STUDII TEOLOGICE

5-6

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XIX Nr. 5—6

MAI—IUNIE 1967

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACŢIE

PREŞEDINTE:

Prea Fericitul Părinte
JUSTINIAN
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din Sibiu

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administraţiei Patriarhale

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi, Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele teologice universitare, candidaţii la titlul de doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

⁂ Sfinții Apostoli Petru și Pavel, văzuți și cinstiți după 1900 de ani (67—1967) 239

Pr. Prof. PETRU REZUȘ, Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan . . . 247

Doctorand VIOREL MEHEDINȚU, Dogma euharistică în Sfînta Liturghie 276

Pr. Doctorand MIRCEA NIȘCOVEANU, Teologia Sfîntului Vasile cel Mare în rugăciunile euharistice . 290

Pr. Doctorand GH. A. NICOLAE, Învățătura despre Sfîntul Duh în Catehezele Sfîntului Chiril al Ierusalimului 302

Doctorand CONSTANTIN M. IANA, Învățătura despre Întrupare în «Marele Cuvînt catehetic» al Sfîntului Grigorie de Nisa . . . 309

Doctorand ION CARAZA, Doctrina hristologică a lui Leonțiu de Bizanț 321

Doctorand CIUTACU ION, Protestanții și creștinismul primar . . 334

Pr. Doctorand MIHAI MANOLACHE, Biserica din Țara Românească în timpul celei de a doua domnii a lui Alexandru Ipsilanti . . 347

Doctorand GHEORGHE V. SPERANȚA, Clerici români orientaliști . . 359

Note bibliografice 375

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XIX

Nr. 5—6, MAI—IUNIE 1967

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte: *Prea Fericitul Părinte JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membrii: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București: P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU și P. C. Pr. Prof. IOAN G. COMAN; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector SOFRON VLAD și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

Redactor responsabil: *P. C. Pr. IOAN G. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale.*

SFINȚII APOSTOLI PETRU ȘI PAVEL VĂZUȚI ȘI CINSTIȚI DUPĂ 1900 DE ANI (67-1967)

Se împlinesc în acest an nouăsprezece veacuri de la moartea martirică a «corifeilor» între Apostoli Petru și Pavel.

Creștinătatea întreagă se va reculege în ziua aceea în pioasă amintire și cinstire a acestor figuri apostolice excepționale prin activitatea lor și în cuvenită meditație și apreciere a însemnătății creștine uriașe a operei lor misionare.

Văzuți ca oameni de atunci, peste viața și moartea cărora s-au așternut nouăsprezece secole grele — de prigoană, de eresuri, de frămîntări continui, de griji pentru pace azi și pentru viața omenirii de mîine — ei par fără interes, inactuali și neputincioși a rezolva problemele ce ni se pun nouă.

Timpurile sînt firește mult deosebite, și lumea noastră altfel decît lumea lor. Aspectul general al omenirii este cu totul schimbat și în continuă și — azi — rapidă schimbare. Privirea omului din veacul nostru caută nu înapoi, ci tot înainte, cît mai departe — departe în timp și în spațiu cosmic, departe în știință și tehnică, departe în perspectivele de viață pămîntească mai fericită.

Apostolii au trecut în adevăr cu generația și cu veacul lor, dar cu misiunea ce au avut și au împlinit, cu grija lor pentru opera lor, ei și-au prelungit existența și interesul prin Biserica ce au întemeiat în numele lui Hristos și cu puterea Lui. De aceea este cu neputință să fie dezlipiți și de Hristos și de creștinism, și de Biserică și de oameni ca noi, ei, oameni care s-au realizat desăvîrșit și s-au eternizat în ipostasul lor de apostoli corifei.

Erau oameni din neamul lor și din lumea aceasta: unul iudeu din Galileea, altul iudeu din diaspora; unul pescar și om cu familie de pe țărmul lacului Ghenizaret, altul tînăr fariseu din Cilicia și ucenic de rabin. Simon Petru din Betsaida mînuia lopata bărcii și pînzele corăbiei. Saul din Tars mînuia sculele și materialul unei meserii casnice de țesător și totodată o minte ageră, ascuțită la cel mai mare rabin al vremii, Gamaliel, și amplificată în mediu elin cultivat.

Este plină de înțeles și de har dumnezeiesc această alegere de ucenici ai lui Hristos: unul chemat de la pescuitul lui obișnuit, altul chemat pe drumul spre Damasc. Nici Petru nu se gîndea vreodată să lase casă, corabie și mrejele, ca să pescuiască oameni, nici Saul, cel ce urmărea pe creștini, să intre în slujba lui Hristos.

Fariseii reușiseră să osîndească și să ucidă pe Hristos, numit în bătaie de joc «Iisus Nazarineanul regele iudeilor». Moartea Lui înghețase credința și entuziasmul aderenților Lui. Învierea trezise încrederea și speranțele, ziua Cincizecimii însufleți Ierusalimul. Fariseii, împreună cu Saul, voiau să curme în leagăn comunitatea creștină.

Pescarul de la Betsaida, îngrozit de prinderea, de judecarea și de condamnarea lui Hristos, avusese slăbiciunea să-L tăgăduiască într-o clipă de spaimă și de teamă de moarte, iar pe Saul nu-l credea nimeni în stare să se predea Nazarineanului detestat din pasiune. La Ierusalim a stîrnit furtună asupra creștinilor, iar aflînd că sînt iudei creștini și la Damasc a purces într-acolo cu împuternicire de la arhiereu ca să prindă pe creștinî și să-i aducă legați la Ierusalim, ca să fie condamnați, ca partizani ai falsului Mesia.

Învățătorul i-a iertat și pe Petru și pe Saul, și i-a chemat la lucrul Său pe amîndoi. Convertirea lui Saul a uimit și pe creștini și pe iudei. I s-au căutat diferite explicații care l-au transformat în om anormal și care n-au lămurit cu nimic faptul minunat de lîngă Damasc și schimbarea completă și definitivă a lui Saul după clipa în care a auzit cuvintele: «Saule, Saule, de ce Mă prigonești?» (Fapte IX, 4—5).

Propovăduirea lui a fost un permanent pericol de moarte din partea fraților lui de neam, și o revelație și o binefacere pentru frații lui de credință creștină.

Dacă Apostolul Pavel n-ar fi fost cetățean roman, misiunea lui ar fi luat sfîrșit curînd. Și dacă n-ar fi avut și cu aceasta «ușa deschisă la neamuri», care erau păgîni, misiunea lui se încheia în sînge la Ierusalim, la Listra, la Tesalonic, la Corint, la Efes, la Cezareea sau în altă parte.

Cu simțul realităților și al necesităților, cu intuiția lui infailibilă, Sfîntul Apostol Pavel a apărat creștinismul de căderea în iudaism formal. Cu neobosita lui propovăduire «în timp și fără timp» el a făcut, din ceea ce părea și risca să fie o sectă iudaică, o religie universală.

Lucrul misionar și organizator al Sfîntului Apostol Pavel a întins creștinismul și a consolidat Biserica, înzestrînd-o cu aparatul, cu formele, cu ordinea, cu regulile trebuitoare și cu o literatură și o teologie de început necesare existenței ei de mare întindere și de lungă durată. În epistolele lui creștinii aveau o carte de învățătură, o morală aplicată, un îndreptar pastoral, o experiență de viață creștină și o lumină pe cărările ei, care tălmăceau și completau în latura practică Evanghelia.

Spunînd acestea despre Sfîntul Apostol Pavel, nu uităm și nu micșorăm pe Sfîntul Apostol Petru. Acest om inimos și devotat, momentan șovăitor și uneori slab, grăbit la cuvînt, spontan și săritor la faptă, entuziast și doritor de fapte mari, le-a săvîrșit cu elan și cu prisosință împotriva impresiei ce făcuse în ceasul groaznic și zguduitor din noaptea de spaimă, în curtea arhiereului, care osîndea pe Hristos.

Ca și cu Saul, devenit și numit Paul, și înainte de aceasta cu Simon, numit Chifa=Petru, s-a întîmplat o schimbare de nume și de om, ce trebuie subliniată. Apropierea lui de Mîntuitorul, împreună cu frații Iacob și Ioan, intimitatea, prezența lui permanentă în preajma și în vederea Mîntuitorului, temperamentul lui vioi, dorința lui de a cunoaște și a înțelege tainele Învățătorului, l-au indicat dintru început ca pe un om prețios lui Hristos.

Reabilitatea lui în apostolat, efectul învierii Domnului, și botezul Sfîntului Duh în ziua Cincizecimii, au refăcut și stimulat pe Petru, fă-

cînd din el un om de o hotărîre și de o perseverență impresionantă, temerară chiar.

Rolul lui în primele zile — zilele nașterii Bisericii creștine — și în primii ani — anii primelor ei încercări, cele de la Ierusalim — este foarte important și incontestabil în istoria apostolatului creștin și a Bisericii.

Însuflețit și animator, curajos și stăruitor, mobilizator, fidel și consecvent în oficiul său, Sfîntul Petru a fost purtătorul de steag și de cuvînt al lui Hristos și al Bisericii, în momentul cel mare al începătățenirii ei în lume. Faptele Apostolilor păstrează mărturia precisă și elocventă a acestei vrednicii misionare. Momentul începutului Bisericii, procesul inițial al formării și păsirii ei în mijlocul iudaismului, era hotărîtor pentru destinele ei în Palestina și apoi în lume.

Este adevărat că, cu toată osteneala misionară a Apostolilor, iudaismul n-a aderat decît în mică parte la creștinism, și că marea lui cucerire au fost păgînii convertiți. Dar împlîntarea creștinismului pe locul sacru al iudaismului și al morții și învierii lui Hristos, al adeveririi și al cunoașterii mesianității Lui, avea pentru viitorul apropiat și îndepărtat al Bisericii începătoare o importanță de netăgăduit.

La Ierusalim s-a făcut prima și marea experiență a existenței Bisericii. Acolo a fost supus întîi creștinismul la proba focului. Acolo a suportat primul asalt și a înfruntat prima mare primejdie. Acolo, în văzul mulțimii și în ciuda arhiereilor, cărturarilor, fariseilor și saducheilor — deopotrivă de ostili creștinismului, s-au botezat din prima zi trei mii de iudei, urmați de alte mii, între care și preoți iudei și prozeliți ai iudaismului, spre îngrijorarea furioasă a mai-marilor poporului ales, care crezuseră că, răstignind pe Hristos și amenințînd pe ucenicii Lui, au zădărnicit și îngropat creștinismul.

Arestarea Apostolilor — îndeosebi a lui Petru — interzicerea aspră a numelui lui Iisus și a învățăturii Lui erau de gravitate și de natură să impresioneze pe creștini, să-i intimideze, să-i oprească de la propovăduirea Evangheliei, să-i împrăștie — ca după uciderea lui Ștefan să plece oriunde din Ierusalim și din Palestina — și unde s-ar fi putut duce și stabili Biserica, dacă nu reușeau la Ierusalim?

Dreptul ce aveau iudeii de a judeca și a condamna în procese religioase îi scotea pe creștini de sub autoritatea de stat. Pentru plăcerea iudeilor, regele Irod Agripa a ucis pe Apostolul Iacob, fratele lui Ioan. «Și văzînd că este plăcut iudeilor, a adăugat a prinde și pe Petru (și erau zilele azimelor), pe care și prinzîndu-l l-a băgat în temniță, dîndu-l la patru căpetenii cu cîte patru ostași, ca să-l păzească, vrînd să-l scoată la popor după Paște» (F. Ap. XII, 1—4). Cu ce gînd, este ușor de înțeles și din faptul că paznicii au plătit cu capul scăparea lui Petru din închisoare (v. 19). Curajul lui Petru n-a scăzut, activitatea lui n-a încetat. Prudent, s-a ferit însă de moarte, ca să încurajeze pe creștini. Și la o vreme a plecat din Ierusalim. Comunitatea era închegată și viabilă.

De la Ierusalim, creștinismul s-a întins în Siria vecină, unde Antiohia fusese de timpuriu inițiată în creștinism și de unde s-au întins punți misionare și s-a deschis drum apostolesc spre Cipru și spre provin-

ciile Asiei Mici, pe care le-au străbătut Varnava, Sfîntul Apostol Pavel și ucenicii lui.

Sfîntul Petru însuși a luat toiagul misiunii itinerante, în afara Palestinei, predicînd în provinciile numite la începutul primei sale epistole — Pont, Galatia, Capadocia, Asia și Bitinia, — precum și temporar la Corint și apoi la Roma, unde îl aștepta sfîrșitul.

Aici cei doi Apostoli corifei s-au întîlnit și au conlucrat: au organizat Biserica Romei și au așezat împreună pe primul ei episcop, Linus; acesta era ucenic al Sfîntului Apostol Pavel și era legat mai de mult de comunitatea romană. Mărturisitor de toată încrederea al acestor fapte este Sfîntul Irineu, episcop, misionar și mucenic și el în părțile Galiei apropiate (*Adversus haereses* III, 1, 2; III, 3, 3).

Opera misionară de peste treizeci de ani și viața celor doi Apostoli fruntași s-au încheiat în capitala imperiului roman: urbis regia, caput mundi, Roma aeterna, care devenea cu aceasta glorioasă necropolă de Apostoli și de martiri creștini.

Pescarul din Betsaida și țesătorul din Tars, ucenicul ales pe țărmul lacului Galileii și Apostolul chemat pe drumul Damascului, s-au cunoscut la Ierusalim, cînd Pavel a fost prezentat Apostolilor de Varnava; s-au întîlnit la Antiohia, unde Petru a fost înfruntat pentru inconsecvență față de creștinii dintre păgîni (Gal. II, 11—14); au fost puși în discuție, în întrecere de prețuire din partea creștinilor la Corint; au săvîrșit lucrarea lor cea din urmă la Roma, consolidînd comunitatea creștină în inima imperiului mare cît lumea.

Au plătit acolo lui Dumnezeu și cezarului tributul lor cel mai mare și cel din urmă, murind mucenicește, moarte asemănătoare ca martiriu, dar și deosebită ca mod. Sfîntul Pavel, fiind cetățean roman a murit de sabie, «bona mors», iar Sfîntul Petru a murit răstignit cu capul în jos — după propria sa dorință, după cum spune tradiția.

Moartea lor pecetluia și încununa sfînta lor misiune — fapt și simbol totodată al sacrului sens al apostoliei. Domnea Nero. Era primul conflict legal între creștinism și statul roman. Era verdictul imperiului împotriva Nazarineanului, Care trimisese emisarii Săi în lume ca să detroneze pe zei, protectorii universali ai Romei, protectori luați, la rîndul lor, sub protecția oficială a cezarilor. Apostolii Petru și Pavel sînt primele victime mai însemnate în rîndul miilor de martiri care aveau să sîngereze în arenele romane, să ardă vii pe ruguri sau să moară în alte grele chinuri.

*

Pe acești doi Apostoli, creștinătatea i-a cinstit împreună încă de atunci. Un ucenic apostolic, Clement Romanul, al doilea urmaș al lui Linus în scaunul episcopal, îi numește «stîlpii cei prea mari și prea drepți» ai Bisericii și le face un just elogiu în *Epistola către Corinteni* (V, 1—7). Un alt ucenic apostolic, Ignațiu al Antiohiei, al cărui martiriu avea să aibă loc tot din hotărîrea împăratului (Traian) și în capitala imperiului, se socotea pe sine (în *Epistola către Romani* IV, 3) a fi un nevrednic, față de cei doi Apostoli.

Nenumărate cununi de pioasă laudă le-au împletit de atunci creștinii, privindu-i la aceeași înălțime și ținîndu-i în aceeași cinste, de sine înțeleasă. Bisericile direct apostolice îi lăudau și prețuiau și beneficiau la rîndul lor de cinstea de care se bucurau între creștini întemeietorii lor. Roma și-a atribuit în chip firesc și legitim o asemenea cinste apostolică, fiind ctitorie a «corifeilor», privilegiu unic în Apusul creștin. Favoarea și bucuria de a fi posesoare a unui titlu apostolic a putut însă deveni cu timpul oarecum vanitate și orgoliu în cinstirea patronilor Bisericii. Cinstea și lauda Sfinților Apostoli a putut adică motiva competiții, onoruri și drepturi trecute asupra titularilor «scaunelor» lor de corifei și aceasta s-a întîmplat de la un timp în Roma creștină.

Prestigiul Apostolilor a fost captat și canalizat în folosul personal al «urmașilor» lor, ca un drept divin special și exclusiv. Cît timp Roma a ținut dreaptă cumpăna aprecierii celor doi corifei egali în cinste și drepturi, ea n-a stricat cu aceasta nici sieși nici altora. Ridicarea Sfîntului Petru în curs de secole posterioare la rang de «prinț al Apostolilor», de «temelie a Bisericii», de șef monarhic suprem al creștinătății universale, iar în cele din urmă la cel de oracol infailibil, a fost însă o greșeală plină de grave consecințe în corpul Bisericii.

Vechea noțiune și realitate ecumenică tradițională și justă despre Biserică, despre ierarhie, despre întîietate, despre sinodalitate și unitate bisericească, a fost alterată într-o concepție și o instituție la temelia cărora s-au pus interpretări tendențioase.

În cursul acestui proces milenar de transfigurare a figurilor apostolice, a fost nevoie ca cei doi «corifei» ai Apostolilor, nedespărțiți în rangul și în cinstea lor, să fie despărțiți și distanțați — adică unul supraordonat și altul subordonat celuilalt, pentru a nu fi decît un corifeu, cu titlu de «prinț» în fața căruia cel degradat să se găsească în situația, și ea contestabilă, a oricărui creștin. Imaginată în secolul al XVII-lea, dar cu efect retroactiv, această interpretare a hotărît supunerea la picioarele Sfîntului Petru, în calitatea atribuită lui de «putere supremă» cu drept de «conducere universală», în deplină «subordonare și supunere», pe Sfîntul Apostol Pavel, prin «decretul Congregației Romane și universale a Inchiziției» din 24 ianuarie 1647, aprobat de papa Inocențiu al X-lea. Totodată se condamna ca erezie ideea în sine a unei perechi de păstori și întîistătători ai Bisericii, idee ce presupunea egalitatea Sfinților Apostoli Petru și Pavel.

Motivul acestei hotărîri a fost scrierea *De la fréquente communion* a lui Antoine Arnauld (ediția franceză 1643, ediția latină 1647), care zicea că cei doi șefi ai Bisericii, Sfinții Apostoli Petru și Pavel, care sînt unul singur, sînt pilda pocăinței, «așa că în cele două culmi supreme ale Bisericii, care fac una singură, vedem forma mai strălucită și mai aleasă a penitenței, așa cum am descris-o».

Congregația Inchiziției a hotărît: «Sanctitatea Sa, fiind prezentată examinarea unanimă a teologilor însărcinați în mod special cu aceasta, și fiind ascultate voturile prea eminenților și prea venerabililor domni cardinali inchizitori generali, a socotit și a declarat eretică propoziția

aceasta: «Sfîntul Petru și Sfîntul Pavel sînt doi prinți ai Bisericii, care fac unul singur», sau: «sînt doi corifei și conducători supremi ai Bisericii Catolice, legați între ei prin unitate»; sau: «sînt culmea geamănă a Bisericii universale, care sînt uniți în chip prea divin într-unul»; sau: «sînt doi păstori și întîistătători supremi ai Bisericii, care constituie un singur cap», — explicată așa fel încît să pună tot felul de egalitate între Sfîntul Petru și Sfîntul Pavel, fără subordonarea și supunerea Sfîntului Pavel față de Sfîntul Petru în puterea supremă și în conducerea Bisericii universale» (textul latin la Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, ed. 5, Tübingen 1934, p. 381—382 (nr. 528).

Ceea ce s-a făcut cu Sfîntul Apostol Petru într-un fel, s-a făcut cu Sfîntul Apostol Pavel în alt fel: a fost adică extras din corpul Noului Testament într-o interpretare care îl deosebește de rest, și de propria lui concepție integrală despre Biserică și mîntuire, și prezentat ca doctrinar și ca autor al formulei teologice «sola fide» și ca profet al Reformei.

În adevăr în latura teologiei protestante, s-a apreciat că Sfîntul Apostol Pavel este autorul doctrinei creștine primare, pe care a formulat-o și a pus-o într-un fel de sistem, la care nu se gîndise Iisus Hristos, preocupat să predice Împărăția lui Dumnezeu și să învețe în latura practică virtuțile creștine. Sfîntul Pavel a fost comparat în această privință cu Platon, care, cunoscînd ideile lui Socrate — care n-a scris nimic — și le-a însușit și le-a prezentat în scrierile sale, ridicîndu-se astfel peste Socrate.

*

În *Biserica Ortodoxă*, cei doi Apostoli au fost priviți totdeauna ca înfrățiți în slujba și în cinstea lor de Apostoli, egali în har și vrednicie. Nici teologia, nici dreptul bisericesc, nici imnografia, nici arhitectura, nici pictura, nici pietatea nu au mărit pe Sfîntul Petru și nu au micșorat pe Sfîntul Pavel în vreo concepție sau în vreun interes străine de înțelesul autentic și bine cunoscut al apostolatului și al martiriului lor.

Dacă între Apostoli și toți sfinții se cuvine cuiva o laudă excepțional deosebită, acela este Sfîntul Apostol Pavel. Și pentru el însă, și pentru Sfîntul Petru, smerenia, cugetul și simțul lor creștin, pe care le citim în epistolele lor, în viața și în activitatea lor, resping și anulează orice idee de veleitate de autoritate monarhică în Biserica universală sau în teologie.

Pe sfinți trebuie să-i înțelegem cu ideile și cu sentimentele lor, nu cu scopurile și cu concepțiile noastre. Nu le putem atribui gîndurile noastre, dorințele noastre, vederile noastre și cu atît mai puțin interesele și năzuințele noastre omenești și pămîntești. Nu putem proiecta asupra lor imaginea ce ne facem noi, în funcție de alte considerații, despre Biserică și despre întocmirea și doctrina ei. Acestea sînt și rămîn așa cum au fost stabilite începînd cu ei și continuînd cu urmașii lor slujitori ai lui Hristos și ai Bisericii, în șirul continuu, fără goluri și fără salturi, al Tradiției creștine ecumenice.

Ca toți oamenii însemnați, Sfinții Apostoli trebuie înțeleși și identificați prin ceea ce le este propriu, deosebit, și trebuie evaluați prin ceea ce au general valabil și folositor. Ei nu sînt reduși sau ridicați la scara noastră, măsurați cu cotul nostru, îmbrăcați în armura sau în ornatele noastre, așezați pe jilțurile sau pe tronurile noastre, înarmați cu săbiile noastre, împodobiți cu tiarele noastre. Ei sînt oamenii timpului și ai misiunii lor. Un Apostol a fost anume Apostol, a fost misionar, propovăduitor al Evangheliei lui Hristos. Un mucenic a fost mărturisitor al credinței sale și o jertfă adusă ei. Apostolii și martirii n-au predicat, luptat și murit pentru ca noi să revendicăm și să justificăm veleități personale, sau să validăm concepții confesionale în contul lor.

Așa cum Evanghelia ne încredințează despre smerenia Mîntuitorului, ne încredințează epistolele Sfinților Apostoli despre smerenia lor, de care fac evidentă dovadă și Sfîntul Apostol Pavel și Sfîntul Apostol Petru.

Apostolii au cunoscut de aproape și au înțeles bine învățătura și spiritul propovăduirii Mîntuitorului. Ei nu se puteau înșela asupra scopului și caracterului Bisericii. Convertiți deplin la legea cea nouă a lui Hristos, ei au gîndit, au simțit și au trăit în ea și după ea, nelăsîndu-se ispitiți de slava omenească. Ei au cunoscut lumea și condițiile ei, dar n-au făcut compromis cu ea. Ei erau cu adevărat oameni duhovnicești.

Aceasta face permanența valorii lor, superioritatea lor, autoritatea lor, unicitatea lor.

În cele nouăsprezece secole ce au trecut de atunci, s-au perindat prin fața istoriei universale multe mari figuri cu tot felul de însușiri, de competențe și de merite. S-au realizat progrese, sporuri sau biruințe epocale, mari inventii și descoperiri revelatoare în știință al căror curs este azi multilateral și rapid. În acest stadiu ideile și cunoștințele au căi și mijloace de comunicație și de propagare, pentru care nu mai există obstacole și distanțe.

Dacă întoarcem ochii la lumea, la stările și la mijloacele de acum nouăsprezece secole, la greutatea și zăbava cu care se propaga o idee și cu care se accepta, și îndeosebi piedicile ce stau în calea creștinismului, ceea ce au realizat propovăduitorii Evangheliei în cîteva decenii, este uimitor ca ceva ce părea ireal și imposibil.

A se fi «ostenit și trudit» în așa grad și în asemenea împrejurări și riscuri, înseamnă a fi trăit sub impulsul și presiunea unei convingeri și credințe conștiente, de o putere și siguranță, care ridică pe om mai presus de sine și potențează la maximă tensiune elanul și energia lui sufletească și trupească întreagă. Acest fapt confirmă și garantează caracterul miraculos și prin excelență eficient și dinamic al apostolatului creștin primar.

Toți Apostolii au propovăduit Evanghelia lui Iisus Hristos cu entuziasm, cu abnegație, cu prețul vieții. Toți au răspuns la chemarea Învățătorului lor cu hotărîre nestrămutată și cu spor de roadă misionară. Toți L-au iubit, I-au urmat și I-au slujit; toți L-au însușit, făcîndu-I scopul, lumina și puterea lor.

Mesagerii și primii constructori ai acestei lumi, care a fost Biserica, sînt Apostolii, între care Petru și Pavel au un stat de serviciu și o personalitate mai bine cunoscute și prin aceasta o evidentă întîietate de cinste între egali.

Creștinii de mai tîrziu i-au deosebit și apreciat, în parte după criterii și vederi și interese confesionale și s-au împărțit ca în vechiul Corint între creștini ai lui Petru, ai lui Pavel, și așa-zicînd ai lui Ioan: ai lui Petru romano-catolicii, prin revendicarea presupusei întîietăți de putere și de autoritate a Sfîntului Petru de către presupușii lui urmași în scaunul episcopal al Romei; ai lui Pavel preferîndu-se protestanții, prin întemeierea principiului lor — al mîntuirii numai prin credință — pe interpretarea îngustă și exclusivistă a Epistolei Sfîntului Apostol Pavel către Romani de către Martin Luther; ai lui Ioan socotindu-ne unii pe noi ortodocșii. De fapt însă toți creștinii sîntem ai tuturor Apostolilor, pentru că sîntem ai lui Hristos cel unul, propovăduit de ei nouă.

La vremea lor, Apostolii au constituit toți un colegiu și au avut toți aceeași misiune și aceeași putere și autoritate, nimic deosebindu-i ca drept și ca rang înaintea Mîntuitorului, care a și îndepărtat de la ei gîndul oricărei întîietăți, oricărui primat (Matei XX, 20—28; Marcu X, 35—45). Ei au purtat toți un steag, au propovăduit toți una și aceeași învățătură, au întemeiat una și aceeași Biserică, avînd «un Domn, o credință, un botez» (Efes. IV, 5). Biserica forma un singur trup, care avea o singură temelie și un singur cap: pe Iisus Hristos (I Cor. III, 11; VI, 15; XII, 12, 27; Efes. I, 22—23; V, 23).

Trupul unic al lui Hristos, avînd atîtea mădulare cîți credincioși, are deci un cap unic, pe El, așa cum are și o temelie propriu-zisă, care este El, «piatra cea din capul unghiului» (Efes. II, 20).

La acest sens și principiu originar, autentic și unic tinde să revină creștinătatea împărțită, dezbinată în confesiuni și mărturisiri deosebite; la refacerea unității corpului creștin al Bisericii, mădularele aderînd toate la Cap, care nu este nici pămîntean, nici pe pămînt; aderînd în credință, dragoste și mărturisire.

Comemorarea celui de al nouăsprezecelea centenar al Sfinților Apostoli Petru și Pavel ne aduce pe toți creștinii la originile Bisericii celei una și ne dă prilej să gîndim și să înțelegem ce s-a greșit și ce s-a pierdut prin desmembrarea corpului creștin, cel zidit de Apostoli. Biserica Ortodoxă a rămas și se știe credincioasă apostolicității și unității creștine vechi, și este singura care nu are a-și imputa concepții și abateri ce au despărțit vechiul trup creștin în Biserici confesionale, pendinte de urmași de Apostoli și de interpreți de Apostoli de sine intitulați astfel.

Redîndu-se Apostolilor ceea ce este al lor, se poate vorbi despre descoperirea și înțelegerea unității apostolice a Bisericii și poate de realizarea acesteia într-un timp pe care nu-l cunoaștem.

Pr. Prof. Petru Rezuş

TEOLOGI, PROBLEME ŞI CURENTE NOI ÎN PROTESTANTISMUL CONTEMPORAN

Protestantismul contemporan cuprinde mutaţii multiple şi variate faţă de poziţia iniţială a reformatorilor şi a teologilor protestanţi din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, care prezintă un deosebit interes şi pentru teologii ortodocşi [1]. Problemele şi curentele «protestantismului clasic», cum mai este numit, au fost şi sînt mereu în evoluţie, observîndu-se aspecte şi înfăţişări noi nu numai ale problemelor de doctrină, care au determinat pe unii cercetători ai acestei confesiuni creştine să afirme că se află într-o continuă «instabilitate doctrinară» [2], dar şi o evoluţie a personalităţilor protestante mai de seamă în manifestările şi scrierile lor, suscitînd interesul şi atrăgînd atenţia justificată ale celorlalte confesiuni creştine.

De la început, marii reformatori Luther, Melanchton, Zwingli şi Calvin au imprimat un timbru personal noii teologii protestante [3]. Deşi o confesiune creştină nouă s-a născut, ea a păstrat mai departe în sînul ei manifestările personale ale altor teologi protestanţi, inauguratori de curente şi deschizători de drumuri noi, chiar dacă doctrina reformatorilor iniţial era menţinută cu mai multă sau mai puţină intransigenţă. Acest lucru a dus nu numai la individualizarea unor Biserici protestante ca: Biserica Evanghelică, Luterană, Biserica Reformată sau Biserica Anglicană, ci şi la naşterea unor curente bine cunoscute în protestantismul clasic şi satisfăcător studiate pînă în prezent.

Fiind o confesiune creştină a cărei doctrină depinde, în largă măsură, de personalităţile cu relief doctrinar teoretic sau religios practic care-i aparţin, este explicabilă eflorescenţa de probleme şi curente nu numai în protestantismul clasic, dar şi în cel contemporan [4]. Linia aceasta reformatoare este constantă pentru cel care cercetează această confesiune şi aici stă una dintre cheile înţelegerii sale contemporane, atît în ceea ce priveşte uimitoarea capacitate de diferenţiere de celelalte confesiuni, cît şi de diferenţiere în interiorul său. Nici un teolog protestant contempo-

---

1. Despre protestantism s-au scris articole, care privesc evolutia şi doctrina sa pînă în contemporaneitate de către N. Chiţescu, *Ortodoxie şi Protestantism*, în „Ortodoxia", II (1950), nr. 3, p. 383—439; Pr. P. Rezuş, *Servitutea raţională a Protestantismului*, în „Ortodoxia", VII (1955), nr. 3, p. 390—400; *Învăţătura protestantă despre cuvîntul lui Dumnezeu faţă de învăţătura ortodoxă*, în „Ortodoxia", VII (1955), nr. 2, p. 230—240 etc.; iar despre teologia protestantă contemporană în special: Pr. Is. Todoran, *Vademecum teologic barthian*, în „Mitropolia Ardealului", X (1965), nr. 11—12, p. 915—930 şi *Noi orientări ecleziologice în Protestantism*, în „Ortodoxia", XVIII (1966), nr. 2, p. 284—305, etc.; *Atitudini protestante contemporane faţă de Tradiţie*, în „Ortodoxia", XVIII (1965), nr. 3, p. 367—399.

2. Cf. J. Dedieu, *L'instabilité du protestantisme*, Paris, 1928, passim.

3. Vezi: T. Hollenstein, *Reformation und Liberalismus*, St. Gallen, 1923, p. 18 ş. u.

4. Consultă lucrarea lui Auguste Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904, p. 256 ş. u.

Mesagerii și primii constructori ai acestei lumi, care a fost Biserica, sînt Apostolii, între care Petru și Pavel au un stat de serviciu și o personalitate mai bine cunoscute și prin aceasta o evidentă întîietate de cinste între egali.

Creștinii de mai tîrziu i-au deosebit și apreciat, în parte după criterii și vederi și interese confesionale și s-au împărțit ca în vechiul Corint între creștini ai lui Petru, ai lui Pavel, și așa-zicînd ai lui Ioan: ai lui Petru romano-catolicii, prin revendicarea presupusei întîietăți de putere și de autoritate a Sfîntului Petru de către presupușii lui urmași în scaunul episcopal al Romei; ai lui Pavel preferîndu-se protestanții, prin întemeierea principiului lor — al mîntuirii numai prin credință — pe interpretarea îngustă și exclusivistă a Epistolei Sfîntului Apostol Pavel către Romani de către Martin Luther; ai lui Ioan socotindu-ne unii pe noi ortodocșii. De fapt însă toți creștinii sîntem ai tuturor Apostolilor, pentru că sîntem ai lui Hristos cel unul, propovăduit de ei nouă.

La vremea lor, Apostolii au constituit toți un colegiu și au avut toți aceeași misiune și aceeași putere și autoritate, nimic deosebindu-i ca drept și ca rang înaintea Mîntuitorului, care a și îndepărtat de la ei gîndul oricărei întîietăți, oricărui primat (Matei XX, 20—28; Marcu X, 35—45). Ei au purtat toți un steag, au propovăduit toți una și aceeași învățătură, au întemeiat una și aceeași Biserică, avînd «un Domn, o credință, un botez» (Efes. IV, 5). Biserica forma un singur trup, care avea o singură temelie și un singur cap: pe Iisus Hristos (I Cor. III, 11; VI, 15; XII, 12, 27; Efes. I, 22—23; V, 23).

Trupul unic al lui Hristos, avînd atîtea mădulare cîți credincioși, are deci un cap unic, pe El, așa cum are și o temelie propriu-zisă, care este El, «piatra cea din capul unghiului» (Efes. II, 20).

La acest sens și principiu originar, autentic și unic tinde să revină creștinătatea împărțită, dezbinată în confesiuni și mărturisiri deosebite; la refacerea unității corpului creștin al Bisericii, mădularele aderînd toate la Cap, care nu este nici pămîntean, nici pe pămînt; aderînd în credință, dragoste și mărturisire.

Comemorarea celui de al nouăsprezecelea centenar al Sfinților Apostoli Petru și Pavel ne aduce pe toți creștinii la originile Bisericii celei una și ne dă prilej să gîndim și să înțelegem ce s-a greșit și ce s-a pierdut prin desmembrarea corpului creștin, cel zidit de Apostoli. Biserica Ortodoxă a rămas și se știe credincioasă apostolicității și unității creștine vechi, și este singura care nu are a-și imputa concepții și abateri ce au despărțit vechiul trup creștin în Biserici confesionale, pendinte de urmași de Apostoli și de interpreți de Apostoli de sine intitulați astfel.

Redîndu-se Apostolilor ceea ce este al lor, se poate vorbi despre descoperirea și înțelegerea unității apostolice a Bisericii și poate de realizarea acesteia într-un timp pe care nu-l cunoaștem.

Pr. Prof. Petru Rezuş

TEOLOGI, PROBLEME ŞI CURENTE NOI ÎN PROTESTANTISMUL CONTEMPORAN

Protestantismul contemporan cuprinde mutaţii multiple şi variate faţă de poziţia iniţială a reformatorilor şi a teologilor protestanţi din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, care prezintă un deosebit interes şi pentru teologii ortodocşi [1]. Problemele şi curentele «protestantismului clasic», cum mai este numit, au fost şi sînt mereu în evoluţie, observîndu-se aspecte şi înfăţişări noi nu numai ale problemelor de doctrină, care au determinat pe unii cercetători ai acestei confesiuni creştine să afirme că se află într-o continuă «instabilitate doctrinară» [2], dar şi o evoluţie a personalităţilor protestante mai de seamă în manifestările şi scrierile lor, suscitînd interesul şi atrăgînd atenţia justificată ale celorlalte confesiuni creştine.

De la început, marii reformatori Luther, Melanchton, Zwingli şi Calvin au imprimat un timbru personal noii teologii protestante [3]. Deşi o confesiune creştină nouă s-a născut, ea a păstrat mai departe în sînul ei manifestările personale ale altor teologi protestanţi, inauguratori de curente şi deschizători de drumuri noi, chiar dacă doctrina reformatorilor iniţial era menţinută cu mai multă sau mai puţină intransigenţă. Acest lucru a dus nu numai la individualizarea unor Biserici protestante ca: Biserica Evanghelică, Luterană, Biserica Reformată sau Biserica Anglicană, ci şi la naşterea unor curente bine cunoscute în protestantismul clasic şi satisfăcător studiate pînă în prezent.

Fiind o confesiune creştină a cărei doctrină depinde, în largă măsură, de personalităţile cu relief doctrinar teoretic sau religios practic care-i aparţin, este explicabilă eflorescenţa de probleme şi curente nu numai în protestantismul clasic, dar şi în cel contemporan [4]. Linia aceasta reformatoare este constantă pentru cel care cercetează această confesiune şi aici stă una dintre cheile înţelegerii sale contemporane, atît în ceea ce priveşte uimitoarea capacitate de diferenţiere de celelalte confesiuni, cît şi de diferenţiere în interiorul său. Nici un teolog protestant contempo-

1. Despre protestantism s-au scris articole, care privesc evolutia şi doctrina sa pînă în contemporaneitate de către N. Chiţescu, *Ortodoxie şi Protestantism*, în „Ortodoxia", II (1950), nr. 3, p. 383—439; Pr. P. Rezuş, *Servitutea raţională a Protestantismului*, în „Ortodoxia", VII (1955), nr. 3, p. 390—400; *Învăţătura protestantă despre cuvîntul lui Dumnezeu faţă de învăţătura ortodoxă*, în „Ortodoxia", VII (1955), nr. 2, p. 230—240 etc.; iar despre teologia protestantă contemporană în special: Pr. Is. Todoran, *Vademecum teologic barthian*, în „Mitropolia Ardealului", X (1965), nr. 11—12, p. 915—930 şi *Noi orientări ecleziologice în Protestantism*, în „Ortodoxia", XVIII (1966), nr. 2, p. 284—305, etc.; *Atitudini protestante contemporane faţă de Tradiţie*, în „Ortodoxia", XVIII (1965), nr. 3, p. 367—399.

2. Cf. J. Dedieu, *L'instabilité du protestantisme*, Paris, 1928, passim.

3. Vezi: T. Hollenstein, *Reformation und Liberalismus*, St. Gallen, 1923, p. 18 ş. u.

4. Consultă lucrarea lui Auguste Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904, p. 256 ş. u.

ran, oricît de cunoscut ar fi el, nu reprezintă protestantismul în totalitatea lui și se face o gravă eroare, cînd se susține că teologia barthiană sau teologia bultmaniană, ca să citățm numai două deocamdată, ar reprezenta sau sînt expresia globală a protestantismului. Protestantismul contemporan este format din piscuri doctrinare, între care nu de puține ori se deschid prăpăstii, care încă nu se pot umple cu nimic.

De fapt așa a fost și situația doctrinară a protestantismului clasic [5], al cărui ferment s-a simțit în problemele discutate, la nivelurile epocilor respective, și în curentele inaugurate, părăsite pe drum sau încă existente acut sau latent în lucrările teologilor protestanți contemporani, așa după cum se va vedea în cele următoare. Trecutul doctrinar protestant a cunoscut nu numai erupțiile liberalismului și raționalismului [6], cu toate implicațiile lor, dar și rezultatele lor, cărora a trebuit să li se pună de multe ori stavilă, așa cum a făcut în actualitate teologul protestant Karl Barth, oprind «procesul accentuat de secularizare a teologiei protestante» [7].

În orice caz, dacă unele probleme și curente clasice mai sînt menținute și în protestantismul contemporan în stare latentă, nu ele definesc teologia protestantă contemporană, iar teologii protestanți contemporani nu se mai întorc la ele [8]. Chiar dacă vorbesc de «o întoarcere în scrierile lor, ca Barth, Brunner, etc.», ei vizează învățătura genuină a reformatorilor, în special a lui Luther și Calvin, nicidecum învățătura trecută prin filtrele teologilor protestanți de mai tîrziu.

Direcțiile inițiale ale așa-numitului «protestantism ortodox», biblică, istorică și filozofică, au făcut loc cu încetul altor direcții și influențe. Părintele teologiei sentimentului Fr. Schleiermacher, care reducea religia la «sentimentul absolutei dependențe de Dumnezeu», a făcut loc teologiei critice kantiene, care accentua neputința cunoașterii lui Dumnezeu pe cale teoretică și necesitatea «unei religii de postulate morale». Această influențare și acomodare a teologiei protestante a continuat. La un moment dat, întreaga teologie protestantă, prin reprezentanții săi, era hegeliană, căutîndu-și suportul în panlogism. Acomodarea nu era numai o chestiune formală de terminologie, ci și una de fond. Apoi se va produce un revirîment important, declanșat de nordicul Soeren Kierkegaard, ostil în scrierile sale hegelianismului. Teologii protestanți Karl Barth, Emil Brunner, F. Gogarten, R. Bultmann etc. cunosc concepția nouă a danezului, care a explorat «existența sa personală subiectivă» (seine persönliche Existenz), devenind părintele existențialismului. Teologia protestantă se va întoarce împotriva hegelianismului și va adopta noul sistem, deși vor fi diferențe și controverse chiar între promotori, ca acelea dintre Barth și Brunner [9].

Am trecut în revistă cîteva curente ale protestantismului clasic, pentru a demonstra că în actualitate problemele doctrinare ale acestei confesiuni nu se mai rezolvă pe linia teologilor protestanți liberaliști, raționa-

5. Cf. O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus. I. Biblizismus und Traditionalismus in der altprotestantischer Theologie*, Götingen, 1908, p. 45. 6. Hollenstein, *op. cit.*, p. 30.

7. Giorgio Tourn, *Per gli 80 anni di Karl Barth*, în „Protestantesimo", XXI (1966), nr. 3, Roma, p. 160 ș. u.

8. Vezi filiația lor și la: W. Monod, *Du protestantisme*, Paris, 1928, passim.

9. *Servitutea rațională a Protestantismului...*, p. 390 ș. u.

liști, sentimentali, kantiani, hegeliani, ci ele au suferit mutații importante. Ele nu se rezolvă deci, în întregimea lor, nici după principiile și metodele existențiale, întrucît au apărut noi probleme și noi curente. Fr. Schleiermacher, Rudolf Otto, D. F. Strauss, A. Harnack, Albrecht Ritschl, Auguste Sabatier, spre a nu aminti decît unele din piscurile protestantismului clasic, aparțin epocilor respective, cu toate consecințele care rezultă din această localizare pe etape sau perioade ale teologiei protestante. Astăzi alte personalități protestante atrag ca un focar privirile, alte probleme le preocupă, alte curente s-au inaugurat sau se inaugurează. Pentru o cunoaștere a lor, ne-am propus a ne ocupa pe rînd de fiecare, încercînd să prezentăm o sinteză doctrinară informativă asupra unora dintre cei mai cunoscuți teologi protestanți contemporani și a problemelor care-i frămîntă.

I. KARL BARTH ȘI TEOLOGIA CUVÎNTULUI LUI DUMNEZEU

Cea mai de seamă personalitate a protestantismului contemporan este teologul Karl Barth. Prestigiul de care se bucură în egală măsură în Bisericile Protestante și în Biserica Romano-Catolică a făcut ca întreg Congresul de teologi, care și-a terminat lucrările sesiunii la Roma în 1 octombrie 1966, să omagieze călduros personalitatea și opera lui [10].

Născut în anul 1886 în Basel, Karl Barth s-a format în atmosfera protestantă a epocii, luînd cunoștință și fiind influențat de personalitățile protestante ale timpului, în special de către profesorul Hermann și de către curentele cele mai importante, în special de liberalismul protestant, de sentimentalismul lui Schleiermacher și de hegelianism. S-a specializat la Universitatea din Marburg și s-a făcut cunoscut în curînd prin scrierile sale, fiind numit profesor la o universitate germană. Dar ascensiunea violentă a nazismului a determinat o atitudine hotărît opusă din partea lui Barth. Cum unii teologi ai Bisericii Evanghelice germane încercau să facă o sinteză între ideologia nazistă și credința creștină, Barth s-a pronunțat împotrivă și la Sinodul din Barmen din anul 1934 este redactorul principal al «*Declarației a doua de la Barmen*», celebră în Biserica Protestantă, al cărei prim articol afirmă că «Iisus Hristos este unicul Cuvînt al lui Dumnezeu, pe care Biserica trebuie să-L asculte și Căruia trebuie să se supună» [11].

Prin această declarație barthiană se afirma «teologia Cuvîntului lui Dumnezeu, întrupat în Iisus Hristos»; dogmatica sa devenea o «concentrare hristologică», punînd accentul pe hristologie; Revelația divină devenea unica învățătură a Bisericii și Karl Barth trecea, el însuși, la o nouă etapă teologică. Această afirmare hotărîtă a poziției doctrinare a Bisericii Evanghelice din Germania, determinată de Barth, n-a rămas fără urmări. El a fost suspendat și a devenit indezirabil în Germania nazistă. Atunci el s-a întors în patria sa de origine, Elveția, și și-a continuat la Bâle (Basilea) munca teologică, împlinind de curînd 80 de ani [12].

Dietrich Bonhoeffer s-a pronunțat astfel asupra dimensiunilor paradoxale ale lui Karl Barth: «Barth este primul teolog, care a inițiat o critică a religiei, însă mai

10. Max Thurian, *La théologie catholique après Vatican II*, în „Réforme", nr. 1128, 29 oct. 1966, p. 11.

11. Cf. Jean Bosc, *Falsh sur Karl Barth. Christologie et humanisme*, în „Réforme", nr. 1103 7 mai 1966, p. 11. 12. *Ibidem*.

toare, o linie directrice, care reprezintă nucleul dogmaticii barthiene: «întruparea Cuvîntul lui Dumnezeu în Iisus Hristos» [24].

Willems, studiind teologia barthiană, a ajuns la constatarea, concentrată într-un capitol al lucrării sale: *Karl Barth. Eine Einführung in sein Denken*, intitulat «Christus im Zentrum» [25]; iar V. Vinay a sintetizat problema în acești termeni: «Teologia barthiană apare evident ca o concentrare hristologică... în timpul lucrării comentarului la Epistola către Romani, orientarea lui Barth era un eshatologism consecvent, dar mai tîrziu, după lucrarea sa despre Anselm, a trecut la o hristologie consecventă...» [26] «Hristos este «Revelația concretă» cu existența Sa, cu activitatea Sa și cu propovăduirea Sa... Această orientare hristologică constituie ultima dezvoltare a speculației barthiene» [27]. Expresia sintetică a acestui program teologic este expusă de Barth în *Die Menschlichkeit Gottes* (Umanitatea lui Dumnezeu). Hristologia barthiană stă totuși consecvent, în principiile sale, pe hristologia calvinistă, cu toate diferențele și implicațiile confesionale caracteristice, asupra cărora s-a insistat îndeajuns în teologia romano-catolică și ortodoxă.

Prolegomenele la volumul prim al vastei lucrări *Dogmatica* [28] reprezintă nu numai simpla restaurare a normativității scripturistice («Das Bibel allein»), nu numai o întoarcere la izvoare, sau la dogmatica tradițională, ci ele sînt «reflecțiuni postcritice, pe cînd ale lui Calvin precritice» [29]. Hristologia devine, astfel, preocuparea centrală a dogmaticii barthiene cu toate implicațiile sale doctrinare, evenimentul cel mai mare și unic din această dogmatică.

Problema ultimă a dogmaticii barthiene este problema ecleziologică. Mesajul creștin se face prin Biserică. De la venirea lui Hristos, credincioșii participă prin credința lor la Revelația divină în Biserică. Toată grija ecleziologiei va fi ca să facă mesajul Cuvîntului lui Dumnezeu întrupat cît mai activ în sufletele credincioșilor, în toată veriditatea sa [30].

Alte lucrări de o deosebită importanță doctrinară sau pastorală, care conturează personalitatea lui Karl Barth din alte puncte de vedere, mai îndepărtate de expunerea noastră, sînt: *Vom christlichen Leben*, München, 1928; *Vorlesung über I Kor. XV; Die Auferstehung der Toten*, München, 1926; *Erklärung der Philippenbrief*, München, 1928; *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, 1929; *Gotteserkentnis und Gottesdienst nach reformatorischen Lehre*, Zürich, Ed. Zollikon, 1938; *Filozofia e Rivelazione*, trad. e note di V. Vinay, Milano, Ed. Silva, 1965; *L'Eglise*, Gèneve, 1964; *Révélation, Eglise. Théologie*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1964; *Réalité de l'homme nouveau*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1964, etc.; *Dogmatik im Grundriss*, Zürich, Ed. Zollikon, 1947; *Das Vaterunser*, Zürich, E.V.Z., Verlag, 1965; *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1965; *Brevier*, Zürich, E.V.Z., 1966; *Homiletik, Wesen und Vorbereitung der Predigt*, Zürich, E.V.Z., 1966 și altele.

În toate aceste scrieri, mai ales în monumentala sa *Dogmatică*, teologul Karl Barth a căutat să păstreze o unitate de perspectivă, ceea ce în mare măsură a realizat. Această unitate este datorată mai întîi principiilor de bază doctrinare, care stau la începutul de sistematizare a operei sale teologice, iar într-al doilea rînd

---

24. Tourn, *art. cit.*, p. 168. 25. Willems, *op. cit.*, p. 1 ș. u. apud: Tourn, *art. cit.*, p. 168.
26. *Filosofia e rivelazione...*, p. XXXVII ș. u.; apud: Tourn, *art. cit.*, p. 168.
27. Tourn, *art. cit.*, p. 168.
28. Karl Barth, *Dogmatique*, 16 volumes parus Genève, Ed. Labor et Fides.
29. Tourn, *art. cit.*, p. 169. 30. Vezi: Karl Barth, *L'Eglise...*, passim.

puterii personale de sinteză. Doctrina calvină este pretutindeni prezentă, dar Barth imprimă scrierilor sale «un spirit nou ecumenist», cu totul deosebit de al teologilor protestanți anteriori. Mai ales *Dogmatica* sa caută elementele doctrinare de legătură între confesiunile creștine, venind în întîmpinarea lor, cu precizări hristologice noi de mare valoare, cu o concepție ecleziologică ecumenistă și cu o soteriologie articulată cu o mare putere de analiză, oferind posibilitatea cunoașterii globale a doctrinei protestante chiar cu primul volum din *Die kirchliche Dogmatik.* I Bd. *Die Lehre vom Worte Gottes,* Zürich, Zollikon, 1938.

«Barth nu este în contradicție cu premisele sale, afirmă recent Jean Bosc, căci chiar ele însile, pe deplin dezvoltate, l-au condus acolo unde a ajuns. Acesta este cuvîntul lui Dumnezeu, care pentru că e identic cu Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, conduce cu adevărat credinciosul în libertate și dragoste» [31].

Ajuns la o vîrstă patriarhală, teologul protestant Karl Barth și-a definit mărturisirea sa de credință telogică în celebra sa lucrare *Introducere în teologia evanghelică* [32]. Este cîntecul său de lebădă, căci, după publicarea sa, era pensionar. În această lucrare, Barth cercetează critic, structural și funcțional, teologia cu care s-a ocupat întreaga sa viață, scoțîndu-i în relief notele caracteristice. Introducerea aceasta teologică devine, astfel, cu adevărat un îndreptar pentru teologii profesioniști, care pot surprinde și profilul spiritual al celui ce le formulează. Teologia este, după Barth, o «lucrare de pace, de bucurie, de adîncă smerenie față de Dumnezeu și de libertate». Teologia studiază Scriptura și o face accesibilă credincioșilor; ea trebuie să-și păstreze, astfel, și caracterul său critic. În special, teologia trebuie să supună criticii Tradiția, delimitînd-o exact, căci ea nu este obligatorie pentru mîntuire. Obiectiv, Barth arată și «primejdiile teologiei», care pot duce la îndoială, sminteală și însingurare, cînd cercetările nu se odihnesc pe temelia puternică a cuvîntului lui Dumnezeu [33].

«Orice-ar fi, spune Barth, să nu ne închidem într-un sistem de imagini, căci acolo începe idolatria, ceea ce este oprit. O teologie liberală, în bunul înțeles al cuvîntului, va fi în același timp slujitoare și liberă» [34]. Un bun dogmatist trebuie să fie un dogmatist al libertății Scripturii, care îmbrățișează toate posibilitățile. Nu-mi va plăcea însă niciodată să se predice, cu eliberarea de dogmatică» [35].

Cu toate aceste caracteristici specifice ale protestantismului care fac din Karl Barth un tradiționalist și totodată un teolog protestant modern [36], care, după cum am văzut nu converg întotdeauna cu învățătura Bisericii Ortodoxe, el este totuși considerat ca unul dintre teologii protestanți contemporani mai apropiați de Biserica noastră prin unele dintre formulările sale doctrinare.

Larga respirație ecumenistă a lucrărilor sale, confesionalismul clar definit, renumele său de teolog evanghelic de mare valoare, au determinat recunoașterea sa de către teologiii protestanți și catolici, care-l consideră drept «un maestru», «un autentic teolog creștin» (un maestro, un autentico teologo cristiano) [37]. Toată

31. Bosc, *art. cit.*, p. 11.
32. Karl Barth, *Introduction à la Théologie évangélique,* Trad. F. Ryser, Genève, Ed. Labor et Fides, 1962. 33. *Ibidem,* p. 10 ș. u.; 88 ș. u., etc.
34. Karl Barth, *Réalité de l'homme nouveau,* Genève, Ed. Labor et Fides, 1964, p. 120.
35. *Ibidem,* p. 87.
36. Un bun cunoscător al teologiei barthiene este G. Miegge, care a publicat o serie de articole în revista „Protestantesimo", nr. III/1948; nr. IV/1949; nr. VIII/1953; nr. IX/1954 și nr. XIII/1958 și anume despre: Antropologia barthiană, providența, soteriologia barthiană, etc.
37. Tourn, *art. cit.*, p. 162.

această activitate complexă, multilaterală și fără încetare, în dogmatica protestantă și în diferite direcții practice ale vieții religioase, au făcut din Karl Barth, astfel, o personalitate larg cunoscută în creștinismul actual, determinînd pe unii teologi să-i acorde, pe merit, titlul de «theologus oecumenicus» [38].

2. EMIL BRUNNER ȘI ACCESIBILITATEA TEOLOGIEI

Emil Brunner s-a născut la Winterthur, în cantonul Zürich, la 23 decembrie 1889. Educația religioasă a primit-o de la mama sa, care avea «o sănătoasă credință biblică protestantă» (una sana fede biblica). Brunner și întreaga sa familie ajunge în contact cu Christoph Blumhardt, Hermann Kutter și Leonhard Ragaz, care vor avea o deosebită influență asupra lui, ca și mișcarea elvețiană a «socialismului religios». Mai tîrziu, va declara: «Principalele idei din opera mea sînt ridicate încă din tinerețea mea» [39].

Brunner și-a făcut studiile teologice la Zürich, sub îndrumarea lui P. W. Schmiedel, Walter Köhler și alții. Un semestru a urmat la Berlin (1911), audiindu-l pe A. Harnack. Devenit laureat al facultății de teologie din Zürich (1913), s-a dus în Anglia (1913—1914), funcționînd la școala medie din Leeds. În Anglia vine în contact cu «Christian Labour Movement» și conducătorii ei: Ramsay Macdonald, Philip Snowdenn etc., și cîștigă prietenia lui William Temple [40].

Întors în patrie, devine vicar al lui Kutter și apoi în 1916 pastor al comunității din Obstalen-Glarus. În 1917 face o călătorie în America, invitat să predea la Union Theological Seminary din New York. După ce a stat trei ani și în America revine în Elveția în 1920, dar află situația religioasă schimbată, după apariția lucrării *Römerbrief* a lui Karl Barth și nașterea teologiei barthiene a crizei. Face parte din gruparea din jurul revistei «Zwischen den Zeiten», dar cunoștințele sale din Kant și în special din fenomenologia lui Husserl determină o mare tensiune între el și Barth, Gogarten și ceilalți colaboratori, în diferite probleme de credință. Scrierea sa din anul 1914 *Das Symbolische in den religiösen Erkenntnis* a atras atenția lui Husserl, dar tensiunea dintre el și mai ales Karl Barth, teologul din Basilea, a crescut [41] și a dus la ruptura legăturilor dintre ei după apariția lucrării lui Brunner, *Natur und Gnade*, la care Barth a răspuns cu celebrul său, *Nein! Antwort an Emil Brunner* (Nu! Răspuns lui Emil Brunner).

După apariția lucrării *Römerbrief*, Brunner s-a dedicat studiilor de etică socială, dar sub influența lui Christoph Blumhardt și din lectura asiduă a lui Luther și Kierkegaard a ajuns să vadă că sinteza propusă de maestrul său Kutter, între credința biblică și un idealism neoplatonic, nu este viabilă, căci nu etica socială, ci problema lui Dumnezeu și hristologia trebuie să devină centrul teologiei [42].

După publicarea tezei inaugurale *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* (1921) și a lucrării *Die Mystik und das Wort* (1924), în care critica gîndirea lui Schleiermacher, a fost ales profesor de teologia sistematică, teologia practică și etică la Universitatea din Zürich, rămînînd titularul acestei catedre neîntrerupt din 1924 pînă în

38. *Ibidem*, p. 172.
39. Franco Ronchi, *Emil Brunner: 1889—1966*, în „Protestantesimo", XXI (1966), nr. 2, Roma, p. 104. 40. *Ibidem*, p. 104. 41. *Ibidem*, p. 104—105. 42. *Ibidem*.

1955 [43]. În această perioadă apar aproape toate lucrările sale mai de seamă: *Philosophie und Offenbarung* (1925), *Der Mittler* (1927), *Das Gebot und die Ordnungen* (1932), *Um die Erneuerung der Kirche* (1934), *Unser Glaube, Der Mensch im Widerspruch* (1935), *Wahrheit als Begegnung* (1938), *Offenbarung und Vernuft* (1941), *Gerechtigkeit* (1943), *Das Missverständnis der Kirche* (1950), *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (1953), *Fraumünsterpredigten* I—III (1953—1966), *Faith, Hope und Love* (1956), *Das Aergarnis des Christentums* (1957), și lucrarea sa capitală *Dogmatique*, în trei volume, tradusă în franceză de F. Jaccard. Volumul I cuprinde *La doctrine chrétienne de Dieu;* volumul II: *La doctrine chrétienne de la creation et de la rédemption* și volumul III: *La doctrine ecclésiale de la foi et de l'achévement.*

La aceste lucrări mai trebuie adăugat un mare număr de articole, publicate prin reviste și ziare. Să mai amintim că lucrările sale: *Das Gebot und die Ordnungen* și *Der Mensch im Widerspruch* au fost sechestrate și distruse în Germania de către cenzura nazistă, fiind considerate periculoase. Cu toate aceste atacuri, Brunner a fost curînd cunoscut în Bisericile Protestante de pretutindeni, în Olanda (1923), în America (1928), în Anglia (1931), în Ungaria, Danemarca, Suedia (1932), în Japonia, unde a participat la fundarea Universității creștine din Tokio (1953—1955), apoi în America din nou în 1955, cînd a tipărit cele două volume ale lucrării: *Christianity and Civilization* [44].

Cercetînd opera lui Emil Brunner, pentru a-i da o valorificare și interpretare creștină, constatăm mai întîi atașamentul pozitiv al lui Brunner pentru tradiția zwingliană a Bisericii Reformate din Zürich, spre deosebire de Karl Barth, a cărui dogmatică se întemeiază pe aceea calviniană. De viața Bisericii Reformate, Brunner a fost profund impregnat ca teolog, educator, membru al sinodului și mai ales ca predicator al Evangheliei.

Concepția dogmatică a lui Brunner se supune unor reguli metodologice deosebit de importante. «Din Scriptură, după Brunner, noi trebuie să scoatem substanța credinței. Însă interpretarea cărților sacre nu se confundă cu biblicismul literal. Noi avem de degajat Revelația divină a lui Dumnezeu în Iisus Hristos din operele istorice care o conțin, de distins conținutul de conținător, apa de cupa care o cuprinde. Fără cupă ne este imposibil să bem, însă cupa nu este apa. Această Revelație divină, pe care n-o putem confunda cu imaginea lumii antice care-i servește de cadru, a fost de asemenea de la origine și pînă astăzi în strînsă legătură cu sistemele filozofice, care-i erau istoric paralele. O dublă mișcare s-a exercitat: pe de o parte teologii au utilizat aceste sisteme, sau unii din cei încadrați în aceste sisteme pentru a gîndi credința creștină și pe de altă parte filozofii au încercat de a anexa conținutul credinței în sensul raționalizării. Autorul recunoaște serviciile pe care o filozofie sau alta le-a putut aduce credinței, însă el aplică — și acesta nu este unul din meritele sale mai mici — metodologia sa, străduindu-se să degajeze credința de aceste proptele externe și de a-i da autonomia sa suverană. El vrea ca Revelația să ni se ofere în țîșnirea sa primă, inițială și autonomă» [45].

---

43. *Ibidem*, p. 105. 44. *Ibidem*, p. 105.

45. Emil Brunner, *Dogmatique*. Tome Premier: *La doctrine chrétienne de Dieu*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1964, p. 11. (Avant—Propos du traducteur au tome premier de la „Dogmatique").

Degajarea aceasta a dogmaticii protestante este deosebit de importantă la Brunner, cît şi tendinţa sa de a ajunge la Revelaţia divină în starea ei iniţială. Brunner leagă această lucrare de vechiul biblicism, dar nu literal. Tot aşa el respectă cu stricteţe alt vechi principiu reformat: «singur cuvîntul lui Dumnezeu vorbeşte bine despre Dumnezeu; el îşi este lui însuşi propriul său interpret». Brunner distinge principiul reformat de tradiţia reformată şi în ochii săi tradiţia reformată, în aplicaţiile şi dezvoltările sale, n-ar putea fi echivalentul adevărului revelat. De la această tradiţie Brunner cere supunere autorităţii Revelaţiei divine, lui Iisus Hristos, Cuvîntul etern al lui Dumnezeu» şi «libertate cu privire la orice, fie din documentele sacre, fie din Tradiţia generală sau confesională a Bisericii, fie din diverse curente ale gîndirii, ar putea aduce o atingere a integrităţii Revelaţiei divine, sau ar însemna-o cu o pecete străină spiritului şi substanţei sale» [46].

Şi aceste precizări metodologice sînt importante, fiindcă sub o formă, sau alta, Sfînta Tradiţie se bucură de acelaşi tratament minor şi la Brunner, Revelaţia divină fiind identică cu aceea cuprinsă de Scriptură (sola Scriptura), dar fără a fi identificată şi cu documentul istoric literar, adică nu cu «vasul care conţine apa».

În felul acesta, Brunner urmăreşte să ne aducă «prin credinţă şi adevărul revelat genuin» chiar «în centrul Revelaţiei, adică la Domnul Iisus Hristos» [47], ceea ce dă un suport hristologic întregii sale dogmatici. În prolegomenele Dogmaticii sale monumentale, Brunner insistă şi asupra ecleziologiei, precizînd că «dogmatica este o funcţiune a Bisericii» [48]. «Dogmatica presupune credinţa şi comunitatea care crede nu numai ca fapte, ci ca fapte care-i fac existenţa posibilă» [49]. Tot Biserica are datoria de-a face dogmatica, deoarece «ea are sarcina de a anunţa adevărul lui Hristos şi ca urmare de a-l învăţa» [50]. Adevărul unic, dat de Hristos, se refractă în învăţăturile multiforme ale Apostolilor... Biserica are ca sarcină de a regăsi din aceste refractări lumina unică a adevărului» [51].

O altă lucrare doctrinară importantă, care ne slujeşte la definirea personalităţii lui Brunner, este *Warheit als Begegnung*, în care el dezvoltă principiul raportului fundamental între comuniune şi cunoaştere, căci noi, după Brunner, cunoaştem pe Dumnezeu, Care ni se comunică. În continuare, Brunner îşi expune concepţia sa despre dualismul dintre principiul material (justificare) şi principiul formal (Scriptura) al credinţei creştine. Ultima componentă a lui Brunner este «sănătosul pietism» (il sano pietismo), pe care îl remarcă cei ce l-au cunoscut, care derivă de la Blumhardt. Brunner a mărturisit de altfel el însuşi: «Trei sînt scriitorii, care m-au influenţat: Luther, Kierkegaard şi Blumhardt» [52].

Dar ceea ce este caracteristica globală a teologiei lui Emil Brunner nu aparţine atît substanţei sale deosebit de valoroase, cît accesibilităţii sale, adică sistemului complex metodologic, pe care l-a folosit, ca formă şi ca fond, pentru ca doctrina sa să devină un bun al credincioşilor, să fie înţeleasă şi urmată. În

46. *Ibidem*, p. 12. 47. *Ibidem*. 48. *Ibidem*, p. 15. 49. *Ibidem*. 50. *Ibidem*, p. 27.
51. *Ibidem*. 52. Ronchi, *Emil Brunner...*, p. 106.

acest sens, Brunner este un deschizător de drum în teologia protestantă contemporană.

Predicile lui Brunner au fost mult prețuite de către credincioșii Bisericii Reformate. Cele 52.000 de exemplare ale lucrări *Unser Glaube* și traducerea în 19 limbi a acestei lucrări arată prețuirea ce i se acordă și accesibilitatea sa teologică. Credincioșii Bisericii sale au ocupat o parte centrală în viața lui Brunner, iar lucrările sale teologice sînt în cea mai mare parte dedicată lor. Pentru teologii profesioniști, Brunner a fost «*un teologo dei poveri*», «un *teologo popolare*», adică un teolog pentru credincioșii simpli. Din cauza aceasta au avut loc destule polemici între teologii profesioniști și Brunner, care a precizat în diferite conferințe, mai ales în cele ținute la Seminarul Battista din Rüschlikon—Zürich, că el n-a vrut să fie «un dogmatic» (un dogmatico), ci un gînditor al religiei creștine (un filosofo della religione) [53].

Emil Brunner a murit în anul 1966 [54].

3. RUDOLF BULTMANN, DEMITOLOGIZAREA ȘI TERMINOLOGIA TEOLOGICĂ

Rudolf Bultmann s-a născut în anul 1884 și a fost profesor de Noul Testament în Breslau, Giesen și Marburg din anul 1921, unde a fost coleg cu Martin Heidegger, din anul 1924 pînă în anul 1928, a cărui influență s-a făcut simțită în scrierile sale. Dezvoltarea sa teologică s-a făcut în domeniul studiului Noului Testament, căruia i-a dat o deosebită importanță prin concepția sa nouă asupra demitologizării și a terminologiei biblice. Dintre lucrările lui de seamă, amintim: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1924; *Jesus*, Berlin, 1926: *L'Evangile de Jean; Le christianisme primitif dans les cadres des religions antiques* (trad. française, Payot); *Jesus Christus and Mythology*, London, 1960; *Die Theologie des Neuen Testament*, IV Aufl., 1961; *L'interprétation du Nouveau Testament* (trad. française, Aubier); *Histoire et eschatologie* (trad. française, Delachaux); *Kerygma and Myth*. Ed. H. W. Bartsch, I—II vol., London, 1953—1962 (ediția germană, Hamburg, 1954); *Glauben und Vorstehen*, I—IV, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965.

Rudolf Bultmann, «așezat pe o interpretare existențialistă a Scripturii», desprinde persoana lui Iisus Hristos de mesajul Său (kerygma) și «refuză de a lega credința și istoria de Iisus». [55] Kerygma, mesajul sau vestirea Domnului nostru Iisus Hristos s-a făcut într-o terminologie mitică, antică.[56] Această termi-

---

53. *Ibidem*, p. 106.

54. Despre Emil Brunner și concepția sa teologică s-au scris numeroase articole și studii. Dintre ele amintim *The Theology of Emil Brunner*, Ed. C. W. Kegley, New York, 1962, apoi: A. Lecerf, *Introduction à une Dogmatique réformée*, Tome I—II, Paris, 1932—1938, în special pentru teologia dogmatică neocalvinistă, opusă celei neozwingliane a lui Brunner, etc.

Y. Salakka, *Person und Offenbarung in der Theologie Emil Brunners während der Jahre 1914—1937*, Helsinki, 1960, deosebește trei perioade în teologia lui lui Brunner: 1) perioada precritică (1914—1920), cînd este influențat de Schleiermacher și Kant; 2) perioada dialectic critică (1921—1928), sub influența lui Karl Barth, și 3) perioada eristică (1929—1937), în care Brunner se separă de Barth, ajunge la un echilibru personal de gîndire și-și centrează activitatea pe antropologia creștină.

Vezi: Salakka, *op. cit.*, passim.

55. Cf. A. Dumas, *Flash sur R. Bultmann. L'histoire, le mythe et la foi*, în „Réforme", nr. 1099, 8 apr. 1966, p. 11.

56. Vezi: André Malet, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1965 (Lettre — preface de R. Bultmann).

nologie teologică, încetățenită de secole, nu mai corespunde cerințelor credincioșilor. Mai ales terminologia spațială face mari greutăți înțelegerii juste a vestirii lui Iisus, ca și miturile antice, care au fost introduse în Scriptură și sînt astăzi depășite. Credinciosul protestant contemporan are, astfel, nevoie de o nouă terminologie teologică, iar miturile trebuie identificate, după un program bultmannian, și izgonite din cuprinsul Sfintei Scripturi. Trebuie să rămînă numai vestirea pură — kerygma [57]. Asemenea mituri, vizate de Bultmann, sînt: creația, adică referatul cosmogonic al lui Moise, imaginea paradisului terestru și a stării paradisiace a protopărinților Adam și Eva, potopul, turnul Babel, expunerile mitice din viziunile profeților etc. Ele sînt întrețesute cu celelalte evenimente, fapte și adevăruri din Vechiul Testament. Noul Testament continuă miturile din Vechiul Testament. Imaginea cosmologică e tot cea din Facere. Alte elemente mitice din Noul Testament sînt cele relative la un Mesia preexistent, născut din Fecioară, coborîndu-se la iad, suindu-se la ceruri, concepțiile mitice din eshatologie (I Tes. IV, 16) etc. [58].

Așa s-a născut curentul teologic protestant al demitologizării,[59] cu programul său de lucru și cu implicațiile sale doctrinare, dintre care cea mai de seamă este problema terminologiei teologice contemporane. Din documentele creștine noi luăm act de un Hristos, pe Care ni L-au transmis Apostolii, folosind diferite mijloace mitice. Apostolul Pavel, de exemplu, a folosit, după Bultmann, mitul gnostic, atunci cînd identifică Biserica cu trupul lui Hristos. Ca să-L înțelegem pe acest Hristos, noi trebuie să încercăm a deveni contemporani Apostolilor, să ne transpunem în locul lor. Hristos este, astfel, un Hristos al credinței, un Hristos Care răspunde căutărilor și zbuciumului credincioșilor, dar rămîne izolat, mitic, cînd nu este căutat și făcut «contemporan». Aici intervine, după cum vedem, interpretarea heideggeriană a lui «Hristos al credinței» [60].

Cea mai mare greutate este, de aceea, pentru teologia bultmanniană cunoașterea lui Hristos. Apostolii s-au străduit să-L apropie pe Iisus de înțelegerea contemporanilor, folosind mitul gnostic; Bultmann vrea să convertească kerygma hristică într-o modalitate de înțelegere existențială. El se socoate metodologic contemporan Apostolilor, pentru a-L înțelege pe Iisus, dar folosește terminologia existențială, pentru a se face înțeles și de către protestanții contemporani. Această nouă înțelegere (Daseinsverständnis), eliminînd miturile și surprinzînd genuinul kerygmatic, va inaugura un creștinism autentic și contemporan [61]. Efortul demitologizării ar fi deci de a ajunge la Iisus Hristos cel autentic, neacoperit de aluviunile mitice, nici localizat într-o terminologie învechită, specifică gîndirii religioase antice.

După cum putem constata din acest succint rezumat al teoriei demitologizării, Bultmann se ocupă dintr-odată de mai multe probleme, împletindu-le. Constant apare terminologia teologică. Ea ar fi învechită și n-ar mai corespunde spațial, cosmologic, credincioșilor contemporani. Terminologia teologică antică trebuie să devină modernă, pentru ca teologia să nu rămînă în urma credin-

57. Cf. G. Miegge, *Evangile et mythe dans la pensée de R. Bultmann*, trad. par H. Naef, Delachaux—Niestlé, Neuchâtel, Suisse, 1958, p. 28.

58. *Domnul nostru Iisus Hristos în teologia contemporană*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", XLI (1965), nr. 5—6, p. 270.

59. Vezi Erich Dinkler, *Myth (Demythologising)*, în Halverson and A. Cohen, *A Handbook of Christian Theology*, London and Glasgow, 1958, p. 241 ș. u.

60. *Jesus and Mythology...*, p. 13 ș. u. 61. Miegge, *op. cit.*, p. 45 ș. u.; 80 ș. u.

cioșilor. Dar grija de terminologia teologică nu se poate transforma, din punct de vedere ortodox, într-o încercare sistematică de a schimba fondul. Forma, în Ortodoxie, nu determină fondul, ci fondul determină forma și aceasta rămîne norma de credință și metoda de lucru în dogmatică. În acest sens, sînt demne de relevat și ostenelile teologilor creștini de-a crea o «*Biblie ecumenică*», a cărei terminologie să nu mai provoace deosebiri doctrinare, ca astfel Scriptura să nu devină ea însăși cauză de vrajbă între creștini.

Cît privește însă demitologizarea și afirmația că Sfînta Scriptură cuprinde mituri, care trebuie eliminate, problema devine mult mai serioasă, cînd însuși Rudolf Bultmann așază între mituri nu numai cosmogonia lui Moise, dar «îngeri, demoni, eshatologia, întruparea Domnului, harul sfințitor lucrînd în Sfintele Taine, Duhul Sfînt și chiar soteriologia». Procesul de demitologizare se transformă într-un proces de secularizare de supranatural, de revelat [62].

După cum este de înțeles, Rudolf Bultmann a suscitat un interes unanim, bucurîndu-se de susținători, determinînd curente neobultmanniene, dar și iscînd polemici nestinse și adversități [63]. Protestantismul contemporan își pune grava problemă a aflării unui «Hristos autentic» [64], a unei «kerygma autentică», dar cu prețul prăbușirii Scripturii și pulverizării unora dintre dogmele creștine, întemeiate pe datele revelaționale, cuprinse de Sfînta Scriptură, care sînt cuprinse global sau parțial de programul de demitologizare al teologului protestant neotestamentar Rudolf Bultmann.

De altfel, cercetînd mai îndeaproape această teorie, A. Dumas îi află filiații clare în lucrările altor teologi protestanți, ca *Auguste Sabatier* și *Eugène Ménégoz*. Așa el citează din Ménégoz: «Nu este un singur teolog protestant, care să împărtășească cu o deplină convingere vederile lui Moise, ale profeților, ale lui Iisus, ale teologilor evului mediu și chiar ale reformatorilor despre minuni. Creștinul cel mai credincios nu se gîndește ca într-o vreme de secetă să lovească o stîncă, pentru a face să țîșnească apa, și n-are nici o nădejde de-a putea sătura cîteva mii de înfometați cu cinci sau șase pîinișoare» [65]. Iată și textul luat din: *Le Nouveau Testament et la mythologie* al lui Rudolf Bultmann: «Nu se poate folosi lumina electrică și aparatele de radio, nu se poate reclama în cazuri de îmbolnăvire ajutor medical în clinici moderne și în același timp să crezi în lumea spiritelor și a minunilor Noului Testament. Cine gîndește că poate s-o facă pe socoteala sa, trebuie să vadă clar că socotind aceasta ca o atitudine de credință creștină, face mesajul creștin incomprehensibil și imposibil pentru timpul nostru» [66].

Prin aceasta și Rudolf Bultmann, ca și Karl Barth și Emil Brunner etc., nu face decît să dezvolte teorii protestante care, embrionar, se găsesc la înaintași, dar sînt complicate cu terminologii noi, care nu schimbă nimic din realitatea

---

62. *Ibidem.*

63. Mai întîi trebuie să-l citățm pe Karl Barth, care a scris lucrarea *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen. Christus und Adam nach Röm. 5. 2 theol. Studien.* (3 Aufl.), Zürich, E.V.Z.-Verlag., 1964, fără a-și părăsi pozițiile vechi din lucrarea sa *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu,* III Aufl., Gütersloch, 1907.

64. Vezi eflorescența de scrieri pro și contra: J. Macquarrie, *The Scope of Demythologising,* 1960; I. Henderson, *Myth in the New Testament,* 1952; K. W. Owen, *Revelation and existence,* 1957; L. Malevez, *The Christian Message and Myth,* 1958; G. Miegge, *Gospel and Myth,* 1960; D. Cairus, *A Gospel without Myth?,* 1960; S. M. Ogden, *Christ without Myth,* 1962; James M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus,* Zürich und Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960, etc.

65. Dumas, *art. cit.,* p. 11. 66. *Ibidem.*

doctrinară revelată. Asupra acestei realităţi doctrinare revelate, cuprinsă în Sfînta Scriptură şi în Sfînta Tradiţie, nu se poate exercita nici un program de demitologizare; credinţa rămînînd credinţă, tocmai după susţinerile lui Bultmann, şi neavînd nevoie de nici o acomodare raţională [67].

4. PAUL TILLICH ŞI DELIMITAREA TEOLOGIEI

Paul Tillich s-a născut la 20 august 1886 la Starzeddel în Brandenburg. Tatăl său era pastor luteran al Bisericii teritoriale prusiene. Studiile universitare le-a făcut la Berlin, Halle şi Tübingen, audiind pe cei mai cunoscuţi teologi ai timpului: Harnack, Troeltsch, Gunkel şi Martin Kähler. Acesta din urmă a influenţat cel mai mult cele două principii fundamentale ale gîndirii sale: principiul protestant şi principiul mediaţiei [68].

În anul 1911 a fost declarat doctor în filozofie al Universităţii din Breslau, susţinînd o teză asupra lui Schelling: *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien.* În 1912 este licenţiat în teologie al Universităţii din Halle cu teza: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung.* De la 1914—1918 a fost capelan în armata germană, după ce a fost numit pastor al Bisericii Evanghelice Luterane din Brandenburg [69].

De la 1919 pînă în 1924 a fost docent la Universitatea din Berlin; iar în 1924—1925 profesor ordinar de teologie la Marburg; de la 1925 pînă la 1929 profesor ordinar de teologie la Universitatea din Dresda şi Leipzig, iar de la 1929 profesor ordinar de filozofie la Universitatea din Frankfurt. Simpatia sa pentru revoluţia germană şi «socialismul religios», pe care l-a creat împreună cu un grup de amici în preajma războiului din 1914—1918, şi atacul său profetic împotriva societăţii decadente burgheze şi capitaliste l-a făcut să intre într-un «aprig contrast» cu mişcarea crescîndă nazistă, astfel că a fost licenţiat din servici în 1933, o dată cu venirea lui Hitler la putere. Mai tîrziu, Tillich va spune: «Am avut marea cinste de a fi primul profesor neebraic (non ebraico) dat afară dintr-o Universitate germană» [70].

La invitaţia lui Reinhold Niebuhr şi a societăţii «Union Theological Seminary din New York» a emigrat în 1933 în America cu familia sa, devenind cetăţean american în 1940. De la 1933 pînă în 1955 a fost profesor de teologie filozofică la Union Seminary de la University Columbia din New York; în 1954 a fost numit profesor la Harvard; din 1963 s-a transferat la Chicago, pentru a preda la Şcoala teologică de la această Universitate. A murit, în 13 octombrie 1965, de un atac de cord la Billing Hospital din Chicago [71].

Opera sa, înmănunchiată în: *Opera omnia (Gesammelte Werke)* este în curs de traducere şi de tipărire de editura «Evangelischer Verlagswerk» din Stuttgart din 1959, în 11 volume. Ele vor cuprinde: trei volume de predici *(The Shaking of Foundations; The New Being; The Eternal Now)*, trei volume

67. Consultă şi volumul omagial *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80 Geburtstag*, im Auftrage der Alten Marburger und im Zusammenarbeit mit Hartwig Thyen herausgegeben von Erich Dinkler, Tübingen, J. G. B. Mohr, 1964, XI + 749 p.

68. Cf. Franco Ronchi, *Paul Tillich: 1886—1965*, în „Protestantesimo", XX (1965), nr. 4, Roma, p. 226.

69. *Ibidem*, p. 226 ş. u. 70. *Ibidem*, p. 227. 71. *Ibidem*.

din opera sa principală : *Systematic Theology* (Vol. I, 1951 : *Raţiune şi Revelaţie;* Vol. II, 1957 : *Existenţa şi Hristos ;* Vol. III, 1963 : *Viaţa şi Spiritul, istoria şi împărăţia lui Dumnezeu).* Pînă acum au apărut : *Gesammelte Werke,* Band I : *Frühe Hauptwerke,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerke, 1959; Band VI; *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie,* 1963. Alte lucrări importante sînt : ***Religion biblique et ontologie,*** trad. J. P. Gabus, Paris, P. U. F., 1960 ; *Amour, Pouvoir et Justice (analyses ontologiques et applications ethiques),* trad. Théo Junker, în «Revue de Théologie» de la Faculté de Strasbourg; *Das Christentums und die Begegnung der Weltreligionen,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1964 (publicate separat) etc.

Această vastă operă conturează personalitatea unuia dintre cei mai cunoscuţi teologi protestanţi, primul care a încercat să alcătuiască o «teologie sistematică» cu toate implicaţiile sale doctrinare într-un tot armonic, bine închegat, protestant. De aceea Tillich are mulţi discipoli, dintre care mai cunoscut este John A. T. Robinson cu lucrarea sa *Honest to God.* Acest episcop anglican a folosit ca izvoare principale ale lucrării sale pe Tillich, Bultmann şi Bonhoeffer. Mai ales din Tillich ia Robinson foarte multe citate. Deosebirile între cei trei teologi protestanţi sînt însă evidente şi încercarea de-a face o sinteză din lucrările lor, spre a susţine o temă nouă, este destul de dificilă. «Este însă o eroare, afirmă Jean Bosc, de-a vedea în Tillich un teolog aparţinînd aceluiaşi curent de gîndire ca Bultmann şi Bonhoeffer, care ei înşişi diferă de altfel profund unul de altul» [72].

Preocupări fundamentale comune însă există şi la aceşti trei teologi protestanţi, ca şi la ceilalţi, printre care una dintre ele mai însemnată este «grija predicării Evangheliei care să fie adaptată credinciosului modern». Pornind de aici, Tillich a observat şi el înstrăinarea credinciosului protestant modern (son aliénation) şi arată că «în această privinţă Biserica trebuie să-i dea răspunsul Evangheliei». În această privinţă, Tillich, ca şi Bultmann, ajunge la «necesitatea unei interpretări demitologizante a Scripturii, însă mitul rămîne încărcat pentru dînsul de o valoare simbolică, pe care el încearcă s-o recupereze». Aşa că în timp ce Bonhoeffer se întreba, la sfîrşitul vieţii sale, cum să propovăduiască «un creştinism areligios», Tillich înţelege dimpotrivă «să degajeze semnificaţia religioasă, care constituie sensul cel mai adînc al întregii realităţi». S-ar putea deci afirma că una dintre chestiunile centrale, dacă nu chestiunea centrală care a dominat gîndirea lui Tillich de-a lungul întregii sale cariere, a fost reconcilierea Bisericii sau a teologiei cu celelalte domenii de manifestare ale credincioşilor, în special cu diferitele sisteme de gîndire, deci ceea ce se înţelege prin «delimitarea ontologică şi funcţională a teologiei» [73]. În acest sens, pe baza dublului principiu al creştinismului : universalism şi particularism, Tillich susţine şi dialogul cu celelalte religii, printr-o confruntare şi delimitare specifice [74].

Tillich poate fi definit, astfel, ca teologul liminar, «teologul de frontieră» (il teologo della frontiera). Nu întîmplător, ultima antologie din scrisul său poartă titlul: *Auf der Grenze.* El încearcă să lămurească şi să stabilească raporturile dintre teologie, religie, credinţă şi celelalte realităţi cu care ea intră în contact. Tillich este un teoretician al confiniilor, ocupîndu-se cu hotarele dintre

72. Cf. Jean Bosch, *Flash sur Paul Tillich. Une théologie de la culture,* în „Réforme", nr. 1098, 2 apr. 1966, p. 11. 73. *Ibidem.*

74. Cf. Paul Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1964, p. 6, 28, 50 ş. u.

teologie și filozofie, realitate și fantezie, teorie și practică, eteronomie și autonomie, Biserică și societate, religie și cultură, idealism și creștinism etc.[75]. Această situare pe frontieră nu indică un continuu compromis, ci o atitudine delimitativă a zonelor respective[76]. Gîndirea tillichiană poate fi definită de «mediație», nu de compromis. Această poziție-limită a teologiei sale i-a adus diferite caracterizări; el a fost definit ca «un gnostic modern» (Albright), «nestorian, dochet, monofizit» (Tavard), «Origen modern» (R. Niebuhr), «autorul unei opere asemănătoare cu acele ale lui Hegel, Schelling, Schleiermacher, Ritschl» (J. Baillie) etc.[77].

Religia, pentru Tillich, este «dimensiunea adîncimii tuturor funcțiunilor credinciosului». Teologia trebuie să caute răspunsuri, pe care ea le va cere Revelației biblice. Așa se naște «metoda corelațiilor», prin care Tillich înțelege «metoda care explică conținutul credinței cu ajutorul chestiunilor existențiale și al răspunsurilor teologice în interdependența lor mutuală». În felul acesta, credinciosul va ajunge la Dumnezeu, care «deși rămîne transcendent, prin căutarea ontologică Revelația lui Dumnezeu în Biblie îi va răspunde căutărilor sale»[78]. Infuzarea aceasta eteroclită existențială a credinței nu respectă însă ontologia ortodoxă a mîntuirii. Credința, ca un dar al harului, devine subiectivă, dar nu se transformă în altceva, iar receptivitatea prin credință a Revelației divine nu trebuie confundată cu receptivitatea altor realități, care i-ar schimba caracterul de condiție subiectivă a mîntuirii. De fapt aici stă cheia încercărilor sintetice ale lui Tillich, dar și slăbiciunea sistemului său.

Cert este că Tillich este singurul teolog protestant modern, care a încercat să scrie o «teologie sistematică» și care s-a aprofundat în estetică, etică, sociologie, psihologie, filozofie, mînuind o imensă cultură teologică și o deschidere remarcabilă oricăror probleme, astfel că a cîștigat respectul specialiștilor în aceste domenii[79]. Cele trei componente ale sistemului său teologic, fără de care nu este posibil să fie înțeles, sînt: justificarea prin credință, nu numai etico-religioasă, ci și intelectual-religioasă: principiul protestant-profetic, care afirmă absoluta stăpînire a lui Dumnezeu; hristocentrismul eshatologic al teologiei sale, pentru care totul este în relație cu Hristos[80]. Din studiul acestor trei componente rezultă și notele caracteristice ale teologiei sale confesionale protestante, care n-a părăsit fundamentele clasice doctrinare ale Reformei[81].

Partea incontestabil pozitivă a teologiei tillichiene este curentul inaugurat de el al stabilirii raporturilor, determinării confiniilor și interdependenței religiei creștine cu realitățile în mijlocul cărora există[82]. Religia creștină nu mai

---

75. Ronchi, *art. cit.*, p. 228.

76. Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, Band VI: *Die Widerstreit vom Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Evanghelische Verlagswerke, 1963, cuprinde articolele: *Das Dämonische, Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, Christologie und Geschichtsdeutung, Prophetisch Geschichtsdeutung, Geschichtliche und ungeschichtliche Geschichtsdeutung, Sieg in der Niederlage, Der Sinn der Geschichte im Lichte christlicher Prophetie. Der Widerstreit von Zeit un Raum* (care a dat titlul volumului VI), *Kairos und Utopie, Die politische Utopie im Leben der Völker*, etc.

77. Cf. Ronchi, *art. cit.*, p. 228. 78. Cf. Bosc, *art. cit.*, p. 11. 79. *Ibidem.*

80. Cf. Ronchi, *art. cit.*, p. 228.

81. Vezi în diferite privințe lucrarea lui E. G. Leonard, *Histoire générale du Protestantisme*. Tome III. *Declin et renouveau (XVIII-e—XX-e siècles)*, Paris, P.U.F., 1964, iar în ceea ce privește demitologizarea lucrarea lui Gerhard Gloege, *Mythologie und Luthertum. Recht und Grenze der Entmythologisierung*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, III Aufl., 1963, passim.

82. Totuși vezi și pericolele modernizării religiei la H. J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus*, London, 1962.

este concepută singular, desprinsă de circumstanțele de timp, loc și mod ; ea este pusă față în față cu viața. Teoria teologică este precis cercetată, în raporturile sale, cu practica religioasă. Se definește mai pregnant că religia creștină este pentru folosul credincioșilor ; nu este ceva abstract. Curentul teologic liminar sau al confiniilor religiei deschide luminișuri deosebit de interesante la Paul Tillich, scoțînd în evidență caracteristici ignorate sau total eronate. Este un proces de limpezire, care a eliminat multe atitudini echivoce sau dubioase, pe care alți teoreticieni teologi le-au neglijat, sau le-au lăsat de-o parte ca neimportante. Delimitarea a avut efectul deosebit de prețios nu numai de-a preciza mai pregnant ceea ce este religia creștină, ci și de-a raporta corect, într-o concepție nouă și pozitivă, cu alte domenii de manifestare ale credincioșilor [83].

5. DIETRICH BONHOEFFER ȘI INTERPRETAREA NERELIGIOASĂ (ARELIGIOASĂ) A CREȘTINISMULUI

Dietrich Bonhoeffer este un teolog protestant, care s-a format în timpul anilor de rezistență împotriva naziștilor. În acest timp tragic, cînd au suferit persecuții și alți teologi protestanți, siliți să-și părăsească țara, după ce au fost destituiți din posturi (Karl Barth, Paul Tillich etc.), Dietrich Bonhoeffer se ocupă cu «interpretarea nereligioasă a conceptelor biblice», pe care promitea s-o dezvolte în scrisorile sale, trimise din închisoare, și apoi în meditația sa : *Dopo dieci anni* din 1942, care a circulat din mînă în mînă. În această meditație, Bonhoeffer afirmă că «nazismul e rău fără îndoială, dar grav este că acest rău se travestește în salvatorul poporului, vorbește de dreptate socială, de necesitatea istorică etc». Rezistența a avut darul să-l lămurească în acțiunile sale și pe Bonhoeffer, ca și pe mulți alți participanți la rezistență din Europa ; teologul creștin a descoperit cu propriile sale cuvinte : «la chiarezza è nell'azione» [84].

La 5 aprilie 1943, Bonhoeffer a fost întemnițat în carcera militară din Tegel. Instrucția a căutat să precizeze dacă Bonhoeffer este întemnițat pentru «cauza lui Hristos» (la causa di Cristo) sau pentru o chestiune politică. Bonhoeffer a precizat că este întemnițat pentru cauza lui Hristos, devenind un rezistent în numele lui Hristos (la resistenza in nome di Cristo), indisolubil legată de «cauza umană» (causa umana) [85]. Unirea dintre credință și practică caracterizează viața lui Bonhoeffer, ca teolog mărturisitor al Bisericii sale în ciocnirea cu ideologia nazistă.

Dintre scrierile mai de seamă ale lui Dietrich Bonhoeffer merită să fie amintite : *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* Hrsg. von E. Bethge, München, Chr. Kaiser Verlag, 1951 ; *Wer ist und Wer war Jesus Christus ? Seine Geschichte und seine Geheimnis*, 1962 ; *Etique*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1964 etc.

Cea mai prețioasă dintre scrierile sale este *Etica*, pe care a început-o fragmentar în închisoare. «In dogmatică, afirmă Bonhoeffer, eu risc să trăiesc numai cu capul meu, în etică viața mea întreagă este supusă încercării concretului.

83. Pentru o biografie tillichiană mai detaliată a se vedea: *The Theology of Paul Tillich a cura di Kegley e Brettal* (The Library of Living Theology), I. New York, 1952; R. A. Killen, *The Ontological Theology of Paul Tillich* (Kampen, 1956), etc., citate de Ronchi *art. cit.*, p. 227, nr. 3.

84. Cf. S. Rostangno, *Dietrich Bohoeffer, L'interpretation non religioso dei concetti biblici*, în „Protestantesimo", XXI (1966), nr. 2, Roma, p. 69.

85. *Ibidem*, p. 70. Vezi: G. Tourn, *Bonhoeffer e la Chiesa sotto il nazismo*, Torino, Ed. Claudiana, 1965.

Dacă eu voi ști să mă țin cu întreaga realitate înaintea lui Dumnezeu, atunci eu voi deveni, imitîndu-L pe Hristos, creștinul care nu se refugiază de pe pămînt în cer și care nu pierde porunca Tatălui său, pentru a se acomoda necesităților istoriei. O bună etică nu este un idealism, nici un progmatism, ci un realism dinamic al vieții» [86].

«A face etică», pentru Bonhoeffer, nu însemna a scrie un tratat plin de reflecții teologice, nici de a efectua o analiză mai mult sau mai puțin orientată despre situația morală a credincioșilor, ci a întreprinde o analiză fidelă a «întîlnirii reîmpăcate dintre Dumnezeu și realitate» (la recontre réconcilliée entre Dieu et la réalité). Compunînd fragmentele eticii sale, Bonhoeffer combătea adversarul său de totdeauna : dualismul. Mai explicit : «dualism între suflet, singurul interlocutor al lui Dumnezeu, și trup, părăsit tenebrelor exterioare; dualism între imperativul categoric al conștiinței, care-mi dictează datoria mea pură, și povara complexă a împrejurărilor care înăbușă această conștiință ; dualism între duminica interiorității, a metafizicii și a religiei și săptămîna nevoilor de fiecare zi cu istoria lor fără mîntuire» [87]. Dualismul acesta a fost continuat de Bonhoeffer pe toate planurile, căutînd să scoată în evidență mai ales «dualismul dintre un Dumnezeu ireal și o realitate fără Dumnezeu a credincioșilor, pe care l-a transpus și în Biserică : dualism în interiorul Bisericii între credință și ascultare, între a crede și a face, între justificarea păcatului și permanența păcătosului» [88].

Ca urmare a acestei concepții morale, Bonhoeffer cere ca tocmai ceea ce-L caracteriza pe Iisus Hristos să-L caracterizeze și pe creștin : «conformitatea sa cu realul, fără abstracție idealistă, voința de-a lua asupra sa toate păcatele, libertatea care se naște nu dintr-o degajare de nevoi, ci dintr-o ascultare hotărîtă pînă la capăt». Credincioșii au, după Bonhoeffer, o «deschidere posibilă» față de Hristos, deoarece «el tinde, după cădere, spre Hristos» [89]. Ținta eticii este, astfel, Hristos, după cum El este și inima sa. Iată deci că lucrarea de bază a lui D. Bonhoeffer este hristologică.

Toate aceste principii l-au condus pe Bonhoeffer la formularea «interpretării nereligioase (areligioase) a creștinismului». Bonhoeffer consideră că problema religiei este în primul rînd o problemă de limbaj, ceea ce l-a dus la o ruptură cu «discursul, vorbirea teologică», considerate normale. Bonhoeffer critică Biserica atunci cînd este considerată «Biserica numai pentru sine». Din acest defect fundamental al noțiunii Bisericii se naște limbajul său nesemnificativ și formalismul teologic, după care «Biserica este pentru sine și nu pentru alții» [90]. Stînd așa lucrurile, Bonhoeffer socoate că mesajul Bisericii este desprins de realitate, devine abstract, opus formulării curente. Biserica trebuie deci să traducă adevărurile sale de credință în graiul accesibil credincioșilor, căutînd să apropie de înțelegerea lor mesajul său. Pentru aceasta se vor înlătura toate piedicile, care stau în calea înțelegerii. Biserica și credincioșii nu trebuie să stea pe planuri deosebite de înțelegere, iar problema de formulare și de limbaj devine deosebit de importantă. Ea mai apare, după cum am văzut, cu caracteristici specifice, și la alți teologi protestanți (Bultmann, Tillich, Barth etc.).

86. A. Dumas, *Flash sur Dietrich Bonhoeffer. Une Etique de la Présence cachée*, în „Réforme", nr. 1097, 26 mart. 1966, p. 15. 87. *Ibidem*. 88. *Ibidem*. 89. *Ibidem*. 90. *Ibidem*, p. 73.

In felul acesta, Bonhoeffer ajunge la o nouă interpretare a creştinismului, care, după el, întrece vechea sa accepţiune. Creştinismul nu trebuie conceput ca separat de credincioşi, ci legat de ei, existînd cu ei. Printr-această precizare, creştinismul are un aspect net religios, dar şi unul nereligios. După Bonhoeffer, există, astfel, şi un «creştinism nereligios», în funcţie de misiunea sa faţă de ceea ce este nereligios. Creştinismul cere o corespondenţă deplină a sa cu credincioşii. Această onestitate intelectuală trebuie să se manifeste şi prin limbaj. Atitudinea aceasta ne face să ne gîndim şi la titlul cărţii episcopului anglican Robinson : *Honest to God* [91].

Definiţia dată de Karl Barth Bisericii mărturisitoare este aceasta : «Biserica mărturisitoare este Biserica care ascultă cuvîntul lui Dumnezeu şi nu alt glas». Biserica este definită prin ascultarea cuvîntului lui Dumnezeu. Barth a atras atenţia asupra teologiei, asupra comunităţii, asupra predicării, asupra Bibliei». Edificiul dogmatic barthian rămîne însă închis, strict ecleziologic. Bonhoeffer critică teologia barthiană şi-i arată limitele. Interpretarea sa «nu face din religie o condiţie a credinţei», ci este «o interpretare nereligioasă a conceptelor biblice» (una interpretazione non religiosa dei concetti biblici). Aceasta ar însemna atunci că — după maniera protestantă liberalistă — condiţia interpretării nu mai este religia creştină, ci credincioşii şi conceptele lor ? Bonhoeffer precizează că interpretarea care «nu face din religie o condiţie a credinţei» nu este «o interpretare profană» cu noi modalităţi de înţelegere a adevărului tradiţional [92].

Bonhoeffer lămureşte noţiunile «Biserica pentru sine» şi «Biserica pentru alţii»,[93] dar nu reuşeşte a face distincţii structurale. Din punct de vedere ortodox, «Biserica pentru sine» poate fi concepută numai abstract, ca noţiune, deoarece practic nu există «Biserică pentru sine» şi «Biserică pentru alţii», ci Biserica este trupul tainic al Domnului Iisus Hristos şi este formată din toţi credincioşii. Identitatea «Hristos-Biserică-credincioşi» desface nodul doctrinar al lui Bonhoeffer, căci o dată ce credincioşii formează Biserica, nici Biserica nu poate vorbi alt grai ; graiul Bisericii fiind graiul credincioşilor săi [94].

6. JAMES ROBINSON ŞI EXISTENŢA DOMNULUI NOSTRU IISUS HRISTOS

Cu James Robinson ieşim din zona marilor personalităţi protestante, pe care le-am prezentat pînă aici, şi intrăm într-o altă zonă, aceea a unor teologi protestanţi care s-au format în umbra lor, mărturisindu-şi cinstit filiaţiile şi influenţele, sau desprinzîndu-le din scrierile lor. Fiind şi ei bine cunoscuţi în Bisericile Protestante cărora le aparţin şi adîncind unele probleme teologice contemporane, sau fiind originali în altele, considerăm că înşirarea lor şi expunerea sumară a concepţiilor lor contribuie cu un plus de informaţie la prezentarea înfăţişării contemporane a protestantismului.

James M. Robinson este profesor la catedra de Noul Testament la şcoala de teologie din Clairemont — California de Sud. A urmărit însă cu pasiune şi

91. *Honest to God*, London, 1963, p. 32—35. 92. Cf. Rostagno, *art. cit.*, p. 78.
93. *Ibidem*, p. 79—82.
94. Despre Dietrich Bonhoeffer şi teologia sa, vezi: G. Ebeling. *Die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe*, în *Wort und Glaube*, Tübingen, 1962, p. 90; G. Sauter, *Zur Herkunft und Absicht der Formel „Nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe" bei Dietrich Bonhoeffer*, în „Evangelische Theologie", 25 (1965), p. 283 297; R. Schulze, *Hauptlinien der Bonhoeffer—Interpretation*, în „Evanghelische Theologie", 25 (1965), p. 681—700, citate de Rostagno, *art. cit.*, p. 65, n. 1.

atenție problemele și curentele noi din teologia protestantă contemporană din Germania, în special demitologizarea lui Rudolf Bultmann (Die Entmythologisierung, demythologising). Efervescența nouă teologică a protestantismului este de altfel datorită unor teologi protestanți germani, ca Barth, Bultmann, Tillich, Brunner, Bonhoeffer și alții. «Franța protestantă contemporană a lui M. Goguel și Anglia protestantă a lui C. H. Dodd sînt mai liniștite» [95].

În anul 1956 James M. Robinson a fost invitat la Universitatea din Götingen, unde a ținut cursuri timp de un semestru, expunîndu-și concepția sa teologică [96]. Lucrarea sa mai de seamă, care cuprinde această concepție, este *Kerygma und historischer Jesus,* Zürich und Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960, tradusă în limba franceză sub titlul *Le Kerygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*, Genève, Ed. Labor et Fides.

Studiul teologic al existenței Domnului nostru Iisus Hristos, anterior curentului demitologizant, se cristalizase în metodele școlii care cerceta istoria formelor — «die Formgeschichte». Această școală primea lovitura de grație în anul 1923, în cursul celebrei dispute dintre Harnack și Barth. «Față de pretenția lui Harnack de a pune ca fundament al credinței un Hristos real, definit de critica istorică, teologul din Basel proclama că orice căutare a lui Iisus după trup (Jesus selon la chair) era o atingere chiar a credinței. Credința n-are nevoie de dovadă istorică, de fundament obiectiv, verificabil. Credința este o adeziune existențială la evenimentul mîntuirii. Noi nu-l întîlnim pe Hristos decît în acceptarea de către noi a predicării apostolice, care ni-l prezintă ca Mîntuitor. Credința nu poate veni decît din kerygma. Ea trebuie să se însoțească de o renunțare totală la adevărurile întemeiate pe psihologia religioasă sau pe obiectivitatea științifică» [97].

Plecînd de la acest miez al problemei existenței lui Hristos, James M. Robinson ne demonstrează în lucrarea sa că «o nouă cercetare asupra existenței lui Iisus» este nu numai posibilă, ci indispensabilă ; posibilă cu condiția renunțării la concepțiile căutării istorice din veacul al XIX-lea și la pretenția sa de a stabili o bază științifică pentru credință. Dimpotrivă, noi putem regăsi «concepția existenței lui Iisus» plecînd de la textele pe care le posedăm și în felul acesta vom stabili și dovezile existenței sale. Cercetarea existenței lui Iisus este însă și indispensabilă, «în măsura în care numai o viziune clară a ceea ce a fost concepția existenței, determinînd predicarea, viața și moartea lui Iisus, poate permite creștinilor de a afirma că Domnul lor nu este un mit și că venirea Sa constituie un eveniment» [98].

Fără a mai pune problema întîietății kerygmei, pentru James M. Robinson ceea ce cere kerygma de la noi este «o întîlnire cu persoana lui Iisus», nu o adeziune la adevăruri eterne. Întîlnirea ne este dată de kerygma, care ne ajută ca treptat, prin adîncirea ei, să ajungem și la Iisus Hristos cel existent. Drumul, după Robinson, spre Iisus nu începe de la El, ci de la învățătura Sa. Robinson degajează, astfel, din sînul kerygmei o mișcare care duce spre Iisus, de la kerygmatic la existențial. Această mișcare trebuie să determine astăzi, după Robinson, teologia. În felul acesta, crede autorul, învierea Domnului apar-

95. J. L. Vidil, *Flash sur James Robinson. La recherche du Jésus historique,* în „Réforme", nr. 1102, 30 apr. 1966, p. 11.

96. *Ibidem.* 97. *Ibidem.* 98. *Ibidem.*

ține kerygmei Bisericii primitive, fiind dovedită kerygmatic, fără osteneala altor dovezi [99].

După ce și-a clarificat concepția sa kerygmatică, evident născută din cea a lui Bultmann, James M. Robinson dezvoltă unele aspecte și implicații ale problemei. Biserica primitivă nu și-a însușit, astfel, a posteriori un personaj fără consistență, din care ea și-a făcut eroul său. Robinson insistă asupra unității fundamentale a «sensului existenței» în Biserica primitivă și la Iisus; el arată că Iisus ne cheamă la aceeași decizie existențială. Deși Iisus s-a manifestat în epoca Sa, cu o anumită concepție tradițională asupra opoziției între bine și rău, pe care a păstrat-o într-o mulțime din cuvîntările Sale, în același timp El modifică complet această structură, aducînd un nou sens al vieții. «În întîlnirea cu acest Iisus se situează locul existenței în credință» [100].

Kerygma ne ajută deci să înțelegem și să fundamentăm existența lui Iisus, iar întîlnirea cu acest Iisus și înțelegerea sensului existenței se face printr-o dezvoltare kerymatică. Mergînd pe această cale, James M. Robinson stabilește ca părți autentice în învățătura lui Iisus: parabolele, antitezele predicii de pe munte, cuvîntările (logia) asupra împărăției lui Dumnezeu, asupra Sfîntului Ioan Botezătorul și asupra demonilor [101]. Asupra altor «cuvîntări ale Mîntuitorului» critica demitologizantă nu se pronunță. Urmează, după cum este evident, o instabilitate specifică demitologizării, după care însăși kerygma hristică are părți acceptate și părți trecute sub tăcere sau puse în discuție.

James M. Robinson este un neobultmannian, iar concepția sa ne arată cum se dezvoltă mai departe curentul inaugurat de Bultmann. Concepția lui James M. Robinson întrunește nu numai slăbiciunile dascălului, dar și pe ale sale. Distincția care se face între un «Hristos al credinței» și un «Hristos existent», sub diferite accepțiuni, este specifică gîndirii, căreia-i este tributar teologul protestant. Biserica Ortodoxă nu separă persoana Domnului Iisus de învățătura Sa, sau de ceea ce se înțelege prin kerygma, nici nu complică mîntuirea subiectivă cu «mișcarea kerygmatică» a credincioșilor spre Iisus și «întîlnirea cu El», deci nici nu pune la îndoială autenticitatea persoanei lui Iisus și a învățăturii Sale, disecînd-o, sau cu termenul specific «demitologizînd-o».

7. OSCAR CULLMANN ȘI TEOLOGIA MÎNTUIRII

Oscar Cullman este un teolog protestant francez dintre cei mai prolifici. Ca profesor de Noul Testament, a publicat o serie de lucrări importante, dintre care amintim: *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr,* Neuchâtel (Suisse), Ed Delachaux et Niestlé, 1952; *La Tradition,* Paris — Neuchâtel, 1953; *Christus und die Zeit,* III Aufl., 1961; *Die Christologie des Neuen Testament,* III, Aufl, 1963; *La foi et le culte de l'Eglise primitive,* Neuchâtel (Suisse), Delachaux et Niestlé, 1963; *Heil als Geschichte: heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament,* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965; *La creazione nel Nuovo Testamento,* în «Protestantesimo», Anno XX, nr. 4, Roma, etc.; *Le Nouveau Testament,* Paris, P.U.F., 1966.

Esența acestor lucrări se poate defini într-o concepție personală a teologului protestant asupra «mîntuirii», deosebită de a lui Rudolf Bultmann și a principa-

99. *Ibidem.* 100. *Ibidem.*

101. James M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus,* Zürich und Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960, p. 150 ș. u.

atenție problemele și curentele noi din teologia protestantă contemporană din Germania, în special demitologizarea lui Rudolf Bultmann (Die Entmythologisierung, demythologising). Efervescența nouă teologică a protestantismului este de altfel datorită unor teologi protestanți germani, ca Barth, Bultmann, Tillich, Brunner, Bonhoeffer și alții. «Franța protestantă contemporană a lui M. Goguel și Anglia protestantă a lui C. H. Dodd sînt mai liniștite» [95].

În anul 1956 James M. Robinson a fost invitat la Universitatea din Götingen, unde a ținut cursuri timp de un semestru, expunîndu-și concepția sa teologică [96]. Lucrarea sa mai de seamă, care cuprinde această concepție, este *Kerygma und historischer Jesus,* Zürich und Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960, tradusă în limba franceză sub titlul *Le Kerygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*, Genève, Ed. Labor et Fides.

Studiul teologic al existenței Domnului nostru Iisus Hristos, anterior curentului demitologizant, se cristalizase în metodele școlii care cerceta istoria formelor — «die Formgeschichte». Această școală primea lovitura de grație în anul 1923, în cursul celebrei dispute dintre Harnack și Barth. «Față de pretenția lui Harnack de a pune ca fundament al credinței un Hristos real, definit de critica istorică, teologul din Basel proclama că orice căutare a lui Iisus după trup (Jesus selon la chair) era o atingere chiar a credinței. Credința n-are nevoie de dovadă istorică, de fundament obiectiv, verificabil. Credința este o adeziune existențială la evenimentul mîntuirii. Noi nu-l întîlnim pe Hristos decît în acceptarea de către noi a predicării apostolice, care ni-l prezintă ca Mîntuitor. Credința nu poate veni decît din kerygma. Ea trebuie să se însoțească de o renunțare totală la adevărurile întemeiate pe psihologia religioasă sau pe obiectivitatea științifică» [97].

Plecînd de la acest miez al problemei existenței lui Hristos, James M. Robinson ne demonstrează în lucrarea sa că «o nouă cercetare asupra existenței lui Iisus» este nu numai posibilă, ci indispensabilă ; posibilă cu condiția renunțării la concepțiile căutării istorice din veacul al XIX-lea și la pretenția sa de a stabili o bază științifică pentru credință. Dimpotrivă, noi putem regăsi «concepția existenței lui Iisus» plecînd de la textele pe care le posedăm și în felul acesta vom stabili și dovezile existenței sale. Cercetarea existenței lui Iisus este însă și indispensabilă, «în măsura în care numai o viziune clară a ceea ce a fost concepția existenței, determinînd predicarea, viața și moartea lui Iisus, poate permite creștinilor de a afirma că Domnul lor nu este un mit și că venirea Sa constituie un eveniment» [98].

Fără a mai pune problema întîietății kerygmei, pentru James M. Robinson ceea ce cere kerygma de la noi este «o întîlnire cu persoana lui Iisus», nu o adeziune la adevăruri eterne. Întîlnirea ne este dată de kerygma, care ne ajută ca treptat, prin adîncirea ei, să ajungem și la Iisus Hristos cel existent. Drumul, după Robinson, spre Iisus nu începe de la El, ci de la învățătura Sa. Robinson degajează, astfel, din sînul kerygmei o mișcare care duce spre Iisus, de la kerygmatic la existențial. Această mișcare trebuie să determine astăzi, după Robinson, teologia. În felul acesta, crede autorul, învierea Domnului apar-

95. J. L. Vidil, *Flash sur James Robinson. La recherche du Jésus historique,* în „Réforme", nr. 1102, 30 apr. 1966, p. 11.
96. *Ibidem.* 97. *Ibidem.* 98. *Ibidem.*

ține kerygmei Bisericii primitive, fiind dovedită kerygmatic, fără osteneala altor dovezi [99].

După ce și-a clarificat concepția sa kerygmatică, evident născută din cea a lui Bultmann, James M. Robinson dezvoltă unele aspecte și implicații ale problemei. Biserica primitivă nu și-a însușit, astfel, a posteriori un personaj fără consistență, din care ea și-a făcut eroul său. Robinson insistă asupra unității fundamentale a «sensului existenței» în Biserica primitivă și la Iisus; el arată că Iisus ne cheamă la aceeași decizie existențială. Deși Iisus s-a manifestat în epoca Sa, cu o anumită concepție tradițională asupra opoziției între bine și rău, pe care a păstrat-o într-o mulțime din cuvîntările Sale, în același timp El modifică complet această structură, aducînd un nou sens al vieții. «În întîlnirea cu acest Iisus se situează locul existenței în credință» [100].

Kerygma ne ajută deci să înțelegem și să fundamentăm existența lui Iisus, iar întîlnirea cu acest Iisus și înțelegerea sensului existenței se face printr-o dezvoltare kerymatică. Mergînd pe această cale, James M. Robinson stabilește ca părți autentice în învățătura lui Iisus: parabolele, antitezele predicii de pe munte, cuvîntările (logia) asupra împărăției lui Dumnezeu, asupra Sfîntului Ioan Botezătorul și asupra demonilor [101]. Asupra altor «cuvîntări ale Mîntuitorului» critica demitologizantă nu se pronunță. Urmează, după cum este evident, o instabilitate specifică demitologizării, după care însăși kerygma hristică are părți acceptate și părți trecute sub tăcere sau puse în discuție.

James M. Robinson este un neobultmannian, iar concepția sa ne arată cum se dezvoltă mai departe curentul inaugurat de Bultmann. Concepția lui James M. Robinson întrunește nu numai slăbiciunile dascălului, dar și pe ale sale. Distincția care se face între un «Hristos al credinței» și un «Hristos existent», sub diferite accepțiuni, este specifică gîndirii, căreia-i este tributar teologul protestant. Biserica Ortodoxă nu separă persoana Domnului Iisus de învățătura Sa, sau de ceea ce se înțelege prin kerygma, nici nu complică mîntuirea subiectivă cu «mișcarea kerygmatică» a credincioșilor spre Iisus și «întîlnirea cu El», deci nici nu pune la îndoială autenticitatea persoanei lui Iisus și a învățăturii Sale, disecînd-o, sau cu termenul specific «demitologizînd-o».

7. OSCAR CULLMANN ȘI TEOLOGIA MÎNTUIRII

Oscar Cullman este un teolog protestant francez dintre cei mai prolifici. Ca profesor de Noul Testament, a publicat o serie de lucrări importante, dintre care amintim: *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr,* Neuchâtel (Suisse), Ed Delachaux et Niestlé, 1952; *La Tradition,* Paris — Neuchâtel, 1953; *Christus und die Zeit,* III Aufl., 1961; *Die Christologie des Neuen Testament,* III, Aufl, 1963; *La foi et le culte de l'Eglise primitive,* Neuchâtel (Suisse), Delachaux et Niestlé, 1963; *Heil als Geschichte: heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament,* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965; *La creazione nel Nuovo Testamento,* în «Protestantesimo», Anno XX, nr. 4, Roma, etc.; *Le Nouveau Testament,* Paris, P.U.F., 1966.

Esența acestor lucrări se poate defini într-o concepție personală a teologului protestant asupra «mîntuirii», deosebită de a lui Rudolf Bultmann și a principa-

99. *Ibidem.* 100. *Ibidem.*

101. James M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus,* Zürich und Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960, p. 150 ș. u.

lilor săi discipoli; *H. Conzelmann, G. Ebeling, E. Fuchs, E. Grässer, E. Käsemann, G. Klein și P. Vielhauer.* Chiar din prolegomenele lucrării lui principale, *Heil als Geschichte: heilsgeschichtlische Existenz im Neuen Testament,* Cullmann cercetează critic poziția bultmaniană și afirmă că a vedea în mesajul creștin numai «o chemare divină la o decizie din partea credincioșilor», fără a sesiza că apelul include și «o integrare în istoria mîntuirii», așa cum ea a fost realizată de Domnul nostru Iisus Hristos, este pur și simplu un «neognosticism», căci și gnosticii din secolul al II-lea își închipuiau o mîntuire în afara realizării ei în timp de către Mîntuitorul [102].

Într-adevăr, Cullmann demonstrează convingător, împotriva școlii lui Bultmann, că mîntuirea a avut o desfășurare cronologică, pregătită de Vechiul Testament și împlinită în decursul activității Domnului nostru Iisus Hristos. Credincioșii trebuie să se integreze în această desfășurare cronologică, nu să caute o întîlnire existențială prin mijlocirea kerygmei. Reinterpretările bultmanniene succesive, prin care credinciosul protestant se situează numai pe «apelul divin la o decizie», pot constitui etape subiective pentru acel credincios, dar el rămîne închis în credința sa, neintegrat în fluviul soteriologic al Bisericii, ceea ce este o întoarcere spre subiectivismul conștiinței și sentimentalismul lui Schleiermacher.

Cercetînd «caracteristicile fenomenologice ale istoriei mîntuirii» [103], Cullmann, deși-l combate pe Bultmann, ne arată nu numai dezacordul său, dar și influențele suferite. Istoria mîntuirii, așa cum ea este înfățișată de Noul Testament, cuprinde fapte verificabile și mituri, o mulțime de evenimente izolate de marele proces al mîntuirii, o tensiune constantă între «acum» și «nu încă»; primul «împlinit din punct de vedere soteriologic», al doilea încă neîmplinit și aparținînd viitorului [104]. Chiar dacă mitul se integrează în curentul mîntuirii, el tot rămîne mit în Noul Testament, iar evenimentele izolate ale istoriei mîntuirii rămîn și ele «secundare» în această desfășurare cronologică a mîntuirii. Deci noua precizare a lui Cullman include pozițiile mai vechi ale lui Bultmann și ale discipolilor săi, deși sînt supuse criticii.

Pentru Cullmann, Domnul nostru Iisus Hristos devine «centrul istoriei mîntuirii», teologia sa a Noului Testament fiind hristocentrică. «După drama mîntuirii, după răstignire și înviere, timpul împlinirii a început deja. În Hristos, capul și Domnul Bisericii, totul este deja împlinit. Însă în credincioși totul trebuie încă să se facă». Aici stă tensiunea între «deja împlinit» și «ceea ce trebuie împlinit de către credincioși și încă nu este împlinit» [105], care-l deosebește pe Cullmann de Bultmann, care cerea luarea unei decizii de către credincios la chemarea divină.

Decizia aceasta luată de credincios față de apelul divin a determinat noua înțelegere a mîntuirii de către Oscar Cullmann, care a aparținut școlii lui Bultmann, dar s-a desprins de ea. Evenimentele scripturistice nu se pot explica satisfăcător cu ajutorul metodei demitologizării, căci «cuvîntul este eveniment și evenimentul cuvînt» [106], astfel că kerygma se izolează pe sine și pe credincioși din

---

102. Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte: heilsgeschichtliche Existenx im Neuen Testament,* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965, p. 16 ș. u.; 40 ș. u. 103. *Ibidem,* p. 105 ș. u. 104. *Ibidem.*
105. Cf. Maurice Carrez, *Flash sur Oscar Cullman. Le salut comme histoire,* în „Réforme", nr. 1095, 12 mart. 1966, p. 7. 106. *Ibidem.*

cadrul Noului Testament. Ermeneutica bultmanniană a demitologizării nu satisface exigențele lui Cullmann și pe drept cuvînt el militează pentru alta, din care însă n-au dispărut mitul și evenimentele izolate de procesul mîntuirii.

Cullmann ridică probleme destul de spinoase pentru interpretarea demitologizării. Evenimentele scripturistice nu sînt înlănțuite totdeauna cu stringență, ele prezintă goluri. «Trebuie de sfărîmat această situație primă, sau trebuie de renunțat la orice semnificație a contingentului care înconjoară evenimentul? Trebuie simplu să se emită părerea: să păstrăm esențialul, schimbînd modul de expresie?» [107]. Problemele pe care le-a ridicat demitologizarea în teologia contemporană protestantă se arată a fi destul de anevoioase, avînd largi implicații, pe care teologii protestanți le sesizează și caută să le rezolve, neieșind încă din hățișurile metodologice și doctrinare.

Făcînd o paralelă între accepțiunea protestantă a mîntuirii și cea catolică, Oscar Cullmann precizează: «Protestantul se îndreaptă spre riscul de-a uita istoria mîntuirii, ca și cum timpul s-ar fi oprit în momentul în care mărturia apostolică a fost consemnată prin scris și adunată în ceea ce constituie astăzi scrierile biblice, în special Noul Testament. Protestantul este în primejdie de a sălta peste timp și de a uita că istoria mîntuirii se desfășoară pînă la sfîrșit. Protestanții riscă să refuze a trăi astăzi pe «acum» și pe «nu încă», și într-un fel sau altul, din pricina dragostei lor pentru Biblie, ei sînt mai interesați de «acum». Catolicul se îndreaptă spre primejdia inversă, uitînd că timpul apostolic este închis și că dacă istoria mîntuirii continuă a se desfășura în timpul prezent, singurul vizavi valabil, singurul magisteriu al Bisericii este Biblia. Catolicii se îndreaptă spre primejdia de-a suprapune mărturiei oculare Apostolice, care nu se află decît în Biblie, despre evenimentul lui Hristos și despre tot ceea ce rezultă din moartea și învierea Sa, un magisteriu infailibil» [108].

Cu toate caracteristicile sale, teologia mîntuirii lui Oscar Cullmann este hristocentrică, iar tendința sa de a rămîne pe temeliile neotestamentare este lăudabilă. De fapt așa se exprimă, făcînd o profesie de credință într-un studiu recent: «A fost un timp în care teologii creștini au voit să construiască o teologie bazată pe un entuziasm pentru natură, desprinsă de orice teologie biblică. Ca împotrivire față de această poziție și de teama de a nu cădea într-o teologie «naturală», s-a intenționat în consecință să se excludă din teologie întreaga creație... Primejdia de îndepărtare de la temeliile biblice este din nou prezentă. Din cauza aceasta mă străduiesc să mă țin strict de viziunea neotestamentară» [109].

8. C. H. DODD ȘI CREȘTINISMUL ESHATOLOGIC

C. H. Dodd este un teolog englez din generația lui Karl Barth, Rudolf Bultmann și Paul Tillich, care și-a îndreptat atenția și cercetările asupra eshatologiei, ceea ce definește întreaga sa concepție teologică. Încă puțin cunoscut, deși scrierile sale se bucură de un mare prestigiu în Biserica Anglicană, opera sa începe a fi tradusă și în alte limbi, ca: *La prédication apostolique et ses développement*, Paris, 1966.

---

107. *Ibidem.* 108. *Ibidem.*

109. O. Cullman, *La creazione nel Nuovo Testamento*, în „Protestantesimo", XX (1965), nr. 4, Roma, p. 206.

Dodd pornește de la întrebarea: ce este așteptarea eshatologică? Pentru a o limpezi, el cercetează în special elenismul, opunîndu-l gîndirii Apostolilor și ascultătorilor lor contemporani, și remarcă întîlnirea elenismului cu iudaismul în Alexandria în secolul anterior ivirii creștinismului. Din această întîlnire se naște genul apocaliptic, căci poporul ales se îndreaptă spre o așteptare mesianică viitoare: numai viitorul va arăta drepților și credincioșilor planurile lui Dumnezeu. Acesta era sensul «eshatologiei futuriste», în timp ce Iisus Hristos îl schimbă. Așteptarea nu mai este viitoare, centrul său de gravitate nu mai este exclusiv în viitor. Pentru Iisus, «împărăția lui Dumnezeu a început», eshatologia s-a realizat. Termenul impropriu «eshatologie realizată» a întîmpinat multe critici, propunîndu-se schimbarea lui cu o «eshatologie inaugurată» sau o «eshatologie pe drum de realizare», din cauză că «eshatologia realizată» ar însemna că așteptarea este împlinită, că are valoarea sa deplină, că ea poate lua altă formă, rămînînd în același timp aceeași și suprimînd orice așteptare viitoare [110].

Această accepțiune eshatologică este aflată de Dodd mai ales în scrierile Apostolului Pavel, care răsturna toate viziunile apocalipselor cu tendințe futuriste. Eshatologia realizată caracterizează deci propovăduirea apostolică primitivă, kerygma. Kerygma, așa cum este înțeleasă de Bultmann, trebuie, după Dodd, deosebită esențial de «învățătură», de «didaché», care dezvoltă kerygma, dar nu este identică cu ea. Kerygma este «proclamarea publică a Evangheliei», deosebită de circumstanțele realizării sale [111].

Consecvent concepției sale, teologul Dodd află și el în Sfînta Scriptură scrieri kerygmatice și scrieri nekerygmatice, sau în care kerygma nu transpare în evidența sa maximă, între ele numărînd chiar Evanghelia după Matei, Evanghelia după Luca și unele epistole pauline. Căutînd să precizeze în ce constă kerygma, Dodd o sintetizează în «proclamarea morții și învierii lui Hristos». Acestea sînt evenimentele care, fiind situate în climatul eshatologic, le conferă caracterul de «eshatologie realizată». Scrierile kerygmatice esențiale, printre care Evanghelia după Ioan, Faptele Apostolilor, Epistolele Apostolului Pavel și cuvîntările Apostolului Petru prezintă această accepțiune a eshatologiei și o imprimă credincioșilor ca fapt împlinit față de așteptările trecute [112].

Timpul de așteptare a luat, astfel, sfîrșit cu Iisus Hristos, Care a inaugurat ceea ce era de așteptat să vină (l'âge à venir) [113]. Parusia Domnului, în concepția apostolică primitivă și a credincioșilor primitivi, era foarte apropiată, decurgînd din această împlinire eshatologică. Această stare care decurge din propovăduirea Apostolilor trebuie să rămînă și în teologia protestantă contemporană, pentru a fi pe linia demărturisire și de trăire a creștinismului primar.

Continuîndu-și cercetările însă, teologul Dodd constată o modificare a sensului eshatologic realizat. Parusia n-a fost iminentă, nici nu s-a produs, iar așteptările au fost dezmințite. Scriitorii biblici au încercat atunci o acomodare eshatologică, modificînd kerygma autentică. Eshatologia realizată a lui Iisus Hristos și a Apostolilor a fost transformată într-o «eshatologie futuristă», adică împinsă

110. Cf. Maurice Carrez, *Flash sur C. H. Dodd.. L'attente dernière aujourd'hui*, în „Réforme", nr. 1096, 19 mart. 1966, p. 7.

111. Cf. Charles H. Dodd, *La prédication apostolique et ses développements*, Paris (Collection: Nouvelle Alliance), Editions Universitaires, 1963, p. 20 ș. u. 112. *Ibidem*, p. 52 ș. u. 113. *Ibidem*.

într-un viitor nedefinit. Dodd tratează cu o deosebită asprime scrierile din Noul Testament, care aparțin, după părerea sa, acestei etape de compromis și de reconsiderare a kerygmei, între care este Apocalipsa, pe care o așază pe cea mai joasă treaptă, sub nivelul moral al Evangheliei, deoarece Apostolul Ioan a renunțat la sensul primar al kerygmei [114].

Aceasta s-a întîmplat cu Apostolul Ioan, dar ceilalți n-au procedat la fel. Dintre ei, Apostolul Pavel încearcă, pe un plan superior, să recurgă la noi accepțiuni ale eshatologiei, după care persoana lui Hristos este identică cu Biserica. Aceasta este trupul Său tainic. Hristos în eshatologia Sa realizată se continuă în Biserică și în credincioși, ceea ce este «un cu totul alt aspect al eshatologiei futuriste», care a luat locul celeilalte, după acomodările făcute. Parusia lui Hristos a fost înlocuită cu a Paracletului, a Duhului Sfînt [115].

Aceasta ar fi, sumar, concepția «eshatologiei realizate» a teologului englez C. H. Dodd, cu toate implicațiile pe care le comportă. Kerygma devine, după cum am văzut, ea însăși motiv de distincție în Noul Testament. Paradoxal, învățătura creștină, după Dodd, se elimină prin sine, după cum este «kerygma» sau «didaché». De aici, Dodd a mers mai departe și a deosebit scrieri kerygmatice și nekerygmatice, introducînd un nou principiu selectiv în Noul Testament. Aprofundările sale eshatologice sînt apoi demne de reținut, dar o «eshatologie realizată», oare, nu înseamnă desființarea eshatologiei creștine, așa cum este concepută de Biserică? Nici pentru credincioși transpunerea așteptării viitoare în momentul prezent nu este posibilă, deoarece ea atrage după sine însăși desființarea așteptării, deoarece o așteptare ce nu mai poate fi realizată, nu poate totuși să rămînă așteptare. Concepția eshatologică a religiei creștine, închegată de C. H. Dodd, înfățișează o altă consecință a învățăturii despre kerygmă și demitologizare, care a luat altă înfățișare, rămînînd aceeași în principiile sale de bază.

10. JOHN A. T. ROBINSON ȘI BISERICA PENTRU ABSENȚI

Episcopul englez John A. T. Robinson nu expune în lucrările sale un sistem teologic sau o concepție personală, însă ridică probleme de o stringentă actualitate, care au provocat discuții interesante și precizări de poziții, în special în Biserica Anglicană, care încă nu s-au istovit [116]. Aceste lucrări, bine cunoscute, sînt *Honest to God,* London, 1963 și *The New Reformation,* London, S. L. M. Press, 1965.

John A. T. Robinson mărturisește că teologii protestanți, care l-au influențat, sînt: Karl Barth, Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer și Rudolf Bultmann. Influența lor nu s-a exercitat în închegarea și sistematizarea unei concepții teologice, ci în elucidarea unor probleme, pe care episcopul Robinson le socoate de cea mai mare importanță în creștinismul contemporan. «Trebuie, zice Robinson, să zidim o «Biserică pentru absenți». Aceasta este definiția cea mai clasică posibilă a Bisericii. Credincioșii Nazarineanului nu pot într-adevăr să existe decît potrivit imaginii lui Iisus însuși și Bonhoeffer ni-L descrie ca pe «Iisus care nu trăiește decît pentru

114. *Ibidem,* p. 83 ș. u. 115. *Ibidem,* p. 92, 100, 120 ș. u.
116. Vezi în special: A. M. Ramsey, *Image old and new,* London, 1963, p. 8—10.

alții», «a cărui viață a fost pentru alții, o experiență a transcendenței». Conform imaginii a ceea ce Robinson a numit «proexistența lui Iisus», Biserica însăși trebuie să știe că «voind să-și salveze viața sa o va pierde, și că acceptînd să o piardă, ea o va salva» [117].

Considerînd soluțiile teologice pe care le propun teologii protestanți, în special Bultmann, Robinson le socotește pe unele ineficiente, pe altele paleative [118]. Problema nu constă într-o schimbare de limbaj, care a încetat de a mai fi un «pathos» pentru inițiați, pentru a deveni, ca la Cincizecime, limbajul creștin contemporan, căci «secolul al douăzecilea este mai ales economic» nu dogmatic [119]. Altele sînt problemele mari, care solicită atenția Bisericii.

Între aceste probleme, episcopul Robinson consideră pe primul plan «foamea». «Biserica secolului al XX-lea se va mai renega ea însăși, refuzînd să audă în strigătul unei jumătăți din omenire propriul strigăt al lui Hristos, pe Care ea pretinde că-L slujește?» Foametea care bîntuie în țările slab dezvoltate trebuie să dea de gîndit Bisericii și credincioșilor. «Hristos este încă mort și predicarea Învierii este o minciună, dacă cei mai mici dintre frații Săi, încă înainte de a se naște, sînt condamnați la foame». Dacă foametea nu face arzătoare ascultarea Bisericii, «Biserica nu va avea în cuvînt nimic de zis și de făcut: ea va fi moartă; ea va fi aceea care va fi pentru totdeauna absentă» [120].

Toate puterile Bisericii trebuie să se îndrepte, folosind mijloacele sale specifice, pentru a contribui la ameliorarea stării acestor «absenți», acestor «înfometați». Prozelitismul misionar trebuie să știe că fiecare are nevoie de pîine pentru a trăi, înainte de-a propovădui că «fiecare are nevoie nu numai de pîine», ci și de cuvîntul Domnului. «Iată o «acțiune comună» care va fi într-adevăr misionară în sensul biblic, chiar dacă aceasta implică redutabile schimbări ale structurilor noastre» [121].

Pornind de la asemenea problemă importantă, Robinson trece mai departe la cercetarea critică a soluțiilor teologice propuse. Terminologia curentă teologică, propusă de unii teologi, nu corespunde, ori este deficitară și ininteligibilă [122]. Un nou limbaj pentru absenți este necesar. «Este adevărat, proclamă Robinson, că vechile terminologii, atît de justificate odinioară, ca: minune, naștere minunată, preexistență, atotputere, cer, demoni, îngeri, etc., au devenit acum «scandaluri suplimentare», care împiedică, în loc să ajute «adevăratului scandal al lui Iisus Hristos». Este adevărat, de exemplu, că limbajul vechi de Crăciun, îl desumanizează pe Iisus, făcînd din El un zeu din Olimp, «cel mai creștin dintre idolii noștri...». Va trebui deci de încercat propovăduirea lui Iisus, eliberat de toate metafizicile, de toți falșii zei cerești, ca și de toate temerile religioase și pietiste [123].

Problema terminologiei teologice și a demitologizării a ajuns, astfel, la John A. T. Robinson pînă la consecințele sale maxime: secularizarea creștinismului de creștinism, eliminarea întregii terminologii teologice tradiționale și înlocuirea cu

117. Cf. L. Simon, *Flash sur John A. T. Robinson. Une église pour les absents*, în „Reforme", nr. 1101, Paris, 23 apr. 1966, p. 11. 118. *Honest to God...*, p. 5 ș.u. 119. L. Simon, *art. cit.*, p. 11.
120. *Ibidem.* 121. *Ibidem.* 122. *Honest to God...*, p. 25 ș.u.; 32 ș.u.
123. L. Simon, *art. cit.*, p. 11.

alta, o «terminologie teologică pentru cei absenți». Lipsa de expresivitate terminologică a teologiei nu este însă de ordin formal, ci de neadîncire doctrinară, de necunoaștere. Piedica propovăduirii cuvîntului lui Dumnezeu nu constă, după învățătura ortodoxă, în neputința formală terminologică. Învățătura lui Iisus Hristos trebuie dată progresiv, așa cum spune Apostolul Pavel: «V-am hrănit mai întîi cu lapte și apoi cu bucate tari». Folosirea pur formală a unei terminologii teologice poate duce la neînțelegere, la formalism, dar trebuie avut în vedere că terminologia teologică îmbracă învățătura lui Iisus și orice exces în plus sau în minus terminologic, prin adaosuri sau știrbiri și eliminări, poate schimba această învățătură. Orice nou limbaj atunci n-ar mai cuprinde ceea ce este esențial pentru religia creștină: doctrina sa autentică.

Incontestabil că episcopul John A. T. Robinson atrage atenția asupra unor probleme actuale, care trebuie să intereseze și Biserica, cum este problema foametei în țările slab dezvoltate. Atenția sa și mijloacele sale, care-i sînt specifice, pot contribui efectiv, ca și în alte probleme, la lămurirea credincioșilor și la crearea unui spirit de ajutorare mutuală, frățească, potrivit învățăturii Mîntuitorului. Asemenea luări de poziție sînt binevenite în protestantismul contemporan, inițiator al multor acțiuni ecumeniste. John A. T. Robinson confundă însă «momentul economic» al unor asemenea acțiuni cu «dogmaticul», care primează în Biserică, deoarece doctrina dirijează toate manifestările sale, inclusiv cele «economice».

De fapt, acestea sînt și aspectele problemei «Bisericii pentru absenți», ridicată de Episcopul John A. T. Robinson, care au suscitat mai multe discuții[124]. «Temeiurile doctrinare, pe care le-a aflat el în scrierile lui Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich și Dietrich Bonhoeffer, l-au îndepărtat uneori pînă la limitele extreme ale sistemelor lor, dar l-au ajutat, în alte privințe, de-a sesiza unele dintre cele mai arzătoare chestiuni, care solicită pe drept cuvînt și atenția Bisericii. În această situație de naștere a unei stări de conștiință în Bisericile creștine în fața marilor probleme: pacea, dezarmarea, foametea, etc., Bisericille creștine, fără a intra în chestiuni oțioase de terminologie, sau de a aștepta limpezirea unor dispute sterile — de multe ori — trebuie să acționeze hotărît și constant, depunînd toate eforturile lor duhovnicești și aducîndu-și contribuțiile lor specifice la soluționarea lor, sau la alinarea suferințelor.

*

Protestantismul contemporan se prezintă, așa după cum am constatat din expunerea teologilor, problemelor și curentelor de mai sus, deosebit de interesant pentru fiecare dintre noi. Necesitatea cunoașterii lui, prin cercetarea concepțiilor teologilor mai de seamă și a mutațiilor doctrinare care au avut loc, sau sînt pe cale de cristalizare, este deasupra oricărei argumentări în stadiul actual ecumenist.

Prezentarea noastră a încercat să-i cuprindă pe cei mai de seamă teologi protestanți contemporani, dar nu s-a putut extinde asupra tuturor, care însă nu prezintă particularități importante de natură a modifica perspectiva. Între aceștia îi mai putem cita, cu titlu de informație,

124. Cf. Ramsey, *op. cit.*, p. 5 ș.u.

pe teologul protestant *Friederich Gogarten*, scriitor prolific, profesor de teologie la Iena, dintre lucrările căruia citäm: *Die religiöse Entscheidung*, Iena, 1921, *Von Glauben und Offenbarung*, Iena, 1923; *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Iena, 1926; *Glaube und Wirklichkeit*, Iena, 1928; *Die Verkündigung Jesu Christi*. II Aufl., Tübingen, 1965, etc.[125]; pe teologul protestant *Ed. Thurneysen* cu un mare relief omiletic, paroh în Basel, care a scris: *Das Wort Gottes und die Kirche*, München, Ch. Kaiser Verlag, 1927; *Die Aufgabe der Theologie*, München, Ch. Kaiser Verlag, 1929 și altele; precum și pe *Roger Mehl*, profesor de teologie la Facultatea de teologie protestantă din Strasbourg, care a publicat cîteva scrieri de seamă, ca: *Traité de Sociologie du protestantisme*, Neuchâtel (Suisse), Ed. Delachaux et Niestlé, 1965 și *La théologie protestante*, Paris, Colect. «Que sais-je?», P.U.F., 1966, etc.

Roger Mehl încearcă de altfel să dea în lucrarea sa: *La théologie protestante* marile caracteristici, care alcătuiesc ansamblul teologiei protestante contemporane. Ele sînt: «teologia Cuvîntului, distanțarea de teologia naturală, cum și de misticism, teologia hristologică, nereferindu-se decît la datele scripturistice, susceptibile de interpretare, însă nu de evoluție, ca tradiția, teologia nerecunoscînd înfailibilitatea decît numai Cuvîntului singur, Care a luat trup, revelat în întreaga Scriptură (dans toute l'Ecriture) Bisericii prin Duhul Sfînt»[126]. Aceste caracteristici și în plus altele, am putut constata, că sînt într-adevăr dominante în teologia protestantă contemporană, pe cale de a genera mereu altele[127].

Protestantismul contemporan, după cum am putut constata din multitudinea de probleme, curente și teorii teologice, se caracterizează și el prin diversitate. Teologia contemporană protestantă este și ea creată de personalități cu un mare relief în creștinism și cunoașterea lor are o mare importanță în situația actuală ecumenistă. Acești teologi au frînat în mare măsură dezvoltarea liberalistă și au înregistrat o reînnoire remarcabilă a teologiei protestante.

Neoluterană, neocalvină și neozwingliană, ea a păstrat totuși pozițiile inițiale ale reformatorilor, dar a obținut reale progrese în diferite direcții încă pe cale de dezvoltare[128]. S-a născut, după cum am văzut, o teologie a Cuvîntului lui Dumnezeu, a cărei inimă este hristologia, s-a acordat o mai mare pondere doctrinară ecleziologiei, iar antropologia a

---

125. Despre Friederich Gogarten a scris N. Balca, *Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik*, Weimar, 1934. Mai consultă: N. Balca, *Idealism și protestantism*, în „Revista de filozofie", vol. XXVII (1942), nr. 1—2; N. Balca, *Filozofia existențială și influența acesteia asupra Protestantismului contemporan*, în „Revista de filozofie", vol. XXI (1939), nr. 3—4; P. Rezuș, *Solafideismul existențialist*, în „Altarul Banatului", II (1945), nr. 1—2, p. 56—67, apoi W. Wiesner, *Das Offenbarungsproblem in der dialektischen Theologie*, München, Ch. Kaiser Verlag, 1930, etc.

126. Cf. Roger Mehl, *La théologie protestante*, Paris, Collect, „Que sais-je?", P.U.F., 1966, p. 5 ș. u.; 42 ș. u.; 100 ș. u.

127. F. G. Dreyfus, *De Luther au protestantisme du XX-a siècle*, în „Revue d'histoire et de philosophie religieuses", 46-e année, nr. 2, Paris, 1966, p. 169—181 și Jacques de Senarclens, *La Réforme hier et aujourd'hui*, Genève, Collection „Les Cahiers du Renouveau", Ed. Labor et Fides, 1964, passim.

128. Vezi studiile speciale: Pr. Is. Todoran, *Atitudini protestante contemporane față de Tradiție...*, p. 367—399 și Idem, *Noi orientări ecleziologice în Protestantism...*, p. 284—305, apoi: H. Küng *Fechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, 1957, etc. și: E. Hirsch, *Das Wesen des reformatorischen Christentums*, Berlin, Verlag Walter de Gruyter, 1963, ș. a.

cîștigat mult în preciziune. O grijă deosebită se face remarcată în precizarea doctrinei și autenticitatea mesajului hristic, cu toate implicațiile confesionale, care de multe ori avansează spre aspecte noi, dintre care secularizarea de supranatural este încă evidentă în unele sisteme teologice.

Sistemele teologice personale însă nu reprezintă protestantismul contemporan în totalitatea sa, ci numai în parte, urmînd ca dezvoltările viitoare să cristalizeze noi rezultate. Incontestabil că, tocmai datorită acestei continue evoluții doctrinare, protestantismul contemporan rămîne un obiect de studiu mereu fructuos pentru oricare teolog creștin, care fără cunoașterea lui nu poate avea înfățișarea globală a religiei creștine și a modalităților confesionale de a face vie învățătura Domnului nostru Iisus Hristos.

Doctorand Mehedinţu Viorel

DOGMA EUHARISTICĂ ÎN SFÎNTA LITURGHIE*

Taina din veci ascunsă şi întrupată la plinirea vremii este reprodusă şi permanentizată în momentele ei esenţiale soteriologice în sfînta liturghie. «Iată Eu sînt cu voi pînă la sfîrşitul veacurilor». Această promisiune şi prezenţă reală, substanţială şi activă o urmărim şi o simţim într-o epifanie progresivă [1] de-a lungul întregii desfăşurări a actului liturgic. Într-adevăr, liturghia rezumă şi conţine în germene întreaga ei iconomie a mîntuirii [2] şi adevărurile fundamentale ale creştinismului, într-o unitate vie, interdependentă. Unitatea aceasta indisolubilă de adevăr şi de viaţă în Duhul are ca focar jertfa euharistică care e reprezentarea reală a jertfei de pe Golgota, prin care se luminează sensul întregii vieţi şi învăţături a Mîntuitorului. Din această jertfă care se oferă continuu, ţîşnesc rîuri de viaţă care adună şi unesc în matca lor pe toţi aceia care gustă din trupul şi sîngele neprihănit al victimei euharistice. În centrul sfintei liturghii, pe altarul de jertfă, se află Marele Arhiereu jertfind şi jertfindu-se. Acesta este actul şi momentul suprem al mîntuirii noastre. În întreaga liturghie se aud şi se văd tainic, se simt peste tot paşii Mîntuitorului care se îndreaptă chenotic spre culmea pătimirii de pe Golgota. Ca într-o ceremonie maiestuoasă, de fiecare dată la sfînta liturghie, Hristos urmat de credincioşi îi trece prin toate momentele vieţii Sale şi se îndreaptă în fruntea lor urcînd pe treapta ultimă a lepădării de Sine, a sacrificiului celui mai desăvîrşit, jertfa de pe cruce.

Aspectul sacrificial este nota dominantă şi substratul ireductibil al întregii opere mîntuitoare, realtiatea fundamentală ce străbate şi uneşte toate aspectele şi momentele sfintei liturghii, în centrul căreia Taina Sfintei Euharistii reprezintă real aceeaşi jertfă a lui Hristos. Aşa cum viaţa Sa pămîntească culminează în jertfă, tot aşa şi liturghia are în centru Euharistia, ca actualizare şi reprezentare reală a aceleiaşi jertfe. Dar liturghia ne oferă nu numai un spectacol al jertfei lui Hristos în Euharistie, de care Biserica şi credincioşii se împărtăşesc ca de o realitate externă, care e privită «dinafară», ci ea se realizează printr-o coparticipare sau împreună-jertfire, în care sînt atraşi toţi membrii trupului tainic al lui Hristos. Săvîrşirea liturghiei are ca scop şi efect prefacerea darurilor în Trupul şi Sîngele lui Hristos, o trecere a roadelor jertfei lui Hristos în cei prezenţi, care se realizează prin împărtăşirea cu cereştile şi de viaţă făcătoarele Taine.

---

* Această lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. D. Stăniloae, care a şi dat avizul pentru publicare.

1. Diac. Ene Braniştе, *Explicarea Sf. Liturghii după N. Cabasila*, Bucureşti, 1943, p. 199.

2. *Ibidem*, p. 185.

Într-o exprimare plastică, liturghia poate fi văzută ca o icoană măreață pe care sînt înfățișate toate scenele vieții Mîntuitorului într-o dispoziție care le deschide spre centrul acestei icoane mîntuitoare, unde într-o largă îmbrățișare, Hristos pironit pe cruce săvîrșește jertfa împăcării omului cu Dumnezeu, făcîndu-ne «părtași dumnezeiești firi» (II Petru I, 4).

I. *Euharistia ca jertfă în sfînta liturghie. Sensul acestei jertfe și raportul ei cu jertfa de pe Golgota. Analiza termenului «prefacere».* — În ființa ei, Euharistia este deodată taină și jertfă. Aspectul de jertfă al Euharistiei în liturghie se revelează mai precis dacă e privită într-o legătură neîntreruptă cauzală cu sacrificiul istoric de pe Golgota și cu starea de jertfă permanentă în care se află Hristos în cer în fața Părintelui Său, pe jertfelnicul cel mai presus de ceruri cum citim la sfînta liturghie. Însești cuvintele de instituire înfățișează caracterul de jertfă al Euharistiei. Expresia referitoare la trup «care pentru mulți se frînge» și cea cu privire la sînge «care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor» vorbesc prin ele însele de natura actului euharistic. «Trupul care se frînge» și «Sîngele care se varsă», cu porunca directă «aceasta s-o faceți întru pomenirea mea», nu lasă loc la nici o îndoială că e vorba de o jertfă care tebuie săvîrșită mereu. Jertfa euharistică stă într-o legătură directă cu jertfa de pe Golgota. Neputînd fi despărțită existențial de aceea, ea are totuși o identitate proprie față de aceea. Jertfa din Euharistie izvorăște din jertfa de pe Golgota și se leagă neîntrerupt de sacrificiul sîngeros al lui Hristos, dar ea nu se identifică. Aceasta nu este o repetare sau o prelungire aidoma a aceleia, ci numai o reprezentare reală a ei, deosebindu-se prin aceea că prima dată Domnul și-a oferit spre jertfă viața Sa trupească în chip sîngeros și vizibil[3], pe cînd în Euharistie realitatea jertfei și prezenței lui Hristos e tainică, sacrificiul e nesîngeros, iar săvîrșitorul vizibil al jertfei e preotul. Ca valoare și eficiență soteriologică jertfa de pe cruce ne-a mijlocit răscumpărarea generală și obiectivă, potențial pentru tot neamul omenesc. Jertfa Euharistică însă intenționează ca de mîntuirea obiectivă să se împărtășească subiectiv membrii organismului teandric. Astfel prin Euharistie, cei ce participă la aducerea ei și mănîncă Trupul și beau Sîngele lui Hristos, își însușesc personal roadele jertfei de pe cruce.

Nici confundarea sau identificarea jertfei de pe Golgota cu cea euharistică, nici desființarea oricărei legături care ar face din ele două acte independente, nu ar putea să corespundă realității unice a lui Hristos și a Jertfei Sale. Jertfa liturgică din Euharistie are ca scop să ne facă părtași de roadele morții pe cruce. Hristos din starea generală de jertfă expiatoare universală se apropie astfel și mai mult ca să-i atragă direct pe credincioși în jertfa Sa, iar liturghia este mijlocul cel mai accesibil să reprezinte în chip simbolic și tainic prezența lui Hristos în toate momentele mîntuitoare ale vieții Sale. Totul din alcătuirea ei (rugăciuni, cîntări,

3. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*, în „Ortodoxia", V (1953), nr. 1, p. 85.

acte simbolice, mișcări etc.), intenționează o reprezentare a jertfei lui Hristos accesibilă înțelegerii și simțirii noastre. Prin liturghie, pe de o parte Hristos vine la noi, iar pe de altă parte noi ne ridicăm la Hristos. Dar în ce mod Hristos e jertfă în Euharistie? Jertfa e aceeași, dar diferă modul. Distincția se menține și în cazul jertfei permanente din cer. E același Hristos care se jertfește.

Identitatea Trupului său, fie pe cruce, fie cînd se împărtășește credincioșilor este absolută. Natura jertfei Euharistice are însă un caracter propriu: e nesîngeroasă, e sacramentală și se aduce nu în mod obiectiv, ci pentru cei ce participă și se împărtășesc de ea. De data aceasta, la sacrificiul lui Hristos participă și se adaugă și sacrificiul Bisericii, întrucît a devenit trupul Său tainic. Biserica se unește astfel cu Hristos «într-o comunitate de sacrificiu» [4]. Săvîrșitorul jertfei este în ambele cazuri același cu cel ce se jertfește, dar în chip deosebit: pe cruce în mod direct și vizibil, iar în Euharistie prin mijlocirea preotului. «Căci Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase Dumnezeul nostru...».

Însești formele liturgice exprimă caracterul sacrificial propriu în mod esențial Euharistiei. Ritualul proscomidei preînchipuie și anticipează jertfa Domnului. La proscomidie jertfa are mai mult un caracter tipic și simbolic [5]. Antitipul devine realitate o dată cu sfințirea și prefacerea darurilor care numai aparent își păstrează chipurile de pîine și vin. «Acum, zice Cabasila, însuși marea victimă și Mielul cel înjunghiat pentru lume se vede zăcînd pe Sfînta Masă» [6].

După ce s-a jertfit odată și și-a permanentizat în fața Tatălui umanitatea Sa în stare de jertfă, Hristos nu încetează să se jertfească mereu pe altarul Bisericii. «Junghie-se Mielul lui Dumnezeu cel ce ridică păcatele lumii, pentru viața și pentru mîntuirea lumii». În Euharistie jertfa lui Hristos are un sens activ, ca act special de jertfă, nu numai în înțelesul de stare de jertfă, ci ca jertfire produsă acum în Hristos și în noi. Jertfa e reală dar nevăzută. Ea este mijlocul prin care ne devine eficace jertfa crucii. Jertfa sîngeroasă a lui Hristos e urmată de o stare permanentă de jertfă. Dar așa cum mîntuirea obiectivă trebuie însușită subiectiv, tot astfel foloasele jertfei pentru întreg neamul omenesc trebuie însușite de fiecare mădular al trupului lui Hristos. Pentru aceea Hristos a instituit Cina euharistică. Jertfa euharistică ne pune în față un Hristos al cărui trup străpuns cu sulița și pironit în cuie, este mereu deschis și disponibil spre împărtășirea de El. El se dă credincioșilor în realitatea Trupului și Sîngelui Său propriu. Ne împărtășim de El în stare de jertfă

4. Pr. dr. Petre Vintilescu, *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, studiu dogmatico-liturgic, București, 1927, p. 54; Prezentare de Pr. Prof. Ene Branițte și Pr. Popescu-Runcu, în „Ortodoxia", XVI (1964), nr. 2; Episcop Nicolae al Makariopolei, *Idei fundamentale în Sfînta Euharistie*. Încercare de determinare și explicare a esenței Sfintei Euharistii, Sofia, 1963, p. 263.

5. Diac. Ene Branițte, *Explicarea Sfintei Liturghii după N. Cabasila...*, p. 190: „Toate cele rostite și săvîrșite în pîine, prin care se închipuie ἐσημαίνετο moartea Domnului, au numai valoarea de figură și de tip, („γραφὴν ἢ δύναμιν μόνον καὶ τύπον").

6. *Ibidem*, p. 198.

care se exprimă prin despărțirea trupului de sînge [7]. Specific sacrificiului euharistic este chipul tainic, sacramental al jertfei ascunsă sub semnele vizibile. El apare în realitatea sa tainică numai ochilor duhovnicești ai credinței. De aceea înțelegerea Euharistiei ca jertfă are nevoie de înțelesul acțiunii de prefacere, lucrare prin care pîinea și vinul devin însuși Trupul și Sîngele lui Hristos, identic cu acela în care s-au înscris toate suferințele și umilințele crucii. Cabasila spune că noi credem cu tărie în taina prefacerii avînd garanția însăși a cuvîntului lui Hristos cînd a zis: «Acesta este trupul Meu, acesta este sîngele Meu» și «Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea» (Luca XXII, 19; I Cor. XI, 24). Continuă apoi zicînd: «Și n-ar fi poruncit acest lucru, dacă n-ar fi avut de gînd să ne trimită o putere care să-l poată face» [8]. Lucrarea și puterea Duhului Sfînt Care e de față în chip nevăzut la sfințirea darurilor, le preface în Trupul și Sîngele Fiului. «Și fă adică pîinea aceasta cinstit trupul Hristosului Tău. Iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit sîngele Hristosului Tău. Prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt». Legătura cu jertfa de pe cruce explică necesitatea acțiunii de prefacere, dar în felul în care aceasta e necesară jertfei euharistice. Tot ce s-a efectuat în îndeplinirea jertfei de pe Golgota are corespondențe similare în îndeplinirea jertfei nesîngeroase euharistice. Prefacerea face parte din înțelesul și semnificația jertfei. E actul de îndeplinire a ei, lucrarea care produce schimbarea și mutarea aceluiași obiect de jertfă într-o altă stare. Jertfa obiectivă a constat de asemenea dintr-o prefacere. Trupul nejunghiat al lui Hristos s-a transpus și a devenit trupul care se jertfește [9]. Dar un act de prefacere avem și în Sfînta Euharistie; darurile aduse se prefac prin sfințire în trupul și sîngele jertfit pe cruce [10]. Ființa Euharistiei ca jertfă constă în acțiunea de prefacere. Aci se concentrează și se cuprinde sensul sacrificial al Euharistiei.

Dar prefacerea aceasta nu repetă actul de pe Golgota. «Într-adevăr, jertfa însăși constă nu din junghierea Mielului în clipa sfințirii darurilor, ci din prefacerea pîinii în Mielul înjunghiat; nu e vorba deci, de o nouă junghiere a Mielului, ci de un act de prefacere» [11]. Aceasta nu înseamnă mai puțin decît o jertfă reală. Nu e vorba de o jertfă la un mod prefigurat, simbolic, sau de o închipuire de jertfă. Jertfa euharistică are loc în trupul și Sîngele Domnului, nu în elementele materiale, pîinea și vinul, căci după prefacerea substanțială și-au pierdut esența naturală de pîine și vin și au devenit cu adevărat substanța trupului și sîngelui lui Hristos. Astfel se

---

7. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie...*, p. 74: „Iar formele sensibile ale tainei, pîinea, vinul, actul de invocare al Duhului Sfînt, nu exprimă numai caracterul de taină, ci și pe acela de jertfă al Euharistiei, prin faptul că pîinea și vinul stau despărțite și au fost închipuite în ele actele de junghiere, de vărsare, etc., iar prin invocarea Duhului Sfînt se realizează nu o prezență simplă a lui Hristos Care continuă a se oferi Tatălui ca jertfă".

8. N. Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. din greceşte de Diac. Ene Branişte, Bucureşti, 1946, p. 72.

9. *Ibidem*, p. 82: „Jertfa Mielului lui Dumnezeu a constat în prefacerea din ceva nejunghiat în ceva junghiat". 10. *Ibidem*. 11. *Ibidem*.

stabilește o identitate între substanța jertfei euharistice și a celei de pe Golgota, fără ca să fie o repetare a acesteia. Prin prezența reală înțelegem deodată prefacerea în trupul și sîngele Domnului și în starea de jertfă în care se găsesc. De data aceasta ele se prefac în ceea ce a fost odată jertfit, fără ca actul să repete identic actul jertfei săvîrșită odinioară, căci după cum nu sînt mai multe trupuri ale lui Hristos, tot așa nu există mai multe jertfiri ale Lui. Domnul jertfit pe cruce vine în starea aceea și e prezent în Sfînta Euharistie și astfel prin liturghie se realizează împlinirea făgăduinței lui Hristos că va fi cu noi pînă la sfîrșitul veacurilor (Matei XXVIII, 20) [12]. «Venirea și prezența Domnului nostru» și oferirea Sa în Euharistie are sensul nu al unui nou act de jertfă, nici de repetare a jertfei de pe cruce, nici de săvîrșirea unei alte jertfe, ci «prilejuiește prezența jertfei lui Hristos pe altar» [13]. O prilejuiește și o reprezintă prin prefacere. Nu se repetă jertfa de pe Golgota pentru că aceea a fost suficientă în intențiile ei. Continuarea săvîrșirii Euharistiei și caracterul ei propriu constă în natura specifică a actului de jertfire în ea.

Actul jertfei euharistice constă, cum am văzut, în prefacere. Urmează să se determine în ce constă prefacerea [14], dat fiind faptul că aceasta săvîrșindu-se, Hristos se împărtășește neîncetat credincioșilor în starea de jertfă. El se preface în mod substanțial ori de cîte ori e solicitat în starea aceasta de jertfă, prin faptul că se află în stare de jertfă permanentă în cer. Așa activează Hristos jertfa Sa din cer, prin jertfa de pe altar. În Euharistie El se află în stare de jertfă prezentă și activă prin prefacerea pîinii și a vinului în trupul și sîngele Său. Deci lucrarea de prefacere nu se referă la Hristos, care El însuși nu se mai preface, ci înseamnă schimbarea substanțială a elementelor văzute în trupul și sîngele lui Hristos. Dacă s-ar preface Hristos ori de cîte ori se sfințesc darurile, ar însemna că Hristos n-are o stare permanentizată de jertfă și că se schimbă neîncetat. Astfel înțeleasă prefacerea, ne apropiem cu înțelegerea de modul jertfei lui Hristos în Euharistie și cît de firesc decurge și se leagă de jertfa Sa din cer și de cea de pe cruce, înțelegîndu-se după aceea totodată și efectele ei intenționate și cuprinse și în celelalte două forme de jertfă. Numai așa în ultima sa esență jertfa apare ca una singură, doar că Hristos rămînînd în starea de jertfă în care a intrat prin cruce poate aplica concret efectele aceleia pentru mîntuirea celor ce cred.

Asociind la actul prefacerii determinările de oferire, distrugere, junghiere, aducere, ca exprimînd într-un fel ceva din natura actului de jertfă, mai ales a jertfei de pe cruce, se poate înțelege și înfățișa mai complet legătura jertfei euharistice cu cea de pe Golgota. Căci jertfa de pe Golgota s-a săvîrșit prin oferirea sau producerea de bunăvoie spre junghiere a propriului trup de către Domnul nostru Iisus Hristos. Autooferirea ca jertfă, ca manifestare concretă a unei iubiri desăvîrșite care se aduce și se sacrifică pentru alții, exprimă substratul jertfei sîngeroase de pe Golgota. Primirea de bunăvoie a morții și pro-

12. Diac. Ene Branișteș, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, p. 198.
13. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie...*, p. 95.
14. În privința aceasta, vezi studiul Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie.*

aducerea ei sîngeroasă, jertfirea trupului și a vieții, iată în ce a constat sacrificiul umanității lui Hristos. Pe altar nemaifiind posibilă și necesară reeditarea jertfei cu caracter sîngeros, jertfa nu are sens de distrugere sau de aducere ca prima dată.

Sensul sau rostul jertfei euharistice este atragerea noastră în stare de jertfă, condiție a comunicării și a unirii noastre cu jertfa permanentă Hristos, iar prin aceasta, însușirea personală a stării de jertfă ca realizare subiectivă a mîntuirii prin refacerea ontologică a făpturii noastre. Comuniunea noastră perfect eficace cu Hristos, centrul nostru de atracție, nu se poate face decît prin realizarea unor stări echivalente, similare. N-am putea să ne împărtășim de Hristos ca jertfă dacă nu ne-am înfățișa și noi în fața Lui jertfindu-ne și nu ne-am putea jertfi dacă n-am primi putere din starea Lui de jertfă. Pentru aceasta e necesară o adaptabilitate din partea noastră la felul în care ni s-a lucrat mîntuirea.

Între umanitatea lui Hristos care s-a jertfit și e mereu în poziție de jertfă și umanitatea noastră personală trebuie să existe un contact «crucial», o rană deschisă de ambele părți, pentru ca sîngele lui Hristos să pătrundă în organismul omenesc. Desigur, sacrificiul și moartea noastră sînt o renunțare și o distrugere a oricărei tendințe spre păcat, spre egoism. Forța pe care a dobîndit-o umanitatea lui Hristos jertfindu-se se scurge în noi, ne dă tăria înlăturării păcatului și ne înalță la starea jertfei Sale.

Jertfa euharistică este mijlocul prin care noi devenim în mod deplin mădulare ale trupului lui Hristos. Ea ne introduce în umanitatea lui Hristos, ne interiorizează Trupului Său. Și pentru că Euharistia este centrul ontologic al Bisericii, inima care pulsează sîngele în tot organismul, jertfa ei trebuie să antreneze într-o unitate sacrificială jertfa Bisericii. Ea este trupul tainic al lui Hristos, astfel că El n-ar putea să se jertfească pentru mădularele ei dacă n-ar fi prezentă pe altar și jertfa ei. Căci ce rost ar avea dacă s-ar jertfi numai Hristos și n-ar beneficia de aceasta fiecare credincios personal. Domnul trebuie să se jertfească și să sălășluiască în casa sufletului fiecărui credincios [15], pentru ca din identitatea sacrificiului Său în sacrificiul lor să realizeze și unitatea lor. Toți trebuie să participăm la ospățul sacrificial euharistic [16].

Prezența prin participarea Bisericii la sacrificiul euharistic al lui Hristos arată deopotrivă că Euharistia se săvîrșește nu numai pentru Biserică, ci și prin Biserică. Jertfa euharistică se săvîrșește pentru Biserică într-o «comunitate de sacrificiu» cu ea. Ea nu este nici jertfa exclusivă a lui Hristos fără Biserică, nici numai jertfa Bisericii fără Hristos. Tendința aceasta de a face din jertfa euharistică o aducere a lui Hristos de Biserică sau de a accentua mai mult jertfa Bisericii se face sensibilă în Biserica Romano-Catolică ca o consecință a slăbirii legăturii ei cu Hristos, substituit oarecum de papa în Biserică. În Euharistie jertfa Bisericii nu substituie jertfa lui Hristos. Jertfa lui Hristos

15. Don Anscar Vonier, O.S.B. *La part des chrétiens au sacrement de l'unité*, în „Vie Spirituelle", tom. LII (1937), nr. 1, p. 5.

16. M. Lepin, P.S.S., *Jésus Souverain Prêtre*, în „Vie Spirituelle", tom. LX (1939), nr. 3, p. 160 și 162.

e înconjurată de jertfa Bisericii pe care o pătrunde și o plinește. Prezența reală și efectiv-dinamică a lui Hristos în Biserică, după învățătura ortodoxă, potrivit căreia primim din Hristos în unire cu El energia necesară cu fiecare stare prin care a trecut El, face ca influxul de energii harice emanate de jertfa Lui să ne aducă pe altar și să facă din noi părtași la jertfa Sa. Jertfa lui Hristos din Euharistie se împreună cu jertfa credincioșilor care se împărtășesc de ea, fiindcă acum «se produce întîlnirea noastră cu Hristos, sau atragerea noastră cu voia în actul morții și învierii Sale tainice, care este continuarea morții și învierii Sale istorice» [17]. Jertfa pe cruce a Mîntuitorului s-a consumat în moartea umanității Sale. Aceasta a fost permanentizată în cer ca moarte tainică în care sîntem atrași noi prin Euharistie [18]. În cazul lui Hristos această moarte tainică ca asumare a umanității Lui în fața lui Dumnezeu e o moarte reală, la același nivel și de aceeași intensitate cu moartea pe Golgota [19]. De aceea și moartea în care sîntem atrași noi trebuie să producă o renaștere, o refacere ontologică care trebuie trăită mereu mai intens spre o înviere pnevmatică din ce în ce mai desăvîrșită. Și fiindcă jertfa euharistică a Domnului Hristos este nesîngeroasă, noi nu sîntem atrași în moartea sîngeroasă de pe cruce, ci în moartea tainică din cer a Mîntuitorului care e nedespărțită de starea Lui de înviere. Moartea noastră, jertfa noastră confinează cu învierea. Noi trebuie să retrăim și să resimțim cu Hristos jertfa Sa prin Euharistie, unde intrăm în legătură cu însuși Hristos cel din ceruri și cu însăși moartea Lui de pe cruce, pentru ca aceasta să-și facă efectele din umanitatea lui Hristos» [20].

Simplificînd și generalizînd raportul jertfei de pe Golgota cu jertfa euharistică în semnificația lor esențială, se poate spune că Hristos o particularizează multiplu pe prima și o face proprie fiecărui credincios prin prezența și autooferirea Sa substanțială în jertfa euharistică [21].

Hristos a instituit jertfa euharistică ca să fie mereu prezent prin ea în Biserică, hrănind-o cu Trupul și Sîngele Său spre reînnoirea și desăvîrșirea continuă sub impulsul permanent al sacrificiului și al morții care duce la înviere.

II. *Comunitatea și preotul în aducerea jertfei euharistice.* — În sine jertfa lui Hristos e desăvîrșită. Dar pentru ca noi să ne-o facem eficientă e nevoie să-i răspundem cu jertfa noastră. Jertfa lui Hristos trebuie să-și găsească ecou în jertfa noastră. Starea de jertfă care ni se imprimă în suflet prin botez trebuie să se împlinească și să se maturizeze prin participarea personală la jertfa euharistică. Hristos devenind prin jertfa Sa «centrul de influx și de atracție polarizatoare» [22], absoarbe jertfele

17. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie...*, p. 99.

18. *Ibidem*, p. 96: „Chipurile pîinii și vinului despărțite și actele de junghiere și vărsare săvîrșite în ele, exprimă moartea tainic-reală a Domnului, ca o continuare a morții sîngeroase de pe Golgota"

19. *Ibidem*, p. 97. 20. *Ibidem*, p. 102.

21. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Legătura între Euharistie și iubirea creștină*, în „Studii Teologice", XVIII (1965), nr. 1—2, p. 17. 22. *Ibidem*, p. 21.

noastre într-o comunitate sacrificială. Destinația și obiectivul jertfei Lui a fost comunitatea omenească generală. Atragerea credincioșilor într-o jertfă comună cu Hristos înseamnă revărsarea jertfelor personale într-o jertfă comunitară. Prin aceasta corespundem și din partea noastră caracterului general al jertfei lui Hristos. Jertfa comunității devine refluxul jertfei lui Hristos în unda căreia sîntem purtați toți. In urma acestui circuit jertfele noastre răspuns se înalță în planul obiectiv bisericesc [23].

Aceasta se realizează prin dinamismul ce ni se comunică fiecăruia în parte prin împărtășirea de trupul și sîngele lui Hristos. Prin aceasta sîntem în stare să ne aducem și noi jertfă. Dar jertfa fiecăruia dintre noi poartă amprentele individualității și subiectivității specifice fiecăruia. Însă prin puterea jertfei lui Hristos în care sîntem atrași realizăm sacrificiul propriu fiecărui mădular la jertfa de obște. Aici jertfele noastre se desăvîrșesc reciproc, deoarece fiecare vine cu felul său propriu de a se jertfi. Jertfa fiecăruia se completează cu alte puteri de jertfă de la ceilalți după harul personal și așa se ajunge la o jertfă de nivel sobornicesc, integral. Prin comunitate se desăvîrșesc jertfele personale, deoarece fiecare vine în jertfa sa cu modul propriu de simțire a jertfei lui Hristos căreia i se integrează. Jertfa comunității este pe un plan superior jertfei individului. Deaceea jertfa trebuie adusă în comunitate. Prin aceasta crește valoarea și intensitatea ei, dar crește totodată și voința de jertfă a comunității. Jertfa personală e firavă și mai săracă în comparație cu jertfa comunității. Aci ne jertfim unii pentru alții. Rostul comunității este și acesta de a stimula o jertfă a tuturor pentru toți. Jertfa formează comunitatea, dar după aceea tot de ea e ridicată pe un plan superior și tot ea potențează prin voința celor care o formează elanul de jertfă. Prin jertfa euharistică sînt mereu atras de Hristos în jertfa Sa și de fiecare dată port și duc cu mine, în gînd și în inimă, pe semenii mei. Fiecare procedînd așa se realizează o jertfă atotcuprinzătoare la care participă fiecare cu tendința de a aduce o jertfă pentru toți. Ca rugăciunea și ca dragostea, jertfa trebuie să fie a tuturor pentru fiecare și a fiecăruia pentru toți. Prin «potirul mulțimilor» credincioșii se simt atrași într-un grup comunitar organic. Euharistia este prin excelență cea mai înaltă expresie a vieții comunitare a Bisericii în legătura Duhului. Împărtășirea de Hristos «Care s-a răstignit pentru noi...», cum mărturisim în Simbolul credinței, și Care și acum se jertfește pentru obștea credincioasă pe altarul Bisericii și în sufletul celui ce-L primește, constituie nucleul central spre care gravitează toate mădularele trupului tainic. Euharistia ca inimă a Bisericii pulsează în tot organismul sîngele lui Hristos, care se varsă pentru noi și imprimă organismului nostru o stare de jertfă [24]. Sîngele lui Hristos unindu-se și împreunîndu-se cu sîngele nostru [25], ne asimilează și ne

23. *Ibidem*, p. 23.

24. M. Lot.-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentale de l'Orient*, în „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", nr. 6—7, 1935, p. 667: „Din altarul jertfei unde moare și înviază Mielul lui Dumnezeu curge seva dătătoare de viață care circulă în toate părțile corpului tainic și care, fără încetare, îi dă viață și îl hrănește".

25. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 97: „Căci trup se unește cu trup, sînge cu sînge și suflet cu suflet".

încorporează Lui, încît în jertfa Sa se integrează și jertfele noastre. Sîngele lui Hristos care pătrunde în tot organismul Bisericii prin Împărtășanie revine în inima ei aducînd în torentul său inima și sîngele fiecărui mădular, contopindu-le și formînd un centru de flux și de reflux prin care se formează comunitatea mare euharistică.

Noțiunea de comunitate are implicat în sensul ei și ideea de jertfă. Comunitatea însăși e generatoare de sacrificiu. In sînul ei omul înțelege necesitatea sacrificiului. Individualitatea nu cunoaște sacrificiul, căci în sfera ei restrînsă ar putea fi cel mult vorba de un sacrificiu de sine pentru sine. Dar e un non sens a vorbi de un sacrificiu de sine cu o destinație exclusiv personală. Jertfa lui Hristos a fost o renunțare totală la Sine pentru comunitatea omenească. Și ea a fost cu atît mai desăvîrșită cu cît a cuprins în intențiile ei pe toți oameni. Comunitatea este deci ținta jertfei lui Hristos: «primește Doamne jertfa aceasta pentru iertarea păcatelor tuturor fraților cei întru Hristos...», și tot comunitatea trebuie să fie destinația și mobilul jertfei noastre. Intrarea în sînul comunității implică acceptarea și angajarea într-o viață de sacrificiu. Cel care participă la viața comunității «va trebui să renunțe la tot ceea ce este numai pentru el și exclude pe ceilalți» [26]. Atmosfera și duhul liturghiei are menirea să lărgească orizonturile și eurile proprii fiecărui credincios în așa măsură ca ele lărgindu-se din ce în ce mai mult să formeze un singur eu atotcuprinzător al comunității.

Hristos a fost deodată preot și jertfă. Și după cum preoția Sa n-a fost o calitate sau o funcție prin care și-a autoslujit, ci o slujire jertfelnică, tot astfel reprezentanții săi văzuți cărora le comunică din puterea preoției Lui trebuie să fie mijlocitorii și oficianții autorizați care slujesc la altarul pe care Hristos se jertfește și care aduc acolo jertfa credincioșilor și jertfele lor personale. Preotul trebuie să fie pătruns de semnificația fiecărui act și moment liturgic. El e organul văzut al preoției lui Hristos care și-a oficiat propria-i jertfă pentru toți. În aceasta se concentrează tot sensul preoției, acela de a mijloci, prin funcția sacerdotală pe care o are, o «întîlnire» a jertfei lui Hristos euharistice cu jertfele credincioșilor sau cu jertfa comunității. El e mijlocul prin care jertfele noastre se revarsă în jertfa lui Hristos și prin care aceasta ne comunică vizibil puterea ei. Prin preot se aduce jertfă și Hristos și credincioșii. Jertfa și preoția fiecărui credincios își obiectivizează subiectivitatea [27] prin calitatea de preot după modelul lui Hristos, pe care o au persoanele învestite special cu puterea sacră a preoției. Întrucît preotul este chipul vizibil al Marelui Arhiereu, funcția sa este încărcată cu o putere similară și de a aduce o jertfă comună. Preoția harică este corespondentul vizibil, manifestarea în concret a preoției invizibile a lui Hristos, Care-și exercită acțiunea prin preoții slujitori [28].

Dar preoția slujitoare nu este numai simbolul văzut al preoției nevăzute a lui Hristos, ci și «expresia perpetuării lui Hristos în stare de jertfă» [29]. De această perpetuă prezență jertfelnică a lui Hristos ne îm-

26. Romano Guardini, *L'Esprit de la liturgie*, 12-e edition, Paris, 1930, p. 143.
27. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Legătura între Euharistie și iubirea creștină...*, p. 23.
28. *Ibidem.* 29. *Ibidem*, p. 25.

părtășim prin preot. Prin el Hristos se oferă ca jertfă și primește jertfele noastre în jerta Sa. In acest contact comunicant de jertfe e inclusă și jertfa preotului.

III. *Euharistia ca taină. Împărtășirea de ea și foloasele acestei împărtășiri pentru cei ce o primesc și pentru Biserică.* — O dată cu caracterul de jertfă, Sfînta Euharistie este prin excelență și taină. Cele două aspecte ale ei se determină unul pe celălalt și subzistă reciproc unul în altul, încît în ființa Euharistiei există o unitate desăvîrșită. Jertfa și taina alcătuiesc unitatea ei ființială care se exprimă deplin prin expresia de sacrament sacrificial sau jertfă sacramentală [30]. Jertfa și taina euharistică nu sînt despărțite fiindcă noi ne împărtășim tainic de jertfa lui Hristos. Nu există nici o separație între ele. Realitatea de taină a Sfintei Împărtășanii care transcende puterea de înțelegere naturală, constă nu numai în aceea că împărtășește, ca și celelalte sacramente, harul divin cel nevăzut și lucrarea lui, ci elementele materiale cu care se oficiază, pîinea și vinul, se prefac în mod substanțial în Trupul și Sîngele Domnului.

Prezența reală, substanțială, dar nevăzută a trupului și sîngelui Domnului sub chipul elementelor euharistice, imprimă Sfintei Euharistii un profund caracter de taină. Aci, se descoperă ochilor credinței prezența efectivă a lui Iisus Hristos. În taina euharistică își dezvălue prezența așa cum pe drumul Emausului s-a descoperit celor doi Apostoli «pe cînd frîngeau pîinea». E semnificativ faptul că Hristos li se arată tocmai în acest moment. De Cina Domnului e legată prezența Sa. Ei călătoriseră mai multă vreme împreună, dar nu L-au recunoscut decît «pe cînd frîngeau pîinea». Hristos a legat prezența Sa și identificarea ei prin ochii sufletului, mai ales de frîngerea euharistică a pîinii.

Hristos nu întîmplător s-a numit pe Sine pîinea cerească, pîinea vieții, ci a vrut să exprime prin aceasta prezența Sa sub forma pîinii din care cei ce se împărtășesc dobîndesc viața veșnică, întrucît pîinea vieții este echivalentă metaforic cu Hristos. Sensul adevărat ortodox al tainei euharistice este că Domnul Hristos este prezent personal și substanțial, adică pîinea și vinul încetează să-și mai păstreze proprietățile obișnuite și calitatea lor substanțială cunoscută, devenind prin prefacere întru totul trupul și sîngele Domnului în unitatea și deplinătatea ființei Sale dumnezeiești și omenești, Același unul și identic pretutindeni în toată Biserica, indiferent cîte Liturghii s-ar săvîrși și indiferent de numărul părticelelor de pîine și vin care se împărtășește [31]. «Frînge-se și se împarte Mielul lui Dumnezeu, Fiul Tatălui, Cel ce se frînge și nu se împarte, Cel ce totdeauna se mănîncă și niciodată nu se sfîrșește».

În Euharistie ca taină, Hristos e prezent în realitatea sacrificiului și a morții Sale, dar și a slavei, a stării de înviere pentru a ni se dărui și nouă. Starea de jertfă e nedespărțită de cea de biruință prin înviere, fiindcă «acest Domn care suferă este de asemenea Domnul viu, slăvit și înviat; și Euharistia este întreagă iluminată de razele slavei Sale, de

30. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie...*, p. 75.
31. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 885.

razele învierii Sale»[32]. Aceasta este realitatea sintetică și simultană a activității și a stării ontologice în care a intrat existența lui Hristos. Dualitatea jertfă-înviere cuprinde și rezumă toată iconomia mîntuirii, tot drumul parcurs de Hristos pentru mîntuirea noastră. Aceștia sînt cei doi poli opuși care se atrag și care închid în coordonatele lor o unică și unitară lucrare[33]. În mod mai presus de fire prin această prezență tainică, Hristos e deodată prezent ca Cel ce se jertfește și moare, dar în același timp și ca Cel înviat. Mîntuitorul Hristos și-a însușit și și-a permanentizat într-o stare de existență simultană moartea și învierea pentru că era necesar și este să ne împărtășim de amîndouă. Nu ne putem împărtăși numai de o parte a ființei lui Hristos și nu ne putem însuși prin aceasta numai un aspect al vieții și activității lui. Aceasta ar însemna că noi nu-l urmăm întru totul și nu parcurgem cu El prin toate momentele mîntuitoare ale vieții Sale. De aceea Hristos ni se dă în unitatea sintetică a morții și învierii ; însemnînd prin aceasta că sîntem absorbiți într-o convietuire cu Hristos care repetă pentru fiecare din noi calea parcursă de El odată în mod subiectiv.

Pentru a beneficia de roadele jertfei și tainei euharistice e necesară împărtășirea de ea. Săvîrșirea tainei presupune participarea și însușirea ei. Pentru aceasta a fost instituită taina Sfintei Euharistii: ca să se ofere tuturor celor ce vor crede în El posibilitatea să se împărtășească personal și să se unească direct cu Mîntuitorul lor. Mîntuirea obiectivă trebuie însușită subiectiv, iar aceasta se înfăptuiește prin Sfînta Euharistie. Altfel, ar însemna că Hristos se jertfește în sine zadarnic dacă n-ar exista împărtășirea de El.

Unul din efectele cele mai însemnate pe care îl produce împărtășirea cu Sfînta Euharistie, atît pentru credinciosul izolat, cît și pentru toată Biserica este unirea tainică dar reală cu Hristos atît de desăvîrșită, încît «cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui cu voia noastră, trupul și sîngele Lui una cu trupul și sîngele nostru»[34]. Pătrunderea lui Hristos în sufletul nostru sub forma hranei euharistice sporește neîncetat viața noastră cu Hristos în Duhul, ne reface ontologic făptura contaminată și stîrbită de păcat și sădește în noi puteri noi de viață harică. Însemnătatea împărtășirii euharistice era înțeleasă în adevărul ei profund în Biserica primară, cînd credincioșii se împărtășeau toți și de fiecare dată. Atunci era vie conștiința că «cel care mănîncă Trupul Meu și bea Sîngele Meu trăiește întru Mine și Eu întru el». Această interioritate reciprocă a lui Hristos cu credincioșii ne face să fim concorporali și consîngeni cu El[35]. Așa cum hrana obișnuită menține

32. Citat după Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie...*, p. 102, din N. A. *Sens de l'Eucharistie selon l'Eglise ortodoxe*, în „Revue Apologetique", tom. LXIV (1937), p. 709—711.

33. „Polii opuși ai morții-îngropării și ai vieții-învierii, marchează două centre de atracție care, harismatic apropiați nu formează decît unul: patima expiatoare culminînd în învierea lui Hristos". Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie...*, p. 101. 34. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos...*, p. 84.

35. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza*, XXII, Mist., IX, 1. P.G., XXXVIII, 1097; Episcop Nicolae al Makariopolei, *Ideii fundamentale...*, p. 263: „...primind, sub forma pîinii și a vinului, adevăratul trup și sînge al lui Hristos, devenim comunicanți cu esența dumnezeiesc-umană a Domnului și ne facem asemenea Lui, sfințindu-ne și primind mărturia sau chezășia nemuririi".

și prelungește viața, tot astfel hrana euharistică se transformă într-un izvor al nemuririi și al vieții veșnice, sursă de reînnoire și reîntregire structurală a ființei. Hristos se amestecă și pătrunde toată făptura noastră pe care o transformă într-o nouă frământătură străbătută de puterea Duhului. Se unește atît de intim cu noi, încît devenim mădularele trupului Său.

Dar sensul unirii euharistice cu Hristos nu se epuizează numai într-o unire bipersonală. Sfînta Euharistie întărește pe temelia unirii personale unitatea comunitară pluripersonală. Într-una din rugăciunile de la Liturghia Sfîntului Vasile citim : «Iar pe noi toți, care ne împărtășim dintr-o pîine și dintr-un pahar, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Sfîntului Tău Duh». Unitatea sobornicească o exprimă Sfîntul Pavel cînd zice : «Căci noi cei mulți constituim un singur trup în Hristos, iar suferința unuia este și suferința celuilalt și dacă se slăvește unul se bucură și celelalte membre». În această frază se găsește concentrat tot sensul ideii de unitate în sobornicitate care se aduce la maxima ei expresie prin Taina Sfintei Împărtășanii. Prin împărtășirea personală Hristos ne introduce în marea comunitate euharistică care cuprinde toată făptura transfigurată prin unirea celor cerești cu cele pămîntești. Prin împărtășirea cu Trupul și Sîngele Domnului și prin atragerea noastră a tuturor în Hristos unul, alcătuim trupul său tainic și devenim unii pentru alții mădularele acestui organism.

Taina Sfintei Euharistii plămădește acest sobor la care participă toată suflarea într-o comuniune tainică a membrelor Bisericii văzute și nevăzute care înconjoară și participă la jertfa tainică ce se aduce pe altar. În această comuniune sobornicească unii se roagă pentru alții din duhul iubirii care este în ei. Același duh al iubirii se roagă în toți, fiindcă alcătuiesc un singur trup și se găsesc într-o interioritate reciprocă de existență. Duhul unității sobornicești nu este o putere care leagă în mod formal și exterior pe membrii comunității, ci este un curent de viață harică care pătrunde prin toți, se revarsă din Hristos asupra tuturor, îi cuprinde și-i contopește pe toți într-o largă unitate în care fiecare e necesar întregului pe care îl reflectă în sine. Taina Împărtășaniei face ca toți să inspire același duh care iradiază din fiecare. Marea obște sobornicească strînsă împrejurul altarului de jertfă prin împărtășirea de această negrăită taină devine trupul transfigurat prin puterea Capului transfigurat cu care se unește. Prin Euharistie totodată se realizează de pe acum în mod progresiv și din ce în ce mai mult perspectiva eshatologică a lui Hristos care va fi totul în toate. Hristos Cel care va veni se unește cu credincioșii și e de pe acum prezent în mijlocul lor. Unirea cu El începută la Botez se desăvîrșește prin Euharistie. Unirea euharistică pregătește și e arvuna unirii cerești. Și fiindcă ea ne împărtășește pe Hristos, Mîntuitorul nostru, ea are un efect mîntuitor. Împărtășindu-ne de plenitudinea Dumnezeirii care sălășluiește în Hristos sîntem conduși și noi spre desăvîrșire prin îndumnezeirea pe care ne-o comunică El.

Prin asumarea firii omenești la întrupare, Hristos a constituit în germene și potențial Biserica. Acesta era stadiul embrional în care exista ca posibilitate marea comunitate bisericească, care s-a dezvoltat mai

tîrziu [36]. În umanitatea Lui Hristos, într-o cuprindere sintetică existau toți membrii Bisericii, ca mădulare ale trupului său tainic. Dar constituirea realității văzute și nevăzute a Bisericii, închegarea ei ca organism teandric și încorporarea credincioșilor în trupul lui Hristos se datorează săvîrșirii și prefacerii euharistice. Astfel, Euharistia ca inimă a Bisericii îi unește pe toți credincioșii cu Hristos Cel ce se jertfește. Hrana euharistică pătrunzînd în noi ne încadrează în structura organismului bisericesc trezind în fiecare conștiința apartenenței lui ca parte integrantă la acest organism. În urma prefacerii euharistice are loc o altă prefacere a celor care se împărtășesc cu Iisus Hristos. Mîntuitorul îi preface prin puterea Duhului în Biserica Sa pe cei care L-au primit. Îi modelează și le imprimă calitatea de membre încorporîndu-i în trupul Său.

Biserica crește și se înalță din Euharistie, se întemeiază pe ea, fiindcă în koinonia euharistică e concentrată prezența Bisericii. Euharistia este mijlocul de realizare și de menținere a Bisericii. Euharistia preface în trupul Bisericii pe toți cei ce se împărtășesc de ea. Ea este hrana Bisericii, «pîinea vieții», «pîinea ce s-a coborît din cer» din care se hrănește organismul Bisericii. Făcîndu-și din ea trupul său o menține și o face să crească dîndu-i-se pe sine hrană și băutură. În taina Euharistiei se cuprinde și taina Bisericii. Nici una nu există de sine fără cealaltă. Se coordonează și se condiționează reciproc. Misterul euharistic cuprinde în sine misterul ecleziologic. Nu pot exista una fără alta. Realitatea aceasta își găsește expresie în vechea denumire a Liturghiei, aceea de synaxis, ca adunare a credincioșilor, cît și în partea finală a rugăciunii Sfintei Jertfe din liturghia ortodoxă, în care preotul se roagă pentru toată Biserica.

Există o corespondență, o dependență și o relație de cauză și efect între trupul lui Hristos care se jertfește pe altar și trupul tainic al Bisericii. De fapt Hristos se jertfește în Euharistie pentru trupul Său tainic, pentru fiecare mădular al acestuia. Biserica, trupul tainic al Domnului se întreține din trupul lui Hristos de pe altar. În umanitatea credincioșilor se revarsă umanitatea jertfită a lui Hristos. Producînd în ei aceeași stare, trupul lui Hristos fiind comun în umanitatea lui cu noi, se extinde și ne cuprinde formînd astfel un trup tainic. Moartea și învierea tainică împreună cu Hristos creează în acest organism acel neîntrerupt «ritm în doi timpi» [37], care îi dă putere și-l menține în viață. Moartea și învierea, ca un flux și reflux permanent pulsează energii de viață dumnezeiască în Biserică. Trupul și sîngele lui Hristos, adevărata hrană și băutură a Bisericii, sălășluit prin împărtășire în credincioși formează împreună cu aceștia trupul tainic, Biserica.

Realismul tainic euharistic este cauza realismului tainic ecleziologic. Hristos se jertfește necontenit înlăuntrul trupului tainic ca să-l mențină

36. „Astfel, în natura noastră asumată de Hristos prin întrupare e Biserica întreagă în potență. Prin întrupare, zice Sf. Ioan Gură de Aur, Hristos a luat „trupul Bisericii" *(Omilie dinainte de exil, I, 1.* P.G., LII, 429). Referindu-se la același lucru, Sfîntul Vasile cel Mare spune că Hristos a luat „un trup care este pîrga Bisericii..." *(Despre întruparea Cuvîntului, 12, P.G.,* XXVI, 1004), citat apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Autoritatea Bisericii,* în „Studii Teologice", XVI (1964), nr. 3—4, p. 184.

37. M. Lot.-Borodine, *La grace déifiante de sacraments, d'après Nicolas Cabasilas,* în „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", XXV-e année, 1936, p. 307.

hrănindu-l, dar ca și să-l dezvolte și să-l desăvîrșească continuu. Euharistia integrează pe credincioși în Biserică, iar prin împărtășirea continuă menține apartenența lor la Biserică. Jertfa lui Hristos produce și susține Biserica și tot prin ea Biserica este într-o continuă devenire și creștere. Ea este nu numai lăcașul de jertfă, ci ea însăși este o jertfă vie permanentă. Jertfei umanității lui Hristos pentru noi îi răspunde jertfa noastră în Hristos. În jurul jertfei ia naștere Biserica prin atragerea credincioșilor în jertfa lui Hristos, constituindu-se astfel o comunitate sacrificială. Hristos e piatra din capul unghiului pe care ne zidim noi ca Biserică. Înălțăm pe jertfa Sa jertfele noastre săvîrșind o jertfă comună și astfel se realizează și se menține Biserica. «Aducîndu-se deci Hristos ca Arhiereu și aducîndu-I și noi prin preotul slujitor ca jertfă, și în același timp aducîndu-ne El și aducîndu-ne și noi, tot prin preot, jertfă, ne zidim ca Biserică pe piatra fundamentală a jertfei Lui» [38]. Fiindcă jertfa lui Hristos s-a adus pentru comunitate, și formează comunitatea. Hristos oferindu-se tuturor îi adună împrejurul Său, îi unește pe unii cu alții și devine centrul polarizator împrejurul căruia gravitează toți.

Dar Biserica nu numai se formează prin Taina Euharistiei și se realizează în direcția orizontală a existenței ei. Sfînta Euharistie o orientează și o împlinește și în sensul vertical, ca pătrundere și ca adîncire interioară a vieții ei în Hristos. «Și primindu-le pe acestea cu vrednicie, se spune în una din rugăciunile liturgice, să avem pe Hristos, viețuind în inimile noastre și să fim casă Sfîntului Tău Duh». Ea atrage Biserica, viața, simțirea și cugetarea ei din ce în ce mai mult în profunzimile tainice infinite ale lui Hristos. Euharistia face ca Biserica să se unească din ce în ce mai mult cu Hristos, să progreseze continuu în simțirea Lui spre desăvîrșirea ei. Euharistia e centrul dinamic, sufletul și nervul Bisericii. Hristos nu poate fi trăit și simțit în Biserică în afara Euharistiei. Prin permanentizarea în ea a jertfei și a prezenței tainice a lui Hristos, ea se face centrul de reflux permanent al dragostei lui Dumnezeu față de oameni, forța care îi adună și îi unește pe credincioși în Biserică. Hristocentrismul euharistic spre care sînt atrași prin împărtășire credincioșii, ca principiu integrator perihoretic, atrage viața umană a credincioșilor în viața divină a lui Hristos și prin El în sînul comunității treimice. Euharistia formează comunitatea trupului tainic al lui Hristos.

De aceea, avînd în centrul ei Sfînta Euharistie prin care Hristos e permanent prezent, Sfînta liturghie cuprinde înăuntrul ei o prezență continuă a lui Hristos, coboară cerul pe pămînt, transfigurează și sfințește făptura, anticipează liturghia cerească și ne face să gustăm pe pămînt fericirea cerească ce va să fie. Ea desfășoară înaintea noastră priveliștea frumuseților negrăite ale împărăției vieții veșnice.

Liturghia este cea mai desăvîrșită sinteză a momentelor mîntuitoare ale vieții lui Hristos, Domnul retrăit în toate actele Sale, dar mai ales în patima și în jertfa Sa pentru noi. Toată liturghia ne pregătește pentru primirea cu vrednicie a lui Hristos în sufletul nostru, pentru a ne ridica cu întreagă făptura în împărăția lui Dumnezeu.

38. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină...*, p. 29.

Pr. Doctorand Mircea Nişcoveanu

TEOLOGIA SFÎNTULUI VASILE CEL MARE ÎN RUGĂCIUNILE EUHARISTICE *

Cu toate că doctrina creştină referitoare la unele probleme trinitare şi hristologice era cristalizată în simbolurile de credinţă (respectiv cel de la Niceea, 325), Sfîntul Vasile cel Mare socoteşte că e foarte binevenită metoda de a-i feri pe credincioşi de primejdia ereziilor ariene, semiariene, sabeliene şi pnevmatomaheene, prin catehizarea ce se făcea în cadrul slujbelor bisericeşti. Întotdeauna cultul a fost cel mai eficace mijloc de educaţie creştină, iar cititul rugăciunilor în auzul tuturor, în biserici, avea un efect pozitiv considerabil în sufletele credincioşilor care ardeau continuu după adevărul divin. Acest fapt îl determină pe Sfîntul Părinte să alcătuiască rugăciunile euharistice, îmbogăţind astfel teologia liturgică ortodoxă.

În textul anaforei din Liturghia Sfîntului Vasile cercetătorii mai noi au descoperit gîndirea şi stilul propriu acestui Părinte, precum şi evidente înrîuriri sau analogii de fond şi formă între anafora pe de o parte şi între scrierile sale autentice pe de alta [1].

Anafora (în partea numită diptice, adică rugăciune de mijlocire generală pentru Biserică, de după sfinţirea darurilor) se remarcă prin avîntul inspiraţiei, prin orizontul larg al cererilor cuprinse în ea, fiind, alături de frumoasa rugăciune pentru sfinţirea apei din rînduiala Aghiasmei mari (alcătuită de Sofronie patriarhul Ierusalimului), «una din cele mai superbe creaţii ale geniului liturgic ortodox» [2].

În cele ce urmează, ne vom referi la rugăciunile din anafora Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare, rugăciunile înainte de împărtăşire şi cele de după împărtăşire, atribuite lui [3].

---

* Această lucrare de seminar susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a şi dat avizul pentru publicare.

1. Sophie Antoniadis, *Place de la Liturgie dans la tradition de lettres grecques*, Leiden, 1939, p. 87—137. Cf. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Sfinţii Trei Ierarhi în cultul creştin*, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXVI (1958), nr. 1—2, p. 176—177. 2. Pr. Prof. Ene Braniştе, *art. cit.*, p. 177.

3. Autenticitatea unora dintre rugăciunile euharistice atribuite Sfîntului Vasile cel Mare, este uneori discutată. De exemplu, în *Liturghierul grec*, editat de Mihail I. Saliveros, Atena, 1915, p. 60, înainte de rugăciunea I-a de mulţumire (după Împărtăşire) nu se face menţiunea că această rugăciune e autentică Sfîntului Vasile cel Mare, ci dimpotrivă, aflăm expresia: «παρα Ἀνωνύμου» (= de la un necunoscut). În *Liturghierele româneşti* (de ex. cel editat în Bucureşti, 1956), această rugăciune este atribuită Sfîntului Vasile cel Mare.

1) *Sfînta Scriptură, izvor de inspirație pentru Sfîntul Vasile cel Mare, în rugăciunile euharistice* [4]. — Întreaga bogăție de idei teologice din rugăciunile euharistice, Sfîntul Vasile cel Mare o întemeiază pe texte luate din Sfînta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament [5]. Din Vechiul Testament el folosește texte din cărțile Pentateuhului, Regilor, Psalmii, Profeții mari și Profeții mici etc., iar din Noul Testament, utilizează Sfintele Evanghelii, mai ales cea după Ioan, Faptele Apostolilor, epistolele pauline, epistolele sobornicești și Apocalipsa Sfîntului Ioan. Arătînd că ideea mesianică străbate întreaga literatură sfîntă a Vechiului Testament și că Dumnezeu a realizat planul de mîntuire prin trimiterea Fiului Său pe pămînt, Sfîntul Vasile accentuează în rugăciunile euharistice filiațiunea divină și nașterea umană a Mîntuitorului pe de o parte, iar pe de alta stabilește o îmbinare între Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție.

Sfîntul Vasile cel Mare folosește texte biblice alese pentru a susține învățăturile teologice pe care le conțin aceste rugăciuni.

2) *Atributele lui Dumnezeu.* — Rugăciunile euharistice, dar mai cu seamă prima rugăciune din anaforaua Sfîntului Vasile cel Mare, au un caracter de laudă și de preamărire a lui Dumnezeu expunînd totodată și atributele puterii și perfecțiunii divine: [6] «...Stăpîne al tuturor, Doamne al cerului și al pămîntului și a toată făptura cea văzută și cea nevăzută, Cel ce șezi pe scaunul slavei și privești adîncurile, Cel ce ești fără început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mîntuitorul nostru, nădejdea noastră, Care este chipul bunătății Tale, pecete asemenea chipului, Care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvînt viu, Dumnezeu adevărat, Înțelepciune mai înainte de veci, viață, sfințire, putere, lumina cea adevărată, prin Care s-a arătat Sfîntul Duh, Duhul adevărului, darul înfierii, arvuna moștenirii celei ce va să fie, începutul bunătăților celor veșnice, puterea cea făcătoare de viață, izvorul sfințeniei» [7]. Cele mai multe atribute ale lui Dumnezeu Tatăl le aflăm în cadrul cultic, în această rugăciune și de aceea ea este denumită «rugăciunea teologică» [8]. Atributele lui Dumnezeu le prezintă Sfîntul Vasile cel Mare și în celelalte opere ale sale, dar în mod cu totul deosebit în tratatul său *Despre*

---

4. Facem mențiunea că în *Liturghierul grec* citat mai sus și pe care-l utilizăm în lucrarea de față, rugăciunile Sfîntului Vasile cel Mare ce trebuie rostite înainte de Împărtășire și rugăciunile după Împărtășire nu sînt așezate în aceeași ordine ca în *Liturghierul românesc*, ed. București, 1956. Astfel, rugăciunea a șasea înainte de Împărtășire din *Liturghierul român* se află în *Liturghierul grec* imediat după prima rugăciune a Sfîntului Vasile; iar rugăciunile de mulțumire (εὐχαριστια μετὰ τὴν θείαν Μετά λῆψιν) sînt așezate după Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur și înainte de Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare.

5. Pan. N. Trembela, *Cele trei liturghii după codicii din Atena*, text grec, Atena, 1935, p. 171—192. În notele marginale sînt citate cărțile Sfintei Scripturi din care s-a inspirat marele ierarh capadocian.

6. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor*, București, 1943, p. 87.

7. *Sfînta Liturghie*, text grec editat de Mihail I. Saliveros, Atena, 1915, p. 79. În continuare, spre ușurință, citățile numai editorul.

8. J. Hanssens, *Institutiones liturgicae de retibus orientalibus*, tom III, Romae, 1932, p. 45, la Pr. Prof. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 88.

Sfîntul Duh, cap. VI, VII și VIII [9]. Atributele divine sînt reprezentări subiective despre raporturi reale, obiective ale lui Dumnezeu cu lumea însufleţită şi neînsufleţită şi care se află în energiile necreate. Sfîntul Vasile susţine că atributele, cu toată forma lor subiectivă, sînt mărturisiri ale atributelor adevărate ale lui Dumnezeu.

3) *Sfînta Împărtăşanie ca jertfă.* — Rugăciunea şi jertfa sînt mijloacele utilizate de credincios spre a intra în legătură cu Dumnezeirea. Jertfa este actul esenţial al cultului dumnezeiesc. Jertfa e un fapt de atitudine spirituală, avînd la bază sentimentul religios. Ea îl apropie pe credincios de Dumnezeu, izvorul sfinţeniei, fiind o relaţie absolut spirituală a credinciosului cu Dumnezeirea. Atît sfîntul Apostol Pavel în Epistola I Corinteni (cap. X, XI), cît şi Părinţii Bisericii subliniază caracterul de jertfă al Sfintei Împărtăşanii. Jertfele Vechiului Testament, care în genere aveau un caracter sîngeros, prefigurau jertfa de pe cruce a Mîntuitorului. În acest sens Sfîntul Vasile cel Mare aminteşte de «darurile lui Abel» (Fac. IV, 4). Urmaşii lui Adam: Cain şi Abel, recunoscînd vina părinţilor lor, vor să reia comuniunea cu Creatorul, fiind primii care aduc jertfă. Dumnezeu primeşte jertfa sîngeroasă a lui Abel ca «dar», ca «oferire», vădindu-se din aceasta că numai o jertfă sîngeroasă, adică aceea a Fiului lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, va întări pentru totdeauna legătura cu Dumnezeu. Sîngele este elementul motor al vieţii. Sîngele lui Hristos însă, aduce creatura spre Creator şi deci spre viaţa cea veşnică.

De asemenea aminteşte de «jertfele lui Noe» (Fac. VIII, 20, 21). Aici, Sfîntul Vasile vrea să scoată în evidenţă jertfa de mulţumire pe care patriarhul Vechiului Testament o aduce lui Dumnezeu ca recunoştinţă faţă de bunătatea arătată de a-i fi salvat viaţa atît lui cît şi familiei sale. Vorbeşte şi de «arderile de tot ale lui Avraam» (Fac. XXII, 13). «Arderea de tot» se mai numea şi «jertfă cu miros de bună mireasmă, adusă Domnului» (Lev. I, 9; IV 31; Ieş. XXIX, 18). La această jertfă, animalele erau arse sau definitiv sau numai în parte. Sîngele în cadrul acestor jertfe se folosea după anumite ritualuri specifice legii mozaice.

Marele Părinte aminteşte că Dumnezeu a orînduit preoţia lui Moise şi Aaron (Lev. VIII, 6—9) spre a sluji la altar, şi deci nu oricine din rîndul poporului iudeu avea acest drept, ci erau persoane consacrate pentru a-l aduce jertfă. Nu-i scapă din vedere nici jertfele de împăcare ale lui Samuel (I Sam. VI) [10]. Sfînta Împărtăşanie, această «jertfă duhovnicească şi fără de sînge» [11], precum o numeşte sfîntul ierarh, a fost preînchipuită mai ales de mielul pascal al Vechiului Testament [12].

În toate Bisericile se aduce ca jertfă unul şi acelaşi Hristos, deoarece El s-a jertfit odată pentru totdeauna şi pentru toţi. Jertfa euha-

9. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, P.G., XXXII, 88—106.

10. M. I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 77. Cf. Pan. N. Trembela, *Cele trei Liturghii...*, p. 171. Cf. Pr. Dr. Olimp Căciulă, *Jertfa euharistică*, trad. din greceşte de Pr. Antofie Radu, Buzău, 1940, p. 45—54 ş.u.

11. Λογικὴ καὶ ἀναίμακτος θοίνα Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 171; cf. M. I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 77.

12. Hr. Andruţos, *Simbolica*, trad. din limba greacă de Prof. Justin Moisescu, Craiova, 1955, p. 289.

ristică s-a adus pentru întreaga fire, însă ea dă roade spre folos numai acelora ce o primesc cu credință curată.

În vremea aducerii jertfei euharistice se face pomenirea celor vii și a celor morți (diptice), asistînd în chip nevăzut Dumnezeu întreit în persoane, îngerii, arhanghelii, scaunele, domniile, începătoriile, puterile, heruvimii și serafimii, iar în chip văzut obștea credincioșilor [13]. Jertfa euharistică face cu putință acțiunea harului lui Iisus Hristos, Care aduce mîntuire tuturor credincioșilor : «Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încît a dat pe Fiul său Unul-Născut, pentru ca oricine crede într-Însul să nu piară ci să aibă viață veșnică» (Ioan III, 16). Jertfa lui Iisus Hristos a adus eliberarea din robia păcatului înfrățindu-i pe toți la masa euharistică. Jertfa lui Hristos a avut acest rezultat, fiindcă El a luat trup omenesc de aceeași substanță cu noi. «S-a dat pe Sine — zice Marele Ierarh — schimb morții întru care eram ținuți, fiind vînduți sub păcat (= πεπειραμμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν). Și pogorîndu-se, prin cruce, în iad, spre a plini toate ale Sale, a nimicit durerile morții. Și înviind a treia zi și cale făcînd oricărui trup la învierea cea din morți, că nu era cu putință a fi ținut sub stricăciune Începătorul vieții, făcutu-s-a începătură celor adormiți, Întîiul născut din morți spre a fi Însuși Începătorul tuturor în toate» [14]. Mîntuitorul a luat firea omenească și a venit la această fire și deci la noi toți. La Cina cea de Taină pîinea și vinul s-au transformat în Trupul și Sîngele Domnului prin contactul direct al lui Iisus cu elementele. El fiind Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat (n-a invocat Harul Duhului Sfînt), le-a sfințit direct, prin puterea Sa divină. După Înălțarea Sa la cer, invocarea Duhului Sfînt a fost absolut imperioasă și astfel a luat naștere, cu timpul, epicleza, pe care romano-catolicii nu pun preț deoarece ei socotesc că darurile se sfințesc încă la rostirea cuvintelor Mîntuitorului : «Luați mîncați, acesta este trupul Meu», și : «Beți dintru acesta toți, acesta este sîngele Meu, al legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor» (Matei XXVI, 26—28 ; Marcu XIV, 22—24 ; Luca XXII, 19—20 ; Ioan VI, 35 ; I Cor. XI, 23—25). În epicleza Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur termenul folosit pentru prefacere este : «ποίησον» = «fă» (aceste daruri) [15], pe cînd la Sfîntul Vasile cel Mare întîlnim expresia : «ἀναδεῖξαι» = «să arate» (aceste daruri) [16]. Nepotrivirea de termeni între cele două epicleze a dat naștere unor discuții și s-a obiectat că Sfîntul Vasile n-ar vorbi de prefacere. Însă aceste două formule liturgice pentru sfințirea materiilor euharistice devin identice în partea finală: «Prefă-le cu Duhul Tău cel Sfînt» [17]. Cuvintele Mîntuitorului: «Cel ce mănîncă trupul Meu și bea sîngele Meu rămîne în Mine și Eu rămîn în el» (Ioan VI, 56), pe care Sfîntul Vasile le reproduce întocmai [18], atestă prezența lui Hristos

13. Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 79; cf. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 179.
14. Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 80—81. Cf. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 180—181.
15. Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 50. 16. *Ibidem*, p. 82.
17. Pr. Prof. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 94.
18. *Rugăciunea a II-a înainte de Împărtășire*, la Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 127.

euharistic atît printr-o relație de afecțiune cît și printr-o comuniune reală. Realismul euharistic se întemeiază pe realitatea Întrupării, în felul următor: «Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pămînt s-a arătat (= ἐπι τῆς γῆς ὠφθη) și cu oamenii a petrecut..., făcîndu-se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, spre a ne face pe noi asemenea chipului slavei Sale» [19]. Împărtășania umple sufletul de viața cea nesfîrșită, îndulcindu-l de hrana cea neîmputinată, căci cu sîngele lui Hristos s-a înnoit firea cea stricată prin păcat [20].

Ierarhul capadocian consideră Sfînta Împărtășanie «înfricoșătoare și de viață făcătoare Taină» [21], sau «înfricoșătoare și cerești Taine» [22], sau «merindea pentru viața veșnică» [23]. Prin aceste înfricoșătoare și cerești taine se dobîndește mîntuirea — credinciosul devenind «teofor».

De aceea Euharistia este cea care realizează Biserica și nu poate exista Biserică universală decît acolo unde este Euharistie adevărată, săvîrșită de preoți cu hirotonie în succesiune apostolică, fiindcă zice Marele Vasile : «...Și precum ai primit de la Sfinții Tăi Apostoli această slujbă adevărată, așa primește și din mîinile noastre ale păcătoșilor aceste daruri întru bunătatea Ta» [24].

Prin urmare jertfele din Vechiul Testament — de care amintește Sfîntul Vasile cel Mare în rugăciunile euharistice — cu specificul lor iudaic erau jertfe de dăruire (oferire), de laudă, de mulțumire și de împăcare cu Dumnezeu. Jertfa cea fără de sînge a Mîntuitorului se aduce în același scop, continuîndu-se «pînă la sfîrșitul veacurilor» spre a uni pe toți laolaltă.

4) *Unitatea euharistică.* — Adunarea euharistică formează caracteristica practică a Bisericii zidite pe jertfa de pe cruce a Mîntuitorului, care este baza unirii credinciosului cu Dumnezeu. Misiunea lui Iisus s-a realizat prin opera Sa de reconciliere a omului cu Dumnezeu și a semenilor între ei [25].

Pîinea, vinul și apa ce se sfințesc prin harul Duhului Sfînt, devenind astfel Trupul și Sîngele Domnului, constituie forma împărtășaniei. Aceste trei elemente avînd întrebuințări universale, trebuie folosite împreună ca formă euharistică văzută; altfel se pierde adevăratul sens al tainei [26].

Botezul curăță de orice păcat, reînnoind sufletul credinciosului, încălzindu-l și luminîndu-l cu iubirea lui Dumnezeu. Biserica fiind zidită pe principiul divin al iubirii, noi nu ne putem uni cu Biserica decît dacă ne naștem din nou «din apă și din Duh», și astfel să ajungem la viața veșnică, săvîrșind roadele iubirii în Domnul. Euharistia este comu-

19. M. I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 80.
20. *Rugăciunea I-a înainte de Împărtășire*, la Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 126.
21. *Rugăciunea I-a de mulțumire*, la Mihail I. Saliveros *ed. cit.*, p. 60.
22. Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 85.
23. Sf. Vasile cel Mare, *Rugăciunea I-a înainte de Împărtășire*, la Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 127.
24. *Ibidem*, p. 77.
25. Mary Baker-Eddy, *Science and health with key to the Scripture*, Boston, 1918, p. 18.
26. *Ibidem*, p. 32.

niunea spirituală cu unicul Dumnezeu. Pîinea «care coboară din cer este Adevărul» [27]. În Euharistie, Iisus Hristos e veșnic prezent, atît în chip nevăzut cît și văzut pe Sfînta Masă, în orice biserică, sub forma pîinii și a vinului. Această prezență reală a Mîntuitorului este accesibilă oricărui creștin dovedit «vrednic» a se uni cu trupul și sîngele lui Hristos.

Sfîntul Vasile cel Mare se roagă în felul următor, dîndu-ne și nouă același imbold : «Intru curată mărturisirea cugetului meu primind părticica Sfintelor Tale Taine, să mă unesc cu Sfîntul Tău Trup și Sînge, și să Te am pe Tine locuind și petrecînd întru mine împreună cu Tatăl și cu Sfîntul Duh... Dă-mi pînă la suflarea cea mai de pe urmă, fără de osîndă să primesc părticica Sfintelor Tale Taine spre împărtășirea cu Duhul Sfînt, ca merinde pentru viața de veci» [28].

Prefacerea elementelor și unitatea euharistică sînt, după concepția vasiliană, opera celor trei persoane ale Sfintei Treimi, însă în mod special lucrează Duhul Sfînt, Care le sfințește cu harul său cel dumnezeiesc : «Iar pe noi, pe toți, cari ne împărtășim dintr-o pîine și dintr-un potir să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfînt Duh și pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfîntul Trup și Sînge al Hristosului Tău spre judecată sau osîndă» [29]. În frîngerea pîinii se vădește sensul multiplicității și prezenței reale a trupului Mîntuitorului.

Euharistia este astfel unirea cu Hristos și totodată unirea credincioșilor unii cu ceilalți, ea oferindu-ne o unitate cu aceia care se împărtășesc ca și noi cu trupul și sîngele lui Hristos.

5) *Hristologia. — Chenoza.* — Sfîntul Vasile arată că venirea Mîntuitorului pe pămînt a avut loc conform planului divin de mîntuire a lumii. Dumnezeu a cercetat pe poporul iudeu, trimițînd proroci să vestească pe Mesia. Aceștia, prin semne și minuni au vestit mai înainte «mîntuirea ce avea să vie» [30]. Părintele bisericesc precizează că Logosul, Care există din veșnicie, «prin care și veacurile s-au făcut» [31], este «strălucirea slavei Tatălui» și «chipul ipostasului» lui Dumnezeu [32], «putînd toate cu cuvîntul puterii Sale..., pe pămînt s-a arătat și cu oamenii a petrecut» [33].

Rostul venirii Mîntuitorului pe pămînt a fost de a descoperi «taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută» și de aceea întruparea Domnului, în concepția creștină, e socotită a doua creație. Primind chip omenesc, a ridicat creatura la înălțimea chipului Lui cel dumnezeiesc; s-a smerit spre a ne sfinți și a ne îndumnezei ; a îndreptat, a înfrumusețat și a mîntuit chipul nostru cel zidit cu mîna Sa și ne-a asemănat pe

---

27. *Ibidem*, p. 35.
28. *Rugăciunea I-a înainte de împărtășire*, la Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 126—127.
29. *Ibidem*, p. 82. 30. *Ibidem*, p. 80. 31. *Ibidem*.
32. *Ibidem*, Cf. *Despre Sfîntul Duh*, P.G., XXXII 88 C, 93 C, 96 A.
33. Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 80.

noi cu El, în asemănarea Lui cu noi, făcîndu-ne pe toţi fraţi ai Lui deoarece sîntem şi fii ai lui Dumnezeu.

Sfîntul Vasile făcînd aluzie la Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Filipeni (II, 6—8), alcătuieşte o frumoasă şi clasică formulă a chenozei: «...Dumnezeu, fiind mai înainte de veci, pe pămînt s-a arătat şi cu oamenii a petrecut; şi din Sfînta Fecioară întrupîndu-se, s-a smerit pe Sine, chip de rob luînd, făcîndu-se pe Sine asemenea smeritului nostru trup, spre a ne face pe noi asemenea chipului slavei Sale» [34]. Această «golire a Dumnezeirii» (= ἡ τῆς θεότητος κένωοις) a uimit îngerii şi toate puterile cereşti, văzînd pe Dumnezeul întrupat smerindu-se. Din nemărginita Sa iubire faţă de oameni, Fiul lui Dumnezeu se întrupează şi nerenunţînd la nimic din cele ale Dumnezeirii şi luînd pe toate ale omenirii, afară de păcat, prin umilinţă şi ascultare, ispăşeşte păcatul omului, deschizînd calea măririi pierdute.

6) *Răscumpărarea.* — Mai ales problema răscumpărării caută să o dezvolte autorul nostru în rugăciunile euharistice, relatînd că, deoarece prin om a pătruns păcatul în lume şi prin păcat moartea, a binevoit Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce este în sînurile Tatălui, să se nască din Sfînta Fecioară Maria, spre a osîndi păcatul în trupul Său, pentru ca cei morţi în Adam să învieze în Hristos [35]. Mîntuitorul «s-a dat pe Sine schimb morţii întru care eram ţinuţi, fiind vînduţi sub păcat. Şi, pogorîndu-se în iad, a nimicit durerile morţii şi înviind a treia zi cale a făcut oricărui trup la învierea din morţi» (ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν) [36]. Mîntuitorul jertfindu-se ca om şi îndumnezeindu-şi firea umană, noi toţi am fost jertfiţi şi îndumnezeiţi. El ne cuprinde pe noi într-un chip cu totul deosebit pentru că există o unitate tainică spirituală şi trupească a întregii omeniri în Iisus Hristos, după cum mărturiseşte dumnezeiescul Pavel: «Şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru cele cereşti» (Efes. II, 6). În «chip tainic» [37], Iisus ne-a cuprins în tot ce a săvîrşit, deoarece jertfa Sa este universală, iar învingerea diavolului a avut loc pentru totdeauna. Hristos cu scump sîngele Său a «înnoit firea noastră cea stricată prin păcat» [38], pentru ca toţi cei ce se apropie de jertfa aceasta cu conştiinţă curată şi cu zdrobirea inimii să dobîndească iertarea greşelelor şi viaţa veşnică.

7) *Lucrarea harului.* — Prin Sfintele Taine se transmite harul divin ce izvorăşte cu prisosinţă din jertfa de pe cruce a Mîntuitorului, iar dumnezeiasca Euharistie îşi are existenţa în însuşi izvorul harului, adică în Domnul nostru Iisus Hristos în stare de jertfă, pe Care îl oferă oricui voieşte să se împărtăşească din roadele acestei jertfe şi să se mîntuiască: «Cel ce ne-ai arătat nouă căile spre mîntuire — zice Sfîntul Vasile cel Mare — şi ne-ai dăruit nouă descoperirea tainelor cereşti, Tu eşti

---

34. *Ibidem*, p. 80. Despre dogma chenozei, Sfîntul Vasile cel Mare tratează în *Regula mică*, nr. 172, P.G., XXXI, 1196, B.

35. Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 80.

36. *Ibidem*, p. 81. 37. μυστικῶς.

38. *Rugăciunea I-a înainte de Împărtăşire*, la Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 126.

Cel ce ne-ai pus pe noi în slujba aceasta, cu puterea Sfîntului Tău Duh. Binevoiește dar, Doamne, să fim slujitori ai legii Tale celei noi și ai Sfintelor Tale Taine. Primește-ne pe noi care ne apropiem de Sfîntul Tău jertfelnic... ca să fim vrednici a-Ți aduce această jertfă... Trimite nouă harul Sfîntului Tău Duh» [39]. Harul dumnezeiesc se împărtășește prin Duhul Sfînt, Care revarsă asupra credincioșilor darurile Sale. Autorul nostru arată limpede că nu se acordă nici un dar creaturii în care să nu fie prezența Duhului Sfînt, deoarece El este Duhul adevărului, «darul înfierii, făgăduința bunurilor viitoare, pîrga fericirii veșnice, puterea de viață făcătoare, izvorul sfințeniei» [40].

«Nu nădăjduiesc în a mea mîntuire — zice Sfîntul Vasile — ci nădăjduind în milostivirea Ta cea fără margini vin către Tine» [41]; de aici rezultă că nimeni nu se poate mîntui prin sine ci cu ajutorul harului divin. Harul este universal căci ridică păcatul lumii (creștine) și tămăduiește neputințele tuturor asupra cărora se revarsă darurile Sale [42].

Cei păcătoși nu sînt excluși de la har, dar cu condiția să se îndrepteze de faptele lor. Harul este dătător de sfințenie: «...învață-mă să săvîrșesc sfințenie întru frica Ta» [43].

Lucrarea harului face posibilă împărtășirea darurilor Duhului Sfînt în sufletele credincioșilor, pregătindu-i pentru «înfricoșătorul scaun» de judecată (— φοβεροῦ βήματος) [44], și viața de veci. Cei aleși sînt părtași bunătăților nestricăcioase gătite celor ce iubesc pe Dumnezeu (I Cor. II, 9; Fapte VII, 23; Iacob II, 5) [45], ajungînd «la odihna cea de-a pururea unde este glasul cel neîncetat al celor ce laudă și dulceața cea fără de sfîrșit a celor ce văd frumusețea cea nespusă a feței» lui Dumnezeu [46].

Harul lucrează în permanență însă numai în Biserica unde există preoția «de jure divino» — preoția harică — bazată pe succesiune apostolică (Efes. II, 20). Harul este considerat a doua naștere — nașterea întru Iisus Hristos, Care s-a adus ca jertfă «pentru noi și pentru a noastră mîntuire» — în amintirea căruia se săvîrșește Sfînta Euharistie. Revărsarea harului asupra credincioșilor se efectuează prin ierurgii și Taine și culminează prin Euharistie care este însuși Trupul și Sîngele Domnului. Credinciosul trebuie însă să dea dovadă de receptivitate față de harul divin primind cu vrednicie Sfintele Taine.

8) *Pregătirea pentru Împărtășanie.* — Pentru primirea tainei Sfintei Împărtășanii se cere o deosebită pregătire, o stare de vrednicie. Părinții și Biserica Ortodoxă acordă o atenție deosebită în ceea ce privește curăția și vrednicia celor ce vor să ia parte la masa euharistică. In această privință, Sfîntul Vasile spune: «Așa, Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul meu, să nu-mi fie mie spre osîndă împărtășirea preacuratelor

39. *Ibidem*, p. 77. 40. *Ibidem*, p. 79.
41. Sf. Vasile cel Mare, *Rugăciunea I-a înainte de Împărtășire*, la Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 126.
42. *Ibidem*, p. 126—127. Harul este lucrare (energie) necreată, izvorîtă din Dumnezeire.
43. *Ibidem*, p. 126. 44. *Ibidem*, p. 127. 45. *Ibidem*.
46. Sf. Vasile cel Mare, *Rugăciunea I-a de mulțumire*, la Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 60.

Tale Taine, nici să ajung neputincios cu sufletul și cu trupul, împărtășindu-mă cu nevrednicie»[47]. Pentru că: «...osîndă mie însumi mănînc și beau, neputîndu-mi da seama, precum se cuvine, de Trupul și Sîngele Tău, Hristoase, Dumnezeul meu... și nu mă pedepsi pe mine păcătosul, ci fă cu mine după mila Ta»[48].

Preotul poartă o mare și grea răspundere în fața lui Dumnezeu de garanția pe care o acordă credinciosului declarat vrednic de a primi Împărtășania. Credinciosul împărtășindu-se cu Trupul și Sîngele Domnului, în chip duhovnicesc e confirmat vrednic a trăi în Hristos Iisus. De starea de vrednicie sau nevrednicie se face răspunzător în primul rînd credinciosul care la scaunul Mărturisirii trebuie să declare sincer duhovnicului toate păcatele; și în al doilea rînd slujitorul care confirmă aceasta. Marele capadocian accentuează mult această latură a problemei astfel: «Să nu te temi de om pentru mărirea și căderea lui, ca nu cumva să dai pe Fiul lui Dumnezeu în mîinile celor nevrednici; nici să te rușinezi de vreunul din cei mari ai pămîntului; ci chiar de ar fi împărat sau domn, nefiind vrednic, să nu cutezi a-l împărtăși cu Sfintele Taine, pentrucă dumnezeiești canoane poruncesc tuturor celor nevrednici să nu se împărtășească, căci îndrăznind, în veac se vor osîndi»[49]. Același Sfînt Părinte zice în altă parte: «Cel ce se împărtășește din pîine și din potir trebuie să aibă oarecare rînduială și pregătire»[50], «după cum au hotărît canoanele sinoadelor și ale Sfinților Părinți»[51], avertizîndu-i și pe cei ce dau Sfintele Taine și pe cei ce le primesc, astfel: «Vai celor ce-i împărtășesc pe dînșii» («Οὐαὶ δὲ τοῖς μεταδιοοῦσιν αὐτοῖς»)[52].

Cei ce se împărtășesc trebuie să facă dovadă de cea mai desăvîrșită pregătire religioasă și morală posibilă, precum învață Apostolul Pavel: «Să se cerceteze omul pe sine și așa din pîine să mănînce și din pahar să bea; că cel ce mănîncă și bea cu nevrednicie, judecată lui — și mănîncă și bea, nesocotind Trupul Domnului (I Cor. XI, 28—29).

Orice adevărat creștin are obligația de a se împărtăși în cele patru posturi pe an, pregătindu-se sufletește și trupește spre a cina cu Cel ce s-a jertfit pentru binele și fericirea multora.

Intrucît Împărtășania este însuși Trupul și Sîngele Domnului, ne putem da seama îndeajuns de cîtă pregătire sufletească și trupească trebuie să facă dovada cel ce le primește spre a nu-și agonisi pedeapsa veșnică. Cel ce le primește în stare de vrednicie aduce roade întru viața veșnică.

9) *Roadele euharistice.* — Sfînta Împărtășanie — după afirmația Sfinților Părinți — restabilește demnitatea paradisiacă a făpturii, pentru că întruparea Logosului în acest scop s-a făcut, iar pîinea și vinul euharistic amintesc mereu de moartea și învierea Domnului. Cel ce

47. *Rugăciunea I-a de Împărtășire,* la Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 126—127.
48. *Ibidem,* p. 127.
49. *Aghiasmatarul. Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă,* București, 1965, p. 52.
50. Sf. Vasile cel Mare, *Regula mică,* nr. 172, P.G., XXXI, 1196.
51. Idem, *Cuvînt pentru instruirea preoților,* P.G., XXXI, 1688. 52. *Ibidem.*

primește Împărtășania, întru el sălășluiește și petrece Logosul, devenind biserică a Duhului Sfînt, izbăvit fiind de toată uneltirea diavolească, dobîndește arvuna bunătăților făgăduite. Sfîntul Vasile cel Mare citînd cuvintele Domnului Iisus : «Cel ce mănîncă Trupul Meu și bea sîngele Meu, întru Mine rămîne și Eu întru dînsul» (Ioan VI, 56), arată roadele duhovnicești ale Sfintei Împărtășanii: tămăduirea sufletului și a trupului, izgonirea protivnicului, luminarea ochilor minții, împăcarea puterilor sufletești (echilibrul sufletesc), credința temeinică, dragostea sinceră, desăvîrșirea înțelepciunii, paza poruncilor divine, adăugarea dumnezeiescului har, și dobîndirea împărăției lui Dumnezeu [53]. Sfînta Taină Euharistică revarsă asupra primitorului din izvorul vieții celei nesfîrșite, îl îndulcește de hrana cea neîmputinată [54], ridicîndu-i sarcina grea a păcatelor, curățindu-l de toată necurăția trupească și sufletească [55]. Împărtășania este scara pe care credinciosul urcă spre nemurire, spre Împărăția lui Dumnezeu, spre odihna cea veșnică unde este «dorirea cea adevărată și veselia cea nespusă» [56].

Roadele dumnezeiești Euharistii sînt deci multe și se revarsă din belșug asupra celor ce cu vrednicie se împărtășesc și se unesc într-un cuget și un simțămînt creștin.

10) *Ecumenismul la Sfîntul Vasile cel Mare.* — Părinții Bisericii n-au pierdut din vedere dimensiunile universale ale creștinismului, fapt ce-l determină și pe Sfîntul Vasile cel Mare să afirme în «anamneză» : «...Pomenește, Doamne, Sfînta Ta sobornicească și apostolească Biserică de la o margine pînă la cealaltă a lumii, pe care ai cîștigat-o cu scump sîngele Tău, și o împacă pe dînsa și sfîntă Casa aceasta întărește-o, pînă la sfîrșitul veacului» [57]. După cum se observă, ecumenismul acesta are o profundă amprentă euharistică. Gîndind la dezbinarea dintre Biserici, el socotește că se cuvine ca toți cei ce slujesc Domnului să aibă o singură strădanie, aceea de a aduce iarăși la unire pe creștinii care s-au separat unii de alții, în diferite părți și în diferite chipuri. Astfel zice el: «Pe cei risipiți îi adună, pe cei rătăciți îi întoarce și-i împreună cu sfînta Ta sobornicească și apostolească Biserică» [58]. Și astăzi răsună cu tărie glasul său, izvorît din adîncul inimii sale, către Dumnezeu : «Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor..., răzvrătirile eresurilor strică-le degrab cu puterea Sfîntului Tău Duh. Pe noi pe toți ne primește întru Împărăția Ta, fii ai luminei și ai zilei arătîndu-ne» [59]. Dorința fierbinte a Sfîntului Vasile e ca toți să fie «o gură și o inimă spre a mări și a cînta numele lui Dumnezeu» [60].

---

53. *Rugăciunea I-a și a II-a înainte de Împărtășire*, la Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 126—127 și *Rugăciunea I-a și a II-a de mulțumire după Împărtășire*, ibidem, p. 60.

54. Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 92—93.

55. *Rugăciunea I-a și a II-a înainte de Împărtășire*, la Mihail I. Saliveros, *ed. cit.* p. 126—127.

56. Idem, *Rugăciunea I-a după Împărtășire*, la Mihail I. Saliveros, *ed cit.*, p. 60. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia", XVII, (1965), nr. 4, p. 521—533. 57. Mihail I. Saliveros, *ed. cit.*, p. 83. 58. *Ibidem*, p. 84.

59. *Ibidem*, p. 85. 60. *Ibidem.*

Marele Ierarh promovează spiritul de unitate bazat pe iubire și intervine chiar, acolo unde e cazul, spre a arunca o rază de lumină duhovnicească (de pildă în schisma meletiană). În Liturghia sa, el recomandă să fie pomeniți «toți episcopii ortodocși, care drept învață cuvîntul adevărului, ...preoțimea, cea întru Hristos diaconime și tot cinul preoțesc» [61], ceea ce ne determină să constatăm că el susținea un ecumenism unificator de credință și întemeiat pe iubire. Se înfăptuiește ceea ce afirmă dumnezeiescul Pavel că : «noi cei mulți sîntem un trup, căci toți ne împărtășim dintr-o singură pîine» (I Cor. X, 17). Este o desăvîrșită unitate cu care nici o alta nu se poate asemăna. Doar în viața intimă a persoanelor treimice se află un model de o astfel de unitate idealizată de Iisus Hristos, în rugăciunea arhierească (Ioan XVII, 20, 21, 23) [62]. Taina dumnezeiești Euharistii îi leagă pe toți laolaltă, reconstituind integral adevărata viață în Dumnezeu, a cărei temelie este însuși Hristos. Astfel, integrarea în comunitatea liturgică se fundamentează în chip deosebit pe Euharistie de vreme ce Duhul Sfînt săvîrșește marea Taină a unității duhovnicești a tuturor creștinilor într-un organism, al cărui cap este Mîntuitorul. Comunitatea euharistică constituie desăvîrșirea și culmea unității ecleziologice, ea afirmîndu-se în conștiința oricărui creștin și a tuturor.

*

Din rugăciunile euharistice ale Sfîntului Vasile cel Mare reiese că :

Sfînta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament constituie izvorul Revelației divine din care s-a inspirat și pe care și-a întemeiat afirmațiile sale.

Atributele divine — reprezentări subiective despre raporturile reale, obiective ale lui Dumnezeu cu lumea însuflețită și neînsuflețită cuprinse în energiile divine — sînt expuse mai toate în rugăciunea «teologică» a Sfîntului Vasile cel Mare.

Jertfa euharistică instituită de Mîntuitorul a fost preînchipuită în Testamentul Vechi ca jertfă de oferire, de laudă, de mulțumire și de reconciliere a făpturii cu Creatorul său.

Prin jertfa euharistică se realizează unirea cu Hristos dar totodată și unirea unora cu ceilalți ca membre ale trupului tainic — Biserica.

Iisus Hristos ca Logos are existența veșnică (născut din Tatăl) iar ca om s-a întrupat deșertîndu-se de slava dumnezeiască, în vremea trăirii Sale pe pămînt.

Jertfa Lui pe cruce a adus răscumpărarea iar prin harul Duhului Sfînt se dobîndește mîntuirea.

Întrucît elementele materiei Sfintei Euharistii, prin acțiunea harului dumnezeiesc devin Trupul și Sîngele Domnului, se cere mare atenție asupra pregătirii pentru a le primi cu vrednicie.

Numai cel vrednic a primi aceste Sfinte Daruri se bucură cu prisosință de roadele euharistice, unindu-se cu Hristos și cu Biserica.

61. *Ibidem*, p. 84—85.

62. Pr. P. Vintilescu, *Funcțiunea ecleziologică sau comunitară a Liturghiei*, București, 1946, p. 5—17; Cf. Prof. T. M. Popescu, *Sfinții Trei Ierarhi în slujba Bisericii*, în „Biserica Ortodoxă Română", LXX (1962), nr. 1—3, p. 72.

Jertfa Euharistică este coloana vertebrală a teologiei creștine, care susține trupul tainic al lui Hristos — Biserica. Fără adevărata Euharistie, nu s-ar putea concepe existența Bisericii creștine.

Preoții au datoria sfîntă de a nu neglija cititul rugăciunilor euharistice ori de cîte ori săvîrșesc dumnezeiasca Jertfă, luînd aminte că, în chip nevăzut asistă Dumnezeu cel ce primește darurile «întru miros de bună mireasmă duhovnicească», iar în chip văzut obștea credincioșilor. Pentru aceasta, se cere preoților o trăire cu adevărat îngerească de vreme ce, în timpul slujirii acestei Taine, chiar și Puterile cerești «se minunează» și se înfricoșează văzînd pe Dumnezeu jertfindu-se. Mirenii și preoții au datoria să se mărturisească și să respecte îndrumările date de pravila aflătoare în orice Liturghier și Molitfelnic. Atît slujitorii acestei dumnezeiești Taine cît și primitorii ei să fie împăcați cu toți neavînd nimic împotriva cuiva [63].

Ducînd o viață curată, preoții vor fi un viu exemplu pentru păstoriții lor, care întotdeauna au dorința arzătoare de-a primi Sfînta Jertfă din mîini neîntinate.

Rugăciunile euharistice să fie rostite cît mai clar și în auzul tuturor ca astfel credincioșii să înțeleagă pe deplin că se împărtășesc cu Trupul și Sîngele Domnului, Cel ce se oferă ca jertfă spre nemurire celor vrednici a-L primi, iar spre veșnică osîndă celor nedemni a se uni cu El.

63. *Învățătura de Credință Ortodoxă*, București, 1952, p. 296—297.

Pr. Doctorand Gheorghe A. Nicolae

ÎNVĂŢĂTURA DESPRE SFÎNTUL DUH ÎN CATEHEZELE SFÎNTULUI CHIRIL AL IERUSALIMULUI*

Sfîntul Chiril al Ierusalimului (c. 313—386) a lăsat posterităţii *Catehezele* adresate de el catehumenilor, sau noilor botezaţi, aproximativ în postul Paştilor din anul 348. Aceste cateheze pe de o parte constituie «cea mai veche explicare metodică pe care o avem, a simbolului» [1], iar pe de alta prezintă interes prin faptul că sînt contemporane cu frămîntările produse de arianism. În ciuda hotărîrii bisericeşti dată de Sinodul I Ecumenic (325), această erezie, reprofilată în semiarianism, a continuat să se întindă cuprinzînd mai tot Orientul [2], aducînd pagubă Bisericii şi necazuri multor episcopi, din rîndul cărora nu lipseşte nici Sfîntul Chiril al Ierusalimului, care a fost exilat în două rînduri [3].

Erezia a continuat să sporească şi în adîncime, arienii în general precum şi macedonienii păşind şi la tăgăduirea eternităţii şi dumnezeirii Sfîntului Duh, pe care-l considerau mai mic decît Tatăl şi Fiul, şi anume o creatură a Fiului şi slujitor al Tatălui şi al Fiului. «Duşmanii Sfîntului Duh, pnevmatomahii», erau înlesniţi oarecum de faptul că Sinodul I Ecumenic osîndise în mod expres numai învăţătura greşită a arienilor despre raportul lui Dumnezeu Fiul faţă de Dumnezeu Tatăl, dar nefiind provocat, nu stabilise în amănunt şi învăţătura despre Sfîntul Duh, ci fixase în Simbol doar mărturisirea : «credem în Duhul Sfînt» [4], punct de credinţă ferm şi sigur pînă atunci [5].

Acum însă s-a făcut simţită nevoia determinării mai de aproape a învăţăturii despre Sfîntul Duh. *Catehezele* Sfîntului Chiril, urmărind în desfăşurarea lor articolele Simbolului de credinţă, se referă în chip firesc şi la a treia persoană a Sfintei Treimi. Iar prin faptul că ele redau

---

* Această lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, care a şi dat avizul pentru publicare.

1. J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, septieme édition, Paris, 1918, p. 252.

2. Eusebiu Popoviciu, *Istoria bisericească* (traducere de arhiereii Athanasie şi Gherasim), vol. I, Bucureşti, 1900, p. 465.

3. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Bucureşti, 1956, p. 159.

4. Prof. Teodor M. Popescu şi colaboratorii, *Istoria bisericească universală*, vol. I, Bucureşti, 1956, p. 220.

5. Gustave Bardy, *En lisant les êpres*, nouvelle édition, revue et augmenté. Paris, 1933, p. 143; Otto Bardenhewer, *Les Pères de L'Eglise*, traducere franceză, Paris, 1899, t. II, p. 66.

învățătura de atunci a Bisericii [6], elementele aduse de *Cateheze* la capitolul pnevmatologiei creștine devin extrem de interesante. Aceasta cu atît mai mult cu cît Simbolul pe care-l explică Sfîntul Chiril [7] este, după părerea celor mai autorizați comentatori, Simbolul Bisericii din Ierusalim, care, alcătuit anterior celui de la Niceea [8], a fost completat mai tîrziu, fie de Sfîntul Chiril al Ierusalimului, fie de Sfîntul Epifaniu, amîndoi palestinieni, cu formule niceene și antipnevmatomahe [9], în scopul afirmării mai categorice a Dumnezeirii Sfîntului Duh, ajungînd apoi să fie declarat de Sinodul al II-lea Ecumenic Simbol oficial al Bisericii [10].

Această cinste i-a asigurat-o, printre altele, și vechimea pe care o avea acest simbol, care trebuie să fi fost alcătuit mai înainte nu numai de anul 348, cînd Sfîntul Chiril îl folosește în *Catehezele* sale, dar probabil chiar înainte de izbucnirea disputelor provocate de arianism. Așa s-ar putea explica lipsa termenului ὁμοούσιος din cuprinsul *Ctehezelor* sale, lipsă pentru care unii comentatori antici și moderni i-au pus la îndoială fermitatea ortodoxiei sale [11].

În orice caz, se poate deduce o strînsă legătură a simbolului ierusalimitean cu tradiția apostolică a Bisericii primare [12].

Aceste constatări îndreptățesc cercetarea învățăturii Sfîntului Chiril despre Sfîntul Duh, dispersată în *Cateheze*, dar mai masiv redată în *Catehezele* a XVI-a și a XVII-a. În cele ce urmează, vom expune următoarele puncte : persoana Sfîntului Duh, atributele Sfîntului Duh, lucrările Sale, presupuse ambiguități în învățătura pnevmatologică a Sfîntului Chiril și ortodoxia învățăturii sale despre Sfîntul Duh. În încheiere, vom sublinia calitățile metodologice pe care le reflectă expunerea sa asupra acestui subiect și aplicabilitatea lor în acțiunea ecumenică a zilelor noastre.

I. *Persoana Sfîntului Duh.* — 1. *Sfîntul Duh e Dumnezeu adevărat, ființă, ipostază divină.* Credința în deplina divinitate a Sfîntului Duh este exprimată clar în *Cateheze*. El îl situează deasupra tuturor creaturilor: «Nimeni dintre cei creați nu este egal cu El, căci neamurile îngerilor și toate oștile adunate la un loc nu sînt egale cu Sfîntul Duh. Puterea atotbună a Mîngîietorului le întunecă pe toate. Ele sînt trimise

6. *Cateheza* V, 12, P.G., XXXIII, 520 B.; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, Partea I, traducere de Pr. D. Fecioru, București, 1943 (Colecția Izvoarele Ortodoxiei), p. 146, utilizată în lucrarea de față. Cum textul grecesc folosit al tuturor catehezelor se întinde numai de-a lungul vol. XXXIII din Patrologia greacă, în citatele următoare nu-l vom mai indica, ci vom da numai coloana și litera, precum și pagina din traducerea românească a Catehezelor, de ex. citatul de mai sus, vom indica: *Cateheza* V, 12 (col. 520 B; p. 146), *Cateheza* XVIII (col. 1053 A; p. 533).

7. Simbolul nu este redat în întregime nicăieri în Cateheze, acest lucru fiind interzis de *disciplina arcană*. Textul integral a fost reconstituit însă de Dom Touttée, sub a cărui îngrijire s-a tipărit t. XXXIII al Patrologiei (seria greacă). Poate fi văzut la col. 533 a acestui volum.

8. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, Paris, Tournai, Rome, 1927, p. 357.

9. J. Bois, *Constantinopole (I-er concile de), II-a oecuménique*, 381, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", fascicule XXI, Paris, 1907, col. 129.

10. X. Le Bachelet, *Cyrille (Saint), évêque de Jérusalem*, în „Dict. Théol. Cathol.", fasc. XXI, col. 2541.

11. Vezi numele și aprecierile acestora la X. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 2532.

12. Cf. Joseph Schwane, *Histoire des dogmes*, 2-a édition revue et augmentée, t. II, Paris, 1903, p. 193.

spre slujire (Evr. I, 14), pe cînd Duhul cel Sfînt cercetează și adîncurile lui Dumnezeu, după cum spune Apostolul: «Duhul pe toate le cercetează și adîncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni știe cele ale omului decît duhul omului care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le-a cunoscut decît Duhul lui Dumnezeu» (I Cor. II, 10—11) [13]. Sfîntul Duh este părtaș, împreună cu Fiul, la Dumnezeirea Tatălui [14]; este cinstit cu slava Dumnezeirii, împreună cu Tatăl și cu Fiul [15]. El este viu și ipostatic [16]; «nu este rostit sau respirat de gura și de buzele Tatălui sau ale Fiului și nici nu se răspîndește în aer, ci este enipostatic» [17]. Are atributele și lucrările ființei și persoanei, adică: vorbește prin sine însuși, deosebește, cheamă, trimite, lucrează, profețește etc. [18].

Sfîntul Chiril arată că ceea ce putem spune cu ajutorul Scripturii despre Sfîntul Duh se limitează la definirea persoanei; în ceea ce privește ființa Sa, Sfîntul Duh este insondabil [19], ca și celelalte două persoane ale Sfintei Treimi [20]. De aceea el și declară că nu-și propune să vorbească despre ființa Sfîntului Duh, lucrul acesta fiind cu neputință [21].

2. Dar Sfîntul Chiril nu numai că arată imposibilitatea de a cunoaște ființa Sfîntului Duh, dar ca să-și ferească pe ascultători de greseli, enumeră, folosindu-se între altele, de lucrarea lui Irineu: «Ελεγχος καί ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως (Împotriva ereziilor) [22], pe toți care s-au abătut de la dreapta învățătură despre Sfîntul Duh, începînd cu Simon Magul cel pomenit de Scriptură (Fapte VIII, 9) și continuînd apoi cu valentinienii, marcioniții, Montan împreună cu cele două false profetese ale lui: Maximilia și Priscila, Manes, etc. [23].

După ce face aceste preveniri, invită pe ascultători să-și culeagă învățătura despre Sfîntul Duh din Scripturi, s-au cum zice el, folosindu-se de cuvintele Sfintei Scripturi, «să bem apă din vasele noastre și din izvorul fîntînilor noastre» (Prov. V, 15) [24].

3. Pe temeiuri scripturistice, Sfîntul Chiril stabilește relațiile în care Sfîntul Duh cel viu și ipostatic se găsește cu celelalte două persoane ale Sfintei Treimi relevînd că Sfîntul Duh este distinct, dar, în același timp, unit în Treime.

Ca ființă ipostatică, vie și activă, Sfîntul Duh este distinct în Treime. «Noi nu amestecăm, ca Sabelie, persoanele Sfintei Treimi, ci știm în chip evlavios un Tată, care ne-a trimis Mîntuitor pe Fiul; știm un Fiu, care a făgăduit să trimită de la Tatăl pe Mîngîietorul; știm pe Duhul cel Sfînt, care a grăit prin profeți, iar în ziua Cincizecimii s-a

13. *Cateheza* XVI, 23, (col, 952 A; p. 456).
14. *Cateheza* VI, 6, (col. 548 A; p. 155).
15. *Cateheza* VI, 16, (col. 476 A; p. 117).
16. *Cateheza* XVII, 2, (col. 969 C; p. 468); *Cateheza* XVII, 5, (col. 973, p. 472).
17. *Ibidem.*
18. *Ibidem*, XVII, 2, (col. 969 C, p. 468; XXVIII, col. 1000 C, p. 494; 33, col. 1005 B, p. 499.
19. *Cateheza* XVII, 17, (col. 989 B; p. 483).
20. *Cateheza* XVI, 24 A, (col. 953; p. 457).
21. *Cateheza* XVI, 5, (col. 924 B; p. 436).
22. Tipărită de Migne în P.G., VII, 437—1224.
23. *Cateheza* XVI, 5—10, (col. 924—932 B; p. 434—441).
24. *Cateheza* XVI, 4, (col. 921—924; p. 435—436).

pogorît peste Apostoli în chip de limbi de foc (Fapte II, 1—3), în Ierusalim, în biserica de sus a Apostolilor». Și această învățătură o repetă el și în alte rînduri.

a) Fiind distinct, Sfîntul Duh este persoană independentă. Sfîntul Duh nu este dependent față de Tatăl și nici față de Fiul. Cînd Chiril atribuie Sfîntului Duh lucrări care par a nu conveni Dumnezeirii și sugerează dependența și chiar subordonarea celei de a treia persoane în cadrul Sfintei Treimi, cum ar fi : mijlocirea pentru noi, ori cooperarea, prin rugăciunile Sale la iertarea păcatelor [25], ele trebuie înțelese — potrivit completărilor și explicațiilor cu care de obicei autorul însoțește asemenea afirmații —, drept acțiuni de capacitare a sufletului pentru dobîndirea harului [26], sau cum spune Apostolul: «Sfîntul Duh produce în noi, prin harul Său, suspinele și rugăciunile».

b) Tot asemenea, cele două texte [27], socotite a exprima ideea purcederii Sfîntului Duh și de la Fiul [28], citite în context, nu sprijină această neîntemeiată supoziție.

Din argumentarea biblică, pe care autorul o aduce în dovedirea veridicității ortodoxe a învățăturii sale despre a treia persoană a Sfintei Treimi, reiese clar că Sfîntul Duh împărtășește celui credincios adevărul duhovnicesc și harul sfințitor, din izvorul dumnezeiesc al ființei Sale — prin care se găsește în unitate cu celelalte două persoane ale Sfintei Treimi (Fac. XLI, 38 ; Num. XI, 25—29; Deut. XXXIV, 9; Ps. CXLII, 12).

Pe scurt, nedependența Sfîntului Duh de celelalte două persoane ale Sfintei Treimi este afirmată de Sfîntul Chiril complet și limpede : «Toate sînt (supuse) slujitoare — zice Sfîntul Părinte — afară de Unicul Său Fiu și de unul Duhul lui cel Sfînt» [29]. În același timp însă, Sfîntul Părinte respinge orice separație ori diviziune a persoanelor divine și ține ferm credința într-un Dumnezeu unic, neîmpărțit: «Nădejdea noastră este în Tatăl și în Fiul și în Sfîntul Duh. Nu mărturisim trei dumnezei — să tacă deci marcioniții —, ci împreună cu Sfîntul Duh prin unul Fiul, mărturisim un singur Dumnezeu. Credința noastră este neîmpărțită, evlavia noastră nedespărțită. Nu despărțim Sfînta Treime, cum fac unii» [30]. În cele trei persoane, totul este unul, imprimînd unitatea întregii vieți creștine : «există o singură mîntuire, o singură putere, o singură credință» [31]. «Sfîntul Duh este totdeauna împreună cu Tatăl și cu Fiul» [32]. «Dumnezeiasca Scriptură și dogmele adevărate cunosc un singur Dumnezeu» [33], zice Sfîntul Chiril.

Deși era cunoscut termenul ὁμοούσιος, menit să exprime unitatea și deoființimea dumnezeiască a celor trei persoane ale Sfintei Treimi, pentru că provocase dispute teologice de amploare primejdioasă liniștei Bisericii timp de un secol, Sfîntul Chiril apără eternitatea și Dumnezeirea Sfîntului Duh, folosind însă alte formule, de conținut identic, dar

25. *Cateheza* XVI, 20, (col. 948 A; p. 453). 26. Cf. X. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 2549.
27. *Cateheza* XVI, (col. 952 B; p. 456); *Cateheza* XVII, 5, (col. 973 B; p. 472).
28. A. Palmieri, *Esprit-Saint*, în „Dictionnaire Théologie Catholique", tome cinquième, première partie. Paris, 1924, col. 779. 29. *Cateheza* VIII, 5, (col. 629 B; p. 203).
30. *Cateheza* XVI, 4, (col 921 A; p. 435). 31. *Cateheza* XVI, 24, (col. 953 A; p. 457).
32. *Cateheza* XVII, 5, (col. 973 B; p. 472). 33. *Cateheza* VIII, 4, (col. 628).

de rezonanță irenică, salutară pentru depășirea situației confuze în care se găseau discuțiile teologice.

c) Avînd Dumnezeire deplină, Sfîntul Duh are atribute divine : este de necuprins cu mintea [34], are deplină stăpînire asupra tuturor ființelor mărginite [35] ; este atotputernic [36], atotștiutor, vede felul de viață al fiecăruia, vede gîndul și conștiința fiecăruia, vede ce vorbim și ce gîndim,[37] etc.

d) Adesea Sfîntului Duh i se dau, în Scriptură, și alte nume : Duhul Adevărului, Mîngîietorul, Duhul lui Dumnezeu, Duhul Tatălui [38] etc. Totuși El e neîmpărțit, unul și Același [39], Care a grăit atît în dumnezeiestile Scripturi ale Vechiului cît și ale Noului Testament [40]. Sfîntul Chiril face însă observația că în Vechiul Testament oamenii participau numai la Duhul Sfînt, acum au fost botezați cu El în întregime.

De asemenea, Sfîntul Chiril lămurește că numirea de duh se mai dă și altor existențe: îngerului, sufletului nostru, vîntului, unei virtuți deosebite, ba și unei fapte necurate și chiar demonului. Cuvîntul «duh», în cazul acesta, este însoțit întotdeauna de un determinativ: duhul omului (sufletul omului), duh puternic (vînt), demonul e numit duh necurat, etc.

Nu se împarte Duhul, ci harul, după puterea celor care-l primesc : «N-a fost împărțit Duhul, ci a fost împărțit harul, în cîte vase erau și după puterea celor care l-au primit» [41]. Duhul «multe lucrează, dar nu se împărțește» [42].

II. *Lucrările Sfîntului Duh în lume (ad extra).* — Urmînd învățătura tradițională a Bisericii, Sfîntul Chiril învață că Sfîntul Duh a proniat momentele, persoanele și faptele de seamă din iconomia mîntuirii. Astfel a inspirat pe profeți să vestească venirea Domnului Hristos [43], s-a coborît peste drepții Vechiului Testament [44], a înțelepțit pe tînărul Daniil să ajungă judecător bătrînilor [45], etc. ; apoi, în vremea Noului Testament, s-a coborît peste Sfînta Fecioară Maria [46], a lucrat asupra Elisabetei [47], s-a coborît asupra Domnului, în timp ce s-a botezat [48] și a asistat în mod deosebit întemeierea Bisericii, împărțindu-se Apostolilor [49], lui Pavel [50], primilor creștini [51] și celor șapte diaconi [52] și în mod abundent harismaticilor [53].

---

34. *Catheza* XI, 11—12, (col. 701 C — 705 B; p. 255—257); *Catheza* XVII, 7, (col. 989 A—B; p. 483 B., p. 202). 35. *Catheza* VIII, 5, (col. 629 B; p. 203—204).
36. *Catheza* XVI, 22, (col. 948 C; p. 454); **Vezi tot paragraful.** 37. *Ibidem.*
38. *Catheza* XVII, 3, (col. 969 C — 973 A; p. 468—472).
39. *Catheza* XVII, 2, (col 969 A; p. 467). 40. *Catheza* XVII, 5, (col 976 A; p. 472).
41. *Catheza* XVI, 25, (col. 953 B; p. 457). 42. *Catheza* IV, 16, (col. 473 B; p. 117).
43. *Catheza* XVI, 24, (col. 952 B; p. 456). **44.** *Ibidem,* 27 (col. 957 A; p. 459).
45. *Ibidem,* 31, (col. 961 B; p. 463). 46. *Catheza* XVII, 6, (col. 976, p. 472).
47. *Ibidem,* 7, (col. 977 A; p. 473). 48. *Ibidem,* 9, (col. 977 B; p. 475).
49. *Ibidem,* 12, (col. 984 C; p. 478). 50. *Catheza* XVII, 30—32, (col. 1001 B—1005 B; p
51. *Catheza* XVII, 22, (col. 993 C; p. 448). 52. *Catheza* XVII, 24, (col. 996 A; p. 489).
53. *Catheza* XVII, 28, (col. 1000 B—C; p. 494).

Sfîntul Duh ne-a eliberat de poverile greu de purtat ale Legii echi [54], ne chezășuiește împărăția cerurilor, sfințește și îndumnezeiește ate [55], dînd iertare de păcate [56].

Sfîntul Chiril dă explicații asupra chipului de porumbel pe care întul Duh l-a îmbrăcat la Botezul Domnului [57]. De asemenea, zugrăște sugestiv și viu coborîrea lină a Sfîntului Duh în inima credinciolui și efectele binefăcătoare produse acolo : «Venirea (Duhului) e uștită ; simțirea lui binemirositoare, povara lui foarte ușoară ; înainte venirea lui își trimite razele sale strălucitoare de lumină și de cuoștință. Vine cu inima deschisă a unui adevărat tutore. Vine să mîngiască, să tămăduiască, să învețe, să sfătuiască, să întărească, să mîngîie, lumineze mintea, mai întîi mintea celui ce-l primește, iar apoi prin easta și pe alții». Interiorul celui asistat de Duhul capătă o întindere nsiderabilă : «Omul cel mic vede începutul lumii și sfîrșitul lumii și le ce s-au petrecut în cursul anilor și șirurile de împărați. Cunoaște n-a învățat. Aceasta pentru că este lîngă el adevăratul dătător de mină. Poate să locuiască omul înconjurat de toate părțile de ziduri, terea cunoștinței lui merge departe și vede cele făcute de alții» [58].

Mai sînt și alte lucrări și nuanțe de modalități în care Sfîntul Chiril de pe Sfîntul Duh intervenind în lume, dar nu mai insistăm asupra r, întrucît sînt aceleași cu învățătura tradițională a Bisericii Ortodoxe.

III. *Unitatea și inseparabilitatea persoanelor Sfintei Treimi în acțiule ad extra.* — S-a emis părerea că învățătura Sfîntului Chiril despre crările lui Dumnezeu în lume ar distinge prea mult opera fiecărei rsoane luate în parte, determinînd prin aceasta o oarecare separație a rsoanelor chiar în viața intimă a lui Dumnezeu. Astfel, s-a zis că întul Chiril ar atribui Tatălui conceperea planului acestei lumi, Fiului crarea iar Sfîntului Duh sfințirea creaturilor [59].

Părerea este însă neîntemeiată. Într-adevăr, Sfîntul Chiril nu rămîne întotdeauna la această distincție. Astfel, în alt loc, el numește nu Fiul, ci pe Tatăl creator δημιουργός al lumii [60], iar în alt loc el ribuie Tatălui și Fiului, împreună, crearea lumii [61].

Pe de altă parte, Sfîntul Chiril are și expresii limpezi prin care firmă direct unitatea și inseparabilitatea persoanelor Sfintei Treimi la țiunile ad extra. Astfel, el spune că «purtarea de grijă mîntuitoare, care o au Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh față de noi, este una, nedesărțită și unită» [62] și că «nu se deosebesc între ele darurile Tatălui și Fiului și ale Sfîntului Duh» [63], pentru că «nu este altul harul lui ristos și altul harul Duhului» [64], «acest Duh lucrînd în unire cu Tatăl Fiul» [65].

---

54. *Ibidem*, 29, (col. 1000 C—1001 A; p. 494—495).
55. *Cateheza* IV, 16, (col. 476 A; p. 117). 56. *Cateheza* XVI, 12, (col. 933 B, trad. p. 443).
57. *Cateheza* XVII, 9—10, (col. 977 B, — 981 A; p. 474—476).
58. *Cateheza* XVI, 16, (col. 940 C—941 A; p. 448—449).
59. *Cateheza* XI, 22, (col. 720 A—B; p. 267). Joseph Schwane, *op. cit.*, p. 195—196.
60. *Cateheza* IV, 4, (col. 460 A; p. 108). 61. *Cateheza* X, 6, (col. 668 B, p. 228).
62. *Cateheza* XVII, 5, (col. 976 A. p. 472). 63. *Cateheza* XVI, 24, (col. 953 A. p. 456).
64. *Cateheza* XVII, 19, (col. 992 A, p. 485). 65. *Cateheza* XVII, 29, (col. 1000 C, p. 494).

Iată dar, că dacă luăm media gîndirii Sfîntului Chiril, nu găsim nici un temei pentru afirmația că el ar împărți lucrările dumnezeiești către lume (ad extra), atribuindu-le separat celor trei persoane ; în ce ne interesează, rămîne deci dovedit că Sfîntul Duh este inseparabil unit cu Tatăl și cu Fiul în lucrările sale către lume (ad extra).

*

Din catehezele Sfîntului Chiril, se desprinde, în mod evident, o învățătură ortodoxă despre a treia persoană a Sfintei Treimi. Sfîntul Duh e persoană reală și distinctă, de natură divină, avînd toate atributele dumnezeiești (atotștiința, omniprezența, atotputernicia), făcînd lucrări divine (creator, pronietor, mîntuitor) și Căruia i se recunoaște și i se aduce închinare dumnezeiască, fiind deci Dumnezeu adevărat ca și Tatăl și Fiul.

S-a obiectat, totuși, că Sfîntul Chiril n-a aprofundat relațiile dintre Fiul și Sfîntul Duh [66]. N-a făcut-o, într-adevăr, decît tangențial și indirect și numai pe temeiul datelor Sfintei Scripturi, pe care, de altfel, el înțelege să-și sprijine toate afirmațiile, recomandare pe care o face insistent și ascultătorilor.

Învățătura pnevmatologică pe care o conțin *Catehezele* constituie o mărturie a credinței tradiționale, pe care Sfîntul Chiril însuși a trăit-o cu adîncă convingere și a predicat-o irenic ca episcop, bucurîndu-se de mare prestigiu.

Prin aceasta, *Catehezele* sale rămîn un bogat izvor de inspirație în lucrarea de apărare a tezaurului doctrinar al Bisericii primare și de explicare persuasivă, pe temeiul celor două izvoare ale Revelației divine: Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, în cadrul eforturilor actuale de cunoaștere reciprocă și apropiere între Bisericile creștine. De altfel, convins de necesitatea imperioasă a cercetării și cunoașterii mai de aproape a celei de a treia persoane a Sfintei Treimi, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în cadrul «Departamentului de studii patristice» de pe lîngă Comisia «Credință și Constituție» a fixat ca temă de cercetare lucrarea *Despre Sfîntul Duh* a Sfîntului Vasile cel Mare, completată cu cele patru *Scrisori către Serapion de Tmuis asupra Dumnezeirii Sfîntului Duh,* ale Sfîntului Atanasie.

66. A. Palmieri, *art. cit.*, loc. cit.

Doctorand Constantin M. Iana

ÎNVĂŢĂTURA DESPRE ÎNTRUPARE ÎN „MARELE CUVÎNT CATEHETIC" AL SFÎNTULUI GRIGORIE DE NISA*

Apărut într-o lume iudeo-păgînă, în care, la unii, ideea despre Mesia luase un caracter naţional-politic, iar la alţii, zeităţile fuzionau între ele, devenind astfel fără importanţă, creştinismul, cu învăţătura sa despre Dumnezeu. Care s-a întrupat şi s-a născut în condiţii aşa de umile, a avut diferite ecouri.

Unii, atît iudei cit şi păgîni, L-au primit; alţii însă L-au considerat o apariţie similară cu cele multe frecvente şi existente în această perioadă de sincretism religios-filozofic. De aceea, datorită acestor curente care căutau să-L asimileze precum şi ereziilor ivite în sînul său, creştinismul va avea mult de îndurat.

Astfel, eretici iudaizanţi şi iudeo-gnostici ca Ebion şi Cerint, gnostici de toate nuanţele ca Saturnin, Vasilide, Carpocrat şi Valentin, Manes cu sistemul său, antitrinitarieni ca Teodot, Asclepiad, Artemon, Pavel de Samosata şi alţii, afectau grav dogma întrupării Logosului lui Dumnezeu, fie atribuind lui Hristos un trup aparent, fie dezbrăcînd pe omul Iisus de divinitatea Sa [1].

În secolul al IV-lea, pe vremea Sfîntului Grigorie de Nisa (335—395), existau încă mulţi dintre aceştia precum şi păgîni şi vedem apărînd o nouă erezie, care ataca omenitatea lui Hristos, cea apolinaristă.

În această situaţie, pentru a veni în ajutorul dascălilor creştini însărcinaţi cu instruirea catehumenilor, Sfîntul Grigorie scrie, pe la 385, «cea mai importantă şi mai sistematică operă dogmatică» a sa, *Marele cuvînt catehetic*, în care tratează despre Dumnezeu şi Sfînta Treime, despre creaţie, originea răului, cauza păcatului, despre întrupare şi răscumpărare, despre Botez, Euharistie şi eshatologie. Lucrarea este socotită «o punte dogmatică» între Περί ἀρχῶν al lui Origen şi *Dogmatica* Sfîntului Ioan Damaschin [2].

Din această operă care, de fapt, justifică şi apără credinţa cea dreaptă în faţa păgînismului, a iudaismului şi a tuturor ereziilor existente atunci, vom încerca să desprindem aspecte ale învăţăturii despre întrupare.

---

* Această lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, care a şi dat avizul pentru publicare.

1. Prof. Teodor M. Popescu, Pr. Prof. Teodor Bodogaie, Prof. Gheorghe Gh. Stănescu, *Istoria Bisericească Universală*, I, Bucureşti, 1956, p. 110, 111, 117, 119, 121, 124, 131.

2. Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, Bucureşti, 1956, p. 167, 168, 170, 171.

I. *Necesitatea întrupării Logosului lui Dumnezeu.* — Sfîntul Grigorie de Nisa consideră ca motiv al întrupării Logosului divin situația în care se afla omul prin cădere, cu toate condițiile pe care le implica rezolvarea ei; sau, altfel zis, obstacolul survenit prin voința liberă a omului, în calea atingerii scopului creării sale și al întregii creații și condițiile cerute pentru înlăturarea acestui obstacol.

Sfîntul Grigore se străduiește să aducă toate argumentele posibile în favoarea necesității precum și a cauzelor întrupării pentru a răspunde în special acelora care nu puteau concepe ca Dumnezeu, puritatea absolută, să se coboare și să se unească cu natura umană cea stricăcioasă.

Adus la existență nu din vreo necesitate, ci din prisosința dragostei ἀγάπης περιουσίᾳ [3], prin voința și lucrarea Cuvîntului lui Dumnezeu «cel ce există real și personal» și «a cărui voință și lucrare este viața ființelor» [4], omul, abătîndu-se spre ceea ce este contrar binelui și prăbușindu-se în întunericul păcatului și al morții, devia de la scopul creării sale și anume, acela de a se face părtaș bunurilor dumnezeiești (μέτοχος τῶν θείων ἀγαθῶν γενέσθαι).

Privind scopul și, în același timp, situația de fapt în care se afla omul, Sfîntul Grigorie arată că era necesar un ajutor dinafară, cînd zice: «natura noastră îmbolnăvindu-se avea nevoie de vindecător; omul cel căzut avea nevoie de îndreptare, cel ce a pierdut viața de dătătorul de viață, cel ce a fost privat de împărtășirea fericirii de unul care să-l aducă la starea fericită, cel ce era închis în întuneric de ivirea luminii, captivul de răscumpărător, prizonierul de apărător, cel ce gemea sub jugul robiei de liberator» [5].

Pentru că omul era neputincios să se autoizbăvească, Dumnezeu, potrivit planului Său din veci, îl va mîntui tot prin Cuvîntul Său prin care a creat lumea. De nimeni altul nu era posibil și mai potrivit ca omul să fie adus la starea primordială decît de stăpînul făpturii, afirmă Sfîntul Grigorie: «Cel căzut din imprudență ... prin cine trebuia să fie rechemat la harul cel dintru început? Și cui se cuvenea îndreptarea celui căzut, rechemarea celui pierdut, conducerea celui rătăcit? Cui altcuiva negreșit decît Stăpînului făpturii? Căci numai Acela care de la început a dat viața era cu putință și totodată se cuvenea a rechema pe cel pierdut» [6].

Sfîntul Grigorie stăruie în demonstrația sa îndreptată mai ales împotriva păgînilor care ridiculizau învățătura creștină despre întrupare, precizînd că Logosul era necesar să se întrupeze în om și numai în el, căci el trebuia vindecat. Luarea chipului vreunei alte creaturi cerești fie din lumea spirituală, fie din lumea materială, ar fi fost complet inutilă, neavînd vreo eficiență soteriologică. Ba, ar fi fost doar o închipuire și o amăgire (εἴδωλον καὶ ὁμοίωμα). Astfel, omul ar fi rămas în aceeași stare,

3. Sf. Grigorie de Nisa, *Marele cuvînt catehetic*, V, P.G., XLV, 21 B.C. Am folosit, în parte traducerea în românește făcută de Grigorie Teodorescu, București, 1903, și o altă traducere făcută de Pr. D. Cristescu și N. I. Barbu, București, 1947.

4. Sf. Grigorie de Nisa, *Marele cuvînt catehetic*, VIII, col. 40 A.

5. *Ibidem*, XV, col. 48 B. (cifra latină reprezintă capitolul, nu volumul).

6. *Ibidem*, VIII, col. 40 BC: Τίνι ἄλλῳ, ἢ τῷ κυρίῳ πάντως τῆς φύσεως;

«căci nu e cu putință ca să se vindece bolnavul, dacă îndeosebi partea care suferă nu primește vindecarea. Deci, dacă cel bolnav era pe pămînt, iar puterea dumnezeiască nu s-ar fi atins de bolnav, această putere privind la ceea ce se cuvenea ca al său, ar fi fost complet inutilă omului lucrarea puterii dumnezeiești asupra acelor lucruri care nu au nici o comuniune cu noi» [7].

Întruparea era necesară și din alt punct de vedere.

Diavolului, zice Sfîntul Grigorie, «nu-i era posibil să vadă imaginea pură a lui Dumnezeu în afară de natura omenească, de trupul pe care deja îl ținea prin păcat în lanțuri. De aceea, Dumnezeirea s-a îmbrăcat cu trup, ca astfel văzînd (diavolul) partea cea comună și asemănătoare cu el să nu se sperie de apropierea puterii supreme...», ci să dorească, chiar, acest trup [8] în care era ascunsă undița Dumnezeirii [9]. Deși logic concepută, această explicație este privită cu rezervă de către tradiția posterioară lui.

Mai accesibilă este explicația necesității întrupării dacă privim la unul din efectele sale, și anume, că ea deschide omului perspectiva posibilității mîntuirii prin participare proprie. Căci, El, Cel atotputernic, ar fi putut mîntui pe om și numai printr-un simplu act de voință, dar, după cum afirmă Sfîntul Grigorie, în acest fel, omul nu ar fi avut nici un merit. Dumnezeu nu arată tot adîncul lucrărilor Sale privirilor noastre, în această viață, tocmai pentru ca să verifice credința noastră, adică, să se vadă în ce măsură fiecare dintre noi crede în El și își lucrează mîntuirea [10]. Poate că aceasta explică cel mai bine și hotărîrea lui Dumnezeu pentru acest mod de mîntuire.

Deci, întruparea Logosului era necesară pentru că vindecarea firii îmbolnăvită de păcat nu o putea face altcineva decît El, Domnul făpturii, pentru că nimeni altul nu-l putea răscumpăra pe om de la diavol, și pentru că prin întrupare s-a dat omului posibilitatea mîntuirii prin colaborare cu harul.

Desigur, vorbind despre necesitatea întrupării, nu trebuie să concepem aceasta indispensabilă pentru Dumnezeu, Care-i plenitudinea absolută, ci ca act de strictă și imperioasă necesitate pentru om.

De asemenea, nici că întruparea ar fi fost unicul mijloc prin care Dumnezeu putea mîntui pe om, căci astfel am limita înțelepciunea și puterea dumnezeiască, ci că a fost voită astfel în virtutea atotștiinței și înțelepciunii Sale. Nu trebuie însă confundate motivele prin care întruparea este necesară cu cauzele care lucrează întruparea.

II. *Cauzele întrupării.* — Dacă necesitatea întrupării se raportează, în general, la situația de fapt în care se afla omul, cauzele specifice ale întrupării determină și realizează actul.

Aceste cauze exprimă, în înțelesul cel mai sublim al minții noastre, lucrarea Dumnezeirii în care subzistă și din care izvorăsc și se revarsă activ în afară. Sînt cîteva din buchetul însușirilor divine prin care, cata-

7. *Ibidem*, XXVII, col. 72 AB.
8. *Ibidem*, XXIII, col. 61 D—64 A.
9. *Ibidem*, XXIV, col. 65 A.
10. *Ibidem*, XXII, col. 53 B.

fatic, încercăm să percepem și să definim acțiunea ființei dumnezeiești, buchet pe care Sfîntul Grigorie în permanență îl ține strîns fără să-l desfacă, după cum nu poate fi desfăcută Dumnezeirea care este și pe care o indică, nu însă după ființă, ci după lucrări.

Totuși, Sfîntul Grigorie le analizează și separat, demonstrînd felul în care fiecare a operat în actul mîntuirii, determinînd întruparea Logosului. Acestea sînt: iubirea, bunătatea, înțelepciunea, dreptatea, atotputernicia.

Prin urmare, toate exprimînd lucrările Divinității în manifestările ei, cauza unică în iconomia mîntuirii, implicit și a întrupării, este însăși ea, așa cum se constată din cuvintele Sfîntului Grigorie cînd spune: «...vom completa apărarea contra acelora care critică iconomia lui Dumnezeu pentru care cauză Dumnezeirea, prin sine, nu îndeplinește mîntuirea. Căci trebuie ca în toate să avem, cum se cuvine, ideea despre Dumnezeu: nu e frumos ca într-o privință să avem idee înaltă despre El, iar în alta să-L scoatem din demnitatea ce I se cuvine, ci trebuie neapărat să credem despre Dumnezeu și să-I atribuim tot ce e sublim și pios, și, în consecință, să legăm una de alta» [11].

Să arătăm pe rînd pe fiecare din aceste aspecte ale Cauzei unice.

1. *Iubirea-bunătatea.* — Potrivit Sfîntului Evanghelist Ioan, cînd spune: «Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 8), iubirea este expresia cea mai înaltă prin care spiritul uman poate să se apropie și să simtă pe Dumnezeu mai mult. Prin ea se comunică ființa divină, se manifestă existența absolută, aducîndu-ne la existență spre a ne împărtăși din ea. Ea, această iubire, suferă cînd ne vede pe noi pătimind. De aceea, tot ea este cea care dă impuls întrupării Logosului.

În întrupare, Dumnezeu își arată iubirea față de noi mai mult chiar decît în creație, căci, în timp ce acolo ne crea pe noi după chipul Său, aici se unește cu noi luînd chipul nostru.

Precum arată Sfîntul Grigorie, din binefacerile lui Dumnezeu către noi îl vedem pe El, vedem iubirea care mișcă și lucrează întruparea: «Cercetezi cauza pentru care Dumnezeu s-a făcut om? Dacă elimini din viață binefacerile lui Dumnezeu, n-ai să spui de unde cunoști pe Dumnezeu. Căci din cele ce ni se întîmplă în viața noastră, din acestea cunoaștem pe binefăcător. Adică uitîndu-ne la cele ce se întîmplă, prin acestea judecăm despre natura celui care le face. Deci, dacă caracterul propriu al naturii divine este iubirea de oameni, ai rațiunea pe care ai cerut-o, ai cauza venirii lui Dumnezeu între oameni» [12].

După relațiile sale cu făptura, cu noi oamenii, ne dăm seama că este bun, îl numim bun și Bunătatea absolută. Și, care altă dovadă a bunătății Sale este mai mare decît faptul că se milostivește de cel căzut [13], iartă pe cel care a fost nerecunoscător și a trecut de partea vrăjmașului [14], și voiește, în sfîrșit, ca Logosul să se întrupeze [15] în el spre a-l aduce iar

11. *Ibidem*, XXIV, col. 65 A. 12. *Ibidem*, XV, col. 48 A.
13. *Ibidem*, XXII, col. 60 C: ὡσ ἀγαθὸς οἶκτον λαμβάνει τοῦ διαπεπτωκότος.
14. *Ibidem*, XX, col. 57. 15. *Ibidem*, XXIII, col. 64 A.

la Sine prin unirea cu el? — demonstrează Sfîntul Grigorie ca și Sfîntul Irineu [16].

Într-adevăr, prin faptul că Dumnezeu s-a întrupat și-a dovedit încă o dată nespusa lui iubire de oameni și nemăsurata Sa bunătate. Amîndouă, deși spuse diferit, exprimă lucrarea lui Dumnezeu, «în afară».

Așadar iubirea-bunătatea constituie cauze eficiente ale întrupării Logosului. Deși acestea ca și cele care urmează sînt toate însușiri ale unicului Dumnezeu, în actul întrupării pot fi caracterizate drept cauze inițiale, impulsive sau dinamice. Următoarele trei operează circumstanțial atingerea aceluiași scop.

2. *Înțelepciunea.* Înțelepciunea divină este cauză a întrupării Logosului întrucît ea cunoaște din veșnicie modul rechemării [17], după expresia Sfîntului Grigorie, și concepe planul ca cel necuprins să fie cuprins de dușman [18], adică planul întrupării. Dumnezeu întrupîndu-se dovedește suprema Sa înțelepciune, «căci, arată Sfîntul Grigorie, și cu privire la bolnavi, mulți sînt care doresc să scape de suferință pe cel care zace; însă această bunăvoință o duc la bun sfîrșit numai aceia care mai au ca ajutor și o putere a științei spre vindecarea bolnavului» [19]. Prin aceasta, înțelepciunea este unită cu iubirea și bunătatea. Înțelepciunea face întruparea posibilă virtual, nu ca act, ci ca perspectivă.

3. *Dreptatea.* Însușindu-și teoria origenistă [20] despre dreptul diavolului asupra omului, Sfîntul Grigorie socotește dreptatea divină drept cauză a întrupării Logosului întrucît, în virtutea ei, Dumnezeu avea să opereze mîntuirea omului prin răscumpărare și nu prin forță asupra celui ce-l poseda, căci, astfel, ar fi contravenit propriei Sale ființe.

De bună voie omul se vînduse diavolului, încît acesta din urmă ținea un rob în mod legitim sub stăpînirea sa. Se cuvenea deci ca tot de bunăvoie și fără să fie ofensat, diavolul să primească un preț de răscumpărare care să depășească valoarea celui pe care deja îl avea. Dar, continuă Sfîntul Grigorie, tot dreptatea cerea ca deposedarea să se facă cu același mijloc prin care se făcuse capturarea [21].

Astfel, dreptatea se face cauza întrupării, căci, «deoarece... nu era în natura puterii contrarie a veni în contact cu prezența pură a lui Dumnezeu și a suferi arătarea, ca să poată fi ușor de primit Cel ce urmărește schimbul pentru mîntuirea noastră, Divinitatea s-a ascuns în învelișul naturii noastre» [22].

Sfîntul Grigorie arată, ca și în celelalte cazuri, că nici dreptatea n-a operat singură, ci împreună cu iubirea și înțelepciunea, căci drept este

16. Sf. Irineu, *Împotriva tuturor ereziilor*, Cartea V, Prefață. P.G., VII, 1120: „Urmînd pe Cuvîntul lui Dumnezeu..., pe Iisus Hristos Domnul nostru, care s-a făcut ceea ce sîntem noi, pentru nesfîrșita sa bunătate, pentru ca noi să ne facem ceea ce este El însuși", apud Prof. N. Chițescu, *Întrupare și răscumpărare în teologia ortodoxă și cea Romano-Catolică*, în „Ortodoxia", VIII (1956), nr. 4, p. 561, nota 34.

17. Sf. Grigorie de Nisa, *op. cit.*, XXII, col. 60 C: ὡς σοφὸς οὐκ ἄγνοεῖ τὸν τρόπον τῆς ἀνακλήσεως.

18. *Ibidem*, XXIII, col. 64 A. 19. *Ibidem*, XX, col. 57.

20. J. Riviere, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Âge*, Paris, 1934, p. 263.

21. Sf. Grigorie de Nisa, *op. cit.*, XXVI, col. 68 BCD.

22. *Ibidem*, XXIV, col. 64 D—65 A; XXII, col. 60 D—61 A.

secolului al IV-lea, în general, este nesigur, folosind termeni care nu sînt totdeauna corecți și suficienți [36].

Mulți dintre acești termeni erau folosiți și de Apolinarie [37], ceea ce înseamnă că în circuitul lor general erau acceptați de fiecare după cum aparținea unei tabere sau alta. Sfîntul Grigorie de Nisa, deși nu-și propune ca să demonstreze cum s-a unit firea divină cu cea umană în persoana Mîntuitorului, întrucît consideră că această lucrare este mai presus de puterile noastre de înțelegere [38], face totuși analogii cu unirea dintre suflet și trup, sau dintre flacără și lumînare, prin care explică modul de unire al celor două firi. Ele sînt unite fără amestecare, dar nedespărțite în același timp. El arată că natura divină nu are vreo acține distrugătoare asupra firii umane ca focul asupra materiei pe care o arde, și, cu atît mai mult, nu trebuie gîndit că natura divină nu poate exista fără cea omenească, precum nu poate exista flacăra fără materie. Analogia indică o relație de coexistență nu și una de interschimbare. Astfel, Sfîntul Grigorie spune: «Căci, precum la o lampă se vede focul cuprinzînd materia de sub el, iar rațiunea deosebește și flacăra și materia care arde, dar, în fapt, nu e cu putință să despărțim una de alta și să arătăm flacăra separată de materie, ci ambele sînt împreună (nimeni însă din exemplul acesta să nu aplice în cazul unirii firilor însușirea distrugătoare a focului, și numai ce e propriu și cuviincios, iar ceea ce e impropriu și neconvenabil să lepede), tot astfel, după cum vedem flacăra pe de o parte aprinsă, pe de alta neînchisă în materie, ce ne împiedică a admite o oarecare unire și apropiere (ἕνωσίντινα καὶ προσεγισεγδισμὸν) a naturii divine de cea umană și, în această unire, să păstrăm ideea cuvenită despre Dumnezeu, avînd convingerea că Dumnezeirea este nemărginită, deși s-a unit cu omul?» [39].

Cu toate că firile s-au unit, rămînînd nedespărțite pentru veșnicie, o amestecare între ele este imposibil de conceput datorită naturii lor diferite: una prea strălucitoare, iar alta muritoare și supusă stricăciunii [40].

Dar, dacă nu admite o amestecare, cu atît mai mult nu admite transformarea unei naturi în alta [41]. Prin urmare, pe baza minunilor, Sfîntul Grigorie afirmă cu certitudine unirea firilor în mod neamestecat și totuși nedespărțite, respingînd în mod expres transformarea unei firi în alta.

Atitudinea sa oscilantă uneori, care se vădește din folosirea termenilor, este explicabilă și scuzabilă întrucît problema va fi lămurită abia în secolul al V-lea, la Sinoadele ecumenice al III-lea și al IV-lea.

---

36. Pr. Prof. I. G. Coman, *Curs de hristologie*, p. 22.

În *Marele cuvînt catehetic* întîlnim termeni ca: ἕνωσις (cap. X, XI), συμφυΐα (XI), μίξις (XXIV), κράσις (XXV), ἀνάκρασις și σύγκασις (XI). συμπλακεῖσα (XXIV). προσεγγυσμός (X); pentru coborîrea Logosului în natura umană folosește termenii κάθοδος (XXIV), συγκατάβασις (XXIV); În *Contra lui Eunomiu* mai întrebuințează: συνάφεια, σύνοδος, συνδρομή, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως. Pentru ultimii cinci termeni vezi A. Michel, *Union hypostatique*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", VII, I, col. 439, 440, 441, 442, 458. 37. A Michel, *op. cit.*, col. 470.

38. Sf. Grigorie de Nisa, *Marele cuvînt catehetic*, XI, col. 44 AB.

39. *Ibidem*, X, col. 41 D. „Lampă", în sensul antic al cuvîntului (opaiț).

40. *Ibidem*, XI, col. 44 B.

41. J. Schwane, *Histoire des dogmes*, II, trad. de A. Degert, Paris, 1903, p. 450.

2. Dintre *consecințele uniunii ipostatice* găsim foarte bine subliniate, la Sfîntul Grigorie, comunicarea însușirilor și îndumnezeirea firii omenești în persoana Logosului.

a) *Comunicarea însușirilor*, schițată de Origen, ocupă un loc de frunte în hristologia Sfinților Părinți din secolul al IV-lea.

Sfîntul Grigorie de Nisa a demonstrat pe larg și foarte clar că însușirile care aparțin unei firi din persoana Mîntuitorului pot și trebuie să fie atribuite și celeilalte firi numai cînd acestea sînt luate ipostatic. Luate în abstract, adică privite fiecare de sine în mod deosebit, firile își au proprietățile lor de natură și de manifestare: firea divină este din veci, nepătimitoare, lucrătoare; cea umană este creată, pătimitoare și muritoare. Una îl învie pe Lazăr, alta îl plînge; una hrănește miile, alta flămînzește; una creează universul prin cuvînt, alta obosește pe drum; una strălucește de slavă, alta e străpunsă de cuie; o față e slăvită din veci, alta primește lovituri. Loviturile sînt ale robului în care se află Stăpînul, iar cinstirile sînt ale Stăpînului în jurul căruia se află robul [42].

Privite însă în concretul personal, prin unirea și legătura firească, toate însușirile — lucrări divine și omenești, atît afectele cît și cinstirile, devin comune fiecărei firi, se comunică reciproc, astfel că Stăpînul ia asupra Sa loviturile robului, iar robul se slăvește cu cinstea Stăpînului. De aceea se spune «crucea slavei Domnului» și «toată limba mărturisește că Domnul Iisus Hristos se află în slava lui Dumnezeu Tatăl» [43].

Același adevăr îl exprimă Sfîntul Grigorie și atunci cînd exclamă: «Cum cel sublim se privește în umilință fără a pierde ceva din sublimitate! Cum Dumnezeirea unită (συμπλακεισα) cu natura omenească și om se face și Dumnezeu este»! [44].

---

42. Sf. Grigorie de Nisa, *Marele cuvînt catehetic*, XI, col. 44 AB.

43. Idem, *Contra lui Eunomiu*, V. col. 705 ABCD: „Trupul luat în sine este ceea ce sesizează. rațiunea și simțurile, dar amestecat cu Dumnezeirea (ἀναχρωθεῖσα δὲ πρὸς τὸ θεῖον) el nu mai rămîne în limitele și proprietățile sale, ci e ridicat la ceea ce domină și e superior. Dar rămîne faptul că proprietățile trupului și ale Dumnezeirii pot fi considerate deosebit atîta cît sînt luate în sine, fiecare din ele, ca atunci cînd se zice: „Logosul era înaintea veacurilor iar trupul a fost creat în vremurile cele mai de pe urmă". Cineva întorcînd-o nu ar putea spune că trupul a fost înaintea veacurilor, nici că Logosul a fost creat în ultimele vremuri. Trupul e de natură pătimitoare. Logosul e de natură lucrătoare. Nici trupul nu este creatorul celor ce sînt, nici Dumnezeirea nu are putere pătimitoare. „La început Logosul era la Dumnezeu". Omul se află în experiența morții. Nici umanitatea nu este din veci, nici Dumnezeirea nu e muritoare. Toate celelalte sînt considerate în același chip. Nu firea omenească învie pe Lazăr și nu puterea nepătimitoare plînge pe cel întins, ci lacrima e proprie omului, iar viața este a vieții reale. Nu sărăcia omenească hrănește miile, nici autoritatea cea atotputernică trece spre smochin. Cine obosește pe drum și cine face universul fără oboseală prin cuvînt? Care e strălucirea slavei? Ce este ceea ce e străpuns de cuie? Ce față primește lovituri în timpul patimei și care față e slăvită din veci? Acestea sînt evidente chiar dacă cineva nu ar explica prin cuvînt că loviturile sînt ale robului în care se află Stăpînul, iar cinstirile sînt ale Stăpînului în jurul căruia se află robul. Încît, prin unirea și prin legătura firească (ὡς διὰ τὴν συνφειάν τε καὶ κυμφυΐαν κοινὰ γίμεσθαι ἑκατερας τὰ ἀμφότερα) ambele serii de evenimente (loviturile și cinstirile) devin comune fiecărei firi: Domnul luînd asupră-și loviturile robului iar robul slăvindu-se cu cinstea Stăpînului. De aceea se spune „Crucea slavei Domnului" și „toată limba mărturisește că Domnul Iisus Hristos se află în slava lui Dumnezeu Tatăl" (citat în cea mai mare parte după Pr. Prof. I. G. Coman, *Curs de hristologie*, p. 24).

44. *Marele cuvînt catehetic*, XXIV, col. 64 D.

Comunicarea însușirilor nu aduce nici o schimbare de esență a firilor. Aceasta nu înseamnă să este doar o comunicare nominală fără o realitate în dosul cuvintelor, ci «este o împărtășire și o însușire reală de calități și lucruri prin care subiectul comun al celor două firi împărtășește firii omenești pe cele dumnezeiești și-și însușește cele ale firii omenești» [45].

b) *Îndumnezeirea firii omenești în persoana Logosului întrupat.* — Ca Origen și Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Grigorie de Nisa afirmă îndumnezeirea omului din Hristos cînd spune: «Dumnezeu nu s-ar fi arătat în trup, dacă Logosul nu s-ar fi făcut trup; trupul omenesc pe care l-a îmbrăcat nu ar fi fost făcut Hristos și Domn» [46].

Prin urmare, firea omenească este ridicată la cea dumnezeiască, este săltată la ceea ce domină și e superioară, după cum însuși se exprimă: «Trupul luat în sine este ceea ce sesizează rațiunea și simțurile, dar amestecat (ἀναχραθεῖσα) cu Dumnezeirea, el nu mai rămîne în limitele și proprietățile sale ci e ridicat la ceea ce domină și e superior» [47].

Firea umană, prin unire cu cea divină, dobîndește însușiri și calități care depășesc pe cele proprii, așa precum o picătură de oțet care, căzută în mare, își pierde culoarea, gustul, greutatea etc. și capătă proprietățile lichidului mării [48]. Dar, există totuși, nu e desființată.

Trebuie înțeles că, prin darurile ce le primește, firea omenească este ridicată la cel mai înalt grad de perfecțiune posibilă pentru ea, depășind proprietățile sale pînă la limita de care dacă ar trece n-ar mai fi umană [49].

Punctul ultim al îndumnezeirii firii omenești este învierea și perioada de după înviere [50].

c) În strînsă legătură cu îndumnezeirea se află *lipsa de păcat* în Hristos, Care nu s-a lăsat născut în plăcere și n-a cunoscut-o [51].

d) Logic și de la sine înțeles este că *lui Hristos I se aduce o singură închinare* [52].

e) Relativ la numirea Sfintei Fecioare Maria ca Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος) nu avem la Sfîntul Grigorie decît o singură mențiune [53].

Îndumnezeirea firii omenești în persoana lui Hristos este de o importanță covîrșitoare, întrucît, prin extensiune, este îndumnezeită întreaga umanitate. După cum am mai spus, în concepția Sfîntului Grigorie,

---

45. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. Prof. I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, II, București, 1958, p. 592.

46. Sf. Grigorie de Nisa, *Contra lui Eunomiu*, VI, col. 729 C, apud Pr. Prof. I. G. Coman, *Curs de hristologie*, p. 23.

47. Vezi nota 44.

48. Sf. Grigorie de Nisa, *Antirrheticos contra lui Apolinarie*, 42, P.G., XLV, 1221 D. 1224 A, apud Pr. Prof. I. G. Coman, *Curs de hristologie*, p. 28.

49. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. I. Petreuță, *op. cit.*, p. 953.

50. Sf. Grigorie de Nisa, *Contra lui Eunomiu*, V, col. 697 CD; VI, col. 736 D, apud Pr. Prof. I. G. Coman, *Curs de patrologie*, p. 23.

51. Idem, *Marele cuvînt catehetic*, XV, col. 49 A. 52. Vezi nota 51.

53. Sfîntul Grigorie de Nisa, *Epistola II-a*, P.G., XLVI, col. 1024, apud A. Michel, *op. cit.*, col. 460.

scopul întrupării este îndumnezeirea omului[54]. Așa cum se exprimă el: «Dumnezeu s-a amestecat (κα$^{\theta}$εμίχ$^{\theta}$η) cu ființa noastră ca, prin amestecul cu Dumnezeirea, ființa noastră să devină dumnezeiască, fiind smulsă de la moarte și scoasă din tirania vrăjmașului»[55].

Dar, pentru ca omul să se îndumnezeiască, nu este suficient numai ceea ce a realizat Hristos pentru el, ci trebuie ca să contribuie subiectiv, prin colaborare cu harul, spre atingerea scopului creației sale și al întrupării Logosului divin. Căci Dumnezeu «a propus binele suprem ca premiu pentru cei ce viețuiesc după virtute, fără ca natura omenească să fie supusă vreunei necesități și să o atragă în mod forțat la bine chiar împotriva voinței sale...»[56].

Fericirea veșnică va fi aceea ca «în răsplata veșnică să contemplăm două naturi în ființă unită, care mărturisesc și, prin aceasta, arată mărimea milei și a milostivirii lui Dumnezeu pentru noi; a lui Dumnezeu, care a primit, din dragoste pentru noi, unită cu firea Lui să fie și să se amestece și firea noastră»[57].

*

Întruparea constituie unul din elementele esențiale în problematica Sfîntului Grigorie de Nisa.

Trăitor într-un secol plin de frămîntări dogmatice, el își elaborează învățătura sa pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, folosind în special pe Sfîntul Irineu, Origen, Sfîntul Atanasie, care s-a ocupat cu doctrina despre întrupare, și chiar pe Metodiu de Olimp, totdeauna aducînd în demonstrațiile sale argumente raționale.

De la înaintași preia unele aspecte ale problemei întrupării și le adîncește, dîndu-le uneori forme definitive, cum este, de exemplu, scopul întrupării.

Marele cuvînt catehetic constituie un compendium dogmatic în care sînt abordate și expuse didactic cele mai variate probleme teologice de pînă la el, între care învățătura despre întrupare ocupă un loc de seamă.

În concepția Sfîntului Grigorie scopul întrupării este restaurarea omului căzut și îndumnezeirea lui. Acesta reprezintă punctul luminos care călăuzește întreaga sa gîndire teologică.

În funcție de acest scop el acordă o deosebită atenție necesității întrupării Logosului divin, răspunzînd astfel celor care nu acceptau ca Dumnezeu cel atotputernic să se fi întrupat pentru ca să ne mîntuiască, din moment ce El ar fi putut opera aceasta numai printr-un simplu act de voință, fără ca să fie nevoie de coborîrea slavei Sale în natura umană stricăcioasă.

---

54. Această problemă este studiată pe larg de J. Gross în *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris, 1938. Ideea de îndumnezeire a omului, preconizată de platonism și neoplatonism numai pentru un număr restrîns de oameni (filozofii), în creștinism are un caracter universalist. Prezentă în Evanghelia Sfîntului Ioan, este sesizată de Sfîntul Irineu, continuată de Sfîntul Atanasie, care-și face din ea centrul teologiei sale, și este dusă la culme de Sfîntul Grigorie de Nisa, supranumit, din acest motiv, și misticul.

55. Sf. Grigorie de Nisa, *Marele cuvînt catehetic*, XXV, col. 65 D.

56. *Ibidem*, VII, col. 32 D. 57. *Ibidem*, XI, col. 105 B.

Acestora le opune, mai întîi, argumentul imanenței divine, mai apropiat de înțelegerea lor, și apoi dă o amplă dezvoltare cauzelor întrupării, analizînd însușirile lui Dumnezeu manifestîndu-se în relațiile Sale cu creatura, admise de asemenea și de concepția platonică despre divinitate: iubire-bunătate, înțelepciune, dreptate, atotputernicie și tot ce este sublim și se potrivește cu noțiunea de bine și frumos.

Împotriva lor și a diferiților eretici afirmă și apără, cu toată forța geniului său speculativ, integritatea divino-umană a Mîntuitorului în a Cărui persoană s-au unit firea divină a Logosului cu firea umană întreagă, avînd trup real și suflet rațional.

Modul în care sînt unite firile este asemenea unirii dintre suflet și trup, sau dintre flacără și lampă, adică, neamestecat (ἀσυγχύτως) și neschimbat (ἀτρέπτως), termeni însușiți de Sinodul al IV-lea de la Calcedon, ținut în anul 451.

Sfîntul Grigorie înfățișează toate urmările uniunii ipostatice: comunicarea însușirilor, îndumnezeirea firii omenești, lipsa de păcat, o singură închinare lui Iisus Hristos, Sfînta Fecioară Maria este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu; primele două urmări sînt dezvoltate pe larg.

Îndumnezeirea firii omenești în persoana lui Hristos este premiza și chezășia îndumnezeirii tuturor oamenilor, care se realizează în mod personal prin colaborare cu harul acordat prin Sfintele Taine. Acesta este și scopul întrupării prin care omul este creat a doua oară spre fericirea veșnică.

Dogma hristologică merită o deosebită atenție în zilele noastre întrucît ea constituie baza doctrinară de apropiere între Biserica Ortodoxă de Răsărit și Bisericile Vechi Orientale (necalcedoniene), după cum se constată din declarația comună a teologilor reprezentanți ai celor două Biserici, întruniți în 1964 la Aarhus în Danemarca, precum și din hotărîrile Conferinței reprezentanților Bisericilor Vechi Orientale de la Addis Abeba (15—21 ianuarie 1965) [58].

Prin întrupare este reafirmată unitatea neamului omenesc, egalitatea tuturor ca fii ai aceluiași Tată și ca frați ai Celui ce din dragoste pentru ei s-a coborît la ei.

De aceea Biserica lui Hristos are un rol deosebit în lumea contemporană din care face parte, continuînd opera pacificatoare a divinului său Întemeietor la a Cărui naștere îngerii cîntau imnul ceresc al dragostei și al păcii între oameni.

Aceasta explică și faptul că la sesiunea de lucru a Comisiei pentru studiul problemelor teologice din cadrul Conferinței Creștine pentru Pace, care a avut loc la Leningrad între 8 și 10 aprilie 1965, tema principală a fost «Întruparea lui Hristos și răspunderea comunității pentru lume» [59].

58. Pr. Olimp Căciulă, *Conferința dela Addis Abeba a Bisericilor Ortodoxe Orientale*, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXXIII (1965), nr. 3—4, p. 238.

59. Pr. Dr. Gh. Soare, *Lucrările Comisiei teologice de la Leningrad* (8—10 aprilie 1965), în „Biserica Ortodoxă Română", LXXXIII (1965), nr. 3—4, p. 276—279.

Doctorand Ion Caraza

DOCTRINA HRISTOLOGICĂ A LUI LEONȚIU DE BIZANȚ*

Leonțiu de Bizanț (485—543) este cel mai însemnat teolog din vremea împăratului Justinian [1]. Tulburările provocate cu un veac înainte de controversele hristologice continuau să mențină în veacul al VI-lea o atmosferă încordată în imperiul bizantin. Cu Leonțiu de Bizanț se încheie perioada de cristalizare a hristologiei ortodoxe. El este sistematizatorul hristologiei ortodoxe post-calcedoniene și singurul teolog care a reușit să pună capăt pentru un timp, cel puțin pe calea speculației teologice dogmatice, nesfîrșitelor dispute dintre monofiziți și nestorieni pe de o parte și ortodocși pe de altă parte [2]. În general, Leonțiu este considerat teologul oficial al împăratului Justinian, el însuși participant activ la dezbaterile teologice din vremea sa, pentru statornicirea liniștii și păstrarea unității în imperiu [3].

Disputele teologice din vremea lui Leonțiu de Bizanț aveau loc mai ales din cauza monofiziților, care acuzau o contrazicere între doctrina Sinodului de la Calcedon și doctrina Sfîntului Chiril al Alexandriei, pe care-l interpretau în favoarea lor. Opera și activitatea lui Leonțiu de Bizanț sînt legate de acțiunea întreprinsă de călugării sciți în primele decenii ale veacului al VI-lea pentru a pune în lumină armonia dintre gîndirea Sfîntului Chiril și hotărîrile calcedoniene [4]. Dacă eforturile sale conjugate cu cele ale politicii imperiale nu și-au atins pe deplin scopul în privința realizării unității imperiului, totuși, Leonțiu de Bizanț a lăsat soluții interesante și clarificări noi în hristologie. Spirit pătrunzător și erudit, adînc cunoscător atît al filozofiei eline, cît mai ales al Sfinților Părinți de pînă la el, Leonțiu de Bizanț era în măsură să dea un răspuns clarificator problemelor teologice ale vremii sale.

Sfinții Părinți au păstrat cu deosebită grijă învățătura după care Iisus Hristos a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om din iubire față de noi, fără să înceteze de a fi în același timp și Dumnezeu.

Unirea intimă dintre Creator și creatură n-ar fi fost posibilă dacă s-ar fi considerat că fiecare fire are persoana ei, sau că firile sînt contopite.

---

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. I. G. Coman, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Fr. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schiftsteller der griechischen Kirche. Erstes Buch: Das Leben und die polemische Werke des Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887, p. 303.

2. Pr. Prof. I. G. Coman, *Curs de hristologie*, p. 103.

3. R. Devreese, *Le florilège de Léonce de Byzance*, în „Revue des sciences religieuses", 10-a an. nr. 4, (1930), p. 547.

4. Fr. Loofs, *op. cit.*, p. 59.

Mîntuirea noastră în unire cu Dumnezeu s-a făcut numai prin păstrarea integrității fiecărei firi în unitatea persoanei lui Iisus Hristos.

Leonțiu de Bizanț este primul care a dat o explicație filozofică acestei învățături a Sfinților Părinți. Față de necalcedonieni, care destrămau firea umană în Iisus Hristos, Leonțiu de Bizanț a arătat o adîncă înțelegere a umanului, care-și are rațiunea imutabilă în Dumnezeu[5]. De aceea umanismul creștin actual poate să se inspire cu un real folos din opera lui Leonțiu de Bizanț.

I. *Doctrina hristologică pînă la Leonțiu de Bizanț.* — Pînă la Leonțiu de Bizanț, Sfinții Părinți au crezut în datul revelat al Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții, potrivit căruia, Iisus Hristos este o singură persoană în două firi. Această realitate nu era suficient explicată la început, ceea ce a favorizat pînă la un punct ivirea ereziilor și a disputelor teologice. Ereziile referitoare la persoana lui Iisus Hristos ca persoană a Sfintei Treimi, s-au încheiat o dată cu al doilea Sinod Ecumenic (381), primind o soluție definitivă prin formulele sinodale lămurite de Părinții capadocieni. Momentele principale pentru elaborarea doctrinei hristologice ortodoxe le constituie Sinoadele de la Efes și de la Calcedon, unde s-a acceptat ca ortodoxă doctrina Sfîntului Chiril al Alexandriei, afară de unele expresii pasibile de o interpretare monofizită. Tocmai aceste expresii au fost puse de monofiziți în opoziție cu formula celor două firi a papii Leon I acceptată la Calcedon ca ortodoxă[6].

Teologia ortodoxă din secolul al VI-lea trebuia să arate concordanța dintre formulele celor două sinoade, mai ales împotriva lui Sever de Antiohia și a partizanilor săi. Pentru a se arăta că în persoana lui Iisus Hristos există o natură umană completă, așa cum reieșea din formula celor două naturi, trebuia stabilit mai întîi raportul dintre persoană sau ipostas și natură. Deosebirea dintre ortodocși și severieni consta tocmai în neînțelegerea acestui raport.

Formulînd învățătura ortodoxă despre Iisus Hristos ca persoană a Sfintei Treimi, Părinții capadocieni au adus precizări importante asupra noțiunii de ipostas. Sfîntul Vasile cel Mare este cel dintîi care dă o explicație temeinică raportului dintre ipostas și natură. «Ipostasul nu este noțiunea nedefinită a substanței care nu are nici un loc fix din cauza generalității lucrului semnificat, ci ceea ce restrînge și circumscrie într-o anumită ființă, prin particularități aparente, comunul și nedeterminatul»[7]. De asemenea, Sfîntul Vasile arată că ipostasul este opus față de natură ca individualul față de general sau ca propriul față de comun[8].

5. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, în „Ortodoxia", XVII (1965) nr. 1, p. 26. 6. Fr. Loofs, *op. cit.*, p. 52—53.

7. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea* 38, 3, P.G., XXXII, 328 B.

8. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea* 236, 6, P.G., XXXII, 884 A „ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ κ δ, ἑκάστου οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν θεῖνα ἄνθρωπον".

Elementele ipostasului sînt natura și însușirile individuale[9]. Uneori Sfîntul Vasile vorbește despre ipostas ca mod al existenței (τρόπος τῆς ὑπάξεως) [10]. Meritul Sfîntului Vasile este de a fi surprins însușirea fundamentală a ipostasului ca existență aparte, deși lucrurile nu sînt formulate precis. Astfel pare că natura ar avea o existență aparte, și nu în indivizi, iar însușirile individuale parcă formează singure ipostasul [11].

Sfîntul Grigorie de Nazianz conturează calitatea ipostasului ca existență aparte, fixată de Sfîntul Vasile ca însușire de bază, adăugîndu-i apoi însușiri noi și esențiale cînd scrie: «în Sfînta Treime există o singură fire în trei particularități (ἰδιότητες) inteligente, desăvîrșite, *existînd aparte* (καθ. ἑαυτὰς ὑφεστώσας), distincte după număr dar aceleași (οὐ διαιρεταῖς după Divinitate [12].

Părinții capadocieni au sesizat notele caracteristice ale ipostasului. Ele sînt aceleași și pentru Leonțiu de Bizanț, dar expuse cu mai multă precizie. Distincția dintre natură și ipostas, capitală pentru hristologie, nu se putea pune clar în domeniul Sfintei Treimi, înainte de apariția marilor erezii hristologice. De aceea Părinții capadocieni n-au putut vorbi despre unirea după ipostas a naturii umane, care nu este o persoană, în ipostasul Logosului [13].

Apolinarie din Laodiceea este primul care, prin aplicarea greșită a noțiunii de persoană dată de capadocieni, a pus în mod deschis problema naturii umane a lui Hristos. Considerînd natura ca persoană, el credea că sufletul rațional în Iisus Hristos a fost înlocuit de Logos [14]. Școlile teologice, antiohiană și alexandriană au luat atitudini opuse față de Apolinarie. La Antiohia se accentua mai mult noțiunea de natură luată în sens de ipostas, considerîndu-se ca atare o unire morală între cele două naturi, pe cînd la Alexandria se accentua persoana considerîndu-se o unire fizică, reală a naturilor [15]. Tocmai prin exagerarea punctelor de vedere opuse a acestor școli au apărut marile erezii hristologice extremiste: nestorianismul și monofizitismul. Două extreme deopotrivă de primejdioase pentru doctrina mîntuirii din cauza înțelegerii greșite a raportului dintre natură și persoană în Iisus Hristos. Între aceste extreme

9. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea 38*, 4 P.G., XXXII, 326 BC. Sf. Vasile le numește proprietăți (ἰδιότητες), semne proprii (ἰδιάζοντα σημεια) etc.

10. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, 46, P.G., XXXII, 152 B.

11. J. Tixeront, *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, p. 211.

12. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea 33, 16*, P.G., XXXVI, 236 A.

13. Sf. Grigorie de Nazianz a dat cel dintîi unele explicații asupra raportului dintre persoană și natură în hristologie, vorbind despre elementele unirii ipostatice. El și-a dat seama de deosebirea dintre persoană și natură cînd spune că raportul dintre ele se prezintă în hristologie invers decît în Sfînta Treime. El folosește genul neutru pentru naturi (ἄλλο καὶ ἄλλο) și masculin pentru o persoană (ἄλλος), *(Scrisoarea 101*, P.G., XXXVII, 180 A. Combătînd principiul lui Apolinarie că „două ființe perfecte nu pot da una singură", care nu făcea nici o distincție între persoană și natură, Sf. Grigorie de Nazianz a formulat premizele explicării enipostazei. Unirea a două persoane perfecte, zice el, este imposibilă numai în domeniul material, dar lucrurile nemateriale se pot uni între ele, și chiar și trupuri. De asemenea, cînd spune că sufletul nostru perfect în sine, față de corp, este imperfect față de divinitate *(Ibidem*, col. 185, vezi A. Michel: *Hypostatique (union)*, în „Diction. de Théologie Catholique", t. VII, Paris, 1927, col. 459 și 497. 14. J. Tixeront, *op. cit.*, p. 213.

15. A. Cayré, *Précis de patrologie*, vol. II, Paris, 1930, p. 14.

se află doctrina ortodoxă a Sfîntului Chiril al Alexandriei. Ea a fost deplin ortodoxă deoarece Sfîntul Chiril a conceput-o, spre deosebire de eretici, soteriologic. Monofiziții au putut să interpreteze în favoarea lor pe Sfîntul Chiril, datorită faptului că el a folosit confuz termenii de natură și ipostas așa cum circulau în vremea sa și mai ales datorită formulei «o singură fire a lui Dumnezeu Logosul întrupată», luată de la Apolinarie, crezînd că aparține Sfîntului Atanasie dar pe care el a înțeles-o totdeauna în sens ortodox [16]. Aceasta reiese din faptul că afirmarea unei singure naturi nu este pusă la el în antiteză cu expresia două naturi [17]. Contra lui Apolinarie, Sfîntul Chiril a susținut integritatea firii umane; contra nestorienilor unitatea personală și «fizică» a lui Iisus Hristos. El afirmă unitatea persoanei lui Iisus Hristos distingînd în ea cele două elemente. Sfîntul Chiril susține cu tărie că firile au rămas neschimbate după unire. Așa ajunge el să intuiască și noțiunea enipostazei cu un secol înainte de Leonțiu de Bizanț [18]. Căutînd să-și explice formula «o singură fire întrupată», el constată că natura umană nu are o valoare independentă de Logos, deoarece nu a existat înainte de unire. Logosul luase toate însușirile firii umane fără a fi un individ; însușindu-și natura umană pe care o ia, Logosul o atrage în persoana sa și o introduce oarecum acolo [19].

Astfel Sfîntul Chiril pune pentru prima dată problema persoanei ca realitate deosebită de natură [20]. Doctrina celor două firi într-o persoană care s-a fixat la Calcedon nu a contrazis cu nimic doctrina Sfîntului Chiril. De aceea necalcedonienii care se bazau pe autoritatea acestuia nu erau monifiziți decît în ce privește limbajul [21].

Totuși, Sever de Antiohia, cel mai însemnat scriitor monofizit din secolul al VI-lea, respingînd diofizitismul calcedonian, s-a îndepărtat de Sfîntul Chiril și prin formule și prin tendințe. La Sever confuzia dintre natură și persoană este reală, nu numai terminologică ca la Sfîntul Chiril. El neagă existența reală a naturilor. După unire sînt două naturi numai ca o percepere a neamestecării lor, dar nu în realitate [22]. O singură natură a Logosului întrupat devine la Sever o singură natură a lui Hristos. De aceea el refuză să atribuie însușiri deosebite celor două naturi [23]. Sever mai credea că Logosul a luat firea umană considerată ca specie, nu un individ, atingînd astfel grav concepția soteriologică a Sfîntului Chiril [24]. Erezia monofizită severiană a preocupat direct curtea imperială

16. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol. III, Paris, 1927, p. 74.

17. Fr. Loofs, *op. cit.*, p. 42.

18. Pr. Prof. I. G. Coman, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene*, în „Ortodoxia", XVII (1965), nr. 1 p. 55.

19. Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrisoarea 46* (Către Succensus), P.G., LXXVII, 241, ABC. Vezi traducere și interpretare de Pr. Prof. I. G. Coman, *Momente și aspecte...*, p. 55.

20. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în „Ortodoxia", XVII (1965), nr. 1, p. 318. 21. A. Cayré, *op. cit.*, II, p. 65. 22. Fr. Loofs, *op. cit.*, p. 59.

23. Eustatiu Monahul, *Scrisoarea despre cele două naturi*, P.G., LXXXVI, 1, 932 AB.

24. Prof. J. Meyendorff, *Calcedonieni și monofiziți după Calcedon*, în „Unofficial consultation between theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches", vol. X, nr. 2, august 11—15 1965, p. 22.

bizantină, care se unise cu Roma în urma reabilitării doctrinei de la Calcedon (519), doctrină interzisă prin *Enoticonul* lui Zenon (484).

Cei care au încercat prima dată să arate armonia dintre doctrina Sfîntului Chiril și doctrina calcedoniană, acuzată de nestorianism, au fost călugării sciți [25].

Prin formula «Unul din Sfînta Treime a suferit în trup», ei stabileau un echilibru între cele două formule. Continuînd acțiunea călugărilor sciți și adîncind ideile lor pe linia unei demonstrații mai mult filozofice, Leonțiu de Bizanț este cel care a dat o explicare terminologică definitivă raportului dintre persoană și natură, pornind de la definiția acestor termeni dată de Părinții capadocieni.

II. *Termenii «natura» și «ipostas» la Leonțiu de Bizanț.* — Leonțiu de Bizanț și-a expus concepția sa hristologică în trei lucrări, compuse probabil între anii 519—543 [26], în care dă dovadă de o mare erudiție și ascuțime de spirit:

1) *Trei cărți contra nestorienilor și eutihienilor* (P.G., LXXXVI, 1, 1267—1396) în care prin distincția dintre natură și ipostas combate ambele erezii care se bazau pe confuzia acestor termeni [27];

2) *Combaterea argumentelor lui Sever*, care continuă lucrarea precedentă (P.G., LXXXVI, 2, 1916—1946) și

3) *Treizeci de capitole contra lui Sever* (P.G., LXXXVI, 2, 1901—1915). Leonțiu spune că a așternut în scris aceste opere la rugămintea unor oameni iubitori de Dumnezeu și de dogme divine [28].

Adîncind noțiunea de ipostas, Leonțiu de Bizanț face dovada că Iisus Hristos, ipostasul unic, putea să asume o natură umană individuală, concretă, fără ca aceasta să fie o persoană. Elementele de la care pleacă sînt noțiunea de ipostas ca existență de sine stătătoare, dată de capadocieni și afirmația ortodoxă că natura umană nu a existat în afara unirii, deci nu e o persoană.

Contribuția lui Leonțiu de Bizanț la elucidarea noțiunii de persoană constă în aceea că folosindu-se de categoriile aristotelice de substanță, gen, aspecte, individ, accident, a dat o pregnanță stabilă cu fundamente teologice raționale noțiunii de persoană și natură, noțiuni care înainte de el nu aveau o stabilitate. Tocmai oscilarea sensului noțiunii de persoană și natură de pînă la el, a fost unul din factorii care au favorizat diferitele erezii, precum și folosirea unui limbaj confuz la scriitorii ortodocși în această privință. Iată cum formulează Leonțiu teoria ipostasului: «Firea conține ideea de existență pe cînd ipostasul conține și pe aceea de existență în sine. Firea arată specia, ipostasul indică individul. Cea dintîi desemnează caracterul universalului, cea de a doua separă parti-

25. Fr. Loofs, *op. cit.*, p. 256, vezi și Pr. Prof. V. Sibiescu, *Călugării sciți*, în „Revista Teologică", XXVI (1936), nr. 5—6; I. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 1932, p. 386 ș.u.; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică...*, p. 422.

26. Printre cei care s-au ocupat de opera lui Leonțiu de Bizanț sînt: Fr. Loofs, *op. cit.*, și Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908, ș.a.

27. Leonțiu de Bizanț, *Contra nestorienilor și eutihienilor*, P.G., LXXXVI, 1, 1267 B.

28. *Ibidem*, col. 1267 C.

cularul de comun. Într-un cuvînt, cele consubstanțiale se zic în chip propriu că sînt de o singură fire și rațiunea existenței lor este comună. Definiția ipostasului: sau cele identice după fire dar deosebite după număr, sau cele alcătuite din firi diferite, dar care au simultan între ele comuniunea existenței. Iar comuniunea existenței zic că o au nu în sensul completării reciproce de existență cum se poate vedea la esențe și la predicatele lor esențiale care se numesc calități, ca și cum firea și esența fiecăreia nu ar fi considerată în sine, ci cu aceea cu care este compusă și combinată» [29].

Astfel, ca și la Sfîntul Vasile, deosebirea dintre ipostas și natură este aceea dintre individual și general. Individualul este legat de pluralitate prin însușiri comune [30]. Prin individ se exprimă mai întîi o existență de sine stătătoare. Generalul este o pluralitate de indivizi asemănători dar el nu se poate numi întreg decît în sens abstract. Individul este mai întîi un întreg real aparte și numai după aceea poate da generalul ca pluralitate sau ca repetiție [31]. Dar această repetiție nu este identică. Fiecare individ are însușiri proprii care îi deosebesc de ceilalți nu numai în exterior, ci și ca totalitate, îndepedentă și inteligentă, conturîndu-se ca întreg aparte [32]. Deci în raport cu alți indivizi trebuie să distingem două feluri de însușiri în acest întreg: unele prin care se separă și altele prin care se aseamănă cu ceilalți indivizi. Dar în întreg, în individ, ele nu își creează un raport între ele ca părți, încît o parte să fie natura și o parte ipostasul. Ele sînt moduri de existență sau calități prin care același individ apare distinct în sine și asemănător cu alți indivizi. Același întreg este ipostas în ceea ce are propriu, distinct, și totodată și natură în ceea ce are comun cu alții.

Raportul dintre natură și ipostas se creează tocmai prin deosebirea însușirilor din același individ arătîndu-l simultan, ipostas aparte și natură comună [33]. Funcția ipostasului este să arate mai întîi existența de sine aparte, față de alții și în al doilea rînd natura [34]. Pe cînd însă rolul naturii este să arate diferența față de alte naturi, ipostasul are acest rol numai în cadrul aceleiași naturi. Față de alte naturi ipostasul nu are rol divizator, ci el este acela care le adună în sine, dată fiind comunitatea de existență.

Deci ipostasul poate uni în sine naturi diferite în care ele vor exista ca parte în întreg [35]. Această existență nu modifică cu nimic însușirile ipostasului sau ale naturii, cu specificarea că natura asumată nu are însușiri, ci are rațiunea părții, adică să fie substanță completă. Așa se prezintă raportul dintre natura umană și ipostasul Logosului în Iisus Hristos. Cu aceste precizări, Leonțiu de Bizanț a putut să transfere noțiunea de ipostas a capadocienilor în hristologie. În Iisus Hristos natura umană nu este de sine stătătoare dar prin aceasta ea nu rămîne o simplă natură

29. *Ibidem*, col. 1280 AB. Trad. după Pr. Prof. I. G. Coman, *Curs de hristologie...*, p. 103. (Menționăm că textele folosite în traducere au fost confruntate cu originalul).

30. Leonțiu de Bizanț, *Combaterea argumentelor lui Sever*, P.G., LXXXVI, 2, 1921 CD, 1928 C.

31. Idem, *Contra nestorienilor...*, col. 1289 A. 32. Idem, *Combaterea...*, col. 1917 C.

33. Idem, *Treizeci de capitole contra lui Sever*, P. G., LXXXVI, 2, 1909; *Combaterea...*, col. 1945 B C. 34. *Ibidem*, col. 1945, A. 35. *Ibidem*, col. 1944 AB.

fără ipostas, căci, natură fără ipostas nu există. Ea este «enipostas» pentru că nu există aparte ci în altul:

«Ipostaza și enipostaza nu sînt identice așa cum altceva este esența și altceva ceea ce este în esență. Ipostaza indică pe cineva, pe cînd enipostaza arată esența; ipostaza delimitează persoana prin proprietăți caracteristice; enipostaza arată că nu există accidentul, care își are existența în altul și nu e considerat în sine. Acestea toate însă sînt calități care se numesc esențiale și atributive din care nici una nu este esență, adică un lucru existînd prin sine însuși, ci toate considerate în legătură cu esența, ca de exemplu culoarea în trup, știința în suflet. Prin urmare cine zice: «Nu există fire neipostatică» acela spune adevărul; dar nu conchide drept, acela care susține că ceea ce nu e neipostatic este ipostază; ca și cum cineva vorbind ar zice că nu există corp fără formă, dar pe urmă ar conchide nedrept că forma e corp și nu poate fi văzută în corp» [36].

Observăm că Leonțiu așază enipostaza între ipostas ca existență de sine stătătoare și accident, care există în altul și nu în sine. Leonțiu nu-i dă o definiție deoarece spre deosebire de accident, trebuia s-o arate ca existență în sine, ceea ce e propriu ipostasului. De aceea el insistă numai asupra distincției dintre enipostază și accident fără s-o definească. De fapt, în aceasta constă esențialul enipostazei. Ea este o existență aparte, deosebită atît de ipostas cît și de accident. Umanitatea Mîntuitorului a fost o natură concretă, individuală, reală. Ea își păstrează aceste însușiri și în Logos, cu singura deosebire că nu există aparte. Dar prin aceasta ea nu devine fără realitate, adică o natură abstractă compusă numai din însușiri. Deci, după Leonțiu de Bizanț, existența aparte care formează ipostasul este ceva mai mult decît însușirile proprii, căci ea poate să lipsească fără ca natura să-și piardă existența de sine [37]. În locul falsei deducții că natura s-ar desființa prin pierderea existenței aparte, Leonțiu socotește că e mai logic să concludem că ea are un alt fel de existență. Astfel naturii umane îi lipsește existența aparte deoarece ea a existat de la începutul ei în Logos. Ea a rămas completă în sine ca individ, nu în sensul de substanță generală. Dar ea este imperfectă considerată în raport cu Logosul în care există ca parte [38]. Ea este natură umană și nu ipostas, numai întru cît nu există aparte, și spre deosebire de ipostasul Logosului. De asemenea Logosul este natură divină, pentru a se arăta deosebirea dintre ei, căci deosebirea este între naturi, zice Leonțiu [39]. Natura divină nu se consideră enipostaziată în Iisus Hristos pentru că ea este ipostasul Logosului însuși, ca însușire comună cu persoanele Sfintei Treimi. Deci umanitatea Mîntuitorului este perfectă ca natură dar imperfectă ca ipostas. Această imperfecțiune îi vine de acolo că ea a fost unită de la începutul ei în Logos. Logosul este Acela care și-a asu-

36. Idem, *Contra nestorienilor*, col. 1277 D.; 1280 A, după Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 104.

37. Natura umană unită cu Logosul este o substanță, care în afara unirii ar fi ipostas aparte. Dar ea nu a existat singură niciodată, deci nu a fost ipostas. Leonțiu de Bizanț, *Combaterea...*, col. 1941 D.

38. Leonțiu de Bizanț, *Contra nestorienilor...*, col. 1280 D, 1281 A.

39. Idem, *Treizeci de capitole...*, col. 1908 D.

mat natura umană printr-o unire substanțială, actualizîndu-i toate însușirile care nu se văd niciodată fără El. Este vorba de o luare în posesiune ipostatică, a unui ipostas de către alt ipostas. Existența aparte a naturii umane este de fapt existența aparte a Logosului. Această existență a unei naturi ipostatice într-un alt ipostas se numește enipostază care este posibilă numai prin unirea substanțială a naturilor [40].

Însușirile personale pe care și le păstrează în întregime natura umană nu există altfel în Logos decît enipostaziate.

Astfel existența caracteristică a naturii umane în Iisus Hristos este enipostaza, căreia Leonțiu de Bizanț i-a dovedit caracterul de substanță completă.

Prin aceste explicații, Leonțiu de Bizanț a putut să vorbească despre unirea ipostatică în sensul plin al cuvîntului, cu toate consecințele ei mîntuitoare. În aceasta, aportul lui este important față de monofiziți și nestorieni care au înțeles-o greșit și cărora el le-a răspuns cu succes prin precizările sale.

III. *Unirea ipostatică în Iisus Hristos.* — 1. *Factorii, cauzele și momentul unirii.* Unirea ipostatică s-a făcut între ipostasul Logosului și o natură umană individuală care avea toate caracterele genului [41]. Mîntuitorul a voit să mîntuiască firea noastră întreagă; de aceea a luat o natură umană completă. El și-a unit în mod substanțial trupul și sufletul rațional, ca să curețe pe cel asemănător prin ceva asemănător [42]. N-a luat numai trupul, cum credea Apolinarie, ci și sufletul care avea nevoie de purificare. Altfel mîntuirea noastră ar fi primejduită [43].

Momentul unirii este același cu începutul umanității Mîntuitorului. Din primul moment al iconomiei a îmbrăcat natura noastră pe care o poartă ca pe o podoabă [44].

2. *Modul unirii ipostatice.* Leonțiu este convins că din înțelegerea greșită a modului unirii se iscă toate controversele cu ereticii [45]. Există trei moduri de a înțelege unirea:

a) Prima este unirea morală care lasă să se vadă separat naturile, fără altă legătură decît după demnitate, voință sau gîndire, legături care pot duce ușor în eroare pe neștiutori. Această unire nu este demnă de

40. Leonțiu de Bizanț este primul care a dat o explicare precisă unirii ipostatice prin termenul: ἐνυπόστατος, dar termenul acesta este mult mai vechi. Astfel în sec. al III-lea, Dionisie al Alexandriei distinge de ipostas οὐσία ἀνυπόστατος și οὐσία ἐνυπόστατος (Mansi, t. I, col. 1044). În sec. al IV-lea îl întîlnim la Didim cel Orb *(De Trinitate,* 1, I, c. XVI), la Sf. Grigorie de Nazianz, *Scrisoarea C I,* P.G., XXXVI, 180 A. Cf. A. Michel, *op. cit,* col. 459.

41. Leonțiu de Bizanț, *Treizeci de capitole...,* col. 1917 A. B.

42. Idem, *Contra nestorienilor...,* col. 1325 A. 43. *Ibidem,* col. 1324 D.

44. Deși folosește termeni ca: locuință, îmbrăcăminte, Leonțiu de Bizanț are în vedere unirea substanțială dintre cele două naturi. Dar el deduce această unire exclusiv din modul unirii, fără a ține seama de timp sau de loc. Natura umană putea să existe mai înainte de unire, după Leonțiu, dar ea n-a existat nu pentru că nu putea, ci pentru că nu se cuvenea ca ea să rămînă un moment fără Logos. (Leonțiu de Bizanț, *Combaterea...,* col. 1944 C. D.).

45. Leonțiu de Bizanț, *Contra nestorienilor...,* col. 1380 B.

unirea supranaturală a lui Hristos, deoarece nu adună naturile și nu le duce la identitate ipostatică [46].

b) O altă unire este aceea care amestecă naturile, distrugînd astfel totul și creînd ceva bastard [47].

c) Al treilea fel de unire este între acestea: ea nu împarte și nu amestecă naturile: «ea (unirea) cunoaște pe de o parte că are necontenit cele unite după însușirile lor din cauza neschimbării, de altă parte pe aceleași le face să fie ale unuia singur prin unirea substanțială însăși; încît să fie însușirile fiecăruia în parte în mod propriu comune întregului, iar cele ale întregului comune fiecăruia în parte din cauza însușirii neamestecate a aceluiași în fiecare» [48]. Această unire nu face identice naturile, dar nici nu le înstrăinează, arătînd identitatea după ipostas și eterogenitatea după natură, adică invers față de Sfînta Treime. De aceea Leonțiu caracterizează această unire drept «mai una» (ἑνικωτίρα), decît cea care împarte și «mai bogată» (πλουσιωτέρα), decît cea care amestecă [49].

3. *În Iisus Hristos sînt două naturi.* Leonțiu a dedicat o mare parte din opera sa susținerii celor două naturi, ceea ce face din el un calcedonian convins [50]. Naturile sînt neschimbate în Iisus Hristos după însușirile lor. În unire Logosul este față de firea umană în același raport ca și sufletul față de trup. Logosul nu a devenit vizibil și muritor prin întrupare după cum nici sufletul în trupul nostru [51]. Logosul nemărginit și nepătimitor păstrează și după întrupare însușirea neschimbabilității [52]. Împotriva lui Sever de Antiohia, Leonțiu susține că și după unire sînt două naturi, deoarece Iisus Hristos are două «omousii»: una cu Tatăl, și una cu noi [53]. Naturile arată diferența, iar numărul cantitatea și nu diviziunea, cum credea Sever: «Cînd zicem două naturi (în iconomie) exprimăm diversitatea și nu diviziunea lor, excluzînd numărul ipostazelor, deși nu sînt fără subsistență, așa cum acolo (în Sfînta Treime), am exclus numărul substanțelor» [54].

4. *În Iisus Hristos este un singur ipostas.* Din unirea celor două naturi rezultă o singură persoană în Iisus Hristos care se numește ipostas, nu natură. Ipostasul este acela care distinge propriul de comun în fiecare natură și unește naturi diferite. Logosul se deosebește de trup nu ca ipostas, ci cu natura divină care-L face identic cu Tatăl [55]. Unirea într-un singur ipostas se face în Iisus Hristos prin însușirile care-L disting de divinitate ca Logos, dar îl unesc cu natura umană, și prin însușirile care-L disting de ceilalți oameni dar îl unesc cu Logosul [56]. Leonțiu verifică din plin definiția ipostasului din hristologie. Ca și întregul compus din părți, Iisus Hristos ține mijlocul între extreme datorită părților. Față

46. Idem, *Combaterea...*, col. 1940 C D.
47. *Ibidem*, col. 1940 D—1941 A, vezi V. Grumel, *Léonce Bysance*, în „Diction. de Théologie Catholique", t. IX, Paris, 1926, col. 408—421.
48. Leonțiu de Bizanț, *op. cit.*, col. 1941 AB; vezi și V. Grumel, *op. cit.*, col. 408—421, de la care am luat traducerea. 49. *Ibidem*, col. 1941 B. 50. V. Grumel, *op. cit.*, col. 410.
51. Leonțiu de Bizanț, *Contra nestorienilor...*, col. 1281 A. 52. *Ibidem*, col. 1284 BC.
53. Idem, *Treizeci de capitole...*, col. 1908 D. 54. Idem, *Combaterea...*, col. 1921 A.
55. Idem, *Treizeci de capitole...*, col. 1909 C D. 56. Idem, *Combaterea...*, col. 1917 C D.

de noi El este ipostas întreg cu Divinitatea, din cauza umanității Sale, și ipostas întreg față de Tatăl cu natura umană din cauza Divinității. Ipostasul distinge și separă «omousiile» prin însușiri dar unește «eterousiile» prin comunitatea ființei [57].

5. *Expresii și analogii ale unirii ipostatice.* Leonțiu redă înțelesul ortodox formulelor Sfîntului Chiril al Alexandriei, pasibile de o interpretare monofizită. Astfel formula «două naturi prin gîndire» (τῇ ἐπινοίᾳ) afirmă dualitatea naturilor, ca și formula «două naturi în act» (τῇ ἐνεργείᾳ) pe care Sever le pune în antiteză.

Leonțiu arată că prin expresia «două naturi în act», Sfinții Părinți exprimă existența lor în act și nu diviziune, pe cînd prin formula «două naturi prin gîndire», ei exprimă diviziunea lor. Aceasta pentru că ceea ce nu e împărțit în mod real, este împărțit în minte din cauza permanenței neschimbate a elementelor după unire [58].

De asemenea formula: «o singură fire întrupată a Logosului», are o interpretare ortodoxă, așa cum o interpretează și Sfîntul Chiril. Dacă substanța are față de ipostas deosebirea pe care o are comunul de propriu, atunci Hristos ca Logos are o singură natură nu cu trupul ci cu Tatăl cu care are unitatea naturii și identitatea [59].

Dintre analogiile unirii ipostatice, cea mai frecventă ca și la Sfinții Părinți, este aceea a unirii dintre trup și suflet în om [60]. Ca și omul, Iisus Hristos este compus din două părți distincte, perfecte, din unirea cărora rezultă un singur ipostas [61]. Severienii nu au dreptate cînd numesc natură ceea ce rezultă din unirea firilor, așa cum omul este o natură. Numim pe om o natură considerat nu ca individ ci ca specie. Dar cum nu există o specie hristică (χριστότης) nu se poate spune despre Hristos că este o natură [62].

IV. *Efectele și consecințele unirii ipostatice.* — 1. *Comunicarea însușirilor.* Comunicarea însușirilor (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων) exprimă clar raportul precis dintre natură și persoană în Iisus Hristos. Ea presupune păstrarea însușirilor fiecărei naturi în unitatea ipostasului. Comunicarea însușirilor este posibilă numai prin intermediul ipostasului la care spre deosebire de natură pot participa și lucruri de esență diferită, unite în comunitatea ființei [63]. Naturile aparțin una alteia reciproc avînd la un loc însușirile lor în ipostas, care și le ia asupra sa ca și întregul compus din părți distincte. Avînd comunitatea existenței în întreg, părțile își comunică reciproc însușirile nu direct ci prin intermediul ipostasului [64].

57. Idem, *Contra nestorienilor...*, col. 1289 A. Deși pare că naturile au o parte egală în formarea unicului ipostas, Leonțiu nu uită că substanța lor comună este de fapt substanța Logosului iar natura umană este enipostaziată în El (ἐν τῷ Λόγῳ ὑποσθῆναι); vezi: V. Grumel, *op. cit.*, col. 412.

58. Leonțiu de Bizanț, *Combaterea...*, col. 1932 C.

59. Idem, *Treizeci de capitole...*, col. 1909 B. C.; vezi: Prof. N. Chițescu, *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în „Ortodoxia", XVII (1965), nr. 3, p. 295—307.

60. Leonțiu de Bizanț, *Contra nestorienilor...*, col. 1289 A. 61. *Ibidem*, col. 1921 A B.

62. Idem, *Combaterea argumentelor...*, col. 1945, C.D.

63. Idem, *Contra nestorienilor...*, col. 1320 A B.

64. Idem, *Combaterea argumentelor...*, col. 1941 A.

Comunicarea însușirilor este posibilă numai în unirea substanțială, care adună părțile în întreg, păstrîndu-și fiecare specificul ei în unire [65]. În unirea morală, fiecare ipostas păstrează pentru sine însușirile [66]. Unirea care amestecă naturile face să dispară izvorul comunicării o dată cu dualitatea lor, deoarece o singură natură nu poate avea atribute proprii și contrare în același timp [67].

2. *Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu.* Datorită unirii substanțiale, natura umană a lui Iisus Hristos participă la calitatea Logosului de Fiu al lui Dumnezeu. Iisus Hristos are însușiri ca: lipsa de păcat, sfințenie deplină și semnele evidente ale întregii calități de Fiu, datorită apropierii depline și unirii, apropiere și unire nu prin har ci direct în ipostasul Logosului. În consecință, datorăm aceeași închinare lui Iisus Hristos ca și Fiului lui Dumnezeu [68]. Această închinare se atribuie ipostasului nu naturii umane. De aceea Leonțiu numește «antropolatrie» închinarea pe care o aduc nestorienii firii umane considerată drept ipostas [69].

3. *Condiția naturii umane în Iisus Hristos.* Leonțiu de Bizanț arată că datorită unirii ipostatice, în afară de lipsa totală de păcat, sufletul Mîntuitorului a devenit incoruptibil și nepătimitor. Astfel, fiind întru totul asemenea nouă, El s-a ridicat deasupra noastră prin lipsa totală de păcat, chiar în timpul vindecării noastre [70]. Însă cu trupul, Cel care este mai presus de noi, a fost ca noi, a suferit ca noi, fiind preamărit apoi, adică primind și după trup ceea ce avea după suflet [71]. Păstrîndu-și întregi puterile și energiile naturale trupești și patimile comune firii și nereproșabile, în urma unirii substanțiale s-a împărtășit de toate bunurile Logosului, care este izvorul [72].

Leonțiu a apărat cu argumente hotărîtoare împotriva «aftartodocheților», realitatea trupului lui Iisus. Pătimirea lui Iisus se datorește realității trupului său, nu unei abateri voite de la incoruptibilitatea potrivită cu demnitatea lui Hristos. Noul Adam a trebuit să ia trupul lui Adam cel căzut, nu cel nevinovat, ca să poată vindeca pe cei păcătoși ceea ce nu ar fi putut face într-un trup nepătimitor [73].

4. *Sfînta Fecioară Maria.* Împotriva nestorienilor, Leonțiu de Bizanț afirmă maternitatea divină a Fecioarei Maria, ca o consecință directă a unirii ipostatice. Din ea s-a născut nu numai o natură unită cu Logosul din primul ei moment, ci însuși Logosul, născut odată din Tatăl, s-a născut acum a doua oară. De aceea el reproșează lui Diodor faptul că neagă cele două nașteri ale lui Dumnezeu Logosul [74]. Ea este mama adevărată a lui Dumnezeu pentru că în afară de curăția trupului și a sufletului, Sfîntul Duh i-a dat rodnicia minunată [75]. Ea este (θεοτόκος) pentru că din

65. Idem, *Combaterea nestorienilor...*, col. 1805 D.
66. Idem, *Combaterea argumentelor...*, col. 1941 A.
67. Idem, *Contra nestorienilor...*, col. 1353, A, 1301 A.B.C.
68. *Ibidem*, col. 1372 D. 69. *Ibidem*, col 1321 C. D. 70. *Ibidem*, col. 1321 D.
71. *Ibidem*, col. 1336 D, 1337 A.
72. *Ibidem*, col. 1348 C. Vezi pe larg V. Grumel, *op. cit.*, col. 420—421.
73. *Ibidem*, col. 1368. 74. *Ibidem*, col. 1289 A. 75. *Ibidem*, col. 1352 D.

ea a luat Hristos materia trupului său [76]. Fecioara Maria a fost întru totul asemenea nouă, și numai prin sfințenie a fost mai presus decît noi [77].

*

Contribuția lui Leonțiu de Bizanț la înțelegerea doctrinei hristologice este incontestabilă.

Așa cum am văzut, el este cel dintîi care printr-o analiză profundă a dat o explicație definitivă termenilor de ipostas și natură.

El a dat definiția completă noțiunii de persoană concepută fizic, arătîndu-i existența de sine stătătoare, ca însușire fundamentală.

De asemenea el a formulat precis taina unirii ipostatice dînd o expresie clară raportului dintre cele două naturi prin termenul de enipostază.

Demonstrînd realitatea acestei uniri în Iisus Hristos prin enipostază, Leonțiu de Bizanț a subliniat încă o dată legătura strînsă între divin și uman și posibilitatea unirii omului cu Dumnezeu. El a arătat că între om și Dumnezeu în Hristos este același raport pe care îl are partea față de întreg. Numai în întreg își are partea, stabilitatea și rațiunea ei ultimă.

Stăpîn pe cultura vremii sale, Leonțiu de Bizanț a avut ca izvor de inspirație mai ales fîntîna de gîndire a Sfinților Părinți, al căror ucenic se declară.

Meritul său este de a fi știut să facă un tot unitar din doctrina Sfinților Părinți despre Întrupare și de a fi dat o sinteză mulțumitoare din aparentele opoziții dintre teologia chiriliană și doctrina calcedoniană [78].

Leonțiu de Bizanț a spus un cuvînt de autoritate în ceea ce privește termenii și formularea dogmei unirii ipostatice. Urmașii săi, mai ales Sfîntul Maxim Mărturisitorul și Sfîntul Ioan Damaschin preluînd ideile sale le-au explicat mai adînc din punct de vedere ontologic.

Acceptată unanim ca ortodoxă, doctrina sa hristologică nu a găsit înțelegere printre necalcedonieni. Monotelismul care a frămîntat tot veacul al VII-lea, se datorește atitudinii refractare pe care ei au avut-o față de doctrina ortodoxă, care și-a găsit o formulare precisă la Leonțiu de Bizanț.

Meritul lui Leonțiu de Bizanț, pentru vremea sa, este de a fi lărgit dogma hristologică, formulată de Sinodul al IV-lea Ecumenic, cu explicații noi, neînchise formal în ea, cum este teoria enipostazei, netezind astfel necalcedonienilor calea de reîntoarcere la ortodoxie [79].

Doctrina hristologică a lui Leonțiu de Bizanț este actuală pentru noi mai ales în perspectivele de apropiere și unire dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale. Astfel la consfătuirea neoficială de la Aarhus (Danemarca, 1965), teologii — în special cei din Biserica Ortodoxă — au avut ca punct de plecare, direct și indirect, concepția hristologică a lui Leonțiu de Bizanț [80].

76. *Ibidem*, col. 1323 A. 77. *Ibidem*, col. 1267 D. 78. Fr. Loofs, *op. cit.*, p. 304.
79. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice...*, p. 26.
80. Prof. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 20—22.

Leonțiu de Bizanț și-a dat seama că teologia ca expresie a comuniunii i înțelegerii între creștini trebuie să fie o știință a preciziei și exac-itățiі [81].

Prin opera sa, Leonțiu de Bizanț oferea lumii creștine o doctrină ıristologică unitară, pe baza căreia grupările creștine de atunci puteau ıjunge la o înțelegere deplină.

Într-adevăr opera lui Leonțiu de Bizanț este o mărturie autentică a lorinței sale de înțelegere și unitate în Biserică, idei pentru care a luptat :u tot talentul, erudiția și zelul său.

De aceea considerăm că doctrina hristologică a lui Leonțiu de Bi-:anț, aprofundată de teologii bizantini ulteriori, poate constitui o punte igură de apropiere, înțelegere și unire între Biserica Ortodoxă și Bise-icile Vechi Orientale.

81. *Ibidem*, p. 21—22.

Doctorand Ciutacu Ion

PROTESTANŢII ŞI CREŞTINISMUL PRIMAR *

Creştinismul a început să existe sub forma a două sau trei confesiuni din momentul în care o parte sau alta şi-a creat o atitudine specifică faţă de Revelaţia divină, fie introducînd noi adevăruri dogmatice, cum se întîmplă în catolicism, fie prin eliminarea şi înlocuirea unor învăţături revelate — ca în protestantism.

Protestantismul şi-a luat încă de la început ca fond doctrinar normativ creştinismul primar: învăţătura lui Hristos şi a Apostolilor, căutînd să-l restaureze purificîndu-l de inovaţiile catolice. Însă creştinismul primar, văzut de unii protestanţi prin prisma ostilităţilor faţă de Biserica Romano-Catolică, este altul decît creştinismul primar istoric. Folosit în sprijinul tezelor care au intrat în programul Reformei ca: negarea oricărei autorităţi exterioare în domeniul doctrinei, respingerea oricărui mijlocitor între credincioşi şi Hristos, protestanţii au modificat fondul creştinismului primar. Această modificare se concretizează în atitudinea unor protestanţi faţă de noţiunea de ierarhie, Biserică, doctrină şi cult. În protestantism tezaurul credinţei apostolice a fost redus treptat ajungînd odată cu criticismul biblic — să atingă Sfînta Scriptură, însăşi temelia creştinismului primar. Primul care aplică critica Revelaţiei la Noul Testament a fost Ritschl, care a analizat învăţătura lui Iisus Hristos, aşa cum se află ea la prima generaţie creştină care a transmis-o prin viu grai [1]. Harnack, elevul lui Ritschl, a dus la extrem această metodă. El a pretins că în textele Sfintei Scripturi există elemente străine creştinismului primar [2]. Ideile lui Harnack au fost împărtăşite şi de A. Sabatier, unul din reprezentanţii de seamă ai protestantismului liberal francez.

În cele ce urmează vom expune creştinismul primar din punctul de vedere protestant şi aşa cum se prezintă după Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, cu privire la ierarhie, Biserică, doctrină şi cult.

I. *Biserica primară şi ierarhia după protestanţi.* — În general concepţia protestanţilor despre Biserică este că, «Biserica adevărată e nevăzută» [3]. Totuşi, definiţia Bisericii din art. 7 al Confesiunii Augustane uneşte în chip contradictoriu Biserica invizibilă cu două criterii vizibile: «Biserica e comunitatea sfinţilor în care se învaţă drept Evanghelia şi se administrează corect Tainele» [4].

---

* Această lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor pentru doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. P. Rezuş, care a şi dat avizul pentru publicare.

1. J. D. Dedieu, *Protestantisme*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", t. III. 1, Paris, 1936, col. 860. 2. *Idem*, col. 862.

3. Prof. N. Chiţescu, Pr. Prof. Isidor Todoran şi Pr. Prof. I. Petreuţă, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, manual pentru Institutele teologice, vol. II, Bucureşti, 1958, p. 813. 4. *Idem*, p. 814.

Melanchton, după ce dezvoltă această definiție și în *Apologia Confesiunii Augustane*, elaborează doctrina despre Biserica vizibilă considerată ca instituție divină [5], iar mai tîrziu, în 1543, el respinge noțiunea unei Biserici invizibile și pretinde că în Epistola către Efeseni cap. IV, în Psalmi XXV, 8 și LXXXIII, 2, se vorbește despre Biserica vizibilă, în care există un magisteriu, prin care Dumnezeu lucrează eficace. Ea este deci o congregație de oameni, care mărturisesc Evanghelia și folosesc corect Tainele, în afară de care nu este mîntuire și la care trebuie să se adere... [6].

Calvin la început consideră și el Biserica invizibilă; dar mai tîrziu, ca și Melanchton, face pași spre Biserica vizibilă. Astfel, el spune că în Sfînta Scriptură se vorbește atît de Biserica nevăzută, cît și de cea văzută și, dacă trebuie să credem în Biserica nevăzută, sîntem datori să rămînem în comuniune cu cea văzută. Dumnezeu lucrează în această Biserică prin slujitorii ei care nu sînt reprezentanții sau locțiitorii, ci instrumentele Sale. În afară de această Biserică nu se poate spera mîntuirea. «Oricine se desparte de Biserică — zice Calvin — renunță la Dumnezeu și la Iisus Hristos» [7]. Deși Melanchton și Calvin și-au revizuit concepțiile lor inițiale despre Biserică, totuși distincția pe care o fac ei între Biserica văzută și cea nevăzută prezintă o serie de contradicții [8].

Cu privire la ierarhie Calvin susține că Dumnezeu a instituit în Biserica Sa Apostoli, prooroci, evangheliști, pastori, și doctori (învățători), din care acum nu mai există decît ultimele două categorii. Păstorii pot fi numiți episcopi, preoți sau pastori. Ei administrează Tainele, iar doctorii (învățătorii) sînt învățații care interpretează Biblia. Pe o treaptă inferioară acestora sînt diaconii, cu slujbe caritative. La aceste demnități nu se poate ajunge decît prin vocație. Calvin vrea să accentueze că sînt instituiți de Dumnezeu [9].

Dar pe lîngă protestanții care în concepția lor admit și Biserica văzută precum și mijlocitori între Dumnezeu și credincioși, deci o ierarhie, chiar dacă nu e definită în acest sens, mai există și unii protestanți care neagă — în parte — caracterul vizibil al Bisericii și o dată cu aceasta și existența unei ierarhii instituite de Sfinții Apostoli.

Astfel, după Luther, tot poporul credincios are, în baza preoției generale, dreptul de a predica cuvîntul, de a administra Tainele, dar exercitarea acestui drept comunitatea o încredințează unor anumite persoane. Deci aceste persoane n-au o preoție specială, primită de la Dumnezeu direct, prin succesiunea apostolică, ci ele predică și săvîrșesc tainele prin delegație din partea credincioșilor [10]. Iar în *Manifestul către nobilime*, din iunie 1520, Luther declară: «Toți creștinii sînt fără îndoială din starea

5. H. Strohl, *La notion de l'Eglise chez les Réformateurs*, în „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses", VI-e année, nr. 3—4—5, mai-oct. 1936, p. 289, citat în *Teologia Dogmatică și Simbolică...*, p. 815.
6. H. Strohl, *op. cit.*, p. 290. 7. *Teologia Dogmatică și Simbolică...*, p. 817.
8. *Ibidem*, p. 813—822.
9. J. Calvin, *Institutio...*, IV, 1.: „Pastorii și doctorii au fost instituiți de Dumnezeu, ca prin gura lor să învețe pe ai Săi. El i-a investit cu autoritate...", apud: *Teologia Dogmatică și Simbolică...*, p. 824.
10. *Ibidem*, p. 823.

bisericească. Noi toți sîntem consacrați preoți prin botez» [11]. Deci hirotonia nu este o Taină, nu există o ierarhie de caracter sacramental.

Dacă întreaga istorie a Bisericii creștine nu prezenta argumente favorabile tezelor protestante, ei au considerat că acestea pot fi găsite la începuturile Bisericii, în însăși viața primei comunități creștine, afirmînd că ea este norma adevăratei Biserici, în contrast cu Biserica creștină actuală care se prezintă modificată organic după o perioadă de progres, datorită unor cauze externe logice și obiective. Astfel, criticii protestanți afirmă că Biserica, așa cum apare la primii creștini, este pur spirituală, invizibilă. Creștinii nu aveau alte semne exterioare de recunoaștere, decît unitatea sentimentelor.

După părerea lui Sohm, creștinismul primar era numai o Biserică tainică, nu o comunitate organizată și care s-a transformat în Biserică organizată datorită faptului că nu s-a putut face deosebirea între acest trup tainic al lui Hristos și asociația văzută. Primii creștini erau conduși de harismele Sfîntului Duh, iar în adunările lor domnea libertate pnevmatică [12].

Iar după A. Sabatier, comunitatea primară nu era organizată, deoarece creștinii erau stăpîniți de ideea parusiei apropiate [13].

Evoluția Bisericii primare este dominată de ideea comuniunii sufletești a credincioșilor sau trupul tainic în sens paulin, al cărui cap este Hristos [14]. De asemenea, Biserica primară a fost invizibilă; ea s-a organizat ulterior datorită unor cauze externe. Astfel, după M. Goguel, creștinismul ca religie nouă s-a organizat ulterior și separat de sinagogă din cauza ostilității iudeilor și a necesității de a converti pe păgîni la creștinism [15].

Adolf Harnack, adept al lui Ritschl, marele istoric al dogmelor din Biserica Protestantă, susține că Iisus Hristos n-a întemeiat o Biserică în sensul unei asociații organizate în vederea unui cult, ci ea a luat ființă din societatea celor 12 Apostoli, avînd trei elemente caracteristice: a) Recunoașterea lui Iisus ca Domn viu; b) fiecare membru al comunității trăia în mod real credința, conștient că se află în raport viu cu Dumnezeu; c) viața morală sfîntă și așteptarea parusiei [16].

Karl Barth crede că Biserica s-a întemeiat nu în urma unei hotărîri, ci în momentul cînd creștinii au fost expulzați din Israel, vechea Biserică..., și că esența acestei Biserici este crucea, fiind constituită prin recunoașterea exteriorității lui Hristos răstignit [17]. Asemenea concepții despre Biserică neagă de la sine existența oricărui mijlocitor între Dumnezeu

---

11. La L. Christiani, *Reforme*, în „Dict. de Théol. Cath.", t. XIII, col. 2077, citat după *Teologia Dogmatică și Simbolică...*, p. 823.

12. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katolizismus Abhan dl. der Philos. Hist. Klasse d. K. Söchs geselsch. d. Wess.* B. 27 H. 3, după P. Battifol, *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, Paris, 1927, Introd., p. XIX.

13. A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la réligion de l'esprit*, Paris, 1904, p. 47.

14. *Ibidem*, p. 60—61.

15. M. Goguel, *Jesus de Nazareth*, Paris, 1925, p. 306.

16. A. Harnack, *L'Essence du christianisme*, trad. fr., Paris, 1907, p. 187.

17. Karl Barth, *L'Eglise*, Génève, 1964, p. 4.

și credincioși, deci a ierarhiei. Criticii protestanți cred, că în comunitatea creștină primară și în cele care au urmat imediat, nu ar fi existat nici o organizare ierarhică, nici unitate vizibilă. În prima comunitate era numai entuziasmul evanghelic, rîvna mistică, religia spiritului. Creștinismul primar a ajuns progresiv la o religie organizată cu autoritate, care a încercat să lege de Hristos și de Apostoli instituțiile sale ierarhice. În realitate de la Hristos și pînă la apariția ierarhiei a existat o perioadă de 120—150 de ani, iar ierarhia apare datorită unor cauze externe și întîmplătoare. Prin urmare concepția despre o ierarhie de drept divin cade chiar de la bază, așa cum afirmă A. Sabatier: «Prima verigă a lanțului de aur creat de catolicism pentru a lega ierarhia sa de Apostoli este un mit» [18]. Sabatier consideră că prima comunitate creștină la Ierusalim n-a avut ierarhie independentă. Membrii comunității primare erau egali, iar serviciile le îndeplineau cei ce primeau harismele, care ajung o funcție bisericească permanentă [19]. Însă datorită creșterii numărului creștinilor, a stingerii zelului creștin primar și mai ales datorită ereziilor, Biserica invizibilă s-a organizat într-un corp invizibil. Astfel s-a instituit puterea episcopului pentru a face față ereziei gnostice și montaniste din secolul al II-lea [20].

Așa cum afirmă Harnack, în locul Duhului și a libertății din Biserica primară a apărut ierarhia după cîteva etape de evoluție, începînd cu Apostolii, ucenicii Apostolilor, criza gnostică și montanistă pînă cînd s-a impus în vremea Sfîntului Irineu și a papii Victor [21]. El susține creștinismul liber și mistic al primei generații care este în contrast evident cu creștinismul ierarhic de la sfîrșitul secolului al II-lea. «În această situație — spune Harnack — un lucru este deja caracteristic: distincția între preoți și laici; anumite acte de cult nu pot fi îndeplinite decît de preot, mijlocirea sa fiind absolut indispensabilă. În general, cineva nu se mai poate apropia de Dumnezeu decît prin mijlocitorii săi, prin mijlocirea unei doctrine și rînduieli adevărate și a unei cărți sfinte» [22]. Harnack mai susține că ierarhia a fost instituită numai pentru administrarea comunităților, atît timp cît Apostolii, profeții și didascalii se ocupau cu predicarea cuvîntului. După dispariția lor, episcopii și diaconii, prin delegația adevărată sau presupusă a Apostolilor, i-au înlocuit în predicarea cuvîntului. Erezia gnostică a fost aceea care a creat monarhia episcopală, din nevoia unității doctrinale [23].

După cum se constată din cele expuse pînă aici, criticii protestanți afirmă că Biserica primară era pur spirituală, o Biserică fără organizare externă unitară. care era condusă de harismatici și nu de o ierarhie instituită direct de Sfinții Apostoli, ierarhie care după unii protestanți apare mult mai tîrziu.

---

18. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 141, cf. Ives de la Brière, *L'Eglise (chrétienté primitive)*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", Paris, 1923, col. 1249. 19. *Ibidem*, p. 60—61.

20. *Ibidem*, p. 47—83.

21. A. Harnack, *Entstehung und Entwickelung den Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in der zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1910, p. XI, 152, cf. Ives de la Brière, *op. cit.*, col. 1250.

22. Idem, *L'Essence du christianisme*, p. 232—233.

23. Idem, *Dogmengeschichte*, t. I, ed. VII-a, Tübingen, 1931, p. 235—238.

Din punct de vedere ortodox, Biserica primară și ierarhia ei în comunitățile creștine din Ierusalim și Palestina, din imperiul roman și în epoca post-apostolică [24], prezintă următoarele aspecte:

Prima comunitate creștină întemeiată la Ierusalim, după pogorîrea Duhului Sfînt, era o comunitate vizibilă, organizată în jurul Sfinților Apostoli, avînd o învățătură de credință și un cult extern specific creștin [25]. De la început Sfinții Apostoli aveau rolul de propovăduitori și conducători ai primei Biserici creștine. Ei botezau mulțimile (Fapte II, 37—43), alegeau pe diaconi (Fapte VI, 1—6), judecau în numele întregii comunități (Fapte IV, 8, 20; V, 27—33); de asemenea ei administrau bunurile comune și pedepseau abaterile, păstrînd astfel ordinea și disciplina în prima comunitate creștină (Fapte V, 1—11) [26]. Pretutindeni ei se afirmau și erau recunoscuți ca conducători superiori ai comunității (Fapte VIII, 14—17; IX, 26—30) [27]. Deci Biserica din Ierusalim era constituită în mod organic, iar Sfinții Apostoli aveau puterea să învețe și să conducă întreaga comunitate creștină și să pună bazele unei ierarhii vizibile cu cele trei trepte: episcopi, preoți și diaconi [28].

Comunitățile creștine întemeiate în imperiul roman erau de asemenea organizate în mod vizibil și supravegheate de fiecare Apostol întemeietor (Fapte XX, 28; Rom. XV, 15—16; II Cor. X, 8—11; I Cor. X, 1; I Tim. II, 7; II Tim. I—II). În această perioadă se concretizează în mod evident jurisdicția apostolică, unitatea corpului tainic al Bisericii și succesiunea apostolică [29].

Jurisdicția apostolică, adică puterea de jurisdicție sau de conducere în Biserică cu care Iisus Hristos a investit pe Sfinții Apostoli (Matei XXVII, 18—20; Ioan XX, 21—23), n-a fost limitată numai la Apostoli, ci prin ei a fost destinată și pentru urmașii lor episcopi, așa cum ne spune Sfîntul Apostol Pavel cînd se adresează către păstorii Bisericii din Efes: «Drept aceea, luați aminte la voi și la toată turma, în care Duhul Sfînt v-a pus episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu» (Fapte XX, 28) [30]. Sfinții Apostoli au primit mai întîi puterea harismatică, apoi puterea sacramentală sau harică de a săvîrși lucrări sfinte, și puterea pastorală de a conduce întreaga Biserică prin adevărul de credință, prin organizarea și disciplina vieții bisericești [31]. În fiecare Biserică locală Apostolul care a întemeiat-o avea puterea și autoritatea să hotărască și să precizeze normele de credință, preceptele care trebuiau

24. Ives de la Brière, *art. cit.*, col. 1251—1257.

25. M. Brillant și M. Nédoncelle, *Apologetique*, Paris, 1937, p. 333—337; E. Hugon, *Hors de l'Eglise point de salut*, 13-e ed., Paris, 1927, p. 205—222.

26. L. Marion, *Histoire de l'Eglise*, VII-e ed., t. I, Paris, 1926, p. 56.

27. M. Brillant și M. Nédoncelle, *op. cit.*, p. 333—335; vezi și Farrar, *Primele zile ale creștinismului*, vol. I, trad. de Nicodim, Mînăstirea Neamț, 1938, p. 221.

28. Prof. J. Moisescu, *Sfîntul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică*, în „Studii Teologice", III (1951), nr. 7—8, p. 412; Prof. Justin Moisescu, *Ierarhia Bisericească în epoca apostolică*, în „Mitropolia Olteniei", VI (1954), nr. 1—3, p. 74; vezi și Magistr. Pr. I. Mircea, *Organizarea Bisericii și viața primilor creștini după Faptele Apostolilor*, în „Studii Teologice", VII (1955), nr. 1—2, p. 75—76.

29. Ives de la Brière, *art. cit.*, col. 1256; a se vedea și E. Hugon, *op. cit.*, p. 266—301.

30. Pr. Prof. Liviu Stan, *Succesiunea Apostolică*, în „Studii Teologice", VII (1955), nr. 5—6, p. 309; vezi și Magistr. Pr. I. Mircea, *art. cit.*, p. 89.

31. Pr. Prof. Liviu Stan, *art. cit.*, p. 309.

urmate și să pedepsească orice abatere, deci deplina putere de exercitare a misiunii de conducător [32].

Autoritatea apostolică se arată clar în epistolele pauline, unde apostolii apar ca martori și reprezentanți ai tradiției [33]. Dar Sfînta Scriptură arată nu numai jurisdicția fiecărui Apostol asupra comunității întemeiate, ci și o jurisdicție a tuturor Apostolilor asupra întregii Biserici. Astfel, hotărîrea cu privire la preceptele mozaice este promulgată la Sinodul Apostolic de la Ierusalim de către conducătorii Bisericii, ca o normă care se impune nu numai în Palestina, ci și în comunitățile creștine din Siria, Cilicia, Antiohia și Asia Mică (Fapte XV, 22—31, 41; XVI, 4) [34].

Unitatea Bisericii primare. Biserica primară nu era numai o simplă comunitate ideală de ordin pur spiritual, ci constituia o adevărată unitate, cu organizare externă al cărei conducător nevăzut era Hristos. Noțiunea acestei Biserici se prezintă în epistolele pauline în imaginea templului, a trupului tainic și ca mireasa lui Hristos. Dar prin aceste metafore prin care Sfîntul Apostol Pavel desemnează Biserica universală, nu se înțelege numai o Biserică pur spirituală, invizibilă, ci el avea în vedere și Biserica văzută [35]. Imaginea Bisericii ca templu al lui Hristos (I Cor. III, 9, 17; VI, 16, 19) reprezintă fiecare suflet creștin sau Biserica locală din Corint. În Epistola către Efeseni (II, 14, 19—22) aceeași imagine arată Biserica universală în care Hristos este piatra unghiulară, Apostolii și profeții, temelia, iar creștinii sînt pietrele vii. Imaginea Bisericii ca trup al lui Hristos arată strînsa unire a credincioșilor care se împărtășesc din aceeași Sfînta Euharistie arătînd totodată și solidaritatea dintre creștini care îndeplinesc slujiri diferite (I Cor. X, 7; Rom. XII, 4—21). Aceeași metaforă mai arată și Biserica universală al cărei cap este Hristos, iar membrii sînt toți creștini (Efes. I, 22—23; IV. 3—16; Col. I, 11, 19; II, 19). Imaginea Bisericii ca mireasă a lui Hristos arată sufletul fiecărui creștin unit cu Hristos precum și adunarea creștinilor în Biserica universală a lui Hristos (II Cor. XI, 2; Efes. V, 22—23) [36].

Succesiunea apostolică. Ceea ce dovedește în mod clar că Biserica primară a fost o Biserică ierarhică este succesiunea apostolică. Iisus Hristos a încredințat misiunea Sa mîntuitoare Sfinților Apostoli dîndu-le puteri speciale pe care ei le-au exercitat, așa cum am văzut, prin dubla lor misiune de întemeietori și conducători ai comunităților creștine din Biserica primară (Matei XXVIII, 19—20; Ioan XX, 21—23) [37]. Ei au primit darul apostoliei îndată după învierea Domnului (Ioan XX, 21—23), iar la Cincizecime au primit plinătatea harului Sfîntului Duh ca să sfințească pe credincioși, har pe care ei îl vor transmite urmașilor lor epis-

32. M. Brillant și M. Nédoncelle, *op. cit.*, p. 333; Ives de la Brière, *art. cit.*, col. 1256—1257; vezi și Magistr. Pr. I. Mircea, *art. cit.*, p. 78—84.

33. H. Lietzmann, *Histoire de l'Eglise ancienne*, trad. franc. de André Jundt, Paris, 1936, p. 67.

34. Ives de la Brière, *art. cit.*, col. 1258—1259; L. Marion, *op. cit.*, p. 70.

35. Ives de la Brière, *art. cit.*, col. 1257.

36. A. Bournet, *Le Christianisme naissant*, Paris, 1923, p. 185; Ives de la Brière, *art. cit.*, col. 1257; vezi M. Brillant și M. Nédoncelle, *op. cit.*, p. 333; G. Bardy, art. „*Les origines chrétiennes*", p. 486.

37. M. Brillant și M. Nédoncelle, *op. cit.*, p. 456—457; cf. A. Bournet, *op. cit.*, p. 183.

copi, preoți și diaconi prin punerea mîinilor. Astfel o dată cu pogorîrea Sfîntului Duh, prin Sfinții Apostoli, începe și lucrarea harului preoției asupra Bisericii, ei fiind și preoți în treapta cea mai înaltă [38].

Ca păstori, Sfinții Apostoli aveau întreita putere ierarhică: de a conduce, învăța și a sfinți. Această putere trebuia să dureze cît și Biserica însăși, prin transmiterea ei pe cale de succesiune continuă [39].

Episcopii. Tradiția bisericească ni-l înfățișează pe Sfîntul Iacob ca cel dintîi episcop al Ierusalimului [40]. Fericitul Ieronim, după ce precizează că Sfîntul Iacob a fost episcop al Ierusalimului [41], spune că el a cîrmuit Biserica din Ierusalim vreme de 30 de ani, adică pînă în al șaptelea an al domniei lui Nero [42]. Al doilea episcop al Ierusalimului, după mărturia lui Hegesip, a fost hirotonit de către Apostoli, Simeon, fiul lui Cleopa și fratele lui Iacob [43]. Alți episcopi al căror nume este amintit în cărțile Noului Testament au fost Tit și Timotei.

Deși Tit și Timotei aveau mai multe harisme, dreptul lor de a conduce Bisericile provine totuși dintr-o misiune sau delegație încredințată de către Apostolul Pevel lui Timotei la Efes și lui Tit în Creta. Sfîntul Pavel insistă mai ales asupra acestei misiuni de a conduce Bisericile încredințate și nu asupra harismelor pe care le aveau ei ca profeți, evangheliști, etc [44]. De asemenea, puterea încredințată lui Tit și Timotei nu se referă numai la o administrare temporală a Bisericilor, ci mai mult la autoritatea religioasă de a învăța adevărata doctrină, de a hirotoni preoți și organiza cultul religios, de a pedepsi pe eretici precum și la îndeplinirea tuturor obligațiilor morale (I Tim. IV, 16; V, 17, 20; II Tim. IV, 2; Tit II, 1, 7—8) [45].

Preoții. În Noul Testament, pentru întîia oară, se vorbește despre preoți în înțeles de slujitori bisericești în treapta a doua a ierarhiei, în Fapte XI, 30 [46]. Astfel, în anul 43—44 Barnaba și Saul au fost trimiși de creștinii din Antiohia să ducă ajutoare fraților lor din Palestina: «ucenicii au hotărît să trimită, fiecare dintre ei, după cum era înstărit, spre ajutoare fraților care locuiesc în Iudeea, ceea ce au și făcut, trimițînd la preoți (πρὸς τοῦς πρεσβυτέρους) prin mîna lui Varnava și a lui Saul»

38. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentar la Faptele Apostolilor,* Omilia III, P.G., XL, col. 116; Ecumenius, *Comentar la Fapte,* P.G., CXXV, col. 677, după Magistr. Pr. I. Mircea, *art. cit.,* p. 65.

39. M. Brillant și M. Nédoncelle, *op. cit.,* p. 729; Ives de la Brière, *art. cit.,* col. 1240; vezi și A. Bournet, *op. cit.,* p. 180—182.

40. Prof. Justin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică,* în „Mitropolia Olteniei", VI (1956), nr. 4—6, p. 225.

41. Fer. Ieronim, *Comentarii la Epistola Galateni,* P.L., XXVI, 355, după Prof. Justin Moisescu, *op. cit.,* p. 225.

42. Fer. Ieronim, *De vir. ill.* II, după Prof. Justin Moisescu *op. cit.,* p. 225.

43. „Hegesip mărturisește că după moartea de martir a lui Iacob... tradiția spune că aceia dintre Apostoli și ucenici ai Domnului, care mai erau în viață, s-au adunat de pretutindeni, laolaltă, cu rudeniile după trup ale Domnului, — căci din aceia erau mulți în viață —, și au ținut sfat cu toții pentru a hotărî care trebuie socotit vrednic de a urma lui Iacob. Și, într-un gînd, toți au găsit vrednic pentru tronul eparhiei (παροικίας) de acolo pe Simeon, fiul lui Cleopa, despre care vorbește și cartea Evangheliei..." (Eusebiu, *Ist. Bis.* III, 11, P.G., XX, 245, la Prof. Justin Moisescu, *op. cit.,* p. 226).

44. Ives de la Brière, *art. cit.,* col. 1261.

45. L. Marion, *Histoire de l'Eglise,* t. I., Paris, 1927, p. 74; Ives de la Brière, *art. cit.,* col. 1262.

46. Prof. Justin Moisescu, *op. cit.,* p. 209.

Fapte XI, 29—30). De asemenea, vorbind despre sosirea Sfîntului Apostol Pavel și a însoțitorilor săi, la Ierusalim, după a treia călătorie misionară, Sfîntul Luca scrie: «Sosind noi la Ierusalim, frații ne-au primit cu bucurie. Iar a doua zi, a intrat Pavel cu noi la Iacob; și s-au adunat acolo toți preoții (πάντες οἱ πρεσβύτεροι) (Fapte XXI, 17—18).

Tot în Faptele Apostolilor se istorisește că Sfîntul Pavel și Barnaba străbătînd ținuturile Asiei Mici pentru a vesti cuvîntul Evangheliei, hirotoneau preoți în orașele prin care treceau (Fapte XIV, 23)[47].

Autorul arată că așezarea lor în slujba Bisericii se făcea prin punerea mîinilor și rugăciuni, adică prin săvîrșirea Sfintei Taine a hirotoniei [48]. În anul 58, cînd Sfîntul Pavel se afla la Milet, a trimise să cheme la sine preoții Bisericii din Efes (Fapte XX, 17) cărora li s-a adresat: «Luați aminte la voi înșivă și la toată turma în care Duhul Sfînt v-a pus pe voi episcopi ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu (Fapte XX, 28)[49].

Din cele expuse constatăm că spre sfîrșitul epocii apostolice, preoția era privită ca fiind alcătuită din: Apostoli, episcopi, preoți și diaconi. Prin urmare, teoria protestantă după care treptele ierarhice nu se deosebesc printr-un har special, e contrazisă de Sfînta Scriptură.

Epoca post-apostolică. Deși sînt puține, mărturiile Sfintei Tradiții din perioada post-apostolică despre Biserica ierarhică sînt foarte clare și singure. Sfîntul Irineu, pînă la care se socotește epoca post-apostolică, prezintă Biserica ierarhică și universală ca un fapt cunoscut și incontestabil. Ea este o comunitate întemeiată de Hristos și Sfinții Apostoli care posedă tradiția și succesiunea legitimă și continuă a Sfinților Apostoli. «Astfel, — zice Sfîntul Irineu —, tradiția apostolică manifestată în toată creștinătatea este prezentă aproape în fiecare Biserică... Totodată, avem episcopi care sînt consacrați și sfințiți de Apostoli și de urmașii lor pînă la noi» [50]. Succesiunea apostolică era deci evidentă în vremea Sfîntului Irineu, deoarece el o aduce ca mărturie puternică împotriva ereticilor. Existența ierarhiei o dovedesc și mărturii mai vechi, chiar de la sfîrșitul secolului I. Din scrisoarea lui Clement Romanul, pe care o adresează corintenilor cu privire la nemulțumirea provocată de nesupunerea acestora față de conducătorii bisericești, rezultă în chip neîndoielnic existența ierarhiei în această epocă imediat următoare Sfinților Apostoli. «Această rînduială — zice Clement Romanul — Apostolii au făcut-o conform sfaturilor și îndemnurilor pe care ei le primiseră de la Iisus Hristos. Ei au așezat episcopi și diaconi în fruntea Bisericilor. Și unora și altora ei le-au fixat funcții diferite. Și pentru continuarea acestei rînduieli ei au avut grijă să-și numească succesori, care vor lua — după moartea lor — puterea de a sfinți și instala slujitori lui Dumnezeu. Deci ca unii care ați găsit rînduiala stabilită de Apostoli și voită de Iisus Hristos, recunoașteți-vă greșeala și supuneți-vă de azi înainte preoților voștri și faceți pocăință pentru iertarea

47. *Ibidem*, p. 212; Ives de la Brière, *art. cit.*, col. 1261; Matei XIX, 28; Luca XXII, 30; Fapte , 8; II, 32; III, 15; V, 32; XIII, 31. 48. Prof. Justin Moisescu, *art. cit.*, p. 213. 49. *Ibidem*.

50. Sf. Irineu, *Adv. Haeres.*, libr. III, cap. III, P.G., VII, col. 843—857; L. Goppelt, *Les origines de l'Eglise*, trad. din germană de L. Jospin, Paris, 1961, p. 232.

nesupunerii voastre»[51]. Valoarea acestui argument care demonstrează în mod atît de evident existența ierarhiei prin succesiune directă de la Sfinții Apostoli în epoca care trăiește Clement Romanul (97) este scutită de orice comentarii[52].

Sfîntul Ignatie Teoforul afirmă, de asemenea caracterul ierarhic al Bisericii primare. «Episcopul — spune Sfîntul Ignatie — este interpretul autorizat al învățăturii lui Hristos, al Apostolilor, reprezentantul lui Dumnezeu în fiecare Biserică locală»[53]. Ca și Irineu, Tertulian ne informează că Policarp al Smirnei și Clement Romanul sînt episcopi apostolici, adică episcopi hirotoniți direct de Apostoli, fiind în același timp și ucenicii acestora[54]. Eusebiu de Cezareea, în primele șapte cărți ale *Istoriei* sale, urmărește în mod special să arate toate succesiunile apostolice despre care a găsit dovezi sigure. Astfel, el arată numele episcopilor care au păstorit în succesiune apostolică Bisericile din Ierusalim, Roma, Antiohia și Alexandria; de asemenea arată existența aceleiași succesiuni în Bisericile din Efes, Creta, Atena, Smirna, etc.[55].

Prin urmare, contrar afirmațiilor criticilor protestanți, din mărturiile Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții constatăm, că atît ierarhia bisericească cît și Biserica creștină ca organizație văzută există în mod evident și incontestabil chiar de la începutul creștinismului primar.

II. Doctrina și cultul Bisericii primare din punct de vedere protestant. — Luther, Zwingli și Calvin au avut intenția, ca prin Reformă, Biserica să revină la viața și învățătura apostolică[56] și au fixat Revelația divină în *Confesiunea Augustana*, în *Apologia* ei și în *Articolele Smalkadice*[57]. De asemenea, teologii de nuanță mai ortodox-protestantă susțin că formularea unei doctrine este o necesitate pentru orice credincios și în același timp ea se impune și din nevoia de a se apăra împotriva ereziilor[58]. Astăzi, o parte din Bisericile Evanghelice conservatoare păstrează învățătura cărților simbolice din perioada clasică a Protestantismului[59].

Pe lîngă aceștia există însă în Protestantism și adepți ai raționalismului modern, care resping orice doctrină și cult din viața Bisericii. Astfel, negînd existența oricărei autorități în Biserică, criticii protes-

---

51. H. Iung, *La Magistère de l'Eglise*, Paris, 1935, p. 91; Clement Romanul, *Cor.* XLVII, după L. Marion, *Histoire de l'Eglise*, t. I, Paris, 1921, p. 221.

52. Trebuie să avem în vedere și faptul că acest martor al Sfintei Tradiții — Clement Romanul — i-a cunoscut direct pe Sfinții Apostoli Petru și Pavel, a fost ucenicul lor, și cîtva timp, însoțitorul și colaboratorul Sfîntului Apostol Pavel. A se vedea: Sf. Irineu, *Adv. Haeres.*, III, 3, P.G., VII, col. 849. apud: L. Marion, *op. cit.*, p. 219; Ives de la Brière, *art. cit.*, col. 1262; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, București, 1956, p. 34.

53. Sf. Ignatie Teoforul, *I. Cor.* VII, 2; *Epistola către Efeseni*, IX, 2, la Ives de la Brière, *art. cit.*, col. 1264.

54. Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, cap. 32, 36; după Pr. Prof. Liviu Stan, *art. cit.*, p. 310; Sf. Irineu, *Adv. Haeres.*, 3, 3, 4; Eusebiu, *Ist., Bis.*, 4, 14, 3; citat de Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 39; vezi și L. Marion, *op. cit.*, p. 224.

55. Eusebiu de Cezareea, *H. E.*, 2, 4, 5; 3, 4, 5; 3, 36, 1, ș.a.; apud: Pr. Prof. Liviu Stan, *art. cit.*, p. 310—311.

56. Prof. N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism*, în „Ortodoxia", II (1950), nr. 3, p. 390.

57. Prof. N. Chițescu, *Insemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari confesiuni creștine*, în „Ortodoxia", VII (1955), nr. 4, p. 493. 58. *Ibidem*, p. 487. 59. *Ibidem*, p. 510.

tanți au respins și orice practică sau formă de manifestare religioasă din aria creștinismului primar. Ei afirmă că primii creștini nu aveau o învățătură de credință autoritară, ci erau conduși de harismele Sfîntului Duh, iar în adunările lor domnea libertatea pnevmatică [60].

A. Sabatier crede că unitatea Bisericii primare era pur morală, sentimentală și nu era bazată pe conducere autoritară, doctrină sau cult [61]. Harnack de asemenea afirmă că Biserica primară n-a fost întemeiată în vederea unui cult [62] și că în creștinismul primar nu existau dogme [63]. Doctrina și cultul, apărute mai tîrziu prin ierarhie, au făcut ca credinciosul să nu mai poată fi în legătură directă cu Dumnezeu, așa cum era în Biserica primară. «Astfel, credința vie de atunci a devenit o mărturisire de credință obligatorie; consacrarea pentru Hristos s-a transformat în hristologie; nădejdea aprinsă, în doctrina nemuririi și a îndumnezeirii; profeția și exegeză erudită și teologie savantă; rugăciunea arzătoare în imne solemne și litanii; duhul în rînduieli și conoane» [64].

Karl Barth merge mai departe și afirmă că Hristos nu poate fi administrat, gustat, pus la dispoziția noastră sau în serviciul nostru [65]. De asemenea — zice Barth — Biserica nu repetă jertfa lui Hristos, nu-L prezintă, nu-L face activ și nu-L poate reprezenta; deci nu poate fi mijlocitoare între Dumnezeu și om [66]. Biserica este o simplă societate umană și are datoria să dea semne prin predică, taine, mărturisire și organizare; care sînt semne ale lui Hristos, dar ele nu-L reprezintă [67]. Funcțiile, organizarea, obiceiurile, mărturisirea credinței și autoritățile bisericești, toate sînt umane, vizibile, supărătoare. Adevărata Biserică spirituală și liberă este o Biserică fără funcții și mărturisiri precise, o Biserică lipsită de elemente izbitoare [68].

În concluzie, după criticii protestanți creștinismul primar n-ar fi avut o învățătură de credință autoritară predată de Sfinții Apostoli și nici o formă de manifestare exterioară a vieții religioase.

În realitate Biserica primară nu era dominată de așa-zisa stare de dezorganizare cultică și de lipsa de unitate doctrinară; ci avea o mărturisire de credință precisă lăsată de Sfinții Apostoli, care poartă numele de tradiție (παράδοσις) sau învățătura Sfinților Apostoli (Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων) [69]. În această învățătură Sfinții Apostoli declară pe Iisus «Domn» și «Hristos» prin care se obține iertarea păcatelor (Fapte II, 36, 38; III, 16), aducînd ca mărturie exemplele și minunile Mîntuitorului (Fapte II, 22; X, 36, 38). Această învățătură era predată de Sfinții Apostoli prin puterea lor de a învăța, ca o mărturisire de credință autoritară și obligatorie pentru fiecare creștin [70].

Despre învățătura Sfinților Apostoli, păstrată de urmașii lor prin succesiune apostolică ne mărturisește și Sfînta Tradiție. Astfel, Hege-

60. Sohm, *op. cit.*, la Battifol, *Etudes d'Histoire et de théologie positive*, Paris, 1926, Introd., p. XIX.
61. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 60—61. 62. A. Harnack, *L'Essence du christianisme*, p. 187.
63. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, București, 1958. p. 121.
64. A. Harnack, *op. cit.*, p. 232—233. 65. Karl Barth, *op. cit.*, p. 7. 66. *Ibidem*, p. 10.
67. *Ibidem*, p. 11. 68. *Ibidem*, p. 18. 69. Ives de la Brière, *art. cit.*, col. 1252; J. Lebreton, *La Vie chrétienne au premier siècle de l'Eglise*, Paris, 1927, p. 25.
70. Oscar Cullmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel (Suisse), 1963, p. 67.

sip spune că a verificat succesiunea apostolică a episcopilor Bisericii din Corint și a celei din Roma și a constatat că în fiecare cetate, unde au fost episcopi prin succesiune, se păstrează și dreapta credință [71].

Sfîntul Irineu (secolul al II-lea) mărturisește că prin tradiția Apostolilor s-a păstrat credința cea adevărată în fiecare Biserică, și că se poate demonstra pe firul succesiunii apostolice, de la episcopii așezați de către Apostoli pînă în vremea sa, că nimeni n-a învățat și n-a cunoscut învățăturile ereticilor [72]. În continuare, vorbind despre Policarp al Smirnei, arată că acesta a fost nu numai numit de către Apostoli ca urmaș al lor, ci a și păstrat și învățat întotdeauna cele pe care el însuși le învățase de la Apostoli, pe care le-a și predat Bisericii și care singure sînt adevărate [73]. Tertulian, ca și Sfîntul Irineu, arată că învățăturile ereticilor sînt inovații apărute tîrziu, după epoca apostolică «despre care nici urmă nu se găsește nici în învățătura Apostolilor și nici în aceea a urmașilor acestora, episcopii apostolici ca Policarp al Smirnei și Clement Romanul. Căci, precum Apostolii n-au învățat lucruri prin care să se deosebească între ei, ci unul și același adevăr, tot așa și urmașii lor, au ținut aceeași credință» [74]. Cu privire la această învățătură Sfîntul Irineu recomandă că atunci, cînd ar fi să apară vreo dispută asupra vreunei chestiuni, să se caute a se lămuri lucrurile recurgîndu-se la Bisericile în care au lucrat Apostolii și de la acele Biserici să se ia ceea ce reprezintă limpede adevărul. Căci Apostolii în afară de cele scrise au lăsat și o tradiție pe care au transmis-o celor cărora le-au încredințat Bisericile [75].

Și creștinismul primar, începînd de la Sfinții Apostoli, a primit această tradiție ca pe o a doua parte a Revelației dumnezeiești, care tîlcuiește și completează Sfînta Scriptură (I Tim. II, 2; II Tes. II, 15) [76].

Cultul. În viața Sa pămîntească, Mîntuitorul Iisus Hristos a practicat formele cultului iudaic pe care l-a reformat și a întemeiat un cult nou, cultul Legii celei noi, adusă de El, cultul creștin. Piatra de temelie a noului cult a pus-o Mîntuitorul în seara Cinei celei de Taină, prin înființarea Sfintei Euharistii, cînd instituie și formele principale ale cultului creștin — ritul euharistic [77]. Dar Mîntuitorul Iisus Hristos instituie nu numai Taina Sfintei Euharistii, ci și celelalte Taine principale ale vieții religioase creștine: Botezul (Matei XXVIII, 19), Preoția și Pocăința (Matei XXVIII, 18 și Ioan XX, 22—23) [78]. Sfinții Apostoli au păstrat

71. Eusebiu, *H. E.*, IV, 22; după Pr. Prof. Liviu Stan, *art. cit.*, p. 310.

72. Sf. Irineu, *Adv. Haeres.*, 3, 3, 1, după Pr. Prof. Liviu Stan, *art. cit.*, p. 310.

73. Sf. Irineu, *op. cit.*, 3, 4, după Pr. Prof. Liviu Stan, *Ibidem.*

74. Tertulian, *op. cit.*, cap. cit., după Pr. Prof Liviu Stan, *Ibidem*, p. 310—311.

75. Sf. Irineu, *op. cit.*, 3, 3, 4, *Ibidem*, p. 315.

76. Prof. N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism...*, p. 392—393.

77. Pr. Prof. Ene Branițte, *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin*, în „Studii Teologice", XV (1963), nr. 3—4, p. 131; Pr. C. Dron, *Originea și formele cultului creștin*, București, 1937, p. 39.

78. Pr. Prof. Ene Branițte, *art. cit.*, (Unele din riturile mai puțin importante provin tot de la Mîntuitorul și pe care le-a practicat El însuși sau le-a recomandat Apostolilor și primilor ucenici, ca de exemplu: binecuvîntarea credincioșilor prin punerea mîinilor (Matei XIX, 15 și Marcu X, 16); binecuvîntarea copiilor (Luca XXIV, 50); punerea mîinilor peste bolnavi (Marcu XVI, 18; Matei IX, 18; Fapte V, 12); cîntarea de imne sau laude la ceasurile de rugăciune (Matei XXVI, 30; Marcu XIV, 26).

cele primite de la Iisus Hristos cu privire la cult instituind și alte forme noi, cerute de progresul și dezvoltarea comunității creștine.

Ca început al cultului creștin se socotește, în general, ziua Cincizecimii, cînd Sfinții Apostoli au fost «hirotoniți», adică primesc direct de sus puterea supranaturală a Harului Sfîntului Duh pentru exercitarea funcțiunii lor sacerdotale [79]. În legătură cu forma cultului, în Faptele Apostolilor se găsesc primele informații cu privire la viața religioasă a comunității creștine din Ierusalim (Fapte II, 42, 46; V, 42). Astfel, primii creștini stăruiau în învățătura Apostolilor și în comuniune (κοινωνία) în frîngerea pîinii și în rugăciuni (Fapte II, 42).

Prin aceasta se înfățișează primul tablou al vieții creștine în care sînt cuprinse cele trei acte principale ale vieții religioase în comunitatea din Ierusalim și care reprezentau cultul ei public. Cu timpul însă s-a creat un cadru specific creștin stabilind ca zi pentru cult «ziua Domnului» [80]. În afară de Sfînta Euharistie, cunoscută și practicată acum sub denumirea de «frîngerea pîinii», «Cina Domnului», «Paharul binecuvîntării» (I Cor. XI, 20; X, 21), în epoca apostolică se practică și botezul (Fapte II, 38; VIII, 37), căsătoria (Efes. V, 31—33), hirotonia (Fapte VI, 6; XIII, 3; Tim. V, 22) și mărturisirea păcatelor (Fapte XIX, 18). Taine deja înființate de Mîntuitorul, la care se adaugă și altele nou-înființate, ca Maslul (Iacob V, 14) și Mirungerea sau confirmarea practicată de Sfinții Apostoli prin punerea mîinilor (Fapte VIII, 14) [81].

În comunitatea din Ierusalim observăm, așadar, trei elemente principale ale cultului: botezul, frîngerea pîinii și punerea mîinilor, toate fiind conform cu învățătura Sfinților Apostoli și avînd o semnificație specific creștină [82].

Ca elemente ale cultului creștinismului primar mai erau predica, rugăciunile și imnele. Liturghia Sfîntului Iacob, alcătuită în primele timpuri, constituie o dovadă că rugăciunile erau concentrate în actul euharistic. Tot cu rugăciuni începeau și sfîrșeau mesele comune. Cu privire la existența cîntării în cultul comunității primare, Pliniu cel Tînăr menționează în scrisorile sale despre imnele pe care creștinii aveau obiceiul să le cînte înainte de răsăritul soarelui în cinstea lui Hristos, ca unui Dumnezeu [83].

*

Constatăm deci, din cele expuse că în perioada creștinismului primar a existat un cult extern oficiat de persoane instituite în acest scop și nu o simplă acțiune interioară a Sfîntului Duh, lipsită de orice manifestare externă. Doctrina și cultul Bisericii primare atestă existența unei ierarhii învățătoare și slujitoare și a unei Biserici organizate.

---

79. Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 133.

80. Prof. Justin Moisescu, *Sfîntul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine...*, în *rev. cit.*, p. 398—399; a se vedea și Sf. Justin, *Apologia*, I, 67; *Didahia*, XIV, 1; Pliniu cel Tînăr, *Scris. X*, 97, 6, la Oscar Cullmann, *op. cit.*, p. 123.

81. Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 314.

82. Teofilact, *Comentar la Faptele Apostolilor*, P.G., CXXV, 556; după Magistr. Pr. I. Mircea, *art. cit.*, p. 67, 69; Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 133; Pr. C. Dron, *op. cit.*, p. 38; O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966, p. 360—307; Idem *La foi et le culte...*, p. 103, 123.

83. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 307; H. Leclercq, *La Vie chrétienne primitive*, Paris, 1928, p. 8.

1. Creştinismul primar nu era o simplă mişcare spirituală, neorganizată, avînd o atitudine pasivă determinată de aşteptarea parusiei iminente, ci o Biserică organizată cu ierarhie în cele trei trepte: episcopi, preoţi şi diaconi.

2. Mărturiile Sfintei Scripturi şi ale Sfintei Tradiţii dovedesc în mod evident că toate comunităţile creştine întemeiate de Sfinţii Apostoli formau o Biserică organizată unitar, cu aceeaşi autoritate ierarhică, aceeaşi învăţătură de credinţă şi acelaşi cult.

3. Pe lîngă ierarhia bisericească instituită de Sfinţii Apostoli prin hirotonie, singura permanentă şi absolut indispensabilă în Biserică, au existat şi manifestări harismatice cu caracter temporar. Harismaticii erau însă în dependenţă de Apostoli care aveau autoritatea de a-i controla disciplina şi chiar a le interzice misiunea lor, atunci cînd nu era în folosul Bisericii (I Cor. XIV, 13, 20—23).

4. Creştinismul primar, ca organizare şi învăţătură de credinţă, nu este cel văzut de criticii protestanţi. Adevăratul creştinism primar îl păstrează Biserica Ortodoxă care este permanent pe linia învăţăturii de credinţă a Bisericii Apostolice avînd o organizare de tip apostolic, moştenită de la Biserica primară, prin succesiune apostolică.

5. Acesta este creştinismul primar pe care trebuie să-l caute şi să-l instaureze Bisericile Protestante, care în starea lor actuală nu se pot identifica, întotdeauna, cu ceea ce cuprinde noţiunea de creştinism primar. Şi întrucît creştinismul primar este acela care a interpretat, a tradus în fapt şi a trăit în mod autentic viaţa şi mesajul lui Iisus Hristos, orice încercare de interpretare legitimă trebuie raportată la această sursă [84]. Cu toată distanţa mare cronologică care ne desparte, acesta este singurul mijloc de a retrăi viaţa religioasă a creştinismului primar [85].

84. O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire...*, p. 317. 85. *Ibidem*.

Pr. Doctorand Mihai Manolache

BISERICA DIN ŢARA ROMÂNEASCĂ ÎN TIMPUL CELEI DE A DOUA DOMNII A LUI ALEXANDRU IPSILANTI *

(2 noiembrie 1796—24 noiembrie 1797)

Alexandru Ipsilanti a domnit în Ţara Românească de două ori. rima dată între 1774—1782, iar a doua oară între 1796—1797. De situa- ia Bisericii din Ţara Românească în prima domnie a acestui domnitor anariot, ne-am ocupat într-o lucrare anterioară [1]. În lucrarea de faţă e propunem să prezentăm situaţia Bisericii Ungrovlahiei în timpul ce- ei de a doua domnii.

Deşi scurtă, această ultimă domnie are o importanţă deosebită da- orită activităţii desfăşurate de Alexandru Ipsilanti, pe plan politic, so- ial, economic şi mai ales bisericesc.

Bineînţeles, nu se pot compara multilateralele reforme din prima omnie cu cele din a doua, ceea ce a făcut pe un istoric să spună: «El u mai căuta după reforme ca în prima lui domnie în Ţara Munte- iei, ci a face bani era toată străduinţa bătrînelor sale puteri» [2]. Dacă in punct de vedere social-economic Ţara Românească a avut într-ade- văr de suferit în această scurtă domnie a lui Ipsilanti, ca de altfel în ot timpul domniilor fanariote (1716—1821), nu acelaşi lucru se poate pune însă de avîntul pe care-l ia cultura, literatura şi în special lite- atura bisericească în timpul său.

Cea de a doua domnie a lui Alexandru Ipsilanti are loc către sfîr- itul veacului al XVIII-lea. În acest timp ideile revoluţiei franceze junse la noi prin mijlocirea ziarelor, a cărţilor şi a consulilor francezi [3] ătrund în felul de gîndire al cărturarilor, grăbind tendinţele spre for- narea statului naţional şi al eliberării de jugul străin. Domniile fana- iote sînt în agonie şi devin din ce în ce mai nestatornice [4].

În ceea ce priveşte perioada de timp a celei de a doua domnii a ui Ipsilanti luînd în consideraţie toate reformele înfăptuite în legătură cu:

---

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor pentru titlul de doctor în teologie, întocmită sub în- umarea P. C. Pr. Prof. Dr. Alexandru Ciurea, care a şi dat avizul pentru publicare.

1. Pr. Manolache Mihai, *Biserica din Ţara Românească în timpul domnitorului Alexandru Ipsilanti* 774—1782), în „Biserica Ortodoxă Română" LXXXIV (1966), nr. 7—8, p. 808—835.

2. A. D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, vol. IX, ed. III, îngrijită de I. Vlă- escu, Bucureşti, 1931, p. 223.

3. N. Iorga, *Histoire des Roumaines*, vol. VIII, Bucureşti, 1944, p. 89—90.

4. Nestatornicia domniei era prea avantajoasă Porţii, ca să renunţe la ea. Astfel numai între 91—1802, şase domni se succed în Ţara Românească. *Istoria Românici*, Ed. Academiei, vol. III, Bucu- şti, p. 689—690.

situația țăranilor, administrația, justiția, comerțul și breslele, edilitatea etc. De Alexandru Ipsilanti, se poate afirma că și situația politico-socială a Țării Românești în timpul celei de a doua domnii a lui Ipsilanti a fost în comparație cu celelalte domnii fanariote ceva mai deosebită în bine. De o situație bună și privilegiată are parte și Biserica, care juca un rol important în conducerea statului de atunci.

ALEXANDRU IPSILANTI ȘI BISERICA

În această scurtă perioadă de domnie a lui Alexandru Ipsilanti, Biserica a fost ocîrmuită de ierarhi vrednici, care prin activitatea lor și concursul dat de domnitor, au putut scrie o frumoasă pagină în istoria Bisericii Române. Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu alte Biserici Ortodoxe nu încetează nici în această a doua domnie. Ipsilanti se dovedește a fi același om mărinimos față de Biserică; el o ajută prin numeroase hrisoave de scutire, devenind astfel ctitor al multor biserici. De asemenea și față de alte culte el are o atitudine înțelegătoare.

A. *Ierarhii Țării Românești și activitatea lor.* — În această vreme Biserica a fost condusă de patru ierarhi: Dositei Filitti, mitropolit al Ungrovlahiei, Costandie Filitti, episcop de Buzău, Nectarie, episcopul Rîmnicului și Iosif I al Argeșului. Toți acești ierarhi au stat în strînse legături cu domnitorul Ipsilanti și s-au îngrijit îndeaproape de bunul mers al Bisericii și al Țării [5].

1. *Dositei Filitti* [6]. După retragerea din scaun a mitropolitului Filaret II, divanul Țării alege în scaunul mitropoliei Ungrovlahiei, la 25 septembrie 1793 pe Dositei Filitti, fost episcop de Buzău. În tot timpul păstorii sale, ca mitropolit, a căutat să pună orînduială sănătoasă în treburile bisericești, «lucrînd cinstit și cu dreptate» [7]. Astfel, se îngrijește de buna stare materială a tuturor bisericilor, în așa fel încît însuși Ipsilanti în hrisovul din 22 noiembrie 1796, dat Mînăstirii Argeș, vorbește în termeni elogioși despre activitatea lui. Pentru pregătirea preoților, lui i se datorește deschiderea unei școli preoțești speciale în anul 1797 la Mînăstirea Tuturor Sfinților (Antim) [8]. Văzînd marea lipsă de preoți, ca urmare a hrisovului din 22 martie 1797 [9] al lui Ipsilanti Dositei Filitti dă o circulară la 23 martie 1797 [10], către protopopi prin care îi îndeamnă să cerceteze parohiile unde nu sînt preoți și să ia măsuri pentru a înlătura această situație. De asemenea, el se interesează și de mortalitatea tagmei preoțești, fapt ce se vede din anafora trimisă lui Alexandru Ipsilanti la 11 iulie 1797, prin care raportează acestuia

5. E destul să amintim sprijinul dat domnitorului de ierarhii amintiți ai Țării Românești, în lămurirea credincioșilor de a se feri de ciumă. Vezi: Arh. St. Buc., *Mitropolia Țării Românești*, ms. 141, p. 111—112 v.; ms. 141 f. 115 v—116.

6. Pentru partea bio-bibliografică vezi: *Istoria Bisericii Române*, manual pentru Institutele teologice, vol. II, București, 958, p. 244—249 și I. C. Filitti, *Așezămîntul cultural al mitropolitului Dositei Filitti*, București, 1911.

7. *Istoria Bisericii Române*, manual..., p. 247.

8. Arh. St. Buc., *Mînăstirea Argeș*, pach. I, doc. 6. Acest hrisov e tipărit și tradus în întregime de T. G. Bulat, *Din trecutul episcopiei Argeș...*, p. 502—505.

9. Arh. St. Buc., *Mitropolia Țării Românești*, ms. 141, f. 114—114 v.

10. *Ibidem*, ms. 141, f. 114 v.—115.

ă în mitropolie st află un călugăr ușuratec și cere să fie canonisit [11]. i din alte cazuri similare [12] se constată același lucru. Mitropolitul Doitei Filitti a lăsat urme nepieritoare și în cultura bisericească. El tipărește în 1796 *Psaltirea* și în 1797, *Sfintele Liturghii.*

Pe bună dreptate se poate afirma, judecînd multilaterala activiate a acestui mitropolit că el «era un om cult... și versat într-ale Bericii și ale lumii» [13].

2. *Costandie Filitti* [14]. La 11 octombrie 1793 Dositei Filitti, episopul Buzăului, fiind ales mitropolit, în locul lui Filaret al II-lea, s-a trăduit să lase urmaș la Buzău pe nepotul său Constandie Filitti, grec e neam, fost protosincel al mitropoliei. Acest lucru se îndeplinește u sprijinul ocrotitorului său, Alexandru Moruzi. Astfel, Constandie ilitti ajunge episcop de Buzău la 29 octombrie 1793. El păstorește ceastă eparhie pînă la 28 iulie 1819, cînd e nevoit să se retragă din caun.

Deși activitatea acestui ierarh, nu este atît de bogată ca a lui Doitei Filitti, totuși, din puținele documente aflate la Arhivele Statului, utem vedea că averea Episcopiei de Buzău se mărește considerabil, n timpul păstoririi sale. La 10 mai 1797 Alexandru Ipsilanti dă un hriov prin care întărește Episcopiei de Buzău veniturile de la tîrgul Drăaica [15], iar prin alt hrisov, din aceiași dată, 10 mai 1797 [16], dă întărire entru milele făcute de domnitorii anteriori, spitalului de la Buzău. ar cu toate că starea materială a episcopiei de Buzău crește în timpul ăstoririi lui, totuși el n-a ținut cont prea mult de buna îngrijire a isericilor. Acest lucru ni-l dovedește pitacul domnesc din 27 octombrie 792 adresat mitropolitului, din care se vede starea proastă în care e nută Biserica *Sfintul Dumitru* din București, metoc al episcopiei de uzău [17]. Probabil, după intervenția domnitorului această stare de lururi se va fi schimbat.

3. *Nectarie* [18]. După strămutarea lui Filaret în scaunul Mitropoliei Ungrovlahiei, în fruntea Episcopiei Rîmnicului a fost ales Nectarie n ziua de 8 septembrie 1792. Păstorește această eparhie pînă la 16 deembrie 1812, cînd divanul Țării l-a ales mitropolit, în locul rămas liber prin demisia lui Dositei Filitti. Ca episcop are de luptat cu multe reutăți materiale, căci moștenise eparhia plină de datorii. Numai așa e explică faptul că activitatea tipografică în timpul său e foarte scă-

11. V. A. Urechia, *Istoria Românilor*, t. VII, p. 22—23. Ca urmare a acestei anaforale călugărul surghiunit la Mînăstirea **Tismana.**

12. Vezi spre exemplu la Arh. St. Buc., *Mitropolia Țării Românești*, ms. 141, f. 119 v. și ms. 141, 160, care cuprinde legămîntul preotului Ștefan Bolintin că va avea o purtare cuviincioasă, după ce a st iertat de pedeapsa caterisirii.

13. Arh. Ghenadie Craioveanu, *Condica Sfîntă*, I, București, 1886, p. 292 (în continuare vom cita: *ndica Sfîntă* I).

14. Pentru Costandie Filitti vezi: *Condica Sfîntă*, I, p. 280—282; *Istoria Bisericii române...*, p. 204; . D. Furtună, *Cîteva note despre Episcopia Buzăului*, în „Revista Istorică", 5 (1919), p. 126—127 și C. Filitti, *Averea episcopului Costandie Filitti*, († 1827). In „Revista Arhivelor", 4 (1927), p. 156—162.

15. Arh. St. Buc., *Episcopia Buzăului*, pach. 9, doc. 4.

16. *Ibidem*, pach. 87, doc. 1.

17. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 13.

18. Pentru partea bio-bibliografică vezi: *Condica Sfîntă* I, p. 268—271, 343—344, 354—358; N.

zută. În ceea ce privește activitatea gospodărească, așa precum afirmă și Atanasie Mironescu, Nectarie «...nu se prea arăta ca predecesorul său, Filaret» [19]. Din această cauză însuși domnitorul Alexandru Ipsilanti, prin cartea din 9 august 1797, adresată lui Nectarie, după ce-i recunoaște unele calități, nu-l cruță în criticile sale, îndemnîndu-l, la multe îndreptări, în interesul Bisericii [20]. Credem că este locul să amintim că în timpul păstoriei sale se introduce pentru prima dată în țară fabricarea lumînărilor din ceară albă, la biserica *Patruzeci de Sfinți* din București, metoc al Episcopiei Rîmnicului. Alexandru Ipsilanti, în hrisovul din 10 octombrie 1797, reînnoiește acel privilegiu domnesc, «ca singură să aibă a ține fabrică întru care se lucrează lumînări de ceară albă [21], fixînd astfel monopolul ei, în această privință. E de amintit și faptul că Nectarie s-a îngrijit de moralitatea publică. Acest lucru îl dovedește anafora sa din 4 mai 1797, către domnitor prin care cere ca soția unui oarecare Nicolae Curelaru din Craiova, căzută în păcatul desfrîului, să fie trimisă la vreo mînăstire de maici. Domnitorul aprobă acest lucru prin circulara trimisă caimacanului Ion Caragea, la 11 mai 1797 [22].

4. *Iosif al Argeșului* [23]. De numele acestui episcop se leagă înființarea Episcopiei Argeșului, care e cea mai nouă dintre Episcopiile Țării Românești, de dinainte de primul război mondial. Acesta păstorește Episcopia Argeșului, între anii 1793—1820.

Viața și activitatea acestui vrednic episcop e foarte bogată. Asupra ei s-au scris numeroase studii [24] rămînînd ca noi să ne limităm numai la latura de activitate desfășurată în scurta domnie al lui Alexandru Ipsilanti. În primul rînd menționăm faptul că el în anul 1797 a primit de la Ipsilanti *Biserica Antim (Tuturor Sfinților)* ca metoc al Episcopiei Argeș, pe care o repară și unde deschide o școală pentru pregătirea candidaților la preoție [25]. Tot în timpul lui Alexandru Ipsilanti îl ve-

---

Șerbănescu, *Episcopii Rîmnicului*, în „Mitropolia Olteniei", XVI (1964), nr. 3—4, p. 197; (Atanasie Mironescu), *Sfînta Episcopie a eparhiei Rîmnicului-Noul Severin în trecut și acum*, București, 1906, p. 187—159; Aurelian Sacerdoteanu, *Tipografia Episcopiei Rîmnicului* (1705—1825), în „Mitropolia Olteniei", XII (1960), nr. 5—6, p. 344—346; Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, vol. II, ed. II, București, 1932, p. 14, 145, 219—223. 19. Atanasie Mironescu, *op. cit.*, p. 157—158.

20. Vezi această scrisoare la: V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 18.

21. *Ibidem*, p. 119. Amintim și faptul că Alexandru Ipsilanti, dă poruncă că ori de cîte ori se va afla ceară albă la cineva să se confisce și să se dea Episcopiei Rîmnicului. Tot el la 6 oct. 1797 în urma unui denunț, poruncește unui zapciu și unui delegat al Eparhiei Rîmnicului să meargă la Buzău și să închidă o fabrică de lumînări de ceară albă ce funcționa clandestin și pe fabricant să-l ridice. Cf. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 18—19. 22. *Ibidem*, p. 24.

23. Pentru partea bio-bibliografică a acestui episcop a se vedea: *Condica Sfîntă*, I, p. 286—290; Pr. Dr. N. Șerbănescu, *Episcopii Argeșului*, în „Mitropolia Olteniei", XVII (1965), nr. 7—8, p. 602—630, passim.; N. Iorga, *Contribuții la Istoria Literaturii Române în veacul al XVIII-lea și al XIX-lea*, I, *Scriitori Bisericești*, în „Analele Academiei Române", lit., tom. XXVIII, București, 1906, p. 199—228; Idem, *Istoria Bisericii Românești...*, p. 190—240, passim; Ioan Panțurescu, *Biserica Episcopiei de Argeș...*, București, 1905, p. 1—104, passim.; Dr. George Potra, *Din corespondența inedită a unor fețe bisericești din Țara Românească cu Transilvania, în veacurile al XVIII-lea, al XIX-lea*, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXXIII (1965), nr. 1—2, p. 136—148; N. Vătămanu, *Contribuții la istoricul Bisericii Domnești de la Argeș*, în „Mitropolia Olteniei", XVII (1965), nr. 9—10, p. 802—808. 24. Vezi nota 23.

25. Alexandru Ipsilanti dă această mînăstire lui Iosif prin hrisovul din 22 noiembrie 1797. Vezi originalul la: Arh. St. Buc., *Mînăstirea Argeș*, pach. I, doc. 6.

dem pe Iosif lucrînd la bisericuța *Sfîntul Nifon,* pentru zugrăvirea căreia la 26 august 1797 scrie lui Hagi Pop din Sibiu să-i trimită «4 tefeale de aur și 3 testeale condeae pentru treaba zugrăviei... să mi se trimită ca să nu rămîie lucrul bisericii Sfîntului Nifon jos»[26]. Și averea Episcopiei Argeșului se mărește considerabil în timpul, lui Iosif, după cum arată documentele[27].

Aceștia sînt cei patru ierarhi ce-au păstorit Biserica Țării Românești în cea de a doua domnie a lui Alexandru Ipsilanti. Ei au stat în strînsă legătură unul cu altul și toți la un loc cu domnitorul.

B. *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu celelalte Biserici Ortodoxe.* — În primul rînd avem a semnala legăturile cu Biserica Ortodoxă a Ardealului care nu s-au înrerupt nici în această scurtă domnie, ca de altfel în tot cursul istoriei poporului român. În al doilea rînd vom înfățișa legăturile cu Patriarhia de Constantinopol.

1. *Cu Biserica Ortodoxă a Ardealului.* Veacul al XVIII-lea a fost cel mai greu din istoria românilor ardeleni. Se persecutau și se băteau românii între ei spre bucuria dușmanilor, care zi de zi, se amestecau în traiul nostru «spre a ne nenoroci»[28]. Luptele confesionale din acest secol au micșorat esențial forța noastră de rezistență și biruință națională. «Mare noroc a fost, că în aceste frămîntări ucigătoare, elementul rîmînesc de credință ortodoxă din Ardeal a fost necontenit ajutat de frații de aceeași veche lege din Țara Românească și Moldova»[29]. Dacă vom cerceta istoria vieții bisericești a românilor de pe amîndouă povîrnișurile Carpaților vom putea observa cu ușurință că între românii ortodocși din Ardeal și cei din Țara Românească au fost neîntrerupte și strînse legături.

În a doua domnie a lui Ipsilante aceste legături au fost mai mult de ordin epistolar. Astfel, firma de negoț Hagi Constantin Pop din Sibiu a avut o întinsă corespondență cu numeroase fețe bisericești din Țara Românească[30]. Această corespondență ne înfățișează aspecte de viață și preocupări spirituale ale marilor slujitori ai Bisericii, într-o vreme de aspre și continui frămîntări politice. Iată aceste scrisori și cuprinsul lor pe scurt:

a) Scrisoarea din 19 martie 1797 trimisă de arhimandritul Partenie al Argeșului, către Hagi Constantin Pop[31]. Lăsînd la o parte afacerile comerciale această scrisoare e importantă prin faptul că arhimandritul Partenie amintește în cuprinsul ei că a primit cartea grecească *Canonul Sfîntului Andrei.*

b) În scrisoarea din 4 octombrie 1796 trimisă de episcopul Iosif al Argeșului tot lui Hagi Constantin Pop[32] îl sfătuiește pe acesta să tipă-

---

26. N. Iorga, *Contribuții la Istoria Literaturiii Române...*, p. 217.

27. Vezi: Arh. St. Buc., *Episcopia Argeșului,* pach. 7, doc. 83; pach. 7, doc. 84; pach. 7, doc. 85; pach. 7, doc. 86; pach II, doc. 105.

28. Ștefan Meteș, *Relațiile bisericii românești ortodoxe din Ardeal cu Principatele Române în veacurile al XVIII-lea,* Sibiu, 1928, în prefață. 29. *Ibidem,* prefață.

30. A se vedea întreaga corespondență ce s-a purtat în secolul al XVIII-lea și al XIX-lea la: George Potra, *art. cit.*, nr. 1—2, p. 125—168 și nr. 11—12, p. 1097—1146; N. Iorga, *Contribuții la Istoria Bisericii Române...*, p. 199—215, passim. 31. George Potra, *art. cit.*, nr. 11—12, p. 1107.

32. *Ibidem,* p. 142—143 și N. Iorga, *Contribuții...*, p. 216.

reasca în locul Mineielor, *Tîlcul Evangheliei* «carele pînă acum n-au mai ieșit la lumină în limba noastră românească».

c) La 26 noiembrie 1796 Hagi Constantin Pop răspunde episcopului Iosif că nu se poate tipări *Tîlcul Evangheliilor* «fiindcă sînt multe cuvinte împotriva latinilor...» [33].

d) La 20 ianuarie 1797 episcopul Iosif scrie din nou lui Hagi Constantin, de astădată din București, în care printre altele îi spune că «așteaptă și sticlele ceale pentru icoane» [34].

e) În sfîrșit prin scrisoarea din 26 august 1797, așa precum am amintit, episcopul Iosif cere lui Hagi Constantin Pop cele necesare pentru zugrăvirea bisericii Sfîntului Nifon [35].

Pe lîngă acestea este vrednic de remarcat și faptul că însuși Alexandru Ipsilanti la 16 martie 1797 acordă importante scutiri ciobanilor din Ardeal, ce păsunau în Țara Românească [36].

2. *Cu Patriarhia de Constantinopol.* — Neîntrerupte au fost și legăturile canonice dintre Biserica Țării Românești și Patriarhia de Constantinopol. Dar, între Biserica Constantinopolului și Mitropolia Ungrovlahiei au existat nu numai legături de ordin canonic, ci și legături politice, economice și culturale. În această privință tonul l-a dat Biserica Țării Românești care prin tot felul de ajutoare și danii s-a făcut ocrotitoare a lumii ortodoxe răsăritene.

Acest ajutor material dat Bisericii din Constantinopol n-a încetat nici în timpul celei de a doua domnii a lui Ipsilante. Împrejurările economice și culturale, mai puțin cele politice fac ca Biserica Ungrovlahiei să-și păstreze o situație privilegiată în sînul Marii Biserici. Această stare de lucruri reiese din următoarele documente: Prin hrisovul din 5 noiembrie 1797 [37] Alexandru Ipsilanti dă un substanțial ajutor școlii grecești de la Constantinopol. Din hrisovul amintit se poate vedea că și alte școli și biserici din Constantinopol primeau ajutor din Țara Românească. Multe ajutoare acordă Ipsilanti școlii și spitalului de la Terapia [38]. Tot pe linie culturală, mai amintim și faptul că mulți școlari din Orient erau întreținuți la școlile din țara noastră. Unul din aceștia Manolache Tenedos primea cîte 10 taleri pe lună [39]. Pe lîngă școli domnitorul face multe alte danii următoarelor mînăstiri: Mînăstirii Xiropotamul, Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil din Moreea, Șumla din eparhia Trapezundei, Megaspileon Sfîntul Naum din Ohrida, Vlahernei din Țarigrad, Mînăstirii și școlii din Arnăut-Chioi din Constantinopol, Sfîntului Ioan Evanghelistul de la ostrovul din Patmos, Precistei din Constantinopol, Grigoriu, Xenofon, Ivir, Egricapi, Dohiariul, Sfîntul Pavel din Sfîntul Munte, Crimnos din ostrovul Halchi, Balicul din Constantinopol și Mînăstirii Chicul din Cipru [40]. Prin aceste danii bogate, ca și prin altele anterioare și posterioare, Țara Românească poate fi socotită pe bună dreptate, așa precum am spus, ocrotitoarea ortodoxiei răsăritene.

---

33. N. Iorga, *Contribuții...*, p. 216. 34. *Ibidem*, p. 217. 35. *Ibidem*, p. 217.
36. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 124—125. 37. *Ibidem*, p. 43—44. 38. *Ibidem*, p. 43—46.
39. *Ibidem*, p. 46. 40. Toate hrisoavele sînt redate de V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 299—336.

C. *Alexandru Ipsilanti ctitor și ajutător de biserici.* — Ca și în prima domnie, Alexandru Ipsilanti și în a doua domnie, deși nu a ridicat din temelie nici o biserică, totuși prin multele danii și scutiri ce le-a făcut la diferitele biserici și mînăstiri a devenit ctitor al lor. Aproape nu a existat mînăstire și în mare parte și biserică din țară, pe care el să nu o fi ajutat. La peste 85 de biserici și mînăstiri dă hrisoave de scutiri și ajutorare [41]. Prin toate aceste hrisoave Ipsilanti întărește daniile făcute de domnitorii anteriori și adaugă altele noi. Dar el nu se mulțumește numai să dea hrisoave de scutiri și de ajutorare, ci se interesează și de felul în care sînt ținute acele biserici, dacă sînt reparate și împodobite cu cele necesare. Astfel, în ziua de Sfîntul Dimitrie (1797) merge personal la Biserica Sfîntul Dimitrie, metoc al Episcopiei Buzăului, și e nemulțumit de felul cum este îngrijită această biserică. La 27 octombrie 1797 domnitorul aduce la cunoștință Mitropolitului Dositei această stare tristă în care se află biserica și poruncește «să îndatorească pe episcopul de Buzău să îngrijească de biserică și să chiverniseasca casele și împrejmuirile...» [42].

De asemenea prin pitacul din 10 martie 1797, orînduiește ca Teodosie Palade împreună cu delegatul Episcopiei Rîmnicului să meargă la Mînăstirea Hurezul «să facă cercetare de starea mînăstirii pe care domnitorul a aflat-o că este în proastă stare prin reaua administrațiune a acelui egumen» [43]. Aproape nimic nu scăpa neobservat ochiului ager al lui Alexandru Ipsilanti, în ceea ce privește Biserica. El este preocupat ca fiecare parohie să aibă preotul ei. Pentru acest lucru dă poruncă ierarhilor Țării Românești, prin pitacul din 22 martie 1797 să se îngrijească de buna rînduială a hirotonirilor. Pe mulți preoți îi scutește de dări, însă în același timp îi și ceartă cînd îi află în diferite greșeli. Nici pe episcopul de Rîmnic nu-l cruță în criticile sale, îndemnîndu-l la unele îndreptări, în interesul Bisericii [44].

Din toate aceste acte se poate vedea limpede că între Alexandru Ipsilanti și Biserică a fost o strînsă corelație. Dacă a ajutat Biserica, nici aceasta nu a rămas datoare. În munca de lămurire a cetățenilor de a se feri de ciumă, domnitorul a primit un substanțial ajutor de la ierarhii Țării Românești [45].

Din cele relatate pînă aci, putem conchide că Biserica din Țara Românească a cunoscut în timpul celei de a doua domnii a lui Ipsilanti o perioadă de înflorire și de prosperitate.

D. *Atitudinea lui Alexandru Ipsilanti față de celelalte culte din Țara Românească.* — În această problemă Alexandru Ipsilanti dă dovadă de o adevărată toleranță religioasă și înțelegere pentru celelalte culte din Țara Românească [46]. Astfel el acordă importante scutiri și danii bisericilor catolicilor din București și Tîrgoviște, precum și bisericii sașilor din capitala țării. Prin cartea din 23 octombrie 1797, Alexandru Ipsilanti reîntărește milele bisericii catolice din Tîrgoviște date de domni-

41. *Ibidem*, p. 297—340. 42. *Ibidem*, p. 13. 43. *Ibidem*. p. 301.
44. *Ibidem*, p. 17—18, 28, 143—144. 45. *Ibidem*, p. 142.
46. Magistrand Gh. Speranță, *Dovezi de toleranță religioasă în țările române*, în „Biserica Ortodoxă Română" LXXXII (1965), nr. 7—8, p. 735—751.

torii anteriori și-i mai dăruiește 50 de bolovani de sare de la Ocnița, iar prin cartea din 25 octombrie 1797 acordă Bisericii Baraților din Cîmpulung-Muscel importante scutiri. Tot la această dată dă o carte de scutiri și pentru biserica Baraților din Rîmnicu-Vîlcii și celei din București. La 16 iunie 1797 Alexandru Ipsilanti mai acordă importante scutiri și bisericii sașilor din București [47]. Cu toate acestea, el nu uită de a favoriza după obiceiul timpului pe cei care treceau la religia ortodoxă în mod voluntar [48].

ALEXANDRU IPSILANTI PROMOVATOR AL CULTURII ÎN ȚARA ROMÂNEASCĂ

Alexandru Ipsilanti are merite incontestabile și în ceea ce privește răspîndirea culturii în Țara Românească. Școala și tipografia sînt cei doi factori culturali cărora domnitorul și în această a doua domnie le acordă o atenție deosebită.

A. *Înființări de școli.* — Alexandru Ipsilanti autorul atîtor reforme administrative s-a preocupat îndeaproape și de învățămînt, înființînd școli noi și organizînd pe cele vechi.

1. *Școala de la Mînăstirea Tuturor Sfinților.* — Alexandru Ipsilanti, la 16 septembrie 1797, dă un pitac domnesc [49] către cei patru ierarhi ai Țării Românești, în care orînduiește cercetarea stării în care se aflau școlile. Mai înaintea acestui pitac el dăduse un hrisov la 22 martie 1797, prin care a hotărît ca la Mînăstirea Tuturor Sfinților devenită metoc al Episcopiei de Argeș, în interesul restaurării și conservării ei în bună stare, «să fie școală de învățătură, pentru cei ce vor fi ca să intre în treapta preoției, din toate eparhiile țării» [50]. Acest lucru îl face Ipsilanti în urma propunerii mitropolitului Dositei după cum arată hrisovul mai înainte amintit. Școala de la Mînăstirea Tuturor Sfinților se pare că e cel mai vechi seminar al țărilor române, afară de Ardeal [51]. Dar domnitorul nu se mulțumește numai să dea porunci de înființări de școli ci intră în amănunte arătînd și procedura de funcționare a școlii amintite: «...pentru orînduiala celor ce vor veni la hirotonie, să fie dascăl orînduit, ca să-i învețe și să-i cerceteze, care să dea adeverință că s-au cercetat, s-au deprins la cele bisericești...» Iată aici pe scurt întreaga procedură de învățămînt seminarial din timpul celei de a doua domnii a lui Alexandru Ipsilanti. De asemenea pentru buna funcționare materială acordă acestei școli o serie întreagă de danii, tot prin hrisovul amintit.

2. *Școala slavonească de la Sfîntul Gheorghe-vechi.* — Vechea școală slavonească de la Sfîntul Gheorghe, începută după toate probabilitățile prin a doua jumătate a veacului al XVIII-lea. ajungînd o «școală slovenească și românească» pe timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, după ce cultivă limba noastră în cursul întregului veac al XVIII-lea, ajunge în prima jumătate a secolului al XIX-lea o școală în adevăr

47. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 24—26. 48. *Ibidem*, p. 86.
49. Arh. St. Buc., *Mînăstirea Argeș*, pach. I, doc. 6. 50. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 27—28.
51. *Ibidem*, p. 27.

națională, pusă în serviciul marilor idei, care aduc renașterea noastră culturală și politică, pînă cînd la anul 1860, răsare în locul ei, gimnaziul «Gheorghe Lazăr», al cărui nume pomenește pe întemeietorul școlilor noastre naționale [52].

Această școală funcționează, și în timpul celei de a doua domnii a lui Alexandru Ipsilanti, după cum arată nouă anaforale date de domnitor [53]. În prima anafora, din 9 august 1797, se vede că școala de la Sfîntul Gheorghe era o școală domnească la care slujeau un dascăl, un ipodidascăl, precum și un vătaf. Domnitorul mai rezolvă favorabil o cerere a vătafului care s-a plîns că dascălul nu i-a dat salariul pe 3 luni, după cum reiese din aceeași anafora. Cea de a doua anafora, din 13 octombrie 1797 a lui Ipsilanti e și mai importantă deoarece ea ne arată că la această școală învățau copiii nu numai din țară «ci și din alte țări, străini veniți» [54]. De asemenea, această anafora mai este importantă și pentru faptul că redă numele dascălului slavonesc, Isaia Ierakirika, pe care domnitorul îl scutește de multe dări.

3. *Școala de la Mînăstirea Colțea și Domnița Bălașa.* — Despre aceste școli că au funcționat în timpul lui Alexandru Ipsilanti și că au fost ajutate substanțial de domnitor, o dovedesc anaforalele domnești din 12 iulie 1797 și 21 iulie 1797 [55]. În urma anaforalei din 7 iunie 1797 a lui Radu Golescu, vornicul obștirilor, care cere domnitorului ca anumiți copii săraci să primească «o lefșoară măcar cîte 30 taleri pe lună și deosebit să li se dea o odaie... în mănăstirea Domniței Bălașa unde sînt de învățat la școală, ca să le fie șederea nelipsită acolo...», domnitorul Alexandru Ipsilante, la 12 iulie 1797, dispune ca biv. vel. Manolache Brîncoveanu să aducă la îndeplinire cererea lui Radu Golescu.

În anafora din 21 iulie 1797 se amintește că la școala din Colțea era dascăl Chiriță, care depune mărturie înaintea domnitorului că vătaful de la școala Sfîntul Gheorghe nu și-a primit salariul pe trei luni în urma cărei mărturii domnitorul stabilește vătafului un salar de trei taleri pe lună. Din aceste anaforale ca și din aprobarea unei alte cereri a marelui logofăt C. Filipescu, de a ajuta 4 copii ce învățau la școala Domnița Bălașa cu 20 de taleri, se dovedește grija deosebită ce a purtat-o Alexandru Ipsilanti școlilor, elevilor și profesorilor.

4. *Alte școli ce au funcționat și au fost ajutate de Alexandru Ipsilanti.* — Datorită atenției ce a acordat-o Ipsilanti școlilor în general, pe lîngă cele amintite, mai cunosc o stare de înflorire și multe alte școli din orașe și chiar de la sate. Astfel, la Caracal și Romanați continuă să funcționeze școli, fiind întreținute prin daniile boierului Constantin Filipescu [56]. Școala din Cernești-Mehedinți e ajutată în mod substanțial de Alexandru Ipsilanti, după cum o dovedește cartea sa din 13 mai 1797. De asemenea domnitorul întărește în mod egal documentele anterioare ale școlilor din Tărtășești, Agești, Greci (Ilfov) și de la Preajba [57]. Pe dascălii acestor școli îi scutește de multe dări. La Craiova funcționau de asemenea două școli, una grecească și alta sla-

52. Vezi: Gh. Nedioglu, *Cea mai veche școală românească cu caracter statornic*, București, 1913, p. 15—28, face istoricul ei in extenso. 53. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 29—30. 54. *Ibidem*, p. 29. 55. *Ibidem*, p. 30—31. 56. *Ibidem*, p. 32. 57. *Ibidem*, p. 32—35.

vonească. Existența școlii grecești o atestă următorul fapt. La 25 septembrie 1797 Alexandru Ipsilanti îndepărtează pe dascălul Elin de la școala din Craiova «ca incapabil și-l înlocuiește cu un arhimandrit Pahomie...» [58]. Despre școala slavonească face mențiune Nicolae Iorga socotind-o ca «a doua în toată țara» [59]. Trebuința de carte se manifestă și din cererea unui grup de săteni din jurul Nămăiești-lor-Muscel, din 17 iunie 1797 care cere domnitorului Alexandru Ipsilanti «cu lacrimi» școală. Prin anafora din 26 octombrie 1797 acesta aprobă înființarea școlii amintite [60].

Este de remarcat că nu numai domnitorul acordă ajutor școlilor, ci și unii bărbați cu dragoste de cultură, ca Hagi Dumitru Papazoglu, care-și lasă toată averea pentru întreținerea școlilor [61]. Dar întreținerea școlilor publice se făcea mai ales prin contribuția mînăstirilor, după cum arată bugetul veniturilor și cheltuielilor pentru instrucțiunea publică, la începutul anului 1797 [62].

De bunul mers al școlilor se interesa Departamentul Epitropiei, căruia i-au fost fixate atribuțiile de către Alexandru Ipsilanti, prin hrisovul din 5 octombrie 1797 [63]. În școlile amintite s-au format multe personalități de la noi din țară și «s-au luminat mulți dintre greci, sîrbi, bulgari, arnăuți și macedoneni, care în urmă au contribuit puternic la renașterea ori eliberarea neamului lor de sub sclavie» [64]. Școlile din țara noastră în acest timp au avut o situație mai bună, față de cele din Constantinopol și din tot Orientul, fiind îndeaproape supravegheate și ajutorate de către domnitorii Țării Românești și alți binefăcători. În acest chip se explică afluența de elevi străini de pretutindeni la școlile noastre.

B. *Tipografia și cărțile tipărite. — Rolul lor la introducerea definitivă a limbii române în Biserică.* — Negreșit, cei mai importanți factori culturali, sub domnia lui Alexandru Ipsilanti, au fost școala și tipografia, pe care domnitorul le susține și le ajută deopotrivă. Astfel, prin cartea din 27 octombrie 1797 el reîntărește milele acordate de domnitorii anteriori tipografiei din Rîmnic. În această carte, vorbind de importanța tipografiei scrie că: «este cea mai întîiu treaba spre folosirea sufletească» [65]. Pentru buna funcționare a tipografiilor acordă importante scutiri și diferiților tipografi. E cazul lui Stanciu tipograful Mitropoliei din București și al lui Ioniță tipograf «din părți străine viind... cu știința meșteșugului acesta desăvîrșit...» [66].

În ceea ce privește tipărirea de cărți, numai tipografia din București dă la iveală două importante cărți liturgice, în timp ce la Buzău și Rîmnic nu se tipărește nimic, în această perioadă de timp de care ne ocupăm. Iată cărțile apărute la București :

1. «*Sfintele și Dumnezeieștele Liturghii*» [67]. În 4⁰ de 2 foi nenumerotate + 200 f. numerotate. Pe verso de titlu se află stema Țării Ro-

58. *Ibidem*, p. 31.
59. N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, vol. III/1, ed. II, București, 1933, p. 46.
60. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 35. 61. *Ibidem*, p. 38—41.
62. Idem, *Istoria Școlilor de la 1800—1864*, t. I, București, 1892, p. 71—73.
63. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 59—64. 64. *Ibidem*, p. 142—143. 65. *Ibidem*, p. 46.
66. *Ibidem*, p. 46.
67. I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. II, București 1910, p. 393.

mânești și versurile din *Molitvelnicul de la 1794*. Cartea este în format 14,5×19,2 cm, scris cu negru și roșu cu 25 rînduri pe filă. Titlul este încadrat într-o frumoasă gravură. Alte importante gravuri ce se găsesc în această carte sînt : La f. 12 o frumoasă gravură reprezintă pe Sfîntul Constantin și Elena semimedalion, înconjurat de flori, de compoziție tipografică, 11×2,2 cm se repetă la filele 38, 49, 81, 106 v, 189, 192. Pe fila 42 v. se găsește gravura cu Închipuirea Sfîntului Disc, 10,7×9,3 cm; fila 48 v. Sfîntul Ioan Zlataust, 9,5×13,5 cu gravură nesemnată; fila 80 v, Sfîntul Vasile, gravură nesemnată. 9,3×13 cm; fila 101 v, Sfîntul Grigorie, 7×12,4 cm. Deasupra încadrat într-un chenar, printre flori de compoziție tipografică se poate citi. ΓΕ — Ω — Γ — Π — Р — ОЬѢ. Cartea are multe ornamente tipografice, are multe litere ornate cu roșu. Coperta în piele e frumos ornamentată.

2. *Psaltirea*[68]. În 4⁰ de 8 foi nenumerotate + 242 numerotate. Tipărit numai cu negru cu 24 rînduri. Prefața și textul sînt reproduse după *Psaltirea* episcopului Chesarie de la Rîmnic din 1779. Pe verso foii de titlu se află versurile și stema din *Molitvelnicul* de la 1794.

Se mai retipărește în timpul domniei a doua a lui Alexandru Ipsilanti, cu cheltuiala lui Ioan Florescu marele vornic al Valahiei, la Viena, următoarea carte: «*Serviciul celui întru Sfinți părintelui nostru Visarion făcătorul de minuni...*»[69].

Acestea sînt cărțile tipărite în timpul celei de a doua domnii a lui Ipsilanti, prin care într-o măsură oarecare s-a contribuit la definitivarea limbii române în Biserică, și au contribuit la dezvoltarea limbii noastre literare. Prin ascultarea serviciului religios în limba română, poporul nostru și-a îmbogățit materialul de vorbire, și-a modelat expresiile și și-a formulat graiul său de azi, iar prin unitatea limbii din aceste cărți bisericești, s-a răspîndit aceeași vorbire între toți românii și s-a contribuit mult la conservarea unității neamului nostru românesc. Același rol l-au avut și școlile în care se preda nu numai limba greacă veche ci și cea nouă, precum și limbile slavă și română.

Astfel, se poate afirma că la sfîrșitul veacului al XVIII-lea credincioșii noștri au auzit în vechile și modestele bisericuțe ale satelor cuvîntul lui Dumnezeu în limba lor și afară de biserica Curții, de cîteva alte biserici, s-a slujit românește de preoții și arhiereii noștri, pe cărți scrise în limba țării.

*

Privind comparativ la reformele sociale și la situația Bisericii din Țara Românească, din timpul celor două domnii ale lui Alexandru Ipsilanti, se pot trage următoarele concluzii :

1. Alexandru Ipsilanti este unul din puținii domni fanarioți, care s-a gîndit cu sinceritate la țară și Biserică. El reface cît a fost cu putință, în prima domnie, trista stare de lucruri ce o află în Țara Românească, prin reforma financiară, organizarea justiției și admi-

68. *Ibidem*, p. 389.

69. C. Erbiceanu, *Bibliografia greacă...*, București, 1903, p. 73.

nistrației, prin organizarea breslelor, iar în cea de a doua domnie întărește, desăvîrșește și înmulțește aceste reforme, dovedindu-se față de alți domnitori fanarioți un om pătruns de spirit umanitar.

2. In a doua domnie a lui, Biserica prosperă mult din toate punctele de vedere, în cele două domnii ale lui Alexandru Ipsilanti, fiind ajutată atît moral cît și material, prin numeroasele hrisoave de scutiri și danii.

Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei, foarte frecvente în prima domnie, se împuținează în cea de a doua, dar nu sînt inexistente. De subliniat sînt legăturile cu Patriarhia de Constantinopol și cu Biserica Ardealului, legături prin care acestea sînt mult ajutate atît de domnitor cît și de ierarhii Țării Românești.

3. Cultura bisericească în ambele domnii atinge culmi deosebite, prin reorganizarea învățămîntului și prin tipăriturile ce ies de sub teascurile tipografiilor din București și Rîmnic, sub directa supraveghere, îndrumare și osteneală a vestiților ierarhi Grigorie, Chesarie și Filaret, din prima domnie și a lui Dositei Filitti, din a doua domnie.

Acești ierarhi ai Țării Românești dau la iveală, pentru prima dată în limba română, *Mineiele* precum și alte cărți liturgice, prin care procesul de pătrundere al limbii române în Biserică se desăvîrșește și se consolidează pentru totdeauna.

Alexandru Ipsilanti are meritul de a nu fi stingherit această mișcare culturală, ci dimpotrivă a favorizat-o și a stimulat-o efectiv, în cele două domnii ale sale.

El însuși cărturar, înconjurat de vestiți și harnici ierarhi, de bărbați culți greci și români, care s-au străduit pentru dezvoltarea culturii noastre românești, Alexandru Ipsilanti, în cele două domnii ale sale, a însemnat pentru Biserica Ungrovlahiei, o epocă de dezvoltare multilaterală și de afirmare puternică a curentului și culturii românești.

Doctorand Gheorghe V. Speranța

CLERICI ROMÂNI ORIENTALIȘTI*

În lucrarea de față, ne propunem să scoatem în evidență contribuția cîtorva dintre clericii români la studiile de orientalistică, în special la cele de semitologie. Este vorba de foștii profesori clerici: Vasile Tarnavschi, Silvestru Octavian Isopescu, Constantin I. Popescu, Ioan Popescu-Mălăești și Vasile Radu, care s-au distins în chip deosebit prin lucrările lor în acest domeniu.

Desigur că s-a mai vorbit despre activitatea acestor clerici români orientaliști și în alte lucrări cu caracter mai general [1], în care erau prezentate studiile de orientalistică și istoria religiilor din țara noastră, dar vrem să insistăm aici ceva mai mult asupra cercetărilor acestor orientaliști, clerici ortodocși români, prezentînd totodată, pe scurt, și viața lor.

PR. VASILE TARNAVSCHI (1859—1945)

Preotul profesor Vasile Tarnavschi, una dintre cele mai alese figuri ale teologiei românești, s-a născut la 16 decembrie 1859 în comuna Mihoveni, fostul județ Suceava. După terminarea studiilor secundare (1870—1878), s-a înscris, în toamna anului 1878, la Facultatea de teologie a Universității din Cernăuți, unde a și obținut titlul de doctor în teologie, în 1886. De la această dată, timp de unsprezece ani, a fost preot ajutător, mai întîi într-o parohie de țară, în Stroești (1887—1889), și după aceea în orașul Suceava (1889—1896). În 1897 a ajuns preot în Cernăuți, dar a funcționat foarte puțin timp în această calitate, pentru că, obținînd de la Fondul religionar o bursă pe timp de doi ani, a plecat în străinătate, unde a frecventat cursuri universitare și a cercetat biblioteci din Viena, Breslau și Berlin, sub îndrumarea unor eminenți profesori ca: Wilhelm Neumann, Friedrich Delitzsch și Hermann Struck. În felul acesta, a ajuns să-și facă o foarte temeinică pregătire de specialitate în domeniul Vechiului Testament și să cunoască limbile ebraică, aramaică, arabă și siriacă, latină și greacă, germană și rusă [2]. Devenind apoi, începînd cu anul 1900, profesor de Vechiul Testament, nu s-a mulțumit să predea numai cursurile obligatorii care formau obiectul catedrei sale, ci a predat și cursuri neobligatorii de limbi înrudite cu ebraica: aramaica, siriaca și araba. După o intensă și

---

* Lucrare de seminar susținută în cadrul cursurilor pentru titlul de doctor în teologie, alcătuită sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. M. Guboglu, *Orientalistica română*, în vol. *Studii și Articole de istorie*, I, București, 1956, p. 314—350; Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Orientalistica română*, în „Ortodoxia", VIII (1956), nr. 4, p. 621—628, și *Studiul istoriei religiilor în România*, în „Studii Teologice", XI (1959), nr. 1—2, p. 1—31.

2. Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, *Preotul și Profesorul Vasile Tarnavschi*, în „Candela", LVII (1946), p. 4.

îndelungată activitate didactică și științifică, V. Tarnavschi a murit la 4 februarie 1945, în București, lăsînd teologiei românești și orientalisticii o serie de lucrări de o deosebită valoare, pe care, pentru o mai bună prezentare, le vom împărți în trei categorii: a) traduceri și comentarii; b) introducere în cărțile Vechiului Testament și c) arheologie ebraică și biblică.

a) *Traduceri și comentarii.* — *1. Der Prophet Haggai. Einleitung und Kommentar,* Viena, 1900. În traducere românească: *Profetul Haggai,* Introducere și comentar, Cernăuți, 1904, în-8°, 30 p. Cu această lucrare, Pr. V. Tarnavschi s-a abilitat pentru învățămîntul teologic superior, fiind numit docent la disciplina pentru care se specializase. În cuprinsul lucrării, în afară de traducerea și comentariul celor două capitole ale profeției, găsim numeroase informații noi, pentru vremea aceea, cu privire la profetul Agheu și profeția sa.

2. *Geneza. Introducere și comentar,* în «Candela», XXIV (1905), XXV (1906) și XXVI (1907). Deși nu se arată în titlul lucrării, autorul a făcut comentariul folosind propria sa traducere a Genezei. Lucrarea însăși, care n-a apărut și separat, are două introduceri, una generală, în care autorul se ocupă de cuprinsul, planul și împărțirea Genezei, indicînd și principiile care au stat la baza comentariului său, și alta specială, în care face o interesantă paralelă între cosmogonia cuprinsă în primele trei capitole ale Genezei și cosmogoniile altor popoare. Autorul face această paralelă cu scopul de a demonstra, o dată mai mult, că ceea ce se cuprinde în Sfînta Scriptură a Vechiului Testament nu este rezultatul fanteziei scriitorilor ci al inspirației divine. În continuare, autorul traduce cele cincizeci de capitole ale Genezei, comentîndu-le pe larg.

3. *Exodul. Traducere și comentar* (Extras din revista «Candela»), Cernăuți, 1913, în-8°, 160 p. De data aceasta, lucrarea nu are vreo introducere. Comentarul ce însoțește traducerea se impune nu numai prin frumusețea stilului ci și prin bogata documentare ce-i stă la bază.

4. *Levitic. Traducere și comentar,* Cernăuți, 1923, în-8°, 93 p. Din punct de vedere metodic, această lucrare nu se deosebește cu nimic de cele de mai sus. La fel și în ce privește calitățile stilistice și documentarea.

b) *Introducere în cărțile Vechiului Testament. — Introducere în Sfintele cărți ale Testamentului Vechi,* 1928, în-8°, VIII + 656 p. Despre această lucrare putem spune numai că ceea ce o impune în ochii specialiștilor este mai ales competența rară cu care sînt tratate toate problemele, foarte variate, care alcătuiesc conținutul ei.

În partea introductivă a lucrării (p. 1—186) sînt abordate probleme, precum: importanța Sfintei Scripturi, problema inspirației divine, stabilirea canonului cărților Vechiului Testament, stabilirea textului original, traducerile Sfintei Scripturi. În introducerea specială în cărțile Vechiului Testament (p. 187—551), în care se păstrează clasica împărțire în cărți istorice, profetice și poetice, observăm că autorul a ținut să prefațeze capitolul referitor la cărțile poetice cu un interesant studiu asupra poeziei antice a evreilor (p. 481—492). În secțiunea a II-a a lucrării, în care sînt

prezentate cărțile necanonice ale Vechiului Testament (p. 551—622), se subliniază autoritatea dogmatică, morală și istorică de care s-au bucurat aceste cărți în decursul timpului. De cărțile apocrife și pseudo-apocrife, autorul se ocupă într-un «apendice» (p. 623—645).

În această *Introducere în Sfintele cărți ale Testamentului Vechi* sînt discutate cu incontestabilă competență toate chestiunile de ermineutică și critică biblică, care erau la ordinea zilei acum patruzeci de ani în legătură cu Sfînta Scriptură a Vechiului Testament, încît poate fi socotită ca o lucrare clasică de acest gen.

c) *Arheologie ebraică și biblică.* — 1. *Dezgropările cele mai noi făcute în Palestina și importanța lor pentru istoria culturii și a religiilor,* în «Candela», XXXIV (1923), nr. 3—4, p. 87—108. Acest studiu, bazat pe o bogată literatură de specialitate, urmărea să prezinte rezultatele unor cercetări arheologice făcute în Palestina, începînd din anul 1890, de asociația engleză «Palestine Exploration Fund», cercetări conduse mai întîi de Flinders Petrie (1890—1893), apoi de F. I. Blitz și St. Macalister (1898—1900) [3]. Prezentînd rezultatele acestor cercetări și comentîndu-le cu competență de specialist, V. Tarnavschi a izbutit să alcătuiască un temeinic studiu de arheologie biblică.

2. *Arheologia biblică,* 1930, in-8°, 710 p. Această lucrare este deosebit de instructivă și necesară pentru oricine vrea să înțeleagă mai adînc sensul cuvintelor Sfintei Scripturi. La alcătuirea acestei lucrări, spune autorul, a fost cercetată «literatura de specialitate... cea mai nouă și îndeosebi valoroasele opere arheologice ale lui C. F. Keil, A. Kinzler, I. Benzinger, W. Nowack, E. Schürer, F. X. Kortleitner și P. Volz» [4].

După ce prezintă obiectul acestei opere și arată foloasele pe care arheologia biblică le aduce științei teologice (p. 1—4), autorul arată izvoarele de care s-a folosit și anume: a) monumentele vechi descoperite în Palestina, Egipt, Asiria, Babilonia și în celelalte țări ale Orientului antic (p. 5—29); b) izvoarele scrise, între care un loc de frunte îl ocupă Sfînta Scriptură, scrierile lui Iosif Flaviu și Filo, literatura rabinică și a altor popoare din Orient, precum și descrierile de călătorii din timpurile cele

3. În prima parte a cercetărilor, se descoperise o epistolă scrisă cu caractere cuneiforme babiloniene și care se credea că ar fi fost adresată lui Zimrida, principe din Lahiș; ceea ce ar fi dovedit că ruinele din regiunea Tel el hesi în Vadi ar fi aparținut cetății antice Lahor. În timpul părții a doua a cercetărilor, care avuseseră ca obiective colinele Tel zakarja, Tel ed-dschudejide și Tel sandahanne, se confirmase existența istorică a încă două cetăți antice, Gad și Ghezer. Între anii 1902 și 1909, cercetările efectuate asupra colinei Tel Ghezer au dus la descoperirea mai multor obiecte de artă industrială egipteană, care dovedeau marea influență exercitată de egipteni asupra iudeilor. Mai importantă pare să fie descoperirea unui sanctuar canaaneic, care consta dintr-o curte, relativ mare, în forma unui patrat de 30 m, în al cărui mijloc se afla un rînd de opt pilaștri de piatră; probabil vechi susținători ai unei băi de aramă, similară aceleia din templul lui Solomon.

Paralel cu cercetările întreprinse de englezi în sudul Palestinei, în nord își continuaseră activitatea expedițiile inițiate de germani, în frunte cu profesorul Sellin de la Universitatea din Viena și cu arhitectul Dr. Schumacher din Haifa, care, după minuțioase cercetări, reușiseră să descopere cetatea canaaneică Ierihon din timpul regelui Iosua. De asemenea, o expediție întreprinsă de Universitatea Harvard din America reușise să descopere cetatea Samaria.

4. Pr. V. Tarnavschi, *Arheologia biblică,* Prefață, p. IV.

mai vechi și pînă la data întocmirii lucrării și, în fine, întreaga literatură care tratează probleme de arheologie biblică (p. 29—51).

Bazîndu-și lucrarea pe aceste bogate izvoare, autorul prezintă, în partea I-a a cărții, Palestina și locuitorii ei (p. 52—115), în partea a II-a antichitățile casnice sau particulare (p. 116—246), în partea a III-a antichitățile de drept și de stat (p. 247—370) și în partea a IV-a antichitățile sfinte (p. 371—694). Lucrarea este prevăzută cu un indice de persoane și materii și cu 9 planșe, în care sînt prezentate cortul sfînt cu obiectele sfinte cuprinse în el, planul templului lui Solomon, templul lui Irod etc. Toate acestea fac ca lucrarea să cîștige în valoare și să fie deosebit de utilă și astăzi.

Lăsînd de-o parte alte mici lucrări ale prof. V. Tarnavschi, lucrări care fac parte din ciclul *Probleme actuale biblice* [5], nu putem încheia această sumară prezentare a activității sale de orientalist fără a aminti și de articolul intitulat: *Despre importanța și necesitatea cunoștinței limbii ebraice, precum și a celorlalte limbi semite*, publicat în anul 1935 în volumul jubiliar *Cincizeci de ani, 1884—1934*, al Societății studenților teologi «Academia Ortodoxă» din Cernăuți, articol ce se remarcă prin bogăția de informații și prin concizie.

II. PR. CONSTANTIN I. POPESCU (1862—1926) [6]

Preotul profesor Constantin I. Popescu s-a născut în orașul Tîrgoviște, la 10 iulie 1862. Cursurile școlii primare le-a urmat în orașul natal, după care a venit la București la Seminarul «Central». Absolvind seminarul în 1884, a fost numit profesor de religie la gimnaziul din Tîrgoviște, unde a funcționat pînă la 5 mai 1899. În această perioadă de timp, a fost hirotonit preot (în 1888) și numit paroh al bisericii «Mitropolia» din Tîrgoviște. Tot în 1888 a fost numit protoiereu al județului Dîmbovița, post pe care l-a deținut pînă la 1 aprilie 1894. Acordîndu-i-se o bursă de studii în străinătate, a plecat în anul 1892 la Cernăuți, unde a obținut titlul de doctor în teologie în 1896. Puțin timp după aceea, a fost transferat ca profesor de religie la Școala normală de fete «Elena Doamna» din București, unde a funcționat pînă în septembrie 1904, cînd a trecut profesor, cu titlul definitiv, la Seminarul «Central», unde a rămas pînă la ieșirea la pensie, funcționînd totodată ca profesor și la Seminarul «Nifon Mitropolitul» din București. Cu toate că n-a predat studiul Vechiului Testament la vreo catedră universitară, totuși a tipărit sau a lăsat în manuscris cîteva lucrări din acest domeniu. Astfel:

1. *Gramatica limbii ebraice*, București 1904, in-8°, 176 p. Caracteristica principală a acestei gramatici o constituie simplitatea prezentării ele-

5. *Originea monoteismului Testamentului Vechi*, în „Candela", XXXIV (1923), nr. 5—8, p. 189—225 (traducere din „Biblische Zeitfragen"); *Biblia și știința naturală*, *ibidem*, XXXIV (1923), nr. 5—8, p. 275—297; *Atacuri vechi și noi contra Testamentului Vechi*, *ibidem*, XXXIV (1923), nr. 9—12, p. 359—387.

6. Pentru datele biografice vezi articolul Pr. At. Negoiță: *Manuscrise de gramatici semite*, în „Studii Teologice", XVII (1965), nr. 1—2, p. 100—116. Vezi și Șt. Călinescu și D. G. Boroianu, *Istoria Seminarului Central din București*, Iași, 903, p. 221—223.

mentelor componente ale limbii ebraice. Lipsesc însă unele capitole, ca de pildă acela privitor la abaterile și excepțiile de la regulile comune.

2. *Explicarea psalmilor mesianici,* traducere după textul original, București, 1904, in-16°, 64 p. După un preambul, în care vorbește despre psalmi în general, despre împărțirea lor și despre psalmii mesianici în special (p. 3—7), autorul trece la prezentarea psalmilor direct mesianici: II, XVI, XXII, XLV, LXXII și CX (p. 7—64). În ceea ce privește psalmii indirect mesianici, autorul se mulțumește doar să-i amintească. Fiecare dintre psalmii direct mesianici este explicat verset cu verset și raportat la momentele cruciale din viața Mîntuitorului cuprinse în Noul Testament. Traducerea este foarte cursivă, iar comentariul pe înțelesul tuturor.

3. O altă lucrare mai importantă a preotului Constantin I. Popescu este, fără îndoială, *Gramatica limbii arabe,* care a rămas în manuscris. Acest manuscris a fost donat inițial bibliotecii Seminarului «Central» din București, care l-a inventariat sub nr. 6278, din 13 mai 1943. După anul 1948, cînd a avut loc reorganizarea învățămîntului religios din țara noastră, biblioteca fostului seminar «Central» a trecut în posesia Institutului teologic din București, care a inventariat manuscrisul sub nr. 2752/1951. Astăzi însă manuscrisul se găsește în păstrarea Bibliotecii Patriarhiei Române. În legătură cu cuprinsul acestei gramatici, s-au făcut observațiile că textul gramaticii este, în general, prea rezumativ, că prezintă unele lipsuri în ce privește morfologia și că îi lipsește cu totul partea privitoare la sintaxă [7].

Cu toate acestea, gramatica preotului Constantin I. Popescu nu este lipsită de folos pentru cei care se ocupă cu studierea limbii arabe, și aceasta cu atît mai mult cu cît pînă acum nu avem o gramatică arabă tipărită în limba română.

III. PR. SILVESTRU OCTAVIAN ISOPESCU (1878—1922)

Preotul Silvestru Octavian Isopescu s-a născut la Suceava în anul 1878. Cursurile primare și secundare le-a urmat în orașul natal. Devenit bacalaureat, cu distincție, în 1896, se înscrie la Facultatea de teologie din Cernăuți, unde obține și titlul de doctor. Manifestînd încă din timpul studenției înclinație specială pentru studiul limbilor semite, i s-a înlesnit trimiterea la Viena și în alte centre universitare, unde, pe lîngă cunoașterea aprofundată a limbilor greacă, latină și germană, a mai adăugat și aceea a limbilor aramaică, ebraică, arabă, coptă, siriacă, turcă și altele.

Datorită acestei ample pregătiri filologice, începînd cu anul 1900, S. O. Isopescu a funcționat ca docent pentru limbile orientale și Vechiul Testament, iar curînd după aceea a devenit profesor agregat. Preoțindu-se, fără a fi căsătorit, la 1 iulie 1918, îl întîlnim la Iași în calitate de preot paroh al bisericii Sf. Sava. În același an, în luna noiembrie, a fost ridicat la rangul de arhimandrit [8], iar ca o dovadă de apreciere a calității

7. Pr. At. Negoiță, *art. cit.,* p. 114—116.

8. Pr. Prof. N. Neaga, *Un orientalist român: S. O. Isopescu (1878—1922),* în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", XXXIII (1957), nr. 5—7, p. 468.

sale de filolog, i s-a încredințat catedra de limbă și literatură greacă a Facultății de litere din Iași, pe care a onorat-o cu deosebită competență. A murit la 30 august 1922, în Iași, fiind încă în floarea vîrstei și a capacității de muncă și a fost înmormîntat la Mînăstirea Cetățuia. A lăsat însă o serie de lucrări valoroase, pe care le menționăm aici:

1. *Profetul Obadia,* traducere și explicații după textul masoretic și exornate cu o introducere, 1901, in-8°, 28 p.[9]. În introducerea acestei lucrări, autorul, întemeindu-se pe unele tradiții iudaice și creștine patristice, procură cîteva date mai sigure în legătură cu personalitatea profetului. Prezintă apoi părerile criticilor moderni cu privire la cuprinsul cărții și la raporturile dintre Obadia și ceilalți profeți, scoțînd în evidență originalitatea lui Obadia față de Ieremia. Urmează traducerea profețiilor lui Obadia și explicarea lor. Comentariul fiecărui verset tradus ne ajută să ne facem o ideie clară despre timpul și scopul cu care au fost pronunțate aceste profeții.

2. *Cartea lui Iov*, tradusă și explicată, 1904. Pentru a face un comentar cît mai complet, S. O. Isopescu a folosit un bogat material informativ, pe care l-a extras din literatura iudaică, din lucrările Sfinților Părinți greci, sirieni și latini, din literatura religioasă apărută în răstimpul de la jumătatea primă a secolului al VII-lea pînă la căderea Constantinopolului (1453) și în răstimpul de la căderea Constantinopolului pînă la 1904, în Biserica Ortodoxă, Romano-Catolică și Protestantă. Urmează traducerea și comentariul, care își păstrează valoarea și astăzi.

3. *Plîngerile lui Ieremia,* traducere și explicare după textul masoretic și exornate cu o *introducere*, 1909, in-8°, 140 p. Și în această lucrare se observă metoda de lucru riguros științifică adoptată de S. O. Isopescu încă de la prima sa lucrare tipărită. După obișnuita parte introductivă, în care se ocupă de autorul, timpul și locul scrierii *Plîngerile lui Ieremia* în canonul biblic al Vechiului Testament, urmează traducerea și explicarea textului. O contribuție deosebită a acestei lucrări pentru cunoașterea specificului limbii ebraice o constituie capitolul în care autorul tratează despre structura metrică și strofică a cărții *Plîngerile lui Ieremia,* despre frumusețea remarcabilă a stilului acestei cărți și despre adîncimea ideilor cuprinse în ea; calități care o fac să ocupe un loc de frunte în literatura poetică a Vechiului Testament.

4. *Ceva despre limba și literatura coptică,* articol de revistă, publicat în 1909. Este o prezentare bazată pe conținutul a două lucrări de gramatică coptă [10] și informează pe cititor asupra dialectelor limbii copte din Egipt, asupra originii limbii copte și dezvoltarea ei, precum și asupra literaturii copte și felurile ei: păgînă și creștină. Studiul se încheie cu o scurtă istorie a coptologiei și cu prezentarea în traducere românească a

9. Pentru această lucrare a sa, S. O. Isopescu a primit în anul 1900 marele premiu oferit de Ministerul Instrucțiunii *(Profetul Obadia,* Prefață, p. 5).

10. Stern, *Koptische Grammatik,* Leipzig, 1880, și Steindorff, *Koptische Grammatik,* Berlin, 1904.

ot anecdote sahîdice (dialect coptic), cu scopul de a ilustra întrucîtva odul scrierii copților vechi [11].

5. *Profetul Malachia,* Introducere, traducere și explicare, 1911, in-8°, 2 p. Ca și în cazul celorlalte traduceri, S. O. Isopescu se ocupă în introcerea acestei lucrări de numele și persoana lui Malachia, timpul în re acesta a activat, locul operei sale în canon, autenticitatea, integrita-a, scopul, împărțirea și cuprinsul cărții, forma literară, limba și starea xtului. O listă bibliografică încheie partea introductivă, după care urează traducerea și explicarea textului, după aceeași metodă științică, pornind de la textul original ebraic [12].

6. *Legile agrare la evrei — după dreptul mozaic,* studiu publicat în vista «Candela» (XXX, 1911, nr. 8, p. 401—409, și nr. 9, p. 457—466). e temeiul unor texte biblice, autorul se ocupă de împărțirea pămîntului dreptul de proprietate la evrei, dreptul de moștenire și inalienabilitatea erilor în afara familiei, anul sabatic și anul jubileu și, în încheiere, de mînturile închinate sanctuarului.

7. *Tîlcuirea Sântului părintelui nostru Domnul Efrem Sirul la Penteuh, Iosua, Judecători, Cărțile lui Samuel și ale Regilor,* Cernăuți, 1914, m. I, in-8°, 556 p. Împreună cu traducerea Coranului, despre care vom rbi mai jos, această lucrare constituie tot ce a dat mai important teogiei românești pr. prof. Silvestru Octavian Isopescu. Folosindu-se de xtul editat de iezuitul siro-maronit Petrus Benedictus, publicat la Roma tre anii 1737 și 1746, și de Lexiconul siriac al lui C. Brockelmann (Ber-, 1895), pr. S. O. Isopescu dă mai întîi traducerea celor cinci cărți ale ntateuhului (p. 13—271), cu tîlcuirea făcută de Efrem Sirul și episcopul cob din Urhai [13], apoi traducerea și tîlcuirea celorlalte cărți: Iosua, Judecători, I și II Samuel și I și II Regi. Deși incompletă această operă ezintă foarte mare interes, deoarece «păstrează, atît cît s-a putut, spiriul însuși al limbii siriace» [14] și îmbogățește numărul traducerilor în mba română din operele cele mai reprezentative ale literaturii patristice.

8. Un merit deosebit și-a cîștigat S. O. Isopescu prin traducerea în mba română a cărții sfinte a islamului, *Coranul,* 1912, in-8°, 538 p., aducere care a rămas pînă astăzi unică la noi în țară. Ceea ce l-a îndemnat pe S. O. Isopescu să facă traducerea Coranului în limba română fost dorința de a pune «o piatră la zidirea literaturii lumii, care în mpul mai nou începe să devină proprietatea literaturii românești...» [15], dorința de a da «impuls la o studiere mai temeinică a Orientului» [16].

---

11. Aceste anecdote s-au tradus după textul sahîdic editat de Zoega, *Apophtegmata patrum Aegyptum,* text retipărit și de Steindorff. (S. O. Isopescu, *Ceva despre limba și literatura coptică,* p. 62).

12. Această lucrare a apărut mai întîi în limba germană și a fost intitulată: *Der Prophet Malachias, Leitung, Übersetzung und Auslegung,* Viena, 1908.

13. Despre Iacob din Urhai (Edessa), se știu foarte puține lucruri. Cert este că era monofizit și l dintre cei mai mari scriitori ai sirienilor. A ajuns episcop în anul 651 și a murit în anul 708 sau la 5 iunie (S. O. Isopescu, *Tîlcuirile Sântului Părintelui nostru Domnul Efrem Sirul...,* p. 115, în notă).

14. Pr. S. O. Isopescu, *Tîlcuirile Sântului Părintelui nostru Domnul Efrem Sirul la Pentateuh, Iosua, Judecători, Cărțile lui Samuel și ale Regilor,* Prefață, p. 5.

15. Pr. S. O. Isopescu, *Coranul,* Prefață, p. 3. 16. *Ibidem,* p. 5.

Traducerea a fost făcută după originalul arabic editat de Gustav Fluegel, *Corani textus arabicus...* (Lipsiae, 1869). Notele explicative, care de altfel abundă în această lucrare, sînt date fie după Boysen, Ulmann, Henning sau Nöldeke, fie alcătuite de traducătorul român. Traducerea textului este precedată de o introducere alcătuită după Henning (cap. I, II, IV) și după Nöldeke, (cap. III). În această introducere sînt cuprinse (p. 9—60) informații cu privire la istoria poporului arab dinainte de Mahomed, note biografice asupra lui Mahomed, prezentarea Coranului și a religiei islamice (p. 27—52) și un episod din vestitul ciclu de basme arabice *1001 de Nopți*, intitulat *Istoria roabei Tavaddud*. Scopul includerii aici a acestui episod, care cuprinde poveștile nopților 445—458, este lesne de înțeles, dacă ținem seama de faptul că în el este prezentat un interesant «examen formal asupra Coranului» [17]. Urmează traducerea Coranului, care este compus din 114 capitole numite sure *(surah)*, împărțite și acestea în 6.219 versete *(ayah)*. Nemulțumit de traducerile Coranului în alte limbi, traduceri care sînt uneori parafrazări prea îndepărtate de original, alteori cuprind prea multe scăpări pricinuite probabil de neatenție, S. O. Isopescu a pus mare preț pe o reproducere cît se poate de exactă a textului arab și nu s-a sfiit să imite, după putință, și «dicțiunea arabă», atît cît permitea limba română [18]. Traducătorul român s-a străduit să intervină adesea cu completări, între paranteze, și explicații abundente în josul paginilor, făcînd astfel ca lucrarea sa să fie foarte utilă pentru cei care doresc să cunoască religia mahomedană.

IV. PR. IOAN POPESCU-MĂLĂEȘTI (1874—1953)

Preotul Ioan Popescu-Mălăești s-a născut la 30 ianuarie 1874 în comuna Mălăești, fostul județ Prahova. Cursurile școlii primare le-a urmat în comuna natală, după care a urmat cursurile Seminarului «Central» din București, pe care le-a absolvit în 1893, și cele ale Facultății de teologie tot din București, fiind declarat licențiat în 1898. A fost apoi hirotonit, în anul 1900, diacon pe seama bisericii ortodoxe din Baden (Germania). În această calitate și-a completat studiile de specialitate la Universitatea din Strasbourg, unde a obținut titlul de doctor în filozofie în 1903, titlu pe care l-a echivalat în țară în 1904. Începînd de la 1 noiembrie 1907, pr. I. Popescu-Mălăești a urcat, pe rînd, toate treptele didactice ale Facultății de teologie din București, fiind și decan al acestei Facultăți, în anii 1929—1933 și 1936—1938 [19]. Din rezultatele fecundei sale activități științifice vom prezenta în cele ce urmează cîteva opere mai importante, pe care le vom împărți în patru mari categorii: a) limba ebraică și critica de text; b) traduceri și comentarii; c) introducere în cărțile Vechiului Testament și d) arheologie ebraică și biblică [20].

17. *Ibidem*, p. 52. 18. *Ibidem*, p. 3—5.

19. Pr. Haralambie Rovența, *Ioan Popescu-Mălăești. Preotul și Profesorul*, în „Studii Teologice", VII (1938—1939), p. 28.

20. Pentru această prezentare am folosit îndeosebi articolul: „Bibliografia lucrărilor pr. prof. Ioan Popescu-Mălăești" întocmit de Asist. Ion V. Georgescu, și publicat în „Studii Teologice", VII (1938—1939), p. 326—373.

a) *Limba ebraică și critica de text.* — 1. *Die Erzählung oder das Martyrium des Barbaren Christophorus und seiner Genossen*, Inaugural-Dissertation der philosophischen Fakultät der Kaiser — Wilhelms — Universität Strassburg, zur Erlangung der Doctor Würde, Leipzig, 1903, in-16°, 68 p. Acest studiu cuprinde, după o scurtă filologie în notele din josul paginilor, traducerea textului și diverse observații cu caracter general supra textului.

2. *Limbile semitice. Studiu istorico-filologic*, București. 1904 in-8°, 36 p. În acest studiu, întemeiat pe o bogată literatură de specialitate, este prezentat mai întîi mediul istorico-geografic în care au luat ființă și s-au dezvoltat majoritatea limbilor semitice de sud și de nord. În ce privește întrebarea dacă a existat inițial o singură limbă vorbită și care este aceea, autorul se raliază la părerea majorității filologilor care susțin că limba arabă ar fi cea mai apropiată de limba primitivă, de limba «mumă». Urmează prezentarea istorico-filologică a tuturor limbilor semitice, îndeosebi a limbilor arabă, aramaică și ebraică.

3. *Elemente de gramatica limbii ebraice*, ed. I-a, București, 1904, ed. a II-a, revăzută și adăugită. Craiova, 1921, in-16°, 264 p. Spre deosebire de prima ediție, a doua ediție a acestei gramatici nu mai cuprinde ele cîteva noțiuni de limbă aramaică, necesare traducerii capitolelor din cărțile *Esdra* și *Daniil*, scrise în această limbă. Forma de prezentare a cuprinsului lucrării este însă simțitor îmbunătățită în ce privește claritatea. După o scurtă introducere, sînt prezentate, în prima parte a acestei lucrări, semnele scrierii și pronunțarea lor, iar în partea a doua etimologia principalelor părți de vorbire, ilustrată de o serie întreagă de paradigme. Urmează un apreciabil număr de exercitii de citire, traducere și reguli sintactice și vocabularul, cu care se încheie această deosebit de apreciată gramatică de limba ebraică.

4. *Exerciții de gramatica ebraică*, București, 1927, in-16°, 88 p. Cu un vădit caracter practic și fără să repete ceva din lucrarea anterioară această lucrare cuprinde, pe scurt, gramatica în paradigme; exerciții de citire și traducere, însoțite de reguli sintactice, texte în proză și poezie și un sumar vocabular.

5. *Cartea Proverbelor lui Solomon*, în «Studii Teologice», I (1929), nr. 1, p. 6—14. Importanța acestui studiu stă în critica de text pe care autorul o face asupra împărțirii în capitole și versete, asupra titlurilor de capitole și asupra traducerii acestor texte, cu scopul de a stabili raportul dintre textul original, traducerea LXX și traducerile românești aceea a lui Nicolae Grămăticul din vremea lui Șerban Cantacuzino, 1662; Biblia de la Blaj, 1795 și Peterburg, 1819; cu Biblia de la Buzău 1856, a lui Șaguna 1858, și cu Biblia Sf. Sinod, ediția 1914). Dar acest studiu nu urmărea să redea o cercetare verset cu verset a tuturor cazurilor care dau naștere la deosebiri între diferitele texte, ci doar să prezinte cîteva exemple, suficiente însă, pentru a ilustra felul cum au înțeles, uneori, traducătorii să redea în românește textul biblic, știut fiind că toate traduce-

rile noastre românești au fost făcute după texte grecești, slavone sau latinești, așa cum se poate observa din precuvîntarea acestor traduceri.

b) *Traduceri și comentarii.* — 1. *Dialogul despre destin a lui Bardesanes,* traducere din limba siriacă, însoțită de introducere și explicări filologice[21], în «Biserica Ortodoxă Română», XXVI (1902—1903), nr. 8, p. 883—898, și nr. 9, p. 1002—1016. Textul tradus face parte integrantă dintr-un codice descoperit de Wilhelm Cureton și numit *Cartea legilor țărilor.* Importanța acestui text constă în aceea că ne înfățișează opinia gnosticului Bardesanes față de întrebările puse, pare-se, de un astronom contemporan cu el și care voia să știe dacă Dumnezeu putea să creeze pe oameni în așa fel ca ei să nu poată păcătui, dacă stă în natura omului de a păcătui și, mai ales, dacă omul este sau nu condus de soartă. La aceste întrebări Bardesanes răspunde indirect printr-o reușită paralelă între natură și libertate, conchizînd prin a afirma să soarta nu există, ea fiind un nume zadarnic, deoarece atît lucrurile mari cît și cele mici sînt în mîna omului.

2. *Omiliile lui Afraates,* traducere din limba siriacă, însoțită de introducere și explicări filologice, în «Biserica Ortodoxă Română», XXVII (1903—1904), nr. 11, p.1212—1219; nr. 12, p. 1364—1372; XXVIII (1904—1905), nr. 1, p. 80—84; nr. 2, p. 193—195. Textul acestor omilii a fost descoperit tot de Wilhelm Cureton între codicii Mînăstirii Sfintei Fecioare, în anii 1838—1851, dar l-a editat Wilhelm Wright în 1869. Despre viața înțeleptului siriac autor al acestor omilii nu se știe aproape nimic sigur. Omiliile sînt în număr de 23 și se împart în două: a) I—IX, compuse între anii 336—337 și b) X—XXIII, compuse între anii 343—345. Dintre acestea, preotul Ioan Popescu-Mălăești le-a tradus doar pe primele două, care tratează despre virtuțile teologice credința și dragostea.

3. *Profeția lui Obadia,* tradusă și comentată, Ploiești, 1906, in-16⁰, 64 p. Această lucrare cuprinde, după o scurtă precuvîntare, cîteva informații în legătură cu personalitatea profetului, fără să aflăm ceva nou față de ceea ce istoria biblică pune pe seama profetului Obadia. Urmează traducerea textului, care cuprinde viziunea lui Obadia, o analiză și note critice asupra textului viziunii. Cu pagina 12 începe partea originală a lucrării, în care autorul încearcă să găsească o explicație la o serie de nepotriviri filologice cuprinse în diversele ediții de text ale profeției lui Obadia ca: Septuaginta, Vulgata, Pesito, Tarqumii etc., făcînd și cîteva reflecții în ce privește stilul profeției. Și, pentru că această profeție are ca obiect soarta poporului edomit, autorul face spre sfîrșitul lucrării o sumară istorie a acestui popor, culegîndu-și datele cele mai importante din Vechiul Testament. O paralelă între profeția lui Obadia și profeția lui Ieremia din cap XLIX, 7—22, de o parte, și între profeția lui Obadia și Ioil, de altă parte, încheie această lucrare.

4. *Profeția lui Ioil. Studiu exegetico-introductiv,* București, 1910, in-8⁰, 93 p. Traducerea profeției este însoțită de un amplu comentar,

21. Traducerea s-a făcut după originalul siriac editat de Wilhelm Cureton în „Spicilegium syriacum", London, 1845, și reeditat de F. Nan sub titlul de *Le livre des lois des pays,* Paris, 1899.

are urmărește să lămurească sensul acestei profeții (p. 9—65), care comortă oarecare dificultate în interpretare. Autorul încearcă în paginile rmătoare să răspundă la întrebarea dacă proorocia lui Ioil, cuprinsă în ap. I și II, trebuie interpretată alegoric, realist sau apocaliptic. Se ocupă poi de problema timpului cînd a fost scrisă această profeție și de aceea împlinirii profețiilor cuprinse în cap. III—IV.

Pr. Ioan Popescu-Mălăești a mai tradus și alte cărți cu caracter proetic sau didactic[22], precum și mai mulți psalmi, precedînd traducerea cestora din urmă cu o introducere generală asupra poeziei ebraice. De semenea, a publicat și cîteva comentarii și reflecții asupra parabolelor, abulelor și ghicitorilor din Vechiul Testament[23].

c) *Introducere în cărțile Vechiului Testament.* — O lucrare ce poartă itlul modest *O mică excursiune asupra numărului cărților canonice ale Vechiului Testament*, a fost publicată în mai multe numere din revista «Biserica Ortodoxă Română», XXV (1901—1902), și XXVI (1902—1903). Cu toate acestea este un studiu temeinic, care caută să răspundă la o serie întreagă de nedumeriri legate de starea canonului Vechiului Testament la evrei, în opera lui Filo și a lui Iosif Flaviu, în Talmud, la Maimonide, în epoca apostolică, la Sfinții Părinți greci și latini, în Biserica Romano-Catolică și Protestantă și, în sfîrșit, în Bisericile Orientale, Siriacă și Etiopiană.

2. Revenind asupra unora dintre aceste probleme, Ioan Popescu-Mălăești a publicat o nouă lucrare intitulată *Scurtă introducere în cărțile Vechiului Testament* (fasc. I, *Partea generală*, București, 1933, in-8°, 88 p.), în ale cărei pagini găsim prețioase informații despre literatura ebraică și dezvoltarea ei, despre istoria textului cărților canonice și mai ales despre edițiile de tipar și traducerile de tot felul ale cărților Vechiului Testament.

3. Sub același titlu generic, *Scurtă introducere în cărțile Vechiului Testament* (fasc. II, *Pentateuhul*, ed. a II-a, București, 1936, in-8°, 94 p.), Ioan Popescu-Mălăești a consacrat un studiu celei mai controversate părți a Vechiului Testament, Pentateuhul, din care studiu subliniem ca foarte

22. a) *Eclesiastul și Plîngerile lui Ieremia* (traducere după textul original ebraic, în colaborare cu prof. I. Mihălcescu și Cezar Papacostea), București, 1918, in-32°, 84 p. Traducerea celor două texte este însoțită de lămuriri asupra cuprinsului lor și de note explicative. Cîțiva ani mai tîrziu, Ioan Popescu-Mălăești, publicînd un nou studiu intitulat *Eclesiastul*, în colecția „Studii și comentarii", fasc. VII, București, 1933 (Extras din „Studii Teologice", IV (1933), p. 93—155), aduce unele completări în ce privește numele și scopul cărții, personalitatea și ideile autorului, timpul, locul, planul și canonicitatea acestei scrieri. b) *Proorocia lui Isaia*, în colecția „Studii și comentarii", fasc. III, București, 1926, in-16°, 80 p. (Extras din „Biserica Ortodoxă Română", XLIV (1926), n-rele: 5, p. 273—280; 6, p. 316—321; 7, p. 401—404; 9, p. 529—538; 11, p. 635—640); și fasc. IV, București, 1927, in-16°, 144 p. (Extras din „Biserica Ortodoxă Română", XLIV (1926), nr. 12, p. 727—730; XLV (1927), n-rele.: 1, p. 23—31; 2, p. 82—91; 3, p. 147—155; 4, p. 211—216; 5, p. 278—286). Autorul a tradus numai capitolele I—XII, 6 ale profeției, însoțind traducerea de ample și documentate comentarii. În aceeași colecție, fasc. VIII-a, pr. Ioan Popescu-Mălăești a publicat și un *Studiu introductiv la Cartea Iov*, București, 1935, in-8°, 68 p., studiu publicat mai întîi, mai pe scurt, în „Biserica Ortodoxă Română", XLII (1924), n-rele: 8, p. 449—454; 9, p. 516—524; 11, p. 642—650; XLIII (1925), nr. 1, p. 8—14. În acest studiu remarcăm temeinicia motivelor invocate de autor pentru a susține canonicitatea acestei cărți. De altfel, întreaga lucrare reprezintă un pas înainte în studiul exegetic al Vechiului Testament. 23. Vezi I. V. Georgescu, *op. cit.*, p. 335—337.

importante paginile care tratează despre facerea lumii, potop, genealogii, cronologia biblică, istoria patriarhilor și altele.

4. Ioan Popescu-Mălăești a consacrat un studiu special și Psalmilor, publicînd în revista «Biserica Ortodoxă Română», XLII (1924), în cîteva numere consecutive, mici studii cu privire la psalmi în general, suprascrierea, autorul și autenticitatea acestor creații lirice biblice.

5. Menționăm și un articol intitulat *Poezia la Ebrei*, publicat în aceeași revistă și în același an (p. 129—137).

d) *Arheologie ebraică și biblică.* — Cîteva lucrări ale Pr. Ioan Popescu-Mălăești, scot mai bine în evidență marea grijă a acestuia de a cerceta și face cunoscută viața unora dintre popoarele orientale. Astfel:

1. *Din arheologia popoarelor orientale: medicina la egipteni, asiro-babilonieni și ebrei* (după datele inscripțiilor cuneiforme și hieroglife), articol publicat în revista «Păstorul Ortodox», IV (1905) și V (1906), în care este vorba despre medicina la egipteni, asiro-babilonieni și evrei.

2. *Palestina înainte de venirea israeliților* este titlul unui alt studiu, publicat în revista «Păstorul Ortodox» (VI, 1907, nr. 15—17, p. 378—389). Ținînd seama de părerile criticilor biblici, ale căror exagerări însă le combate, arată necesitatea cunoașterii cadrului istoric și geografic al vieții poporului evreu. De asemenea dă cîteva informații cu privire la popoarele care au locuit Palestina înaintea patriarhilor Vechiului Testament și cu privire la poporul canaanit și istoria lui.

3. *Împărțirea timpului la Ebrei.* Studiu publicat în revista «Biserica Ortodoxă Română» (XXVIII, 1904—1905, nr. 8, p. 931—950) și care prezintă un deosebit interes pentru aceea că autorul încearcă să stabilească asemănările și mai ales deosebirile de concepție dintre calendarul ebraic și cel latin.

4. Dintre studiile de arheologie biblică ale Pr. Ioan Popescu-Mălăești menționăm și: *Din practicile și credințele israeliților*[24], în care este vorba despre alimentația la evrei, scopul și însemnătatea poruncilor privitoare la mîncare etc.

Trebuie adăugat că Pr. Ioan Popescu-Mălăești a tradus din limbi europene o serie de povestiri orientale[25]. Prin lucrările rezultate din prodigioasa sa activitate, Pr. Ioan Popescu-Mălăești a adus prețioase îmbunătățiri studiilor de semitologie, participînd, totodată, și la popularizarea de noi pagini din literatura patristică, ca în cazul traducerii primelor două omilii din cele 23 de omilii ale lui Afraates. În toate aceste studii el a urmărit un singur scop: acela de a încredința pe cititor despre adevărul cuprins în textele Sfintei Scripturi a Vechiului Testament, a căror valoare pentru creștini o socotea ca fiind neprețuită. De aceea a publicat și o lucrare specială: *Valoarea Vechiului Testament pentru cre-*

24. Pitești, 1910, in-8°, 46 p. (Extras din „Păstorul Ortodox", IX (1910), n-rele 3, p. 128—139; 4, p. 195—213; 6, p. 282—294).

25. Este vorba de un mănunchi de povestiri orientale publicate în „Păstorul Ortodox", IX (1910), n-rele.: 7—8, p. 373—375; 9—10, p. 419—422; 11—12, p. 546—551.

ini [26], în care a pledat, cu convingătoare argumente științifice, în favoarea temei că orice bun creștin trebuie să cunoască scrierile Vechiului Testament.

V. PR. VASILE S. RADU (1887—1940)

Preotul profesor Vasile S. Radu s-a născut în orașul Panciu, în fostul județ Putna, la 16 decembrie 1887. După terminarea cursurilor școlii primare din Panciu, a urmat cursurile Seminarului «Central» și cele ale Facultății de teologie din București. În 1915 a fost hirotonit diacon pe seama Bisericii «Adormirea Maicii Domnului-Giurgiu», unde a funcționat până în 1919, când a fost numit preot la Internatul teologic din București. Între 1 august 1921 și 1 octombrie 1927 a fost preot paroh al capelei române din Paris, după care, revenind în patrie, a obținut postul de profesor de exegeza Vechiului Testament. A murit la 4 septembrie 1940. Opera sa constituie rezultatul cîtorva decenii de asiduă muncă științifică în domeniul orientalisticii, știință pentru care avea o pregătire deosebit de temeinică. Era diplomat de arabă al Institutului Catolic din Paris (1927) și, timp de șapte ani (1921—1927), a urmat tot felul de cursuri de orientalistică la École des Hautes Études din Paris, ajungînd să cunoască bine limbile greacă, latină, ebraică, aramaică biblică, arabă, rusă, franceză, germană, engleză și greacă modernă [27].

O bună parte din opera preotului Vasile Radu a rămas în manuscris, din cauza morții sale, înainte de a fi dat teologiei și orientalisticii românești tot ceea ce ar fi putut să dea. Astfel, au rămas în manuscris o teză de doctorat despre *Profetul Miheea* (studiu exegetic filologic) și numeroase lucrări de orientalistică, printre care și o traducere românească după original al Analelor lui Asurbanipal [28].

Dintre lucrările pe care le-a putut tipări, menționăm următoarele:

1. *Mînăstirea Sf. Spiridon și Patriarhul Silvestru al Antiohiei* (Extras din «Revista Istorică Română», III, 1933), București, 1933, in-8°, 13 p. Importanța acestei lucrări constă mai ales în aceea că dă traducerea în limba română a două inscripții arabe de la biserica Sfîntul Spiridon-Vechi din București, dintre care una se găsește pe frontonul ușii de la intrarea în biserică [29], iar cealaltă pe icoana Sfîntului Spiridon aflată în interiorul bisericii, mai precis în partea din dreapta a naosului. În legătură cu inscripția bilingvă de pe frontonul ușii de la intrarea în biserică, trebuie arătat că textul ei grecesc fusese publicat de N. Iorga în 1929 [30], însă greșit, datorită, probabil, unei lecturi neatente a unui cuvînt din

26. În colecția „Studii și comentarii", fasc. VI, București, 1932, in-8°, 80 p. (Extras din „Studii Teologice", III (1932), nr. 2, p. 33—112).

27. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Orientalistica română*, în „Ortodoxia", VIII (1956), nr. 4, p. 623.

28. *Ibidem.*

29. Inscripția aceasta reprezintă doar prescurtarea inscripției grecești aflată pe un plan superior la aceleiași uși.

30. N. Iorga, *Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice*, XXII (1929), fasc. 61, p. 97. Vezi și N. Iorga, *Inscripții din bisericile României*, fasc. I, p. 267 ș. u.

rîndul al doilea al inscripției [31]. Se impunea deci o nouă traducere și publicare a textului inscripției.

2. De o importanță cu totul deosebită este însă o altă lucrare a Pr. Vasile Radu și anume editarea și traducerea în limba franceză a celebrei descrieri făcute de arhidiaconul Paul de Alep asupra călătoriei patriarhului Macarie al Antiohiei la Moscova, prin Moldova și Țara Românească (1652—1659). Lucrarea poartă titlul: *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche, avec texte arabe et traduction française*, și a fost publicată în colecția «Patrologia Orientalis», tome XXII, fasc. I, Paris, 1930, p. 1—282; tome XXIV, fasc. 4, Paris, 1933, p. 443—604, și tome XXVI, fasc. V, Paris, 1949, p. 602—719. Importanța însemnărilor făcute de Paul de Alep în această lucrare constă în aceea că el a povestit cu exactitate și uneori chiar cu lux de amănunte tot ceea ce a văzut în trecerea sa prin Țările Române împreună cu patriarhul Macarie. De aceea descrierea făcută de el constituie într-adevăr «un document extern al epocii de o foarte mare însemnătate pentru studiul istoriei» [32]. Traducerea însăși este precedată de o amplă introducere, unde sînt prezentate momente importante din istoria patriarhilor de Antiohia, alegerea și instalarea lui Macarie ca patriarh al Antiohiei, motivele și pregătirile pentru marea călătorie, etc.

Editarea critică și traducerea acestui document de mare valoare constituie desigur un mare merit al orientalistului Vasile Radu, care a colaționat textul din Paris cu alte manuscrise mai însemnate, precedînd editarea și traducerea cu un aprofundat studiu special asupra manuscriselor și traducerilor anterioare ale acestui document, studiu despre care vom aminti imediat.

3. *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche. Étude préliminaire. Valeur des manuscrits et des traductions* (Paris, 1927, in-4°, VI+100 p.), lucrare premiată de Academia Română cu unul dintre cele mai mari premii ale sale: Premiul «Gh. Asachi».

Această lucrare are ca obiect, așa cum arată și subtitlurile ei, studierea analitic-critică a manuscriselor care cuprind descrierea călătoriei patriarhului Macarie în Țările Române și în alte ținuturi, precum și analizarea valorii tuturor traducerilor acestui text în diferite limbi și deci și în limba română. În limba română, textul a fost tradus parțial și defectuos, aproape totdeauna nu după traduceri în limbi orientale, de B. P. Hașdeu [33], C. Negruzzi [34], Emilia Cioran [35] și Gh. Popescu-Ciocănel [36],

31. Pr. Vasile S. Radu, *Mînăstirea Sfîntul Spiridon și patriarhul Silvestru al Antiohiei*, București, 1933, p. 4.

32. Pr. Vasile S. Radu, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche*, în „Patrologia Orientalis", tom. XXII, fasc. 1, p. 16.

33. *Primul voiaj în Moldova și Valahia*, în „Arhiva Istorică", I, 2, București, 1865, p. 58—111.

34. *Călătoria arabului Patriarh Macarie de la Alep la Moscova, prin Moldova și Țara Românească*, în „Arhiva Românească", Iași, 1862, ed. a II-a, p. 140—164.

35. *Călătoriile Patriarhului Macarie de Antiohia în Țările Române (1653—1658)*. București, 1900, in-8°, VI + 269 p.

36. *Călătoriile Patriarhului Macarie în Valahia, Moldova, Țara Cazacilor și la Moscova între anii 1652—1659*, vol. I, IV, București, 1909—1912.

cesta din urmă a folosit, ce-i drept, manuscrisul arab de la Biblioteca ațională din Paris, de care s-a folosit și Pr. Vasile Radu, dar a tradus umai o parte a textului și cu multe lipsuri. Scoțînd în evidență valoarea defectele manuscriselor și traducerilor textului arab al *Călătoriei patriarhului Macarie*, Vasile Radu a realizat o importantă operă de curățire terenului înainte de editarea critică, traducerea și publicarea textului *ălătoriei* în prestigioasa colecție «Patrologia Orientalis».

Pe preotul Vasile Radu l-a interesat îndeosebi o nouă traducere a fintei Scripturi, după textul original ebraic, nu după textul Septuagini, cum era aceea din 1936. Și astfel a tradus mai întîi și a publicat, sub ormă de probă, împreună cu preotul profesor și scriitorul Gala Galaction, unele cărți sau chiar fragmente de cărți din Vechiul Testament, cum nt: *Psaltirea proorocului și împăratului David* (București, 1929, in-8°, 38 p.), *Cîntarea Cîntărilor* (București, 1934, in-8°, 19 p.), *Cartea Iov* București, 1935, in-8°, 70 p.) și *Eclesiastul și Cîntarea Deborei (fragment)* București, 1936, in-8°, 30 p.). Aceasta cu scopul de a pregăti opinia publică în vederea apariției noii traduceri integrale a Sfintei Scripturi, eveiment important care a avut loc la 10 noiembrie 1938, cînd se împlineau xact 250 de ani de la apariția Bibliei de la 1688 a lui Șerban Cantauzino. Noua traducere purta titlul: *Biblia, adică dumnezeiasca Scriptură Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originale ebraice grecești, București, Fundația pentru Literatură și Artă, 1938, in-16°, 376 p.

Această traducere reprezintă, după propria afirmație a traducătolor, «o culme» în străduințele lor și în munca lor «știută și neștiută». e altfel, preoții Vasile Radu și Gala Galaction nu erau numai doi învățați profesori de studiul Vechiului și Noului Testament, ci și mînuitori unei limbi românești deosebit de alese. Ei s-au silit, în această privință, ă țină «o cale de mijloc», nelăsîndu-se înduplecați nici de cei care doreau ă regăsească în noua Biblie toate arhaismele Bibliei de la 1688, nici de eolatiniștii exagerați din vremea aceea. Ei au redat textul Bibliei în-o frumoasă limbă românească, aflată într-o necontenită transformare. asile Radu a contribuit la această lucrare mai mult ca orientalist, iar ala Galaction a pus la contribuție îndeosebi remarcabilul său talent de criitor. Calitățile literare ale acestei traduceri le-a confirmat, între alții, eruditul prof. Mario Ruffini, care, într-un articol publicat de curînd [37], căutat să precizeze contribuția Bisericii Ortodoxe Române la formarea mbii române literare, caracterizînd traducerea făcută de Vasile Radu Gala Galaction drept o «traducere modernă a Bibliei».

*

Prezentînd contribuția cîtorva distinși clerici români la studiile de rientalistică, s-a văzut că opera acestora a avut ca temă principală stu-

37. Mario Ruffini, *L'opera della Chiesa Ortodossa Romena nella creazione della lingua letteraria zionale*, în „Orientalia Christiana Periodica", Roma (1966), vol. XXXII, fasc. I, p. 181—223; fasc. II, 450—477.

iul Sfintei Scripturi a Vechiului Testament și acela al antichităților iu-aice, deși preocupările lor s-au extins și asupra problemelor de semitologie ı general, de filologie, arheologie, istorie, civilizație, religii orientale, pa-rologie etc. Sînt de remarcat vastele cunoștințe din domeniul filologiei i al orientalisticii de care au făcut dovadă îndeosebi profesorii S. O. Iso-escu și Vasile Radu, a căror activitate, din nefericire, s-a întrerupt prea evreme. Traducerea *Coranului*, traducerea *Bibliei*, traducerea operei *Că-ătoria patriarhului Macarie* — ca să nu amintim decît pe acestea —, înt opere de o deosebită importanță, pe care le datorăm acestor doi în-ățați. Dar și celelalte opere ale acestora și ale celorlalți clerici români rientaliști: Vasile Tarnavschi, Constantin I. Popescu și Ioan Popescu-Mălăești, reprezintă o contribuție serioasă la studiul Orientului Apropiat ntic, iar numeroasele traduceri făcute de ei din Sfînta Scriptură a Ve-hiului Testament și comentariile care le însoțesc au îmbogățit teologia rtodoxă română cu lucrări de o deosebită valoare, unele dintre ele deve-ind normative pentru lucrările de acest gen.

OTE BIBLIOGRAFICE

as Vas. Iconomos, *Din spiritul Bibliei. Tov meod (bine foarte). O interpretare axiologică a capitolului I din Cartea Facerii*, în «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», L(1967), nr. 1—2 (caiet 584—585), p. 40—42.

Noțiunea de «important» se întîlnește nu numai în gîndirea filozofică a antității grecești și în teoria axiologică mai nouă (N. Hartmann, M. Schelex), ci în Cartea Sfîntă a evreilor și a creștinilor, izvorul credinței, Sfînta Scriptură. Socrate, în dialogul *Lysis* al lui Platon, cercetează noțiunea «iubit» (că ednic de stimă, important) și confirmă că esența a tot ce este important se sește într-un altceva, care este de asemenea important, vrednic de stimă. Există că un șir de existențe importante, dintre care una dă caracterul importanței eilalte. Urmînd acest șir, se ajunge în mod necesar la primul important de care iau caracter de important toate celelalte.

Acest început suprem trebuie să fie «ceea ce este în adevăr iubit, care este mul iubit», adică real important. Această concepție socratică o generalizează Hartmann, care socotește că «ceva devine important analog cu raportul pe re îl are cu o valoare».

În primul capitol al cărții Facerii, referitor la crearea întregii lumi și a ului, noțiunea «importanță» este exprimată direct și indirect. Modul direct al primării noțiunii de important este caracterizarea creaturilor prin cuvîntul ne» (evreiește «tov»), care se întîlnește de șase ori (v. 4, 10, 12, 18, 25 și 21) se referă la toate creaturile (lumină, pămînt, mare, domeniul plantelor, lumitori, animale de mare, animale de uscat) afară de om. O singură dată caracterarea se găsește la gradul superlativ (v. 31) «bine foarte» (tov meod), refedu-se laolaltă la creaturi și la om.

Pe lîngă aceasta avem însă în relatarea din cartea Facerii și elemente ăugate, care întăresc importanța unor anumite creaturi și constituie o valorare mijlocită, ca binecuvîntare dată de Dumnezeu animalelor de mare (I, 22) primă apariție a vieții trăite, și modelarea omului ca «chip și asemănare a Dumnezeu» (I, 26, 28).

Elementele de mai sus mărturisesc o importanță specială. Astfel, în primul z, se scoate în relief superioritatea vieții trăite, iar în al doilea, omul, se oate în relief importanța deosebită a personalității omenești, care participă la susiri și elemente divine. Asemenea participare a omului la însușiri și elente divine scoate în relief, importanța lui, mai presus de toată cealaltă eatură, și descoperă totodată cît de adîncă este rădăcina așteptării omului-mnezeu, ca model al restabilirii vechii armonii a creației. Potrivit cu acestea, lorificarea mediată formează raportul cu Dumnezeu Creatorul, care apare ca înd caracter ciclic. Toată creatura pleacă de la Dumnezeu și ajunge la Dumzeu. Importanța creaturilor putem și trebuie să o socotim pe baza distanței față de Creator. Cu cît sînt mai puține legăturile cu El, cu atît mai mică e importanța creaturii. Raporturile pe serii de creaturi cu Creatorul dă schema mătoare: prima regiune: lumină, pămînt, mare, domeniul plantelor, lumea trală; a doua regiune: animale de mare și de uscat; a treia regiune: omul comunicare a Creatorului cu creatura prin cuvîntul dumnezeiesc, prin lucrarea mnezeiască și prin însușiri dumnezeiești (chip al lui Dumnezeu, asemănare cu mnezeu, suflare dumnezeiască). Omul este creatura aflată cel mai aproape de mnezeu. Ca existență materială, trupul (din pămînt) vine mijlocit de la Dumnezeu. mul nu este constituit trupește din elemente necunoscute sau făcute special pentru earea lui. Plăsmuirea unei noi ființe din materie cunoscută este lucrarea dumnezecă nemediată, adică directă. În aceasta, dau importanță deosebită însușirile cu care e înzestrat omul de Dumnezeu, pentru că prin ele el se prezintă ca participînd la vin mai mult decît orice altă creatură.

Deși nu există nici o mărturie axiologică despre Dumnezeu, este evident că chiul Testament vede în El valoarea valorilor, de la care toate devin impor-te. Astfel, Vechiul Testament pornind din direcția opusă silogismului socratic, oduce tot ce este valoros din ceea ce este «în adevăr iubit» și dă și măsura osebirii gîndirii grecești de cea ebraică, prima plecînd de la cele mai impor-te la importanță, și a doua îndreptîndu-se de la Valoarea Una și sigură, de Care și în Care devin toate importante. (Prof. *T. M. Popescu*).

V. G., *Poziția Bisericii Romano-Catolice față de studiile biblice*, în «Mi-tropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 852—868.

La 21 aprilie 1964, Comisia pontificală pentru Studii Biblice a promulgat cumentul *Instructio de historica Evangeliorum veritate* în care prezintă poziția uală a Bisericii Romano-Catolice față de studiile biblice.

Pentru înțelegerea justă a acestei poziții, autorul precizează, în prima parte articolului, atitudinea Bisericii Ortodoxe, a Bisericii Romano-Catolice și a otestantismului asupra Bibliei și asupra studierii ei. Apoi prezintă cîteva pecte și etape din evoluția poziției protestante despre studiile biblice, compa-du-le cu momente din evoluția poziției romano-catolice în problema studiilor olice (de la 1893 pînă la 1964), din care se constată cum s-a modificat încetul încetul poziția romano-catolică renunțînd la rigiditatea de altă dată sub in-ența pozițiilor avansate ale științei în genere și a atitudinilor protestante în meniul studiului biblic.

În partea a doua este redat în traducere textul interpretării date docu-ntului Comisiei pontificale pentru Studii Biblice de către Prof. Enrico Galbiati, la Facultatea de teologie din Milan (publicat în «Biblia e Oriento», revista mestriale per la conoscenza della Biblia, Genova, VI(1964), nr. 6, p. 233—245).

. Ioan Mircea, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel după documente vechi și noi*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 9—10, p. 821—830.

În legătură cu împlinirea în anul 1967 a 1900 de ani de la moartea martirică Sfinților Apostoli Petru și Pavel, autorul înfățișează — pe scurt, urmărind tele din scrierile noutestamentare, viața, activitatea și învățătura celor doi rifei ai Apostolilor, învățătură care reprezintă «teologia Bisericii Ecumenice». oi urmărind documentele ulterioare — date aflate în scrierile Sfinților Părinți, scriitorilor bisericești, precum și în diferite monumente arheologice, autorul ățișează activitatea comună a celor doi Apostoli la Roma, activitate prin care măreau — mai ales după ce Sfîntul Apostol Pavel cheamă pe Sfîntul Apostol tru la Roma — «să dovedească celor două grupe de creștini (provenite din deii și păgînii creștinați, grupe care erau marcant deosebite) punctul de vedere mun al lui Petru și Pavel asupra Evangheliei, și să dea creștinilor din Roma rea lecție a unității creștine»; stabilește cînd și unde s-au săvîrșit din viață nții Apostoli Petru și Pavel și unde se găsesc sfintele lor moaște.

ul Lemerle, *Byzance et les origines de notre civilisation*, Sansoni, Florența, 1966 (extras din *Venezia e l'Oriente fra tardo Medievo e Rinascimento*, Florența, 1966).

Autorul cercetează, într-un studiu de sinteză, elementele principale pe care vilizația europeană le datorează Bizanțului: cultura scrisă a antichității gre-și, conservată cu grijă din secolul al IV-lea, în timpul lui Constanțiu, urmașul Constantin cel Mare, organizarea învățămîntului superior într-o Universitate

ată de Teodosie al II-lea în 425 la Constantinopol, opera legislativă a lui an care cuprinde întreg dreptul roman, renașterea bizantină din secolele lea—al X-lea și, în sfîrșit, pleiada de savanți din secolele al XIII-lea—al i care au avut contacte strînse cu Europa.

rnea, *Eléments d'art grec des basiliques paléochrétiennes de la cythie Mineure*, în «Analele Societății Creștine Arheologice», nr. IV, ol. IV, «Omagiu lui G. Sotiriu», Atena, 1964, p. 333—343.

tudiind ruinele mai multor bazilici paleocreștine descoperite în Dobrogea, l trage unele concluzii deosebit de interesante, pe baza trăsăturilor lor le arhitectonice, că ele aparțin școlii elenice în general, și școlii grecești în provincial al cuvîntului. Și mai interesant este faptul că asemănarea cu ile din școala greacă este mai clară în cazul monumentelor descoperite în oraș Tropaeum Trajani, creație romană în interiorul Dobrogei, unde s-a erit și cel mai mare număr de bazilici paleocreștine. Aceasta lasă să se gă importanța legăturilor pe uscat, nu numai pe mare, cu Grecia continentală. azilicile din Dobrogea au toate narthex, creație specifică bazilicilor grecești colele al V-lea—al VI-lea. La unele dintre ele întîlnim tribune (ὑπερῷα ωνῖτις), criptă, baptisteriu, diaconicon. Aceste elemente, prezente la bazilica nsept de la Tropaeum, îi dau o asemănare izbitoare cu bazilica A din Filipi, cedonia. De asemenea, devierea spre sud a celor mai multe bazilici este încă nănare cu bazilicile din Grecia.
n partea a doua, autorul studiază cîteva capitele descoperite la Tomis și s care demonstrează încă o dată puternice legături cu sudul bizantin.

alkin, *L'Hagiographie byzantine au service de l'histoire*, în «Thir-eenth International Congress of Byzantine Studies, Oxford, 1966», *Main Papers*, XI, Oxford, 1966.

Autorul subliniază în această comunicare importanța excepțională pe care zintă textele aghiografice pentru istoria bizantină. Ele luminează aspecte puțin cute ale istoriei bizantine, cum sînt: 1) aspectul filologic (critica textelor, literare, limbă și stil); 2) aspectul «comparatist» (istoria religiilor, mitologie, religios); 3) aspectul istoric și arheologic (persoane și localități, evenimente nologie, instituții publice și private, dezvoltarea artei și a științelor, starea ă și situația economică), etc. (p. 3).
n continuare sînt date cîteva exemple revelatoare în acest sens, care aduc puții prețioase privind evenimente istorice (viața Sfîntului Daniil Stilitul din l al V-lea, viața Sfîntului Ioan Milostivul, mort la 620), istoria artei (scrieri piscopului Asterius al Amasiei, Constantin din Tios), istoria medicinii (mira- in secolul al VI-lea—al VII-lea), viețile Sfinților Chir și Ioan, etc.), numis-ă, sigilografie, epigrafie, arheologie, istoria navigației și a comerțului, viața ă, etc.
Autorul încheie arătînd necesitatea întocmirii unei *Bibliotheca hagiographica manuscripta* care să cuprindă repertoriul complet al tuturor manuscriselor grafice grecești aflate în bibliotecile din întreaga lume.

e de Saint Cyrille le Philéote moine byzantin (+ 1110), Introduction, exte critique, traduction et notes par Etienne Sargologos, F.S.C., So-iété des Bollandiste, Bruxelles, 1964, în colecția «Subsidia Hagio-raphica», nr. 39, 508, p. în 8^0.

Viața Sfîntului Chiril Phileotul (1015—1110) este publicată pentru prima oară tre Ștefan Sargologos în ediția critică, cu text grec și traducere franceză în ia «Subsidia Hagiographica» nr. 39. Autorul ei este călugărul Nicolae Ka-enos, admirator și prieten al sfîntului.

Viața Sfîntului Chiril Phileotul s-a desfășurat în regiunea orientală a Traciei, în special în Mînăstirea Mîntuitorului din Dercos, lîngă Constantinopol. Născut în anul 1015 la Philea, lîngă Dercos, Sfîntul Chiril a primit educația religioasă din tinerețe. La vîrsta de 20 de ani se căsătorește, socotindu-se nedemn pentru viața monahală, căreia i s-a dedicat mai tîrziu. Mai întîi se hotărăște, pentru a trăi în ascultare și smerenie, să se facă marinar. În legătură cu noua sa ocupație, găsim un pasaj care ne interesează într-un mod deosebit. Este vorba de un drum pe care corabia sa îl face pe Dunăre, mergînd pe la cetățile bizantine aflate de-a lungul fluviului. Evenimentul s-a întîmplat în jurul anilor 1035—1040, și el este laconic prezentat : «O dată, ne-am dus cu treburi la întăriturile așezate de-a lungul Dunării». (Απήλυομέν ποτε εἰς τὰ παρὰ Δανοῦβιν φρούρια δ.ά τινα πραγματείαν (5,9). Sfîntul le vorbește tovarășilor săi despre Dunăre care izvorăște din rai și ocolește întreg pămîntul (5, 10). Aceste pasaje sînt deosebit de importante pentru trecutul țării noastre și pentru cunoașterea politicii bizantine la Dunăre, după anul 1018 cînd țaratul bulgar se prăbușea sub loviturile lui Vasile al II-lea Bulgaroctonul, și în preajma răscoalei bulgaro-sîrbe din anii 1040—1041 condusă de Petru Delian, înăbușită cu greu de bizantini. S-ar putea ca evenimentele povestite de Nicolae Kataskepenos să fi avut loc tocmai în acest timp.

În continuare cartea se ocupă îndeaproape de intrarea în monahism a Sfîntului Chiril, descriind pe larg momentele principale din viața și activitatea Sfîntului Chiril Phileotul, asupra cărora nu ne oprim.

Viața Sfîntului Chiril Phileotul este o mărturie plină de interes pentru cunoașterea istoriei secolului al XI-lea bizantin. Știrile privind țara noastră îi adaugă un plus de valoare documentară. — *(Matei Cazacu).*

P. S. Năsturel, *Note sur la géographie historique de la Dobroudja chez Constantin Porphyrogenetul*, în «Polychronion» (Festschrift Franz Dölger), Heidelberg, 1966, p. 382—387.

Articolul pe care îl semnalăm acum a apărut în culegerea de studii dedicată cunoscutului bizantinist german Franz Dölger, cu prilejul împlinirii a 75 de ani de viață. P. S. Năsturel reia discuția în jurul a două toponimice înregistrate în opera lui Constantin Porfirogenetul, *De administrando imperio*. Este vorba de numele Σελινάς și Κωνστάς. Despre primul, autorul consideră, spre deosebire de alți cercetători, că provine de la numele unui pește în formă de *cuțit*, și prin urmare aceasta ar fi și etimologia numelui Sulina, atribuit unui brat al Dunării, probabil încă din antichitate, de marinarii greci ajunși în părțile noastre.

Celălalt toponimic — care tălmăcit înseamnă *țîntar* — așa cum pare să reiasă din lectura lucrării lui Constantin Porfirogenetul, trebuie localizat undeva între Dunăre și Constanța. P. S. Năsturel este de acord cu o ipoteză mai veche, care leagă aceste nume de insula *Caraorman* din Delta Dunării. — *(St. Andreescu).*

I. Barnea, *Deux chapiteaux byzantins de Tomis*, în «Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ορλάνδον» p. 383—387, publicat de Societatea Arheologică din Atena, Atena, 1966.

In această notă sînt prezentate două capiteluri bizantine găsite la Tomis încă înainte de primul război mondial.

Primul capitel are forma unui trunchi de con de marmură albă, decorat cu o pereche de cornuri ale abundenței ascunse fiecare în cîte o frunză de acant. Analiza amănunțită îl face pe autor să-l compare cu reliefurile găsite pe 2 capiteluri găsite la Constantinopol și datate cu începutul secolului al VI-lea. Alte reliefuri asemănătoare împodobeau biserica Sf. Polyeucte din același oraș, datată din primul sfert al secolului al VI-lea. Acest capitel găsit la Tomis poate fi pus în legătură cu acțiunea împăratului Anastasie I-ul de a reface unele cetăți din

obrogea, printre care și Tomis, unde s-a și găsit singurul sigiliu de plumb al ıpăratului Anastasie din regiunea cuprinsă între Dunăre și Marea Neagră.

Al doilea capitel, din marmură albă de cea mai bună calitate, este unic în lul său în Dobrogea. El aparține unei școli constantinopolitane din epoca lui ıstinian I (527—565). Decorul său, lucrat à-jour, reprezintă o coardă de viță de e împodobită cu foi de viță așezate orizontal, cu vîrful îndreptat spre dreapta. ıtarea ei se poate face mai precis cunoscînd că Dobrogea a fost invadată între ıii 561—562 de populații huno-bulgare, astfel că producerea acestui prețios capitel ıate fi plasată înainte de această dată.

Aceste două monumente constituie noi dovezi despre legăturile strînse ce istau între Tomis-Constantiniana și Constantinopol în secolele al V-lea—al VI-lea.

S. Năsturel, *Aperçu critique des rapports de la Valachie et du Mont Athos des origines au début du XVI-e siecle*, în «Revue des Etudes Sud-Est Européens», tom. II, 1964, nr. 1—2, p. 93—126.

Autorul prezintă relațiile dintre Țara Românească și Muntele Atos, sprijindu-se pe materialul faptic existent, precum și pe surse necunoscute istoriografiei noastre pînă acum. Studiul poate fi împărțit în trei părți: 1) prima parte analizează donațiile în bani și moșii pe care domnitorii și unii boieri români le-au făcut mînăstirilor atonite; 2) în partea a doua (p. 117—122) autorul face o scurtă recere în revistă a donațiilor de icoane, manuscrise, obiecte de cult; 3) studiul încheie (p. 122—126) cu analiza influenței culturale și religioase atonite în Țara Românească.

Primul domn român care face donații Atosului — Mînăstirii Cutlumuz — este Nicolae Alexandru (1352—1364). Danii importante face și Vladislav I (1364—1377) care devine «οἰκοκύριος καὶ κτήτωρ» la Cutlumuz. O analiză amănunțită este acordată domniei lui Neagoe Basarab care prin daniile și influența sa politică devine «ctitor mare a toată Sfetagora», după relatarea lui Gavril Protul. Domnii români apar în ochii turcilor ca «administratori ereditari ai fundațiilor pioase» atonite, după cum indică două firmane de la Baiazid al II-lea (29 iunie—7 iulie 1491) și Soliman Magnificul (din 23—31 mai 1527). Relațiile cele mai strînse au fost cele cu Mînăstirea Cutlumuz, marea lavră a Sfîntului Atanasie, Filoteu, Sfîntul Pavel, Sfîntul Pantelimon (Rossicon), Hilandar.

Între donațiile de obiecte de cult și manuscrise, cea mai veche este icoana Sfîntului Atanase de la Lavra, donată Marii Lavre de Vladislav I și soția sa Dona în anii 1372—1377. Ea nu a fost studiată încă în mod amănunțit. Alte obiecte care merită atenția sînt epitrahilul donat de Neagoe Basarab la Xenofon, și racla în care același a dăruit-o Mînăstirii Dionisiu, conținînd moaștele Sfîntului Nifon.

Influența atonită în Țara Românească s-a realizat pe calea venirii călugărilor și egumenilor la curtea domnească pentru a primi daniile în bani destinate mînăstirilor, danii care se dădeau de Bobotează sau de Paști. Astfel de vizitatori sînt Hariton, egumen al Cutlumuzului și Protos, care a fost mitropolit al Ungrovlahiei, Nicodim de la Tismana, care a fost, se pare călugăr la Hilandar, apoi Sfîntul Nifon în 1503 și alții. Toate aceste prezențe nu au rămas fără urmări, în special în viața religioasă, unde Nicodim de la Tismana introduce isihasmul la noi, și în arhitectură, unde se constată influențe atonite la biserica Mînăstirii Tismanagov și la catedrala mitropolitană din Tîrgoviște. — *(Matei Cazacu)*.

Mircea Tomescu, *Forma grafică a primelor tipărituri românești*, în «Poligrafia», nr. 6—7/1967, p. 44—47.

Cu sprijinul lui Radu cel Mare, ieromonahul Macarie, care tipărise cărți ave și la Cetinie, a tipărit în Țara Românească: la 1508 un *Liturghier*, la 1510 un *Octoih* și la 1512 un *Evangheliar*, în limba oficială a țării — slavona. Aceste tipărituri, de format mijlociu și care, ca și incunabulele și manuscrisele vremii, nu au foaie de titlu, ci încep direct cu textul, nu au paginație, nici foi numerotate,

ci numai caietele însemnate cu litere chirilice cu valoare cifrică. Ele se disting prin arta imprimării, avînd zațul bine lucrat cu rînduri aproape egale și armonios spațiate — lucru rar pentru acea vreme. *Evangheliarul,* avînd diferențe neînsemnate între rînduri și albul paginilor mai bogat, este superior celorlalte.

Farmecul deosebit — mai ales al *Liturghierului* și *Evangheliarului* —, îl constituie : textul în două culori, inițialele ornate și frontispiciile care deschid diversele părți ale cuprinsului ; textul obișnuit este imprimat cu negru, iar titlurile capitolelor sînt culese cu litere mari combinate în legături, ca în hrisoavele vremii și sînt tipărite ca și titlurile subcapitolelor, cu roșu. Tot cu roșu sînt tipărite unele nume proprii, o bună parte din inițialele împodobite, urmărindu-se realizarea unei ținute artistice a lucrării, ceea ce dovedește că Macarie era un iscusit meșter tipograf.

În continuare se face o amănunțită analiză comparativă a inițialelor și frontispiciilor din tipăriturile lui Macarie în Țara Românească cu cele din manuscrisele românești și cu cele din tipăriturile slavone ulterioare, de la Cetinie și din unele manuscrise rusești, demonstrîndu-se influența manuscriselor românești asupra inițialelor și frontispiciilor folosite în tipăriturile lui Macarie, de unde au trecut în folosirea majorității tipăriturilor din Serbia și din Țările Românești în veacul al XVI-lea și cele următoare.

Ca exemplificare sînt reproduse în culori : pagina inițială din *Evangheliarul* lui Macarie, 1512 și din *Evangheliarul slavon,* Belgrad, 1552 ; pagina inițială din *Liturghierul* lui Macarie, 1508; și pagina inițială din *Evanghelia după Ioan,* manuscris făcut la Mînăstirea Neamț, la 1429; iar în alb-negru, o pagină cu frontispiciu și inițială din *Psaltirea de la Cetinie,* 1494, și o pagină cu frontispiciu din *Psaltirea* tipărită «de Bojidar la Goradze, 1521».

Mircea Tomescu, *Arta tiparului românesc în secolul al XVIII-lea,* în «Poligrafia», nr. 3 (11) 1966, p. 29—31.

Continuînd tradiția din vremea domniei lui Brîncoveanu, tiparul românesc a ajuns în veacul al XVIII-lea la o perioadă de temeinică statornicire, ajungînd la mai multe centre tipografice cu tipografi din generație în generație, cu majorare de circa 42% a producției tipografice față de veacul al XVII-lea și cu sporirea la 82,4% a cărții românești, care însă era în marea majoritate carte bisericească. Cartea profană, timid reprezentată în primele opt decenii, pentru ca în ultimele două decenii ale veacului al XVIII-lea, în vremea școlii ardelene, cartea profană românească să ajungă să reprezinte aproape jumătate din producția românească tipografică.

În continuare este prezentată succint activitatea centrelor tipografice în veacul al XVIII-lea : București, Rîmnicu-Vîlcii, Buzău, Iași (cu tipografie mitropolitană și o tipografie «politicească»), Blaj, Brașov, Sibiu, precum și tipărirea de carte românească la Viena și Buda. Apoi analizează munca tipografică în veacul al XVIII-lea și activitatea tipografilor vestiți din acest veac; cu sublinierea faptului că arta tipografică se transmitea — în special în centrul de la Rîmnicu-Vîlcii — din tată în fiu.

Sînt urmărite după aceea caracteristicile tiparului românesc în veacul al XVIII-lea : «tehnicitatea» mai mare, mai puțin grija de originalitate (ceea ce duce la reproducerea fidelă a edițiilor anterioare), urgentarea ritmului de imprimare (prin culegerea textului de mai multe echipe și tipărirea paralelă); continuarea tradiției gravurii în lemn din veacul al XVII-lea și în ilustrare și ornamentare (cu folosirea clișeelor vechi, ori cu reproducerea lor de către săpători în lemn — mai ales în jumătatea a doua a veacului); apariția de gravuri de factură nouă, în mărimea gravurii în aramă, și inspirate din realitate, folosindu-se jocul de umbre și lumini (îndeosebi gravurile talentatului Mihail Strilbițki care au rămas moștenire la tipografia de la Mînăstirea Neamț).

Ca exemplificare sînt reproduse în alb-negru : emblema tipografică a lui Mihail Strilbițki ; rugăciunea vameșului și fariseului din *Triodul,* București, 1746 (care o reproduce după *Triodul,* Buzău, 1700) ; stema lui Matei Ghica din *Antologhion,* Iași, 1755 ; verso foii de titlu a *Prăvilioarei,* Iași, 1784; iar în culori este reprodusă pagina de titlu a *Penticostarului,* București, 1800.

r. Dan Dumitrescu, *Cuvînt înainte*, în «Poligrafia», revistă de cultură și tehnică poligrafică, editată de Comitetul de Stat pentru cultură și artă, nr. 1 (13), 1967, p. 15—16 + 3 pl.

La început autorul înfățișează succint importanța pe care o prezintă tăbliţele e lut ars găsite recent la Tărtăria, pe Valea Mureșului «cu inscripții gravate, are formează cel mai vechi sistem de scriere ideografică europeană, cu o vechime e circa 3000 de ani î.d.Hr.». Aceste descoperiri constituie nu numai mărturia unei aloroase culturi materiale milenare, ci pe de o parte «proiectează o lumină enzațională asupra stadiului de dezvoltare a civilizației neolitice pe teritoriul atriei noastre», iar pe de altă parte deschid perspective noi în legătură cu apariția primei scrieri din lume în centrul Europei și nu în Orientul Apropiat, um s-a considerat pînă acum».

În continuare este înfățișată istoria scrisului la daci, înainte de cucerirea aciei de către romani și după romanizarea ei, precum și dezvoltarea scrisului poporul român — în limba slavonă în manuscrise și în primele tipărituri veacurile al XIV-lea—al XVI-lea) și apoi în limba română cu caractere chirilice tipărituri și manuscrise, începînd cu Filip Moldoveanu și diaconul Coresi «pioieri ai tiparului» și continuînd cu «umanismul culturii românești, cu tradițiile pografice, cu noile împrejurări sociale, politice și economice care duc, la sfîrșitul eacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea, la o neobișnuită dezvolare a artei tipografice», ceea ce va face ca mai tîrziu, «sub influența școlii ardene», să se ajungă la desăvîrșirea procesului de trecere la scrierea cu alfabetul atin.

Acest «Cuvînt înainte» la Calendarul pe anul 1967 al Întreprinderii poligrace «Arta grafică» este însoțit de «elemente iconografice din istoria scrisului și cărții imprimate în țara noastră, selectate pentru a aduce în contemporaneitate alorile culturale ale trecutului, legate de arta tipografilor de altădată». Cu desîrșită artă sînt reproduse :

1) Stema lui Șerban Cantacuzino din *Biblia de la București*, tipărită în anul 688 — reproducere în alb-negru ;

2) O miniatură din *Evangheliarul de la Humor*, reprezentînd pe Ștefan cel Mare cu o carte manuscrisă în mînă — reproducere în culori;

3) O inițială marginală — litera «O» — din manuscrisul *Liturghierului grecesc* al lui Constantin Brîncoveanu, în care păunii decorativi sugerează cu simetria or heraldică o influență bizantină, care este, la rîndul ei, tributară reprezentărilor imetrice bilaterale din arta sumeriană, persană, eladică tîrzie — reproducere în ulori ;

4) O pagină cu elemente decorative policrome din *Evangheliarul moldovenesc* in 1502. Grafia literei folosite de caligraf (după cum consemna A. I. Iațimirski ntr-o lucrare despre Grigore Țamblac) a generat o influență apreciabilă asupra manuscriselor moscovite, în a doua jumătate a veacului al XV-lea și începutul eacului al XVI-lea — reproducere în culori ;

5) Stema Țării Moldovei, xilografie însoțită de versuri, în care bourul legenar «ar vria-n toată vriamia să stea țara-n pace», reprodusă din *Psaltirea în versuri* mitropolitului Dosoftei — reproducere alb-negru.

6) Stema lui Constantin Brîncoveanu reprodusă din *Psaltirea arabă* «tipărită cum în urmă, în Alepul cel apărat, cel bine păzit», în anul 1706, ca o recunoștință publică pentru actul de cultură al lui Constantin Brîncoveanu, care ăruise tipografie arabilor — reproducere negru — pe fond de culoare.

7) Pagina de sfîrșit a cuvîntului către cititori semnat de «al vostru fiu de uflet tipograful ungrovlah Mihail, fiul lui Ștefan», reproduceri din *Liturghierul ruzin* tipărit de el la Tbilisi, în 1710, unde fusese trimis de Antim Ivireanul mpreună cu tipografia dăruită de Constantin Brîncoveanu.

8) O pagină din *Tetraevanghelul* tipărit de Macarie din 1512, retipărit la Belgrad de cneazul Radnișa Dmitrovici și de Troian Gundovici din Dubrovnik eproducînd și stema Țării Românești, iar la 1562 a fost reeditat de același meșter ipograf fără reproducerea stemei Țării Românești — reproducere în culori.

9) Iar pe coperta revistei este impregnată coperta uneia din cărțile românești vechi realizată în tipografia domnească la Episcopia de la Buzău în anul 1691. Această copertă a fost aleasă pentru frumusețea legăturii executate cu scoarțe de lemn îmbrăcate în piele. Reproducerea a fost făcută după exemplarul aflat în Biblioteca Academiei R. S. România, secția de manuscrise, documente, carte rară, și redă în chip minunat originalul.

Matei Cazacu, *Cea mai veche biserică din București : biserica Doamnei Maria*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 9—10, p. 845—853.

Concluzia la care au ajuns pînă în prezent cercetătorii monumentelor orașului București este că cea mai veche biserică din acest oraș este biserica fostei Curți domnești cu hramul Bunavestire (așezată azi pe strada 30 Decembrie), construită de Mircea Ciobanul (1545—1554; 1557—1559), în cadrul refacerii din temelie a întregului complex al Curții Domnești, fără ca să se poată spune dacă biserica a fost ridicată pe locul alteia mai vechi.

Autorul crede însă că cea mai veche biserică din București a fost cea ridicată cîndva pe locul din Piața de flori unde se află o cruce amintind de biserica Sfîntul Anton construită în 1735 (și distrusă definitiv în incendiul din 1847) pe locul fostei biserici a Doamnei Maria și a Doamnei Stanca.

Interpretînd cu perspicacitate documentele istorice și rezultatele săpăturilor arheologice recente, și analizînd critic ipotezele emise în legătură cu precizarea ctitorei principale a fostei biserici «a Doamnei Maria și a Doamnei Stanca» construită «în partea de est a Curții Domnești, în afara zidurilor» curții, autorul susține o nouă ipoteză mult mai plauzibilă. Și anume că : nici Doamna Maria, o presupusă primă soție a lui Mircea Ciobanul — ipoteza D. Florescu — și nici Doamna Maria soția lui Basarab cel Tînăr zis Țepeluș (1477—1482) — ipoteza N. Stoicescu — nu au putut ctitori această biserică zidită, după cum dovedesc datele din raportul asupra săpăturilor arheologice recente, în prima jumătate a veacului al XVI-lea. Ci biserica a putut fi ctitorită numai de Doamna Maria, a doua soție a lui Vlad Călugărul (1482—1495) și mamă a lui Vlad cel Tînăr, zis Vlăduță (1510—1512), ucis în lupta împotriva boierilor craioveși și a turcilor «sub un păr» lîngă zidurile Curții Domnești, probabil de către Neagoe Basarab, în timpul domniei căruia a fost zidită biserica «Doamnei Maria», refăcută între 1564 și 1568, de către Doamna Stanca, fiica lui Mircea Ciobanul, și distrusă în 1595 în timpul pîrjolirii orașului de către turcii lui Sinan Pașa.

Ioana Cristache-Panait și Panait I. Panait, *Sgrafite în biserica Curții Domnești din Tîrgoviște*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 9—10, p. 884—893.

In cadrul lucrărilor pentru restaurarea vestigiilor Curții voievodale de la Tîrgoviște s-au efectuat lucrări de valorificare a picturilor interioare prin extragerea picturilor în zonele unde se impunea introducerea unor elemente de rezistență și apoi repunerea lor la loc, precum și prin îndepărtarea picturilor de slabă factură artistică din veacul al XIX-lea. În timpul acestor lucrări pe zidurile bisericii domnești au fost scoase la iveală «o serie de inscripții, care constau în însemnări făcute în decursul veacurilor prin zgîrierea pereților».

Autorii fac, în continuare, mai întîi o sumară prezentare asupra sgrafitelor în bisericile românești și a rostului lor, și apoi descriu sgrafitele din biserica Curții Domnești din Tîrgoviște, reproduc textul tuturor însemnărilor și redau, în două planșe, desenul identic al unora din aceste sgrafite. Iar în încheiere analizează importanța însemnărilor depuse prin aceste sgrafite pe pereții bisericii Domnești, care constituie «valoroase izvoare de informare asupra vieții edificiului bisericii, a Curții Domnești și a orașului Tîrgoviște, și care completează datele păstrate în pisaniile ctitoriei voievodale sau în hrisoavele vremii emanate din cancelaria acestei reședințe».

Prof. Dimitrie Gh. Ionescu, *Alte biserici vechi din Buzău*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 9—10, p. 855—883.

În articolul intitulat *Biserici vechi din orașul Buzău* (publicat în «Glasul Bisericii» XXIV (1965), nr. 1—2, p. 72—111), autorul tratase istoricul bisericilor Negustători, Banu și Sfinții Îngeri. În articolul de față, întemeiat pe cercetarea documentelor de arhivă, pe documente publicate, pe lucrări de specialitate ca și pe datele obținute prin cercetarea la fața locului a pisaniilor, inscripțiilor și însemnărilor pe obiecte și cărți de cult, autorul face o succintă prezentare monografică a altor biserici vechi din Buzău: biserica Gîrlași (aducînd date noi față de cele publicate de alți cercetători), biserica Broșteni, biserica Sfîntul Nicolae-Sîrbi și «o biserică dispărută».

Articolul este ilustrat cu reproducerea fotografică a bisericilor Broșteni și Sfîntul Nicolae-Sîrbi, și cu schițele de plan ale acestor două biserici, precum și cu schema planului orașului Buzău în prima jumătate a veacului al XVIII-lea.

Pr. Gabriel Cocora, *Antimisul Mitropolitului Antim*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 835—837.

După prezentarea sumară a tradiției iconografice a antimisului, pe care n-a îndrăznit s-o rupă mitropolitul caligraf și miniaturist experimentat Luca, în antimisul său din 1603—1604 (reprezentînd într-o elegantă simplitate, în mijloc doar o cruce cu bară largă, cu însemnele IS XS NI KA dispuse de o parte și de alta a brațelor, iar deasupra inițialele evangheliștilor), autorul descrie îndeaproape antimisul lui Antim Ivireanul «unul dintre cei mai mari artiști ai Țării noastre».

Din cercetarea acestui antimis — prezentat și în reproducere fotografică — reiese că mitropolitul Antim Ivireanul a adus inovații «în reprezentarea iconografică a antimisului, în sensul că înfățișează în plin centru, în fața crucii, scena punerii în mormînt a Mîntuitorului; iar în locul inițialelor Evangheliștilor sînt prezentate chipurile lor».

În continuare este dată descrierea amănunțită a antimisului lui Antim Ivireanul de la 1692, care reprezintă valoarea unei piese de xilogravură, lucrată de acest iscusit săpător în lemn, și după care s-au tipărit apoi aproape toate antimisele din bisericile noastre.

A. Sacerdoțeanu, *Sigiliile mitropolitului Antim Ivireanul*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 831—840.

Pe lîngă rostul de a acorda caracter de autenticitate actului care-l poartă și de integritate pentru obiectul expediat, sigiliul reprezintă și o operă de artă și de interpretare prin legenda pe care o cuprinde și prin imaginea pe care o poartă.

Autorul descrie în amănunt, în această perspectivă, următoarele trei sigilii păstrate de la Antim Ivireanul: 1) sigiliul mare mitropolitan (57 mm diametru) din 1709, care «pare să fie imprimat pe cale tipografică, folosindu-se astfel hîrtia pecetluită»; 2) sigiliul mic octogonal cu scut în jumătatea de jos a cîmpului sigilar; 3) sigiliu oval cu scut în partea de jos în care peste tot este o mitră surmontată de cruce.

Aceste sigilii, nou-descoperite de autor în arhiva bisericii Sfîntul Nicolae din Scheii Brașovului și reproduse fotografic pentru prima dată în cadrul acestui articol, «vor înlesni studierea și interpretarea simbolicii în gîndirea mitropolitului Antim Ivireanul».

Aurelian Sacerdoţeanu, *«Capete de poruncă» de Antim Ivireanul*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 9—10, p. 831—834.

În 1714, pentru a veni în ajutorul preoţilor, mitropolitul Antim Ivireanul a alcătuit şi a tipărit o cărticică intitulată *Capete de poruncă*, în care, pe lîngă îndrumări pentru modul de hirotonire a preoţilor şi pe lîngă condiţiile pe care trebuia să le îndeplinească cei doritori de preoţie, el adaugă «lămuriri juridice şi sfaturi practice pentru alcătuirea foilor de zestre şi diatelor, dînd şi formulare pentru «izvoade» de felul cum trebuie scrise».

După o valoroasă prezentare a rostului şi nevoilor cărora a răspuns publicarea acestui «cel dintîi *formular diplomatic*» şi după ce compară cuprinsul *Capetelor de poruncă* în diferitele editări pe care le-a cunoscut în decursul timpului şi cu cuprinsul altor asemenea lucrări întocmite sub diferiţi domnitori, autorul socoteşte — datorită «valorii lor educative şi scopului cu care au fost date la lumină — ca punerea din nou în circulaţie a *Capetelor de poruncă* poate fi de un real folos».

Ca anexă este reprodus textul integral al *Capetelor de poruncă*.

Preotul Niculae Şerbănescu, *Mitropolitul Antim Ivireanul, 1716 — septembrie — 1966*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 771—811 şi p. 845—851.

Articolul este închinat vieţii şi activităţii bisericeşti şi culturale a mitropolitului Antim Ivireanul cu prilejul comemorării a 250 de ani de la moartea tragică a lui, şi îmbrăţişează următoarele etape: viaţa lui Andrei din Ivir de la aducerea lui de la Constantinopol în Ţara Românească pînă la înscăunarea lui ca episcop de Rîmnic; activitatea cultural-tipografică desfăşurată de Antim Ivireanul la Rîmnic, cu prezentarea tuturor cărţilor tipărite în tiparniţa de la Rîmnic; activitatea pastorală, administrativă şi ctitoricească desfăşurată de Antim cît a fost episcop al Rîmnicului; activitatea pastorală, administrativă, ctitoricească şi politică a lui Antim Ivireanul după ridicarea lui în scaunul de mitropolit al Ţării Româneşti; împrejurările morţii lui Antim Ivireanul; încercările făcute în decursul celor două sute cincizeci de ani pentru reabilitarea mitropolitului Antim Ivireanul încununate cu ridicarea de către Patriarhia Ecumenică — la intervenţia Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române — a caterisirii aplicată lui Antim Ivireanul în anul 1716 de către Sinodul Patriarhiei Ecumenice.

Acest articol «pios omagiu de pomenire, adună la un loc ceea ce uneori, în chip cît se poate de sumar, se poate spune despre vrednicul mitropolit Antim Ivireanul şi mai ales, despre activitatea desfăşurată de el ca păstor sufletesc al Eparhiei Rîmnicului».

Ca dovadă a purtării de grijă şi a bunei chiverniseli a treburilor Eparhiei Rîmnicului, autorul publică, în cuprinsul aceluiaşi număr de revistă, la rubrica «Documente» (p. 845—851), textul integral a următoarelor zece documente (amintite de către istoriografi, dar al căror cuprins nu a fost publicat încă): din 3 iulie 1703; din 5 martie 1706; din 18 mai 1706; din 19 mai 1706; din 20 iunie 1706; din 25 octombrie 1706; din 15 iunie 1707; din 3 septembrie 1707; din 17 noiembrie 1707; şi din 17 martie 1708.

Pr. Emil Nedelescu, *Contribuţia lui Antim Ivireanul la restaurarea şi înfrumuseţarea sfintelor locaşuri din Eparhia Rîmnicului Noului-Severin*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 821—824.

Din multiplele aspecte ale activităţii sale gospodăreşti, ca episcop la Rîmnic, autorul semnalează în linii generale contribuţia lui Antim Ivireanul la restaurarea, refacerea, înfrumuseţarea şi chiar construirea unor sfinte locaşuri şi a unor clădiri bisericeşti.

Întemeiat pe documente originale, din care face dese și largi citări, autorul urmărește această activitate gospodărească a lui Antim Ivireanul la clădirile Episcopiei Rîmnicului, la înfrumusețarea bisericii mari a Mînăstirii Cozia, la repararea și restaurarea Mînăstirii Cotmeana, la refacerea pe temelia veche a bisericii Mînăstirii Govora, la prefacerile de la biserica Mînăstirii Surupatele, la trapeza de la Mînăstirea Hurezi, la rezidirea Schitului Ostrov, la zugrăvirea bisericii Mînăstirii Fedeleșoiu, înfrumusețarea zugrăvelii bisericii Mînăstirii Polovragi; la construirea bisericii din Ișalnița de lîngă Craiova, la construirea bisericii din Vădenii Gorjului și altele.

Virgil Molin, *Antim Ivireanul — editor și tipograf — la Rîmnic (1705—1708)*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 825—834.

O dată cu trecerea sa ca episcop în scaunul de la Rîmnic, activitatea culturală desfășurată pînă atunci ca tălmăcitor și tipograf de către Antim Ivireanul, se delimitează mai precis și mai larg ca activitate *editorială*, față de activitatea lui *tipografică*.

Ca *editor*, Antim apare în perioada de la Rîmnic sub un aspect inedit: el asociază la unele din tipăriturile lui mai costisitoare contribuția financiară a unuia din cei mai bogați boieri ai țării — spătarul Matei Cantacuzino — și a altora, «Creînd astfel o nouă categorie de *ctitori-editori*, alături de ctitorii de biserici. Așa sînt tipărite la Rîmnic: *Antologhionul* de la 1705, *Octoihul* de la 1706, *Tomul Bucuriei* și altele.

Ca *tipograf*, Antim se remarcă în perioada de la Rîmnic în primul rînd ca bun organizator, punînd în stare de funcțiune la Rîmnic o tiparniță integrală al cărei randament impresionează prin capacitate și operativitate. Ocupîndu-se îndeaproape de circumstanțele înzestrării acestei tipografii, autorul se ocupă în special de: litera tipografică, de presa de tipar, de personalul tehnic, de podoaba de carte, de legătoria de cărți.

În continuare autorul face o analiză amănunțită din punct de vedere strict tipo-tehnic asupra tuturor cărților tipărite de Antim Ivireanul la Rîmnic.

Virgil Molin, *Unde a învățat Antim Ivireanul meșteșugul «typarnic»*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 9—10, p. 839—844.

Cercetările istoriografilor, care s-au ocupat de viața și activitatea lui Antim Ivireanul, au ajuns la concluzia că «deocamdată problema locului unde a învățat Antim meșteșugul tipografic rămîne încă deschisă».

Pornind de la această constatare, autorul înfățișează mai întîi diferitele ipoteze emise în legătură cu această problemă și își însușește diferitele ipoteze emise în legătură cu această problemă, și își însușește ipoteza «cea mai aproape de adevăr» a Pr. Niculae Șerbănescu, care susține că «Antim s-a inițiat în tainele «artei secrete» a tiparului în anii tinereții, în afară de granițele țării noastre».

Trecînd apoi la demonstrarea, cu elemente noi, a acestei ipoteze și urmărind să precizeze locul unde a învățat Antim meșteșugul «typarnic», autorul analizează împrejurările și scopul pentru care a fost adus de către Constantin Brîncoveanu, în Țara Românească, Antim «ca meșter al tiparului», și afirmă că Antim învățase meșteșugul tiparului «în tiparnița domnitorilor din Iviria, așezată la Tiflis».

În continuare, pe bază de documente, este schițată istoria activității tipografice în Iviria, precum și legăturile acestei activități cu țările din Apusul Europei și cu țările din Răsăritul ei, mai ales cu Patriarhia Ecumenică din Constantinopol. În aceste din urmă legături autorul vede posibilitatea recrutării și aducerii «învățatului poliglot» și «iscusit meșter typarnic» Andrei din Ivir la curtea domnitorului Constantin Brîncoveanu și încadrarea lui în planurile culturale ale acestuia.

of. Grigorie T. Marcu, *Prezența ardeleană a mitropolitului Antim ireanul*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 9—10, p. 565—573.

legătură cu comemorarea, în septembrie 1966, a împlinirii a 250 de ani moartea tragică a mitropolitului Antim Ivireanul, autorul analizează suc- prima parte a articolului, activitatea cărturărească desfășurată de către Ivireanul ca episcop al Rîmnicului și ca mitropolit al Ungrovlahiei, prin urmărea în chip special să ajute pe credincioșii ortodocși din Ardeal pere «legea strămoșească» și «ființa națională», făcînd din ei «vajnici apă- ai Ortodoxiei». În continuare prezintă rolul pe care l-au îndeplinit, după a lui Antim Ivireanul, în viața românilor din Ardeal, cărțile tipărite de în Țara Românească, ori de ucenicii lui «la Bălgrad» în Ardeal.

partea a doua a articolului, autorul înfățișează personalitatea multila- dăruită a mitropolitului Antim Ivireanul, activitatea lui bisericească și lă, și importanța activității lui în istoria și cultura poporului român.

. Irineu Crăciunaș, *Preotul profesor Emilian Voiutschi (1850—20)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 9—12, 674—688.

dunînd cu devoțiune și cu migală mărturii, informații și amintiri din din documente, din corespondențe, de la membrii familiei, de la cunos- de la foștii studenți — ei înșiși astăzi profesori activi sau onorari, — autorul t să alcătuiască un temeinic și cald studiu evocator a acelui «bărbat care ribuit mult la înflorirea și prosperarea studiilor teologice ortodoxe».

prima parte a studiului, intitulată «Scurtă biografie», autorul înfățișează tele importante din viața și activitatea didactică, pastorală și patriotică lui profesor de teologie morală de la Facultatea de teologie din Cernăuți, la 6 decembrie 1920.

partea a doua, intitulată «Opera teologică», autorul prezintă sub forma arg și sistematic studiu bibliografic bogata și variata operă a profesorului utschi, grupînd lucrările în următoarele paragrafe: a) *teologia morală* — rea a 9 opere urmate de prezentarea generală a aspectelor teoretice și e a acestor opere; b) *Vechiul Testament* — analizarea a 3 opere și o pri- e ansamblu asupra lor; c) *alte lucrări teologice* — analizarea pe larg a e; d) *lucrări editate de E. Voiutschi* — 4 lucrări; e) *predici și cuvîntări te în revista «Candela»* — 26 de predici publicate aparte, precum și a împreună cu prof. T. Tarnavschi a 3 volume de predici (din cele 5 e) cuprinzînd 203 predici; f) *recenzii* — 4 lucrări recenzate.

abriel Cocora și Pr. Sc. Porcescu, *Un veac de la înființarea cademiei; clericii ortodocși din Moldova în acest înalt for de cul- ră*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 9—12, 691—693.

upă o schițare a etapelor dezvoltării culturale a poporului român, încu- după Unirea țărilor române, cu înființarea Societății Literare Române, prilie 1866, — devenită la prima sesiune Societatea Academică Română, pă cucerirea independenței, Academia Română —, autorii schițează sco- și organizarea din ce în ce mai sistematică a cercetărilor întreprinse de mia Română, concentrate în primele etape de dezvoltare a ei, cu precădere problemelor referitoare la originea poporului român și la formarea limbii e.

In continuare sînt prezentate personalități bisericești din Biserica Ortodoxă din Moldova, care remarcîndu-se prin activitatea lor culturală, au fost aleși membri ai Academiei Române — activi, corespondenți de onoare și onorifici; după puține date asupra vieții și activității lor publice, se stăruiește asupra operelor, cercetărilor întreprinse de aceștia și a comunicărilor făcute de ei în cadrul Academiei. Astfel sînt prezentați între membrii Academiei Române: *episcopul Melchisedec* al Romanului, ales membru activ în ședința de la 10 septembrie 1870; *preotul Simion Florea Marian* din satul Ilișești — Gura Humorului ales membru activ în ședința de la 16 martie 1881; *preotul Dimitrie Dan* fost paroh și consilier arhiepiscopal, ales *membru corespondent* în ședința de la 23 martie 1904; *mitropolitul Iosif Naniescu* al Moldovei, ales *membru de onoare* în ședința de la 16 aprilie 1888; *mitropolitul Pimen Georgescu* al Moldovei, ales *membru de onoare* în ședința de la 15 octombrie 1918; *mitropolitul Vladimir de Repta*, ales *membru de onoare* în ședința de la 7 mai 1918; *episcopul Iacov Antonovici* al Hușilor, ales *membru de onoare* în ședința de la 7 iunie 1919; *preotul profesor Eusebiu Popovici*, ales *membru onorific* în ședința de la 4 aprilie 1908; *preotul profesor Vasile Gheorghiu*, ales *membru onorific* în ședința de la 31 mai 1938.

Aurelian Sacerdoțeanu, *Instituțiile supreme ale Moldovei în secolele XIV și XV*, în «Revista Arhivelor», IX, 1966, nr. 2, p. 23—40, cu un rezumat în limba franceză.

Studiul urmărește să dovedească vechimea instituțiilor supreme ale Moldovei, care sînt anterioare întemeierii statului.

Domnia este definită ca o instituție cu un caracter de încredințare a unei funcții domnitorului de către vîrfurile boierimii: «Domnul nu este un autocrat față de ei ci un *mandatar* al lor» (p. 25). Domnul avea dreptul să judece pe toți boierii, însă în rest avea «prerogative limitate numai la atît cît nu lezau drepturile marii boierimi» (p. 27).

Marea adunare a țării se întrunea în cazuri excepționale și era convocată de domn, avînd trăsături generale asemănătoare cu seimul polonez (p. 27—28).

În *Sfatul domnesc* — instituție ale cărei caracteristici sînt precizate pentru prima oară în acest studiu, funcțiile nu asigurau precăderea unui sfetnic asupra altuia, ci valoarea personală decidea. Prezența în fruntea sfatului domnesc a lui Petru Aron (între 17 iunie 1455—30 iunie 1456) a mitropolitului Teoctist este explicată ca o încercare a domnului «de a lua din mîna boierimii privilegiul de independență, cel puțin cînd aceasta activează în sfat» (p. 32). Sînt analizate aspectele: *componența sfatului* (p. 30), *rudele domnești* (p. 30—32), *sfetnicii fără dregătorie* (p. 32), *vîrfurile sfatului* (p. 32—33), *vornicii* (p. 33), *logofeții* (p. 33—36), *pîrcălabii* (p. 36), *vitejii* (p. 36), alte dregătorii (p. 36—37): stolnic, vistiernic, postelnic, ceașnic sau paharnic, spătar, comis; *Cursus honorum* (p. 37); *ierarhia funcțiilor și demnităților* (p. 37—38); *două funcții concomitent* (p. 38); *originea și numele boierimii* (p. 38—39), cu care ocazie se aduc precizări și ipoteze interesante. — *(Matei Cazacu).*

Universita'catolica del Sacro Cuore, *L'incontro cristiano con le culture*. Atti della sesta settimana di studi misionari (6—10 settembre 1965), Milano, 1966, 223 p.

Volumul *Întîlnirea creștinului cu cultura*, care cuprinde «actele celei de a șasea săptămîni de studii misionare», care au avut loc la Milan între 6 și 10 septembrie 1965, în cadrul Universității catolice «del Sacro Cuore» și care a fost editat de Societatea «Vita e Pensiero», în 1966, — cuprinde textul referatelor susținute în fiecare zi și prezentarea discuțiilor care au avut loc în legătură

cu fiecare din cele 12 referate. Volumul este deschis cu o prezentare a Comitetului organizator al acestor săptămîni și cu un cuvînt introductiv al rectorului Universității catolice «del Sacro Cuore»; și se încheie cu publicarea unor documente și adeziuni și cu un tabel alfabetic al participanților.

Semnalăm pentru interesul general creștin pe care-l prezintă — dincolo de caracterul pur confesional — următoarele referate:

1. Referatul *La Chiesa, luce e fermento di ogni civilta* (p. 5—19), susținut de Cardinalul Paolo Marella, președintele Secretariatului pentru necreștini, în prima zi, care, după unele precizări generale asupra posibilității întîlnirii creștinismului cu cultura diferitelor popoare, precizează condițiile pe care trebuie să le îndeplinească creștinul (misionarul) în această întîlnire: în primul rînd ca el «să fie lumină» pentru ceilalți; în al doilea rînd ca el «să fie levit» pentru a face dinamică această lumină. Apoi dezvoltă problema de interes general creștin — cea a «utilității adaptării» creștinismului și a creștinului la cultura fiecărui popor. În continuare tratează despre: posibilitatea adaptăriii, despre stăruința în adaptare, despre spiritul acestei adaptări; iar în încheiere justifică pentru ce trebuie să se insiste în această adaptare.

2. Referatul *Comment dialoguer avec les cultures non-chrétiennes?* (p. 23—29), susținut de Jean Daniélou S. J., în ziua a doua, în care — după ce precizează că atitudinea pe care trebuie s-o aibă Biserica creștină față de culturile necreștinizate — arabă, budistă, indiană, africană — constă «în primul rînd în adeziunea la toate valorile pe care aceste culturi le conțin, valori care de fapt fac parte din creația lui Dumnezeu, căci ceea ce este esențial umanității este să formeze o singură familie, dar să se prezinte în același timp în diversitate» —, autorul dezvoltă perspectivele dialogului pe care creștinii trebuie să-l poarte mai întîi cu culturile religioase necreștine, apoi cu culturile lumii nereligioase. În continuare, tratează despre «dialogul mîntuirii» și despre «dialogul cu civilizația tehnică» — stăruind asupra ideii că dacă mijloacele realizate de progresul tehnic nu sînt dirijate pentru construirea unei ordini umane autentice, ele nu numai că nu vor ajunge să creeze o civilizație, ci vor duce la riscul de autodistrugere a lumii prin energiile minunate pe care le are la îndemînă pentru viață și pentru moarte.

Redăm — doar ca informare — și titlurile celorlalte referate cuprinse în acest volum: *Problemele Bisericii în țările care și-au căpătat recent independența*, susținut de Bernardo Bernardi; *Reînnoriea misiunilor datorită situației noi*, susținut de Alberto Doneda; *Valorile autentice ale umanismului african*, susținut de Domenico Bosa; *Ce așteaptă Africa netrecută la islamism de la Biserica creștină*, susținut de Olympe Bhêly; *Mentalitatea «bantu» și creștinismul: experiențe și discuții*, susținut de Prof. Guglielmo Guariglia; *Valorile marilor civilizații asiatice*, susținut de Vittorino C. Vanzin; *Cum văd indienii Biserica*, susținut de Edoardo Tagliaube; *Ce poate da India Bisericii și culturii creștine*, susținut de Cirillo Papali; *Cum privește Brazilia Biserica*, susținut de Pietro Calderan Beltrao; *Noul tip de misiune pentru America Latină*, susținut de Mgr. Antonio Garrigós.

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ».