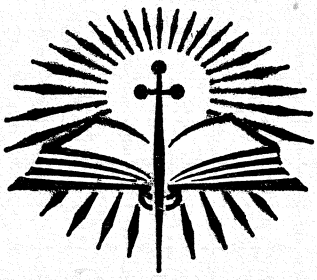
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXV — Nr. 7-8, IULIE — AUGUST 1973
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXV, Nr. 7—8, IULIE—AUGUST 1973

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector ANTONIE PLOIEȘTEANUL și P. C. Pr. Prof. MIRCEA CHIALDA ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

CUPRINSUL

Studii şi articole

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfîntului Atanasie cel Mare* 461

Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Studii catolice recente despre Filioque* . . . 471

Al.-Augustin Bidian, *Adevăr şi trăire religioasă* 506

Doctorand Dan Dumitrescu, *Aspecte dogmatice permanente ale Sfintei Tradiţii* 517

Doctorand Costache Buzdugan, *Învăţătura despre întrupare la Fericitul Augustin* 523

Doctorand Dorel Pogan, *Semnificaţia ecleziologică a Sfintei Euharistii* . . 534

Pr. Doctorand Traian Valdman, *Problema sinodului ecumenic în sfintele canoane* 546

Pr. Doctorand Silviu-Petre Pufulete, *Actualitatea operei canonice a mitropolitului Andrei Şaguna* 560

Din activitatea Institutelor teologice

Deschiderea anului universitar 1973—1974 la Institutele teologice din Patriarhia Ortodoxă Română 570

Note bibliografice 574

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

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, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont. 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

Pr. Prof. Ioan G. Coman

ASPECTE ALE DOCTRINEI SOTERIOLOGICE A SFÎNTULUI ATANASIE CEL MARE*

Problema mîntuirii omului şi a întregii lumi — temă centrală de studiu la Institutul de la Ierusalim — problemă pusă de Domnul Însuşi şi de către Sfinţii Apostoli — îndeosebi de către Sfinţii Pavel şi Ioan — a fost reluată de către cei mai mulţi Sfinţi Părinţi, care au analizat-o şi i-au deschis orizonturi interesante. Unii Sfinţi Părinţi, începînd cu Sfîntul Atanasie, au consacrat acestei probleme tratate sau capitole speciale, a căror substanţă, concluzii şi interes nu încetează să fie actuale şi pentru creştinismul viu şi autentic al epocii noastre. Lumea actuală caută cu insistenţă soluţii gravelor probleme care o frămîntă. Aceste soluţii constituie sau vor constitui mîntuirea ei. O mîntuire care, la prima vedere, nu are nici o legătură cu sufletul sau spiritul şi viaţa lăuntrică a omului. Dar privind mai de aproape faptul în sine, soluţiile sînt esenţialmente legate de orientarea spirituală, de convingerile personale sau colective, care arată o direcţie sau un ideal de viaţă. Concepţia soteriologică a Sfinţilor Părinţi poate ea, oare, da soluţii sau cel puţin sugestii pentru o cale mai bună în care să se angajeze Biserica?

Să încercăm a degaja cîteva puncte fundamentale din învăţătura Sfîntului Atanasie asupra mîntuirii sau răscumpărării pentru a ne da seama dacă gîndirea sa în acest mare capitol doctrinar din veacul al IV-lea poate ajuta pe aceea din veacul al XX-lea, într-un complex de probleme vitale a căror desfăşurare poate fi plină de surprize. Oamenii secolului al IV-lea erau prinşi în vîrtejul naşterii unei noi lumi spirituale căreia puternica personalitate a Sfîntului Atanasie avea să-i imprime trăsături indelebile de credinţă şi orientare la Niceea, la Alexandria, la Roma, la Tyr, la Treveri, la Sardica şi în alte părţi, trăsături care alcătuiesc încă frumuseţi şi valori ale tezaurului doctrinar al Bisericii.

Întrucît nu ţinem să înfăţişăm întreaga doctrină soteriologică a Sfîntului Atanasie, vom pune în evidenţă cîteva aspecte ale ei, care vor putea să ne inspire, cel puţin în linii mari, în străduinţa noastră de a răspunde la unele aporii contemporane. Vom face apel îndeosebi la marea sa cuvîntare *Despre Întrupare* şi la unele din operele sale de controversă cu arienii şi cu apolinariştii.

1. — *Cauzele Întrupării.* Logosul sau Cuvîntul creator, chivernisitor şi providenţă a universului, s-a întrupat din Sfînta Maria şi din Sfîntul Duh pentru a nimici păcatul şi a elimina stricăciunea oamenilor. Al doilea Adam poartă în întregime în El pe primul Adam, afară de

* Comunicare la Simpozionul «Mîntuirea astăzi» ţinută la Institutul Ecumenic de Cercetări teologice de la Ierusalim, în ziua de 26 septembrie 1972.

păcat. Diavolul nu a găsit nimic în Logos din ceea ce semănase el în primul Adam : de aceea păcatul a fost distrus în Hristos [1]. Ca om, Logosul trăia la fel cu orice cetățean, dar ca Logos El vivifica totul, iar ca Fiu El era cu Tatăl. Cînd s-a născut din Fecioara, El nu a avut dureri și nu și-a întinat trupul, ci l-a sanctificat. Toate ființele și tot ceea ce trăiește primesc viață și hrană de la El [2]. Numai El putea preface stricăciunea în nestricăciune, putea regenera totul, putea suferi pentru toți și interveni pentru toți pe lîngă Tatăl. De aceea Logosul netrupesc, nemuritor și nematerial vine în lumea noastră din dragoste pentru oameni. Văzînd că răutatea crescîndă devine intolerabilă, i s-a făcut milă de neamul omenesc. Mișcat de slăbiciunea noastră și nesuportînd stăpînia morții și a pierderii creației Tatălui, El ia trup asemenea trupului nostru [3]. Fiu adevărat al lui Dumnezeu, El a fost fiu adevărat al omului. Fiu Unul-Născut al lui Dumnezeu, El era de asemenea Primul născut între mulți frați, același Fiu al lui Dumnezeu dinainte și de după Avraam, același care se informa despre Lazăr și îl învia, același care suferea în trupul Său și care în același timp deschidea dumnezeiește mormintele și învia morții [4].

Au fost o serie de cauze care au adus Întruparea Logosului. Enumărăm cîteva dintre ele.

— «Logosul s-a arătat într-un trup omenesc pentru mîntuirea noastră din cauza dragostei față de oameni și a bunătății Tatălui său», zice Sfîntul Atanasie [5]. Avem aci cauza principală a Întrupării și care implică și încununează pe toate celelalte și care este exprimată în diferite chipuri, îndeosebi prin termeni ca : φιλανθρωπία, φιλανθρώπως, φιλανθρωπέυω.

— De la început a avut loc o chemare (ἀνάκλησις), un apel pe care Dumnezeu l-a adresat umanității pentru a o apropia și lega de Logosul Său. În calitatea lor de creaturi raționale, oamenii își mențin existența exclusiv prin legătura strînsă cu Creatorul lor, Logosul-Rațiunea supremă, chip fidel al Tatălui. «Raționalul» nu e viabil decît prin contactul continuu cu izvorul său, care este Logosul. Acest contact se realizează prin strădania asemănării cu Logosul, asemănare în care rezidă principiul și germenele nemuririi [6]. Logosul este acela care prin Întruparea sa subliniază apelul Tatălui în vederea asemănării și a cunoașterii.

— Moartea stăpînea asupra noastră prin legea lui Dumnezeu împotriva păcatului ; oamenii nu erau în stare să evite moartea, care trebuia să-și urmeze cursul ei. Numai Logosul putea s-o nimicească.

1. Sfîntul Atanasie, *Despre Intruparea lui Hristos contra lui Apolinarie*, II, 10, P. G., XXVI, 1149 A. Vom spune aproape totdeauna Logos, noțiune cu o sferă mai largă și mai comprehensivă decît aceea a Cuvîntului etc. Conceptul de «Fiu al lui Dumnezeu» vrea să fie mai degrabă pendantul decît înlocuitorul Logosului în gîndirea atanasiană. Autorul se adresa mai ales păgînilor în tratatul *Despre Intruparea Logosului și arătarea sa trupească printre noi.*

2. Idem, *Despre Intruparea Logosului și arătarea sa trupească printre noi*, 17, P.G., XXV, 125 C. Regretăm că nu ne-a fost accesibilă ediția lui H. G. Opitz.

3. *Ibidem*, 8, P.G., XXV, 109 AB.

4. *Asupra sinoadelor de la Rimini și din Seleucia în Isauria* 7, P. G., XXVI, 804 BC, 805.

5. *Despre Intruparea Logosului...*, 1, P. G., XXV, 97 C.

6. P. Th. Camelot, *Introduction à Athanase d'Alexandrie, Contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe*, «Sources Chrétiennes», N. 18, 1947, p. 59.

Nimeni nu era în măsură să schimbe moartea în nemurire şi să reînnoiască pe om după chip, decît Mîntuitorul însuşi, chip al Tatălui, viaţa în sine (αὐτοξωή), adică Domnul nostru Iisus Hristos este acela care şi-a oferit ca jertfă propriul Său trup pentru a ne izbăvi de vechea călcare a poruncii divine [7].

— Pe de altă parte, nu era potrivit ca fiinţe raţionale şi participînd la Logosul lui Dumnezeu să piară şi să fie distruse prin moarte. Ar fi fost nedemn de bunătatea lui Dumnezeu ca făpturile Sale să dispară prin înşelăciunea diavolului. De ce să fie lăsate stricăciunea şi moartea să doboare aceste fiinţe? Neglijenţa ar fi fost un semn de slăbiciune mai degrabă decît de bunătate [8].

— Pocăinţa nu ar fi putut aduce nestricăciunea pentru că ea nu ar fi fost în stare să păstreze ceea ce se datora lui Dumnezeu, adică stăpînirea morţii asupra oamenilor [9]. Pe urmă, pocăinţa nu putea împinge omul să iasă din condiţia sa naturală, ci numai să-l izbăvească de păcate. Dacă păcatul ar fi fost săvîrşit fără urmarea stricăciunii, pocăinţa ar fi avut utilitatea ei. Dar păcatul i-a dus pe oameni la stricăciunea după natură şi i-a dezbrăcat de harul după chip. Nimeni nu putea să restaureze asemenea har şi chemare (τοιαύτην Χάριν καὶ ἀνάκλησιν) decît Logosul lui Dumnezeu, care, la început, a creat totul din nimic [10].

— Oamenii trebuiau să recapete cunoaşterea lui Dumnezeu de care ei erau lipsiţi şi pe care Dumnezeu în marea sa milă şi bunătate avea să le-o acorde. Ei n-ar fi putut participa la raţiune dacă nu cunoşteau Raţiunea-Logosul Tatălui prin care ei fuseseră creaţi. În bunătatea sa, Dumnezeu îi face să participe la chipul propriu al Domnului Hristos pentru ca prin acest har cunoscînd chipul, adică Logosul Tatălui, ei să poată cunoaşte pe Tatăl şi să ducă astfel o viaţă fericită [11].

Logosul s-a arătat întrupat pentru a atrage la El, ca om, pe oameni, pentru a le orienta simţurile către El şi a-i convinge prin lucrările Sale, că El nu era numai om, ci şi Dumnezeu, Logosul veritabil şi Înţelepciunea lui Dumnezeu, după cuvîntul Sfîntului Pavel: «Aşa încît, înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind în iubire, să puteţi să înţelegeţi împreună cu toţi sfinţii care este lărgimea şi lungimea şi adîncimea şi înălţimea şi să cunoaşteţi iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoştinţă, ca plini să fiţi de toată plinătatea lui Dumnezeu» (Efes. III, 18—19). Logosul, zice Sfîntul Atanasie, s-a desfăşurat pretutindeni: în sus, în jos, în adîncime şi în lărgime; în sus în actul creaţiunii, în jos în actul Întrupării, în adîncime atunci cînd a mers la iad, în lărgime prin venirea sa în lume. Astfel, totul este plin de cunoaşterea lui Dumnezeu [12]. Avem aci un aspect cosmic al Întrupării cunoscut şi de Sfîntul Irineu şi Sfîntul Grigorie de Nyssa care făcînd aluzie la acelaşi text al Epistolei către Efeseni socotesc că dimensiunile respective reprezintă sau proiecţiile ori braţele crucii de unde braţele lui Hristos atrag toate popoa-

7. *Despre Întrupare...*, 6, 20, P. G., XXV, 105 CD, 108 A, 129 CD, 132 A.
8. *Ibidem*, 6, 108 AB.
9. E vorba de pedeapsa dată de Dumnezeu lui Adam şi Evei după cădere: Geneză, II, 17; III, 19. 10. *Despre Întrupare...*, 7, 108 CD. 11. *Ibidem*, 11, 116 AB.
12. *Ibidem*, 16, 124 BC.

rele universului pentru a le aduna în Dumnezeu, sau că prin cruce firea divină menține făptura ca într-un lanț universal [13].

— Reînnoirea chipului pentru a cunoaște pe Dumnezeu nu se putea realiza decît prin venirea chipului însuși al lui Dumnezeu, adică al Domnului nostru Iisus Hristos. Aceasta n-ar fi fost posibil prin mijlocirea oamenilor pentru că aceștia erau creați după chip și se găseau la nivelul făpturilor. Și nici prin mijlocirea îngerilor lucrul n-ar fi fost posibil, pentru că aceștia nu sînt chipul lui Dumnezeu. De aceea, Logosul vine El Însuși pentru ca în calitatea sa de chip al Tatălui să poată reînnoi pe om după chip [14].

— Sfîntul Atanasie proclamă că «prima cauză a Întrupării Mîntuitorului este învierea» [15], cauză asupra căreia el insistă adesea, îndeosebi în epistolele sale festale. Întruparea a fost aceea care prin jertfa trupului Logosului și prin sfîrșitul Legii contra noastră a adus distrugerea morții și învierea vieții, după cuvîntul unui hristofor: «Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților. Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia» (I Cor. XV, 21—22) [16].

Cauzele Întrupării Mîntuitorului, între care cea dintîi este dragostea, sînt perfect valabile pentru mîntuirea noastră și astăzi cînd slăbiciunea, răutatea crescîndă, stricăciunea și moartea oamenilor cer o intervenție urgentă și efectivă în viața complexă a umanității. În fond, Întruparea Logosului a pus bazele slujirii pe care El a adus-o oamenilor, mergînd pînă la jertfă și pe care noi trebuie s-o continuăm fără rezervă și din toată inima. O nouă Întrupare nu mai e posibilă și nici necesară, pentru că urmările și harul primei Întrupări sînt inepuizabile pentru totdeauna, dar ca moștenitori ai lui Hristos și ai operei Sale noi trebuie să reînnoim lumea prin acte de penitență, de îndurare, de dragoste, dînd chiar și viața noastră pentru viața altora.

2. — *Elemente ale răscumpărării.* Întruparea Logosului a avut loc pentru răscumpărarea oamenilor care prin păcatul neascultării săvîrșiseră nedreptatea [17] și căzuseră sub osînda morții sau a inexistenței. Dumnezeu a creat pe oameni ca aceștia să devină nemuritori, dar călcarea poruncii divine i-a abătut de la contemplarea lui Dumnezeu și i-a adus în stare de natură, adică orientați spre neexistență. După cum la început ei fuseseră chemați din neant la existență prin dragostea Logosului, tot așa acum din pricina asemănării cu Acela care există, ei au provocat dragostea aceluiași Logos și au fost chemați la existență, căci «Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei sale. Dar prin pizma diavolului moartea a intrat în lume» (Înțelepciunea lui Solomon II, 23—24) [18]. Printr-o mulțime de texte biblice ca: Ioan X, 26; XVII, 19; Matei XXVII, 47; Filip. II, 6—7; Isaia LIII, 4,

13. **Sfîntul Irineu**, *Contra ereziilor* V, 17, 4, PG 7, 1171—1172; Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Cuvîntări la Paște* I, PG 46, 621 D, 624 ABCD. 14. *Despre Întrupare...* 13, 120 B.
15. *Ibidem*, 10, 113 C. 16. *Ibidem*, loc. cit.
17. *Comentar la Psalm.* 50, 5, P. G., XXVII, 240 A.
18. ***Despre Întrupare...*** 4, 5, P. G., XXV, 104 ABC, 105 A.

Sfîntul Atanasie ţine să sublinieze că Mîntuitorul a suferit nu pentru El, ci pentru noi [19].

Întrucît noi toţi eram supuşi stricăciunii morţii, Logosul şi-a dat acesteia trupul pentru noi toţi, prezentîndu-l ca pe o ofrandă Tatălui. El a făcut aceasta din dragoste pentru ca toţi oamenii murind în El, legea morţii să fie abrogată prin aceea că puterea ei avea să fie consumată în trupul Domnului şi nu mai era aplicabilă fiinţelor asemenea Acestuia. În felul acesta, Logosul prin trupul Său şi prin harul învierii, ne-a readus de la stricăciune la nestricăciune şi de la moarte la viaţă [20].

Prin actul său de răscumpărare, Logosul a hotărît ca făptura Sa supusă păcatului, stricăciunii şi morţii să fie restaurată de El în *chipul noului*. În acest sens, El a adus osîndirea păcatului pe pămînt, abolirea blestemului pe lemnul crucii, răscumpărarea din stricăciunea mormîntului, distrugerea morţii în iad. Logosul a mers pretutindeni pentru a realiza mîntuirea omului complet, trup şi suflet. El purta în El în tot locul figura chipului nostru, El care, ca Dumnezeu, nu avea nevoie nici să fie născut din femeie, nici de creşterea cu vîrsta, nici de numărarea anilor ; dar El a făcut acestea pentru a ne căuta pe noi, pentru a ne da viaţă după forma care ne e proprie şi pentru a ne rechema la asemănarea şi la urmarea chipului desăvîrşit. E vorba de dezbrăcarea de omul vechi şi de apariţia celui nou, care se reînnoieşte după chipul Creatorului său (Colos. III, 9—10) [21]. Prin această reînnoire a umanităţii, «păgînii sînt împreună-trupeşti şi participanţi la Hristos» (τὰ ἔθνη σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τοῦ Χριστοῦ), cum zice Apostolul (Efes. III, 6) în înţelesul că şi omul este cu adevărat Dumnezeu şi Dumnezeu este cu adevărat om, adică şi om adevărat şi Dumnezeu adevărat, ci nu un om existînd în Dumnezeu, aşa cum pretindeau apolinariştii. În fond, Dumnezeu Unul-Născut hotărîse să restaureze în El Însuşi făptura omului-arhetip, o creaţie nouă din sînul Fecioarei, printr-o naştere firească şi o unire indisolubilă (a firilor). În felul acesta, El realiza răscumpărarea oamenilor prin patima, moartea şi învierea Sa [22].

Sfîntul Atanasie acordă o importanţă deosebită morţii Logosului pe cruce. Dacă Acesta venise să-şi ia asupra Lui blestemul nostru, cum ar fi putut El deveni blestem dacă nu prin moartea unui blestem ? Iar această moarte era aceea pe cruce, după cuvîntul Scripturii care zice : «Căci blestemat este înaintea Domnului tot cel spînzurat pe lemn» (Deut. XXI, 23). Pe de altă parte, dacă moartea Domnului este răscumpărare pentru noi toţi şi dacă prin această moarte dispare zidul din mijloc al despărţiturii (Efes. II, 14) şi are loc chemarea păgînilor, cum ar fi putut El să ne cheme, dacă nu ar fi fost răstignit ? Nu se moare cu mîinile întinse decît pe cruce. Astfel Domnul a suferit această moarte cu mîinile întinse pentru a chema cu una poporul vechi al lui Israel şi cu cealaltă pe păgîni pentru a-i uni în El Însuşi [23]. Logosul însuşi pre-

19. *Despre Întruparea Logosului şi contra arienilor* 2, P. G., XXVI, 988 BC.
20. *Despre Întrupare...* 8, P. G., XXV, 109 CD.
21. *Despre Întruparea Domnului nostru Iisus Hristos contra lui Apolinarie* I, 5, P. G., XXVI, 1101 AB. 22. *Ibidem*, II, 5, P. G., XXVI, 1140 BC.
23. *Despre Întrupare...* 25, P. G., XXV, 140 A.

cizase aceasta zicînd: «Iar Eu cînd voi fi înălțat de pe pămînt, îi voi trage pe toți la Mine» (Ioan XII, 32). Tot prin această moarte pe cruce Logosul a nimicit pe diavol și pe demonii săi care rătăcesc în atmosfera de jos și care încearcă să împiedice pe aceia care vor să se ridice (Efes. II, 2). Distrugînd pe diavol și purificînd aerul, Domnul ne-a deschis și reînnoit calea către cer prin «catapeteasmă» adică prin trupul Său (Evrei X, 20). Astfel Logosul ne-a ridicat prin propriul său trup [24].

Harul răscumpărării noastre a fost pregătit înaintea creării omului și chiar înaintea creării lumii prin prestiința divină care organizase iconomia mîntuirii noastre sau răscumpărarea în așa fel încît să ne remedieze căderea prin șarpe și să ne facă să ajungem la înviere și la nemurire. În Logos Dumnezeu a pregătit răscumpărarea sau mîntuirea prin dragostea Sa pentru oameni [25]. Oricare ar fi elementul sau aspectul mîntuirii despre care vorbește, Sfîntul Atanasie nu uită să ne reamintească că Dumnezeu a mîntuit omenirea prin dragostea Sa, prin filantropia Sa concepută chiar cu anticipație.

Elementele răscumpărării prezentate de Sfîntul Atanasie sînt și ele de actualitate pentru starea omenirii din secolul al XX-lea. Cine dintre noi nu ar voi să se abroge legea morții, să dispară stricăciunea și să ne vedem îmbrăcînd o viață nouă al cărei izvor nesecat să fie dragostea? Toți dorim să ne dezbrăcăm de omul cel vechi și să îmbrăcăm unul nou grație unei reînnoiri radicale, dar lucrul nu e posibil decît cu prețul răscumpărării pentru păcatele noastre care sînt tot atîtea nedreptăți. Iar păcatele noastre se acumulează progresiv, pentru că aproape am pierdut conștiința păcatului și conștiința morală în general. Cum putem fi noi obiectul unei noi fapturi cînd refuzăm să ne însușim și să practicăm noi înșine lucrarea lui Hristos, care a iubit umanitatea pînă la a-și jertfi viața pe cruce pentru ea? Ce răscumpărare dăm noi pentru nedreptățile pe care le comitem față de frații noștri din Lumea a Treia și de pretutindeni unde există atîta mizerie, inegalitate, exploatare, sărăcie, foame, orgoliu rasial sau de altă natură, dispreț zdrobitor, ură? Cum putem noi justifica războaiele actuale duse de creștini contra creștinilor sau contra necreștinilor, care și ei sînt împreună-trupești și participanți la Hristos, după cuvîntul Apostolului? Cum stăm noi cu dragostea pentru oameni, bază, esență și încununare a răscumpărării lui Hristos, ai cărui moștenitori și lucrători sîntem? Unde este unitatea oamenilor realizată în trupul lui Hristos, care s-a constituit început al cărărilor noastre și pe care noi Îl primim în împărtășirea euharistică? Cu mult înaintea creației, Dumnezeu pregătise mîntuirea umanității. Cum pregătim noi astăzi viața oamenilor care vin după noi?

3. — *Efectele răscumpărării.* Logosul întrupat a răscumpărat neamul omenesc de păcat în chip total și desăvîrșit. El a oferit trupul Său, «templul» Său, ca victimă și jertfă, ca instrument de răscumpărare pentru toți și a izbăvit pe semenii Săi, oamenii, cu care El s-a unit și pe care i-a îmbrăcat, pe toți, cu nemurirea în făgăduința învierii [26].

25. *Despre Întrupare contra arienilor* II, 75, P. G., XXVI, 305 BC. 24. *Ibidem*, 140 BC.
26. *Despre Întrupare...* 9, P. G., XXV, 112 AB.

Primul rezultat al răscumpărării realizată de Logos a fost distrugerea morții prin ridicarea acestui Logos-Fiu al lui Dumnezeu pe cruce. Iar triumful decisiv asupra morții l-a repurtat nu numai Hristos, ci și ucenicii Săi. Moartea a fost slăbită și biruită de către aceia care, îmbrăcați cu credința în cruce, nu se mai tem de această moarte; ea a fost biruită îndeosebi de către martiri. Aceia care mărturisesc pe Hristos biruiesc moartea care cedează în toți aceia care cred în El și poartă semnul crucii [27]. Mai mult decît atît: aceia care cred în opera răscumpărătoare a lui Hristos nu mai mor, cum se murea înainte, sub amenințarea Legii, ci, întrucît stricăciunea a încetat prin harul învierii, trupurile lor se desfac numai pentru un timp, potrivit firii muritoare a trupului, timp hotărît de Dumnezeu, pentru a se obține o înviere «mai bună». Asemenea semințelor aruncate în pămînt, noi ne desfacem fără a pieri, căci vom învia ca însămînțați prin harul Domnului, după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel (I Cor. XV, 53—55) [28].

Un alt rezultat al răscumpărării a fost căpătarea vieții nestricăcioase și veșnice. Dumnezeu a voit și a hotărît din veșnicie ca noi să fim ziditi în Domnul ca «pietre bine potrivite» și să participăm la viața și la harul Său. Înviați dintr-o moarte de scurtă durată, noi vom trăi veșnic, după ce am petrecut pe pămînt o existență în nădejdea vieții și a mîntuirii pregătite înaintea veacurilor [29]. Dumnezeu-Logosul nu voiește ca noi să «îmbătrînim» odată cu pămîntul, cu munții și formele fenomenelor, ci să trăim și după dispariția acestor părți ale naturii viața și binecuvîntarea spirituală pregătite în Logos, după alegere, înaintea elementelor naturii terestre. Vom putea avea o viață durabilă în Hristos în care viața noastră a fost întemeiată și pregătită. Ca arhitect înțelept, Logosul, cînd își propune să construiască o casă, prevede eventualitatea unor stricăciuni ale acestei case și, în consecință, ia în considerare pregătiri de restaurare care, astfel, au loc chiar înaintea construirii casei [30].

Prin toată opera Sa, dar mai ales prin răscumpărare, Logosul sfințește trupul Său și pe oameni. El a sfințit pe oameni prin Duhul Sfînt pe întreg pămîntul. El cere Tatălui să-i sfințească: «Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău» și: «Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr» (Ioan XVII, 17, 19). Această sfințire era necesară oamenilor, căci Logosul nu avea nevoie de ea [31]. Același lucru se petrece cu slava trupului Domnului, căci nu Acesta, ci trupul Său a fost slăvit, atunci cînd s-a înălțat la cer. El cere Tatălui slava nu numai pentru El, ci și pentru ucenicii Săi și pentru toți oamenii (Ioan XVII, 5, 22)[32]. Pe de altă parte, toate durerile vieții Sale pămîntești s-au prefăcut în răscumpărare pentru noi; patima lui Hristos devine nepătimirea noastră, moartea Sa devine nemurirea noastră, lacrimile Sale devin bucuria noastră, mormîntul Său devine învierea noastră, botezul Său devine sfințirea noastră, rănile Sale devin tămăduirea noas-

27. *Ibidem*, XXVIII, XXIX, 144 C, 145 ABCD. 28. *Ibidem*, XXI, 132 CD, 133 A.
29. *Contra arienilor* II, 76, P. G., XXVI, 308—C—309 A. 30. *Ibidem*, 76, 77, 309 ABC.
31. *Comentar la Psalmul 49*, 4, P. G., XXVII, 232 C; *Despre Întrupare și contra arienilor*, 11, P. G., XXVI, 1004 A. 32. *Despre Întrupare și contra arienilor*, 3, 989 B.

tră : «Prin rănile Lui noi toţi ne-am vindecat» (Isaia LIII, 5) ; pedepsirea Sa ne dă pacea (Ibid.), înjosirea Lui a devenit slava noastră, iar coborîrea Lui înălţarea noastră. Pe cruce, prin cuvintele : «Părinte, în mîinile Tale încredinţez duhul Meu» (Luca XXIII, 46), El încredinţează Tatălui pe toţi oamenii sfinţiţi în El [33].

Unul din efectele deosebite ale răscumpărării a fost îndumnezeirea omului. Întruparea Logosului a fost un izvor nesecat de îmbogăţire duhovnicească pentru noi. Numai prin Fiul său Unul-Născut, Dumnezeu ne-a acordat mila sa [34], o milă după Dumnezeire, necunoscută printre oameni. Sfîntul Atanasie proclamă cu entuziasm dar şi cu smerenie în acelaşi timp : «Logosul s-a făcut om pentru ca noi să fim îndumnezeiţi. El s-a făcut văzut în trupul Său, pentru ca noi să cunoaştem pe Tatăl nevăzut. El a îndurat ultragii din partea noastră pentru ca noi să participăm la nemurirea Lui» [35]. Formule de o mare însemnătate pentru patristica orientală. Îndumnezeirea credinciosului nu implică o identificare ontologică a lui cu Hristos, aşa cum s-a spus uneori. E vorba de o îndumnezeire acordată prin actul răscumpărării, o restaurare a vechiului chip divin desfigurat prin păcat dar care a fost reînnoit prin întruparea Logosului. Este o calitate dobîndită, nu înnăscută. Îndumnezeind trupul Său şi pe oameni, Logosul introduce în împărăţia cerurilor pe toţi aceia pe care i-a făcut asemănători cu El. Actul îndumnezeirii n-ar fi fost posibil dacă Acela care s-a întrupat nu ar fi fost prin însăşi firea Sa Logosul adevărat şi propriu al Tatălui. În felul acesta în Logos se uneau (συναφή) acela care era om prin fire cu acela care era Dumnezeu prin fire pentru a întări şi a asigura mîntuirea şi îndumnezeirea [36]. Această îndumnezeire nu ar fi fost posibilă fără adoptarea noastră ca fii ai Tatălui prin mijlocirea lui Hristos. Aceasta are loc prin naşterea Logosului din Maria-Maica lui Dumnezeu, naştere care a transferat naşterea noastră în El pentru ca în calitatea noastră de simplă ţărînă să nu ne mai întoarcem în ţărînă ci, legaţi de Logosul cerului, să putem fi duşi de El la cer. Nu fără motiv Logosul a transferat şi celelalte patimi ale noastre în El Însuşi ; El a făcut aceasta pentru ca nu numai ca oameni dar şi ca «aparţinători ai Lui proprii» să participăm la viaţa veşnică [37]. Astfel am devenit noi fii ai lui Dumnezeu. Sfîntul Atanasie pune în gura trupului această replică adresată unui eretic care întreba în tot chipul asupra posibilităţii trupului de a învia şi asupra comportării lui după înviere : «Eu sînt din pămînt, muritor din fire, dar mai pe urmă am ajuns trupul Logosului şi El a purtat patimile mele deşi era nepătimitor. M-am eliberat de aceste patimi şi nu le mai sînt sclav din cauza Domnului care m-a izbăvit de ele. Dacă îmi reproşezi că m-am liberat de stricăciunea naturală, vezi nu reproşa că Logosul lui Dumnezeu a luat forma robiei mele. Căci după cum Domnul îmbrăcînd trupul a devenit om, tot aşa şi noi oamenii fiind luaţi în trupul Său am fost îndumnezeiţi de către Logos şi moştenim viaţa veşnică» [38].

33. *Ibidem*, 5, 992 AB.

34. *Comentar la Psalmul 88*, 21, 25, P. G., XXVII, 388 C, 389 A.

35. *Despre Intrupare...* 54, P. G., XXV, 192 B ; *Contra arienilor* I, 47, P. G., XXVI, 248 B etc. 36. *Contra arienilor*, II, 70, P. G., XXVI, 296 AB. 37. *Ibidem*, III, 33, 393 BC.

38. *Ibidem*, 34, 397 AB.

Răscumpărați din păcat și îndumnezeiți, oamenii privind la unitatea Persoanelor trinitare își pot crea o legătură de dragoste reciprocă [39].

Distrugerea morții veșnice, promovarea vieții omenești pînă la atingerea vieții veșnice, sfințirea și îndumnezeirea sînt tot atîtea rațiuni ale unei stări divino-umane care poate interesa preocupările spirituale ale lumii actuale. Destinul credinciosului este măreț în lumina dragostei de nezdruncinat și atît de constantă a lui Dumnezeu. Dar e necesar ca noi, oamenii secolului al XX-lea, să înțelegem și să ne însușim sensul răscumpărării lui Hristos răscumpărînd toate trădările și negațiile noastre față de jertfa Logosului, care acoperă și protejează viața noastră pînă la sfîrșitul timpurilor.

*

Aceste cîteva aspecte ale concepției soteriologice a Sfîntului Atanasie au interesat spiritele scolului al IV-lea atît printre credincioși cît și printre păgîni, eretici și chiar evrei. Părinții răsăriteni ai acestui secol, îndeosebi Capadocienii, au ținut seama substanțial de această concepție în dezvoltările lor doctrinare. Tratatul *Despre Întruparea Logosului* s-a bucurat de mare autoritate în tot evul mediu și continuă să fie și astăzi un izvor prețios pentru dogma creștină a răscumpărării.

Acest tratat, inclusiv ansamblul doctrinei atanasiene despre răscumpărare, nu încetează a interesa și pe contemporanii noștri creștini sau necreștini prin bogăția și originalitatea ideilor, prin structura clară și dezvoltarea complexă a argumentelor, prin perspectiva grandioasă a concepțiilor, în pofida unor repetiții — defect pe care autorul și-l recunoaște [40], în pofida devierilor de la un plan pe care l-am fi dorit mai precis. În ideile Sfîntului Atanasie este destul spirit platonic și origenist, sînt principii și comparații din Sfîntul Irineu, sînt mai ales elemente biblice, îndeosebi din Sfîntul Pavel și Sfîntul Ioan și material de prima mînă din vechea tradiție creștină pe care Sfîntul Atanasie o cunoștea așa de bine grație numeroaselor sale exiluri. Sfîntul Atanasie a contopit aceste elemente într-un tot căruia i-a aplicat pecetea sa profund personală lăsîndu-ne o învățătură neprețuită în problema mîntuirii.

Relevăm cîteva trăsături ale doctrinei atanasiene în această problemă.

Logosul lui Dumnezeu este Mîntuitorul cosmosului și al omului întrucît El i-a creat. Logosul, fie El Rațiune sau Cuvînt, ori amîndouă deodată, este totdeauna creator sau instrument de creație, fie în Biblie, fie la unii gînditori, în filozofia greacă și în alte sisteme de cugetare. În tratatele sale *Contra păgînilor* și *Despre Întrupare*, Sfîntul Atanasie susține că Divinitatea creează, conduce și menține întreaga natură prin Logos. Fără Logos, chipul Tatălui nevăzut, natura ar înceta să existe [41]. Toți oamenii fără deosebire de regiune, de epocă, de rasă sau de cre-

39. *Ibidem*, 23, 372 BC.

40. *Despre Intrupare...* 20, P. G., XXV, 132 A : Este preferabil, zice autorul, să mi se facă reprosul de tautologie decît să-mi scape ceva din ceea ce trebuie să scriu.

41. *Contra păgînilor*, 41, P. G., XXV, 84 AB. Soteriologia atanasiană e pe punctul de a se impune mai mult decît cosmologia în controversa ariană, dar conceptul de «Logos» nu

dinţă sînt răscumpăraţi prin moartea lui Hristos, Nevinovatul, Dreptul în gradul suprem. Păgînii sînt şi ei «împreună-trupeşti cu Hristos» şi cu moştenitorii Săi. Dumnezeu le-a arătat o dragoste nesfîrşită pe care timpul n-a dezminţit-o niciodată.

Răscumpărarea nu e numai un act de dreptate ; ea îşi înfige rădăcinile în dragostea nezdruncinată a lui Dumnezeu pentru făptura Sa, care este şi ea chipul Lui prin mijlocirea Logosului. Această dragoste a nimicit păcatul şi moartea. Logosul a arătat această dragoste întîi făcînd oamenilor toate slujirile ca Domn-Slujitor. Domnul a suferit chenoza, adică dezbrăcarea slavei Sale, renunţînd complet la Sine însuşi, pentru a realiza plenitudinea vieţii omeneşti în perspectiva veşniciei. Pe urmă dragostea s-a manifestat prin jertfa însăşi a trupului Domnului care a murit pe cruce după ce a recapitulat în El şi a chemat la El tot neamul omenesc, culmea chenozei. Dacă vrem să trăim viaţa pe care ne-a pregătit-o Domnul, să practicăm chenoza după pilda Sa, adică jertfa care nu se opreşte niciodată din drumul care duce la mîntuirea celorlalţi, dragostea care iartă totul, crede totul, nădăjduieşte totul, rabdă totul (I Cor. XIII, 7).

Întruparea Logosului şi îndumnezeirea omului nu sînt rezultatul unei acţiuni magice sau al unei asimilări fizice, cum s-a zis, ci roada dragostei divine şi a unei lungi lucrări de sfinţire şi de prefacere duhovnicească pînă la îmbrăcarea chipului Logosului, chip care fusese alterat şi pe care Mîntuitorul ne ajută să-l restaurăm progresiv.

Această restaurare este o reînnoire, sau mai degrabă o nouă creaţie spirituală încununată de înviere şi desăvîrşire. Este aci o creaţie deosebită de aceea din Geneză. Este o creaţie în Hristos în care procesul se petrece după experienţa păcatului şi a virtuţii, în care nu mai există perspectiva morţii veşnice şi în care nu numai Logosul e acela care lucrează, ci şi omul, care-şi aduce contribuţia sa esenţială. Omul renăscut, descendent şi moştenitor al celui de al doilea Adam are nu numai de respectat porunci dumnezeieşti, ci, ca frate al lui Hristos şi copil al lui Dumnezeu, el trebuie să urmeze de aproape calea arătată de Logosul întrupat şi înviat, cale care duce la slavă şi la desăvîrşire, după ce a început prin chenoză şi a trecut prin cruce şi prin mormînt. Este înţelesul cuvintelor Sfîntului Atanasie că oamenii vor fi «proprii», sau «aparţinători» (ἴδιοι) lui Hristos, prietenii Săi, pentru care Domnul şi-a pus sufletul (Ioan XV, 13).

Dar Răscumpărarea nu va fi încununată de efectele sale binecuvîntate decît dacă cei răscumpăraţi se vor uni indisolubil unii cu alţii prin legătura dragostei, aşa cum Persoanele Sfintei Treimi sînt unite în Fiinţa divină.

---

este încă înlocuit de acela de «Fiu al lui Dumnezeu», cum pare să reiasă din studiul lui T. E. Pollard, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*, Studia Patristica, vol. II, Part II, edit. by K. Aland and F. L. Cross, Texte und Untersuchungen, LXIV, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, p. 287. De altfel, termenul «Logos» continuă şi astăzi să se bucure de autoritate în gîndirea şi cultul creştin. El reprezintă nu numai un înalt concept al teologiei creştine, ci şi o moştenire a vechii culturi europene.

Pr. Prof. D. Stăniloae

STUDII CATOLICE RECENTE DESPRE FILIOQUE

Discuţiile teologice mai vechi între ortodocşi şi romano-catolici în jurul problemei Filioque s-au reanimat în ultimul timp, sub impulsul aspiraţiilor ecumenice contemporane. Teologii ortodocşi au făcut eforturi de a adînci unele expresii ale tradiţiei răsăritene care vorbesc de o anumită relaţie între Duhul Sfînt şi Fiul, pentru a răspunde criticii teologiei romano-catolice care declara că această tradiţie nu indică nici o bază a raportului între persoanele divine în lucrarea din lume şi între viaţa internă a Sfintei Treimi. În scopul acesta, teologii ortodocşi au pus în circulaţie, mai mult ca în secolele trecute, ideea Sfîntului Grigore Palama despre Duhul Sfînt ca persoană de care se bucură în comun Tatăl şi Fiul, sau idea patriarhului de Constantinopol Grigorie Cipriotul despre purcederea Sfîntului Duh din Tatăl şi despre «arătarea», sau «strălucirea» Lui din Fiul. Teologii ortodocşi au eliminat astfel un obstacol serios care lăsa impresia că învăţătura ortodoxă şi cea romano-catolică sînt cu totul străine din acest punct de vedere.

Menţionăm între aceste studii din partea ortodoxă: Pavel Evdochimov, *Le Saint Esprit dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf, 1969; Pr. D. Stăniloae, *Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii*, în «Ortodoxia», 1965, nr. 1. Chiar şi cartea Arhim. grec Spiridon Bilalis, *Erezia lui Filioque*, tom. I, Atena, 1972, — deşi se menţine în cadrul strict tradiţional, acordă apreciere pozitivă doctrinei patriarhului Grigorie Cipriotul.

Încă mai înainte de aceste studii, revista dominicană *Russie et chrétientée* (devenită *Istina*), a publicat un număr de conferinţe ale unor teologi catolici şi ale unor teologi ruşi de la Institutul de teologie ortodoxă Sfîntul Serghie din Paris, ţinute în cadrul unui colocviu (1959, nr. 3—4). Conferinţele teologilor ruşi în special erau expresii ale aceloraşi eforturi din partea ortodoxă de a arăta posibilitatea unei reconcilieri în învăţătura despre purcederea Sfîntului Duh după cum ne-am dat seama dintr-un scurt rezumat al lor. Nu am putut cunoaşte în ce spirit se mişcau conferinţele teologilor catolici. Socoteam că aceste studii vor fi inaugurat, după amintitele eforturi ale teologilor ortodocşi, o luare în considerare a acestor eforturi şi acest lucru se va resimţi în continuare în abordarea problemei lui Filioque din partea catolică.

De aceea am început să citim cu mare interes nr. 3—4 (iulie—decembrie) din 1972 al revistei dominicane «Istina», care e plină aproape în întregime de studii ale unor teologi catolici în problema purcederii Sfîntului Duh.

Studiile acestea aduc de fapt anumite interpretări noi ale doctrinei catolice tradiţionale despre Dumnezeu şi nu e greu de văzut că aceste interpretări răspund studiilor ortodoxe care, căutînd să pună în relief o anumită relaţie între Fiul şi Sfîntul Duh, au accentuat totuşi că această

relație nu estompează caracterul întreit personal al lui Dumnezeu, ceea ce s-a socotit a fi scăderea principală a lui Filioque.

Aceste studii catolice se străduiesc, de aceea, să pună în relief caracterul întreit personal al lui Dumnezeu. Dar caracterul acesta personal al lui Dumnezeu și relațiile lui vii cu lumea sînt văzute de acești teologi catolici implicate în doctrina lui Filioque în mod atît de exclusiv, încît orice învățătură contrară lui Filioque e considerată ca defavorabilă caracterului personal al lui Dumnezeu și relațiilor Lui personale cu creația. În raport cu caracterul puternic personal al lui Dumnezeu implicat în Filioque, ipostazele divine de care vorbesc Părinții capadocieni ar fi niște simple nume abstracte.

Aceste studii catolice vor să răstoarne total viziunea de pînă acum cu privire la doctrina răsăriteană și cea apuseană. Toate insuficiențele atribuite înainte doctrinei apusene sînt proiectate acum asupra celei răsăritene și toate avantajele recunoscute pînă acum celei din urmă sînt atribuite celei dintîi.

Noi ne bucurăm de accentul pe care-l pun acum acești teologi catolici pe caracterul puternic personal al lui Dumnezeu. Dar am fi voit ca aceasta să-i îndemne și pe ei să facă un pas spre o conciliere cu poziția ortodoxă. Critica la care e supusă însă doctrina ortodoxă de pe această nouă poziție adoptată de amintiții teologi catolici, nu ni se pare să reprezinte un asemenea pas spre conciliere.

1. Un efort spre conciliere

Un singur articol face o oarecare excepție de la această ținută generală critică a celorlalte studii și materiale catolice ale acestui număr al «Istinei» față de învățătura ortodoxă. Este articolul lui Juan Miguel Garrigues, o.p., intitulat: *Procéssion et ekporèse*, apărut mai întîi în revista «Contacts» (1971), nr. 3, p. 283—309, și republicat în numărul în chestiune din «Istina» p. 345—366.

Vom expune mai întîi conținutul lui. J. M. Garrigues atrage mai întîi atenția asupra faptului că în cuvîntul latin «*procedere*» sînt îmbinate atît cuvîntul grec ἐκπορεύεσθαι (a purcede propriu-zis) folosit în Evanghelie exclusiv pentru purcederea Sfîntului Duh de la Tatăl (Ioan XV, 26) cît și cuvîntul a proveni, a ieși (προϊέναι), pe care Fiul îl folosește pentru nașterea Sa din Tatăl și pentru venirea Sa în lume. Căci El zice: «Eu de la Tatăl am ieșit (procedi) și am venit în lume» (Ioan VIII, 42). Încă pe baza acestui fapt, Garrigues exprimă chiar de la începutul studiului său voința de a demonstra că recunoașterea fără echivoc a unei diversități fundamentale în termenul latin *processio* poate să ne conducă la o recepție mai deplină a adevărului (p. 345).

În scopul acesta el se străduiește să arate cum, ajutată de această confuzie a celor doi termeni grecești, începînd de la Tertulian și pînă la Augustin în Occident s-a dezvoltat o învățătură despre «procesiunile divine», care vedea în ele mai mult comunicarea treptată a esenței divine de la Tatăl la Fiul, pînă la Duhul Sfînt, punînd mai puțin accent pe aspectul incomunicabil al Tatălui ca principiu unic în Treime și

în general pe incomunicabilitatea trăsăturilor specifice ale persoanelor divine[1]. Cel dintîi care a formulat ideea acestei comunicări treptate (prin cele două acte : al naşterii Fiului şi purcederii Duhului) a esenţei divine a fost Tertulian, care voia să combată prin aceasta modalismul, răspîndit în Occident, care considera pe Fiul şi pe Duhul ca goliţi de orice esenţă.

Dimpotrivă, în Răsărit, Eunomie, sub influenţa neoplatonică, «postulînd că orice multiplicitate de persoane divine nu putea fi posibilă decît sub forma unei participări subordonate», «a obligat pe Părinţii capadocieni să profeseze în toată ireductibilitatea ei o autentică *teologie* a lui Dumnezeu cel viu şi întreit, distinct de orice procesiune treptată a esenţei (distingué de chaque ordre de l'éssence) chiar a celei din iconomie (din lucrarea în lume)» (p. 352).

Arianismul răspîndit ulterior în Occident nu s-a cristalizat ca un subordinaţianism în planul metafizic, ci ca o negare a egalităţii dumnezeirii lui Hristos şi a Duhului Sfînt lucrători în lume. De aceea teologia apuseană nu s-a văzut silită să demonstreze atît posibilitatea coexistenţei a trei persoane egale în sînul divinităţii, cît să afirme egalitatea de fiinţă a lor, ca bază pentru dumnezeirea Fiului şi Sfîntului Duh trimişi în lume. «Neavînd să se ciocnească cu arianismul filozofic al lui Eunomie, occidentalii pot continua aprofundarea lor trinitară în continuitate cu teologia iconomică a predecesorilor lor din secolul III. Ei trebuia să arate cum trimiterea Fiului şi a Duhului «în afara Tatălui» se înrădăcinează în ordinea (în şirul treptat al) procesiunii consubstanţiale, care porneşte din El, ordine (şir) care se revelează în iconomie. În această sarcină ei au fost ajutaţi de o asimilare a verbelor *proerchomai* (Ioan VIII, 42) şi *ekporevesthai* (Ioan XV, 26); cele mai vechi traduceri ale Evangheliilor şi, în urma lor, Vulgata lui Ieronim traduc aceste două verbe greceşti deosebite printr-un singur verb latin : *procedere*» (p. 353).

Din această cauză ei n-au putut înţelege deosebirea între naşterea Fiului şi purcederea Duhului.

«Pentru aceea e necesar să se arate şi limitele inerente ale pnevmatologiei latine, care mărturiseşte neputinţa ei chiar prin gura celui mai eminent interpret al ei, Fericitul Augustin» (p. 356). «Neavînd să înfrunte subordinaţianismul metafizic al unui Eunomie, neavînd ca referinţă metafizica neoplatonică a participării, tradiţia latină n-a simţit trebuinţa să distingă antinomic esenţa şi ipostasurile în Dumnezeu... În această perspectivă, care contemplă sinoptic originea ipostasurilor şi ordinea (înşiruirea) comuniunii lor consubstanţiale în esenţa divină, monarhia în sensul de principiu ipostatic incomunicabil al persoanei Tatălui, nu poate fi semnificată decît indirect, Fericitul Augustin, ca şi Tertulian înaintea lui, nu o pot semnifica decît într-un mod *adverbial*: Duhul Sfînt purcede *principaliter din Tatăl*» (p. 357).

«A revenit Părinţilor capadocieni misiunea să mărturisească acest mister antinomic al Tatălui, în faţa ereziei metafizice a lui Eunomie şi să dea astfel Bisericii expresia cea mai profundă a teologiei trinitare» (p. 358).

După J. M. Garrigues, Părinţii capadocieni deşi n-au ignorat cu totul, totuşi n-au exprimat tot atît de deplin ordinea (succesiunea) în care se transmite esenţa de la Tatăl la Fiul şi la Sfîntul Duh în viaţa internă a Treimii şi în planul iconomiei. «Rezultă că tradiţia greacă şi latină au aprofundat fiecare unul din aspectele ireductibile

1. Această confuzie o remarcase încă din secolul al XVI-lea grecul Margunios ; a se vedea un alt articol al lui Garrigues : *Maxime Margunios et son commentaire du «De Trinitate» de Sf. Augustin (1588)*, în acelaşi număr al «Istinei», p. 465—467.

dar inseparabile ale abisului Tatălui: de o parte aspectul *incomunicabil* al monarhiei concepută drept caracterul ipostatic al Tatălui, origine unică a Fiului și a Duhului; de alta, aspectul *comunicabil* al monarhiei, prin care Tatăl este izvorul comuniunii consubstanțiale și al ordinei (înșiruirii) trinitare. Căci Tatăl este în același timp originea diversității ireductibile a ipostasurilor trinitare și izvorul divin, care comunicîndu-se, le menține în comuniune consubstanțială» (p. 360).

În încheiere, J. M. Garrigues se întreabă: «Vor putea într-o zi grecii și latinii mărturisi împreună adevărul universal (catolic) al Bisericii nedivizate: «*Cred în Duhul Sfînt, Domnul de viață făcătorul, care din Tatăl purcezînd (ekporeumonenon), iese (proïon) din Tatăl și din Fiul*»? (p. 366).

Desigur, felul în care schițează Garrigues posibilitatea concilierii celor două poziții cuprinde încă multe laturi obscure. Ar trebui, de exemplu, să se precizeze în ce constă aspectul incomunicabil și cel comunicabil al Tatălui. El este comunicabil în ceea ce-L distinge de celelalte ipostasuri, adică în calitatea de comunicant al ființei divine, dar chiar prin aceasta comunicînd ființa divină.

Acestei distincții îi contravine expresia «procesiune consubstanțială», pe care o folosește J. M. Garrigues, împreună cu toată teologia catolică, chiar cînd interpretează învățătura despre procesiuni a lui Tertulian sau Augustin, deși aceia n-au folosit acest termen. «Procesiunea» nu poate fi decît ipostatică, dacă nici un ipostas nu-și poate comunica altuia calitatea lui de ipostas, adică dacă Tatăl nu-și poate comunica calitatea de comunicant al ființei divine, nici Fiul și Duhul aceea de primitori, într-un mod specific fiecăruia, ai ființei divine. «Procesiunea consubstanțială» nu mai face nici o distincție între persoane în ce privește actele procesiunii. Ea nu precizează nici măcar poziția deosebită a Tatălui și poziția deosebită a Fiului în actul nașterii Fiului. Expresia aceasta include în ea posibilitatea tuturor confuziilor: «Tatăl și Fiul, ba chiar și Duhul Sfînt, pot fi socotiți că produc împreună, în mod indistinct, nașterea Fiului, și produc împreună purcederea Duhului Sfînt».

Ideea de ordine treptată în «procesiunea» ființei divine pe planul transcendent și apoi în planul creației, care e obsesia majoră a teologiei catolice, indică și ea dominarea acestei teologii de categoria esenței, care se desfășoară numaidecît într-o anumită ordine.

Ideea aceasta e luată de la Plotin. Chiar ideea și termenul de «procesiuni», sau proces în mai multe etape, care nu vede între nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfînt altă deosebire decît aceea că nașterea Fiului e prima etapă a procesului, iar purcederea Duhului a doua, e luată de la Plotin. După Plotin, «Unul» este prima «putere». Precum «mintea» sau «rațiunea», sau «lucrarea» este «chipul lui Unul», ca a doua «putere» a lui, așa sufletul este «chipul rațiunii», ca a treia «putere», păstrînd fiecare ceva din asemănarea cu cel din care provine (Enneade V, 1). Pe Plotin l-a folosit Sfîntul Vasile cel Mare, ca și Origen și ca și occidentalii[2]. Dar pe cînd occidentalii au corectat pe Plotin (și pe Origen) în ideea degradării esenței în cele două procesiuni degradate succesiv, dar nu și în ideea procesiunii naturale în general, Părinții capadocieni l-au corectat și în privința aceasta.

Tertulian, combătînd pe gnosticul Valentin, influențat de Plotin, spunea: «Valentin divizează și separă «procesiunile» (probolas) de autorul lor și le situează așa de departe de acela, că primul Eon nu mai cunoaște pe Tatăl Său ... Pentru noi «singur

2. A. Spassky, *Istoria dogmaticeskih dvijenii v epohu vselenskih soborov*. I. Tom pervîi: Trinitarnîi vopros (Istoria ucenia o Sf. Troițe, v pervîie trei veaca Hristiansva), 1906, p. 521.

Fiul cunoaşte pe Tatăl» (Ioan I, 18) ... Pentru noi acest gen de procesiuni (probolai) sînt de aceeaşi substanţă ca şi aceia din care provin... Tot ce provine din altul e în mod necesar al doilea în raport cu cel din care provine, fără a se separa totuşi de el ... Duhul e al treilea după Tatăl şi după Fiul, cum fructul e al treilea pornind de la rădăcină şi ieşind prin trunchi, cum pîrîul e al treilea pornind din izvor şi ieşind din apă şi cum strălucirea e a treia pornind din soare şi ieşind din rază ... Astfel Treimea derivînd din Tatăl după o ordine continuă şi coerentă (per consertos et connexos gradus), nu alterează cu nimic monarhia şi salvează statutul iconomiei» (*Adversus Praxiam* VIII, 2—5, 7). Fericitul Augustin a continuat această linie occidentală de gîndire. Garrigues spune : «În acest context procesiunea apare (la Augustin), aşa cum am constatat-o la Tertulian, ca derivarea divinităţii pornind din Tatăl după ordinea procesiunilor consubstanţiale a Fiu'ui şi a Duhului» (Istina cit. p. 355). După Fericitul Augustin divinitatea înaintată în Fiul, sau devenită comună Tatălui şi Fiului, înaintează din această stare în care e posedată în comun, la treapta a treia, la Duhul, ca la plenitudinea Dumnezeirii, Duhul fiind un fel de treime concentrată. «Tatăl este principiul fără principiu, Fiul este principiul ieşit din principiu ; amîndoi împreună nu sînt două principii, ci un singur principiu, la fel cum Tatăl şi Fiul sînt Dumnezeu, fără să fie doi dumnezei şi un singur Dumnezeu. Duhul Sfînt, care purcede din amîndoi, nu voi nega că e şi El principiu, dar toţi trei împreună, aşa cum sînt un singur Dumnezeu, sînt de asemenea un singur principiu» (Contra Maximinum, Libr. II, cap. 17, 4 ; P. L., 40, 784—785).

Trebuie să observăm că străduinţa principală a Părinţilor latini n-a fost, cum zice Garrigues, să combată modalismul, cît subordinaţianismul gnostic şi apoi arian. De aceea ei s-au aplecat spre modalism, neînţelegînd deplin realitatea persoanelor divine. Însuşi Tertulian cînd voia să combată pe modalistul Praxea, n-a îndrăznit să pună în evidenţă atît realitatea distinctă a persoanelor divine, cît prezenţa aceleiaşi esenţe în fiecare din ele. Teama de gnosticismul neoplatonic, ca precursor al arianismului îi stăpînea prea tare, ca să nu se aplece mai mult spre esenţialismul antitrinitar.

A. Spassky a dovedit că chiar termenul ὁμοούσιος (de o fiinţă) a fost introdus în Simbolul niceean la stăruinţa lui Osie, episcopul de Cordova, pe lîngă împăratul Constantin, care pînă aproape de Sinodul de la Niceea, îşi avusese reşedinţa la Roma şi respirase atmosfera teologiei latine. Toată frămîntarea de după Sinodul din Niceea s-a datorat temerii episcopilor din Răsărit că prin termenul ὁμοούσιος (consubstanţialis) se oficializează în Biserică esenţialismul sabelian. De aceea chiar Sfîntul Atanasie preferă să folosească pentru Fiul, după Sinod, mai mult cuvîntul ὅμοιος (asemenea), decît ὁμοούσιος. Termenul acesta a fost îmbrăţişat cu deosebită plăcere de sabelianul Marcel de Ancyra. Ὁμοούσιος părea orientalilor cu atît mai suspect cu cît el se alterna cu „ἐκτῆς οὐσιάς τοῦ πατρός«, (din fiinţa Tatălui), iar în anatema anexată simbolului niceean se anatematizau cei ce spuneau că «Fiul este din alt ipostas sau din altă substanţă». Toţi aceşti termeni erau folosiţi în teologia occidentală trinitară, începînd de la Tertulian. Ei nu exprimau destul de clar distincţia personală între Fiul şi Tatăl [3]. Pentru a linişti temerile acestea de sabelianism, Părinţii capadocieni au adoptat termenul *ipostasuri*. El trebuia să contrabalanseze aplicarea spre sabelianism a înţelesului termenului ὁμοούσιος.

3. Idem, *op. cit.*, p. 201 urm. P. G., 235 : «Părinţii răsăriteni evitau cu hotărîre folosirea cuvîntului ὁμοῦσιος. Acest cuvînt provoca în ei o suspiciune care cu trecerea vremii, cu deosebire după apariţia ereziilor monarhiene nu numai că nu s-a diminuat, ci a crescut».

Ipostasurile, la Părinții capadocieni, nu mai derivă însă în mod inevitabil într-o ordine treptată, una din alta. Caracterul natural al procesiunilor, menținut în teologia latină, chiar în sensul dat «persoanelor» ca roluri e depășit în doctrina despre ipostasuri a Părinților capadocieni. Persoanele divine sînt cu adevărat libere și egale, adică sînt cu adevărat persoane. «Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh — trei persoane conștiente (și libere) — iată granița care desparte creștinismul de treimea neoplatonică» [4].

Ideea de procesiune în trepte inevitabile nu acordă o însemnătate reală ipostasurilor sau persoanelor dumnezeiești. Acestea implică o libertate în viața internă a Dumnezeirii. Teologia occidentală a rămas la jumătatea drumului între neoplatonism și creștinism. Monarhia Tatălui și libertatea persoanelor divine în comunicarea și primirea ființei divine, constituie împreună notele caracteristice ale persoanelor Sfintei Treimi, sau deosebirea Sfintei Treimi de o natură impersonală care e supusă unui proces de trecere continuă de la prima etapă la a doua și la a treia.

Dacă ne-am extins ceva mai mult asupra temei «ordinei procesiunilor», n-am făcut-o pentru că am socoti pe Garrigues prea stăpînit de ea, ci pentru că ea domină în general gîndirea celorlalte studii și materiale catolice publicate în numărul în chestiune al revistei «Istina». Totuși am vrea să observăm că dacă Garrigues admite că doctrina ipostasurilor formulată de Părinții capadocieni înseamnă o completare sau o frînă a doctrinei prea esențialiste a teologiei occidentale, ar trebui să tempereze și accentul prea îngroșat pus pe ideea ordinii procesiunilor în Dumnezeu și să recunoască caracterul relativ sau impropriu al termenului «procesiuni consubstanțiale».

Cu toate aceste obscurități, care ar mai trebui lămurite, studiul lui Garriques reprezintă un efort apreciabil de a concilia cele două poziții în problema purcederii Duhului Sfînt și un model de abordare a acestei probleme în spiritul unui dialog sincer, în care fiecare partener caută să înțeleagă și poziția celuilalt.

Dacă teologia latină ar face eforturi în acest spirit s-ar putea înscrie și alți pași pe calea apropierii între cele două poziții.

2. Critica catolică a noțiunii ortodoxe de ființă și ipostază

Deocamdată, în deosebire de Garrigues care se silește să înțeleagă importanța doctrinei despre ipostasuri a Părinților capadocieni și implicit recunoaște o anumită insuficiență a doctrinei catolice prea esențialiste, celelalte studii din «Istina» se străduiesc să demonstreze că în Filioque e implicată cea mai perfectă doctrină despre persoanele Sfintei Treimi cît vreme cea a Părinților capadocieni e defectuoasă și sub acest raport. Pe de o parte, ea ar lăsa accentul pe ființă în actele procesiunii divine, pe de alta ea n-ar fi reușit să împace diversitatea ipostasurilor cu unitatea ființei. În asemenea condiții nu se poate pune problema unei concilieri între cele două poziții. Filioque reprezentînd perfecțiunea, n-are lipsă de nici o completare prin învățătura ortodoxă care suferă de cele mai grave insuficiențe.

Numărul respectiv al «Istinei» susține această poziție nu numai prin studii publicate în el, ci și prin menționarea mai multor susținători ai ei într-un număr de cărți catolice recente.

Începînd prezentarea acestei poziții adoptată într-o serie de cărți recente, Pr. Le Guillou declară că ea răstoarnă «schema simplistă», acreditată înainte cu 75 de ani de Th. de Régnon că teologia trinitară a părinților greci era întemeiată pe primatul persoanelor și că ea era mai apropiată de Sf. Scriptură, pe cînd cea a Pă-

4. Idem, *op. cit.*, p. 523.

rinților latini, începînd cu Augustin era întemeiată pe primatul naturii și era mai filozofică și mai abstractă.

Pr. Le Guillou afirmă că el însuși a verificat contrariul acestei scheme și rezultatul studiilor sale l-a expus într-o carte în curs de apariție (sub titlul: *Le Mystère du Père. Foi des Apôtres et gnoses actuelles.* Fayard).

Printre cărțile menționate de Pr. Le Guillou ca dovedind insuficiența doctrinei răsăritene despre purcederea Sfîntului Duh, prea esențialistă, este și cea a lui A. Malet: *Personne et amour dans la théologie trinitaire de St. Thomas d'Aquin.* Vrin, 1956. Pr. Le Guillou citează din cartea lui Malet: «Care este rolul ipostasului în teoria greacă a procesiunilor? Care sînt sursa și termenul final al procesiunilor: ipostasul sau ussia? Contrar opiniei răspîndite de Th. de Régnon, adevărul obligă să spunem că gîndirea Părinților (răsăriteni) în acest punct este ambiguă. Dacă pe planul existenței, ei au ajuns să distingă net între usie și ipostas, ei n-au tras toate consecințele pe planul acțiunii și n-au observat adevărul pe care Sfîntul Toma îl va exprima prin adagiul: «Actiones sunt suppositorum» (actele sînt ale suporturilor; prin «suporturi», Toma ar înțelege ipostasurile). În mod curent, ei dau ca subiect al actului de a naște, nu pe Tatăl ca *tropos tes hyparxeos*, adică pe Tatăl ca atare, ci esența divină. De asemenea, în mod curent, ei dau ca termen final al acestui act, nu pe Fiul ca *tropos tes hyparxeos*, adică pe Fiul ca atare, ci esența divină. Desigur, ei afirmă de mii de ori că Cel ce naște este Tatăl și cel născut este Fiul. Dar această formulă nu exclude pe cealaltă, în care cea care naște și e născută este esența. Se găsește la ei în mod frecvent expresia că «înțelepciunea e născută», «Înțelepciunea născută din Înțelepciune», «Lumina din Lumină», «Ființa din Ființă»... Ar fi inexact să pretindem că acești termeni exclud persoana. Spunem simplu că, în cele mai multe cazuri, cînd e vorba de actul nașterii, ipostasul și usia nu se disting nici la sfîrșitul, nici la originea actului. Pentru greci nu e contradicție a spune că Fiul vine din Tatăl sau că esența vine din esență, Lumina din Lumină, sau Înțelepciunea din Înțelepciune. Teologia lor despre ipostas nu era destul de precisă ca să vadă imposibilitatea de a pune pe același plan persoana și esența în actul nașterii. Polemica antiariană a jucat în chestiunea aceasta un rol important. Contra ereticilor, Părinții se străduiesc să demonstreze că esența persoanei a doua este aceeași ca a primei. Argumentarea lor favorită este aceasta: Fiul nu e creatură pentru că el are aceeași esență ca și Tatăl, și are aceeași esență ca Tatăl pentru că este esență din esență, Înțelepciune din Înțelepciune, Lumină din Lumină etc. Se vede cum acest raționament tindea să dea un anumit primat ussiei în actul nașterii» [5].

Am văzut că Garrigues susținea tocmai contrariul: că Părinții răsăriteni n-au avut să apere atît unitatea de esență ca teologia occidentală, cît realitatea ipostasurilor, sau atît pe una cît și pe alta.

Socotim că această interpretare dată de Malet doctrinei Părinților răsăriteni nu vede balansarea ei între cele două aspecte complimentare ale realității divine: între aspectul de ființă și cel întreit personal, pe care Părinții le socotesc deopotrivă de reale. Nu vede că considerarea persoanelor ca ipostasuri sau ca «moduri de existență» concretă a ființei, e singura concepție care acordă o realitate fermă persoanelor, dar că, cu toate acestea, Părinții nu vor să uite de aspectul de ființă unică a lui Dumnezeu, nu vor să detașeze persoanele de ființa comună. Ei nu vor să accentueze realitatea persoanelor divine într-un mod păgubitor pentru unitatea ființei în sens neoplatonic, sau arian, dar nici să accentueze unitatea ființei într-un mod păgubitor realității ferme a celor trei persoane, într-un sens modalist-sabelian. Persoanele sînt cele trei «moduri de existență» concretă ale ființei celei una, posedată în totalitatea ei de fiecare. Fiecare persoană e purtătoarea întregii ființe divine, una din persoane fiind cauza celorlalte două moduri de existență concretă a ei, adică ale celorlalte două persoane, iar acestea avîndu-și cauza lor, că astfel de moduri ale existenței concrete a ființei integrale divine, în acea persoană. Nefiind văzută decît ca mod de existență a ființei divine, dar ca singurul mod de existență reală a ei, cînd se vorbește de actul prin care prima persoană pricinuiește existența reală a celorlalte două moduri de existență reală a acestei ființe, nu se poate face abstracție de faptul că prin acest act ființa divină întreagă, în modul ei de existență reală, pricinuiește existența concretă a aceleiași ființe în celelalte două moduri. Cînd Părinții

5. A. Malet, *op. cit.*, p. 14, în «Istina», nr. cit., p. 458.

capadocieni spun că Înțelepciunea vine din Înțelepciune, Lumina din Lumină, ființa din ființă, ei subînțeleg totdeauna: Înțelepciunea (sau Lumina, sau Ființa) în modul ei de existență reală, sau în calitatea ei de al doilea ipostas, își ia existența concretă din existența concretă, sau din reală, ca prim ipostas, a aceleiași Înțelepciuni sau Ființe. Niciodată în Răsărit nu s-a înțeles Înțelepciunea care se naște ca Înțelepciune neipostatică, pentru că așa ceva nu există, ci ca ipostasul Fiului; niciodată nu s-a înțeles Înțelepciunea care naște ca Înțelepciune neipostatică, pentru că așa ceva nu există, ci ca ipostasul Tatălui.

Grija Părinților din Răsărit de a nu se atribui actul de a naște sau de a se naște esenței divine neipostatice — pentru că așa ceva nu există — se vede din faptul că la Sinodul II Ecumenic au eliminat din Simbolul niceean expresia despre proveniența Fiului «din ființa Tatălui». Pericolul unei astfel de înțelegeri greșite a termenului «de o ființă» (ὁμοούσιος), singurul cunoscut în Occident și primit fără rezerve în Orient numai de sabelianul Marcel de Ancyra și de adepții lui, i-au făcut pe episcopii din Răsărit să se împartă în fel de fel de grupuri care foloseau alți termeni, pînă cînd părinții capadocieni prin adoptarea termenului de ipostas (substanță) în sens de persoană ca subzistență reală fermă, pentru cele trei persoane divine i-au făcut să se împace și cu termenul «de o ființă» (ὁμοούσιος), întrucît sensul lui, posibil de interpretat în înțeles sabelian, era ținut acum în cumpănă de realitatea clară a celor trei ipostasuri. Asigurați prin termenul de «trei ipostasuri», împotriva interpretării sabeliane a termenului «de o ființă» (ὁμοούσιος), ei au acceptat acum termenul din urmă cu atît mai bucuros cu cît singur termenul «trei ipostasuri», ascundea în el pericolul unei divizări a ființei divine în sens arian sau triteist.

Așa se explică balansarea Părinților răsăriteni între termenii «ipostasuri» și «ființă» cînd vorbesc de actele de proveniență în Dumnezeu. Alternarea unor termeni contradictorii nu înseamnă incoerență, sau indeciziune, ci recunoașterea sintezei sau bipolarității lor subtile, înseamnă recunoașterea caracterului complex, paradoxal al realității exprimate, înseamnă jocul nuanțat între aspectele ei la aparență contradictorii, sau imposibil de exprimat altfel decît prin formule contradictorii.

Occidentul nu și-a dat seama de pericolele ascunse în termenul unilateral «de o ființă» (consubstantialis). Gîndirea lui n-avea încă subtilitatea necesară pentru a înțelege sensurile echivoce ce se ascundeau în acest termen. De aceea nici n-au fost discuții după Sinodul I de la Niceea. El s-a obișnuit astfel să asculte de episcopul Romei și de anturajul lui. Iar aceștia, lipsiți și ei de subtilitatea gîndirii grecești, știau una și bună: pericolul arian. Și ca leac împotriva lui aveau termenul «de o ființă» (consubstantialis), fără să-și dea seama că afirmarea exclusivă a acesteia îi apropie de ființialismul sabelian.

Astăzi teologii catolici găsesc că Părinții răsăriteni n-au făcut uz deplin de termenul de «trei ipostasuri» și au atribuit actele lor mai mult ființei divine. Dar antecesorii lor din secolul IV nu acceptau termenul de «trei ipostasuri» nicidecum. Și cu aceasta nici realitatea fermă a persoanelor treimice, socotind actele nașterii și purcederii ca acte ale ființei, sau consubstanțiale, cum declară pe de altă parte și astăzi teologii catolici. Azi teologii catolici acuză pe Părinții capadocieni de un oarecare fel de ființialism sabelian, în vreme ce predecesorii lor din secolul IV îi bănuiau de divizarea ariană a ființei divine și de aceea ei persistau unilateral pe lîngă noțiunea consubstanțialității, pasibilă de interpretarea sabeliană. A. Spasski zice: «Cele trei ipostasuri răsăritene rămîneau ca și înainte, în ochii occidentalilor, suspecte, și acuzația de arianism la adresa Răsăritului încă nu încetase în Occident. De altă parte, Marcel era încă în viață, și prelungirea legăturii vechii generații de niceeni cu el trezea în sufletul răsăritenilor fără voie bănuieli în ce privește corectitudinea învățăturii lor despre o ființă sau ipostas și renăștea vechile temeri față de sabelianism» [6].

Dacă în Orient numai puțini mai rămîneau în legătură cu Marcel, prin persistarea comună pe lîngă termenul exclusiv ὁμοούσιος (consubstanțial), Occidentul întreg menținea legătura cu sabelianul Marcel. Sfîntul Vasile cel Mare se plînge că occidentalii anatematizează în toate părțile pe arieni, dar n-au pronunțat nici o condamnare a lui Marcel de Ancyra [7].

Meritul cel mare al Sfîntului Vasile e că, unind termenul «de o ființă» cu cel de «trei ipostasuri», a împăcat, nu numai pe vechii niceeni răsăriteni (fideli apărători

6. A. Spasky, *op. cit.*, 538. 7. *Ep. XXIX*; P. G., 32, 432.

ai termenului «de o ființă») cu cei ce se temeau de el ca Sabelian, ci și pe occidentali cu răsăriteni, dar în același timp a eliminat posibilitatea interpretării termenului «de o ființă» în sens sabelian și a celui de «trei ipóstasuri» în sens arian. «De la începutul activității sale, el și-a pus ca țel să unească în jurul său partidele divizate ale Răsăritului ... Datorită energiei lui neobosite și străduințelor lui, care a învins toate dezbinările, prăpastia ce s-a săpat în trecut între sabelianismul Occidentului și al Alexandriei pe de o parte și între arianismul răsăritean pe de alta, a început să se umple, pînă cînd se va arunca peste ea o punte trainică» [8].

Din păcate, puntea n-a fost totuși atît de trainică, încît să nu fi fost posibilă o nouă spărtură a ei.

Peste puțin afirmarea de către Augustin a purcederii Duhului Sfînt de la Tatăl și de la Fiul ca dintr-un singur principiu a angajat Occidentul din nou pe linia mai veche a unei teologii aproape unilateral ființialiste sau sabeliane, iar Toma d'Aquino va da acestei linii ultimele suporturi doctrinare. Astăzi teologii catolici afirmă în mod direct prăpastia între cele două doctrine despre Dumnezeu, dar, ceea ce-i ciudat, este că nu mai acuză, ca în secolul IV, teologia răsăriteană de o accentuare aproape ariană a deosebirii celor trei persoane, ci de greșeala contrară: de ființialism, sau de sabelianism, arogînd pe seama teologiei occidentale funcția de apărare a celor trei persoane în Dumnezeu!

De fapt, cînd poți acuza o doctrină și de o greșeală și de cea cu totul contrară, înseamnă că ea cuprinde laturile complimentare ale unei realități atît de complexe cum este cea divină într-o sinteză superioară.

Cum am spus și mai înainte, noi ne bucurăm că azi teologii catolici afirmă atît de hotărît realitatea persoanelor divine. Dar rămîne să vedem dacă sensul ce-l dau persoanei e suficient pentru a asigura realitatea persoanelor divine și dacă nu cumva Filioque, propriu acestei teologii, admis de ea ca formulă exclusivă, stă în contrazicere cu realitatea fermă a acestor persoane.

În scopul acesta trebuie să vedem cum înțelege teologia catolică de azi raportul între ființă și persoane în Dumnezeu.

Aceasta ne-o va arăta mai întîi critica ce-o fac teologii catolici de azi noțiunilor răsăritene de ființă și ipostas și apoi înfățișarea pozitivă a noțiunii de ființă și persoană în teologia catolică.

Malet opune noțiunea catolică a ființei, celei răsăritene. Cea din urmă, zice el, este prea ontologică. În opoziție cu aceasta, noțiunea catolică a ființei are un caracter psihologic. De aceea teologia greacă n-a putut explica nici modul procesiunilor divine, nici numărul și ordinea lor, pentru că pentru aceasta avea lipsă de o teorie psihologică a ființei [9]. «În scurt, grecii au rămas la stadiul usiei încă nediferențiată și contemplată anterior actualizării ei în planul operativ». Ne întrebăm dacă nu e o contrazicere între ceea ce a spus Malet înainte despre ființa divină ca înțelepciune, ca lumină activă și ceea ce spune acum. Apoi ni se pare că el nu ține seama de concepția Părinților răsăriteni că ființa de fapt nu există real decît în ipostasuri. Se trădează aci iarăși înclinarea teologiei catolice de a vedea ființa ca realitate concretă în ea însăși. Această concepție e exprimată mai clar în rîndurile următoare ale lui Malet, în care ființa e determinată prin funcțiile psihice ale inteligenței, voinței și iubirii, în care se afirmă din nou teoria psihologică a ființei, care lipsește la Părinții greci. Malet consideră ontologismul Părinților greci cauza formulei răsăritene «Duhul Sfînt purcede din Tatăl prin Fiul». Dar dă acestei formule o interpretare care niciodată n-a fost cunoscută în Răsărit. Iată această interpretare: «Actul prin care purcede Duhul nu e decît prelungirea actului prin care purcede (procède: confuzia occidentală între naștere și purcedere, *n.n.*) Fiul. Fiul vine primul, apoi, fără ca să fie propriu zis un act nou în Tatăl, Duhul Sfînt. Actul nașterii se desfășoară în Fiul și se termină în Duhul». Noi am văzut însă, din studiul lui Garrigues, că aceasta este schema exactă a lui Tetulian și ea stă la baza teoriei ființialiste a Occidentului, a cărei insuficiență o recunoaște Garrigues. În sprijinul acestei greșite interpretări a formulei răsăritene (a uneia din formule) despre purcederea Duhului Sfînt de la Tatăl prin Fiul, Malet aduce un singur citat din Dionisie din Alexandria, preluat de Sfîntul Atanasie: «Noi întindem monada, fără să o divizăm în triadă». Acest citat ar exprima «unicitatea» actului procesiv al monadei (al Tatălui). Dar ci-

8. A. Spassky, *op. cit.*, p. 566. 9. A. Malet, *op. cit.*, p. 17, în «Istina», p. 459.

tatul respectiv nu exprimă numaidecît această idee. Monada se poate întinde nu numai printr-un singur act.

De fapt răsăritenii au înțeles expresia «din Tatăl prin Fiul», nu în sensul unei purcederi a Duhului Sfînt din Tatăl prin mijlocirea Fiului, ci ca o purcedere a lui din Tatăl odată cu nașterea Fiului, sau ca o strălucire a lui din Fiul ș.a.

Malet găsește în această pretinsă identificare a purcederii Duhului cu prelungirea nașterii Fiului, cauza pentru care Părinții greci n-au fost în stare să explice prin ce se distinge purcederea Duhului Sfînt de nașterea Fiului [10].

Dar Garrigues împreună cu alți teologi catolici a recunoscut că confuzia între naștere și purcedere a făcut-o teologia occidentală, mai ales în începuturile ei, numindu-le pe amîndouă «procesiuni» (purcederi). De aceea mai ales acestei teologii i-a fost proprie neputința nu numai de a înțelege, ci și de a face vreo deosebire între nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfînt. Iată ce spune Garrigues: «Văzînd în procesiune derivarea consubstanțialității după ordinea trinitară, sau comunicarea divinității atît Fiului cît și Duhului, Sf. Augustin se izbește de dificultatea de a înțelege termenul *processio* în sensul *ekporeusei* (purcederii) din Ioan XV, 26, ca exprimînd în special modul de origine a Duhului în Tatăl în raport cu nașterea Fiului. Această obscuritate care constituie abisul însuși al misterului trinitar, devine, din cauza deplasării latine a sensului lui *processio*, o dificultate insurmontabilă. Slăbiciunea pnevmatologiei latine va consta totdeauna fundamental în incapacitatea ei de a asuma explicit, atît cît se poate face în înțelegerea și limbajul credinței, insondabila antinomie între naștere și *ekporeusă* («Purcedere»). Și Garrigues citează din Augustin: «Pentru că Duhul nu este în nici un fel Fiul Tatălui și al Fiului, El nu este născut din doi. El este deci Duhul amîndurora, purcezînd din amîndoi. Cine poate explica ceea ce distinge nașterea de purcedere cînd e vorba de ființa supremă? Tot ce purcede nu se naște, deși tot ce se naște purcede ... Iată ce știu. Dar a distinge între această naștere și această purcedere, nu știu. Nu sînt capabil să știu, n-am puterea» *(Contra Maximin*, Liber II, 14, 1). *(Art. cit.*, «Istina», p. 356).

Precum se vede, tocmai motivul pentru care Augustin declară că nu știe care e deosebirea între nașterea Fiului și purcederea Duhului îl atribuie Malet Părinților răsăriteni. Motivul acesta e considerarea purcederii Duhului ca o prelungire a nașterii Fiului, care era proprie teologiei occidentale, dar care n-a fost niciodată proprie Părinților răsăriteni.

E drept că există în răsărit un apofatism în ce privește actele interne ale Sfintei Treimi. Dar e de alt caracter decît neînțelegerea mărturisită de Augustin. Augustin nu știe care e deosebirea între naștere și purcedere, pentru că consideră pe una prelungirea celeilalte, adică pretinde că știe prea mult, asemănînd viața Sfintei Treimi cu viața naturală psihică, care se dovedește neconformă cu realitatea Sfintei Treimi, cîtă vreme răsăritenii socotesc că nu știu în general nici ce e nașterea nici ce e purcederea la Dumnezeu, deoarece ele sînt altfel decît în lumea creată.

Apofatismul răsăritean e, fără îndoială, mai profund, și din motivul că nu concepe ipostasurile divine și unitatea de ființă a lor după modelul funcțiilor psihice umane, în care se manifestă sufletul cel unic, ci le concepe ca subiecte consistente și totuși într-o inferioritate reciprocă, fapt neîntîlnit în toată deplinătatea în planul creațiunii. Dar ni se pare că acest fel de a concepe pe Dumnezeu e mai real, mai conform cu Dumnezeu, cel în Treime, dar în același timp el ține seama de caracterul de taină al ipostasurilor divine și a unității ființei lor. Deci apofatismul răsăritean e mai justificat decît închipuirea grăbită a teologilor catolici că știu totul cu exactitate, dar pe urmă se văd în imposibilitatea de a explica însușirile ipostasurilor divine din tabloul natural pe care și l-au făcut despre Sfînta Treime. Persoana, privită ca realitate consistentă nu ca simplă funcție psihică, chiar pe planul uman e o taină inepuizabilă. Desigur, trebuie să atribuim unei obișnuințe îndelungate cu o altă optică atitudinea neînțelegătoare a teologiei catolice față de acest sens al misterului, propriu teologiei răsăritene.

Un alt exemplu al acestei neînțelegeri îl reprezintă teologul catolic Lafond. Acesta, după ce vestește că a făcut și el aceeași descoperire «senzațională», că Părinții răsăriteni privesc pe Dumnezeu pornind de la usie, contrar a ceea ce se credea înainte că acest lucru e propriu Părinților latini, declară atît usia cît și ipostasul con-

10. Idem, *op. cit.*, p. 152 ; în «Istina», p. 459.

cepției răsăritene ca avînd un caracter cu totul apofatic, deoarece sînt considerate dincolo de toate atributele cunoscute din creațiune. «Astfel ei (Părinții răsăriteni) ajung la noțiuni foarte abstracte, de un conținut insuficient pentru a semnifica persoanele, sau trec repede în apofază». Adaugă apoi că, după Părinții greci, atributele referitoare la ipostasuri și la usie sînt simplu juxtapuse, în mod incoerent. «Astfel, dacă se pune problema teologiei trinitare a Părinților greci, trebuie recunoscut că pe de o parte ei n-au reușit să dea o elaborare tehnică (?) satisfăcătoare problemei raporturilor esență-persoană, iar pe de alta ceea ce au spus ei compromite justificarea teologică a convingerii credinței despre ordinea (derivarea succesivă) trinitar-iconomică pornind din Tatăl» [11].

Nu mai considerăm necesar să repetăm că juxtapunerea ipostasurilor și a ființei în înfățișarea actelor nașterii Fiului și purcederii Duhului nu e semnul incoerenței, ci al solidarității persoanelor cu ființa, a legăturii bipolare între ipostasuri și ființă. într-o viziune care concepe ipostasurile ca moduri de existență concretă sau reală a ființei. Iar considerarea persoanelor ca ipostasuri, departe de a însemna o plasare a lor într-un plan prea abstract, indică cea mai fermă realitate a lor, neasemănat mai fermă decît considerarea lor ca funcții psihice.

După citarea unor texte cu conținut asemănător din alți teologi catolici contemporani, P. Le Guillou crede că poate deduce o legătură între apofatismul teologiei răsăritene și separarea pe care o face ea între «teologie» (doctrina despre Dumnezeu în sine) și «iconomie» (lucrarea lui Dumnezeu în lume) [12].

Acest apofatism, care ar merge pînă la negarea persoanelor divine înseși, îl ilustrează cu o afirmare a lui Dionisie Areopagitul, reprodusă de Vl. Lossky: «După ce a enumerat, negîndu-le, atributele inteligibile, urcușul apofatic nu se va opri, în «teologia mistică» a lui Dionisie, nici înaintea proprietăților-relații ale persoanelor divine: Dumnezeirea transcendentă nu e nici filiație, nici paternitate, nici nimic din ceea ce este accesibil cunoașterii noastre» [13]. Dar în acest citat al lui Lossky nu se reproduce adaosul pe care îl face Dionisie și după această negație ca după oricare alta: că mai presus de filiația și paternitatea cunoscută de noi, există o filiație și o paternitate superioară înțelegerii noastre. Dionisie nu neagă totul în mod absolut la Dumnezeu, ci subliniază că toate atributele ce I le acordăm, împrumutîndu-le din ordinea creației, i se cuvin lui Dumnezeu într-un înțeles superior acestora. În mod special despre paternitatea și filiația divină Dionisie zice că «paternitatea dumnezeiască și filiația dumnezeiască (dăruite nouă) sînt din principiul paternității și din principiul filiației cele mai presus de toate» (πάντων ἐξηρημένης) [14]. Aceasta nu e o simplă absență a paternității și filiației în Dumnezeu, ci o depășire a formei în care ne sînt accesibile și dăruite nouă. În alt loc Dionisie spune, între altele, că Dumnezeu este «Minte neînțeleasă, Cuvînt negrăit» (νοὺς ἀνόητος, λόγος ἄρρητος) [15]. Deci nu e simplu absență a minții, sau a cuvîntului, nu e nici măcar indefinitul în mod absolut, ci o îmbinare de definit și indefinit. A identifica apofaticul lui Dionisie simplu cu indefinitul, înseamnă a nu vedea decît un aspect al unui paradox mai presus de paradoxurile din lumea creată.

Tot cu un citat din Lossky, P. Le Guillou vrea să demonstreze că în Răsărit nu s-ar cunoaște nici o ordine a persoanelor divine, nici în planul transcendent, nici în lucrarea lor în lume. Dar în citatul dat din Lossky e afirmată «monarhia» sau «cauzalitatea» Tatălui; se menționează numai că aceasta «nu conferă Tatălui un primat ipostatic asupra celorlalte ipostasuri, căci El nu e persoană decît întrucît și Fiul și Duhul sînt persoane» [16]. Dar în acest citat al lui Lossky se contestă numai subordinaționismul. Nu credem că aceasta este ordinea pe care vrea s-o apere Le Guillou între

11. G. Lafond, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Paris, le Cerf, 1969, «Istina» p. 459. 12. «Istina», p. 460.

13. V. Lossky, *A l'image et à la resemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, 1967, p. 20, la Le Guillou, *Réflexions sur la theologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et récents*. «Istina», p. 460. 14. *De Div. nom.* cap. II, § VIII; P. G., III, 645.

15. *Ibidem*, § I; P. G., III, col. 558.

16. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 39. La Le Guillou, *loc. cit.*

persoanele Sfintei Treimi. Iată pe ce texte trunchiate sau fals interpretate își întemeiază și azi teologia catolică critica ce-o face învățăturilor ortodoxe.

P. Le Guillou încheie toată această demonstrație despre apofatismul «total» al creștinismului răsăritean, reflectat, chipurile, și în planul lucrării lui Dumnezeu în lume, cu un citat din Lafond: «Se înțelege deci cum teologia orientală, odată ce au fost definite dogmele hristologice, s-a dezvoltat mai degrabă în sensul misticii și liturghiei, adică în domeniile în care Necreatul în raporturile sale cu omul se situează pe registrul simbolic» [17]. Adică Dumnezeu ar fi trăit de credincioșii răsăriteni în Liturghie, ca o realitate vagă; tot ce se spune definit despre Dumnezeu ar avea caracter de simbol. Față de această afirmare, observăm: starea de rugăciune intensă trăită de credincioșii răsăriteni la Liturghie și în tot cultul Bisericii lor, e trăită ca un raport cu Dumnezeu ca persoană; nu se roagă nimenea unei realități impersonale; față de o astfel de realitate se practică fie mistica scufundării în indefinit, fie magia. Mai mult, în Liturghia și în tot ansamblul de rugăciuni al Bisericii răsăritene, credincioșii trăiesc raporturi cu fiecare persoană dumnezeiască în mod distinct. Rugăciunea lui Iisus, acatistele adresate lui Iisus, dovedesc conștiința unui raport intens cu Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Atenția specială față de Sfîntul Duh se arată în toate rugăciunile de invocare a acestuia. În tot cultul sînt menționate continuu toate trei persoanele Sfintei Treimi. Iar aceste persoane nu sînt trăite ca niște simboale ale unei realități indefinite, ci ca Tatăl ceresc real, ca Iisus Hristos, Fiul adevărat cel întrupat al lui Dumnezeu, ca Duhul Sfînt care săvîrșește în calitate de persoană deosebită toate sfințirile, aducînd în lume energiile necreate. A trăi misterul persoanelor divine nu înseamnă a nu mai trăi raportul cu ele ca persoane, așa cum a trăi taina unei persoane umane, imposibil de epuizat în vreo definiție, nu înseamnă a nu mai ști că aceea e persoană și anume o persoană distinctă de altele, și a nu mai trăi raportul intens cu ea ca persoană și anume ca persoana cutare, deosebită de oricare alta. Tocmai trăirea intensă a lui Dumnezeu în treimea persoanelor sale dă Liturghiei și cultului răsăritean, ca practică a rugăciunii, un atît de mare loc în viața acestei Biserici, cîtă vreme acolo unde Dumnezeu capătă caractere de esență oarecum exclusivă, devine precumpănitor obiect de speculație, animată de pretenția de a-L înțelege și defini perfect, dar nu de simțirea lucrării Lui libere și iubitoare.

Dar critica acestor teologi catolici împotriva creștinismului răsăritean merge și mai departe. Ei nu vor să-i recunoască acestuia nici măcar trăirea unui raport real cu o Dumnezeire indefinită. Apofaticul răsăritean care refuză să-i atribuie lui Dumnezeu atributele exacte ale creațiunii, nu e o trăire a lui Dumnezeu în calitatea Lui superioară realităților create, ci o simplă abstracțiune, după opinia acestor teologi catolici. Credincioșii răsăriteni își închipuie numai, după acești teologi, că au trăirea unui astfel de Dumnezeu, pe care nu-L pot defini. Se neagă astfel ceea ce constituie caracteristica principală a Ortodoxiei: prezența lui Dumnezeu cel personal în creațiune prin actele sau energiile sale necreate; se neagă puternica afirmare ortodoxă lucrării Lui în Biserică prin harul îndumnezeitor, considerîndu-se afirmarea acestei lucrări, proprie catolicismului. Dar e știut că acesta nu recunoaște decît o grație creată lucrătoare în credincioși, cîtă vreme pe Dumnezeu îl închid în transcendența Sa. În Ortodoxie Dumnezeu e trăit în toată taina Lui, pentru că e trăit în mod real, pe cînd catolicismul tocmai pentru că pretinde că înțelege perfect pe Dumnezeu nu se află în relație reală cu prezența lui copleșitoare. Le Guillou spune contrar acestei evidențe: «Spre deosebire de Părinții greci care, pornind de la o problematică anteniceeană (care vorbea de persoanele divine lucrătoare în lume) au ajuns la o teologie foarte abstractă și în care legătura între «teologie» (doctrina despre Dumnezeu în Sine) și «iconomie» (lucrarea lui Dumnezeu în lume) nu poate fi cugetată, chiar dacă continuă să fie afirmată. Sf. Augustin pornește de la poziția niceeană și ajunge să pună la punct un limbaj care permite — cel puțin în parte — o cunoaștere proprie a persoanelor în ele înseși și în rolul lor iconomic» [18].

Aceasta poate fi în catolicism «cunoaștere», dar nu o trăire a lui Dumnezeu în energiile lui necreate.

17. G. Lafond, *op. cit.*, p. 71 ; la Le Guillou, *loc. cit.*
18. *Idem*, art. cit., *rev. cit.*, p. 461.

3. Doctrina tomistă a lui Filioque și noțiunea de ființă și de persoană implicată în ea

Studiile catolice «Istina» opun noțiunii răsăritene ontologice și, după părerea lor, prea abstracte a ființei și ipostasurilor divine, noțiunea occidentală, care începînd cu Fericitul Augustin au luat un caracter psihologic. Prin aceasta teologia occidentală ar fi ajuns, după părerea afirmată în aceste studii, la adevărata înțelegere a lui Dumnezeu ca realitate vie și personală.

Malet, într-un alt citat dat de P. Le Guillou, spune: «De la Augustin avem o Natură care se dezvoltă (s'épanouit) în inteligența și iubirea personală». Prin aceasta omoussianismul (grec) nu e părăsit, iar aceasta va împiedica deplina «dezvoltare a unei teologii a persoanei», cum a împiedicat-o și în Răsărit. Totuși introducerea iubirii în teologia trinitară, are mare însemnătate pentru înțelegerea Sfintei Treimi și a Sfîntului Duh în teologia occidentală.

Menținem, deocamdată, pentru viitoarele noastre reflexiuni pe marginea acestei înțelegeri a Treimii, fraza citată a lui Malet, conform căreia «Natura se dezvoltă» în persoane, înțelese ca funcții psihice.

Concepția aceasta își va primi ultima formulare la Toma d'Aquino. Într-un studiu intitulat *Le Saint Esprit comme Amour seleon St. Thomas d'Aquin*, P. Albert Marie de Monléon o.p. [19], anunță de la început că prin acest studiu va dovedi neadevărul obiecției făcută adesea lui Toma d'Aquino, că «fidel tradiției latine, care considera misterul trinitar pornind de la natura divină cea una, studiază întîi misterul lui Dumnezeu cel Unul, înainte de a veni la Treime» [20]. «De altfel — zice autorul — s-ar răstălmăci grav înțelegerea Treimii de către Sfîntul Toma dacă s-ar considera că după ce a reflectat asupra misterului lui Dumnezeu cel Unul într-o perspectivă teologică, el ar deduce apoi în mod rațional Trinitatea persoanelor, căzînd astfel mai mult sau mai puțin în modalism. Cum vom vedea, prin teologia sa despre simplitatea divină, Sf. Toma își interzice în mod absolut posibilitatea oricărei deducții raționale sau psihologice a misterului trinitar» [21].

Cum am mai spus, ne bucurăm de repetata afirmare pe care o întîlnim în studiile din acest număr al «Istinei» că tradiția occidentală implică o noțiune foarte personală a lui Dumnezeu. Rămîne să vedem numai dacă în această afirmare are o acoperire reală și dacă se trag din ea niște concluzii eficiente.

P. Monléon își începe argumentarea despre caracterul categoric personal al lui Dumnezeu în concepția lui Toma d'Aquino, menționînd înțelesul îndoit pe care-l are iubirea în această concepție: unul esențial și unul personal.

Dar un loc reprodus de Toma din Fericitul Augustin și citat de Monléon, în sprijinul tezei despre personalismul teologiei trinitare a lui Toma, ne arată, dimpotrivă, ființialismul ei. Iată acest citat: «Sfîntul Duh, pentru că este comun celor două prime persoane, primește El însuși ca nume propriu o apelațiune comună celor două. Tatăl este de fapt Duh, iar Fiul este, de asemenea, Duh; Tatăl este Sfînt, Fiul este, de asemenea, Sfînt» (*Summa theologica* I-a q. 36, a 1, citat din: *De Trinitate* a lui Augustin XV, 19; P. L. 42, 1086). «Istina», (p. 429).

E vădit că în acest text comun lui Toma și lui Augustin, și agreat de Monléon, se afirmă că Duhul Sfînt are ca nume propriu al Său numele unor atribute comune Tatălui și Fiului. Dar orice atribut pe care îl au în comun două persoane este un atribut ființial, nu o însușire personală. Duhul Sfînt e deci ființa comună a Tatălui și a Fiului. Cum mai este El atunci Persoană, dacă nu are o notă distinctivă ca persoană? Și cum mai provine el din Tatăl și din Fiul ca persoane, dacă nu este decît expresia ființei lor comune. Părinții capadocieni scapă de această dificultate considerînd fiecare persoană divină pe de o parte ca mod de existență reală a întregii ființe divine, pe de alta ca distinctă prin nota ei ipostatică specifică.

Toate comentariile lui Monléon pe marginea acestui text nu ne pot convinge despre caracterul de persoană distinctă a Sfîntului Duh [22]. Comentariile lui sfîrșesc prin a scuza pe Toma pentru confundarea planului personal cu cel ființial al lui Dumnezeu cu apofatismul atît de disprețuit de teologii catolici cînd e practicat de Părinții răsăriteni. «Sf. Toma este extrem de ferm, zice Monléon, în ce privește im-

19. A. Malet, *op. cit.*, p. 29. La Le Guillou, *loc. cit.*, și «Istina», p. 425—442.
20. «Istina», p. 425. 21. *Ibidem*, 426. 22. «Istina», p. 429.

posibilitatea în care ne aflăm de a ajunge prin singurele noastre resurse la cunoștința persoanelor divine». Și citează din Toma cuvintele : «Este imposibil de a ajunge prin rațiunea naturală la cunoștința trinității persoanelor divine» (I a, q 32, a. 1). Sau : «Asemănarea inteligenței noastre cu Dumnezeu nu explică suficient ceva lui Dumnezeu. Căci inteligența nu se află în Dumnezeu într-un fel univoc ca în noi» (I a. q 32, a. 1, ad. 2 m) [23].

Din partea sa, P. Monléon continuă : «Analogia Persoanelor divine cu inteligența, voința și memoria (analogie făcută de Augustin și Toma) nu e în stare să ne demonstreze în ce constă existența persoanelor». Sau : «Analogia aceasta pe de o parte ar raționaliza misterul și pe de alta ne-ar face să cădem în modalism, cuvîntul și Duhul nemai apărînd decît ca moduri ale esenței» [24].

Dar atunci de ce nu fac teologii catolici din apofatismul comun Orientului și Occidentului un motiv de apropiere, în loc de a face, prin atribuirea lui exclusiv Orientului, un motiv de despărțire în plus ?

Nu fac aceasta, pentru că în acest caz n-ar mai putea prezenta doctrina tomistă a lui Filioque ca o învățătură absolut certă, singura certă despre purcederea Duhului Sfînt. În acest caz ar recunoaște un anumit relativism al ei și ar admite și alte încercări de a explica misterul treimii, eventual o echilibrare reciprocă a lor.

P. Monléon recunoaște că a lua prea în serios exclusiva explicare a Persoanelor divine cu funcțiile psihice, păcătuiește prin două greșeli, care par contradictorii între ele : «Pe de o parte neagă ipostasurile (ca realități ferme în Dumnezeu), pe de alta introduc în Dumnezeu o compoziție formală incompatibilă cu simplitatea divină». Felul psihologic de a înțelege Treimea pe de o parte nu ia ipostasurile divine în serios, pe de alta se abate de la ideea simplității lui Dumnezeu, atît de scumpă lui Toma și teologiei catolice.

P. Monléon persistă în a pune în evidență neputința psihologismului occidental de a ține seama de cele două aspecte ale lui Dumnezeu : Treimea și simplitatea. «Cuvîntul și Iubirea nu pot fi nici un simplu punct de vedere al spiritului, nici o eflorescență a naturii divine». Totuși teologia catolică înclină teoretic spre escamotarea persoanelor în simplitatea esenței. «Făcînd din Cuvînt și din Iubire modalități ale existenței lui Dumnezeu se ruinează simplitatea și unitatea care se pretinde că sînt salvate. De fapt, inteligența și iubirea în Dumnezeu nu sînt moduri ale naturii divine, ci sînt Dumnezeu. Căci dacă vorbim de inteligența și de voința divină ca de două aspecte distincte ale existenței lui Dumnezeu, nu o facem decît datorită slăbiciunii spiritului nostru, care nu poate sesiza cum inteligența și voința sînt un singur și același act în Dumnezeu» (p. 430). Prin aceste cuvinte Monléon neagă realitatea persoanelor divine ca funcții psihice diferite în Dumnezeu.

Cum ar putea ieși teologia catolică din zbaterea în capcana dublă în care s-a prins prin teoria psihologică a Treimii atît de lăudată de Malet și de Le Guillou, precum am văzut ? Ea și-a închis orice ieșire prin altă teorie pe care a formulat-o Toma, cu o pretenție de certitudine tot atît de fermă : «În Dumnezeu nu există în realitate decît o singură operație care este esența» (I a, q 30, a 2, ad 3 m). Dacă ar lua în serios această idee și ar persista în afirmarea că Dumnezeu este în Sine o esență identică cu o singură operație, ar trebui să renunțe la Treimea persoanelor, concepute ca funcții psihice diferențiate. În acest caz ar trebui să-și însușească declarația lui Dionisie Areopagitul atît de disprețuită de Malet și de Le Guillou : «Dumnezeu e dincolo de paternitate și de filiație», într-un sens mai exclusiv chiar decît a gîndit-o Dionisie. Dar pentru teologia catolică recunoașterea unei asemenea afirmații ar fi cu mult mai gravă. La Dionisie ea avea înțelesul că Dumnezeu, e dincolo de paternitatea și de filiația așa cum le cunoaștem noi din creațiune. La Dionisie apofaticul se extindea și asupra negației, adică el nega și absolutul negației. Toma însă e sigur că esența lui Dumnezeu este singura operație. De aceea pentru teologia catolică a depăși afirmarea persoanelor divine ca funcții psihice, înseamnă a le nega orice fel de realitate. Tragicul teologiei catolice e că se zbate între afirmații raționale contradictorii, pe care nu poate să le relativizeze sau să le concilieze,

23. *Ibidem.* 24. *Ibidem.*

pentru că sînt la fel de certe sau de clare pentru ea, deşi, teoretic, afirmă slăbiciunea înţelegerii noastre de a spune ceva sigur despre Dumnezeu. Şi pentru că nu le poate relativiza, sau concilia, dar nici nu poate alege dintre ele practic afirmarea exclusivă a simplităţii divine, alege afirmarea practică a explicaţiei psihologice, comportîndu-se ca şi cînd ar explica deplin şi cert realitatea lui Dumnezeu prin funcţiile psihice diferenţiate, simplitatea divină rămînînd obiectul unei preferinţe teoretice. Mai precis, practic alege afirmarea persoanelor divine diferenţiate după conţinut; iar teoretic înclină spre anularea persoanelor de dragul simplităţii divine, pentru că între înţelegerea persoanelor ca funcţii psihice diferenţiate şi simplitatea esenţei divine nu există nici o putinţă de conciliere. Sau poate că între aceste două puncte de oscilaţie nu e în fond o deosebire prea esenţială. Căci funcţiile psihice sînt cu mult mai puţin decît existenţa din care provin. Deci cel puţin două persoane divine sînt reduse la două puteri ale unei esenţe în sensul antitrinitarismului dinamic. De fapt aceasta este pînă la urmă viziunea teologiei catolice despre Dumnezeu.

Pe de o parte, după Monléon «Sf. Toma insistă constant asupra faptului că nu putem introduce o distincţie reală între natura divină, adică existenţa lui Dumnezeu, inteligenţa şi voinţa Sa, şi actele lor. În consecinţă este imposibil de a deduce, pe singura bază a actelor inteligenţei şi voinţei lui Dumnezeu, producerea unui rezultat care le-ar fi exterior, dar şi mai puţin a Cuvîntului şi Iubirii, care ar fi Persoane» [25].

Pe de altă parte, însă, pe baza faptului că Dumnezeu s-a revelat ca Treime şi pe baza faptului că sîntem făcuţi după chipul Lui, Toma, după ce a afirmat cu insistenţă că nu putem introduce în natura divină cea simplă operaţiuni diferite, declară: «Noi putem contempla în spiritul omului asemănarea Treimii divine» (*Contra Gentiles* IV, c 26). Pe baza faptului că Persoanele divine ni s-au revelat, spiritul nostru creat nu le poate înţelege, «ca o unică natură», cum spune Monléon [26].

(E de observat în treacăt că cunoaşterea lui Dumnezeu ca Treime din faptul Revelaţiei, nu în ea însăşi a luat-o Toma din citatul dat de noi mai înainte din Dionisie Areopagitul (*De div. nom.* cap. III), citat indicat şi de Malet şi de Le Guillou ca exemplu de apofatism vrednic de toată dezaprobarea).

Teologii catolici tind deci mereu să identifice Persoanele divine cu natura cea simplă, dar continuă să le asemene cu funcţiile psihice. Şi am mai văzut, din afirmarea lui Toma, că explicaţia occidentală a Treimii nu s-a contruit numai pe baza Revelaţiei, ci mai ales pe baza psihicului uman considerat ca «chip» al lui Dumnezeu. Dar reducerea chipului lui Dumnezeu numai la psihicul uman (şi încă şi acesta văzut numai în inteligenţă şi voinţă) e departe de a ne înlesni conştiinţa complexităţii lui Dumnezeu.

Motivul principal pentru care teologia occidentală, începînd cu Augustin, iar mai sistematic cu Toma d'Aquino, a îngustat înţelegerea Treimii reducînd-o la analogia exclusivă cu viaţa psihică individuală, a fost imanenţa reciprocă şi solidaritatea indisolubilă a funcţiilor psihice, deci putinţa ce i-o dădea acest caracter al lor de a înţelege unitatea Persoanelor divine. Monléon afirmă chiar că nu conţinutul acestor funcţii îndeamnă teologia catolică să considere Persoanele divine după asemănarea lor, ci imanenţa lor reciprocă. Aceasta nu o împiedică totuşi de a asemăna persoanele divine cu conţinutul acestor funcţii, adică pe Fiul cu inteligenţa şi pe Duhul Sfînt cu voinţa, sau cu iubirea, ci de a căuta să impună ca adevăr de credinţă exclusiv în această chestiune această asemănare, cu toate concluziile trase din ea. Iată afirmaţiile contrazicătoare ale lui Monléon în acest sens: «Nu pentru vreo analogie (a Treimii) cu spiritul uman capabil de actul inteligenţei şi al iubirii, utilizează Sf. Toma aceste noţiuni, ci pentru că e vorba de acte imanente şi deci singure capabile să ne manifeste înţelesul Treimii».

Părinţii răsăriteni au arătat că chipul lui Dumnezeu trebuie văzut şi în existenţa pluriipostatică a naturii umane, în unitatea de natură şi în diversitatea ipostatică a acestei naturi şi în adîncimea de taină a comuniunii perfecte dintre aceste ipostase **pe baza unităţii lor de natură**, comuniune care poate progresa la indefinit, spre tot mai deplina asemănare cu unitatea persoanelor divine. În aceste relaţii de comuniune progresivă pe baza unităţii de natură ei au văzut atît un chip al unităţii reciproce a Persoanelor divine cît şi chipul realităţii nediminuate a acestor persoane. Pe lîngă aceea, ei n-au folosit în exclusivitate această asemănare, ci şi altele: func-

25. *Art. cit.*, p. 431. 26. *Ibidem*, p. 434, 431—432.

țiile psihice; rădăcina, floarea și fructul; soarele, raza, lumina; izvorul, rîul, apa etc. Ei și-au dat seama că misterul lui Dumnezeu se află undeva la mijlocul și deasupra acestor asemănări. Totuși ei au acordat o anumită preferință pluralității ipostatice a naturii umane ca chip al Treimii. Prin aceasta au pus în lumină adîncimea de taină a Persoanelor divine și a unității lor de comuniune. Prin aceasta ai au accentuat pe de o parte fermitatea persoanelor, pe de alta iubirea între ele.

A fsot fatal pentru Occident că, folosindu-se pentru înțelegerea Treimii exclusiv de analogia funcțiilor psihice ale individului, a promovat individualismul lui, cu neînțelegerea comuniunii umane și a sobornicității Bisericii. Nu știm ca teologia catolică să fi înțeles vreodată ca «chip» al lui Dumnezeu și existența umană una după natură și plurală după ipostasuri, sau să fie folosit și acest aspect al «chipului» în încercarea de înțelegere a Sfintei Treimi. Ideea de unitate ființială a lui Dumnezeu a obsedat atît de exclusiv Occidentul, că n-a îndrăznit să acorde o realitate fermă, consistentă, ipsotasurilor divine și raportului dintre ele, folosindu-se de chipul persoanelor umane și de comuniunea lor de natură și de voință. Neluînd ipostasurile divine în serios și deci nici ipostasurile umane și de aceea nici unitatea de esență ca unitate între ele, nu ca un substrat față de care persoanele sînt niște moduri inconsistente, sau ca o unitate în fiecare din ele în mod separat, Occidentul a oscilat între unitatea supraordonată persoanelor, sau nesobornicească, și individualismul fără frîu. Dimpotrivă Răsăritul a avut în afirmarea fermă a ipostasurilor divine și deci și a ipostasului Fiului, putința să-L vadă pe Fiul ca fundament constitutiv mai profund al ipostasurilor umane [27].

Considerarea existenței umane și a funcțiilor ei psihice ca chip al Treimii mai implică și următoarele insuficiențe:

a) Tatăl văzut ca model al existenței umane primește o superioritate ontologică incomensurabilă față de celelalte persoane, văzute ca modele ale funcțiilor psihice ale existenței umane. Existența umană e suportul, inteligența și voința umană sînt moduri parțiale de manifestare ale acestui suport. Deci și Tatăl e considerat suportul, iar Fiul și Duhul ca simple moduri parțiale de manifestare ale Lui. Dar aceasta seamănă cu confundarea Tatălui cu ființa divină. De fapt Toma și urmașii lui alternează deducerea Fiului și Duhului din Tatăl sau din ființa divină.

b) Prin aceasta se introduce între Persoanele divine nu numai o inegalitate ontologică, ci și o diferență ontologică. Existența divină e altceva decît inteligența și voința ei și fiecare din acestea două altceva decît cealaltă, după conținutul lor. Persoanele divine, cel puțin cele derivate din existență sau din suport, apar ca niște felii diferite ale ființei divine. Fiul și Duhul nu mai reprezintă decît părți diferite ale ființei divine sau ale Tatălui. Dar Părinții răsăriteni accentuează neîncetat că între Persoanele divine nu există nici o inegalitate și nici o diferență ontologică. Fiecare din ele are toată ființa. De aceea teologia occidentală trebuie să nege pe de altă parte mereu asemănarea Persoanelor divine cu funcțiile psihice, declarînd că în Dumnezeu nu e o deosebire între existență (esența), inteligență și voință. Dar de ce să nu se prefere atunci o analogie, prin care nu se introduce nici o inegalitate și nici o diferență ontologică între Persoanele divine și deci nu are lipsă să fie contrazisă continuu prin negare? Vom vedea că această altă asemănare lipsită de dezavantajele amintite, e cea a ipostasurilor umane.

c) E greu de spus dacă, după analogia cu funcțiile psihice, Fiul și Duhul Sfînt reprezintă inteligența și voința, sau produsele lor: Cuvîntul și Iubirea. Tomismul spune cînd una cînd alta. De fapt nici nu poate face altfel. În inteligență e implicat cuvîntul, în voință iubirea. Iar în existență sînt implicate amîndouă. Inteligența și voința există deci înainte de cuvînt și de iubire, dar se manifestă pe de altă parte de-abia în cuvînt și iubire. În aceste condiții, ca inteligență actuală sau ca cuvînt virtual, Fiul există în Tatăl și înainte de nașterea Sa; de asemenea și Duhul există înainte de purcederea Lui. Aceasta dă, pe de altă parte, un caracter de proces ființial Treimii. Dacă L-am socoti pe Tatăl deosebit de Fiul și de Duhul Sfînt, L-am socoti lipsit de inteligență și de voință. Dacă nu-L putem socoti fără acestea, ele sînt funcțiile necesare ale Lui și deci nu persoane deosebite. Persoana Fiului și cea a Duhului apar din nou coborîte din demnitatea lor ontologică, egală cu a Tatălui.

27. Sf. Maxim spune că Dumnezeu pe toate le «enipostaziază în Sine» (Ambigua, P. G. 91, 1092 C).

Dar să urmărim modul cum ajunge Toma d'Auino, pe baza identificării Persoanelor divine cu funcțiile psihice, la învățătura lui Filioque.

Aci intrăm într-o și mai mare confuzie. Într-o confuzie, nu într-un sentiment al apofaticului. Căci ea e produsă de afirmații și de negații totale, care nu mai lasă loc între ele apofaticului, ca ceva ce întrunește cîte ceva și din una și din alta la un plan superior lor.

Toma consideră Persoanele divine «relații subzistente»: «persona igitur divina significat relationem ut subsistentem» (I a, q. 29, a. 4). Chiar această definiție este imposibilă pentru mintea noastră. Ca să existe relații, trebuie să existe niște suporturi, sau niște subiecte ale relațiilor. Relațiile implică niște puncte fixe între care ele au loc, în cazul de față niște persoane. Fără îndoială nici persoana nu poate fi cugetată în afară de relație. Deci mai bine ar fi să se spună că persoana înseamnă un subiect în relație și prin aceasta ea implică un alt subiect cu care se află în relație.

De fapt, Toma arată că subînțelege aceasta, cînd adaugă că persoana se constituie nu numai prin relație, ci și prin origine. Ca să aibă o origine, existența unei persoane implică o altă persoană. Dar nu știm, dacă, după el, originea și relația sînt sau nu același lucru. Deosebirea între ele e numai de aspect, de sens, de *formă*. «Persoanele divine diferă după două aspecte, adică după origine și după relație, care, deși nu diferă în mod real, diferă după modul semnificării. De fapt originea este semnificată prin modul *actului*, de exemplu *nașterea*; relația, prin modul *formei* de exemplu *paternitatea*» (I a q 40, a 2).

E greu de înțeles din acestea dacă este sau nu este deosebire între relație și origine. Teologia catolică e obligată să afirme atît că persoanele sînt înainte de originea lor, cît și că se constituie prin originea lor, datorită psihologismului ei: Cuvîntul (Fiul) și Iubirea (Duhul) apar abia ca fruct al inteligenței și voinței; dar inteligența și voința sînt ele însești Cuvînt și Iubire, căci numai prin aceste roduri ale lor se activează. Deci inteligența se manifestă în cuvînt, fiind una cu el. Pe de altă parte, inteligența iubește cuvîntul, deosebindu-se de el. Confuzia aceasta persistă și la comentatorul lui Toma, P. Monléon. El spune: «Acest text (textul de mai sus al lui Toma) introduce deci o distincție între procesiunea unei persoane, originea ei, pe de o parte, și personalitatea ei, pe de alta, care este aceea de a fi relație substanțială. Nașterea este de ordinul operației, relația de ordinul substanțial ipostatic.

Procesiunile nu ajung ca să distingă persoanele divine, ele sînt o manieră de a explica ceea ce sînt deja, în oarecare fel, persoanele. Persoanele ca atare sînt relații subzistente. Acestea, la rîndul lor, sînt mai bine manifestate prin procesiunile de origine. Această distingere este un efort pentru a salva indivizibilitatea absolută și reală a lui Dumnezeu. În plus, ea înlătură scurt tot modalismul, căci nașterea în Dumnezeu, *în baza esenței neîmpărțite* (en raison de l'essence indivisée), presupune deja realitatea persoanelor care, într-un anumit fel, sînt anterioare actelor, prin care se explică raporturile lor de origine». Și Monléon vede confirmat acest comentar al său prin cuvintele lui Toma: «Iată de ce e mai bine să spunem că persoanele sau ipostasurile sînt deosebite mai degrabă prin relații decît prin origine» (I a, q. 40, a. 2) [28].

Precum se vede, comentarul sporește și mai mult confuzia: relația în care constă o persoană nu e numai deosebită de originea ei, ci e și anterioară originii. Deci întîi există persoanele treimice și apoi nașterea Fiului și purcederea Sfîntului Duh. Dacă n-ar fi așa, nașterea și purcederea ar fi produsul esenței divine, socotește teologia catolică. Mi se pare că această judecată e concluzia firească a conceperii Fiului și Duhului ca produse ale inteligenței și voinței Tatălui, care, cum am văzut, sînt implicate în Tatăl ca condiții ale Cuvîntului și Iubirii, fiind și ele un fel de Fiu și de Duh Sfînt. Afirmația apriată că inteligența și voința Tatălui sînt persoane înainte de a se naște Fiul și de a purcede Duhul Sfînt, afirmație pe care o face, după știrea noastră, acum pentru prima dată în mod direct un teolog catolic, vine din rîvna de a respinge reprosul lui Th. de Regnon că teologia occidentală pornește în explicarea Treimii de la esență, ca să ajungă la persoane, pe cînd teologia Părinților răsăriteni pornește de la persoane ca să ajungă la esență. Noi ne bucurăm, cum am spus, de această rîvnă a teologilor catolici contemporani de a accentua

28. *Art. cit.*, rev. cit., p. 431—432.

realitatea persoanelor în Dumnezeu. Dar în rîvna lor trec oarecum măsura, spunînd că Fiul există înainte de a se naşte şi Duhul înainte de a purcede, adică Fiul există independent de naştere şi Duhul independent de purcedere. Prin aceasta ajung iară şi la negarea persoanelor. Căci e cazul să ne întrebăm: prin ce e Fiul Fiu deosebit de celelalte Persoane dacă nu prin naştere, şi prin ce e Duhul Sfînt, deosebit de celelalte două Persoane, dacă nu prin purcedere? Nu înseamnă negarea naşterii şi purcederii ca acte constitutive ale Fiului şi Duhului Sfînt, negarea diferenţelor între Persoanele divine şi cu aceasta a realităţii însăşi a acestor Persoane?

Excesul acesta de zel al teologilor catolici contemporani şi eşuarea lui în aceeaşi greşeală a nesocotirii deosebirilor dintre persoanele divine vine din evitarea recunoaşterii depline a Tatălui ca persoană-izvor al celorlalte persoane. Părinţii răsăriteni, pornind de la realitatea Persoanei în înţelegerea Treimii, au pornit de fapt de la Tatăl ca Persoana-izvor al Fiului şi al Duhului Sfînt şi deci au văzut concomitent pe Tatăl ca născînd pe Fiul şi purcezînd pe Duhul Sfînt. În prima persoană ca Tată sau ca principiu al Fiului şi al Sfîntului Duh, Părinţii răsăriteni au văzut şi realitatea persoanelor celorlalte şi unitatea lor după fiinţă cu Tatăl. Realitatea persoanelor şi provenirea lor din Tatăl şi prin aceasta unitatea tuturor celor trei persoane sînt privite concomitent. După Monléon, care pretinde că explică pe Toma, persoanele divine sînt privite înainte de provenirea lor. El a fost silit să recurgă la aceasta, pentru că după el naşterea (şi deci şi purcederea) are loc «în baza esenţei nedivizate», şi deci n-ar implica existenţa Tatălui ca persoană deosebită şi deci şi a Fiului (şi a Sfîntului Duh), n-ar implica persoana Tatălui ca distingîndu-se de celelalte două prin proprietatea ei specifică de unic izvor al celorlalte. «Naşterea e de ordinul operaţiunii», adică al esenţei, sau are loc în baza (en raison) esenţei nedivizate, cum spune Monléon. De aceea trebuie presupusă existenţa persoanelor înainte sau independent de naştere şi de purcedere, pentru că numai naşterea şi purcederea nu le-ar distinge de esenţă.

Dar întrebăm: cum e naşterea de «ordinul operaţiunii esenţei»? Dacă e aşa, cel ce naşte nu mai e tată şi cel ce se naşte nu mai e fiu. Teologia catolică ar dori această indistincţie pentru ca să nu mai considere pe Tatăl ca unicul principiu în Dumnezeire. Dar în acest caz cea care naşte e fiinţa, iar fiinţa nu poate produce decît o altă formă a fiinţei, sau fiinţa în altă etapă, dar nu o persoană, nu un fiu propriu-zis. De aceea spune Monléon că persoanele există independent de naştere şi de purcedere. Aceasta ia însă persoanelor caracterul deplin de persoane. Astfel realitatea Persoanelor divine e slăbită în două feluri: pe de o parte prin considerarea lor ca simple relaţii în sînul esenţei, independent de actele care le originează, şi pe de alta prin considerarea operaţiei naşterii şi a purcederii ca operaţii ale esenţei, prin care se salvează indivizibilitatea firii. Aşa trebuie să înţelegem fraza lui Monléon citată mai înainte: «Această distincţie (între persoanele ca existente independent de origine) şi între procesiunile de origine, este un efort de a salva (pe de o parte) indivizibilitatea absolută şi reală a lui Dumnezeu, (pe de alta) diversitatea persoanelor». Monléon trebuie să pornească de la realitatea anterioară a persoanelor şi de-abia pe urmă să conchidă că între ele este o ordine, sau o deosebire, adică un Tată care naşte pe Fiul şi care purcede împreună cu Fiul pe Duhul. Căci nu vede alt mod de a înţelege unitatea persoanelor, decît prin derivarea lor din fiinţă. Iar aceasta nu se poate, spune el. Deci trebuie să existe persoanele independent de procesiuni, ca acestea să nu mai fie afectate în existenţa lor neconfundată cu fiinţa, de către procesiuni. «Unitatea şi simplitatea esenţei divine interzice de a porni de la ea, pentru a pune în ea actele originante ale persoanelor; dar odată acestea existente, se descopere (apoi) ordinea lor, aşa cum o exprimă procesiunile» [29]. Dar cine l-ar obliga să derive persoane din fiinţă?

Monléon nu cunoaşte decît alternative: explicarea persoanelor ca procesiuni din fiinţă, sau presupunerea lor ca existente, independent de aceste procesiuni. El nu cunoaşte derivarea persoanelor din persoana Tatălui, care le asigură şi diversitatea şi unitatea de fiinţă. El alege între cele două părţi ale unei alternative imposibile, pe a doua: existenţa persoanelor independent de procesiunile lor. Dar noi am văzut că aceasta tot la confuzia persoanelor duce.

29. *Art. cit.*, rev. cit., p. 432.

Această distincție între persoane ca relații subzistente și între actele care le originează, va permite lui Toma să întemeieze purcederea Duhului Sfînt de la Tatăl și de la Fiul. Dacă relația Tatălui cu Fiul, deosebită de actul nașterii Fiului, dar producînd acest act, e paternitatea, iar aceasta aparține numai Tatălui, relația Tatălui cu Duhul nu mai e numai a Lui, ci și a Fiului, căci ea constă din iubire, iar iubirea e comună Tatălui și Fiului; nu numai Tatăl iubește pe Fiul, ci și Fiul iubește pe Tatăl. Iată cuvintele lui Toma: «Dacă a iubi se ia în sens noțional (ca act procesiv, care originează pe Duhul *n.n.*) și dacă iubirea înseamnă forma (relația) care e principiul acestui act, (cum paternitatea ca relație e principiul nașterii Fiului), atunci se poate spune că Tatăl iubește pe Fiul prin proprietatea însăși (prin iubire *n.n.*), care e principiul procesiunii Duhului Sfînt, cum paternitatea e principiul nașterii Fiului» (I sent., d 32, q. 1 a. 1). «Istina» (p. 432).

Aci e greșeala fundamentală care stă la baza lui Filioque: punerea iubirii, care e o însușire a ființei lui Dumnezeu, pe același plan cu paternitatea, care e o proprietate prin care persoana Tatălui se distinge de celelalte două persoane dumnezeiești. Iubirea, fiind o însușire a ființei nu mai poate fi atribuită numai Tatălui; ea poate fi atribuită și Fiului. Dar ne întrebăm: de ce nu e atribuită și Duhului Sfînt? S-ar putea merge mai departe, spunînd că iubirea este și paternitate și paternitatea este și iubire. Și atunci cum mai deosebim nașterea de purcedere? Sau cum mai e Fiul deosebit de Tatăl, dacă și El este iubire? Sau cum mai deosebim pe Duhul de Fiul?

Iată cum prin teologia psihologizantă catolică poate fi coborîtă proprietatea ipostatică a Tatălui la o funcție psihică și cu aceasta toate proprietățile distincte ale persoanelor divine pot fi nivelate în categoria însușirilor generale ale ființei. Dar Toma ar vrea să se ferească de pericolul reducerii iubirii Tatălui față de Fiul la categoria unei însușiri a ființei. În acest scop el face mai întîi o deosebire între iubirea ființială inerentă Tatălui și fiecărei persoane divine în baza ființei și între iubirea pe care i-o inspiră Fiul cel iubit prin faptul că e Fiu deosebit de el ca Tată. Aceasta din urmă ar fi iubirea personală a lui ca Tată [30]. În continuare Toma descrie pe Duhul ca iubire între Tatăl și Fiul. Dar aceasta ne obligă să credem că din însuși faptul că Tatăl naște pe Fiul rezultă ca o continuare automată purcederea Duhului, cum am văzut că socotește Tertulian.

Se mai poate trage însă și o altă concluzie: dacă iubirea pe care i-o inspiră Fiul Tatălui este în Tatăl o iubire de Tată, atunci iubirea Fiului față de El este o iubire de Fiu. Și atunci cele două iubiri sînt distincte și nu mai pot forma un singur act pentru purcederea Duhului, cum afirma Toma.

Dar lăsînd aceasta, ne întrebăm: cum ajunge Toma de la definirea Duhului ca iubire a Tatălui față de Fiul, la definirea ei ca iubire reciprocă a Tatălui și a Fiului? Toma face uz aici mai departe de psihologismul inaugurat de Augustin, dar argumentat și sistematizat apoi de el.

Tatăl iubește pe Fiul pentru că Fiul inspiră Tatălui această iubire. «Pentru că iubitul există în voința iubitorului ca cel ce înclină și în oarecare fel împinge interior pe iubitor spre cel iubit, — iar în cel viu impulsiunea interioară este un fapt al spiritului, se potrivește ca în Dumnezeu să se numească Duh cel ce purcede prin modul iubirii, existînd printr-un fel de suflare (inspirare)» (*Contra Gentiles* IV c 19, Sed quia). Sau: «Iubitul, întrucît este iubit, trebuie să fie în iubitor» (*Comp. theol.* c. 45). Iar Monléon comentează: «În consecință orice iubire este fundamental extatică, dar pe baza prezenței celui iubit în iubitor. Apetitul este mai întîi acest tip foarte special al prezenței celui iubit în cel iubitor» [31]. Dar apoi se trage concluzia: deci și Fiul iubește pe Tatăl. «Se spune că Duhul purcede din Tatăl în Fiul, întrucît este iubirea cu care Tatăl iubește pe Fiul și pentru același motiv este din Fiul în Tatăl, întrucît este iubirea cu care Fiul iubește pe Tatăl».

Întrucît Tatăl nu primește pe Duhul ca iubire față de Fiul de la nimeni, Duhul ca iubire purcede de la Tatăl gratuit, pe cînd de la Fiul datorită Tatălui. «Prin urmare, Fiul și Tatăl se iubesc prin aceeași iubire, dar această iubire Fiul o deține de la Tatăl, pe cînd Tatăl nu o deține de la nimeni» (*De Potentia*, q. 10, a. 4, ad. 8).

30. Monléon, *art. cit.*, rev. cit., p. 432. 31. *Art. cit.*, p. 484.

Există în această argumentare un salt (saltus in probandum). În ce constă el? Că după ce se afirmă că Fiul este vrednic de iubit de Tatăl, în loc să se conchidă simplu că Fiul inspiră Tatălui iubirea față de Sine și această calitate o are de la Tatăl, se conchide: deci Fiul iubește pe Tatăl, cu iubirea cu care Tatăl îl iubește pe El. Adică de la faptul că Fiul «inspiră» Tatălui iubirea față de Sine, se sare greșit la concluzia: deci Fiul suflă (spirat) iubirea sa spre Tatăl [32].

Greșeala argumentării poate fi pusă în evidență și mai mult, spunînd: dacă din vrednicia Fiului de a fi iubit, se trage concluzia că nu numai Fiul face pe Tatăl să-L iubească, ci și că Fiul iubește pe Tatăl, atunci Fiul iubește întîi El pe Tatăl, adică el purcede mai întîi pe Duhul, sau are inițiativa purcederii Duhului.

Iată în ce constă saltus in probandum: din faptul că Fiul se arată Tatălui vrednic de iubire, se trage concluzia că El îl și iubește pe Tatăl, de unde se poate deduce chiar că El îl iubește cel dintîi. Dar atunci El are prioritatea purcederii Duhului. Căci dacă din faptul că Fiul inspiră Tatălui iubirea, se trage concluzia că El iubește întîi pe Tatăl, Fiul are prioritatea purcederii Duhului. Adică Tatăl are prioritatea nașterii Fiului, iar Fiul prioritatea purcederii Duhului.

De fapt, nu aflăm la Toma nici o punte de trecere de la argumentarea că Fiul ca Cuvînt se arată Tatălui vrednic de iubit și îl face să-l iubească, la afirmarea că împreună cu iubirea Tatălui față de cuvînt se manifestă și iubirea Cuvîntului față de Tată. Dar el încearcă totuși să producă o punte de trecere printr-o confuzie care pune alăturea voința de inteligență în suflarea Duhului ca iubire: «Astfel deci ceea ce este iubit nu se află numai în inteligența celui ce iubește, ci în mod egal în voința lui, în chip diferit» (*Contra Gentiles* IV, c. 19, sic igitur). Voința e pusă în **mișcare de ceea ce e cunoscut** ca bun de inteligență (I a, q. 27, a 4). «Istina» (p. 437).

Aici Toma recurge intenționat la o confuzie care va ajuta să sară la concluzia că Duhul ca iubire e suflat și de Fiul. În citatele date atît inteligența cît și voința prin care e purces Duhul, sînt socotite de Toma ca ale Tatălui. Dar uneori el le socotește pe una (inteligența), ca reprezentînd pe Fiul, pe alta (voința) ca reprezentînd pe Duhul. Fără nici o pregătire, el formulează o propoziție despre purcederea Duhului, în care vedem că Fiul e socotit pe de o parte nu numai ca cuvînt, ci și ca inteligența însăși care produce cuvîntul, cîtă vreme voința e socotită ca funcție a Tatălui. Adică cele două funcții psihice: înțelegerea și voința nu sînt socotite nici în mod egal ca funcții ale Tatălui, nici una (inteligența) ca persoana Fiului și cealaltă (voința) ca persoana Sfîntului Duh, ci una (inteligența) ca Fiul, iar voința ca Tatăl. Prin această jonglerie cu funcțiile psihice, se trage concluzia că Duhul Sfînt purcede și de la Tatăl și de la Fiul: «Din ceea ce se spune că Duhul Sfînt e prin **purcedere, prin modul voinței**, iar Fiul prin modul inteligenței, urmează că Duhul Sfînt este al Fiului. De fapt, iubirea purcede din cuvînt. Noi nu putem iubi nimic care n-ar fi conceput printr-un cuvînt al inimii» (*Contra Gentiles* IV, c. 24, Praeterea; **cf. I a, q. 36, a. 2**). «Istina», (p. 437).

De aci rezultă o mulțime de afirmații confuze, între care nu se poate face o ordine:

Cum am văzut, Duhul Sfînt apare ca iubire între inteligență (Tatăl) și cuvîntul ei. Dar în producerea Lui i se dă și voinței un rol care e identificat ca și inteligența cu Tatăl. Inteligența nu se poate mișca singură spre această iubire, ci are lipsă de voință în rolul în care, în cazul purcederii Duhului, a trecut acum Tatăl, după ce fără să părăsească rolul de inteligență, în care a fost în mod exclusiv în nașterea Fiului, după ce alte dăți fusese considerat existența-suport, sau natura divină, iar Fiul și Duhul ca inteligența și voința iubitoare [33].

---

32. *De Potentia*, q. 10, a. 4, ad. 10 m., «Istina», p. 433.

Fiul mai face pe Tatăl să-l iubească și pentru că «nu e cunoștință perfectă fără voința care i se asociază. Ca urmare o realitate este mai întîi concepută ca adevărată și apoi este dorită ca bună» (I Sent. d. 10 q 1, a. 1.). «Istina», p. 433.

33. «In Dumnezeu a exista, a cunoaște și a iubi sînt același lucru. Dumnezeu deci existînd în ființa (être) Sa naturală, Dumnezeu existînd în inteligența Sa și Dumnezeu existînd în iubirea Sa, sînt unul, fiecare din ei fiind totuși subzistent» (*Comp. theol.* cap. 50, cf. cap. 46). **Monléon comentează aceasta astfel**: «Există deci o triplă prezență a lui Dumnezeu, în natura Sa, în iubirea Sa, în inteligența Sa» («Istina», p. 437).

Trecem peste această ușurință în schimbarea și confundarea semnificației persoanelor asemenea unor roluri, care se datorește pe de o parte faptului că persoanele sînt considerate funcții psihice ale aceleiași persoane; pe de alta că fiecare funcție are mai multe activități sau activități comune cu alte funcții.

Reținem acum afirmația că inteligența nu se poate mișca singură spre iubire, ci are lipsă de cuvînt, de voință și de iubirea însăși. Monléon zice: «Cunoștința obiectivă a unei imperfecțiuni nu ajunge ca să o facă pe aceasta un bine pentru mine, dacă nu sînt dus spre ea în mod liber și deliberat ... Așa cum inteligența cunoscînd, concepe un cuvînt, voința iubind, lasă să se imprime în ea dinamismul care o antrenează spre binele cunoscut» (p. 436).

Am avea deci pe de o parte inteligența producătoare de cuvînt și pe de altă parte, inteligența, cuvîntul, voința și iubirea însăși producătoare ale iubirii. Iubirea ar fi Duhul Sfînt. Inteligența ar produce două realități: una cuvîntul, iar alta, în combinație cu cuvîntul, cu voința și chiar cu iubirea însăși, iubirea. Deci inteligența ar produce și un obiect vrednic de iubit, pe cînd voința nu poate produce așa ceva. Voința produce numai iubirea față de el. Prin aceasta voința e diminuată față de inteligență. Dar oare nu și voința ia parte la producerea cuvîntului? Pe de altă parte, iubirea nu e produsă nici de inteligența singură, nici în asociere cu voința. Ele au lipsă de o iubire preexistentă ca să producă iubirea. Nu apare deci Duhul și ca produs al Său propriu, sau ca inerent Tatălui?

Ne întrebăm: cum a putut realiza Tatăl nașterea Fiului ca simplă inteligență, iar purcederea Duhului nu o mai poate realiza, ci trebuie să ia și rol de voință, lăsînd Fiului numai rolul de inteligență desfășurată în cuvînt? Sau cuvîntul nu are consistență tot atît de reală ca și Duhul, ci e numai o imagine ideală a Tatălui? Apoi cum mai poate fi socotit Fiul participant egal la purcederea Duhului, dacă el ca inteligență desfășurată în cuvînt nu are putere să se miște spre iubire? El oferă numai un chip vrednic de iubire, dar nu are în Sine dinamismul iubirii, deși înainte se spusese că cuvîntul este cel care îl determină pe Tatăl să iubească. Deci dacă cuvîntul nu are în Sine dinamismul iubirii, Duhul nu purcede și de la El.

Poate că dacă teologia catolică s-ar fi oprit la soluția aceasta s-ar fi apropiat de cea răsăriteană. Desigur pentru aceasta n-ar fi avut nevoie să facă deosebirea de conținut între Tatăl și Fiul pe care o face de fapt, socotind pe Tatăl voința capabilă de mișcare, iar pe Fiul inteligența sau cuvîntul incapabil de mișcare. Ci considerînd pe Tatăl sursa Duhului ca purtător al iubirii sale față de Fiul pe care l-a născut, cu alte cuvinte ca inițiator în acest raport de iubire între ei.

Am văzut pe de altă parte, că Toma, considerînd pe Fiul ca cel ce inspiră Tatălui iubirea față de Sine, ar fi putut să acorde Fiului calitatea de primul impuls în purcederea Fiului.

Dar Toma se sfiește să tragă această concluzie firească din această argumentare a lui. Întemeindu-se pe faptul că Tatăl îi dă Fiului calitatea de a-l inspira pe El să iubească pe Fiul, menține o prioritate sau inițiativă reală a Tatălui în purcederea Duhului.

Dar în ambele cazuri, ar trebui să nu se tragă concluzia unei confundări a actului purcezător al Duhului de către Tatăl și de către Fiul. Dar dacă în Duhul, ca iubire între Tatăl și Fiul, trebuie să se distingă un inițiator și un următor, atunci în manifestarea ei, sau în purcederea Duhului ar trebui să se distingă două acte: unul al Tatălui și altul al Fiului. La această concluzie ar fi trebuit să-l îndemne pe Toma și considerarea Fiului ca inteligență care îndeamnă la iubire dar n-o poate realiza. Toma însă n-a putut accepta această concluzie. Aceasta ar fi însemnat să admită o compunere a persoanei Duhului prin două acte de purcedere. De aceea a rămas la confuzia între Tatăl și Fiul în actul purcederii Duhului, afirmînd că Tatăl și Fiul îl purced pe Duhul ca un singur principiu. «Tatăl, principiul originant al Treimii, al Fiului și al Duhului, în comuniunea de iubire pe care o are cu Cuvîntul este cu el principiul unic al Duhului» [34]. Sau: «Duhul este fructul propriu al voinței divine întrucît această voință e Dumnezeu, Tatăl și Fiul, suflînd (spirant) iubirea pentru bunătatea lor, Tatăl suflînd (le spirant) prin imaginea consubstanțială a bunătății sale care este Fiul» [35].

34. Monléon, *art. cit.*, p. 439. 35. *Idem*, p. 438.

Apoi dacă teologii catolici ar stărui în ideea că Duhul e expresia iubirii comune, ar trebui să recunoască Fiului ca inteligență un rol mai mic în suflarea Duhului. De aceea preferă să se oprească la ideea că Duhul e produs al Tatălui, atras de Fiul la iubire, adică al unei acțiuni trecută de la Tatăl la Fiul sau viceversa. Deci chiar afirmarea «Duhul produs al comuniunii de iubire a Tatălui și a Fiului» e neîntemeiată.

Explicarea Duhului ca iubire dialogică între Tatăl și Fiul e afirmată dar nu întemeiată. Iubirea dialogică în cazul purcederii Duhului și de la Tatăl și de la Fiul, duce la compunerea Duhului. Și deci în loc să se renunțe la purcederea Duhului de la Tatăl și de la Fiul, se renunță la conceperea Lui ca iubire dialogică. Vom vedea că Duhul reprezintă cu adevărat condiția dialogului în iubire între Tatăl și Fiul numai în învățătura ortodoxă, care nu concepe purcederea Lui și de la Tatăl și de la Fiul.

Duhul Sfînt, după învățătura catolică, e produsul ființei divine într-o etapă din evoluția ei, și ca atare este El însuși ultima etapă a acestei evoluții a ființei divine. Mai bine zis în Duhul Sfînt ființa divină se readună din distincția la care a progresat prin actul nașterii, prin care a apărut ca Tată și ca Fiu. Ideea lui Tertulian s-a menținut cu persistență pînă azi. O spune Toma însuși folosindu-se de analogia spiritului uman: «Prin iubire (acesta) revine la substanța de unde începuse procesiunea prin cunoaștere» [36]. O spune și comentatorul Monléon confundînd esența înainte de procesiune cu Tatăl, iar la sfîrșitul procesiunii cu Duhul Sfînt: «Dumnezeu este întreit prezent sie însuși: în natura Sa, principiu fără principiu, în cuvîntul său și în iubirea Sa, și toți trei nu sînt decît unul» [37]. O spunea episcopul Anselm de Havelberg în dialogul lui cu Nichita, mitropolitul Nicomidiei, la 10 aprilie 1136, în Constantinopol: «Și poate Duhul Sfînt singur e numit în mod legitim Duh Sfînt, pentru că printr-o singură suflare (spiratio) a aceleiași divinități unește într-o singură esență pe ceilalți doi» [38]. Sau: «Deci cel ce zice că Duhul Sfînt purcede din Tatăl, trebuie de asemenea să spună că Duhul Sfînt purcede din Fiul care este în Tatăl, sau, dacă neagă că purcede din Fiul, este obligat să nege de asemenea că purcede din Tatăl care este în Fiul: Tatăl și Fiul sînt de fapt unul, și cînd se zice, rînd pe rînd, că unul e în celălalt, aceasta nu e altă realitate substanțială, ci se vorbește de o realitate substanțial una și identică» [39]. Dar Duhul purcede din amîndoi, întrucît amîndoi sînt o singură substanță. Iar actul purcederii este un act al substanței. Astfel «purcederea Duhului e substanțială» [40]. «Purcezînd din Tatăl, El este din Tatăl, și existînd din Tatăl, El purcede într-o procesiune substanțială și dintr-o substanță care este procesivă (purcezătoare în sens activ) și procesibilă (purcezătoare în mod pasiv)». De aceea «nu există o purcedere din Tatăl și una din Fiul, ci numai o singură și aceeași purcedere atît de la Tatăl cît și de la Fiul» [41].

Necunoscînd fermitatea persoanelor în Dumnezeu, teologia catolică nu o cunoaște nici în planul uman, ca chip al celui divin, ci confundîndu-le după analogia fluidității inconsistente a funcțiilor psihice, s-a înecat în ea. Dar se poate spune și invers, necunoscînd înțelesul consistent și ferm al persoanelor umane ca ipostasuri, n-o cunoaște nici în Dumnezeu.

Din felul acesta al teologiei catolice de a concepe actele de procesiune ale persoanelor divine, recunoaștem că rezultă o noțiune a ființei întrucîtva deosebită de cea care i se atribuie de obicei. Se cugetă că ființa divină în concepția catolică este ceva static. Din felul cum sînt concepute procesiunile divine rezultă o noțiune a ființei divine mai conformă cu înțelegerea catolică a acestei ființe ca act pur, ca operațiune exclusivă. În Filioque este implicată noțiunea unei ființe divine identică cu un act care are ca un prim efect apariția unui Fiu distinct de ea, care e considerată ca Tată, iar ca un al doilea efect revenirea acestei operațiuni la Sine împreună cu efectul pe care l-a produs, această etapă socotindu-se Duh Sfînt, adică revenirea din etapa a doua a distincției în Tată și Fiu, la etapa inițială indistinctă, resimțindu-se însă întrucîtva din trecerea prin această distincție.

36. *Idem*, p. 439. 37. *Ibidem*.

38. Dialogue entre Anselm de Havelberg et Nechites de Nicomédie sur la procéssion du Saint Esprit, «Istina» cit., p. 383.

39. *Op. cit.*, rev. cit., p. 384. 40. *Op. cit.*, p. 404. 41. *Ibidem*.

Textele indicate şi concluziile pe care ele le impun, socotim că iau orice bază afirmaţiei lui Malet, reprodusă de P. Le Guillou: «Făcînd o distincţie *in re* între suporturi (suppots), Sf. Toma se dovedeşte, şi aci, mai «personalist» decît Părinţii greci. Aceea afirmaseră, natural, distincţia persoanelor, dar nu îndrăzniseră să spună că e vorba de o distincţie *in re*» [42]. Pe ce se întemeiază afirmarea despre această distincţie in re a Persoanelor divine la Toma l'Aquino? Noi am văzut lipsa ei de temei în cele arătate înainte. Dar pentru că P. Le Guillou o repetă, să o mai arătăm odată. Ea se întemeiază pe definiţia dată de Toma persoanelor: «Relaţiile în Dumnezeu sînt persoane subzistente» (I Sent. d. 24, q. 1, a. 2). Sau în cuvinte latineşti: «Persona igitur divina significat relationem ad subzistentem» (I a, q. 29, a. 4). În calitatea aceasta Persoanele divine sînt înaintea actelor care le originează.

Noi am văzut însă că persoana nu se poate reduce la o simplă relaţie, oricît de subzistentă ar fi numită ea. Persoana este un subiect, un ipostas, o realitate ce stă de sine ca izvor al tuturor actelor şi relaţiilor. Relaţia este un atribut al ei, mişcarea ei uneori de multiple ramificaţii; ca atare se poate spune că relaţia este atributul fundamental al persoanei. Adică nu persoana este atributul relaţiei ci viceversa. Persoanele nu sînt relaţii într-o fiinţă, sau «relaţii substanţiale», ci subiecte, ipostasui, care ele conţin fiinţa şi o realizează, o au ca conţinut al relaţiei. După Toma «persoana în Dumnezeu semnifică relaţia prin modul substanţei» (I Sent., d. 2 n, a. 3, in fine corp.). E drept că Toma foloseşte şi expresii care indică o distincţie a persoanelor de esenţă şi P. Le Guillou le aduce în sprijinul «personalismului» lui Toma. Dar la urmă Le Guillou spune: «Esenţa este aceea din care şi prin care este totul în Dumnezeu, inclusiv persoanele care sînt Dumnezeu» [43]. Este evidentă aci reducerea persoanelor la esenţă. Concepîndu-se persoanele ca «relaţii substanţiale», sau ale substanţei, se face din substanţă izvorul şi suportul lor. În realitate substanţa are ca suport al realităţii ei persoana sau persoanele.

Nu există întîi substanţa şi apoi persoana, ci substanţa există în mod real numai ca persoană sau în persoană. Existenţa personală a substanţei divine este un fapt absolut original. Numai pe baza ideii că persoanele sînt relaţii ale esenţei divine, ele pot fi socotite în teologia catolică ca existînd înainte de actele care le originează, acte care sînt ele însele ale unei persoane: de actul naşterii şi de actul purcederi. «Relaţia subzistentă, care exprimă persoana în ireductibilitatea ei, este deci pentru Toma logic anterioară relaţiei originante a procesiunii» (*De Potentia* q. 10, a. 3). Prin această punere pe al doilea plan al actelor de originare ca acte distinctive ale persoanelor, se accentuează din nou esenţa ca covîrşind cu relaţiile — al căror suport este ea însăşi — consistenţa ipostatică a persoanelor, distincţia reală între ele.

4. Noţiunea Părinţilor răsăriteni despre Persoană

Putem porni la înţelegerea Persoanelor divine în concepţia Părinţilor răsăriteni fie de la definiţia ce o dau ei persoanei, mai bine ipostasului, fie de la un alt «chip» al Treimii, gîndit de ei, decît de la acela al relaţiilor între funcţiile psihice ale individului. Căci ei, cum am mai spus, nu şi-au îngustat gîndirea cu privire la Sfînta Treime, la asemănarea ei exclusivă cu funcţiile psihice, ci s-au folosit de mai multe analogii, complimentaritatea lor apărîndu-i de impasurile unei singure analogii şi lăsînd un spaţiu larg pentru misterul de nesfîrşită complexitate paradoxală a Sfintei Treimi. Desigur aceste imagini trebuie luate numai ca nişte analogii foarte aproximative. «Primiţi cuvîntul meu —, spune, Sfîntul Vasile cel Mare, după ce a dat ipostasurile umane şi unitatea lor de natură, ca analogie pentru ipostasurile divine şi unitatea lor de natură —, ca un exemplu şi umbră a adevărului, nu ca adevărul însuşi al realităţii» [44].

Se poate porni sau de la una sau de la alta, pentru că ele se implică una pe alta.

Vom porni de la acest alt «chip» al Treimii, gîndit de Părinţii răsăriteni, pentru că el ni se pare fundamentul celorlalte analogii.

Recunoscîndu-i această calitate de premisă a celorlalte, ne vom ocupa în acest capitol în mod deosebit de ea. Părinţii Răsăriteni au văzut de fapt chipul lui Dum-

42. A. Malet, *op. cit.*, p. 104. La Le Guillou, în *rev. cit.*, p. 463.
43. *Art. cit.*, p. 482. 44. *Epist. 38*; P. G., XXXII, 333.

nezeu și în pluralitatea persoanelor umane, una după natura și după comuniunea actuală și virtuală a lor. Adică au văzut chipul lui Dumnezeu dincolo de psihicul uman, la baza lui ontologică, năzuind prin spiritualitatea lui la actualizarea virtualităților cuprinse în natura umană.

Sfîntul Grigore de Nisa spune că mulțimea ipostasurilor sau a subiectelor ține de realitatea umană cea după chipul lui Dumnezeu: «Cînd Scriptura zice că Dumnezeu a creat pe om, prin caracterul nedeterminat al expresiei, a indicat întreaga umanitate. Căci în actul creației nu este numit Adam, cum arată istorisirea ulterioară. Numele omului creat nu este acesta sau acela, ci omul în general. Așadar prin numele general al ființei umane ni se dă să înțelegem că, prin providența și puterea lui Dumnezeu în prima creațiune a fost cuprinsă toată umanitatea. Dar nu trebuie să credem că Dumnezeu a creat ceva nedeterminat. Ci fiecare din cele ce subzistă are graniță și măsură. Astfel eu cred că prin puterea providențială toată plenitudinea umanității a fost inclusă ca într-un corp. Căci nici chipul lui Dumnezeu nu e într-o parte a naturii, nici harul în ceva din cele ce sînt cunoscute în el însuși. Această putere străbate tot neamul. Așadar toată natura care străbate de la unul pînă la ultimul e un singur chip al celui ce este» [45].

Subiectele umane sînt în solidaritate cu chipul lui Dumnezeu în Treime și primesc și dezvoltă în solidaritate acest chip. Deși pe de altă parte acest chip îl are fiecare persoană, întrucît fiecare are natura umană întreagă, nu se poate concepe să aibă și să dezvolte acest chip în afara solidarității, sau comuniunii umane. În toate actele sale omul vizează un alt om. El e cuvînt și iubire, pentru că există alt om, viața lui interioară, nu e cu totul interioară, ci o viață interpersonală.

Unitatea naturii umane în pluralitatea ipostasurilor ca o «asemănare» cu Dumnezeu o afirmă și Sfîntul Maxim Mărturisitorul, adăugînd că unitatea între ele o dezvoltă persoanele umane pe de o parte prin iubirea lui Dumnezeu sădită în ele, care este iubire între persoanele divine, pe de alta prin voința lor. Astfel ceea ce face pe om după chipul lui Dumnezeu este, pe de o parte, unirea cu modelul divin, pe de alta, iubirea între ei, iubirea ce vine de la Dumnezeu. «Această iubire arată, propriu zis, pe om ca fiind după chipul Creatorului ... Căci ea convinge voința să umble conform firii neopunîndu-se deloc rațiunea firii. Prin ea putem toți precum avem o unică fire, să avem și o singură voință și alegere cu Dumnezeu și întreolaltă, ne mai avînd nici o distanță față de Dumnezeu și între noi, cînd ne hotărîm să urmăm legii harului, prin care înnoim, prin alegere, legea firii. Căci este imposibil ca cei ce nu s-au unit mai înainte cu Dumnezeu prin acordul cu El, să se poată uni între ei prin alegerea voinței». Noi am fost creați la început într-o unitate a firii. Dar diavolul ne-a despărțit între noi și de Dumnezeu și a împărțit firea în multe opinii și închipuiri deci nu în părți ontologice separate, folosindu-se de alegerea rea a voinței noastre. (Θεῶ καὶ ἀλλήλους ἡμᾶς κατὰ τὴν γνώμην διέστησε... καὶ τὴν φίσιν κατὰ τὸν τρόπον τοῦτον μερίσας, κατέτεμεν εἰς πολλὰς δόξας καὶ φαντασίας) [46]. Hristos-Fiul lui Dumnezeu făcîndu-se om, «a redat firii puteri neprihănite și prin unirea oamenilor cu El și întreolaltă, a reînnoit puterea iubirii, opusul iubirii de sine» [47]. «Prin aceasta fiecare atrage pe aproape prin voință la sine și-l preferă **sieși atît de mult pe cît îl respingea înainte și rîvnea să fie înaintea lui**». Acum «dezbrăcîndu-se pe sine de bună voie de sine însuși, din cauza iubirii, prin despărțirea de cugetările și însușirile considerate arbitrar în mod particular ca ale sale și aducîndu-se la simplitate și identitate, prin care nimenea nu este cîtuși de puțin despărțit de ceea ce este comun, ci fiecare este al fiecăruia și toți ai tuturor și mai degrabă ai lui Dumnezeu decît unii ai altora, *au devenit unul*, avînd prin ei rațiunea cea una a existenței arătată ca unică în fire și în voință» [48].

Cine se predă pe sine lui Dumnezeu și primește pe Dumnezeu, fiind ridicat la El, «părăsind trăsătura particulară a celor ce divid și sînt divizate, nu mai socotește pe celălalt om ca pe altul decît sine însuși, ci pe unul ca pe toți și cunoaște pe toți ca pe unul» [49].

Încă din acestea se vede că considerarea unității ipostasurilor umane prin natură și prin iubire ca un chip al Sfintei Treimi, implică în ea o valorificare cu mult

45. *De opificio hominis*; P. G., XLIV, 135.
46. *Ep. II, către Ioan Cubicularul*; P. G. XCI, 396. 47. *Op. cit.*, 397.
48. *Op. cit.*, 400 49. *Ibidem.*

mai reală a iubirii decît considerarea funcţiilor psihice ca un asemenea chip al Treimii, caz în care iubirea apare mai degrabă ca o iubire de sine însăşi a persoanei.

Ideea unităţii firii umane în mai multe ipostasuri, posibilă de experiat tot mai mult în comuniunea continuu sporită între ele, e solidară cu altă idee a Părinţilor răsăriteni: cu noţiunea lor despre ipostas sau persoană.

Sfîntul Vasile, primul care a completat termenul «de o fiinţă» din simbolul de la Niceea cu doctrina despre ipostasuri, defineşte ipostasul uman şi ipostasul divin deopotrivă pe de o parte ca fiinţa cu anumite proprietăţi particulare, pe de alta, ca ceea ce dă fiinţei o existenţă reală, concretă. «Dintre toate numele, unele fiind spuse, întrucît se aplică unor multe şi variate realităţi după număr, au o semnificaţie mai generală, ca de exemplu omul. Căci cel ce spune aceasta, indicînd prin nume natura comună, nu a circumscris prin cuvînt pe un oarecare (τινὰ) om, desemnat prin nume în mod particular ... altele din nume au un înţeles mai particular, prin care nu se arată ceea ce e comun firii (ἡ κοινότης τῆς φίσεως) ci circumscrierea unui lucru (πράγματος τινὸς περιγραφὴ) care nu are nici o comunitate cu ceea ce este de acelaşi fel (πρὸς τὸ ὁμογενὲς) prin ceea ce este particular, ca Pavel sau Timotei ... Cuvintele prin care se indică fiinţa lui Pavel, se potrivesc şi altora. Căci cei descrişi prin acelaşi nume al fiinţei sînt de o fiinţă (ὁμοούσιοι) între ei. Dar cînd cineva, cunoscînd ceea ce e comun, îşi întoarce privirea spre cele particulare, prin care unul se deosebeşte de altul, cuvîntul care-l indică pe unul nu va mai coincide cu cel despre altul în toate, chiar dacă în unele are ceva comun.

Deci aceasta o spunem: Ceea ce se spune în mod particular, se exprimă prin cuvîntul ipostas. Căci cel ce spune om, a introdus în auz un oarecare înţeles difuz (ἐσκεδασμένην διάνοιαν) prin caracterul indeterminat al înţelesului. Deci a indicat natura prin nume; dar s-a semnificat lucrul subzistent, şi indicat în mod particular (τὸ ὑφεστὼς καί δηλουμένον ἰδίως πρᾶγμα). Cel ce spune însă Pavel, a indicat prin nume natura subzistentă în lucrul indicat (ἔδειξεν ἐν τῷ δηλουμένῳ πράγματι ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν)[50].

Cele spuse le aplică apoi Sfîntul Vasile la Sfînta Treime. «Deci transferînd înţelesul deosebirii pe care l-ai cunoscut în cele ale noastre între fiinţă şi ipostas, şi la dogmele dumnezeieşti nu vei greşi»[51]. Iată cum face Sfîntul Vasile această aplicare: «De aceea în comunitatea de fiinţă spunem că proprietăţile (τὰ γνωρίσματα) persoanelor văzute în Treime nu se transmit (ἀσύμβατα) şi nu se comunică, fiecare din persoane fiind înţeleasă în mod distinct prin proprietăţile ei particulare. Deci prin notele spuse se cunoaşte ceea ce distinge ipostasurile. Iar în ce priveşte infinitatea, necuprinzibilitatea, caracterul necreat, necircumscrierea şi toate cele asemenea, nu este nici o deosebire în natura de viaţă făcătoare între Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, ci se vede în ele o continuă şi nesfîşiată comuniune»[52].

Două elemente intră, după Sfîntul Vasile, în definiţia ipostasului: a) ipostasul e o natură subzistentă şi b) e o natură comună cu anumite note particulare.

Prima notă coincide cu definiţia ipostasului ca «modul de existenţă al naturii» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως)[53]. Nu există alt mod de a exista natura şi deci de a se cunoaşte decît în ipostas sau ca ipostas. Ipostasul este «substanţa concretă» a lui Aristotel[54]. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «Nu există natură neipostasiată (ἀνυπόστατος)[55]. Altfel natura este o închipuire, sau o abstracţiune a minţii. Ipostasul e deci fiinţa în existenţa ei reală. Ipostasul e singura realitate concretă. Nu se poate vedea materie sau spirit decît într-o entitate concretă. Nu se poate vedea funcţie spirituală decît într-o persoană. Se poate spune deci că nu fiinţa stă la bază, adică nu ea e ceea ce stă dedesubt, ci ipostasul sau persoana. Nu ipostasurile sînt în fiinţă, ci fiinţa în ipostas. De aceea au avut dreptate Părinţii răsăriteni să vadă întîi pe Dumnezeu ca Treime de persoane şi apoi în Treimea persoanelor să vadă, prin cugetare fiinţa cea una. Desigur, ipostasul nu poate fi fără fiinţă. Fiinţa reprezintă conţinutul substanţial al ipostasului. Fără fiinţă, ipostasul ar fi o ficţiune. E drept că nu se poate cugeta nici măcar logic esenţa sau natura ca anterioară ipostasurilor divine.

50. *Ep. 38*; P. G. XXXII, 326—328. 51. *Ep. cit.*, 328. 52. *Ibidem.*

53. Sf. Grigore de Nisa, *Qvia tres non sum tres dii*; P. G. XLIV, 193; Sf. Grigore de Nazianz, *Cuv. 14*; P. G. XXXV, 51 etc. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, P. G., 701, A: καὶ τρίας ἐστι ταῖς ὑποστάσεσι καὶ τῷ τρόπῳ τῆς ὑπάρξεως ἡ ἁγία μονάς.

54. A. Spassky, *op. cit.*, p. 495. 55. P. G. XCI, 264 A.

Dar nici ipostasurile nu sînt goale de ființă [56]. Dumnezeu nu se poate cugeta decît ca ipostas sau ca persoană, respectiv ca o Treime de persoane. Nu există o natură sau o esență care să ajungă prin evoluție la starea de ipostas. Ipostasul e de la început.

Ipostasul este, cum s-a spus, «modul de existență al ființei». Această definiție a ipostasului îi dă acestuia o realitate consistentă, fermă, tot atît de consistentă, de fermă, de substanțială, ca și ființei. El reprezintă substanța însăși în existența ei reală.

Ca atare, fiecare ipostas al unei naturi, sau substanțe generice, este modul de existență reală al naturii respective întregi. Nu există ipostas în care o natură generică ar exista cu un minus sau împărțită în bucăți inegale și neidentice. Aici este imperfecțiunea capitală a doctrinei psihologizante despre Sfînta Treime a teologiei catolice. Doctrina despre persoanele Sfintei Treimi a teologiei occidentale a fost solidară cu «personalismul» individualist, afectiv, patetic și protestatar al Occidentului inaugurat de Augustin. În toată istoria lui, Occidentul a legat de persoană protestul împotriva comunității. Dimpotrivă, persoana în Răsărit a implicat răspunderea pentru toată natura realizată în celelalte persoane, conștiința că nu poate să se realizeze decît în solidaritate cu celelalte persoane. De aci spiritul comunitar al Răsăritului neînțeles de febra continuă a individualismului sau de unitatea de natură apersonală și antipersonală a Occidentului.

Întrucît ipostasul e natura întreagă în existența concretă, el primește de fiecare dată anumite caracteristici care îl disting de celelalte ipostasuri ca moduri de existență concretă a naturii. Prin fiecare ipostas natura cea comună se definește prin unele note deosebite de celelalte ipostasuri ca alte moduri de existență concretă ale ei. La oameni se definește și prin locul și prin timpul în care se actualizează de fiecare dată natura printr-un mod deosebit de existență.

Dar însuși acel oarecare sau *oarecine* determinat, care este ipostasul, trebuie să se deosebească de alt oarecare sau altcineva determinat în alt fel. Astfel o definiție mai dezvoltată a ipostasului, este aceea de a fi o entitate oarecare determinată, care în cazul unei esențe spirituale sau și spirituale, e un oarecine. Deci se poate spune că ipostasul ca entitate concretă de caracter spiritual sau și spiritual, este ființa existînd concret și prin aceasta într-un mod specific determinat ca un *cineva*.

Sfîntul Vasile cel Mare spune «deci aceasta este ipostasul, nu înțelesul indefinit (ἀόριστος ἔννοια) al esenței (indefinit nu în sensul că nu are și esența niște caractere precise, ci în sensul că dacă n-ar fi în ipostasuri, nu s-ar ști unde este, n-ar avea o realitate concretă, *n.n.*), care nu-și află nici un sediu, nici o statornicire (μηδαμίαν στάσιν), prin caracterul comun a ceea ce este indicat, ci cel care înfățișează și circumscrie comunul și necircumscrisul într-un lucru oarecare (ἐν τῷ τινὶ πράγματι) prin proprietățile apărute...

Cînd a voit Scriptura să istorisească despre Iov, menționînd întîi ceea ce-i comun și spunînd *om, îndată* l-a distins în ceea ce e particular, prin adaosul oarecare (τις). Trecînd peste descrierea ființei, ca neaducîndu-i nici un folos pentru scopul urmărit, (Scriptura) caracterizează pe acest *oarecare* prin însușirile lui particulare, indicînd locul și calitățile lui morale și circumstanțele exterioare care-l puteau distinge de înțelesul comun» [57].

Ipostasul sau persoana ca ființa în modul de existență concretă sau determinată are în cazul unei ființe spirituale caracterul unui *cine*, sau al unui subiect. Taina lui constă în faptul că ea este și ființă ca conținut, dar este și subiect al ei însăși ca conținut. El are o formă dedublată : subiect-conținut. De abia ca subiect, ființa poate exista concret și ca conținut al lui. Ea însăși în existența concretă și determinată, este subiectul ei ca conținut [58]. Sfinții Grigore de Nazianz și de Nisa vor face un pas mai departe și vor accentua în mod apriat caracterul de subiect spiritual al ipostasului. Sfîntul Grigore de Nazianz spune de Dumnezeu că e «O natură în trei proprietăți spirituale» (ὐδιότησι νοεραίς), desăvîrșite, subzistînd în ele însele (κατ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις) [59].

56. Sf. Maxim Mărt. : «Nu este ipostas fără natură» Ibid.
57. *Ep. 32,* P. G. XXXII, 328. 58. P. G. XCI, 261 A.
59. *Oratio 34,* in Aeguptiorum adventum ; P. G. XXXVI, 236.

Specificarea ființei în existența ei concretă ca subiect și ca conținut, este identică cu specificarea ei ca cel ce are și ca cea care e avută [60].

Dar din textele Sfîntului Vasile rezultă că natura în starea de existență concretă a întregimii ei ca subiect-conținut nu este într-o discontinuitate cu alte moduri de existență a ei. Chiar prin realizarea ei în subiecte multiple, se menține o comunicare sau o unitate dinamică a ei ca conținut. Comunitatea sau comunul (ἡ κοινότης) nu rămîne de contemplat numai ca o identitate teoretică a conținutului de esență între ipostasuri, ci se manifestă practic într-o comuniune a ipostasurilor (κοινωνία).

În privința aceasta este o deosebire însă între continuitatea și comuniunea ipostasurilor umane și între cea a ipostasurilor divine. «Între Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt nu e nici o întrerupere, în care ar putea cădea cugetarea. Pentru că nu e nimic care să se intercaleze între aceștia, nici un alt lucru subzistent decît ființa divină, ca să o poată despărți pe ea de ea însăși, prin intercalarea a altceva, nici golul vreunui interval nesubzistent care să slăbească armonia ființei divine față de ea însăși, întrerupînd continuitatea prin intercalarea unui gol... Căci nu e cu putință să-ți închipui vreo tăietură sau vreo separare în nici un fel, ca să înțelegi pe Tatăl fără Fiul, sau să desparți pe Duhul de Fiul. Ci se cunoaște între ei o negrăită și neînțeleasă comuniune și deosebire, nici deosebirea ipostasurilor nerupînd continuitatea naturii, nici comunitatea naturii neconfundînd particularitatea însușirilor» [61].

Iar Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice la rîndul său: «Deci trebuie să păstrăm și pe Dumnezeu cel unul, dar să mărturisim și cele trei ipostasuri, după marele Grigorie; și pe fiecare cu proprietatea lui personală. Căci «se împarte», dar «neîmpărțit», și «se împreună» dar «deosebindu-se», după același. De aceea neînțeleasă este și împărțirea și unirea. Dar unde ar mai fi neînțelesul, dacă unirea și despărțirea Fiului și a Tatălui ar fi așa cum este unirea și despărțirea dintre om și om și n-ar mai consta în nimic altceva?» [61 b].

Să revenim acum la definiția ipostasului ca natură existentă în calitate de subiect și conținut concret, sau ca subiect al naturii intrinsece. Dacă în ipostasurile divine natura este într-o continuitate neîntreruptă, fiecare ipostas are întreaga natură divină. De acea aceleași numiri pot fi date și naturii și fiecărui ipostas, iar aceasta nu înseamnă o simplă «juxtapunere» a ipostasului și a esenței, cum am văzut că reproșează Lafond Părinților capadocieni. Ființa divină are atributul înțelepciunii sau al atotputerniciei, dar și Fiul are aceste atribute, cum le are și Tatăl. Dar totdeauna ființa există concret în Fiul sau în Tatăl sau în Duhul Sfînt. Deci ipostasurile nu mai sînt niște abstracțiuni, cum zice Malet, ci pline de tot conținutul ființei divine. Desigur, ființa divină nu e asemenea realităților create. Teologia catolică pretinde că persoanele divine așa cum le concepe ea ca funcții psihice sînt foarte concrete. Pe de altă parte declară că totuși analogia funcțiilor psihice rămîne departe de înțelesul persoanelor divine. Dar nu este în aceasta o incoerență? Căderea prea accentuată în concret, în definibil, o obligă la saltul în extrema negării lui. Doctrina despre ipostas a Părinților capadocieni rămîne imbatabilă prin definirea lor ca moduri de existență ale unei ființe. În această definiție ipostasul e așa de definibil și așa de concret, sau așa de apofatic, pe cît e ființa al cărei mod de existență reală este.

În doctrina aceasta cele trei subiecte posedă în comun aceeași natură și aceleași atribute ale ființei. Dacă e așa, subiectele nu se determină în mod total numai în raport cu natura intrinsecă, ci și cu celelalte două subiecte. Posedînd fiecare subiect natura divină întreagă, el nu face abstracție în nici un act al său de celelalte două ipostasuri. Ele se folosesc de aceeași natură într-o solidaritate totală. Ele sînt într-o comuniune perfectă prin ființa deplin comună. Dar comuniunea implică și distincția lor. Purtînd fiecare ipostas aceeași ființă întreagă, ele sînt interioare unul altuia și totodată într-un vis-à-vis ca subiecte ale ei sau într-un dialog de perfectă armonie. Dacă ființa divină nu există decît în formă de trei subiecte și un unic

60. Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie,* Aufgabe, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, p. 220. Sf. Maxim spune: «Ipostasul arată a cui este ființa» (τὸν τινά τῆς οὐσία) (P. G. XCI, 201 A). Sau: «natura arată numai rațiunea speciei; ipostasul arată și a cui este (τοῦ τινός ἐστι) (P. G. XCI, 264 B). 61. *Ibidem.*

61 b. *Capete despre dragoste,* II, 29.

conținut, nici un subiect nu posedă natura de unul singur, ci numai în comuniune. Nici un ipostas ca subiect nu posedă pe celelalte, ci ele sînt într-o relație de comuniune liberă, de posesiune comună a aceluiași conținut.

Dar întrucît ființa nu devine de la sine subiect, pentru că nu trece singură într-o existență reală, ci numai prin alt subiect, un subiect divin aduce pe altul la existență. Prin singur acest act un subiect divin are un rol determinant asupra altuia. Dar acest act e cu totul personal și el e departe de a împiedica relația de comuniune liberă între subiectul dătător de existență și subiectul primitor de existență, întemeind dimpotrivă comuniunea liberă între primul subiect și al doilea, ca între două subiecte distincte, o comuniune în care fiecare din cele două subiecte are o poziție proprie. Dar acest act de aducere la existență nu poate fi exercitat la Dumnezeu de două subiecte asupra celui de al treilea. Căci în acest caz actul respectiv n-ar mai fi un act deplin personal, căci el ar întemeia între cele două subiecte o unitate deosebită de comuniunea liberă amintită; ba mai mult, ar dăuna comuniunea adevărată între ele și al treilea subiect, pentru că cei doi ar forma față de cel de al treilea o unitate în care subiectele nu ar apare deplin distincte, adică deplin personale. Căci un act de aducere la existență a unei persoane de către alta e un act deplin personal și întemeietor de comuniune liberă și specifică între ele ca între două persoane distincte, cînd actul respectiv este al unei singure persoane, întrucît e un semn distinctiv al ei. În cazul că un asemenea act ar aparține la două persoane, el ar diminua realitatea distinctă a subiectelor divine și comuniunea adevărată sau specifică între fiecare și fiecare.

De asemenea dacă ipostasul e posesorul întregii ființe și dacă în același timp cele trei ipostasuri sînt în comuniune perfectă, aceasta înseamnă că nici unul din ele în calitate de posesor al acelei ființe nu o trage pe aceasta la sine, sau nu o ține pentru sine, ci toate trei o dau și o primesc total. În aceasta constă dialogul lor real sau relația lor desăvîrșită. Dar dacă fiecare ar da-o și ar primi-o în același fel, n-ar mai fi o dare reală și o primire reală, dat fiind că fiecare o are toată în sine însuși. La oameni poate fi o dare și o primire în mare măsură de același fel, pentru că nici unul nu deține natura în toată actualizarea ei. Oamenii au și nu au natura umană întreagă. O au, pentru că în nici unul nu-i această natură cu vreo lipsă esențială. Nu o au pentru că au lipsă de comuniunea cu alții pentru ca să-și desăvîrșească natura prin comunicare tot mai deplină între ei. La Dumnezeu nu poate fi vorba de o dare și o primire în sensul acesta egal. Totuși nu e vorba nici numai de o ținere a ei în solidaritate. Comuniunea ar avea în acest caz un caracter static. Ipostasurile înseși nu s-ar remarca suficient într-o relație vie. În acest caz nu ar mai fi evident un rost al existenței mai multor ipostasuri divine. Ele s-ar subția în favorul unei esențe nemișcate, sau într-o mișcare de evoluție prin ea însăși într-un unic sens, nu în relația interipostatică. Dar dacă ființa divină, ca orice ființă, nu poate exista decît în ipostas, ipostasul ca să fie real are lipsă de alte ipostasuri și de o relație vie cu ele.

De aceea, Părinții răsăriteni, pe baza revelației, au văzut deosebirea între persoanele Sfintei Treimi și în același timp relația și comuniunea vie între ele într-o dare și primire deosebită a ființei divine întregi.

Aceasta nu poate fi darea unei ființe în sine și prin sine. Căci ființa în sine nu există. Pe de altă parte, o dare totală și o primire totală — așa cum se cuvine să fie la Dumnezeu — înseamnă o naștere a unei persoane de către alta, iar ca să nu fie o repetiție și o confuzie, ea mai înseamnă purcederea unei a treia persoane de către cea care are rolul de a da. Prin naștere nu se dă total o ființă în abstract, ci cel ce este un mod de existență concretă a ființei celei una, sau un mod de existență a ei ca subiect-conținut, face să existe și un alt mod de existență concretă a ei, sau de existență ca subiect-conținut. Propriu-zis conținutul nu se dedublează, dar se dedublează modul de existență al aceluiași conținut ca un nou subiect, apariția unui nou cine al acestui nou conținut. La fel face să existe și un al treilea mod de existență ca subiect al aceluiași conținut.

Fiecare dă și primește în alt fel ființa divină. Dar o dă și o primește întreagă: o persoană este în rolul celei ce o dă în mod fundamental. Dacă și-ar schimba acest rol, n-ar mai fi o dare și o primire reală. După ce două persoane o primesc în mod fundamental, o pot da și ele celei dintîi, folosind-o într-o predare totală a lor și,

putem adăuga, într-o predare solidară, deși specifică fiecăreia, celei dintîi. Dar persoana care dă în chip fundamental celorlalte două persoane, nu o dă ca unor subiecte existente, căci ele nu pot exista fără ființă și în acest caz n-ar mai avea loc o dare și o primire fundamentală. Cel ce dă născînd o altă persoană, ca subiect posesor al propriei sale naturi întregi, la fel o dă purcezînd o a treia persoană în aceeași calitate de subiect al întregii sale naturi. Printr-un act de supremă generozitate, primul subiect avînd întreaga natură divină pune întreaga sa natură în modul posedării ei de un alt subiect, în modul de trăire a ei de către un alt subiect, respectiv de către alte două subiecte, pentru ca acestea să o trăiască într-o predare solidară a ei primului subiect, fără ca această predare a lor să se confunde cu darea fundamentală a ei care este proprie numai primului subiect. Desigur, spunînd că persoanele primitoare nu există independent de actul prin care li se dă exîstența, nu înțelegem că ele apar în existență ulterior primei persoane. Ele sînt din veșnicie. Căci din veșnicie li se dă și primesc existența.

În Dumnezeu comuniunea perfectă e realizată în mod absolut și din eternitate prin faptul că două subiecte sînt originate de către un altul în mod diferit ca subiecte posesoare ale aceleiași ființe integrale, și ele primesc însăși existența lor ca subiecte posesoare ale aceleiași ființe integrale de la primul subiect.

Precizînd, Părinții răsăriteni au văzut deosebirea și comuniunea Persoanelor divine în neprovenirea Tatălui de la nimeni (nu puteau relativiza poziția Lui de dătător fundamental absolut, căci ar fi relativizat prin aceasta însăși distincția ipostasurilor), în naşterea Fiului și în purcederea Duhului Sfînt din El. Aceste trei proprietăți personale sînt nu numai mijloace de comunicare, dar și de constituire prin proprietăți ale lor ca realități ferme, oarecum «obiective», ireductibile una la alta.

Fiecare ipostas e subiectul sau posesorul întregii ființe, nu al unei părți a ei ca în psihologismul occidental și ca atare fiecare e fructul iubirii totale a primei persoane, întemeind o iubire totală între toate trei persoanele. De aceea fiecare ipostas poate fi numit cu toate numele cuvenite ființei divine (înțelepciune, putere, viață etc.). Dar se disting prin numele în care unul este dătătorul fundamental, iar celelalte două primitoarele în mod variat a ființei totale (Tată-Fiu, Purcezător-Purces). Aceste nume nu le pot schimba, ipostasurile nu sînt închise unul față de altul, ci persistă în moduri de comunicare și comuniune totală neschimbată. Dar nici nu se confundă unul cu altul. Ele sînt în relație desăvîrșită, pentru că sînt în comuniune totală, persoanele comunicîndu-și aceeași ființă întreagă. Căci însăși definiția lor arată că prima persoană comunică ființa întreagă celorlalte două persoane, întrucît le întemeiază ca moduri de existență concretă a aceluiași conținut întreg, care e ființa divină.

Tatăl dumnezeiesc e Tatăl în supremul și în deplinul înțeles al cuvîntului, pentru că își dă întreaga ființă ca să existe în modul altei persoane, sau să fie posedată de alt subiect. Iar Fiul ceresc e Fiul în supremul și deplinul înțeles, pentru că primește întreaga ființă a Tatălui și o folosește în comuniune perfectă cu El; pentru că are de la Tatăl modul de existență reală a aceleiași ființe divine întregi ca Fiu și o folosește în comuniune perfectă cu Tatăl. Actele deosebitoare sau constitutive ale persoanelor divine sînt în același timp semnele perfectei comunicări și comuniuni.

La oameni există și alte semne de deosebire ale ipostasurilor, pentru că comuniunea prin comunicare nu e perfectă. Dar în general și natura umană continuă să existe prin naşterea a noi moduri de existență concretă și deci a noi subiecte ale aceleiași naturi. Dar cei ce nasc nu dau celor născuți propria natură întreagă, deci nu sînt tați perfecți, și nici cei născuți fii perfecți. Apoi există mulți tați și mulți fii. De asemenea sînt tați ai multor fii și aceleași persoane sînt tați ai unor persoane și fii ai altor persoane. Semnele distinctive de tată și fiu se relativează, pentru că comunicarea într-un mod neschimbat nu e atît de totală. De aceea apar alte semne distinctive între persoane, care nu reprezintă numai semne ale comunicării și comuniunii totale, ci și ale slăbirii comuniunii între persoane. În orice caz unitatea naturii umane se menține și se actualizează totuși prin relațiile între persoanele în care ea există.

6. Coordonatele învățăturii răsăritene despre purcedarea Sfîntului Duh

Învățătura răsăriteană nu se îngustează în schema unei singure analogii, considerată ca reprezentînd adevărul sigur pe care trebuie să-l admită toți creștinii, cum o face teologia catolică prin formula «Duhul Sfînt purcede de la Tatăl și de la Fiul», înțeleasă într-un singur fel, după unica analogie a raporturilor între funcțiile psihice, interpretate și ele într-un mod simplificat, necorespunzător realității.

Învățătura răsăriteană consideră că purcederea Duhului Sfînt se înscrie ca mister imposibil de definit exact în cadrul și deasupra conturului larg, desemnat prin mai multe formule și sugerat prin mai multe analogii.

Iată aceste formule: «Duhul Sfînt purcede de la Tatăl și e trimis de Fiul» (formula strict biblică, Ioan XV, 26); «Duhul Sfînt purcede de la Tatăl și se odihnește în Fiul» (formulă bazată, de asemenea, pe expresiile biblice); «Duhul Sfînt purcede de la Tatăl și strălucește sau se arată prin Fiul» (formulă bazată pe cea biblică despre odihnirea Duhului în Fiul); «Duhul Sfînt purcede de la Tatăl și iese (προϊέναι), prin Fiul», (formula unor Părinți care recunosc o anumită relație a Duhului cu Fiul, afirmată în Sfînta Scriptură dar menținînd și învățătura că Tatăl e unicul principiu, bazată tot pe Sfînta Scriptură).

Conform cu aceste formule variate, Părinții răsăriteni au folosit și analogii variate, socotind că în înțelegerea misterului complex al purcederii Duhului Sfînt, trebuie să ne folosim de toate și să le depășim pe toate, nelegîndu-ne de nici una în mod exclusiv: de raportul între persoanele umane posesoare ale aceleiași naturi, pentru a înțelege consistența, egalitatea și comuniunea deplină a persoanelor divine; de raportul între funcțiile psihice, pentru a înțelege interioritatea desăvîrșită între persoanele dumnezeiești; de analogia izvorului, apei, rîului, sau rădăcinii, tulpinii, fructului, sau a soarelui, razei, luminii, pentru a înțelege o anumită provenire a Duhului legată de Fiul. Căci unii din Părinții răsăriteni au socotit că Duhul, purcezînd din Tatăl, are o anumită legătură specială și cu Fiul. Aproape toți au recunoscut că actul purcederii Duhului nu este identic cu actul nașterii Fiului, că Duhul deci nu e un alt Fiu al Tatălui. Dar au negat și că El este un fel de nepot al Tatălui. În același timp ei au refuzat să considere pe Duhul ca pe o persoană mai puțin consistentă decît Fiul, ca neposedînd aceeași ființă dumnezeiască întreagă. Unii din ei punînd pe Duhul purces din Tatăl într-o anumită legătură cu Fiul au afirmat o reciprocitate de relații între toate persoanele [62].

Acestea sînt coordonatele învățăturii răsăritene despre Purcederea Sfîntului Duh, învățătură care, respectînd misterul, lasă spațiu larg încercărilor de înțelegere a lui.

Vom încerca să înfățișăm și în alți termeni aceste coordonate între care vrea să rămînă învățătura răsăriteană, în respect față de insondabilul mister al purcederii Sfîntului Duh.

Tatăl naște pe Fiul ca pe un alt subiect real al ființei Sale, egal cu Sine și în comuniune perfectă cu Sine prin identitatea ființei divine, al cărei mod de existență

62. A. Spassky, *op. cit.*, p. 511 : «Fiecare ipostas este Dumnezeu și așa cum El nu posedă această esență singur de sine, luat în izolare, și în corelație indisolubilă și neschimbată cu celelalte două ipostasuri, toate trei ipostasurile sînt un Dumnezeu. În această afirmare a ideii, adînc filozofice și teologice a relației reciproce a ființei și ipostasurilor în Dumnezeu, constă pasul neîndoielnic și puternic înainte în istoria Dogmaticii, care a lăsat mult în urmă nu numai toată teologia subordinațianistă dinainte de Niceea, ci și pe Atanasie însuși (Cu Omousianismul amenințat de sabelianism, de origină occidentală)».

reală este şi El, fără nici o diminuare a ei şi fără nici o separare de Tatăl. Naşterea aceasta este un act, care îşi are întemeierea în suprema iubire a Tatălui, întemeind o supremă şi veşnică iubire a Fiului. Fiul e numit şi Cuvînt, nu pentru că e Cuvîntul Tatălui către Sine însuşi, ci pentru că reprezintă condiţia dialogului desăvîrşit al Tatălui cu un alt subiect egal şi nedespărţit de Sine. Desigur, Fiul este şi «chipul» desăvîrşit al Tatălui, pentru că posedă fiinţa întreagă a Tatălui, în comuniune desăvîrşită cu El.

Dialogul iubirii capătă lărgimea deplină prin al treilea ipostas. Cei doi se unesc într-un mod mai accentuat ipostatic (adică într-o iubire în care Tatăl e Tatăl, Fiul e Fiu), prin iubirea comună faţă de un al treilea. Altfel iubirea lor poate duce la o scufundare a unuia în altul, ca persoane. Al treilea face pe fiecare din cei doi să privească şi dincolo de celălalt, adică să vadă şi pe un al treilea subiect al aceleiaşi fiinţe divine întregi. Al treilea nu este pentru a contopi pe cei doi, ci pentru a face şi mai fermă realitatea personală a fiecăruia din ei. Iar privind amîndoi la al treilea, ei se bucură împreună şi de Acela, cu o bucurie mai cuprinzătoare, adică îşi manifestă integral toată bucuria de care sînt în stare persoanele divine şi în acest fel se cunosc integral. În felul acesta, al treilea realizează şi o iubire mai mare între cei doi, dar o iubire de comuniune între persoane distincte.

S-ar putea spune că rolul acesta de al treilea poate să-l aibă fiecare din cele trei ipostasuri, nu numai Duhul. E drept că Duhul e numit în toate doxologiile în rîndul al treilea. Dar cei mai mulţi Părinţi explică locul al treilea al Duhului din relaţia Lui specială cu creaţiunea. Aşa Sfîntul Vasile spune, de exemplu: «Duhul are ca semn caracteristic (γνωριστικὸν) al însuşirii Sale ca ipostas că se cunoaşte *după* şi *cu Fiul* şi că-şi are subzistenţa din Tatăl. Iar Fiul face cunoscut pe Duhul *prin Sine* şi *cu Sine*» [63]. Apoi Sfîntul Vasile aminteşte şi de alte două forme ale doxologiei decît cea obişnuită: «Slavă Tatălui şi Fiului *în Duhul Sfînt*», sau «Slavă Tatălui şi Fiului *cu Duhul Sfînt*». În acestea avem inversul expresiei «*cu Fiul*», sau inversul afirmaţiei că Duhul Sfînt odihneşte «în Fiul». Iar prin explicare Sfîntul Vasile le referă pe una la relaţia Treimii cu creaturile, pe alta, la identitatea de fiinţă a Duhului cu celelalte două persoane. «*În* (Duhul) înfăţişează cele referitoare la noi. Iar «*cu*» comuniunea Duhului cu Dumnezeu» [64].

În ce priveşte relaţiile intertreimice, scriitorul bizantin Iosif Vrienie merge însă mai departe afirmînd direct o reciprocitate între Fiul şi Duhul, ba chiar între toate trei persoanele. El a atras atenţia că alăturea de expresia «Duhul Fiului», există şi expresia «Cuvîntul Duhului». Nu numai Fiul ne comunică pe Duhul, ci şi Duhul ne face cunoscut pe Fiul [65].

Totuşi reţinem faptul că actul purcederii e menţionat totdeauna după actul naşterii şi cu un sens deosebit de actul naşterii. Aceasta pare să indice o poziţie specială a Duhului în Treime. Aceasta pare s-o indice şi expresia biblică «Duhul odihneşte peste Fiul».

E drept că cei mai mulţi Părinţi folosind expresiile «Duhul iese prin Fiul», sau «este cu Fiul», sau «se odihneşte în Fiul», sau «străluceşte din Fiul», le referă şi pe acestea la relaţiile Fiului şi Duhului cu creaturile sau la identitatea de fiinţă a Duhului cu Fiul. Dar chiar şi faptul că Duhul are un rol special în relaţia cu creaturile, pare să indice o poziţie specială a Lui în Treime.

---

63. *Epist. 38*; P. G., 329. 64. *Liber de Spiritu Sancto*, cap. XXVII; P. G. XXXII, 193.
65. *Douăzeci şi patru de cuvinte despre Purcederea Sfîntului Duh*. Buzău, 1832. La Pr. D. Stăniloae, *art. cit.*, în «Ortodoxia», (XVI) 1864, nr. 4.

De fapt sînt şi unii Părinţi sau scriitori bizantini care au atribuit Duhului o poziţie deosebită în Sfînta Treime. Astfel Sfîntul Atanasie zice : «Iar Domnul a spus că Duhul este Duh al adevărului şi mîntuitor ; prin aceasta arată că în El este Treimea desăvîrşită» [66]. Patriarhul Grigore Cipriotul din Constantinopol (la sfîrşitul secolului al XIII-lea) s-a referit la relaţiile intertreimice cînd a spus că Duhul purcede din Tatăl, dar străluceşte din Fiul [67]. Iar Sfîntul Grigore Palama a spus că «Duhul este ca o iubire negrăită a Născătorului spre Cuvîntul născut, de care şi Cuvîntul şi Fiul preaiubit se foloseşte faţă de Născător, dar ca avîndu-l împreună ieşit din Tatăl şi odihnindu-se în El ca unul ce e de o fiinţă». «Fiul se bucură în El împreună cu Tatăl (συγχαίρει), care se bucură (χαίρει) în El de Fiul» [68].

Adevărul trebuie să fie pe undeva la mijlocul misterios al celor două afirmări : a) Duhul are în Treime un rol special ; b) Duhul n-are un astfel de rol în sensul că aceasta l-ar face ca persoană deosebit de celelalte două altfel decît prin nota Sa distinctivă de purces şi nu de născut.

Despre acest mijloc misterios credem că s-ar putea spune în general următoarele : Duhul nu poate fi ipostasierea specială a iubirii Tatălui faţă de Fiul, căci atît Fiul cît şi Duhul sînt modurile realizării şi posedării fiinţei divine întregi de către alte două subiecte. Dar, deşi nu există o anterioritate temporală a naşterii Fiului faţă de purcederea Duhului, purcederea presupune naşterea Fiului, e legată de naşterea Fiului, e «condiţionată» aşa-zicînd de naşterea Fiului. A purcede înseamnă a porni de undeva la drum spre o ţintă anumită (ἐκπορεύομαι). Tatăl naşte pe Fiul pur şi simplu pentru a avea un alt subiect care să se bucure împreună cu Sine şi cu care să se bucure de totalitatea fiinţei divine. Pe Duhul îl purcede, pentru a avea nu numai El pe cineva cu care să se bucure de fiinţa divină întreagă în alt mod de existenţa reală a ei ci şi Fiul. De aceea Duhul e purces de Tatăl nu numai pentru bucuria Sa, ci şi pentru bucuria Fiului [69]. În sensul acesta, Duhul e nu numai fructul iubirii Tatălui pur şi simplu, ci fructul iubirii Sale faţă de Fiul. Dar ca să fie aceasta, Duhul nu e mai puţin subiectul întregii fiinţe divine aflate în Tatăl. Duhul Sfînt e purtătorul iubirii părinteşti faţă de Fiul, în calitatea Lui de un alt subiect al întregii fiinţe a Tatălui de dragul Fiului, nu ipostasierea exclusivei iubiri a Tatălui. Căci în acest caz Fiul ar fi lipsit de iubire şi atunci cum ar putea contribui prin iubire la purcederea Duhului, afirmată de teologia catolică ? Iubirea Tatălui e motivul purcederii Duhului, dar nu însuşirea care îl purcede pe Duhul, cum naşterea Fiului are iubirea Tatălui ca motiv al ei, dar nu e ea însăşi însuşirea născătoare a lui.

Poate că întrucît provenirea Duhului înseamnă că ea are ca motiv nu simplu voinţa iubitoare a Tatălui de a avea un alt subiect al fiinţei sale, care să se bucure de ea împreună cu Sine, ci voinţa iubitoare de a avea un subiect care să se bucure de aceaşi fiinţă atît împreună cu Sine, cît şi împreună cu Fiul, sau de care să se

66. *Epistola I Ad Serapionem* ; P. G. XXVI, 589.

67. Vezi la Pr. D. Stăniloae, *art. cit.*, în «rev. cit».

68. *Capita Phisica*, 37 ; P. G., CL, 1144—1145.

69. În sensul acesta trebuie înţelese locurile Sf. Grigore de Nisa, Sf. Maxim Mărturisitorul şi Sf. Ioan Damaschin, despre Duhul care provine prin Fiul, dar are pe Tatăl ca singura cauză. Sf. Grigore de Nisa deosebeşte într-un loc «pe cei ce sînt din cauză sau cauzaţi», dintre care unul provine «nemijlocit» din primul, iar celălalt «prin cel nemijlocit» (prin Fiul) (P. G. XLV, 133). Sf. Maxim Mărturisitorul zice la rîndul său : latinii «nu fac pe Fiul cauza Duhului, *căci numai o cauză cunosc*, ... ci aceasta o spun ca să arate că Duhul Sfînt *provine* prin Fiul şi să indice astfel unitatea şi identitatea fiinţei» (P. G. XCI, 136). La fel spune Sf. Ioan Damaschin (P. G., XCV, 60 D).

bucure nu singur, ci împreună cu Fiul, această provenire a Duhului Sfînt se numește purcedere. Aceasta s-ar putea interpreta ca o purcedere a Duhului «prin Fiul» sau «cu Fiul», sau aceasta ar fi semnificația expresiei «Duhul Fiului», fără ca aceasta să înceteze a însemna purcederea lui de la Tatăl, ca din unicul principiu.

Ca atare Duhul se odihnește peste Fiul, strălucește ca purtător al iubirii părintești peste Fiul, se arată prin Fiul, se face cunoscut prin Fiul. Ca atare în Duhul s-ar întîlni bucuria Tatălui și a Fiului și cînd El se odihnește peste creaturi; sau s-ar întîlni și bucuria lui Dumnezeu și bucuria creaturii adunată în Fiul.

Dar Duhul nu purcede și din Fiul, ca să nu fie compus în existența Sa, sau ca Tatăl și Fiul să nu se confunde într-un singur act al purcederii Duhului. Ideea purcederii unei persoane din două persoane implică slăbirea consistenței ipostatice sau ontologice a Persoanelor divine și deci și a consistenței ipostatice sau ontologice a persoanelor umane, create după chipul celor divine. Iar odată cu aceasta, o asemenea idee înseamnă și o slăbire a realității comuniunii specifice între persoane.

Tatăl își păstrează exclusiv pentru Sine poziția de dătător fundamental în Treime, pentru ca prin aceasta, nu numai iubirea Duhului față de El să fie la fel de mare, ci și iubirea Fiului față de Tatăl să aibă condiția deplinei ei actualizări. Dacă nu iubirea divină în general e izvorul purcezător al Duhului, nu e nici un motiv să se spună că Fiul, iubind și El pe Duhul, îl purcede și el împreună cu Tatăl. Fiul iubește și El în Duhul pe Tatăl, întrucît Duhul e ipostasul în care bucuria Tatălui și a Fiului se actualizează în totalitatea ei desăvîrșită. În calitatea aceasta, celei de a treia persoane i se dă cu deosebire numirile de Duh Sfînt (Duh al iubirii perfecte), sau Viață. Desigur, Duhul fiind ipostas deplin consistent, egal cu Tatăl și cu Fiul, nu rămîne singur în rolul de purtător al iubirii dintre Tatăl și Fiul. Tatăl se bucură și cu Duhul de Fiul, sau Fiul se bucură și El împreună cu Duhul de Tatăl. Dar pentru ca să nu se confunde persoanele, nu numai Tatăl nu-și pierde calitatea de singur nenăscut și de principiu al celorlalte două persoane, dar nici Fiul nu o pierde pe aceea de singur născut și Duhul pe aceea de singur purces, adică purces de la Tatăl spre Fiul. Relațiile lor reciproce se exercită pe fundamentul acestor caracteristici ipostatice neconfundate.

În înțelegerea interiorității reciproce perfecte a celor trei Persoane divine (fiecare posedînd întreaga ființă divină și totuși distingîndu-se în modul posedării ei) și a poziției deosebite a Duhului Sfînt în Sfînta Treime, ne poate ajuta o altă analogie: cea a vieții interioare a spiritului uman. Ea nu e identică cu asemănarea Persoanelor divine cu funcțiile psihice, căci această asemănare introduce o deosebire în conținutul celor trei Persoane. La analogia aceasta face aluzie Sfînta Scriptură cînd numește pe Fiul *Cuvînt aflător* «în sînul Tatălui» (Ioan I, 18), iar pe a treia Persoană *Duhul Sfînt* «care cercetează adîncurile lui Dumnezeu» (I Cor. II, 10). Părinții au completat schema, numindu-l pe Tatăl *Minte* (νοῦς)[70].

Dar în acordarea acestor nume deosebite celor trei Persoane, pornind de la viața spirituală, Părinții n-au împărțit ființa divină în trei părți deosebite. Pentru ei νοῦς înseamnă o existență spirituală în întregul ei, deci un ipostas. Orice înger e un νοῦς. Deci aplicat la Tatăl, termenul de Minte nu înseamnă o parte a ființei divine, după analogia uneia din funcțiile psihice, ci întregul ei în existența de ipostas. Celelalte două Persoane divine, deși una se numește Cuvîntul și alta Duhul, deci

70. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G., XCI, 1088 A; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea III despre pace*; P. G., XXXV, 1161 D.

au nume deosebite, față de Minte, posedă de asemenea ființa divină întreagă, și Cuvîntul e «chipul» neștirbit al Tatălui, iar Duhul, după unii Părinți, «chipul» nealterat al Fiului, deci și al Tatălui.

Această analogie, într-un astfel de înțeles, credem că nu poate avea decît următorul înțeles:

Tatăl vorbește către Sine întreg și prin aceasta se constituie un Alter-Ego, deplin, sau un Tu egal și intim al Său. Sinele către care vorbește nu rămîne o simplă imaginație. Fecunditatea divină se manifestă în faptul că Sinele către care vorbește capătă consistență personală. Ca atare, El răspunde și abia aceasta face vorbirea Sinei-principiu real. De aceea acest Tu al Tatălui e numit Cuvînt, ca Cel ce e condiția vorbirii reale în Dumnezeu.

Dar orice spirit (sau persoană în fundamentul ei spiritual) nu vorbește numai în acest fel către sine, ci și în al doilea fel: vorbește către sine și despre «chipul» propriu. Deci și Tatăl vorbește către Sine și despre chipul Său, care s-a constituit prin vorbirea sa către Sine. Această vorbire către Sine despre Alter-Ego al Său e inspirată de iubirea sa către el.

Deci în Dumnezeu, oarecum datorită Eului al Doilea, Primul face să se constituie al Treilea. Pe de altă parte, prin Eul al Treilea se manifestă afecțiunea Primului față de al Doilea. Vorbind către Sine în acest al doilea fel, Sinele-principiu face să se constituie un nou Alter-Ego real, ca un alt ipostas, pentru ca vorbirea Sa cu Sine despre primul Alter-Ego (despre al doilea ipostas) să fie reală. Această vorbire către Sine despre primul Alter-Ego, sau despre al doilea ipostas, confirmă existența reală a acestuia.

Sinele în modul ipostatic al primului Alter-Ego nu poate vorbi și El cu Sine despre Tatăl, ca al doilea Alter-Ego, sau al Treilea ipostas, să se constituie și de la El. S-ar constitui astfel o a patra Persoană și de la a patra a cincea și așa mai departe. El nu e Sine-principiu, ci «din principiu» în toată existența Sa. Sinea-principiu nu se desface în așa fel în două, încît Alter-Ego-ul Său să vorbească și El cu Sine în mod independent de vorbirea Sinei-principiu către Sine. El răspunde numai Tatălui în vorbirea Tatălui către Sinea proprie. Existența Sa ipostatică are ca bază vorbirea Sinei-principiu către ea însăși. Unitatea Persoanelor divine n-ar mai fi deplină, dacă nu s-ar întemeia mereu pe vorbirea Sinei principiu către ea însăși.

Sinea ca primul Alter-Ego nu poate nici măcar participa la vorbirea Sinei-principiu cu Sine însăși despre Ea, ca Alter-Ego. Aceasta ar însemna că Sinea-principiu nu mai poate vorbi către Sine despre chipul Ei, căci Sinea despre care vorbește sau chipul Ei, s-ar confunda cu Sinea care vorbește. Deci nu s-ar mai putea manifesta nici în această vorbire iubirea Sinei care vorbește pentru Sine despre care vorbește. Sinea despre care vrea să vorbească, constituită ca Alter-Ego, s-ar confunda cu Sinea-principiu și aceasta n-ar mai avea un Alter-Ego ca «obiect» distinct de care să vorbească cu Sine și prin aceasta să se constituie cea de a treia Persoană.

*

Din cele spuse reiese o legătură a Duhului cu Fiul. Dar reiese și o legătură a Fiului cu Duhul, căci El se bucură de bucuria Tatălui cu Sine însuși ca un alt Alter-Ego, despre El ca Primul Alter-Ego și iubirea Lui față de Tatăl își are în aceasta desăvîrșirea. Sinea Tatălui în modul ipostatic al celui de al doilea Alter-ego sau împreună cu El e cu totul aplecată asupra Sinei Sale ca Primul Alter-Ego, sau ca al doilea ipostas. Dar și al doilea ipostas e întors nu numai spre Tatăl ca Sine care

vorbeşte despre El, ci şi spre Sinea Tatălui cu care vorbeşte Tatăl despre El ca Primul Alter-Ego. De asemenea modurile ipostatice care apar prin cele două vorbiri ale Tatălui, sînt unite în legătura lor cu Sinea-principiu, întrucît subzistă ipostatic prin vorbirea aceluiaşi Sine-principiu către ea însăşi; dar şi prin faptul că printr-unul din modurile ipostatice în care s-a constituit Sinea Sa se odihneşte peste celălalt mod ipostatic în care s-a constituit aceeaşi Sine. Căci această fericită odihnă a Tatălui prin Sinea constituit ca al doilea Alter-Ego în prima Sine a Sa, constituită ca Alter-Ego, face ca aceasta din urmă să răspundă cu o iubire corespunzătoare iubirii manifestată faţă de ea de Sinea-principiu prin cele două acte eterne de iubire ale ei.

În această odihnă a Duhului peste Fiul se implică şi rolul special al Fiului şi al Duhului în lucrarea lor mîntuitoare, ca şi rolul Duhului de întîlnire în El a bucuriei lui Dumnezeu şi a creaturii. Dar aceasta nu înseamnă o prelungire a lucrării lui Dumnezeu în lume pe nişte trepte în succesiunea necesară a unei «ordini» interne a Treimii, tot aşa de automată şi ea. Ea înseamnă numai o lucrare a Fiului şi a Duhului în comuniunea lor deosebită, ca cele două subiecte provenite împreună din Tatăl şi avînd în această comuniune fiecare poziţia lui. După teoria «ordinii» teologiei catolice ar trebui să vină în lume numai Duhul Sfînt. După teologia ortodoxă se explică de ce vine în lume Fiul împreună cu Duhul, ca persoanele ce converg spre Tatăl şi fac lumea să conveargă spre Tatăl ca spre Cel de la care provin.

Numai aşa lucrarea dumnezeiască în lume va insufla comuniunea şi în planul creat şi nu va avea ca efect desfăşurarea unor procese automate şi în acest plan.

Un Dumnezeu în care iubirea se reduce la iubirea inteligenţei Sale faţă de Cuvîntul (înţelesul ei), în sensul psihologismului, nu mai este un Dumnezeu al iubirii reale între diferite persoane, ci un Dumnezeu al iubirii de sine a unei singure persoane, mai bine-zis a unui individ închis în sine, sau a unei substanţe supuse unei desfăşurări automate, care nu e cu adevărat iubire în libertate. Un astfel de Dumnezeu lipsit de iubire reală şi liberă nu poate avea o iubire reală şi liberă nici faţă de creaţiune. Marele caz pe care îl face teologia catolică de iubire în explicarea Treimii, rămîne un retorism afectat, fără acoperire ontologică, profundă, fără convingerea într-o bază ultimă, supremă, a ei. Lucrarea unui astfel de Dumnezeu în lume e de fapt prelungirea impersonală a forţei unei naturi stăpînită lăuntric de legea extinderii.

Al.-Augustin Bidian

ADEVĂR ŞI TRĂIRE RELIGIOASĂ

De-a lungul vremii, adevărul a devenit piatra de încercare a tuturor activităţilor umane; adevărurile se diversifică însă şi se prolifică într-o manieră cu totul surprinzătoare. Au apărut, pe lîngă adevărurile religioase, filozofice, morale vechi, altele noi la care se adaugă adevăruri estetice, sociale, politice şi ştiinţifice. Aceste adevăruri sînt în raporturi mai mult sau mai puţin încordate, fiecare încercînd însă să-şi dovedească justeţea punctului propriu de vedere. Adevărurile apărute în cadrul aceluiaşi domeniu se află însă într-un conflict acerb şi perpetuu.

Care este cauza acestei flore extrem de bogate de adevăruri? Se poate vorbi, desigur, de multiple şi variate cauze. Totuşi la o analiză atentă se remarcă pretutindeni o cauză comună şi anume insuficienta cunoaştere a noţiunii însăşi de adevăr şi a caracteristicilor acesteia.

Pornind de la această premisă vom încerca să analizăm specificul adevărului existent în domeniul religios, delimitîndu-l precis faţă de celelalte adevăruri.

De la început trebuie precizat că adevărul religios are o structură cu totul aparte. El se diferenţiază net de adevărul ştiinţific şi filozofic. El este un adevăr de o cu totul altă natură. Aceasta nu face însă ca adevărul religios să reprezinte o noţiune cu totul sui-generis. Nu. Dimpotrivă, aceasta este o noţiune comună spiritului uman, avînd aceleaşi caracteristici structurale ca şi ale altor adevăruri. Caracteristica esenţială a acestei noţiuni cu aplicaţii în domenii atît de variate este că ea nu vieţuieşte numai în climatul pur al cunoaşterii, ci într-un climat mult mai complex, climat care afectează umanul în toată diversitatea lui.

Adevărul existent în zona religiosului nu îşi trage seva din cunoaştere, — deci nu este o încununare a acestei funcţii —, ci din contemplare, care reprezintă o funcţie înrudită dar care posedă caracteristici mult mai complexe, mai fiinţiale.

Care sînt punctele comune ale cunoaşterii şi contemplaţiei? Atît prin una ca şi prin cealaltă se ia contact cu o altă existenţă. Atît la una cît şi la cealaltă contactul luat nu este un contact brut, imediat, intuitiv, ci unul derivat, prelucrat, psihic. Acestea sînt punctele comune; în rest toate celelalte caracteristici le deosebesc net. Mai mult chiar, contemplaţia reprezintă un stadiu de depăşire a cunoaşterii. În acest sens este interesantă schema trăirii duhovniceşti a marelui trăitor creştin Hugo de Saint Victor (sec. XII), rămasă celebră. După el, drumul trăirii duhovniceşti are trei etape: *cogitatio, meditatio şi contemplatio*. Adică: 1. Cunoaşterea prin idei a obiectului; 2. Prelucrarea şi adîncirea cunoaşterii obţinute; 3. Intuirea totală a obiectului sau participarea fiinţială la el.

La o cercetare obiectivă se poate constata că aceste etape sînt valabile oriunde apare contemplaţia, deci atît în domeniul religios cît şi în cel estetic, unde termenul «contemplaţie» este des întîlnit. Dar nu numai atît; starea pe care religiosul şi esteticul o denumesc «contemplaţie» se întîlneşte şi în alte domenii şi anume acolo unde o anumită idee îşi are drept obiectiv omul într-una din manifestările sau activităţile sale şi se adresează acestuia spre a opera o transformare a lui. Şi în aceste domenii «contemplaţia» îşi manifestă prezenţa şi aici ea se caracterizează prin aceeaşi

dăruire, prin aceeaşi exaltare, prin aceeaşi afirmare şi absolutizare a obiectului contemplaţiei, încît formal ea nu se deosebeşte cu nimic de starea contemplativă religioasă sau estetică. O deosebire există însă, dar ea se referă la efectul produs de această stare, efect derivat din specificul obiectului contemplat, şi anume un efect pasiv în cazul contemplaţiei religioase şi estetice (deşi şi aici pot exista şi efecte contrare cum e cazul contemplaţiei estetice de factură muzicalo-ritmică — dansurile ancestrale şi muzica modernă, sau cazul fanatismelor religioase care sînt la fel forme active de contemplaţie) şi unul activ în cazul contemplaţiei ideologice.

Misticii creştini denumesc aproape în unanimitate această stare de contemplaţie o iluminare. Însăşi această denumire apropie contemplaţia de cunoaştere, indicînd natura intelectual-spirituală a acesteia, cunoscut fiind faptul că lumina reprezintă, în literatura tuturor popoarelor, tocmai un simbol al cunoaşterii, al intelectului, în ultimă instanţă al spiritului. Să urmărim puţin mai îndeaproape cîteva mărturii despre această stare.

J. Danielou, vorbind astfel de mistica lui Origen, spune că «aceasta este o mistică a iluminării spiritului prin gnoză» [1]. De altfel întreaga mistică alexandrină este o mistică a luminii. Iată de pildă cum descrie Sfîntul Ioan Casian, care urmează aceeaşi orientare, trăirea pe care credinciosul o are rugîndu-se: «Sufletul, spune el, scăldat de lumina de sus, nu se mai serveşte de limbajul uman totdeauna neputincios. În ea el e cuprins ca de un val care urcă din adîncul sentimentelor sfinte: sursă supraabundentă de unde ţîşneşte nestăvilită rugăciunea şi se lansează de-o manieră inefabilă pînă la Dumnezeu» [2]. În altă parte, Sfîntul Ioan Casian descrie această stare deosebită în următorii termeni: «Noi simţim cîteodată inima noastră umplîndu-se de atîta veselie, de sentimentul unei bucurii atît de inefabile şi de un asemenea val de lumină..., încît nu se găsesc cuvinte pentru a o denumi, iar gîndirea este neputincioasă în a le cuprinde» [3].

N. Cabasila dă pe de altă parte cîteva indicaţii importante în privinţa drumului de urmat pentru atingerea stării de contemplaţie. «De fapt, spune sfîntul, pentru a ajunge într-o stare frumoasă nu este suficient de-a fi învăţat odată învăţătura lui Hristos şi de a o cunoaşte; trebuie de asemenea, mai presant chiar, de a avea gîndirea fixată asupra acestor adevăruri şi de a le contempla, străduindu-ne de a înlătura toate ideile străine. Un alt mare teolog creştin, Simion Noul-Teolog spune despre drumul spre contemplaţie ca şi despre relaţia dintre contemplaţie şi raţiune, deci cunoaştere, următoarele: «Cînd inteligenţa este simplă sau mai curînd goală de orice gînd şi învăluită cu totul de lumina simplă a lui Dumnezeu, ascuns în ea, ea nu poate găsi alt obiect decît acela în care este stabilită pentru a purta spre el efortul înţelegerii sale: ea (inteligenţa) rămîne deci în abisul luminii divine care nu-i permite de a zări altceva în afară de ea. Iată ce vrea să spună: «Dumnezeu este lumină» şi lumina supremă: pentru cei care au atins-o aceasta este repausul întregei contemplaţii» [4]. Ceva mai departe acelaşi teolog spune: «Intelectul, mereu în mişcare, devine imobil şi absolut gol de gînduri în clipa în care este complet acoperit de întunericul şi lumina divină; sau mai bine-zis el se află în viziunea, perceperea şi plăcerea bunurilor în care se găseşte ... Toate noţiunile cu privire la

1. J. Daniélou, *Origène,* Paris, f-a. p. 291.
2. Jean Cassien, *Conferences,* vol. II, Paris, 1958, col. IX, 25, p. 61.
3. Jean Cassien, *op. cit.,* vol. I, Paris, 1955, col. IV, 2, p. 168.
4. Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques,* gnostiques et pratiques, «Sources Chrétiennes», nr. 51, f. a. p. 75, 6.

această viață, sînt de neînțeles, intraductibile și nesesizabile ; inteligența, după ce a depășit toate lucrurile vizibile și conceptibile s-a stabilit, se conduce și se învîrte fără nici o mișcare în aceste singure obiecte. Ea trăiește o viață mai presus de viață, lumină în lumină, dar nu lumină pentru ea însăși, căci atunci ea nu se vede pe ea însăși, ci pe Cel care este mai presus de ea, iar gloria care se degajă o face străină propriei ei gîndiri ; ea se ignoră cu totul pe sine» [5]. Aceste texte ale unor teologi creștini deosebiți, care mărturisesc despre experierea directă a contemplației și vădesc în același timp încercarea de definire rațională a acestei experiențe unice ne permit să tragem anumite concluzii : contemplația se înrudește cu cunoașterea prin tendința de luare de contact cu o altă existență. Se deosebește însă de modul luării de contact a cunoașterii care este specific tocmai prin luarea în posesie. Modul contemplativ este tocmai invers ; nu luare în posesie ci intrarea noastră în posesia obiectului, dăruirea noastră totală. Ca atare cunoașterea are drept specific forma, delimitarea, posedarea din afară a obiectului pe cînd contemplarea se caracterizează prin intrarea în interiorul, în esența însăși a obiectului respectiv, în a fi posedați de acesta și ca atare în a ne asimila oarecum obiectului respectiv, în a ne uni cu el deci a trece dincolo de orice delimitare, de orice concept, de a cunoaște prin trăirea însăși a obiectului cu care ne-am asimilat. Aceasta este și rațiunea care face pe Sfîntul Maxim Mărturisitorul să afirme : «Între cele multe domnește diversitatea, neasemănarea și deosebirea. Dar în Dumnezeu, care este cu adevărat unul și singur, este numai identitate și simplitate. Deci nu este lucru cuminte să ne apropiem de contemplarea lui Dumnezeu înainte de a ieși din cele multe... Căci este primejdios a încerca să exprimi pe cel negrăit prin cuvîntul rostit. Pentru că orice cuvînt rostit este o dualitate sau chiar mai mult. Iar a contempla pe Cel ce este, fără grai, numai cu sufletul, este tot ceea ce este mai bun. Căci Acela este o unitate neîmpărțită și nu o multiplicitate» [6]. Aici trebuie să facem o precizare deosebit de prețioasă. Textul de mai sus se referă la o contemplare care are drept obiect pe Dumnezeu. Dar dacă cercetăm cu luare aminte fenomenul «contemplație» remarcăm că obiectul contemplație, oricare ar fi acesta, fie chiar un obiect oarecare cum este cazul fețișurilor sau tabloul vreunui pictor etc., pentru a produce starea de contemplație are neapărată nevoie de a fi considerat ca absolut, deci trebuie să aibă, pentru cel care contemplă, un caracter divin. Altfel contemplația nu poate apare.

Unicitatea, absolutul obiectului este condiția sine qua non a apariției contemplației. Ca atare textul de mai sus capătă, privitor la contemplație, un caracter logic dacă înlocuim termenul de Dumnezeu cu termenul de absolut sau de unic. Astfel el devine valabil oricărui fel de contemplație. Acum putem de asemenea înțelege de ce contemplația, deși pe undeva este și o cunoaștere, nu se mai slujește nici de cuvinte și nici chiar de noțiuni. Înțelegem de ce e o iluminare, ca și cunoașterea, dar o iluminare care luminează efectiv, care are deci caracter sensibil nu ca și cunoașterea care are doar caracter intelectual-simbolic. Ne putem da seama de ce contemplația este o plăcere, o beatitudine, căci ea ne face să gustăm total obiectul ei prin unirea cu el, prin co-trăirea lui. Aveam aici de a face cu un act total de trăire în unire, deci de iubire, fapt care explică cel mai bine starea de beatitudine ce apare în momentul contemplației. Revenind la comparația dintre cunoaștere și contemplație tre-

5. *Ibidem*, p. 76.

6. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele 200 capete despre cunoștința de Dumnezeu și Iconomia întrupării Fiului*, trad. D. Stănilcae în *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947.

buie să mai remarcăm faptul că pe cînd cunoaşterea este unilaterală, avînd în vedere numai raţiunea, conceputul, contemplaţia este totală; ea este un fapt de trăire, angrenează întreg psihicul uman, de unde stările afective care o însoţesc.

Altă deosebire fundamentală care separă net cunoaşterea de contemplaţie este cea consemnată şi în unul din textele citate şi anume: cunoaşterea este un fenomen de delimitare, de separare, pe cînd contemplaţia este un fenomen eminamente de unire, de unificare chiar.

O ultimă caracteristică pe care o menţionez în această scurtă analiză a raportului dintre cunoaştere şi contemplaţie este că pe cînd cunoaşterea avea, după cum am văzut, originea în negaţie, contemplaţia o are în afirmaţie şi anume în maximum-ul afirmaţiei, într-o maximalizare absolută a obiectului de contemplat. Între acest specific şi cel anterior este o strînsă legătură, afirmaţia fiind îndeaproape înrudită cu iubirea, cu unirea.

Ţinînd cont de cele de mai sus, putem rezuma specificul contemplaţiei în următoarele puncte: 1. Contemplaţia are o structură monopolară; ultima fază a contemplaţiei, faza specifică, fiind tocmai stadiul unificării polului subiectiv cu cel obiectiv; 2. Contemplaţia nu mai este un fenomen gnoseologic vizînd ontologicul, cum este cunoaşterea, ci un fenomen existenţial vizînd o transformare a stării ontologice proprii. E vorba deci aici de o transcendere existenţială, o depăşire a stării ontologice proprii. Acest fapt se face prin dăruire (deci invers faptului cunoaşterii care se petrece prin luare în posesiune) şi în acelaşi timp prin iubire, obiectul spre care se îndreaptă subiectul spre a se uni cu el fiind în acelaşi timp un pol irezistibil de atracţie; altfel deci decît în cunoaştere unde polul obiectiv este duşmănos; 3. Contemplaţia este totala, absoluta afirmare a obiectului şi negarea tot aşa de totală a subiectului; 4. Contemplaţia este fenomenul ştergerii tuturor delimitărilor; ştergere care în mod paradoxal potenţează la maximum «cunoaşterea» (este vorba de o cunoaştere specifică, totală); 5. Contemplaţia este fenomenul intrării în contact cu absolutul; 6. În ultimă instanţă, contemplaţia este un fenomen de transcendere totală, de depăşire atît a stării ontologice proprii cît şi a funcţiilor psihice ca cunoaştere, simţire, depăşire ce vizează totalitatea şi perfectul.

Problema adevărului în cadrul acestor determinante ale contemplaţiei. — După cum am văzut contemplaţia este mult mai mult decît cunoaşterea; ea este o trăire, o trăire totală şi deplin-conştientă, fapt ce ne permite să afirmăm că acest fenomen aparţine religiosului. Adevărul religios este deci un adevăr de contemplaţie, ca de altfel şi adevărul artistic sau ideologic. În cele ce urmează vom avea în vedere existenţa semnelor de identitate între aceste adevăruri. Adevărul în perspectiva contemplaţiei are două sensuri: primul, şi cel mai important, se referă la obiectul contemplaţiei care este calificat drept adevăr. În al doilea rînd, adevăr, în această perspectivă, este şi drumul, calea, cu toate preceptele şi teoriile legate de ea, şi care duc la atingerea scopului final şi anume unirea cu obiectul contemplaţiei.

Sensurile pe care noţiunea de adevăr le are în Sfînta Scriptură. — Vechiul Testament foloseşte pentru noţiunea de adevăr cuvîntul *emet,* tradus cu grecescul ἀλήθεια. Acest cuvînt derivă din verbul *aman,* care se poate traduce cu «a alăpta» şi «a avea încredere, confidenţă în cineva sau ceva». Adevărul are deci sensul de încredere în Iahve, în promisiunea făcută poporului ales. Adevărul este aici o noţiune care, deşi include o problemă de cunoaştere — cunoaşterea lui Dumnezeu şi a promisiunii divine —, o depăşeşte total. În primul rînd cunoaşterea aceasta este absolut sigură;

ea nu este reuzltatul unui proces de ridicare a unei negații, ci reprezintă un dat dincolo de orice îndoială. În al doilea rînd cunoașterea este depășită și prin faptul că adevărul este considerat aici sub aspectul de atașare plină de încredere în Dumnezeu și promisiunea Sa. E vorba deci de un factor ființial, de trăire. În plus, cunoașterea reprezintă aici un fenomen derivat întrucît ea nu slujește ei însăși, ci unei probleme externe, de natură ființială și anume izbăvirea. După cum zice J. Guillet, ideea iudaică despre adevăr era «tăria constantă a credinței, capabilă să reziste oricărei încercări» [7]. Această înțelgere ființială a noțiunii de adevăr stă și la baza noțiunii noutestamentare de adevăr, în special la sinoptici. La Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan ea capătă însă caracteristici deosebite și o pondere inexistentă pînă la el.

La Sinoptici noțiunea de adevăr apare exprimată ca substantiv doar de două ori, la Marcu XII, 14 și Matei XXII, 16. În rest ea apare exprimată de un adjectiv sub forma «adevărat zic vouă» sau «adevărat grăiesc vouă», cu sensul de «ceea ce vă spun este chiar așa» sau «afirmațiile pe care le fac sînt adevărate» (Matei V, 18; VI, 2; X, 15; XIII, 17; XVI, 28; XVII, 2; XXI, 21; III, 31; XVIII, 3, 18; XIX, 23, 28; XXIII, 36; XXIV, 2, 34, 47; XXV, 40, 45; XXVI, 13, 21, 34; Luca IX, 27; XXIII, 43; XXI, 32; IV, 23, 24, 25; XI, 51; XII, 37, XIII, 35; XVIII, 17, 29; XXI, 3; Marcu III, 28; VI, 11; VIII, 12; IX, 1, 41; X, 15, 29; XI, 23; XIII, 30; XIV, 9, 18, 25, 30 etc.) sau sub forma «cu adevărat...» cum este cazul la Matei XX, 23; XXVII, 54; Marcu XIV, 70; XV, 39 și Luca XXII, 59; XXIII, 47. Această exprimare scoate deci în evidență (fără însă a se aduce o motivare sau o demonstrare în plus decît faptul afirmării însuși) că afirmația care urmează reprezintă un adevăr. Ceea ce este de remarcat cu deosebire aici este modul de subliniere a adeverității celor afirmate. Aici nu se face apel la nici o demonstrație, fie ea logică fie experimentală sau de orice altă natură, ci totul se rezumă la simpla afirmare. Afirmația ține deci loc de demonstrație. Că este astfel o dovedesc nenumăratele folosiri ale argumentelor logice sau experimentale aduse în sprijinul dovedirii adeverității unor afirmații, întîlnite la tot pasul în cuprinsul evangheliilor. Folosirea simplei afirmații ca modalitate de demonstrare dovedește înalta conștiință de sine a celui care o face. Acesta este perfect conștient de valoarea de adevăr a celor afirmate și în același timp de rolul său deosebit de descoperitor al adevărului. De altfel conștiința acestui rol a fost împărtășită chiar de dușmanii Mîntuitorului. La Marcu XII, 14 se spune: «Iar ei (fariseii și cărturarii) venind i-au zis: Învățătorule, știm că ești omul *adevărului* și nu-ți pasă de nimeni, fiindcă nu cauți la fața oamenilor, ci cu adevărat înveți calea lui Dumnezeu...». Același lucru îl găsim și la Matei XXII, 16. Trebuie reținut deci că Mîntuitorul consideră printre modurile de demonstrare a adevărului și numai afirmarea expresă a existenței lui. Textele amintite sînt în același timp și singurele în care noțiunea de adevăr apare sub forma unui substantiv. E de remarcat însă faptul că și acesta stă numai în cazul genitiv. Întrebuințarea genitivului, în singurele cazuri cînd se folosește substantivul, cît și folosirea, în majoritatea cazurilor, a adjectivului dovedește că noțiunea de adevăr nu reprezintă la sinoptici o problemă în sine, o preocupare specială, ci ea este (ca și adjectivul, de altfel) un bun comun, neproblematizat, folosit, ca de altfel oricare bun, la valoarea sa recunoscută. Cu totul alta este situația în Evanghelia Sfîntului Ioan, unde noțiunea de adevăr capătă o pondere deosebită. Ea

7. J. Guillet, *Themes of the Bible*, Ind. 1960, p. 89 în J. E. Fallon, *Truth in the Bible*, în «New Catholic Encyclopedia», S. Francisco, Toronto, London, Sidney, vol. XIV, 1967, p. 334.

devine un focar în care converg atît preocuparea intelectuală cît şi cea legată de problema specifică religioasă şi anume problema mîntuirii. E semnificativ faptul că în Evanghelia lui Ioan noţiunea de adevăr apare în nenumărate locuri sub forma de substantiv. Ea devine deci un obiect, un centru al atenţiei, interesului şi investigaţiei (vezi XII, 21; V, 33; VIII, 31, 40, 45; XIV, 6, 17; XVII, 17; XVIII, 37, 38).

Orizontul în care se mişcă concepţia ioanică este orizontul nou al spiritului liber şi responsabil; cu alte cuvinte spus, orizontul larg în care cunoaşterea şi trăirea îşi dau mîna ajutîndu-se reciproc în mersul lor pe drumul greu care urcă spre Dumnezeu. Nu e vorba aici de orizontul rece, intelectualist al filozofiei greceşti, nici de cel formalist, absurd şi legalist iudaic şi nici de orizontul fierbinte dar fantastic şi crud în acelaşi timp al religiilor orientale ci de un orizont nou, epurat de toate exagerările existente în concepţiile epocii şi în plus în care cele mai înalte facultăţi ale spiritului găsesc mediul cel mai prielnic unei conlucrări armonioase. Acest orizont spiritual este cît se poate de succint schiţat de Mîntuitorul în rugăciunea făcută la sfîrşitul cuvîntării de pe urmă cînd vorbind de viaţa cea veşnică zice: «Şi aceasta este viaţa cea veşnică: Să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat şi pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis» (I, 17). Acest text are o însemnătate deosebită. El pune bazele legăturii între cunoaştere şi viaţă. De altfel cunoaşterea יָדַע (jada), în înţelesul iudaic al cuvîntului reprezintă «o relaţie personală între subiect şi obiect, astfel încît cunoaşterea duce în domeniul experimentării, înţelegerii şi sesizării» [8]. În forma aceasta cunoaşterea nu mai are aici aspectul strict intelectual de luare în posesiune noţională a unui obiect, cum era cazul în orizontul gîndirii greceşti, ci un aspect practic; ea se face în scopul desăvîrşirii morale, am putea spune chiar ontologice. În acest sens Sfîntul Ioan spune în epistola întîia cap. II, 3: «Şi întru aceasta ştim că L-am cunoscut, dacă păzim poruncile Lui». Cunoaşterea îşi găseşte astfel rolul ei natural de investigare şi indicare. Ea cercetează şi indică drumul pe care viaţa, în complexitatea manifestărilor ei, urmează să-l străbată. Cunoaşterea nu are aici rolul magic de mîntuire, ea nu produce în mod direct şi automat extazul eliberator preconizat de gnoza elenistă, ci ea îşi păstrează rolul ei originar de slujitoare a celorlalte facultăţi sufleteşti, de slujitoare a vieţii în drumul ei spre desăvîrşire. Acest înţeles al cunoaşterii nu este nou. El se alimentează din sensul vechi iudaic de cunoaştere. Nou este însă rolul singular pe care cunoaşterea îl ia în indicarea drumului de urmat; în găsirea ţelului final al ei, adevărul. Pentru Evanghelistul Ioan ţelul cunoaşterii, adevărul, devine în acelaşi timp Dumnezeu. Totodată adevărul reprezintă modalitatea plenară de trăire a relaţiei filiale cu Stăpînul şi originea creaţiei. Acest fapt este cît se poate de clar ilustrat de denumirea pe care persoana treia treimică o primeşte la Apostolul Ioan şi anume «Duhul Adevărului» (I Ioan, XIV, 17; XV, 26; XVI, 13). Duhul Adevărului purcede de la Tatăl, implică deci aceeaşi fiinţă cu Tatăl. Prin denumirea pe care Apostolul Ioan i-o acordă, de Duh al Adevărului, noţiunea de adevăr e ridicată în planul existenţei divine. Dar nu numai atît, ci adevărul este înălţat în planul cel mai de sus al existenţei, fiind identificat cu Dumnezeu. Acum nu mai este vorba însă de un adevăr noţional ci de un adevăr-fiinţă. Pe de altă parte adevărul este considerat drept o cunoaştere-forţă care are posibilitatea de-a transforma viaţa noastră, de a o ridica într-un plan superior şi de a-i face pe credincioşi liberi, asemenea Creatorului lor. Acest sens îl au cuvintele Mîntuito-

8. A. van den Born H. Haag *Erkennen*, în «Bibel Lexikon», Einsiedeln Zürich, Köln 1968, col. 416.

rului redate de Apostolul Ioan: «Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi» (XVIII, 32).

Ce este, însă, adevărul creștin? La Sfîntul Apostol Ioan aflăm că Mîntuitorul dă un răspuns la această întrebare în rugăciunea pe care o ridică spre Tatăl înainte de prinderea Sa. În cap. XVII, 17 Iisus afirmă: «cuvîntul Tău este adevărul». Cuvîntul lui Dumnezeu este deci adevărul. Nu este aici vorba de vreo ipostază a dumnezeirii, ci de comunicarea pe care Dumnezeu ne-o face nouă. Că astfel trebuie înțeles textul, aceasta ne relevă ceva mai înainte versul 8: «Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor». Adevărul este deci cuvînt în sensul lui propriu de noțiune. Putem afirma deci că Iisus are în vedere și adevărul epistemologic, adică adevărul de cunoaștere. Acest lucru va apare cu și mai mare evidență analizînd rolul pe care Mîntuitorul îl acordă judecății logice. Deocamdată să rămînem însă la indicațiile exprese cu privire la adevăr existente în Evanghelia lui Ioan și să circumscriem sensul acestui gen de adevăr. Din capul locului trebuie subliniat că adevărul de cunoaștere aparține dumnezeirii. Mîntuitorul nu uită să afirme că adevărul pe care îl propovăduiește este de la Dumnezeu. «Dar voi acuma căutați să Mă ucideți, pe Mine omul care v-am spus adevărul pe care l-am auzit de la Dumnezeu» (XVIII, 40). Planul de existență al adevărului este planul divin. El nu este monopolul nici unei existențe umane și nici chiar al lui Iisus, căci El afirmă expres că ceea ce spune sînt cele aflate de la Tatăl. Dar nu numai atît. Pînă și Duhul Adevărului nu este altceva decît Cel care comunică adevărul aflat de la Dumnezeu-Tatăl. Faptul deci că adevărul nu este apanajul cuiva, ci că el aparține dumnezeirii și se cîștigă prin apropierea de Aceasta scoate în evidență anumite caracteristici esențiale ale adevărului: În primul rînd, el este un fapt impersonal; în al doilea rînd, el este comunicabil; în al treilea rînd, este de natură noțională; în al patrulea rînd, el este cognoscibil, adică noi avem posibilitatea cunoașterii lui; în al cincilea rînd, de altfel ca o rezultantă a caracteristicilor anterioare, el nu este de o ființă cu dumnezeirea (în ceea ce privește adevărul noțional descoperit).

Cunoașterea și comunicabilitatea adevărului este una din învățăturile de bază ale creștinismului, am putea spune că ea este piatra unghiulară a întregii învățături creștine. Ea se opune oricărei forme de agnosticism. Pentru creștinism este de o importanță covîrșitoare faptul că această idee de bază o găsim exprimată chiar de Mîntuitorul. Cunoașterea și comunicabilitatea adevărului dovedesc că adevărul este noțional și că Mîntuitorul, așa cum ni l-a transmis Sfîntul Evanghelist Ioan, a avut în vedere în primul rînd adevărul epistemologic. De altfel sînt concludente în acest sens cuvintele cu care Iisus răspunde lui Pilat (Ioan XVIII, 37): «Eu spre aceasta M-am născut pentru aceasta am venit în lume: ca să mărturisesc adevărul; oricine este din adevăr ascultă glasul Meu». Mărturisirea adevărului presupune cuvîntul, iar cuvîntul presupune noțiunea. Aceasta, cu atît mai mult cu cît mărturisirea se face pentru a fi «ascultată» adică înțeleasă, impropriată de cei cărora le este adresată. Noțiunea de «ascultare» înseamnă în primul rînd impropriere. Modalitatea improprierii diferă însă. Improprierea poate fi făcută sau prin înțelegere sau prin supunere, prin preluare pur formală și pasivă a afirmației. Aceste două moduri de impropriere sînt antitetice, și de felul în care se recurge la una sau alta se afirmă două concepții totalmente diferite despre lume și viață. Prima modalitate, cea a improprierii prin înțelegere presupune afirmarea libertății proprii, a calității omului de fiu al lui Dumnezeu și, în consecință, afirmarea posibilității omului de a comunica cu divinitatea. Cea de a doua presupune susținerea tezei incapacității ființei umane, teza

agnosticismului bazat pe deosebirea ontologică radicală dintre natura umană şi cea divină. Că Mîntuitorul a avut în vedere prima modalitate o dovedeşte întreaga Sa învăţătură despre om ca fiu al lui Dumnezeu, o dovedeşte metoda folosită în predica Lui. Caracterul rechizitor şi novator al mărturisirilor Sale e reliefat în primul rînd de noutatea învăţăturii Sale. Iisus era, în această privinţă, perfect conştient de noutatea afirmaţiilor Sale. La Ioan VI, 61 citim : «Iar Iisus, ştiind în Sine că ucenicii Lui murmură împotriva Lui, le-a zis : Vă sminteşte aceasta ?» ; iar mai departe (X, 66) : «Şi de atunci mulţi dintre ucenicii Săi s-au dus înapoi şi nu mai umblau cu El». El este însă afirmat expres de Iisus prin cuvintele : «Nu socotiţi că am venit să aduc pace pe pămînt ; n-am venit să aduc pace, ci sabie. Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mama sa, pe noră de soacra sa. Şi duşmanii omului vor fi casnicii lui» (Matei X, 34—36), sau referindu-se la învăţătura propovăduită afirmă că aceasta este orbire pentru cei care pretind că văd şi lumină pentru cei care erau odată consideraţi drept orbi, sau cu cuvintele evanghelistului : «Şi a zis : Spre judecată am venit în lumea aceasta, ca cei care nu văd să vadă, iar cei care văd să fie orbi» (Ioan IX, 39). Caracterul de nemulţumire apare în toate luările sale de cuvînt în care atacă fără cruţare concepţia oficială fariseică, conştient fiind de noutatea concepţiei Sale. Iisus este insuflat de o furie sfîntă împotriva concepţiei legaliste, oarbe, fariseice, concepţie care nu ţine seama de cele mai elementare raţiuni şi care condamnă pe om unei supuneri oarbe şi prosteşti faţă de o lege în fapt fără nici un drept de existenţă. Sînt nenumărate cazurile cînd Mîntuitorul biciuie fără cruţare pe cei care se fac susţinătorii vechii legi mozaice. «Vai vouă călăuze oarbe» (Matei XXIII, 16), sau «Nebuni şi orbi» (Matei XXIII, 17) sau «Pui de viperă» (Matei XII, 34), zice Mîntuitorul adresîndu-se acestor protagonişti ai supunerii oarbe.

Nenumărate sînt şi mărturisirile evanghelice care atestă considerarea învăţăturii lui Hristos de către contemporanii Săi drept o învăţătură ridicată împotriva învăţăturii oficiale şi împotriva tuturor celor care o susţineau. La Ioan X, 19—20 citim : «Iarăşi s-a făcut dezbinare între iudei pentru cuvintele acestea. Şi mulţi dintre ei ziceau : Are demon şi este nebun. De ce să-L ascultaţi ?». De altfel întreaga viaţă a Mîntuitorului, disputele Sale cu învăţătura oficială şi propovăduitorii ei, iar ca o încoronare moartea Sa sînt o dovadă incontestabilă a noutăţii revoluţionare a persoanei, activităţii şi învăţăturii Sale. Or, tocmai această revoltă împotriva supunerii faţă de o lege goală de conţinut, împotriva unui formalism steril este argumentul cel mai puternic şi mai viu în favoarea tezei după care noutatea predicii Mîntuitorului constă în chemarea pe care o adresează oamenilor de a asculta de Dumnezeu ca de glasul libertăţii lor sufleteşti, ca de vocea spiritualităţii raţionale sădită în sufletul nostru de Dumnezeu însuşi. În acest sens sînt spuse şi cuvintele : «Dacă veţi rămîne în cuvîntul Meu, sînteţi cu adevărat ucenicii Mei, şi veţi cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi». Aceste cuvinte exprimă libertatea sufletească, demnitatea şi ordinea spirituală ale credincioşilor. Găsim aici o sinteză a valorilor creştine ; a libertăţii şi în consecinţă a demnităţii, a adevărului divin precum şi a ordinei (ascultării) fără de care nu poate exista acest adevăr. Şi revenind la problema adevărului putem conclude că atît antropologia Mîntuitorului şi metoda raţională folosită în predica Sa cît şi în special întreaga Sa viaţă şi activitate cu caracter evident de înnoire a vieţii religioase pledează pentru teza după care adevărul este considerat de către Iisus în primul rînd ca aparţinînd domeniului gnoseologic. Aceasta cu atît mai mult cu cît Iisus face deseori referire la «mărturisirea adevărului». Or, ce înseamnă a mărturisi adevărul decît a afirma conţinutul lui. Dar... şi aici intervine o mutaţie

deosebită. Sensul gnoseologic al adevărului creştin, aşa cum ni-l prezintă evanghelistul Ioan are un caracter deosebit. Textul de la Ioan XVIII, 37 se termină cu cuvintele: «oricine este din adevăr ascultă glasul Meu». Ce spun însă aceste cuvinte? Textul depăşeşte, prin ideea cuprinsă, planul pur gnoseologic al adevărului. Fără a fi negat aspectul gnoseologic al adevărului este completat, explicitat şi motivat printr-un sens ontologic. «A fi din adevăr» înseamnă a afirma existenţa unei naturi deosebite, deschisă adevărului, aptă înţelegerii şi primirii lui. Nu este deci suficient ca adevărul să existe şi nici ca el să fie descoperit de cineva şi comunicat, ci pentru primirea şi improprierea lui este nevoie în primul rînd de o natură specială deschisă lui, de o natură în consecinţă înrudită, capabilă de a-l înţelege. Se afirmă prin urmare aici baza ontologică a adevărului. Cu alte cuvinte se are în vedere ideea că adevărul ce se descoperă nu este o simplă expresie noţională, existentă undeva în cine ştie ce sfere cu totul izolate de restul realităţii, ci că, dimpotrivă, el e în legătură directă cu divinitatea, fiind o explicitare noţională a Acesteia, avînd deci ca origine şi suport fiinţa ontologică plenară, Dumnezeu. Tot aşa adevărul-descoperit, deci adevărul dat nouă, presupune existenţa unei deschideri specifice, înrudite cu natura divinităţii ce se descoperă. Căci ideea cunoaşterii necunoscutului prin cunoscut reprezintă o axiomă a cunoaşterii, fundamentul posibilităţii existenţei ei.

Deci adevărul divin, după interpretarea ioaneică a concepţiei lui Iisus, deşi are un aspect gnoseologic îşi trage originea, existenţa şi specificul din sfera ontologică, chiar dacă nu se referă, cu privire la conţinutul lui, direct şi explicit la aceasta. (acest fapt trebuie reţinut). Noţiunea ontologică este însă scindată, scindarea referindu-se la două planuri şi două structuri diferite: planul unic şi plenar, adică divin şi planul multiplu, difractat am putea spune, uman în care părţile componente ale naturii divine unice sînt dispersate între existenţele umane în timp şi spaţiu, deci în toate epocile omenirii precum şi la toate popoarele existente, precum lumina solară trecînd printr-o prismă (creaţia) se difractă în culorile componente (socialul e potenţat aici ca treaptă plenară de înrudire şi în acelaşi timp de apropiere de divinitate, socialul extins însă nu numai spaţial dar şi temporal).

În clipa în care Dumnezeu intră în contact noţional cu realitatea multiplă şi difractată, deci limitată, creează planul gnoseologic ca punct de legătură între realităţi, exprimînd în acelaşi timp prin aceasta principiul divin care se descoperă. Comunitatea ontologică limitată, cu aspect multiplu şi difractat, adică fiii Bisericii, cu deschiderea fiinţială spre divinitate (existentă tocmai prin limitatea specifică ce nu înseamnă altceva decît o ruptură şi prin aceasta reprezentînd o chemare spre unire, spre sudură) este dornică de comuniune şi în consecinţă de legătura noţională, de adevăr. Ea încearcă să primească cuvîntul care se descoperă, să-l improprieze, să-l numească necesar ei, adevărul-descoperit. Cuvintele «oricine este din adevăr ascultă glasul Meu», pe lîngă faptul că ele fundamentează înrudirea ontologică dintre divinitate şi noi, clarifică şi aspectul ontologiei creştine. Verbul «ascultă» are aici un sens imperativ. Dacă n-ar fi astfel, Mîntuitorul nici n-ar fi afirmat cele de mai sus căci nimic din ceea ce afirmă El nu este făcut numai de dragul afirmaţiei. Cuvintele Mîntuitorului au un sens institutiv, imperativ şi nu descriptiv. Afirmaţiile lui Iisus nu sînt descriptive, statice şi conservative. El nu vrea să arate ceea ce este, El nu se mulţumeşte la a arăta ci vrea să *instituie* ceva nou, pretinde o transformare, cere o schimbare radicală. De altfel însăşi descrierea este în realitate o instituire, căci dacă nu e o repetiţie (singurul caz în care descrierea este o pură descriere, total statică)

atunci ea aduce ceva nou care se impune spre a fi preluat în locul unui ceva greșit, deci pînă și ea are un sens imperativ.

Sensul imperativ face ca existența creștină, ontologic înrudită cu divinitatea, să nu fie o existență statică ci dimpotrivă să aibă un caracter dinamic, formator ea fiind de natură volitivă și, în consecință, depinzînd de existența unui imperativ. Imperativul este reprezentat de chemarea divină inițială și apoi de imperativul expres adus de Hristos. Prin aceasta, baza ontologică a credincioșilor, înrudită cu divinitatea are ca temei de existență o creație în trei ipostase : prima este reprezentată de creația originară relatată de cartea Facerii, a doua este exprimată de apariția Cuvîntului care se descoperă, adevăr ce cheamă la împropriere, iar a treia ipostază este relevată de imperativul expres adus de Hristos. Important aici nu este întreita origine a ontologiei umane, ci faptul că această natură nu este concepută în mod static, ci dinamic, creațional, avînd un aspect de creație continuă. Prin perpetua actualitate a glasului divin care cheamă și a imperativului lui Hristos, creația nu mai este un singur fapt istoric, cu existență în trecut, ci depășește limitele timpului, devine un prezent continuu, un coordonat al existenței Bisericii și, prin aceasta, o continuă imixtiune a divinului în ontologia credinței. Ajungem cu aceste considerente la specificul adevărului creștin.

Adevărul creștin are un aspect complex. El are un aspect gnoseologic ; apare ca o învățătură, căci spune Iisus : «Dar voi acum căutați să Mă ucideți pe Mine, omul care v-am spus *adevărul pe care L-am auzit de la Dumnezeu*» (Ioan VIII, 40). El este dublat însă de un aspect ontologic căci adevărul își are originea și baza și el reprezintă reflexia noțională a unei existențe sau relații specifice.

În ceea ce privește învățătura trebuie făcută o precizare. Învățătura descoperită de Mîntuitorul nu reprezintă un sistem bine închegat și definitiv închis, ci dimpotrivă ea este doar schițată, marcîndu-se anumite puncte de plecare, conturîndu-se un anumit orizont care urmează să primească doar ulterior un conținut mai dezvoltat după epoca și omul care și-l însușește. Învățătura este deci indicativă și nu constitutivă. Acest fapt trebuie reținut cu deosebire căci numai astfel învățătura nu contrazice caracterul specific al adevărului creștin și anume acela de adevăr viu și continuu în creare. Cît privește aspectul ontologic al adevărului creștin acesta trebuie completat cu un anumit caracter personalist. Mîntuitorul afirmă la Ioan XIV, 6 : «Eu sînt calea, adevărul și viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decît prin Mine». Din punct de vedere creștin deci, adevărul este o persoană. Nu o persoană oarecare ci o persoană unică, Iisus, Fiul Omului, Fiul lui Dumnezeu. Acest caracter al adevărului este o consecință logică a aspectului ontologic deoarece adevărul, din acest punct de vedere, fiind reprezentat de divinitate și în același timp de baza naturii umane însăși focarul de convergență (Hristos) al acestor două naturi, diferite dar totodată înrudite, nu reprezintă altceva decît concretizarea adevărului ultim.

Trecînd peste aceste considerente, faptul că adevărul creștin este reprezentat de către o persoană, are o însemnătate covîrșitoare asupra însăși noțiunii de adevăr. Aceasta deoarece noțiunea de adevăr se leagă de viață, de un ideal.

Conceptul nu mai este ceva mort, o noțiune abstractă ci ceva viu, palpabil, el nu mai este o realitate dată, neschimbabilă, ci este un țel, un drum care duce înspre un ideal. Aceste caracteristici rezultă din identificarea noțiunii de adevăr cu persoana, care este în același timp cea mai vie formă de existență și în același timp cea mai expresivă formă a vieții în mișcare, dirijată spre o țintă. De altfel este cît se

poate de semnificativă în acest sens legătura pe care Mîntuitorul o face între cale, adevăr și viață prin legarea acestor concepte de persoană. Adevărul creștin capătă în felul acesta un sens plenar. El sparge categoria strîmtă gnoseologică și se revarsă în viața Bisericii. Dar nu numai atît. El cuprinde total viața credinciosului, o depășește chiar prin o recreare a ei. Adevărul creștin formează în consecință un tot prin care persoana se descoperă ca persoană și în același timp ca bază ontologică a spiritualității. El formează un tot superior în care aceasta se oglindește noțional, volitiv și existențial, oglindind în același timp în fapt originea divină a fiilor lui Dumnezeu. Identificarea adevărului divin cu viața, cu activitatea vieții și în același timp cu persoana nu face altceva decît să dea acestuia sensul plenar care-l caracterizează de altfel, nereducîndu-l la limitele strîmte gnoseologice, creîndu-i aripile care-i permit să se înalțe pînă la originea și rațiunea sa de a fi și anume Dumnezeu. Acesta este și înțelesul cuvintelor Mîntuitorului de la Ioan XI, 25: «Eu sînt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi».

În forma aceasta adevărul creștin este ceva deosebit de complex. El nu se referă la un conținut ci cel mult îl presupune pe undeva, într-un stadiu incipient și aceasta doar ca un conținut al unor puncte de reper. El nu este nici o trăire existențială simplă cum le-ar place multor teologi existențialiști să afirme astăzi. Nu este nici o întîlnire cum obișnuiește Brunner să afirme pentru că întîlnirea are prea mult de a face cu dialogul, iar acesta cu noțiunea, cu aspectul gnoseologic pe care, după cum am văzut, adevărul creștin îl depășește. El este mai mult decît toate acestea, este ceva care nu le neagă ci le presupune, depășindu-le, tot așa precum persoana depășește toate facultățile și activitățile ei, cuprinzîndu-le însă. Putem spune deci în concluzie că adevărul creștin în înțelesul pe care-l dă Hristos *este un adevăr-noțiune activat de un adevăr-cale, însuflețit de adevărul-viață și modelat de adevărul-persoană în ceea ce aceasta are mai pur și mai esențial și anume scînteia divină.*

Doctorand Dan Dumitrescu

ASPECTE DOGMATICE PERMANENTE ALE SFINTEI TRADIȚII*

Teologia ortodoxă acordă Tradiției — ființei și însemnătății ei — o importanță deosebită, întrucît ea este izvor al Revelației dumnezeiești, constituind astfel temei al doctrinei și vieții creștine. Autenticitatea și integritatea tezaurului doctrinar revelat nu poate fi asigurată fără Tradiție. S-ar putea afirma în același timp că pasul cel mai sigur pentru restabilirea unității creștine s-ar realiza dacă s-ar ajunge la unicul sens adevărat al Tradiției așa cum a fost înțeles și trăit în perioada apostolică a Bisericii, adică restaurarea unității creștine presupune și o unitate de înțelegere și de trăire a Sfintei Tradiții, deoarece prin aceasta se înțelege și se trăiește autentic Adevărul revelat. În Tradiția adevărată se păstrează integral și autentic Adevărul revelat.

De aceea ca să cunoaștem această Tradiție va trebui să mergem pînă la originea ei, deoarece adevărata Tradiție este cea apostolică.

Apostolicitatea face imposibilă nesocotirea ei ca izvor revelațional. În aceasta constă în același timp și autoritatea Sfintei Tradiții.

Apostolicitatea e o calitate care dă Tradiției autoritatea urmașilor direcți ai Mîntuitorului. Dar prin aceasta am ajuns la originea puterii lor care este Hristos Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Persoana Mîntuitorului Hristos este centrul spre care conduc toate adevărurile descoperite. Originea ultimă a Tradiției este deci Revelația lui Dumnezeu săvîrșită în Iisus Hristos [1]. Tradiția începe odată cu revelația și este păstrarea în timp a acesteia. Tradiția nu e altceva decît Revelația comunicată; existența uneia o reclamă pe cealaltă. Legătura atît de strînsă dintre ele o exprimă însuși Mîntuitorul cînd zice: «Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat, Le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut acum că Tu M-ai trimis» (Ioan XVII, 8).

Din aceste cuvinte ale Mîntuitorului se deduce și originea și conținutul dumnezeiesc al Tradiției [2], adică ea cuprinde toate adevărurile descoperite de Mîntuitorul Iisus Hristos și propovăduite de Sfinții Apostoli. Toate acestea au fost predate de Mîntuitorul Iisus Hristos ucenicilor Săi spre a fi transmise credincioșilor, iar mijlocul prin care au fost descoperite Apostolilor și prin care aceștia le-au transmis prima dată a fost exprimarea orală. Săvîrșind un act revelațional, Mîntuitorul îndeplinea ipso facto o lucrare de transmitere, fiindcă Revelația se realizează ca atare numai cînd omul ajunge să cunoască planul de mîntuire al lui Dumnezeu [3].

Pentru aceea începutul Sfintei Tradiții se află în opera revelatoare a lui Iisus Hristos. N-a existat o vreme cînd ele să nu fi fost deodată. Datorită acestei indisolubilități dintre Revelație și Tradiție, cea din urmă oferă posibilitatea de a fi contemporan perioadei revelaționale a creștinismului fără a ieși din timpul prezent.

---

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Domnului Profesor Dr. Nicolae Chițescu, care a și dat avizul de publicare.

1. Prof. Nicolae Chițescu, *Scriptură, Tradiție și tradiții*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3, p. 369. 2. *Ibidem.*

3. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfînta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 72.

Fără Tradiție, mîntuirea obiectivă cuprinsă în Revelație n-ar fi devenit un bun pentru toate generațiile de oameni, fiindcă noțiunea Tradiției este încărcată cu un sens de obiectivitate, potrivit căreia Revelația devine eficientă nu în conștiința individuală izolată, ci în torentul de viață al atîtor generații care comunică prin Tradiție [4].

Însuși Mîntuitorul s-a folosit de această formă pentru a-și face cunoscută opera răscumpărătoare, iar de la El nu avem nimic scris.

Din moment ce El a folosit această cale și a îndemnat și pe ucenicii Săi să pornească la propovăduire, înseamnă că aceasta a fost considerată de Domnul mijlocul cel mai potrivit pentru răspîndirea învățăturilor Sale. De aceea Tradiția orală este forma primordială în care s-a cuprins Revelația. Toată Revelația săvîrșită în Hristos e una cu Tradiția primordială a creștinismului. Tot conținutul doctrinar nu numai că a dobîndit forma de comunicare cea prin Tradiție, dar a devenit în același timp însuși conținutul Tradiției. Apostolii sînt însăși garanția autenticității și a integrității celor ce le-a fost descoperit. Însă în cuprinsul Tradiției intră nu numai ceea ce Apostolii au primit de la Hristos, ci și îndemnurile pe care ei le-au dat inspirați de sus felul cum au înțeles și cum au tradus în viață cele descoperite.

Apostolii au fost organe ale Revelației nu numai în sensul că au cunoscut cei dintîi conținutul vieții divine și adevărul despre modul în care se poate omul împărtăși de ea ca să se mîntuiască, ci și aceea care au dat primii și cea mai potrivită expresie umană acestui conținut și acestui mod [5]. Sub inspirația Sfîntului Duh, Sfinții Apostoli adaugă un nou înțeles celor predicate de ei [6].

Pogorîrea Duhului Sfînt peste ei le-a luminat tot sensul învățăturii primite, fiindcă deși în preajma Mîntuitorului ei înșiși altădată, n-au putut pricepe momentan anumite lucruri. Tot fondul revelat primit pe care aveau să-l transmită, trebuia prezentat într-un contest cît mai comprehensibil. Nu toate aceste explicații și comentarii pe care le-au făcut ei le avem în Noul Testament, dar nu mai încape nici o îndoială că și acestea fac parte din Tradiția Apostolică.

Tradiția înseamnă nu numai primire și predare, ci și simțirea, trăirea și experiența umană a conținutului ei [7]. Apostolii cei dintîi au făcut anumite experiențe religioase, au simțit și au trăit într-un fel mai puternic, realitățile revelate și nu au pregetat să le comunice contemporanilor lor, ca aceștia să aibă un criteriu pentru viața lor. Aceasta înseamnă că există un aspect de trăire al Tradiției apostolice. Învățătura Mîntuitorului trăită și simțită de Apostoli, Hristos însuși trăit în viața lor este o altă latură a Predaniei apostolice [8].

Deși Sfîntul Duh amintește ce a dat Hristos spre transmitere, asigură depozitul (II Tim. I, 14) și dă înțelegerea trebuitoare.

Astfel «Tradiția devine o comunicare a Duhului Adevărului, fără de care nu se poate primi adevărul (I Cor. XIII, 3); e modul de primire a cuvintelor scrise; e viața Duhului în Biserică, care permite cunoașterea adevărului, e adevărata gnoză (II Cor. IV, 6: Col. II, 8)» [9]. Această cunoaștere nu constituie un «automatism, deoarece nu se cunoaște nimic în afara și pe deasupra conștiințelor personale, în afară de orice deliberare și de orice judecată. Deci, Tradiția este facultatea de a judeca în

4. Ioseph Ranft, *La Tradition vivante ; Unité et developpement*, în vol. «L'Église est une Hommage à Moehler», 1939, p. 105. 5. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 100.
6. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 379. 7. *Ibidem.*
8. Mitropolit Atenagora al Eleii, *Tradiție și tradiții*, trad. de Pr. Prof. Ene Branișteș, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 3—4, p. 160. 9. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 379.

lumina Duhului lui Dumnezeu — ceea ce implică mișcare, neîncetate eforturi. Este lucrare de conservare dinamică și conștientă» [10]. Astfel, se poate spune că Tradiția este alcătuită din tot ceea ce a învățat și a făcut Mîntuitorul Iisus Hristos și din ceea ce au învățat și săvîrșit Apostolii.

Tot din perioada apostolică provin acele scurte mărturisiri de credință, *Regula fidei*, în care Sfinții Apostoli au concentrat esențialul credinței creștine [11]. Alături de forma mai dezvoltată în care Apostolii au expus cu deosebire iconomia mîntuirii noastre a fost istorisirea vieții, cuvintelor și faptelor mîntuitoare ale lui Iisus, apoi interpretarea acestor fapte în legătură cu diferitele îndemnuri date credincioșilor pentru a înainta în viața cea nouă — ei au predat învățătura și sub forma unor crezuri scurte ca acestea să poată să fie mai ușor reținute și transmise [12]. Dar «ca să fie asigurate generațiilor viitoare nu numai formele scurte, ci și cele dezvoltate, care nu puteau fi ținute minte ci predate cu fidelitate oral de la om la om și de la generație la generație, curînd unii Apostoli și ucenici de-ai lor au primit inspirația să le fixeze în scris. Așa s-a născut Scriptura și așa a rămas ca Tradiție nescrisă una din formele Revelației; crezurile rezumative ale credinței pe care creștinii le puteau ușor ține minte și care reprezentau o angajare a lor, un efect al Revelației în suflete...» [13].

Din cele expuse mai sus reiese că învățătura Mîntuitorului și a Sfinților Apostoli, primită de la El și de la Sfîntul Duh, după înălțarea Lui la cer, din care o parte s-a fixat în scris, iar altă parte a intrat în visteria Bisericii ca o zestre de mare preț.

Acest «depozit» de care vorbește Sfîntul Apostol Pavel (I Tim. VI, 20) formează Tradiția, este centrul și ființa Sfintei Tradiții [14].

Duhul Sfînt tîlcuiește și adaptează în decursul istoriei sensul inepuizabil al acestui depozit [15]. Într-adevăr Tradiția apostolică a fost comentată; i s-au accentuat anumite părți, s-au aprofundat altele și s-au dat la iveală aspecte noi ale acelorași idei, mai ales în epoca patristică [16]. Primirea de către Biserică a Sfintei Tradiții se încheie, deodată cu procesul inspirației divine, la moartea ultimului apostol; dar formularea și fixarea Sfintei Tradiții se face în cursul primelor veacuri ale ecumenicității creștine [17]. Delimitat în timp și formulat în scris, rînd pe rînd, parte cu parte, după nevoile Bisericii, acest aspect al Tradiției continuator al celei canonice, formează aspectul statornic al Tradiției Dumnezeiești [18]. Părțile sale principale sînt simboalele de credință, definițiile dogmatice și canonice ale sinoadelor ecumenice, învățăturile Sfinților Părinți, care sînt expuse în consens absolut sau relativ, de ei și însușite de Biserică, textele liturgice vechi [19]. Dacă Tradiția este, în sensul ortodox o formă a activității Apostolilor, o formă a Revelației comunicată prin ei «ea trebuie să rămînă tot așa de mult un criteriu al vieții Bisericii din orice timp ca și Sfînta Scriptură» [20].

Apostolii au dat Revelației o expresie adecvată pentru toate timpurile, pentru trebuințele religioase fundamentale ale sufletului omenesc din orice vreme. Revelația nu numai ca conținut, ci și ca expresie depășește timpurile, nu e supusă schimbării sau depășirii căreia sînt supuse formele de cultură pur umane [21]. «E adevărat că noi nu avem de la Apostolii înșiși fixate în scris formulările elementelor Tradiției;

10. *Ibidem*, p. 380. 11. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 67. 12. *Ibidem*, p. 73.
13. *Ibidem*, p. 74. 14. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 381. 15. *Ibidem*.
16. Prof. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. I, p. 182. 17. *Ibidem*, p. 184. 18. *Ibidem*. 19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*. 21. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 100.

de aceea e Tradiție». Dar cunoaștem aceste formulări într-un mod destul de apropiat din scrisul Părinților bisericești din primele secole, din deciziile dogmatice ale sinoadelor ecumenice și din textele liturgice vechi [22]. Dacă în Sfînta Scriptură avem cuvîntul rostit de Domnul însuși și cuvîntul ales de Apostoli pentru a prinde conținutul Revelației «în Tradiția din primele secole creștine avem precizarea în crezuri, în rugăciuni, în organizarea sacramental-ierarhică a Bisericii, a acestui conținut de asemenea în forma sau aproape în forma hotărîtă dn Apostoli» [23]. De aceea ele rămîn normative pentru gîndirea dogmatică și viața sacramental-spirituală a Bisericii pentru toate timpurile, așa cum rămîne și Sfînta Scriptură [24]. Aceasta nu înseamnă că gîndirea dogmatică și viața spirituală a Bisericii nu poate ajunge și la formulări noi, cînd necesitățile o cer. Dar această dezvoltare, cum a arătat Vincențiu de Lerin, nu trebuie să însemne schimbare (permutatio), adăugare de ceva ce nu se armonizează cu formulările de la început, reducere a ceva din acelea, ci o creștere organică din acelea, după modul cum crește organismul copilului din bărbat [25]. Tradiția departe de a ne trage spre trecut, departe de a ne rupe de trăirea într-o realitate actuală, e tocmai permanentizarea trăirii în adevărul și realitatea în care a trăit pentru prima dată Sfinții Apostoli prin Revelație [26]. Pentru a exprima modul și mai clar în care Tradiția se poate dezvolta rămînînd statornică (înaintare în ea însăși cum spune Vincențiu de Lerin) se impune să ne gîndim că formulele patristice ale Tradiției ca o continuare imediată a celor apostolice și în acord cu Evanghelia cuprind în compasul lor infinitul divin și perspectiva infinitei desăvîrșiri umane în infinitul divin, dar și unica linie pe care se poate urmări această desăvîrșire, unica ordine a relației adevărate și deplin folositoare cu Dumnezeu prin legătura cu Hristos prin Taine, prin urmarea Lui în viața spirituală, în comuniunea bisericească [27]. Formulele Evangheliei și Tradiției creștine sînt formulele iubirii nesfîrșite a lui Dumnezeu față de om și chemările omului la o iubire corespunzătoare față de Dumnezeu și de semeni. În aceleași formule se poate realiza o continuă înaintare. Creștinismul e religia ce se identifică cu această linie de înaintare nesfîrșită [28]. De aceea creștinismul reprezintă «înaintarea statornică», cum îi spune Sfîntul Grigorie de Nissa (motus stabilis) sau «înaintarea în sine însuși» profectus in semen ipsum, cum spune Vincențiu de Lerin [29].

Sfinții Părinți au dat o formulare mai pregnantă, mai precisă acestui sens progresiv al Evangheliei, asigurîndu-l tocmai împotriva interpretărilor care-l umbresc. De aceea noi nu putem depăși nici conținutul, nici ordinea acestei perspective de progres infinit exprimată în formulări generale de ei, nu ne putem abate de la ordinea aceea. Dar această plenitudine ordonată, ei au trăit-o fără să fi exprimat toată bogăția de nuanțe ale conținutului și ale orînduirii ei interioare [30]. Aceasta nu se va putea exprima complet niciodată. În aceasta stă posibilitatea unei dezvoltări a formulelor lor. În acest fel se poate vorbi de un progres în cunoașterea în detaliu a aceleiași realități care în contururile ei generale e cunoscută de la început.

Acest progres «confirmă și nuanțează cunoașterea și trăirea de la început, nedeosebindu-se în esență de aceea. Aceasta e înaintarea Tradiției apostolice și patristice» [31]. Sfinții Părinți i-au desemnat cei dintîi contururile acestui univers infinit și au descoperit dimensiunile și natura generală a acesteia. Întrucît noi nu ieșim din

22. *Ibidem.* 23. *Ibidem.* 24. *Ibidem,* p. 101. 25. *Ibidem.*
26. *Ibidem,* p. 76. 27. *Ibidem,* p. 105. 28. *Ibidem,* p. 106. 29. *Ibidem.*
30. *Ibidem.*
31. *Ibidem,* p. 107. (A se vedea și Vladimir Losski, *Tradiție și tradiții,* în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 4/1970, p. 61—67, de unde a fost tradus de Paraschiv V. Ion).

acest univers, ci continuăm să trăim în el, uneori înaintînd mai mult în sesizarea unor amănunte, alteori trăind doar în viziunea și ambianța lui generală, dar și atunci infinită, ei reprezintă pentru noi, pe lîngă Scriptură, autoritatea normativă fundamentală [32]. Noi nu putem ieși din acest contur general desemnat de ei, nu pentru că ținem la autoritatea lor, ci pentru că real este imposibil să se pună o altă temelie a clădirii infinite a desăvîrșirii creștine [33]. Desigur, dacă s-a stabilit prin sinoadele Bisericii, prin primirea în cultul ei, că s-a făcut un nou pas autentic în cunoașterea acestui univers, noul pas capătă pentru credincioși de asemenea autoritatea normativă ca dezvoltare fidelă a Tradiției apostolice [34].

În felul acesta se poate spune că Tradiția este totodată calea prin care se înaintează spre și în conținutul infinit al revelației, sau în infinitatea divină de formă umană a lui Hristos, descrisă și comunicată prima dată oamenilor de către Sfinții Apostoli [35]. În acest sens Tradiția nu poate fi numită statică, chiar dacă nu se schimbă. Există în ea puterea și izvorul care împinge spre o mișcare fără sfîrșit, există în ea conținutul inepuizabil de bogat, de viu și de dinamic. El poate fi permanent dar nu static sau conservator, pentru că el nu ne ține în aceeași stare spirituală [36]. El este permanent deoarece satisface întotdeauna trebuința noastră de înaintare, pentru că este izvorul unui dinamism nesfîrșit al nostru [37].

În scopul acesta trebuie trăită interior fiecare formulă dogmatică, fiecare expresie liturgică, fiecare regulă de viață creștină.

Dacă ele sînt înțelese și trăite în conținutul lor interior ele își descoperă acest dinamism, fiecare taină întreține acest dinamism. De exemplu dogma Sfintei Treimi este izvorul de putere a înaintării noastre spre iubirea perfectă între oameni, niciodată deplin atinsă; dogma întrupării Fiului lui Dumnezeu, a răstignirii ca pildă a depășirii egoismului, a învierii cu perspectiva eshatologică a comuniunii desăvîrșite deschisă pentru noi, ne-au făcut accesibil acest progres spre iubirea desăvîrșită, așa cum este realizată din eternitate în Sfînta Treime [38].

Sfînta Euharistie ajută pe credincios de fiecare dată să meargă mai departe în unirea cu Hristos. De asemenea laudele lui Dumnezeu, rugăciunile au același rol în progresul creștinului, pentru progresul comuniunii în Hristos, pentru progresul spiritual al Bisericii [39].

Conținutul Tradiției este permanent, pentru că este totdeauna nou, dinamic, pentru că este infinit. El devine static, cînd nu mai este sesizat și însușit prin viață. În acest sens se poate spune că: «Tradiția nu este o simplă învățătură despre Dumnezeu, nici o scriere sau o sinteză de mărturii despre venirea lui Dumnezeu ca om în lume, nici o formă sau o noțiune statică a unor porunci etice, nici o colecție de dispoziții și de reguli sfinte. Tradiția noastră creștină este spiritul și viața unei persoane. Ea este Hristos care s-a identificat cu viața și cu lumina. Ea este harul și adevărul, calea, mîntuirea și răscumpărarea împlinită pentru a face pe om asemenea lui Dumnezeu, adică pentru îndumnezeirea omului. Aceste elemente ale manifestării totdeauna vii ale lui Dumnezeu-Omul au fost transmise prin Hristos și prin Apostoli și prin succesorii lor și constituie totalitatea Revelației creștine sau a Tra-

32. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 107. 33. *Ibidem.* 34. *Ibidem.*

35. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Caracterul permanent și dinamic al Tradiției, curs ținut la cursurile de doctorat*, dactilografiat, București, 1973, p. 11. Vezi și Frans Bouwen, *Tradition et monde contemporain*, în Rev. «Proche Orient Chretién», tom. XXIII, fasc. I, 1973, p. 36—49.

36. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Caracterul permanent...*, p. 11. 37. *Ibidem*, p. 11—12.

38. *Ibidem*, p. 12. 39. *Ibidem.*

diției. Aceasta a ajuns la noi în toată plenitudinea prin Tradiția păstrată de Biserică [40].

*

Tradiția este comuniunea neîntreruptă a tuturor generațiilor de credincioși cu întregul Hristos, care «ieri și azi și în veci este același» sau nedepășit datorită identității Lui cu plenitudinea (Evr. XIII, 8)[41]. Tradiția implică astfel «nu numai o predare și o primire a aceleiași învățături a lui Hristos de la generație la generație, începînd de la Apostoli, ci și o comunicare de Sine a lui Hristos cel continuu viu, prin aceleași mijloace prin care s-a comunicat primilor creștini» [42].

Păstrarea Tradiției din generație în generație echivalează cu curgerea aceluiași rîu de viață spirituală, începînd de la Apostoli și pînă azi, înșine noi apărînd mereu în acest mare și vast șir, constituit de generațiile legate între ele în mod neîntrerupt [43].

Dar acest rîu de viață integrală neîntreruptă în Hristos nu vine numai din trecut, ci și de sus, de la Hristos, prin Duhul Său cel Sfînt. Tradiția este comunicarea neîntreruptă a aceleiași vieți a lui Hristos de-a lungul tuturor generațiilor. Această continuitate a Tradiției ca rămînere în lucrarea integrală a lui Hristos, adaptată epocilor ce se succed, «poate fi exprimată și ca o permanență nu numai a notei apostolicității, ci și a spiritului Părinților pe care Tradiția îl are imprimat în ea» [44].

Căci Părinții au explicitat primii pe plan teologic legătura umanului cu Hristos cel integral al Tradiției apostolice. Ei «au avut o putere de discernămînt a Tradiției; au fost marii tîlcuitori ai Tradiției și făuritori ai ei, prelungind curentul predicii apostolice, ca un curent indispensabil» [45].

În sensul acesta Biserica Ortodoxă este socotită și s-a socotit ea însăși Biserica Tradițională prin excelență, continuatoare în duh comunitar, a Tradiției apostolice comentată și împlinită de Sfinții Părinți ai primelor opt veacuri ecumenice. Ea «trăiește în Tradiția apostolică-patristică, de unde-și scoate substanța vieții ei religioase. Tradiția apostolică dezvoltată «in eodem sensu, eodemque sententia», cum cerea Vincențiu de Lerini, adică păstrînd în mod evident germenul inițial în orice dezvoltare ulterioară caracterizează Ortodoxia» [46].

40. *Ibidem*, p. 5.
41. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Unitate și diversitate în Tradiția Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXII (1970), p. 333.
42. *Ibidem*.
43. *Ibidem*, p. 338.
44. *Gregoire Palamas et la Patristique*, în «Istina», 8, (1961—1962), p. 114—125; apud D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 338.
45. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 391.
46. *Ibidem*, p. 367.

Doctorand Costache Buzdugan

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE ÎNTRUPARE LA FERICITUL AUGUSTIN*

I. — Considerații generale

Învățătura despre întruparea Mîntuitorului a constituit pentru teologi un subiect pe cît de antrenant, pe atît de dificil de prezentat. Cert este că majoritatea celor care au abordat în decursul vremii acest subiect au stabilit că întruparea este marea taină a creștinismului, așa cum deja spusese Sfîntul Apostol Pavel în Epistola I Tim. III, 16. Este în general cunoscut faptul că secolul al IV-lea este considerat secolul elaborării și precizării hristologiei. Ereziile existente în această perioadă și care le anunțau de fapt și pe cele ulterioare au constituit cauza fundamentală a precizărilor hristologice. Marele neliniștit pînă la întîlnirea cu Adevărul, Fericitul Augustin, prin misiunea pe care Biserica i-a încredințat-o a luat poziție pentru păstrarea și triumful adevărului hristologic în luptă cu arianismul, maniheismul și donatismul.

Hristologia augustiniană este fructul luptelor cu ereziile întîlnite în sînul Bisericii universale sau locale. Desigur, ca episcop el era și tîlcuitorul autentic al cuvîntului lui Dumnezeu. Acestea sînt cauzele pentru care nu vom întîlni expusă hristologia augustiniană în lucrări special consacrate și sistematic tratată. Lucrările sale antieretice, adevărate monografii ale ereziilor din acea vreme, nu abordează hristologia ca întreg, ci fragmentar. Este dealtfel scuzabil pentru că hristologia era în plină dezvoltare, iar patosul unor apărători ai dreptei credințe a dus în vremea acestui început la nașterea unor erori semnalate și considerate ca atare, ulterior de către Biserică. Învățătura Fericitului Augustin despre har și predestinație este definitorie în acest sens.

Prezența unor astfel de erori, care amprentează aproape întreaga hristologie augustiniană și vastitatea materialului ne asigură că nu vom reuși o prezentare exhaustivă a subiectului propus și să considerăm prezenta lucrare doar o modestă încercare de prezentare a gîndirii marelui teolog cu privire la întrupare. Și cum prezentarea oricărei învățături augustiniene înseamnă pentru noi ortodocșii pogorîrea într-un trecut comun nu numai ca timp, ci și ca fond în anumite puncte de credință cu învățătura marilor teologi răsăriteni ai veacului al IV-lea, care pentru noi sînt norme de credință, considerăm că ne încadrăm suflului ecumenic al Bisericii contemporane. Vom vedea pe parcursul lucrării că există o consonanță între unele învățături augustiniene și cele ale contemporanilor lui răsăriteni.

În scrierile sale Fericitul Augustin va căuta să evidențieze preexistența Logosului creator, crearea lumii de către Acesta și legătura strînsă dintre Cuvîntul lui Dumnezeu care și prin care s-a creat totul și creaturi. În felul acesta Fericitul Augustin subliniază adevărul mult apreciat în zilele noastre că hristologia are un caracter cosmic. Hristos se va întrupa pentru toate creaturile, va lua trup omenesc pentru că omul prin creație se bucură de o atenție specială din partea lui Dumnezeu. Purtător prin creație al acelei «imago Dei» deși pentru puțin timp, omul se va învred-

---

* Lucrare de seminar întocmită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie sub îndrumarea D-lui Prof. Nicolae Chițescu care a dat și avizul pentru publicare.

nici de cinstea întrupării Fiului lui Dumnezeu, care venind în «forma Servi» va fi purtătorul acelei «imago hominis». Pentru a înțelege așa cum a înțeles și prezentat Fericitul Augustin învățătura sa despre întrupare, în prima parte a lucrării se va trata despre legătura dintre creație și întrupare.

II. — Legătura dintre creație și întrupare

Ceea ce dorim să subliniem în continuare nu constituie o prezentare a învățăturii Fericitului Augustin despre creație ci numai a legăturii care există între creație și întrupare. Cînd marele teolog concepea astfel lucrurile, se gîndea fără îndoială la stabilirea adevărului de credință crezut și mărturisit de Biserica timpului său și aceea a timpurilor noastre că Iisus Hristos în calitatea Sa de Creator al lumii se află în legătură cu creaturile. Mai mult, Fericitul Augustin va învăța cu fermitate evident, cu prilejul luptei sale contra arienilor, că înainte de creație Dumnezeu prin Iisus Hristos ne cuprindea pe toți. Hristos este viața tuturor creaturilor. «În acestea însă, care prin El însuși s-au făcut, chiar trupul, care nu este viață prin El nu s-ar fi produs dacă în El înainte de a se produce nu ar fi fost viață» [1]. Dumnezeul Treimic precede creaturile, cuprinzîndu-le în Sine, ca potențe. În acest sens trebuie să înțelegem spusele Fericitului Augustin despre Dumnezeu care este «lumină inefabilă, izvor de lumină fără schimbare, adevăr fără greșală, înțelepciune care rămîne în sine înnoind toate. Aceasta este substanța lui Dumnezeu» [2]. Crearea lumii și «înnoirea» creaturilor este opera dumnezeirii. Logosul Divin este mijlocul prin care Dumnezeu creează «în care în mod inefabil a zis toate» [3] Dumnezeu-Tatăl. Cuvîntul creator este cel care le orînduiește pe toate «în dimensiune, în număr și în greutate» [4] devenind în felul acesta pentru creaturi «fundament în care sînt și înălțimea sub care sînt» [5]. Cuvîntul lui Dumnezeu care este consubstanțial cu Tatăl are în sine «rațiunile invizibile și imuabile ale tuturor creaturilor, chiar ale celor care sînt văzute și schimbătoare» [6]. Înainte de creație, Iisus Hristos este virtual în relație cu toate creaturile. Cuvîntul lui Dumnezeu nu lipsește nimănui.

Din momentul creației Dumnezeu își face simțită prezența în creaturi prin cuvîntul creator. Fiecare creatură devine o voce a Cuvîntului Divin și natura întreagă un poem scris cu litere mari ale Harului [7]. Creaturile sînt expresia concretă a vieții creatoare, care la început era în Cuvîntul lui Dumnezeu [8]. Creația nu este viață spune Fericitul Augustin. «S-a făcut pămîntul, dar pămîntul însuși, care s-a făcut, nu este viață : există însă în Înțelepciunea însăși în mod spiritual o oarecare rațiune prin care s-a făcut pămîntul ; aceasta este viața» [9]. Viața adevărată este în Iisus Hristos, Cuvîntul creator prin care toate se aduc la existență. Există o relație ontologică între creaturi și Logos, de vreme ce fiecare creatură are «o rațiune eternă în Cuvîntul lui Dumnezeu» [10]. Această concepție îl apropie pe Fericitul Augustin foarte mult de

1. *De Trinitate, IV, 3,* P. L. XLII, col. 888.
2. *Enarratio in Ps. CIX, 12 ;* P. L. XXXVII, col. 1456.
3. *In Joannis Evangelium, Tractatus CVI, 7 ;* P. L. XXXV, col. 1912.
4. *Ibidem, Tractatus II, col. 1386* «in mensura, in numero et pondere disposuisti».
5. *Sermo CXVII, 3,* P. L. XXXVIII. col. 662. Logosul este «forma non formata sed forma omnium formatorum».
6. *De civitate Dei, XI, 10,* P. L. XLI, col. 327 ; *De Trinitate VI,* 10, col. 931.
7. Mrg. Landriot, *Le Christ de la Tradition,* Paris, 1888, p. 470.
8. *In Ioannis ... Tractatus XXII,* col. 1578 ; *De Genesi ad literam* V, 12 ; P. L. XXXIV, col. 331. 9. *In Ioannis ... Tractatus II, 16* col. 1387. 10. *De Genesi ... II,* col. 268.

Origen, care spunea că Dumnezeu pune în lucrurile sale vizibile «formele şi imaginile lumii invizibile şi sufletul poate astfel să înveţe şi să se instruiască spre a contempla chiar pe acelea care sînt nevăzute şi cereşti» [11], precum şi de învăţătura Sfîntului Iustin Martirul şi Filosoful cu privire la logosul spermaticos. Prin urmare, creaturile sînt formele exterioare ale perfecţiunii divine iar creaţia în întregul ei este Cuvîntul lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Dumnezeu îşi face cunoscute gîndurile Sale prin creaturi şi aceasta pentru că măreţia gîndului divin nu putea fi cuprinsă şi spusă într-un singur cuvînt sau într-o singură creatură [12]. Armonia care există în natură face din aceasta nu numai un «magnum carmen» [13], mare poem, ci şi un «magnum librum naturae» [14] în strădania credinciosului de a-L cunoaşte pe Dumnezeu după concepţia Fericitului Augustin, afirmaţie prin care nu face decît să se înscrie în cadrul tradiţiei răsăritene [15].

Prezenţa Cuvîntului Creator se face simţită în lume printr-o lumină naturală prezentă în fiecare creatură. Spre deosebire de toate creaturile oamenii simt într-un mod cu totul aparte prezenţa Logosului. Sufletul omului este însetat după Creator. Dihotomia nu este străină Fericitului Augustin. «Căci vedeţi din ce este alcătuit omul: din suflet şi trup. Însă sufletul omenesc însuşi are ceva ce nu au sufletele animalelor (animae peccorum). Căci şi animalele au suflete» [16]. Credincioşii ca purtători ai chipului lui Dumnezeu au spre deosebire de animale suflet raţional sau «mens rationale» [17]. Tot ca o acţiune a Logosului creator trebuie considerată şi evanghelizarea creaturilor. Nu numai de la întrupare ci de la începutul lumii Cuvîntul lui Dumnezeu a evanghelizat pe cei pe care a voit fie prin cuvinte, fie prin arătări, prin slujirea îngerilor sau a altor creaturi [18]. El este în toţi ca adevăr, totul Îi este supus şi se arată ascultător vocii Lui. Creaturile toate sînt veşminte ale energiilor divine. În actul creator Dumnezeu se exteriorizează pe Sine fără a se micşora întru nimic. Întîlnim la părinţii şi scriitorii veacurilor patru şi cinci, încercarea de încreştinare a cosmosului întreg. Totul a fost creat de Dumnezeu, aparţine lui Dumnezeu şi ne ajută să ne îndreptăm către El. Creaturile ca opere a lui Dumnezeu aşa cum am văzut că le consideră Fericitul Augustin poartă nimbul sfinţeniei şi ne indică calea cunoaşterii lui Dumnezeu. Solidaritatea creaturilor în preamărirea lui Dumnezeu a fost o realitate în paradis şi numai păcatul strămoşesc a perturbat ordinea creaturilor. După căderea în păcat, Logosul divin continuă să rămînă prezent în manifestările Sale faţă de lume. Cel care se alienează este însă omul. Aceasta este cauza pentru care Fericitul Augustin a subliniat în diferite rînduri prezenţa lui Dumnezeu în univers înainte de păcatul strămoşesc, cît şi după acesta, asupra căruia vom stărui în continuare.

III. — Întruparea Fiului lui Dumnezeu

Pentru a înţelege cauza întrupării Fiului lui Dumnezeu, trebuie să prezentăm învăţătura augustiniană despre păcatul strămoşesc. În starea paradisiacă trupul lui Adam avea posibilitatea să nu moară. Această nemurire ca potenţă a trupului lui Adam se deosebeşte radical de cea pe care o avem prin învierea lui Iisus Hristos.

11. *Origenis in Canticum canticorum prologus, III, 82* ; P. G. XIII col. 173.
12. Mrg. Landriot, *op. cit.* p. 165. 13. *Epistola CXXXVIII, 5* ; P. L. XXXIII, col. 527.
14. *Contra Faustum Manicaeum, XXXII, 20* ; P. L. XLII, col. 509.
15. Origen, εἰς τὴν Γενέσιν, P. G. XII, col. 843. «Întocmai ca şi litere şi caractere a făcut Dumnezeu. τὰ οὐράνια γράμματα. 16. *Enarratio II in Ps. XXIX*, 2 P. L. XXXVI, col. 218.
17. *Ibidem.* 18. *Contra Adimantum Manichaei*, I, 9 P. L. XLIV, col. 141.

După înviere trupul a devenit într-un anumit sens ontologic nemuritor [19]. Starea paradisiacă nu constituia numai pentru trup o ambianță prielnică ci și pentru suflet. Înainte de cădere inteligența lui Adam era clarvăzătoare iar voința lui era în acord deplin cu postulatele rațiunii. Trupul lui Adam în starea paradisiacă nu era expus îmbătrînirii sau îmbolnăvirii [20]. În starea originară protopărinții nu cunoșteau concupiscența [21]. Ca purtător al chipului lui Dumnezeu Adam se bucura de bunurile complementare ale prezenței acestui chip. «Era drept însă ca chipul lui Dumnezeu în timp ce nu era întunecat și șters prin păcat să se sădească într-un trup asemănător; deși era creat și format din țărînă, puterea de a trăi îi era procurată din lemnul vieții ca să dăinuiască» [22]. Căderea în păcat face ca omul să nu se mai bucure de seva pomului vieții. Urmările căderii protopărintelui se răsfrîng dureros asupra existenței lui. Natura umană însăși are de suportatat aceste consecințe. Prin păcatul strămoșesc natura umană «s-a schimbat în mai rău, nu numai a devenit păcătoasă, ci, chiar naște păcătoși» [23]. Ca protopărinte Adam ne cuprindea virtual pe toți. Păcatul săvîrșit de el este în mod real și al nostru. După ce Adam a păcătuit, noi toți avem păcat pentru că trupul păcatului naște păcatul [24]. Fără îndoială, autorul comiterii acestui păcat este omul și nu Dumnezeu. «Peccatum originale» cum preferă să numească păcatul strămoșesc Fericitul Augustin este în același timp păcat și pedeapsă a păcatului «peccatum est poena peccati» [25]. După cădere natura umană nu mai este expresia unui acord lăuntric, dimpotrivă, mintea omului este întunecată, iar voința slăbită așa încît rațiunea nu mai poate ordona pornirile trupului. Augustin va considera concupiscența una dintre urmările cele mai grave ale păcatului strămoșesc, numindu-o vină a păcatului «reatus peccati» [26]. Această concepție augustiniană nu deplin justificată prin exagerarea ei, a fost încetățenită și apreciată ca atare în teologia apuseană. După învățătura ortodoxă cea mai grea urmare a păcatului strămoșesc o constituie moartea. Cert este că Dumnezeu în marea Sa iubire cu toate că-l pedepsește pe Adam cu moartea îi face totuși promisiunea răscumpărării. Fericitul Augustin subliniază acest lucru, corelînd pedeapsa cu moartea, cu promisiunea răscumpărării. «Fiindcă precum prin unul toți sîntem la condamnare așa prin unul toți la justificare. Căci nu este nici un alt loc de mijloc ca să poți să fii decît cu diavolul, cel care nu este cu Hristos» [27]. Acest text augustinian infirmă învățătura romano-catolică despre Purgatoriu. În timpul luptelor cu ereticii, precum și în scrierile și predicile sale, Fericitul Augustin a învățat ferm că păcatul strămoșesc constituie cauza întrupării Fiului lui Dumnezeu. «Dacă omul nu ar fi pierit, Fiul omului nu ar fi venit» [28]. Pentru Dumnezeu existau și alte modalități de răscumpărare a celui căzut. A ales întruparea pentru binele păcătosului, suferindului, pentru a-l vindeca ființial și a fi accesibil acestuia. Fiul lui Dumnezeu se întrupează pentru a vindeca infirmitatea omului căzut în păcat [29]. Uni-

19. *Operis imperfecti contra Iulianum, IV, 79* ; P. L. XLV, col. 320.

20. *Contra Iulianum Pelagianum V, 7* ; P. L. XLIV, col. 799 ; *De peccatorum meritis et remisione*, I, 3 ; P. L. XLIV, col. 111.

21. *De Civitate Dei ...*, col. 430. 22. *Operis Imperfecti ...* VI, 39, col. 1598.

23. *De nuptiis et concupiscentia, II, 34* ; P. L. XLIV, col. 471.

24. *Operis imperfecti..., IV, 79* ; col. 1734.

25. *Contra Iulianum..., V, 11* ; col. 790. ; *Ibidem*, VI, 63, col. 862.

26. *Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 12, P. L. XLIV, col. 555.

27. *De peccatorum meritis... I, 28*, col. 140 «Nec est ulli medius locus ut possit esse misi cum diabolo, qui non est cum Christo».

28. *Sermo CLXXIV*, 2 P. L. XXXVIII, col. 940.

29. *Enarratio in Ps. LXIII*, P. L. XXXVI, col. 762.

versalitatea răscumpărării adusă de Iisus Hristos și necesitatea ei se fundamentează după învățătura Fericitului Augustin pe realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc [30]. Numai oamenii se bucură de răscumpărare nu și îngerii căzuți. Mîntuitorul s-a întrupat «nu din necesitate ci din putere» pentru ca prin «trupul sfînt al Fiului unic al lui Dumnezeu» [31] să aducă mîntuire neamului omenesc.

Prin întrupare oamenii vor fi vindecați de slăbiciunile lor și de mulțimea păcatelor. Deoarece păcatul adamic îmbolnăvise pe om, întruparea este numită de către Fericitul Augustin medicament divin sau aparat curativ «medicamentum, collyrium» [32]. Dacă păcatul strămoșesc este cauza întrupării Logosului, motivul întrupării este marea iubire a lui Dumnezeu. Voind să arate cît de mare este milostivirea lui Dumnezeu față de oameni Cuvîntul s-a întrupat [33].

Cînd am vorbit despre creație precizam că Fericitul Augustin consideră creaturile daruri ale lui Dumnezeu și voci ale Logosului. Creaturile sînt date de Dumnezeu pentru a-L iubi, dar și pentru a pregăti pe oameni în vederea Darului celui mare care este Iisus Hristos. Prin creație Dumnezeu ne arată că ceea ce voiește să ne dea este mai mult decît creaturile, este El însuși, Viața, Lumina oamenilor [34]. Întruparea este această dăruire de sine a lui Dumnezeu unei lumi pregătite în acest scop. Trupul omenesc al lui Iisus Hristos este după învățătura Fericitului Augustin dar Sfintei Treimi [35]. În consecință, întruparea Fiului este o acțiune a Sfintei Treimi în lume. Mesia a venit într-o lume dornică de regăsire și însetată de așteptare. Prin creație Logosul divin se întrupează. Drepții Vechiului Testament sînt socotiți membrele lui Iisus Hristos care ieșeau înainte de întrupare. Aceasta ca un copil, care iese din sînul mamei sale și a cărui cap va veni după alte membre [36]. Nașterea lui Iisus Hristos din Fecioara Maria este rodul unui act de credință. Pe Iisus Hristos credința mamei și nu plăcerea L-a conceput [37]. Mariologia augustiniană este neprecisă și în unele puncte neortodoxă. Aceasta mai ales după dezvoltarea și interpretarea pe care a cunoscut-o ulterior în teologia apuseană. El afirmă de exemplu că Fecioara Maria nu era stăpînită de concupiscență, nu avea nici un păcat, nici chiar păcatul strămoșesc. «Așadar a fost semănat sau conceput nu dintr-o plăcere a concupiscenței trupești și de aceea, neavînd păcat originar» [38]. Cu toate acestea, în unele texte, Fericitul Augustin învață că Fecioara a fost imaculată numai din momentul conceperii. Întrupîndu-se Iisus «a umplut de curățenie membrele femeii, pe mamă fără de păcat a dat-o, a ieșit de la Sine însuși format și a păstrat integre măruntaiele mamei, încît pe ea din care s-a învrednicit să se nască și cu onoarea mamei o umple și cu sfințenia Fecioarei» [39]. Cauza întrupării Fiului din Fecioară și de la Duhul Sfînt o explică Fericitul Augustin prin dubla amăgire a lui Adam și a Evei de către diavol. Pentru că femeia a fost cea prin care a intrat păcatul în lume, tot ea este aceea prin care lumea capătă viață. «Noi credem că s-a născut Hristos din Fecioara Maria pentru că astfel este scris în

30. *Contra Iulianum...*, VI, 22 ; col. 864.
31. *Operis imperfecti..., VI, 22 ;* col. 1553—1554.
32. *In Ioannis... Tractatus II,* col. 1395.
33. *De Catechizadis rudibus I, 4 ;* P. L. XL, col. 314.
34. *In Ioannis... Tractatus I, 17 ;* col. 1388.
35. *Contra Maximinum Arianum II, 17 ;* P. L. XLII, col. 784.
36. *Enarratio in Ps. LXII, 4 ;* P. L. XXXVI, col. 731.
37. *Enarratio in Ps. LXVII, 21,* P. L. XXXVI, col. 826 «Unde illa virgo Christum non carnaliter concupiscendo, sed spiritualiter credendo conceperit» ; *Sermo CCXV, 4, XXXVIII,* col. 1074. 38. *Enchiridion sive de Fide, Spe et Charitate,* I, 41 ; P. L. XL, col. 252.
39. *Sermo CXCI,* 3 P. L. XXXVIII, col.

Evanghelie» [40]. Naşterea feciorelnică şi păstrarea fecioriei după naştere este un adevăr unanim mărturisit de către Fericitul Augustin. «Concepînd este fecioară, născînd este fecioară, fecioară este şi însărcinată, fecioara naşte, fecioară este veşnică» [41]. Apărînd acest adevăr de credinţă întru totul ortodox, Fericitul Augustin recurge la tot felul de argumente, de la cele biblice şi patristice la cele raţionale. De vreme ce Iisus — va spune el — acceptă să se nască din Fecioară, El nu a voit să-i ia fecioria. Este plin de semnificaţie în acest sens faptul că după înviere Iisus merge şi intră în casă la Sfinţii Apostoli prin uşile încuiate. În concluzie putem spune că învăţătura Fericitului Augustin cu privire la cauza şi motivul întrupării este ortodoxă. De asemenea, merită să remarcăm faptul că marele teolog al apusului a considerat urmările păcatului strămoşesc nu ca o lipsă a dreptăţii originale, ci, ca urmări ontologice ale firii umane. Păcatul protopărinţilor este un păcat comis de creatură şi nu creatural. Natura umană are de suferit în urma păcatului strămoşesc. Elaborată la vreme de început, mariologia augustiniană este departe de ceea ce a devenit astăzi în şi pentru teologia romano-catolică. Ambiguitatea afirmaţiilor mariologice augustiniene este imputabilă mai curînd timpului în care a vieţuit.

IV. — Unirea ipostatică.

După ce am prezentat doctrina Fericitului Augustin despre păcatul strămoşesc, considerat cauza întrupării, vom încerca în continuare să vorbim despre unirea ipostatică sau despre Dumnezeu-omul. Pentru a face mai relevantă această învăţătură, vom prezenta mai întîi învăţătura Fericitului Augustin despre dumnezeirea Fiului-omului, apoi despre umanitatea Fiului lui Dumnezeu şi în cele din urmă despre unirea celor două naturi în persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu-omul. Pentru a învinge păcatul şi urmările lui asupra neamului omenesc era necesar ca Dumnezeu să intervină în istoria omenirii. Existau mai multe posibilităţi, dar Dumnezeu a ales întruparea pentru ca astfel să vindece şi să ajute fiinţial şi eficace pe omul căzut. Se impunea prin urmare «o medicină care să servească tuturor, care să comprime toate umflăturile, care să restaureze toate cele stricate, care să taie pe toate cele inutile, care să reînceapă pe toate cele pierdute, care să îndrepte pe toate cele rele» [42]. Nici una din creaturile destinate timpului şi implicit morţii nu puteau să devină un astfel de medicament. Strigătul creaturilor îndurerate şi însetate de dorul eternităţii, caracteristic celui căzut în păcat, este ascultat şi în ziua întrupării Fiul acceptă să se unească cu omul fără ca eternitatea, nemurirea şi puterea Lui dumnezeiască să se micşoreze sau să se schimbe [43].

Fericitul Augustin este categoric în afirmaţiile lui cu privire la mîntuire. Fiul lui Dumnezeu ne mîntuieşte nu pentru că este Fiu al omului. «Într-un Fiu al omului este mîntuirea : şi în acesta nu fiindcă este Fiu al omului, ci pentru că este Fiul lui Dumnezeu» [44]. Această afirmaţie este de o deosebită importanţă pentru că defineşte concepţia augustiniană despre umanitatea lui Iisus Hristos şi a implicaţiilor ei pentru neamul omenesc. Probabil luptele lui cu arienii l-au determinat să accentueze mai mult divinitatea lui Iisus şi să trateze ca un implicit umanitatea Fiului lui Dumnezeu.

---

40. *Contra Faustum...* XXVI, 7 ; col. 483.
41. *Sermo... CLXXXVI, 1 ;* P. L. XXXVIII, col. 999.
42. *De agone Christiano I, 12 ;* P. L. XLI, col. 298.
43. *Epistola CXXXVIII, 6 ;* P. L. XXXVIII, col. 527.
44. *Enarratio in Ps. CXLV, 9 ;* P. L. XXXVII, col. 1890 «Ergo in nullo homine salus : quia et in illo ideo salus, quia Deus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula».

Atunci cînd el vorbește despre umanitatea lui Iisus Hristos o face cu scopul de a evidenția divinitatea Fiului omului și nu a sublinia consecințele întrupării pentru noi oamenii. Nu numai că nu insistă asupra consecințelor ontologice ale umanității hristice, dar comparațiile pe care le folosește ne determină să credem că umanitatea lui Iisus Hristos constituie pentru noi un simplu mijloc prin care Dumnezeu prin Fiul Său se face accesibil credincioșilor.

În hristologia augustiniană găsim un adevăr de credință expus care este scump răsăritului, anume că Iisus «Făcut părtaș al morții noastre, ne-a făcut părtași ai Divinității Sale» [45]. Atunci cînd vorbește despre întrupare, Fericitul Augustin are în vedere mai întîi de toate evidențierea adevărului că acel Logos care a creat lumea, a vorbit și s-a arătat în Vechiul Testament drepților, s-a întrupat din Fecioara Maria, făcîndu-se astfel accesibil și chemîndu-ne la mîntuire. Întruparea Mîntuitorului corespunde și unor năzuințe firești ale sufletului, care nu se mulțumește cu lucruri și bunuri temporare, ci le dorește pe cele eterne, pe care ni le dă înțelepciunea Sa și pe care le posedă Cuvîntul întrupat [46]. Trupul lui Iisus Hristos în care toți sîntem recapitulați, constituie după învățătura Fericitului Augustin «Veșmîntul Logosului» [47]. Felul cum are loc îmbrăcarea Logosului cu trupul omenesc este sugestivă, dar nu suficient de cuprinzătoare. «Acela care ia un veșmînt nu se schimbă în natura a ceea ce îmbracă ci rămîne același om în toată integritatea ființei sale. Și dacă un senator este obligat să ia un veșmînt de prizonier pentru a merge să consoleze un nenorocit în lanțuri, măreția senatorială rămîne intactă, pare chiar înălțată prin această excesivă bunătate care l-a făcut să ia un costum în aparență de disprețuit. Astfel Logosul nu s-a schimbat de fel în întruparea Sa : a rămas înțelepciunea Tatălui, puterea lui Dumnezeu, conducătorul cerului și al pămîntului, acoperind îngerii cu plenitudinea Sa și umplînd imensitatea» [48]. Considerînd umanitatea Fiului lui Dumnezeu numai ca un veșmînt, deci numai ca ceva care acoperă, avem impresia că trupul lui Iisus Hristos nu se bucură de viață, de viața Logosului. Cînd vom vorbi despre unitatea firilor vom constata însă că umanitatea lui Iisus Hristos se bucură și se împărtășește după învățătura Fericitului Augustin din viața Logosului. Fericitul Augustin care l-a căutat atît de mult pe Dumnezeu, consideră întîlnirea și mai ales vederea Acestuia în persoana Fiului întrupat un mare privilegiu. De aceea spune că datorăm adorare trupului lui Iisus Hristos pentru că ne înlesnește accesibilitatea lui Dumnezeu cel invizibil pînă la întrupare [49]. «Admir veșmîntul, ador îmbrăcămintea. Acel trup a fost îmbrăcămintea (vestimentum fuit); fiindcă în timp ce era in forma Dei nu a decis că a fi egal cu Dumnezeu este o amăgire, ci s-a epuizat pe El însuși luînd chip de rob, care nu îndepărtează formam Dei» [50]. Chenoza Mîntuitorului în concepția augustiniană nu cunoaște dezvoltarea pe care a cunoscut-o în Răsărit. Umanitatea lui Iisus Hristos trece pe un plan secundar. Ea nu este pentru credincios, de aceea nu se răsfrînge în viața acestuia. Un aspect noetic al întrupării se suprapune celui ontologic în teologia augustiniană. Imaginile pe care le folosește Fericitul Augustin sînt edificatoare în acest sens. Trupul lui Iisus Hristos este scaunul picioa-

45. *De Trinitate IV, 4 ;* P. L. XLII, col. 889 ; *De civitate....* XXI, 15 col. 729.
46. *Quae stionum septemdecim in Mathaeum,* P. L. XXXV, col. 1371.
47. *Sermo CCLXIV, 4 ; P. L., XXXVIII,* col. 1215 ; *Sermo CXIX, 7 ;* P. L. XXVIII, col. 675—676.
48. Mrg. Landriot *op. cit.* p. 288.
49. *Sermo CCXIII, 3* P. L. XXXVIII, col. 1062.
50. *Enarratio in Ps.* XCVIII, 9 ; P. L. XXXVII, col. 1264.

relor lui Dumnezeu «scabellum pedum» [51] pe care a coborît din ceruri pentru a primi lauda celor cărora le-a adus mîntuirea. Alteori consideră umanitatea lui Iisus Hristos un «pegas» pe care ne urcăm pentru a ne ridica la Logos [52]. Nici aceste afirmații nu sînt satisfăcătoare dacă le raportăm la învățătura ortodoxă. Ele trădează de fapt concepția augustiniană despre har și predestinație. Dumnezeu face totul pentru om [53]. În același sens trebuie să înțelegem și celelalte afirmații cu privire la umanitatea lui Iisus Hristos, redate tot prin analogii. El spune că trupul lui Iisus Hristos este un vehicol ce ne transportă la Dumnezeu, noi fiind datori «să iubim acest vehicol din cauza divinității prin care ne conduce» [53]. Umanitatea lui Iisus este căruța divină care ne conduce la locul destinației [54], este animalul de tracțiune «jumentum» care ne transportă fără a depune noi eforturi, este o lampă «lucena» ce ne luminează calea către Dumnezeu, este un «sacus» [55]. Întrupîndu-se Iisus Hristos face din umanitatea Lui un medicament, care are puterea de a curăți ochii celui păcătos, dîndu-i astfel posibilitatea să-L vadă pe Dumnezeu pe care în mod spiritual nu-L putea să-L vadă [56]. Din cele arătate mai sus reiese că Fericitul Augustin tratînd despre umanitatea lui Iisus Hristos a căutat să evidențieze divinitatea Fiului omului, identitatea Logosului creator cu Hristos întrupat pentru a spulbera astfel orice umbră a ereziei ariene care învăța că a fost un timp cînd Iisus nu a existat. Aceasta ne determină să remarcăm încă odată faptul că hristologia augustiniană poartă amprenta timpului cînd a fost formulată. Deviza apărătorilor hristologiei din această perioadă este formulată și de către Fericitul Augustin cît se poate de concret și expresiv în îndemnul adresat credincioșilor «prin Hristos omul la Hristos Dumnezeu, prin cuvîntul întrupat la Cuvîntul care era întru început Dumnezeu la Dumnezeu» [57]. Întruparea este o treaptă în cunoașterea lui Dumnezeu. Pentru creștinii care nu sînt spirituali întruparea Fiului lui Dumnezeu este lapte. Augustin spune că Sfîntul Apostol Pavel vorbea despre Hristos răstignit numai celor trupești, celor slabi în credință. «Cei care în Hristos văd Cuvîntul, aceștia sînt spiritualii și perfecții, aceasta este adevărata zi a vieții creștine ; alții se opresc mai ales la credința Răstignitului, aceștia sînt copiii, aceștia sînt creștinii încă trupești... Unii și alții aparțin lui Dumnezeu, însă cei trupești trebuie în fiecare zi să se perfecționeze și să se apropie de lumina Cuvîntului» [58]. Această ideie este reluată în dese rînduri de către Fericitul Augustin. Creștinii nu trebuie să se oprească numai la întruparea lui Iisus Hristos. Prin Iisus Hristos întrupat ei trebuie să vadă pe Cuvîntul lui Dumnezeu în vigoare eternității Sale, în frumusețea neschimbabilă a eternității Sale [59]. Credința creștină este credința în Fiul lui Dumnezeu. «Cine crede în Mine, nu în ceea ce vede crede», acesta este modul de a-L cunoaște pe Iisus Hristos. Speranța creștină nu este în creatură, ci în Acela care a luat asupra sa creatura, pentru ca astfel să poată să fie văzut de către credincioși [60]. Aceasta este pe scurt învățătura Fericitului Augustin cu privire la umanitatea lui Iisus Hristos.

51. *Sermo CXIX, 7* P. L. t. XXXVIII, col. 676 «In ipso jumento levavit eum».
52. Prof. N. Chițescu, *Despre Predestinație*, in «Studii Teologice» VI (1954) 7—8, p. 422.
53. *De doctrina Christiana I*, P. L. XXXIV, col. 33, 34.
54. *Sermo CXIX, 7 ;* P. L. XXXVIII, col. 676.
55. *Ibidem* «Accepit Christus carnem de isto saeculo et illuminavit nobis noctem» ; *Enarratio in Ps.* CXXXVIII, 14 P. L. XXXVII, col. 1972.
56. *In Ioannis..., Tractatus XIII, 4 ;* P. L. XXXV, col. 1494. 57. *Ibidem.*
58. *Enarratio in Ps. LXXIII, 19 ;* P. L. XXXVI, col. 940.
59. *De Trinitate I, 12 ;* P. L. XLII, col. 839.
60. *Quaestionum septemdecim in Mathaeum I, 13 ;* P. L. XXXV, 1373.

În cele ce urmează vom prezenta învățătura augustiniană despre unirea ipostatică. Așa cum competent s-a subliniat, Fericitul Augustin este foarte precis în folosirea termenilor «natura și persona» [61]. El învață că Fiul lui Dumnezeu întrupîndu-Se nu se schimbă și nici nu își micșorează întru nimic dumnezeirea Sa. Primul lucru pe care voiește să-l facă înțeles vorbind despre unirea ipostatică este stabilirea adevărului că Iisus Hristos păstrează în unitatea persoanei Sale cele două naturi intacte și distincte. Natura umană luată la întrupare de către Hristos s-a unit cu Logosul într-o singură persoană, care este Iisus Hristos. «Căci precum nu sporește numărul persoanelor în timp ce sufletului i se dă trupul ca să fie un singur om, așa nu sporește numărul persoanelor în timp ce se dă Cuvîntului omul ca unul să fie Hristos. Astfel se citește «Cuvîntul S-a întrupat» ca să înțelegem singularitatea persoanei Acestuia, ca să nu presupunem divinitatea schimbată în trup» [62]. Din unirea Fiului lui Dumnezeu cu omul nu rezultă o a patra persoană. Fiul nu a părăsit și nu a lipsit din Sfînta Treime un timp. Dimpotrivă, înainte, în timpul întrupării și după aceasta păstrează toate atributele dumnezeirii fiind prezent și activ pretutindeni. Fericitul Augustin compară unitatea firilor cu unitatea ființei umane, făcînd totuși precizarea că cele două firi unindu-se nu formează o singură substanță ca în persoana umană, ci fiecare fire are substanța ei. «Prin faptul că Logosul s-a întrupat, Cuvîntul nu a trecut în trup prin neexistență, ci totul a fost adăugat Logosului, astfel ca El să nu fie de fel neexistent, încît cum omul este suflet și trup tot așa Hristos este Dumnezeu și om. Acela care este om este de asemenea Dumnezeu, tot astfel, acela care este Dumnezeu este de asemenea și om, nu prin transformarea naturii, ci prin unitatea persoanei. De vreme ce Fiul este etern consubstanțial cu Tatăl Său și provine întotdeauna din Tatăl, tot așa Fiul omului n-a început să fie decît prin Fecioară. De aceea la divinitatea Fiului a venit să se adauge umanitatea și din aceasta nu a rezultat o a patra persoană, ci Trinitatea a rămas» [63]. Augustin exclude posibilitatea existenței lui Iisus Hristos în afara unității celor două firi. Iisus Hristos nici odată nu a fost om ca să nu fie în același timp Fiul unul născut al lui Dumnezeu [64]. Unitatea persoanei lui Iisus Hristos este cea care ne indică existența în unitate a celor două naturi pentru că Mîntuitorul «rămînînd în chipul invizibil a lui Dumnezeu, primește chipul vizibil al omului» [65].

Celor două firi le corespund și două substanțe, care sînt unite în unitatea persoanei. Hristos are o substanță gemenă, «genuinae substantiae» [66]. Așa cum omul este unul în unitatea sufletului și trupului la fel și Hristos este unul în unitatea lui Dumnezeu a sufletului și a trupului [67]. Realitatea celor două naturi unite este redată cu multă precizie de către Fericitul Augustin. Prin unirea într-o singură persoană a celor două naturi «nici divinitatea în creatură nu s-a schimbat, ca să înceteze a fi divinitate; nici creatura în divinitate, ca să înceteze a fi creatură» [68]. În virtutea acestei unități însușirile celor două firi comunică între ele. «Se zice că Fiul Omului

61. Joseph Schwane, *Histoires des Dogmes*, tom. II, Paris, 1903, p. 468.
62. *Epistola CXL, 12*; P. L. XXXIII, col. 543.
63. *Sermo CLXXXVI, 1*; P. L. XXXVIII, col. 999.
64. *Operis imperfecti... VI, 22*; P. L. XXXIII, col. 1554.
65. *Contra Maximinum Arianorum episcopum* II, 19; P. L. XLII, 757.
66. *Contra sermonen Arianorum IX*, P. L. XLII, col. 690; *Sermo CXXX, 3*; P. L. XXXVIII, col. 727, «In Christo duae sunt quidam substantiae Deus et homo; sed una persona ut Trinitas maneat non accedente homine quaternitas fiat».
67. *Contra Sermonem...* ibidem «ser ipse homo, anima et caro, ac per hoc Christus Verbum anima et caro».
68. *De Trinitate I, 7*; P. L. XLII, col. 829.

ar fi coborît din ceruri, deşi este din acela care pe pămînt fusese înălţată ca Fecioară ; şi se zice Fiul lui Dumnezeu răstignit şi îngropat cu toate că aceasta nu în divinitatea însăşi în care este Unul-Născut şi coetern cu Tatăl, ci în slăbiciunea firii umane a îndurat» [69]. Aşa cum Evangheliile ne mărturisesc, Iisus Hristos ca om a însetat, a înfometat, s-a întristat, sau s-a bucurat şi toate acestea se petreceau în mod real şi nu simulînd. Se manifesta astfel nu dintr-o necesitate, pentru că El era Fiul lui Dumnezeu, ci voind să înveţe pe oameni şi graţie puterii Sale dumnezeieşti [70]. De asemenea, strigătul de pe cruce «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit» ne arată că firea umană suferea, că era strigătul nostru al tuturora. Dacă era una cu Tatăl, de unde această voce dacă nu din slăbiciunea fiinţei noastre ? «Căci cine a primit asemănarea trupului păcatului, pentru ce nu ar primi asemănarea vocii păcatului ?» [71].

Atît divinitatea Fiului omului cît şi umanitatea Fiului lui Dumnezeu infirmă afirmaţiile unor eretici contemporani sau precedenţi ai Fericitului Augustin, care susţineau că Hristos este Fiu al lui Dumnezeu prin adoptare. Legea şi Scriptura nu au făcut niciodată astfel de afirmaţii despre Iisus Hristos că ar fi Fiu al lui Dumnezeu prin adopţiune «Quod adoptione sit Filius Dei» [72]. Prin urmare, Hristos este unul prin unitatea persoanei care păstrează cele două firi şi două substanţe în deplină unitate şi integritate. Umanitatea Lui este cea a noastră şi singură ea strigă către Dumnezeu.

Oamenii pe care îi întrupează Logosul sînt cei căzuţi în păcat, păcătoşii, muritorii. În persoana Logosului întrupat există măreţia la care ne rugăm, dar şi umanitatea care se roagă pentru noi. Aşa încît, între Sfînta Treime şi «slăbiciunea şi nedreptatea omenească, omul s-a făcut mijlocitor, nu nedrept, dar cu toate acestea infirm ; ca din aceasta cela ce nu este nedrept să te unească cu Dumnezeu, ca din aceasta, cela ce nu este infirm să-ţi apropie» [73].

Încercînd acum să arătăm care au fost urmările întrupării Mîntuitorului pentru neamul omenesc vom face două precizări. Mai întîi remarcăm faptul că în deplin acord cu învăţătura ortodoxă, Fericitul Augustin arată că prin întrupare oamenii obiectiv sînt absolviţi de păcatul strămoşesc, precum şi de cele personale săvîrşite pînă atunci iar subiectiv, prin Taina Sfîntului Botez.

Roadele întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru neamul omenesc nu se reduc numai la această ştergere a păcatului strămoşesc. Prin întrupare noi devenim participanţi ai dumnezeirii Logosului. Prin Fiul lui Dumnezeu întrupat am devenit Fii ai lui Dumnezeu prin participare [74]. Singur Fiul lui Dumnezeu este consubstanţial cu Tatăl. Starea de filiaţie pe care o dăruieşte omenirii Iisus Hristos este o realitate pentru Fericitul Augustin. «Admiraţi, bucuraţi-vă, am devenit Hristos (Christus facti sumus) ; dacă El este capul noi suntem membrele, om întreg este El şi noi (totus homo, ille et nos)» [75]. Prin întruparea Sa Hristos ne recapitulează pe toţi şi uniţi ne îndreptează către Tatăl. Împreună cu cei răscumpăraţi, Hristos formează un singur Trup, care este Biserica Sa. Hristos este Unul, iar membrele lui sînt numeroase.

69. *Contra sermonem...* col. 689—691.
70. *Contra Faustum...* XXVI, 8 ; P. L. XLII, col. 484.
71. *Enarratio in Ps. XLIX, 5 ;* P. L. XXXVI, col. 567.
72. *Sermo CLXXXVIII, 5 ;* P. L. col. 990.
73. *Enarratio II in Ps. XXIX, 1 ;* P. L. XXXVI, col. 217.
74. *Sermo IX, 9 ;* P. L. XXXVIII, col. 82 «Vult te Deus similen sui et conaris tu Deum facere similem tui». 75. *In Ioannis... Tractatus XXI, 8 ;* P. L. XXXV, col. 1568.

Acestea însă unindu-se cu El formează un întreg, care este Hristos «totus Christus caput et corpus est» [76]. Biserica este prelungirea întrupării în istorie. Hristos continuă în Biserica Sa întruparea, ne încorporează neîncetat. Credincioşii, ca mădulare ale lui Hristos întrupat, trebuie să se roage zilnic. Acestuia, ca să nu-i separe de unitatea cuvîntului Său, care este măsura umanităţii îndreptate. Să facă aşa fel, încît credinciosul să nu fie un om asemenea cu ceilalţi toţi [77].

A doua remarcă ce se impune se referă la rolul umanităţii răscumpărate în şi pentru viaţa credinciosului. Fericitul Augustin nu a insistat suficient asupra umanităţii lui Iisus Hristos pentru a o prezenta în sine şi pentru noi. Atunci cînd a făcut acest lucru, l-a făcut numai pentru a evidenţia Logosul. S-a spus pe bună dreptate că Fericitul Augustin «n-a dezvoltat o teologie a consecinţelor întrupării pentru natura umană, dezvoltare care în Ortodoxie s-a bucurat de o atenţie deosebită. Fericitul Augustin a mers pe altă linie, aceea a naturii care nu poate nimic fără har, iar în hristologie, pe linia răscumpărării ca satisfacţie, oarecum exterioară şi fără implicaţii ontologice pentru natura umană» [78]. Fericitul Augustin va spune că la întrupare nu numai că Hristos s-a sfinţit El însuşi, în timp ce devenise om, dar, totodată i-a sfinţit şi pe cei pentru care s-a întrupat. «Şi pentru ei Mă sfinţesc, adică pentru ca aceasta să le folosească lor înşişi, pentru că ei sînt de asemenea Eu, precum şi Mie mi-a fost folositor natura Mea omenească, căci Eu sînt om ca şi ei. Şi Mă sfinţesc Eu însumi, adică pe ei înşişi Îi sfinţesc în bine, ei fiind Eu însumi căci în Mine ei sînt de asemenea Eu» [79]. Această sfinţire a neamului omenesc în Hristos constituie dreptul lui Iisus asupra credincioşilor. În concluzie, putem spune că învăţătura Fericitului Augustin despre întruparea Mîntuitorului este în general şi în ceea ce are esenţial, conformă cu învăţătura ortodoxă. Asemănarea aceasta este fructul mărturisirii de credinţă a Bisericii Una din veacul al IV-lea. Iar deosebirile existente se datorează în primul rînd faptului că în această vreme se dezvolta şi se formula hristologia, precum şi condiţiilor concrete în care autorul nostru a propovăduit adevărurile de credinţă. Fericitul Augustin nu insistă asupra aspectului ontologic al răscumpărării, ca o consecinţă foarte importantă a întrupării, fapt care rămîne apanajul teologiei răsăritene din veacul al IV-lea. De aceea, impresia generală este că Fericitul Augustin a fost preocupat mai mult de alte aspecte ale întrupării, care l-au făcut să neglijeze pe unele preferate de teologia răsăriteană. Cu toate acestea el rămîne unul dintre marii teologi, şi aceasta mai ales pentru Apus, care a contribuit la elaborarea hristologiei şi la precizarea ei într-o perioadă de mari contestări şi în vîrtejul multor erezii.

76. *De unitate Ecclesiae 7* ; P. L. XLIII, col. 395.
77. *Enarratio in Ps. XXVII. 2* ; P. L. XXXVI, col. 211.
78. † Antonie Plămădeală, episcop vicar patriarhal, *Biserica Slujitoare,* în «Studii Teologice» XXIV (1972), 5—8, p. 412.
79. *In Ioannis... Tractatus CVIII, 5* ; P. L. XXXV, col. 1916.

Doctorand Dorel Pogan

SEMNIFICAȚIA ECLEZIOLOGICĂ A SFINTEI EUHARISTII*

Sfînta Euharistie a concentrat dintotdeauna preocupările tuturor teologilor, care s-au străduit să pătrundă cît mai adînc în imensitatea de bogății și sensuri ce le cuprinde și să pună în lumină unul sau altul din aspectele ei.

După învățătura Bisericii Ortodoxe «Sfînta Euharistie este Taina în care, sub chipul pîinii și al vinului, se împărtășește credincioșilor însuși Trupul și Sîngele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci, înfățișîndu-se totodată, real și nesîngeros, jertfa de pe cruce a Mîntuitorului»[1]. Definiția aceasta reflectă dublul caracter al Sfintei Euharistii: ea este atît Taină, cît și jertfă. Fiind Taina și jertfa Bisericii, ea unifică în Trupul lui Hristos pe toți cei ce o săvîrșesc, prin faptul că toți se împărtășesc de Hristos și prin faptul că Hristos îi adună pentru a-i oferi Tatălui în sine ca jertfă. Aceste două aspecte ale Euharistiei sînt nedespărțite pentru că «Trupul lui Hristos care se dă credincioșilor, e trupul care totodată se aduce ca jertfă Tatălui Ceresc. Acest Trup ni se dă nou, Trupul ce se jertfește lui Dumnezeu, sau Trupul care mai întîi se jertfește lui Dumnezeu»[2]. Noi primim deci Trupul lui Hristos ca un dar al lui Dumnezeu către noi și de aceea Euharistia este și o jertfă de laudă și mulțumire în Hristos. Iar acest dar este oferit de Hristos întregii Biserici, pentru ca toate mădularele ei să poată fi ridicate în jertfa Sa pentru a jertfi în numele Său și cu El, iar prin El — Tatălui. Iată de ce Euharistia este marea Taină centrală a Bisericii, Taina sfințirii noastre în Hristos și cea mai perfectă Taină a comuniunii și armoniei între membrii Bisericii[3].

A vorbi despre semnificația ecleziologică a Sfintei Euharistii înseamnă, deci, a pune în lumină lucrarea ei comunitară, sau însușirea ei de a aduna, de a apropia și a uni într-una[4], adică de a desăvîrși comuniunea ecleziologică a celor ce se află în comuniunea de credință a Bisericii.

I. — Caracterul comunitar al Sfintei Euharistii.

Sfînta Euharistie este considerată pe bună dreptate, «Taina Tainelor»[5], fiind expresia cea mai adecvată a Bisericii și inima ei, pentru că Trupul tainic al Domnului ființează și se desăvîrșește prin Trupul euharistic, îndumnezeit, al lui Iisus Hristos. Ca urmare împărtășirea de același Trup euharistic constituie sursa de maximă coeziune spirituală[6], de manifestare a unității prin comunitatea de viață harică.

---

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Dr. Nicolae Chițescu, care a dat și avizul de publicare.

1. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele teologice, vol. II, București, 1958, p. 865.

2. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei Confesiuni*, în «Ortodoxia», V (1953), nr. 1, p. 73—74.

3. Nicolae Arseniev, *Sens de l'Eucharistie selon l'Église orthodoxe*, în «Revue Apologétique», LXIV, 1937, p. 715.

4. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Funcțiunea eclesiologică sau comunitară a Liturghiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIV (1946), nr. 1—3, p. 1.

5. În Biserica primară Botezul, Mirungerea și Euharistia constituiau trei faze succesive ale unui singur act numit *inițiere*, prin care trecea neofitul și care-l făcea membru al poporu-

Pe de altă parte Hristos este cultul veritabil și jertfa «pentru mulțime» și «pentru noi», pe care noi Îl primim în acțiunea liturgică a harului. Formula «pentru mulțime» semnifică deci dimensiunea universală a jertfei, iar «pentru noi» — aplicarea la comunitatea reunită [7], la Biserica în care se săvîrșește Euharistia.

Constituirea Bisericii în ziua Cincizecimii este urmată imediat de revelarea naturii sale: «Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuget ... și, frîngînd pîinea ... luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii» (Fapte II, 46). Viața credincioșilor dobîndește deci un stil euharistic, comunitar: «Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște» (Fapte II, 44). În lumina Înălțării și a Cincizecimii noi putem să înțelegem necesitatea și semnificația epiclezei euharistice, a invocării Duhului Sfînt asupra Euharistiei, pentru că Înălțarea pune în lumină intervenția epicletică a lui Hristos-Preotul, iar Cincizecimea manifestă împlinirea acestei epicleze într-o ambianță comunitară [8]. Prin pîinea-Hristos, credincioșii se transformă în însăși această pîine, așa încît Hristos viețuiește în ei și ei în Hristos. Ori aceasta este, evident, mai mult decît o comemorare și conferă anamnezei și epiclezei euharistice o semnificație aparte, în sensul unei mișcări a anamnezei spre epicleză, tainic sesizată de credincioși în cadrul comunitar al Liturghiei [9]. Prin epicleză se produce prefacerea elementelor în Trupul și Sîngele Domnului, iar prefacerea este în funcție de comunitate, pentru că în acest timp credincioșii se roagă și al lor «amin» este indispensabil, deși singur preotul atestă coborîrea Duhului și identificarea ofrandei la Trupul lui Hristos [10]. Epicleza asupra credincioșilor semnifică, la rîndul său, intrarea

---

lui lui Dumnezeu, recapitulat în Hristos; dar Euharistia, care desăvîrșește această inițiere gradată, nu poate fi doar o Taină printre altele, ci, mai degrabă, desăvîrșirea lor (Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Ed. Delachaux et Niestlé Neuchâtel, 1965, p. 128).

6. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 8. Pentru ca această coeziune spirituală să nu fie slăbită de creștinii care se privau arbitrar de comuniunea euharistică, Biserica primelor veacuri sancționa cu severitate astfel de cazuri. Canonul 9 apostolic și canonul 2 al sinodului din Antiohia, poruncesc să se scoată din comunitatea bisericească toți aceia care, participînd la Liturghie, nu se împărtășesc (A. Volcov, Огход Ватикана от основ христянотва, în „Журнал Московской Патриархий", 1951, nr. 2, p. 33; vezi și Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 9. Pentru alte amănunte privind Taina împărtășaniei în Biserica primară, vezi: Bernard de Chabannes, *La Messe dialoguée et chantée, principe et centre de l'unité des chrétiens*, în «La Vie Spirituelle», 19 année (1937), LII, nr. 1—2, p. 26—29; Nicolae Arseniev, *Biserica Răsăriteană*, trad. de † Tit Simedrea, București, 1929, p. 107.

7. Paul Evdokimov, *Eucharistie — Mystère de l'Eglise*, în «La pensée ortodoxe», Revue de l'Institut de Théologie Orthodoxe, Paris, 1968, nr. 2 (13), p. 63.

8. Max Thurian, *Le pain unique, simple reflexion sur l'Eucharistie et le ministere*, Les Presses de Taizé, 1967, p. 45; vezi și Etienne Lapeunie, *La Saint Messe, Sa signification et Sa valeur*, în «La Vie Spirituelle», 22 année (1940), t. LXIII, nr. 2, p. 115—116.

9. Max Thurian, *op. cit.*, p. 46. Prin puterea Tainei liturgice noi sîntem proiectați în punctul în care ceea ce rămîne în eternitate se încrucișează cu timpul, și noi devenim prin ea contemporanul tuturor evenimentelor biblice pe care le trăim ca martori oculari. «În vremea aceea» formulă ce precede lecturile biblice și care semnifică timpul sacru, devine pentru noi «acum», «contemporanul». La Crăciun, de pildă, noi asistăm real la Nașterea, iar Hristos Înviat ne apare real în noaptea Paștilor. Timpul mort al repetițiilor dispare și totul rămîne odată pentru toți, totul e făcut prezent: eternitatea atinge timpul în ordinea prăznuirilor liturgice, memorialul se acompaniază cu prezentul (Paul Evdokimov, *Eucharistie...*, p. 64). Amănunte privind epicleza vezi la N. I. Popovici, *Epicleza euharistică*, Sibiu, 1933.

10. Sfinții Părinți vorbesc de prefacerea euharistică cu o suverană simplicitate: darurile sînt transformate, schimbate în Trupul și Sîngele lui Hristos (Oliver Clément, *L'Eglise Orthodoxe»*, coll. «Que sais-je ?», Presses Universitaire de France, Paris, 1965, p. 101; vezi și Prof. Nicolae Chițescu, *O dispută dogmatică din veacul al XVII-lea, la care au luat parte*

acestora în comuniunea Duhului Sfînt și deci unitatea lor cu Hristos. Hristos ne asociază ofrandei Sale, iar noi cuprinși în El, oferim Tatălui viața noastră; în felul acesta, viața tuturor credincioșilor devine o parte integrantă a ofrandei Mielului lui Dumnezeu. Rugăciunea ofrandei precizează acest lucru: «Doamne Dumnezeule ... fă-ne vrednici a-Ți aduce Ție daruri și jertfe duhovnicești, pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale poporului. Și ne învrednicește să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bine primită jertfa noastră și să sălășluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înainte și peste tot poporul Tău» [11]. Totodată Hristos singur oferă și este oferit: «Ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate» [12]. Jertfa Sa este unică și mereu actuală. Ceea ce s-a produs odinioară odată pentru toți, intră în cult ca ceva prezent, iar primirea Sa, comunitară, dar în același timp personală și veșnică, nu se raportează la trecut, ci la darul actual făcut nouă de Hristos, prin ea. «Peste tot — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur — nu se află decît un Hristos, în întregime aici și acolo, neformînd decît un singur și același trup. Și la fel cum acest singur și același trup se oferă în diverse locuri, tot astfel nu există decît o singură jertfă ... și victima oferită astăzi este cea care a fost în ziua răscumpărării și cea care nu poate fi consumată... Noi nu oferim o altă victimă, ca preotul legii vechi, ci întotdeauna aceeași» [13]. Același Sfînt Părinte amintește că jertfa lui Hristos a fost adusă pentru întreaga fire și că ea era de ajuns pentru a-i mîntui pe toți; în realitate însă nu le-a folosit decît acelora care au crezut în asemenea jertfă [14].

Jertfa euharistică este și jertfa Bisericii; ea este pentru Biserică, pentru toți membrii ei, semnificația sa este pregnant ecleziologică. Instituirea Euharistiei la Cina cea de Taină arată că Hristos a vrut să lase Bisericii o jertfă conformă naturii membrilor ei, ca ei să reproducă jertfa sîngeroasă — oferită o singură dată pe Cruce — prin jertfa nesîngeroasă de pe Altarul Bisericii. Biserica își însușește deplin jertfa Mîntuitorului, ca și cum ar fi jertfa ei, ca și cum ar fi jertfa proprie a fiecărui credincios al ei. Jertfa lui Hristos ne este comunicată prin Biserică, iar noi participăm la această jertfă nu numai în efectele sale, ci în însuși actul pătimirii jertfelnice. «Deci noi aducem jertfă pe Hristos și ne aducem jertfă cu El, pentru că Hristos atrage comunitatea în jertfa Sa, pentru a o uni cu El și a o integra în pliroma Sa. Trupul Său personal devine Trupul Bisericii numai în măsura în care Trupul Bisericii se asimilează Trupului hristic și aceasta se face progresiv, pînă la teandria desăvîrșită» [15]. Orice necesitate spirituală a noastră își află realizarea într-un act corespunzător ei;

Dositei al Ierusalimului, Constantin Brâncoveanu și Antim Ivireanul, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), nr. 7—8, nr. 7—8, p. 329. În privința prefacerii, Biserica Catolică susține că aceasta are loc cînd preotul amintește cuvintele Domnului, cuvintele instituirii: «Luați mîncați... Beți dintru acesta toți...». Dar «adevărul e de partea Bisericii Ortodoxe» și acest lucru îl atestă «prezența epiclezei în toate Liturghiile vechi, cuvintele Sfinților Părinți, care condiționează sfințirea pîinii și a vinului de invocarea Sfîntului Duh, și credința monofiziților din răsărit (copți, abisinieni, iacobiți, și armeni)» (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 112).

11. *Liturghierul,* București, 1967, p. 138. *Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur.*

12. *Ibidem,* p. 145.

13. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia 12, 3 la Epistola către Evrei,* P. G., LXIII, 131 C; vezi și *Omilia 27, 4 la Epistola I către Corinteni,* P. G., LXI, 228.

14. Idem, *Omilia 2, 8 la Epistola către Galateni,* P. G., LXI, 647. Pentru amănunte asupra Sfintei Euharistii ca jertfă, vezi: Pr. Olimp N. Căciulă, *Dumnezeeasca Euharistie ca jertfă,* Atena, 1931.

15. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sfînta Euharistie în concepția vechilor-catolici și poziția Bisericii în această problemă,* în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 3, p. 341.

ori necesitatea profundă de a oferi ca jertfă ceva deosebit lui Dumnezeu, își găsește împlinirea în jertfa oferită de însuși Fiul lui Dumnezeu, care este și jertfa noastră.

În jertfa euharistică se pomenesc vii și morți. Sînt prezenți în ea : Fiul lui Dumnezeu, îngerii, arhanghelii, credincioșii ; ofrandele sînt pentru toată Biserica și pentru toată lumea, pentru întreaga plenitudine [16]. Jertfa euharistică este deci o acțiune expiatoare care aduce mîntuirea tuturor. Dimensiunile ei, semnalate în Evanghelia Sfîntului Ioan (III, 16), sînt dimensiunile Euharistiei, ale dragostei ce stă la temelia jertfei. Sensul curent și clasic al Euharistiei este împărtășania sau comuniunea. Împărtășania ne comunică în chip tainic una și aceeași viață dumnezeiască, prin Iisus Hristos. Hristos este în noi prin Trupul Său, iar noi în El, și prin El în Tatăl [17]. Prin aceasta se înfăptuiește ceea ce remarca Sfîntul Apostol Pavel : «că o pîine, un trup sîntem cu cei mulți ; căci toți ne împărtășim dintr-o pîine» (I Cor. X. 17). În actul comuniunii se produce o integrare specială, pe care o obține doar cel botezat și care prăznuiește Euharistia angajîndu-se în întregime în sensul comunitar al acestei Taine [18]. Euharistia, păstrîndu-și semnificația și locul său central în viața oricărui credincios, este înainte de toate un act al comunității bisericești [19], care depășește limitele pietății individuale, pentru că este sărbătoarea Bisericii și plenitudinea Sa. Noi nu putem sta izolați în fața altarului euharistic, întrucît aceeași Pîine hrănește mădularele aceluiași trup ; iar dacă, în duhul credincioșilor, Euharistia se despoaie de acest caracter comunitar, care-i este esențial, dacă mîncarea frecventă a Pîinii cerești n-are pentru ei un alt sens decît propria bucurie duhovnicească, fără a promova marea cauză a Trupului tainic al lui Hristos, ei ar leza sensul deplin al Euharistiei. A te uni cu Hristos, înseamnă a te uni cu Trupul Său tainic, așa cum este el, adică în forma Sa comunitară. Unirea euharistică nu îmbracă însă numai forma sentimentală și nu poate fi doar de ordin moral. Ea urmărește și un alt lucru mai concret și mai conform cu natura noastră, care este o natură socială : ea tinde spre o unitate funcțională [20], spre o viață de comunitate. Ori această comunitate este Biserica. Noi primim în Euharistie o hrană comunitară și datorită ei se înfăptuiește unitatea naturii noastre cu Hristos și în același timp cu toți membrii Bisericii. Sfîntul Ioan Damaschinul precizează : «Dacă taina este o unire cu Hristos și în același timp o unire a unora cu alții, ea ne procură, în tot cazul, unitatea cu aceia care o primesc ca noi» [21].

În Euharistie Biserica apare ca o singură natură unită cu Hristos. Unirea euharistică desăvîrșește calitatea noastră de membre ale lui Hristos, sădind în adîncul naturii noastre sămînța divină, inseparabilă de Trupul și Sîngele lui Hristos [22]. Unirea euharistică se raportează astfel la natura noastră, în starea în care ea este pri-

16. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia 21, 5 la Faptele Apostolilor*, P. G., LX, 170.

17. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 24.

18. C. Stöcker, *Eucharistiche Gemeinschaft bei Chrysostomus*, în «Studia Patristica», vol. II, partea II-a, Edited bey Kurt Aland, I. L. Cross, Akademie-Verlag Berlin, 1957, p. 314—315.

19. Cei care se situează în afara comuniunii euharistice, sînt implicit și în afara Bisericii. De aceea unii dogmatiști afirmă că formula «în afara Bisericii nu există mîntuire», are mai ales un sens euharistic : *solus christianus-nullus christianus* (Paul Evdokimov, *La prière de l'Eglise d'Orient. La Liturgie de St. Jean Chrysostome*, Ed. Salvator, München, 1966, p. 69).

«Biserica unind pe toți membrii săi într-o comuniune trupească cu Mîntuitorul Său», spune Homiacov, «acesta este sensul Euharistiei...» (A. S. Homiacov, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de L'Eglise d'Orient*, Lausanne, 1872, p. 139).

21. Sfîntul Ioan Damaschinul, *De fide ort.*, 4, 13, P. G. XCIV, 1153 B.

22. Vladimir Lossky, *Théologie mystique de L'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, p. 178.

mită în persoana lui Hristos : «Cel ce mănîncă trupul Meu și bea sîngele Meu rămîne întru Mine și Eu întru el» (Ioan VI, 56).

Ea vizează o unitate după un chip unic, dumnezeiesc. «Numai în viața dinăuntrul Sfintei Treimi se găsește un model al acestei unități» [23]. Această unitate este înțeleasă uneori doar ca o legătură a Duhului, tainic trăită de credincioși, alteori cu un fel de anonimism sentimental [24], după care universalitatea Bisericii se realizează numai în inimă prin iubirea dintre credincioși. Dar, zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, trupul euharistic ne unește nu numai prin dragoste, ci și real, ontic [25], contopindu-se în unitatea vieții harice.

Unitatea Bisericii în pluralitatea membrilor ei se atinge în punctul ei culminant și se manifestă vizibil, întîi prin unitatea de credință [26] și apoi prin actul împărtășirii, care-i leagă ontologic de Hristos și-i integrează deplin în inima Bisericii. Unitatea de cugetare în Hristos, este premisa unirii credincioșilor în Hristos. «O unire în Hristos, în pofida diferenței de cugetare cu privire la El, s-ar putea admite numai în cazul cînd s-ar înțelege ca o comuniune metanoetică (mai presus de cugetare) în El, trăită în simțire. Dar și aceasta presupune credința comună în ceva esențial cu privire la Hristos : credința (și deci cugetarea) că prin Euharistie sîntem adunați în mod real în El, că El ni se face prin Euharistie fundamentul comun în care viem și factorul care creează în toți creștinii aceeași simțire [27].

Unirea ontologică în Hristos, unire reprezentată intuitiv și simbolic în proscomidie prin miridele pentru Sfinți și pentru credincioși, așezate în jurul Sfîntului Agneț, se realizează în modul cel mai deplin în Euharistie. Spre această unire se îndreaptă credincioșii «cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste», iar Sfîntul Ioan Gură de Aur, vorbind despre natura ei, precizează : «După cum pîinea, constînd din multe boabe e astfel închegată încît boabele nu se văd nicăieri, deși ele există, tot așa și noi să ne unim unii cu alții și cu Hristos» [28]. Se vede deci că în Euharistie se realizează cu adevărat Biserica, în înțelesul ei comunitar, că Biserica este prin excelență euharistică, după cum și Euharistia este prin excelență ecleziologică.

II. — Legătura dintre Euharistie și Biserică

Inseparabilă de Hristos, Euharista nu este mai mult separată de Biserică, iar după o admirabilă reciprocitate, nu numai «Biserica face Euharistia», dar și «Euharistia face Biserica» [29]. «Nu e vorba, spune un teolog ortodox, de două realități diferite, din care una, Euharistia, are în sine chipul Bisericii, și după care Biserica se

23. Raphael Molitor, *Ut omnes unus sint,* herausgegeben von der Abtei St. Joseph zu Gerleve, Münster, 1939, p. 17.

24. Această formulă o întrebuințează Svetlov pentru a desemna afirmarea unilaterală a principiului dragostei în creștinism (P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică,* trad. de Serghie Bejan și C. Tomescu, Chișinău, 1935, p. 245—247).

25. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia 46 la Ioan 2,* P. G., LIX, 260 ; vezi și : Irénée Hausherr, S. I.. *Études de spiritualité orientale,* Roma, 1969, p. 423.

26. Deci «naofori, sau purtători ai unității Bisericii în conștiința lor nu sînt decît aceia care păstrează legătura Duhului prin unitatea de credință exprimată în dogmele Bisericii», fără de care unitatea Bisericii ar rămîne ceva fluidic (Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.,* p. 17 și 18.

27. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *În problema intercomuniunii,* în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 4, p. 562. 28. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia 24 la I Cor. 2,* P. G., LXI, 200.

29. G. Martelet, *Résurrection Eucharistie et genese de l'homme,* Desclée, Paris, 1972, p. 179—180.

modelează. Euharistia semnifică Biserica, sau o are imprimată în ea, pentru că este Biserica în potență, sau pentru că Biserica nu e decît Euharistia sau trupul și sîngele Domnului extinse în credincioși. Domnul tinde să se dăruiască credincioșilor și să-i prefacă în Trupul său extins, cum aceștia se doresc după El și după calitatea de trup extins al lui Hristos. Precum Euharistia se înfăptuiește prin două mișcări convergente, prin oferirea darurilor și prin venirea Duhului așa se împlinește și dăinuiește Biserica : prin Euharistia ce se dăruiește și prin credincioșii ce o primesc în baza credinței lor depline în Hristos» [30]. Spunem că Biserica se împlinește și se manifestă prin Euharistie, pentru că ea este nu numai semnificată în Euharistie, ci și cuprinsă real în ea. Acest lucru îl ilustrează cu deosebire Nicolae Cabasila, care spune : «... Biserica e simbolizată în Taine nu ca în niște simboluri, ci ca mădularele în inimă și ca ramurile în rădăcina arborelui, sau cum a zis Domnul, ca mlădițele în viță. Căci nu e vorba numai de o comuniune cu numele, sau de o asemănare, ci de o identitate în realitate. Căci Tainele sînt trupul și sîngele lui Hristos, dar acestea sînt mîncarea și băutura adevărată a Bisericii. Iar împărtășindu-se de acestea, nu le preface pe acestea în trup omenesc, ca pe o altă pîine, ci ea însăși se preface în acelea, cele mai înalte copleșind-o. Căci și fierul unindu-se cu focul, devine foc, nu face focul fier. Și precum fierul înfierbîntat nu-l mai vedem ca fier, ci îl vedem fără greutate ca foc, proprietățile fierului fiind copleșite cu totul de foc, așa și Biserica lui Hristos, dacă ar putea-o vedea cineva așa cum se unește cu El și se împărtășește de carnea Lui, n-ar mai vedea-o altceva decît numai trupul Domnului» [31]. Euharistia semnifică Biserica în măsura în care ea semnifică adevăratul Trup al lui Hristos, în măsura în care harul sacramental al lui Hristos întărește Trupul tainic al lui Hristos. Biserica lucrează pentru mîntuirea credincioșilor ; ori mîntuirea se înfăptuiește printr-un contact din ce în ce mai intim cu taina răscumpărătoare a lui Hristos, iar acest contact se realizează în modul cel mai propriu în Euharistie [32]. Dacă el va deveni constanta noastră preocupare, interesul nostru major și cea mai înaltă aspirație a noastră, atunci vom avea și garanția mîntuirii [33].

Întemeiată de Duhul Cincizecimii, Biserica dăinuiește fiind hrănită de Trupul lui Hristos și adăpată de Sîngele Său, care alimentează viața spirituală a credincioșilor cu forțe noi, izvorîte din însăși viața divină. «Pîinea euharistică este astfel simbolul și imaginea desăvîrșită a comunității, pe care are menirea s-o realizeze Liturghia... Mîntuitorul a făcut din ea substanța divină a Bisericii, atunci cînd a așezat Sfînta Euharistie ca centru vital al Liturghiei, spre împărtășirea cu trupul și sîngele Său, pentru ca, prin energia acestui principiu divin, să dospească într-o frămîntătură toate sufletele dreptcredincioase» [34]. Dacă pîinea obișnuită este asimilată de trupurile noastre, în schimb «Pîinea vieții», cea «coborîtă din cer», ne asimilează lui Hristos, făcînd din noi mădulare din ce în ce mai vii ale Trupului Său tainic [35].

30. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *In problema...*, p. 578.

31. Nicolae Cabasila, *Liturgiae Expositio*, 38, P. G., CL, 452 ; apud Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *In problema...*, p. 579.

32. Anscar Vonier, *La part de chrétiens au sacrament de l'unité*, în «La Vie Spirituelle», 19 année (1937), t. LII, nr. 1—2, p. 7. 33. *Ibidem*, p. 8.

34. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 5.

35. Carrigou-Lagrange, *Valeur de la communion*, în «La Vie Spirituelle», 22 année (1940), t. LXIII, nr. 3, p. 295—296 ; vezi și Paul Evdokimov, *La prière...*, p. 73—74 ; A. Winklhofer, *L'Eglise, presence du Christ*, Les Éd. du Cerf, Paris, 1966, p. 157.

Ea susține și păstrează în noi viața de har, întărind forțele noastre spirituale. Prin hrana euharistică noi ne facem una cu Hristos, pentru că «sîntem mădulare ale trupului Lui, din carnea Lui și din oasele Lui» (Efes. V, 30). Noi devenim — prin Euharistie — concorporali cu Hristos și consîngeni cu El [36], iar prin aceasta se extinde în noi starea de mîntuire și de slavă efectuată de Hristos în umanitatea ce și-a asumat-o. «Dacă Hristos — zice Nicolae Cabasila — a primit în Sine trup și sînge lipsite de orice întinăciune și Cel ce fiind prin fire dintru început Dumnezeu a îndumnezeit însăși firea omenească pe care a luat-o și, în sfîrșit, în acest trup omenesc Fiul lui Dumnezeu a murit și a înviat, cel ce se dorește după unirea cu Hristos va trebui să se împărtășească din trupul Lui, să guste din dumnezeirea Lui și să-și lege viața sa de moartea și învierea Domnului... De aceea mîncăm hrana preasfîntă a Împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuși trupul și sîngele pe care Hristos și le-a luat asupra-Și încă din pîntecele Fecioarei. Așa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce s-a întrupat și s-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi» [37]. Această concorporalitate și consîngenitate derivă din cuvintele Mîntuitorului (Ioan VI) și leagă actul euharistic de actul întrupării. Euharistia are realismul sau simbolismul Întrupării, a cărei prelungire este: dacă trupul euharistic nu e real, atunci nici Întruparea nu a fost reală. Totodată Euharistia continuă în timp ontologia crucii. O continuă în Biserică și prin Biserică, pe care Euharistia o preface în sine însăși, reînnoind-o mereu, așa cum cere preotul în epicleză: «Doamne, Cel ce ai trimis pe Prea Sfîntul Tău Duh în ceasul al treilea Apostolilor Tăi, pe Acela Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoiește nouă celor ce ne rugăm Ție». Explicînd cuvintele «Sfintele Sfinților», Nicolae Cabasila spune: «Se numesc sfinți pentru Sfîntul cu care se împărtășesc și cu al cărui trup și sînge se cuminecă. Fiindcă sînt mădulare ale trupului acela, carne din carnea Lui și oase din oasele Lui. Deci pînă sîntem uniți cu El păzim armonia, trăim viața sfîntă, atrăgînd la noi prin Taine sfințenia de la capul și de la inima aceea. Dar dacă ne tăiem și cădem de la integritatea preasfîntului trup, în zadar mîncăm sfintele Taine. Nu va trece viața la mădularele moarte și tăiate» [38].

Biserica și Euharistia se întîlnesc în iubirea lui Iisus Hristos, expresie autentică a iubirii intratrinitare. «Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 8), iar credincioșii se împărtășesc cu jertfa lui Hristos, ca expresie a iubirii prin care Hristos a «cîștigat» Biserica Sa (Fapte XX, 28). Împărtășindu-ne de Hristos, ne împărtășim și de iubirea Lui, ca manifestare a iubirii Sfintei Treimi. Deci prin iubirea euharistică Biserica se manifestă ca o realizare a acestei iubiri în comuniunea membrelor ei. Euharistia apare astfel ca o taină a iubirii care mărturisește despre iubirea lui Dumnezeu pentru noi prin jertfa Fiului Său pentru mîntuirea noastră; iar această mărturie are în același timp și semnificația unei chemări adresate nouă: de a iubi pe Tatăl prin Fiul și prin mădularele Trupului al cărui Cap este Fiul, deci de a pune în lucrare iubirea noastră. În felul acesta Euharistia mărturisește despre iubire, chemînd-o. Mărturia o face prin Hristos, iar chemarea este adresată tuturor credincioșilor și cu deosebire celor rînduiți prin hirotonire să oficieze Sfînta Euharistie. Instituirea Preoției apare astfel inclusă în instituirea Euharistiei, pentru că preotul este înainte de toate cel care are misiunea apostolică de a proclama: «Cuvîntul s-a făcut trup», și puterea

36. Paul Evdokimov, *La prière...*, p. 66.

37. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 26—27.

38. Idem, *Liturgiae...*, C. 449; apud Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *În problama...* p. 578.

preoțească de a atesta : «Acesta este însuși Trupul și Sîngele Domnului» [39]. Săvîrșind Euharistia, nu *in persona Christi,* ci *in nomine Christi,* el transformă adunarea credincioșilor în sinaxă euharistică, manifestare plenară a Bisericii lui Dumnezeu, care a primit puterea de a adresa Tatălui epicleza [40].

Privită prin prisma mîntuirii, legătura dintre Euharistie și Biserică primește o conturare încă și mai clară. Mîntuirea, ca lucrare a iubirii, presupune comunitatea. «Nimeni — zice Homiacov — nu se mîntuiește singur. Cel ce se mîntuiește, o face în Biserică și în unire cu toate celelalte membre ale sale. Dacă crezi, ești în comuniune de credință ; dacă iubești, ești în comuniunea iubirii ; dacă te rogi, ești în comuniunea rugăciunii. De aceea nimeni nu se poate sprijini pe rugăciunea sa ; și fiecare, rugîndu-se cere mijlocirea întregii Biserici ... cu convingerea că toată Biserica e în nesfîrșită rugăciune pentru membrele sale. Se roagă pentru noi toți îngerii și Apostolii și martirii și patriarhii și cea mai presus de toți, Maica Domnului nostru, și această sfîntă unire e adevărata viață a Bisericii» [41]. Integrați în acest organism viu în legătura Duhului — care este Biserica — și intrînd în legătură cu Capul trupului ei tainic prin Euharistie noi intrăm totodată în legătură și cu mădularele trupului [42] ; ori mîntuirea depinde de trăinicia legăturii cu Hristos, după cum tot de aceasta depinde și legătura dintre mădulare, așa încît aceste trei relații : mîntuirea, Euharistia și Biserica, interferează toate într-un punct, prima dintre ele fiind și obiectivul major și comun al celorlalte două.

Săvîrșirea Euharistiei în Biserică are și o implicație eshatologică, pentru că venirea actuală a lui Hristos la credincioși în Euharistie, indică venirea Sa viitoare în slavă ; Euharistia unește prezența Sa tainică, dar reală, printre noi, cu așteptarea venirii Sale viitoare în plenitudinea slavei Sale [43]. Hristos vine la noi pentru a ne pregăti în vederea Învierii, ceea ce reprezintă începutul sfințirii noastre în întregime. «Mîncînd pîinea și vinul prefăcute în Trupul și Sîngele lui Hristos, credincioșii nu fac numai un pas înainte în existență, ci un pas hotărîtor în prefacerea lor în Hristos. Comunitatea și credincioșii în cadrul ei se mișcă prin Euharistie nu numai mereu înaintea lor, ci spre o stare superioară celei de acum, spre cer, spre Hristos» [44].

Dar, în Euharistie, Biserica aduce Domnului laudă și dar «pentru toată lumea, din partea întregii lumi» [45], pentru că prin ea sîntem prefăcuți nu numai noi în Hristos, ci și rațiunile lumii, pe care Hristos a vrut să le adune în Trupul Lui, prin trupurile noastre. Referindu-se la relația dintre Euharistie și Biserică și la extensiunea ei firească în lume, Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune : «În acest locaș fericit și atotsfînt se săvîrșește taina înfricoșătoare a unirii mai presus de minte și rațiune, prin care Dumnezeu se face un trup și un Duh cu Biserica sufletului și sufletul cu Dumnezeu... Ajungînd astfel sufletul unitar și adunat în sine însuși și la Dumnezeu nu va mai fi în el rațiunea care îl împarte în multe prin gînduri, ci capul lui va fi în-

39. Paul Evdokimov, *La prière...,* p. 66 ; vezi și : Théobald Süss, *La Communion au Corps du Christ,* Delachaux et Niestlé Neuchâtel, 1968, p. 57, 97, 102—104, 108. 40. *Ibidem.*

41. A. S. Homiacov, *Die Einheit der Kirche,* în «Östliches Christentum», Dokumente herausgegeben von Nicolai V. Buhnoff und Hans Ehrenberg, vol. II, «Philosophie», München, 1925, p. 21 ; apud Prof. Nicolae Chițescu, *Taina Bisericii în gîndirea lui Alexei Homiacov,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), nr. 5—8, p. 328.

42. Nicolae Arseniev, *Biserica...,* p. 112. 43. Idem, *Sens de...,* p. 714—715.

44. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Euharistiei,* în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 3, p. 349. 45. Nicolae Arseniev, *Biserica...,* p. 11.

cununat de Dumnezeu, Raţiunea primă, singură şi una. Iar în această raţiune sînt şi subzistă toate raţiunile lucrurilor într-o simplitate neînţeleasă, în chip unitar, ca în Creatorul tuturor celor ce sînt» [46].

III. — Natura şi efectele raportului euharistic al Bisericii lui Iisus Hristos

Raportul tainic, foarte intim, pe care Biserica îl realizează cu Hristos prin Euharistie este în esenţa lui un raport de asimilare reciprocă, de teandrism euharistic, un gen de perihoreză euharistică, parţial asemănătoare perihorezei hristologice, ca prelungire şi expresie relativă a acesteia în Biserică. «Dacă prin actul comunicării însuşirilor, natura umană graţie întrupării şi Euharistiei dă Logosului putinţa să se asimileze oamenilor, natura Sa divină prin trupul Său îi asimilează pe aceştia nemuririi Sale» [47].

Noi primim pe Hristos în Euharistie într-o intimitate care ne cutremură, dacă ne gîndim că acest Hristos cu care ne unim este «Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat», dar şi care ne încîntă inima, prin corespondenţa sa la aspiraţiile noastre cele mai înalte şi cele mai tainice.

Dacă în apariţiile de după Înviere prezenţa lui Hristos este vizibilă şi personală, în schimb întîlnirea cu Hristos în Euharistie rămîne interioară absenţei; Hristos prezent real, rămîne fără înfăţişare, sau, mai bine zis, înfăţişarea Sa este aceea a unor lucruri care de obicei nu sînt El: pîinea şi vinul [48]. Ori această înfăţişare nu este altceva decît chenoza slavei Sale, adresată credinţei noastre. «Să nu judeci Taina după gustare, spune Sfîntul Chiril al Ierusalimului, ci, neîndoielnic, încredinţează-te prin credinţă că ai fost învrednicit de Trupul şi Sîngele lui Hristos» [49]. Comuniunea vieţii n-are loc decît în comuniunea credinţei, ori în Euharistie credinţa parcurge singură întreg drumul prezenţei: ea face faţă lucrurilor care se cheamă simboale, numai în raţiunea cuvintelor lui Hristos, care conferă acestor simboale identitatea lor trăitoare în raţiunea Trupului Învierii [50]. «Fericiţi, spune Iisus Apostolului Toma, cei ce n-au văzut şi au crezut!» (Ioan XX, 29). Aceasta este fericirea noastră, o fericire izvorîtă din împărtăşirea cu Hristos, într-o adîncă intimitate, dar în austeritatea unei prezenţe tainice. Împărtăşirea de Hristos însemnează împărtăşirea de modul existenţei Sale, potrivit cuvintelor Lui: «Cel ce mănîncă Trupul Meu şi bea Sîngele Meu are viaţă veşnică...» (Ioan VI, 54). Noi nu ne putem face părtaşi vieţii veşnice fără o unire totală cu izvorul ei, care este Hristos, şi nici n-am fi putut să ne unim cu El, dacă El nu s-ar fi făcut asemenea nouă, dacă elementul nostru muritor n-ar fi fost absorbit prin nemurirea Sa [51]. De aceea Sfinţii Părinţi numesc adesea Euharistia «doctoria nemuririi», iar într-una din rugăciunile Împărtăşirii se spune: «Nu spre judecată sau spre osîndă să-mi fie mie împărtăşirea Sfintelor Tale Taine, Doamne, ci spre tămăduirea sufletului şi a trupului» [52]. Aceeaşi semnificaţie o au şi cuvintele preotului din momentul Împărtăşirii. «... spre iertarea păcatelor sale şi spre viaţa de veci» [53]. Această unire a noastră cu nemurirea, prin care participăm şi la nestricăciune, este posibilă pentru că Dumnezeu se însămîn-

46. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, P. G., XCI, 681 A. B; apud Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia...*, p. 349—350. 47. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 335.
48. G. Martelet, *op. cit.*, p. 196—197.
49. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV-a mistagogică*, 6, P. G., XXXIII, 1101 A; apud Auguste Piedaguel, *Cyrille de Iérusalem. Catechèses mystagogiques*, în «Souces chrétiennes», 1966, nr. 126, p. 141. 50. G. Martelet, *op. cit.*, p. 197. 51. *Ibidem*, p. 207.
52. *Liturghierul...*, p. 159. 53. *Ibidem*, p. 160.

țează în noi prin iconomia harului, grație Trupului, alcătuit din pîine și vin, amestecîndu-se cu trupurile noastre. Dar aceasta înseamnă de fapt îndumnezeirea noastră prin integrarea deplină în actul unic al lui Hristos, care zice Evdokimov «este o uvertură... între pămînt și cer, și prin care nu încetează să curgă Duhul de la Cincizecime» [54]. Hristos, prezent întreg și pretutindeni în fiecare părticică din Trupul Său euharistic, face ca Euharistia să nu rămînă doar o simplă participare sau comemorare pentru noi, ci să creeze o comuniune profundă și generală a Bisericii cu El și cu Jertfa Sa, comuniune care conferă existenței noastre creștine noi dimensiuni. «Ea, zice Arseniev, nu e o simplă amintire; moartea Domnului este așezată în fața noastră într-un mod foarte real, într-o realitate străpungătoare, ca o prezență foarte concretă, doborîtoare, autentică. Sau mai bine zis, noi sîntem ridicați deasupra planului nostru omenesc și terestru pentru a contempla Mielul lui Dumnezeu, oferindu-se perpetuu înaintea Tatălui. El a suferit o dată pe pămînt și oferă continuu moartea Sa pe altarul ceresc ... Euharistia noastră este adevărata reprezentare a Jertfei Sale reale și continue, oferită o dată pentru toți pe pămînt — pe Golgota —, și prezentată perpetuu în favoarea noastră în eternitate. Nu că El coboară pînă la noi, ci noi sîntem ridicați la Mielul lui Dumnezeu, care se oferă perpetuu» [55]. Contactul nostru cu jertfa lui Hristos, fundat pe credință, este un contact sacramental, care ne unește cu însuși izvorul harului; iar această unire este cu atît mai deplină, cu cît noi ne apropiem de Hristos cu o mai mare iubire. Rezultatul unirii cu Hristos este o creștere în iubire, știind că iubirea este esențial comunicativă și deci că divinitatea sursei din care provine o face să se comunice din belșug [56]. Ori creșterea în iubire înseamnă creșterea în Hristos, adică în adevărata viață. Aceasta este semnificația cuvintelor Mîntuitorului : «...Eu am venit ca viață să aibă și din belșug să aibă» (Ioan X, 10).

Firește, unirea cu Hristos în Euharistie presupune și o vrednicie corespunzătoare din partea celor ce se împărtășesc, vrednicie care, de altfel, a și fost strict reglementată de canoanele Bisericii primare și la care se referă Sfîntul Apostol Pavel, cînd zice : «Să se cerceteze însă omul pe sine și așa să mănînce din pîine și să bea din pahar. Căci cel ce mănîncă și bea cu nevrednicie, osîndă își mănîncă și bea, nesocotind trupul Domnului» (I Cor. XI, 28—29). Împărtășirea într-o stare morală necorespunzătoare și mai ales de neglijență, de lejeritate a credinței celui care «lipsește de discernămînt și de cutremurare adorarea dinaintea Tainei» [57], ar avea un efect contrar celui dorit. De aceea, apropierea de «paharul vieții» presupune o cît mai avansată curățire trupească și sufletească prealabilă, conjugată cu o continuă dorință spre și mai multă puritate, într-o deplină conștiință a nevredniciei noastre, în raport cu Hristos pe care-L primim în noi. Sîntem vrednici cunoscîndu-ne nevrednicia și luptînd ca să fim vrednici; vrednici fiind, rămînem însă tot nevrednici în fața Celui cu care vrem să ne unim. «Știu, Doamne, spune Sfîntul Vasile cel Mare în rugăciunea VI-a din rînduiala Sfintei Împărtășiri, că cu nevrednicie mă împărtășesc cu preacuratul Tău Trup și cu scump Sîngele Tău, și vinovat sînt, și osîndă mie însumi mănînc și beau, neputîndu-mi da seama, precum se cuvine, de Trupul

54. **Paul Evdokimov**, *Eucharistie...*, p. 64 ; vezi și L. Bouyer, *Eucharistie, Théologie et Spiritualité de la Prière euchuristique,* Desclée, Tournai, 1966, p. 19.

55. Nicolae Arseniev, *Sens de...*, p. 711.

56. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 292 ; vezi și : Prof. Nicolae Chițescu, *Trupul tainic al Domnului*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1942, p. 31—32.

57. Paul Evdokimov, *La prière...*, p. 69.

și Sîngele Tău, Hristoase, Dumnezeul meu. Ci îndrăznind spre îndurările Tale, mă apropii de Tine...» [58]. Este îndrăzneala izvorîtă din bucuria credinței, care se unește cu conștiința nevredniciei celui care, deși pregătit, se cutremură în fața măreției Tainei, de care se simte nevrednic. Împărtășirea în asemenea condiții constituie dimensiunile aproximative ale cadrului autentic în care trebuie să se producă raportul nostru euharistic cu Iisus Hristos, în Biserică. Dar raportul euharistic cu Hristos nu este un raport pur-individual: Hristos euharistic vine la mine, întrucît vine la Biserica Sa, și vine la Biserica Sa întrucît vine la mine și la mădularele ei, pentru ca toate să trăiască din viața Lui. Ca urmare noi toți putem urca în El la Tatăl [59], din moment ce ne împărtășim de același mod de existență, iar legătura reală și indisolubilă la «adevărata umanitate» a lui Hristos privește întreaga Biserică [60]. Numai în virtutea acestei legături se înfăptuiește transfigurarea noastră existențială, care face parte din eficacitatea Euharistiei pe care o primim și care este o revendicare a sfințeniei lui Hristos pentru viața Bisericii Sale. Prin raportul euharistic al Bisericii cu Hristos, noi sîntem conduși dincolo de moarte și introduși prin Duhul pînă la existența Tatălui [61]. Desigur, acest lucru se înfăptuiește în baza unui sinergism, a unei conlucrări active cu harul și a deplinei noastre conștiințe că Hristos posedă, în Duhul, puterea de a ne converti la identitatea de fii adoptivi ai Tatălui. Noi trebuie să ne lăsăm pătrunși de această putere, de acest suflu al Duhului Sfînt care hrănește și adapă Biserica cu pîinea și băutura Învierii, împlinind în ea binefacerea Întrupării lui Hristos, transfigurînd și întărind Biserica [62].

Întîlnirea cu Hristos în Euharistie este de fapt o atragere benevolă în actul morții și învierii Sale tainice, care continuă moartea și învierea reală, «producînd și întreținînd în credincios o moarte tainică a omului vechi și o înviere cu Hristos» și de aceea «forța de mortificare după omul vechi, omul păcatului, toată lupta cu patimile și experiența fericită a înnoirii, îi vine creștinului din Sfînta Împărtășanie» [63]. Acesta este sensul cuvintelor Sfîntului Apostol Pavel, care spune: «Căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu» (Colos. III, 3). Moartea «omului vechi» indică, firește, sfîrșitul stării de culpabilitate, dar acest sfîrșit este de fapt un început în noua viață în Hristos [64] și de aceea prin Euharistie, ca și prin celelalte Taine, noi intrăm într-un veșnic «ritm în două timpuri» [65] al lui Hristos. Acest «ritm în două timpuri» pulsează în inima întregii Biserici, pentru că «toată Biserica se aduce pe sine în Hristos jertfă... Tatălui, toată se predă Tatălui, răspunzînd desăvîrșit la apelul Lui de iubire», și în același timp «ea își însușește răspunsul lui Hristos, adică predarea Lui...» [66]. Hristos «predat» Bisericii Sale, și deci nouă, întărește trupurile noastre prin sfințenia Trupului Său și sporește virtutea sîngelui nostru prin

58. *Liturghierul...*, p. 293.

59. Pr. Asist. Dumitru G. Popescu, *Eclezziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 370. 60. Nicolae Arseniev, *Biserica...*, p. 107.

61. G. Martelet, *op. cit.*, p. 191; vezi și: Oscar Cullmann, *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé Neuchâtel, 1947, p. 83. 62. Nicolae Arseniev, *Sens de...*, 716.

63. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeeasca Euharistie...*, p. 108.

64. Sfîntul Chiril al Alexandriei, *Închinare în duh și adevăr*, 16, P. G., LXXVII, 1013 D.

65. Lot-Borodine, *La grace deifiante de sacraments, d'après Nicolas Cabasilas*, în «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», XXV année (1936), p. 307.

66. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 1—2, p. 38.

puterea virtuții desăvîrșite a Sîngelui Său. Iar aceasta înseamnă că raportul nostru euharistic cu Hristos depășește «zona... unde adie întotdeauna briza Duhului» [67], pentru că prin el noi formăm un singur trup cu Hristos, desăvîrșindu-se Biserica.

*

Semnificația eclesiologică a Euharistiei derivă, deci, din sursa unică, dumnezeiască de viață ce o primim prin împărtășirea de același Hristos, și care întreține viața spirituală a Bisericii, precum și din participarea Bisericii la jertfa lui Hristos, care este și jertfa sa. De aceea Hristos și jertfa Sa sînt trăite în Biserică cu toată intensitatea prezenței lor, iar Biserica nu numai că nu e simțită ca o interpusă între Hristos cel jertfit și credincios, ci, dimpotrivă, tocmai prezența Domnului și a jertfei Sale susține și dă viață Bisericii. Din Hristos și din jertfa Sa emană o putere dumnezeiască cu ajutorul căreia noi putem ieși din individualism și din egoism, pentru a ne pune în relație de servire față de alții [68]. Jertfa Mîntuitorului confirmă deplin iubirea ce ne-o poartă, «renunțînd la Sine pentru a crea comuniunea» [69]. Ca urmare «numai ea poate trezi iubirea adevărată în ceilalți și-i poate atrage în comuniune. Iubirea, jertfa, comuniunea, țin la un loc. Una e în alta ca Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh» [70]. Prin aceasta Sfînta Euharistie desăvîrșește încorporarea noastră în Hristos și-n Trupul Său Tainic, încorporare realizată la Botez, și totodată ne procură unirea cu întreaga Sfîntă Treime, ca arvună a unirii cerești. Faptul că prin Euharistie noi primim «nu numai darurile Duhului Sfînt, oricît de bogate ar fi ele, ci pe însuși Vistiernicul acestor daruri» [71], justifică pe deplin poziția centrală a Euharistiei între celelalte Taine, poziție atestată și de dublul ei aspect: de Taină și jertfă. Biserica Ortodoxă a accentuat întotdeauna indestructibila legătură dintre cele două aspecte ale Euharistiei, spre deosebire de Biserica Catolică, în care se observă un adevărat primat al aspectului de jertfă [72]. Deosebirile continuă, desigur, și-n alte privințe, dar nu ajung atît de radicale ca în protestantism. De aceea, problema intercomuniunii, ca produs al entuziasmului facil al unor Biserici în cadrul mișcării ecumenice, rămîne încă prematură, atîta timp cît nu se ajunge la un acord de credință [73], întrucît și Euharistia constituie unul dintre punctele de credință deosebite, despre care Bisericile au concepții foarte diferite [74]. Comuniunea de credință este temelia edificiului ecleziologic, iar comuniunea euharistică este desăvîrșirea lui.

67. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 26.

68. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 241; vezi și: † Antonie Plămădeală, *Biserica Slujitoare în Sfînta Scriptură, în Sfînta Tradiție și în teologia contemporană*, în «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 5—8, p. 371, 380—381.

69. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos...*, p. 242.

70. *Ibidem.*

71. Nicolae Cabasila, *Despre viața în...*, p. 81.

72. Paul Evdokimov, *Eucharistie...*, p. 65.

73. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *În problema...*, p. 561, 563.

Pr. Doctorand Traian D. Valdman

PROBLEMA SINODULUI ECUMENIC ÎN SFINTELE CANOANE *

Printre manifestările cele mai importante din viața Bisericii se situează sinoadele [1].

Cuvîntul sinod (σύνοδος) a însemnat la început adunare laică, dar cu vremea acest cuvînt nu a mai desemnat orice fel de adunare, ci numai adunările și întrunirile reprezentanților legali ai Bisericii, în care se dezbat probleme religioase [2]. Deci în limbajul modern sinoade propriu-zise sînt adunările bisericești care au ca scop să legifereze numai în domeniul religios.

Originea sinoadelor este foarte veche în Biserică. Apostolii, conformîndu-se cuvintelor Mîntuitorului care a zis că «unde sînt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sînt și Eu în mijlocul lor» [3], se adunau pentru chestiunile mai importante și le rezolvau în comun [4]. Deosebit de important este să amintim aci Sinodul apostolic de la Ierusalim [5], întrunit pentru ca Apostolii să dezbată și să se pronunțe sinodal în probleme de importanță majoră pentru Biserica creștină și viitorul ei. De altfel oportunitatea și chiar necesitatea sinoadelor a fost determinată de constituția socială a Bisericii, concepută ca adunare a celor ce cred în Hristos cel înviat pentru mîntuirea oamenilor.

Primele sinoade pe care istoria le menționează după epoca apostolică, datează din secolul al II-lea. Tertulian spune că pe vremea sa în Orient se țineau sinoade la care participau toate Bisericile unei provincii, pentru a trata în comun problemele cele mai importante [6]. Multe din aceste sinoade s-au ținut pentru rezolvarea problemei Paștilor [7] și cea a botezului ereticilor [8]. Ele au avut menirea să ofere ierarhilor posibilitatea de a se consulta în problemele circumscripțiilor lor bisericești [9], dar și de a întări autoritatea adevărurilor de credință sau a practicilor izvorîte din învățătura Sfinților Apostoli, în fața ereziilor ce apăreau.

Sinoadele au primit diferite nume și au fost împărțite după caracterul lor local, particular, general sau universal, periodic sau ocazional, după scopul pe care îl ur-

---

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie și întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Dr. Iorgu Ivan, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Hefele-Leclercq, *Histoire de Conciles*, I, 1, Paris, 1907, p. 1.

2. J. Forget, art. *Conciles*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. III, première partie, Paris, 1938, col. 636; Dr. D. G. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899, p. 107—108; Andrei Șaguna, *Compendiu de dreptul canonic*, ed. III, Sibiu, 1913, p. 307.

3. Matei XVIII, 20.

4. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, trad. de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1930, p. 244.

5. Faptele Apostolilor XV, 1—29.

6. L. de Jejun, c. XIII, Baronius, anno 173, nota 19 la Louis Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, t. V-e, Bar-Le-Duc, 1864, p. 216; Alletz, *Dictionnaire des conciles suivi d'une collection des canones les plus remarquables*, nouvelle édition augmentée par l'Abbé Fisjean, Paris 1858, p. VI.

7. Hefele-Leclerq, *op. cit.*, t. I, 1, p. 133—150; Duchesne L., *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, Paris, 1906, p. 285—292. 8. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. I, 1, p. 172—191.

9. Thomassin, *op. cit.*, t. V, p. 217; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. I, 1, p. 178; Magistrand Cristișor M. Manea, *Tipuri de sinoade prevăzute de sfintele canoane*, în «Studii Teologice» XV (1963) nr. 7—8, p. 427.

măreau, după numărul membrilor care le compuneau, după teritoriul administrativ-bisericesc pe care acești membri îl reprezentau etc.

Astfel canonul 37 apostolic amintește de sinodul numit *eparhial, provincial* sau *mitropolitan*, cînd hotărăște ca «de două ori pe an să se țină sinodul episcopilor» dintr-o eparhie, adică dintr-o provincie bisericească, condusă de un mitropolit. Datina întrunirii unor astfel de sinoade este confirmată de canoanele 34 și 37 apostolice, precum și de canonul 5 al Sinodului I Ecumenic, care prevede că «este bine să se țină sinoade de două ori pe an în fiecare eparhie», mai precis «unul înainte de patruzecime... iar al doilea pe la timpul toamnei» [10].

Sinodul al IV-lea de la Calcedon, văzînd dezbinările cauzate prin neglijarea importanței sinoadelor provinciale, a dat un nou canon (19), pentru a hotărî ținerea acestora de cîte două ori pe an, însă Părinții Sinodului al VI-lea Ecumenic, ținînd seama de greutățile ce trebuiau soluționate cu ocazia întrunirii fiecărui sinod, au rînduit, prin canonul 8, ca aceste sinoade să se țină în fiecare provincie mitropolitană, în orice caz o dată pe an, în localitatea în care va dispune mitropolitul. Hotărîrea aceasta a fost reînnoită și prin canonul 6 al Sinodului al VII-lea Ecumenic.

Prezența ierarhilor la aceste sinoade era obligatorie. Potrivit canonului 40 al Sinodului de la Laodiceea, episcopii nu puteau lipsi iar canoanele 19 al Sinodului al IV-lea și 8 al Sinodului al VI-lea Ecumenic prevăd mustrare pentru cei absenți.

Problemele ce se dezbăteau în cadrul Sinoadelor provinciale erau multiple. O parte dintre acestea sînt amintite în canoane, ca: 37 apostolic, 20/Antiohia, 40/Laodiceea, 2 al Sinodului al II-lea Ecumenic, 19 al Sinodului al IV-lea Ecumenic, 6 al Sinodului al VII-lea Ecumenic și altele.

Prin secolele al IV-lea și al V-lea, cînd erau deja organizate diecezele civile, problemele bisericești mai importante se discutau în orașele de reședință ale mitropoliților din capitala fiecărei dieceze, în sinoade cărora li s-a spus în Orient *sinoade exarhale*, iar în Africa, *plenare* [11].

Canonul 6 al Sinodului I Ecumenic recunoaște organizarea unității teritoriale bisericești numită dieceză sau exarhat, iar Sinodul al II-lea Ecumenic, prin canonul 2, recunoaște protoierarhilor dreptul de control suprem în diecezele lor.

Din canonul 73 al Sinodului de la Cartagina se constată că sinoadele diecezane sau exarhale erau ordinare, ținîndu-se în fiecare an «înainte de (ziua) a zecea a calendelor lui septembrie, adică la 21 august», cum consideră comentatorii [12]. Dar pentru ca episcopii să nu lase pe credincioși lipsiți de păstorul lor și fiindcă sinoadele diecezane anuale erau greu de încadrat cu sinoadele ordinare ale fiecărei provincii, prin canonul 95 al Sinodului de la Cartagina s-a revocat dispoziția potrivit căreia sinoadele generale trebuie să se întrunească în fiecare an și s-a hotărît ca aceste sinoade să se convoace numai atunci cînd se ivește o necesitate sau problemă majoră care interesează întreaga Biserică; în rest să se țină sinoadele eparhiale ordinare, în sesiunile cărora să se dezbată problemele ce se ivesc și care privesc fiecare eparhie în parte.

---

10. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, partea II-a, p. 28—29.

11. Eusebiu Popovici, *Istoria Bisericească Universală*, trad. de Athanasie Mironescu, vol. I, 1, p. 433—434.

12. Balsamon și Zonara în comentariile la canonul 73 de la Cartagina, *Sint. At.*, t. III, p. 489.

Din canoane reiese că acest tip de sinoade aveau ca atribuție specială anunțarea datei Paștilor pentru anul ce urma (canoanele 34, 51, 73, Cartagina) și reprezentau puterea judecătorească în ultimă instanță [13].

Cînd diecezele mai importante au fost ridicate la rang de patriarhate la Sinodul al IV-lea Ecumenic, sinoadele lor s-au numit *patriarhale*, dobîndind o importanță mai mare în raport cu sinoadele exarhale sau diecezane obișnuite.

Semnalăm aci, potrivit canonului 34 apostolic, și existența sinodului *etnic, național*, în cadrul Bisericilor care nu făceau parte din nici o dieceză. Existența Bisericilor naționale este amintită de Balsamon în comentariul său la canonul 8 al Sinodului al III-lea Ecumenic [14]. Aceste Biserici constituie expresia concretă a tendinței lor, îndreptățită de împrejurările istorice și de mediul geografic, de a se consolida și organiza în cadrul aceluiași popor. Așa este cazul cu Bisericile Monofizită, Coptă și Armeană — în secolul al V-lea și mai tîrziu cu toate Bisericile Răsăritului. Toate acestea, conformîndu-se principiilor canonice, s-au condus prin sinoade care au fost și sînt naționale [15].

Pe lîngă sinoadele cu caracter regulat, canoanele mai atestă și existența unor sinoade ce se țineau numai cînd exista vreo problemă care cerea să fie dezbătută urgent.

Așa erau *sinoadele episcopilor vecini*, despre care mărturisesc canoanele 14 Antiohia, 3, 4, 5, 6, Sardica [16].

Caracter deosebit avea și *sinodul endemic*, constituit pe lîngă scaunul de Constantinopol, pentru a examina și soluționa problemele bisericești ce erau conferite episcopului capitalei de către împărat [17]. Existența acestui sinod este confirmată de canoanele 9 și 17 ale Sinodului de la Calcedon [18].

---

13. «Și dacă s-ar întîmpla că eparhioții nu ar putea îndrepta vinovățiile aduse episcopului, atunci ei să meargă la mai marele Sinod al episcopilor din acea dioceză...». A se vedea și canoanele 9, 17 ale Sinodului al IV-lea Ecumenic și canonul 1 al Sinodului al III-lea Ecumenic.

14. *Sint. At.*, t. II, p. 171 ; N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, partea II-a, p. 159 ; A se vedea și canonul 8 al Sinodului al III-lea Ecumenic și canonul 39 al Sinodului al IV-lea Ecumenic.

15. Cristișor M. Manea, *art. cit.*, p. 436.

16. «Dacă vreun episcop s-ar judeca pentru oarecari învinuiri, apoi s-ar întîmpla să nu fie de acord în privința lui episcopii din eparhie, unii adică declarîndu-l nevinovat pe cel ce se judecă, iar alții vinovat ; spre a scăpa de toată îndoiala, sfîntul sinod a hotărît ca episcopul metropolei să cheme din *eparhiile învecinate* pe alți cîțiva (episcopi), care să hotărască și să deslege îndoiala, spre a întări împreună cu cei ai eparhiei pricina supusă (spre judecare)».

«Dacă vreunul dintre episcopi s-ar caterisi prin sentința *episcopilor care se află în vecinătate* și ar zice că din nou va aduce motive de apărare pentru sine, atunci să nu se pună altul în scaunul său...».

«...va crede de cuviință să scrie *episcopilor învecinați* cu eparhia, ca aceștia să cerceteze totul cu deamănuntul».

«...Trebuie să se cheme și *episcopii eparhiei învecinate* pentru așezarea episcopului mitropoliei...». N. Milaș, *Canoanele*, vol. II, partea I, p. 74, 126, 128, 130.

17. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, 2, p. 1263—1264 ; Louis Bréhier, *Le monde byzantin*, t. II (Les institutions de l'empire byzantin), Paris, 1949, p. 490.

18. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, partea II-a, p. 208, 234—236. Cuvîntul «ecumenic» vine de la gnecescul οἰκουμένη (νῆ) pămînt locuit și înseamnă universal. Atribuit unei adunări, el arată că aceasta prezintă caracterul universalității pe care ea trebuie să-l aibă (E. Michaud, *Discussion sur les Sept Conciles Oecuméniques*, Berne, 1878, p. 5). În sens religios, termenul «ecumenic» a reflectat inițial aspectul echivalent lui «orbis romanus», adică Biserica din cuprinsul Imperiului roman, dar, într-un sens mai larg, ideea de ecumenic depășește granițele

Tipul de sinod atestat de canoane și confirmat de istoria Bisericii ca avînd cea mai mare autoritate în Biserică este *sinodul ecumenic* [19], care a fost definit ca «adunarea păstorilor și învățătorilor Bisericii, dacă e posibil din toate părțile lumii creștine, spre a decide în comun asupra afacerilor întregii Biserici» [20].

Întrucît în ultima vreme problema sinodului ecumenic a fost viu discutată cu ocazia convocării Conciliului II Vatican și cu prilejul discuțiilor pentru Sfîntul și Marele Sinod pe care-l pregătește Biserica Ortodoxă, să vedem ce spun sfintele canoane cu privire la el.

Mărturiile sfintelor canoane despre cele șapte sinoade ecumenice

Sfintele canoane promulgate de sinoade de tot felul au soluționat problemele disputate în vremea respectivă, au formulat și sancționat mărturisiri de credință și au luat măsuri pentru rezolvarea problemelor de ordin disciplinar. Niciodată sinoadele nu au pus în discuție probleme asupra cărora exista deja un consens al Bisericii sau, cu atît mai mult, probleme care, prin natura lor, nu puteau fi încadrate în litera strictă și precisă a legii scrise.

Ca unele care constituie expresia concretă a hotărîrilor luate de Biserică în sinoade, fiind concluzii ale dezbaterilor ce au avut loc și mărturii prețioase despre manifestările Bisericii de-a lungul veacurilor, sfintele canoane sînt izvor pentru studiul problemei «sinodului ecumenic», ajutîndu-ne să înțelegem ce importanță are în viața Bisericii, să sesizăm cum a folosit Biserica sinodul ecumenic în activitatea sa mîntuitoare și, eventual, să căutăm a pricepe cum l-ar putea folosi în prezent sau în viitor.

Studiind problema, observăm că sfintele canoane reflectă conștiința Bisericii despre importanța sinoadelor și în special a celor ecumenice.

Canoanele apostolice nu menționează nimic despre sinodul ecumenic, mărturii despre acesta găsind în special în canoanele sinoadelor cu caracter ecumenic, ale sinoadelor locale și ale Sfinților Părinți.

Astfel, în canoanele 2, 3 și 6, *Sinodul de la Niceea* — convocat și întrunit de împăratul Constantin cel Mare în anul 325, la care au participat 318 Părinți — se numește pe sine «*mare sinod*», iar în canoanele 8, 14, 15, 17 și 18, se numește «*sfînt și mare sinod*» [21].

Prni această formulă sinodul niceean din anul 325, recunoscut de întreaga Biserică Creștină ca întîiul în rîndul sinoadelor ecumenice, își exprimă conștiința importanței sale.

Părinții Sinodului din Antiohia (341), vorbind despre Sinodul I Ecumenic, îl numesc tot «sfîntul și marele sinod întrunit la Niceea» [22], iar Teofil al Alexandriei († 442) vorbește în canonul 12 de «marele sinod ținut în Niceea de către fericiții noștri Părinți» [23]. La rîndul său, Sinodul al II-lea Ecumenic, referindu-se la cîteva hotărîri

Imperiului roman prin misiunea creștină, referindu-se la toată suflarea omenească mîntuită în mod obiectiv prin jertfa Mîntuitorului Hristos (Pr. Prof. Liviu Stan, *Spre un nou Sinod Ecumenic*, în «Mitropolia Olteniei», XI (1959), nr. 9—12, p. 690).

19. N. Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. de Dm. I. Cornilescu și Vasile S. Radu, București, 1915, p. 237. 20. *Ibidem*.

21. Idem, *Canoanele*, vol. I, partea II, p. 46, 64, 67, 70, 72—73 ; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, I, 1, p. 576, 596, 597, 604—605, 610.

22. N. Milaș, *Canoanele*, vol. II, partea I, p. 54 ; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, I, 2, p. 714.

23. N. Milaș, *Canoanele*, vol. II, partea II-a, p. 182.

ale Sinodului din anul 325, îl numește pe acesta sinodul «celor trei sute optsprezece Părinți adunați în Niceea Bitiniei» (can. 1) și simplu : «sinodul de la Niceea» (can. 2).

Primul care numește Sinodul din anul 325 sinod ecumenic este Sfîntul Atanasie cel Mare, care consideră că fusese convocat ca ecumenic-universal, pentru a nu lăsa sinoadele provinciale să decidă asupra unei probleme atît de importante ca arianismul [24].

Caracterul ecumenic al Sinodului de la Niceea este confirmat și prin canonul I al Sinodului de la Calcedon, prin canoanele 1 și 2 ale Sinodului al VI-lea Ecumenic și prin canonul 1 al Sinodului al VII-lea Ecumenic.

Deci, Sinodul de la Niceea din anul 325, care se numește «sfînt și mare», este convocat, întrunit, realizat și recunoscut ca sinod ecumenic. În acest caz, denumirea de «sfînt și mare sinod» este identică cu cea de «sinod ecumenic».

Sinodul al II-lea Ecumenic — convocat de împăratul Teodosie cel Mare, întrunit la Constantinopol în anul 381 și la care au participat 150 episcopi răsăriteni [25] — se numește pe sine «sinodul episcopilor din Constantinopol», dar și *«sinod ecumenic»*. Este sinodul care, în canonul 6, folosește pentru prima dată noțiunea de «sinod ecumenic» : «...iar dacă cineva, disprețuind cele hotărîte ... ar îndrăzni ... să tulbure sinodul ecumenic (ἡ οἰκουμενικὴν σύνοδον ταράσσειν) descoperind pe toți episcopii diecezei, unul ca acesta nicidecum să nu se primească...» [26].

Un alt sinod, reunit la Constantinopol în anul 382, a trimist latinilor un exemplar din decretul dogmatic promulgat în anul precedent de către sinodul căruia-i dă în mod explicit titlul de ecumenic [27]. Apusenii, cu toate că nu au avut reprezentanți la acest sinod l-au primit și ei și l-au considerat ecumenic pentru hotărîrea sa dogmatică. Ei nu au acceptat cele șapte canoane, din cauza celui de al treilea canon, care situează scaunul episcopal din Constantinopol imediat după cel din Roma Veche. Totuși, în anul 600 la Roma era primit simbolul ... și pe baza acestuia, papa Grigorie situa sinodul din anul 381 printre cele patru sinoade ecumenice, a căror autoritate o compara cu a celor patru Evanghelii : «Sicut sancti Evangelii quator libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fataor : Nicaenum..., Constantinopolitanum..., Ephesinum..., Chalcedonense...». [28].

Sinodul din anul 381 este situat în rîndul sinoadelor ecumenice și de Sinodul de la Calcedon. Acest lucru este făcut în mod și mai expres prin canoanele 1 și 2 ale Sinodului al VI-lea Ecumenic și prin canonul 1 al celui de al VII-lea Sinod Ecumenic.

Atitudinea apusenilor de a accepta acest sinod ca ecumenic a fost determinată de faptul că mărturisirea de credință formulată de acest sinod întregea pe cea de la Niceea și era în strictă conformitate cu ceea ce a crezut și a propovăduit Biserica dintru început.

Sinodul al III-lea Ecumenic — convocat de împăratul Teodosie al II-lea și întrunit la Efes în anul 431 — se numește și el «sfîntul și ecumenicul sinod» (can. 1 și 8), «acest ortodox și ecumenic sinod» (can. 3), «acest sfînt sinod ecumenic» (can. 7).

---

24. Athanasios, *Contra Arianos*, 1, P. G., XXVI, col. 1029 ; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, I, 1, p. 626 ; N. Milaș, *Canoanele*, vol. I, partea II, p. 155.

25. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, II, 1, Paris, 1908, p. 5.

26. *Ibidem*, p. 32 ; N. Milaș, *Canoanele*, vol. I, partea II-a, p. 111 ; A se vedea și : Drd. Aurel Gh. Bucălae, *Ecumenicitatea Bisericii în sfintele canoane*, în «Ortodoxia», XX (1969), nr. 3, p. 421. 27. Théodoret, *Hist.-Eccles.*, I, V, c. 9, P. G., t. LXXXII, col. 1212—1215.

28. *Epistolar*, 1, I, epist. XXV, P. L., 7 — LXXVII, col. 468, apud Hefele-Leclercq, *op. cit.*, II, 1, p. 42—43.

Din canoanele citate reiese clar că sinodul are conștiința ecumenicității sale, și, ca urmare, definește învățătura ortodoxă în mod categoric și valabil pentru toată Biserica, exclude din comuniune pe cei ce cred împreună cu Nestorie și dă hotărîri obligatorii pentru toate eparhiile.

Calitatea de ecumenic a acestui sinod este confirmată în mod expres de Sinoadele Ecumenice al IV-lea, al VI-lea și al VII-lea.

Sinodul al IV-lea Ecumenic — convocat de împăratul Marcian și soția sa Pulheria și întrunit la Calcedon în anul 451 — se numește pe sine «sfîntul și marele sinod» (can. 3), dar și «acest mare și ecumenic sinod» (can. 10), ceea ce demonstrează că cele două denumiri sînt sinonime.

În virtutea calității sale de sinod ecumenic, pe care și-o afirmă, sinodul acesta hotărăște să rămînă în vigoare canoanele așezate de către Sfinții Părinți la toate Sinoadele Ecumenice de pînă atunci. Este primul sinod care a publicat ca obligatorii pentru Biserica întreagă canoanele Sinoadelor Ecumenice promulgate pînă în acel timp. Nicodim Milaș crede că Sinodul al IV-lea Ecumenic a decretat obligativitatea generală a canoanelor promulgate de toate sinoadele ținute în Răsărit înaintea lui, pentru a confirma prin votul Bisericii întregi caracterul ecumenic al canoanelor deja existente.

Pe seama canonului 28 al acestui sinod [29], care se referă la poziția onorifică a scaunului constantinopolitan, s-au purtat discuții contradictorii între răsăriteni și apuseni. Urmînd principiul de care au fost conduși Părinții Sinodului I Ecumenic, cînd au conferit episcopului Romei locul prim în rîndul episcopilor, pe considerentul că Roma era cetate împărătească, Părinții Sinodului al IV-lea Ecumenic, confirmînd prevederile canonului 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic, au hotărît ca «cetatea care este demnă de împărat și de senat și care se bucură de prerogative identice vechei Rome împărătești, să se înalțe ca aceea și în lucrurile bisericești, și să fie a doua după aceea».

Papa Leon cel Mare a protestat împotriva acestui canon calcedonian, iar apusenii nu-l recunosc ca valabil, zicînd că nu a fost aprobat în mod expres de papa. Fiind însă adoptat prin votul Sinodului Ecumenic, forul suprem și singur infailibil în Biserică, canonul respectiv a primit putere legală, fiind recunoscut cu această putere atît de Răsărit, cît și de Apus [30].

Ulterior apusenii recunosc că Biserica din Constantinopol ocupă primul loc după cea a Romei. Ei afirmă acest lucru în mod expres și clar prin recunoașterea canonului 21 al Sinodului din anul 869, pe care-l consideră ecumenic [31]; prin primirea canonului 5 al sinodului din secolul al XIII-lea, pe care-l numesc al XII-lea sinod ecumenic, și prin precizarea din *Decrelum unionis* de la Florența că «Patriarhul Constantinopolului va fi al doilea după prea sfințitul papă...» [32].

Că sinodul din anul 451 fusese primit de Biserică cu calitatea de ecumenic se vede și în enciclica Patriarhului Ghenadie al Constantinopolului contra simoniei, în

29. N. Milaș, *op. cit.* vol. I, partea II-a p. 257.

30. *Manuale Basilicorum C. Heimbachii,* Lips. 1870, VI, 339, apud. N. Milaș, *Canoanele,* vol. I, partea II-a, p. 291, nota 1.

31. Harduin, *Coll. eccles.,* V, 909 ; Hefele-Leclercq, *op. cit.,* IV, 1 p. 529 ; N. Milaș, *Canoanele,* vol. I, partea II, p. 293.

32. Antiqua patriarchallium sedium privilegia renovantes, sacro universali synodo approbante, sancimus ut post Romanam ecclesiam... Constantinopolitana primum, Alexandria secundum, Antiochene tertium, Hierosolymitana quartum obtineant, servata cuilibet propria dignitate» (Harduin, VII, 23), apud. N. Milaș, *Canoanele,* vol. I, partea II-a, p. 294—295.

care canonul 2 al acestui sinod este numit «al cuvioşilor şi fericiţilor Părinţi de la sfîntul şi marele sinod ecumenic adunat în Calcedon» [33].

Ecumenicitatea Sinodului calcedonian a fost menţionată şi de Sinodul al VI-lea Ecumenic, care în canonul 1 hotărăşte: «...întărim drept ortodoxă şi credinţa descrisă de cei şase sute şi treizeci de Dumnezeu aleşi Părinţi din metropola Calcedon pe timpul lui Marcian» [34], iar în canonul 2 al aceluiaşi sinod citim: «...Pecetluim însă şi pe toate celelalte sfinte canoane date de cei şase sute treizeci sfinţi şi fericiţi Părinţi de la Calcedon» [35].

Sinodului de la Calcedon îi este recunoscută calitatea de ecumenic şi de Sinodul niceean din anul 787 (can. 1).

Sinodul al V-lea Ecumenic — convocat de împăratul Justinian şi întrunit la Constantinopol în anul 553 — nu a dat canoane. El este amintit în rîndul Sinoadelor Ecumenice de Sinodul din anul 691/692 în al cărui prim canon se poate citi: «Tot aşa recunoaştem ca fiind inspirate de Duhul Sfînt şi drept credincioasele glasuri ale celor o sută cincizeci Părinţi de Dumnezeu purtători, întruniţi în această cetate împărătească pe timpul lui Justinian, fostul nostru împărat de pie memorie» [36].

Sinodul «celor Trei Capitole» este confirmat ca ecumenic şi de canonul 1 al Sinodului al VII-lea Ecumenic din anul 787, care vorbeşte de existenţa pînă la acea dată a «şase sfinte sinoade ecumenice».

Sinodul al VI-lea Ecumenic — convocat de împăratul Constantin al IV-lea Pogonat şi întrunit la Constantinopol în anul 680 — a luat de la prima sesiune titlul de οἰκουμενική [37]. Preşedinţia a deţinut-o şi a exercitat-o împăratul personal, înconjurat de înalţii săi demnitari.

În sesiunea din anii 680—681 acest sinod nu a formulat canoane.

La cîţiva ani după aceea, *în anul 691*, împăratul Justinian al II-lea a convocat un sinod numit îndeobşte quini-sext, ca şi cînd ar fi o completare a Sinoadelor al V-lea şi al VI-lea ecumenice, dar care se numeşte pe sine sinod ecumenic. A promulgat 102 canoane.

Apusenii nu-l recunosc ca ecumenic şi nu consideră valabile canoanele sale, pentru că nu le convin anumite hotărîri luate, mai ales cu privire la interzicerea postului de sîmbătă, permisiunea acordată preoţilor de a se căsători ş. a. [38].

Ce spun canoanele şi conştiinţa Bisericii în problema ecumenicităţii acestui sinod? [39].

1. În scrisoarea sinodului adresată împăratului citim: «Împăratul a convocat «acest sfînt şi ecumenic sinod ales de Dumnezeu», pentru a ridica viaţa creştină şi pentru a termina cu ultimele resturi ale iudaismului şi ale păgînismului» [40]. Deci, sinodul a fost convocat ca ecumenic.

2. În canonul 3, sinodalii numesc adunarea la care participă «sfînt şi ecumenic sinod». La fel şi în canonul 51: «Acest sfînt şi ecumenic sinod opreşte desăvîrşit pe cei ce se zic mimi şi spectacolele acestora» [41].

---

33. N. Milaş, *Canoanele*, vol. II, partea II-a, p. 193.
34. *Ibidem*, vol. I, partea II-a, p. 302. 35. *Ibidem*, p. 306, 490.
36. *Ibidem*, p. 302—303. 37. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, III, 1, p. 483—485.
38. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Bysantin*, traduit du russe par P. Brodin et Bourguina, tome I, Paris, 1932, p. 297.
39. A se vedea: Pr. Traian D. Valdman, *Însemnătatea Sinodului al VI-lea Ecumenic pentru codificarea canoanelor*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 9—10, p. 715.
40. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, III, 1, p. 562.

3. Avînd conștiința că este într-adevăr ecumenic, că poate vorbi în numele Bisericii ecumenice, fiind pe aceeași treaptă cu Sinoadele Ecumenice anterioare, Sinodul din anul 691—692, în canonul 1, confirmă în mod solemn credința ortodoxă în forma în care a fost enunțată la Sinoadele Ecumenice precedente și anatematizează pe toți cei care au învățat vreodată împotriva acestei credințe.

4. Tot în virtutea conștiinței ecumenicității sale, Sinodul trulan din anul 692 confirmă, în canonul 2, caracterul canonic și ecumenic a sute de canoane, care la emitere avuseseră caracter și putere obligatorie numai pentru unele Biserici provinciale. Toate canoanele menționate primesc caracterul ecumenicității și obligativității pentru Biserica întreagă.

5. Sinodul al VII-lea Ecumenic, prin canonul 1, primește dumnezeștile canoane și întărește așezămîntul lor întreg și nestrămutat, «date fiind de trîmbițele Duhului Sfînt, de prea lăudații Apostoli, de cele șase Sinoade Ecumenice și de cele locale adunate spre a da astfel de așezăminte și de către Sfinții noștri Părinți». Președintele acestui sinod, Patriarhul Tarasie, mărturisește, în cuvîntarea ținută în ședința a patra a sinodului, că prin canoanele numite în canonul 1 înțeleg tocmai pe cele confirmate de Sinodul trulan. El citază în favoarea icoanelor canonul 82 al acelui sinod, numindu-l al Sinodului al VI-lea Ecumenic, și afirmă că aceiași Părinți care participaseră la al VI-lea Sinod din anul 680—681, s-au reunit din nou mai tîrziu și au decretat cele 102 canoane ale Sinodului trulan [42].

6. Ecumenicitatea Sinodului din anul 692 nu este ceva pretins pe nedrept de participanții la sesiune. Ea s-a păstrat în conștiința Bisericii, care a acceptat acest sinod ca ecumenic, normele lui fiind considerate valabile pentru toată Biserica. Numai așa se explică referirile Părinților la Sinodul care a avut loc la Constantinopol în anul 681, la dispozițiile canonice ale Sinodului trulan, pe care le numesc ale Sinodului al VI-lea Ecumenic. Iată cît de clar este exprimat acest lucru în canonul 12 al sinodului amintit: «Deoarece sfîntul și ecumenicul sinod al VI-lea supune caterisirii pe clericii care liturghisesc sau botează în paraclisele care sînt înlăuntrul casei, fără învoirea episcopului, și noi împreună hotărîm aceasta ... Pentru aceea sfîntul și de Dumnezeu ajutatul sinod de acum, de acord cu ecumenicul și sfîntul sinod al șaselea, a hotărît să fie lepădați din cler cei ce liturghisesc în paraclisele ce sînt în case...» [43].

7. Canoanele 2, 16, 22 și 23 ale Sfîntului Ioan Postitorul se referă la canoanele 44, 61, 98 și respectiv 72 ale Sinodului trulan, numindu-le ale Sinodului al VI-lea Ecumenic [44].

8. Ecumenicitatea Sinodului din anul 692 a fost recunoscută și de apuseni. Actele acestui sinod au fost semnate de Vasile al Gortinei, iar delegații episcopului Romei la Sinodul al VII-lea Ecumenic nu au făcut nici o opoziție cînd canoanele sinodului despre care vorbim au fost menționate ca ale Sinodului al VI-lea Ecumenic, cu ocazia explicării canonului 82 trulan. Papa Adrian I, în epistola adresată Patriarhului Tarasie și în cea trimisă episcopilor franci în scopul apărării Sinodului al VII-lea Ecumenic, declară că recunoaște canoanele Sinodului trulan. Papa Ioan al VIII-lea, vorbind despre aceste canoane nu obiectează nimic împotriva lor. Mai mult, Papa Inocențiu al III-lea

41. N. Milaș, *Canoanele*, I, 2, p. 317, 419.
42. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, III, 2, p. 767.
43. N. Milaș, *Canoanele*, II, 1, p. 319.
44. *Ibidem*, p. 208, 214, 216.
44 bis. *Ibidem*, vol. I, partea II, p. 37—38.

se referă la canonul 82 trulan și îl numește al Sinodului al VI-lea Ecumenic, iar Gratian, în al său Decretum, citează mai multe canoane ale sinodului nostru ca ale Sinodului al VI-lea Ecumenic.

Toate aceste probe dovedesc că Sinodul trulan a fost convocat și realizat ca sinod «ecumenic», fiind «primit» de Biserică cu însușirea, calitatea și valabilitatea de «ecumenic».

Sinodul al VII-lea Ecumenic — convocat de împărăteasa Irina, întrunit la Niceea în anul 787 și prezidat de Patriarhul Tarasie — a dat 22 canoane. Dintre acestea menționăm canonul 1, prin care Părinții sinodali au întărit încă o dată canoanele apostolice, canoanele emise de primele șase Sinoade ecumenice, de cele locale și de Sfinții Părinți, așa cum au fost menționate de Sinodul VI Ecumenic în canonul 2.

Mărturii despre alte sinoade convocate ca ecumenice

În afară de cele șapte Sinoade menționate, convocate, întrunite și recunoscute ca ecumenice, istoria a înregistrat și alte sinoade care s-au numit ecumenice și care au fost convocate și chiar realizate formal ca ecumenice.

Amintim aci *Sinodul de la Sardica*, din a cărui convocare reiese că se dorea ca un sinod «universal» să dea o hotărîre definitivă contra lui Atanasie și a celorlalți episcopi judecați de o manieră atît de diferită în Orient și Occident, și să se obțină astfel liniștea în Biserică și Stat [45].

Ecumenicitatea acestui sinod nu se poate însă demonstra. Sfîntul Atanasie îl numește «mare sinod» [46], iar împăratul Justinian îl numește «sinod ecumenic» [47], în edictul său din anul 546 asupra celor Trei Capitole, dar, cînd în același edict enumeră adevăratele sinoade generale, nu amintește decît patru și omite Sinodul de la Sardica.

De asemenea, Sinodul al VI-lea Ecumenic, în canonul 2, aprobă canoanele Sinodului de la Sardica, dar nu le plasează imediat după cel de la Niceea, ca al doilea sinod ecumenic, ci după cele ale primelor patru sinoade generale, ceea ce înseamnă că nu i se acorda importanța unui sinod general-ecumenic, ci era considerat de un rang inferior.

Tot ca ecumenic a fost convocat *Sinodul de la Constantinopol din anul 861*, ca și cel întrunit în aceeași localitate între *5 octombrie 869 — 29 februarie 870* [48].

Acesta din urmă a fost convocat de împăratul Vasile I Macedoneanul, în înțelegere cu Patriarhul Ignatie, și la lucrările sale au participat delegați ai tuturor patriarhatelor [49].

În canonul 1, sinodalii declară că mențin și respectă în continuare cele transmise fie prin Sfinții Apostoli, fie prin sinoadele ortodoxe, cele ecumenice și cele locale, fie chiar prin anumiți Părinți. Avînd conștiința că sînt pe linia sinoadelor ecumenice, Părinții prezenți numesc adunarea la care participă «universalis synodus» și „η ἁγια καὶ οἰκουμενικὴ σὺνοδος“ [50].

Sinodul din 869—870 este considerat de Biserica Apuseană drept al VIII-lea Sinod Ecumenic; totuși nu a fost «receptat» ca ecumenic de Biserica întreagă.

---

45. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, I, 2, p. 743.
46. *Apologia Contra arianos*, c. I, P. G., t. XXV, col. 248.
47. Hardouin, *op. cit.*, I, II, c. XX, P. G., 5. LXVII, col. 237.
48. M. Jugie, *Constantinopole (IV-e Concile de)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», III, 2, Paris, 1938, col. 1273. 49. *Ibidem*, col. 1275, 1276, 1304.
50. *Ibidem*, col. 1285 și col. 1299—1300.

Ca dovadă istorică menționăm că în cadrul discuțiilor Sinodului de la Ferrara-Florența, cînd cardinalul Julian Cesarini a cerut grecilor cartea cu actele Sinodului al VIII-lea Ecumenic pentru a se servi de ea în prezentarea probelor sale, Marcu al Efesului i-a răspuns că grecii nu aveau acea carte, și a adăugat : «Dar chiar de am avea-o, nu se poate să ne forțeze a ține ca ecumenic acest sinod care nu este recunoscut ca atare...». În fața unui asemenea răspuns, cardinalul Cesarini nu a apărat ecumenicitatea Sinodului din anul 869, cum ar fi fost normal, ci a răspuns doar că cerea cartea nu pentru a extrage un pasaj din al VIII-lea Sinod Ecumenic, ci pentru că avea nevoie de cîteva pasaje din Sinoadele Ecumenice al VI-lea și al VII-lea, ale căror acte se găseau în același volum.

De asemenea, Avraam din Creta, traducătorul și primul editor al actelor Sinodului unionist de la Ferrara-Florența, a dat Sinodului de la Florența titlul de al VIII-lea Sinod Ecumenic, ceea ce demonstrează că în secolul al XV-lea se considera că de la anul 787 și pînă la Sinodul din Ferrara-Florența nu se mai ținuse nici-un sinod recunoscut ca ecumenic [51]. Deci nu se ținea ca ecumenic nici Sinodul din anul 869—870.

Împăratul Vasile I Macedoneanul a mai convocat un *sinod* ecumenic în biserica Sfînta Sofia din Constantinopol, în anii *879—880*, pentru a mobiliza forțele în stare să fie angajate pentru apărarea imperiului, dar nici acesta nu a rămas în rîndul sinoadelor ecumnice.

În aceeași situație se află Sinodul ținut la *Lyon* între *7 mai și 17 iulie 1274* [52], care a avut ca scop principal unirea celor două Biserici.

După cum este cunoscut, la sinod au participat pe lîngă numărul mare de episcopi, stareți, prelați și procurori apuseni, și o numeroasă delegație greacă, în frunte cu fostul patriarh de Constantinopol, Ghermanos al III-lea.

Trimișii împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul au depus jurămîntul de unire, afirmînd că primesc învățătura despre Filioque, — inovație catolică, necunoscută în Biserica Primară —, și astfel Bisericile s-au declarat unite, dar clerul și credincioșii nu au aderat la aceasta, considerînd-o drept apostazie.

Împăratul a fost nevoit să recurgă la măsuri foarte aspre pentru impunerea unirii, dar acestea nu și-au atins scopul, hotărîrile sinodului în cauză nefiind receptate de Biserică. În cele din urmă, cînd Roma s-a convins că cei de la Constantinopol nu au luat în serios unirea, în anul 1281, papa a excomunicat pe împăratul Mihail al VIII-lea, iar împăratul, la rîndul său, a poruncit ca numele papei să fie șters din diptice. Astfel s-a văzut, o dată în plus, că Sinodul de la Lyon nu a fost «receptat» de Biserica Răsăritului ca ecumenic, din cauză că hotărîrile sale nu au fost în conformitate cu învățătura Bisericii primelor veacuri [53].

Tot în cadrul încercărilor de unire se situează și *Sinodul de la Ferrara-Florența (1438—1439)*, care din punct de vedere formal se pare că îndeplinește condițiile ecumenicității.

Pe lîngă cardinalii și episcopii apuseni, la sinod a participat împăratul Ioan al VIII-lea, care vedea în unire singura salvare a imperiului amenințat de turci, împreună cu o delegație de aproape 700 persoane, între care patriarhul Constantinopo-

51. *Ibidem*, col. 1304—1306.

52. F. Vernet, *Lyon (II-e Concile Oecuménique de)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», IX, 1, Paris, 1926, col. 1374 ;

53. Prof. T. M. Popescu, Pr. Prof. Teodor Bodogae și Prof. George Gh. Stănescu. *Istoria bisericească universală*, manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, vol. II, București, 1956, p. 27—29.

lului Iosif al II-lea, mai mulți mitropoliți, numeroși episcopi, egumeni, preoți, diaconi și curteni. Erau reprezentate și Patriarhatele Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului, precum și Bisericile Rusiei, Moldovei și Georgiei.

Unirea a fost promulgată la 6 iulie 1439 în catedrala din Florența, dar nici de data aceasta nu s-a realizat nimic. Credincioșii ortodocși nu au acceptat hotărîrile luate în acel sinod, întrucît nu corespundeau cu credința pe care o primiseră de la moșii și strămoșii lor [54].

Din cele spuse pînă acum reiese că dintre sinoadele convocate ca ecumenice, unele au fost receptate de Biserică cu această calitate, iar altele nu au rămas în rîndul sinoadelor ecumenice [55].

Reținem, de asemenea, că nici unul dintre sinoadele amintite nu a stabilit reguli privitoare la însuși sinodul ecumenic.

Precizări istorice în problema sinodului ecumenic

Dacă sfintele canoane nu cuprind precizări în legătură cu problema sinodului ecumenic, să desprindem cîteva din practica celor șapte Sinoade recunoscute îndeobște ca ecumenice:

— Toate Sinoadele Ecumenice au fost convocate de către împărații romani sau de către cei bizantini.

— Toate hotărîrile lor au fost aprobate de împărați și prin aceasta au fost învestite cu puterea legilor de stat.

— Fiecare Sinod Ecumenic a marcat o nouă etapă în viața bisericească, integrată în condițiile societății și statului din epocile respective.

— La nici un Sinod Ecumenic nu au participat toți episcopii Bisericii, ci un număr mai mic sau mai mare, după posibilitățile episcopilor (vîrstă, boală etc.). Caracterul de ecumenc nu implică în mod necesar participarea tuturor episcopilor din întreaga Biserică, însă toți cei absenți s-au declarat, anticipat, de acord cu hotărîrile ce se vor lua.

— La toate Sinoadele Ecumenice au fost invitați și au participat, pe lîngă episcopi și un număr însemnat de clerici din alte trepte, cărturari ai timpului, demnitari de stat, credincioși și monahi, care însoțeau pe diferiți episcopi, la lămurirea chestiunilor puse în discuție.

— Faptul că unele Sinoade Ecumenice sînt numite după numărul episcopilor care au luat parte la lucrări sau care au semnat hotărîrile lor, nu arată decît că ei au fost membri deliberativi ai sinoadelor și că prin ei s-a dat expresia cea mai corespunzătoare principiului ierarhic.

— Drept criteriu pentru consacrarea caracterului lor ecumenic în sens religios, a servit recepția sau însușirea de către întreaga Biserică a hotărîrilor lor cu caracter dogmatic, pentru ca, permanent, Biserica să reprezinte caracterul esențial al unității ei.

— Pe lîngă cele șapte Sinoade Ecumenice, au mai fost și altele convocate sub acest nume, dar neacceptarea hotărîrilor lor de întreaga Biserică sau respingerea spontană a acestor hotărîri le-a lipsit de caracterul ecumenicității.

— În epoca Sinoadelor Ecumenice și prin lucrarea lor s-a făurit și s-a închegat baza dogmatică, cultică și canonică a întregului edificiu al Bisericii. Sinoadele ecu-

54. A se vedea și A. Vogt, *Concile de Florence*, în «Dictionnaire de Theologie Catholique», VI, 1 Paris, 1924, p. 24—50.

55. Prof. Alexandru Elian, *Atitudinea Bisericii Vechi-Catolice față de Sinoadele Ecumenice*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 3, p. 374—375.

menice nu au adus învățături noi de credință pe care să le îmbrace cu atributul ecumenicității, ci au expus într-o formă clară ceea ce Biserica a avut întotdeauna, în gama multiplă a hotărîrilor Sinoadelor Ecumenice găsind continuitatea, întărirea și dezvoltarea firească a credinței apostolice, promovarea vieții și învățăturii creștine în adevăr.

— Lucrarea Sinoadelor Ecumenice dovedește că numai cu vrerea și sub călăuzirea Duhului Sfînt au putut fi ele întrunite.

— Din lucrarea Sinoadelor Ecumenice mai rezultă în chip evident că în tot timpul și în tot locul viața Bisericii se împletește cu viața credincioșilor; că viața și lucrarea Bisericii nu se situează deasupra societății și civilizațiilor, ci în, și pentru societatea credincioșilor [56].

*

Pe baza celor de mai sus se constată:

1. Sinodul ecumenic este una dintre cele mai importante forme de manifestare a Bisericii, a consensului său general; este forma cea mai înaltă a autorității sinodale în Biserică, constituită în lumina îndrumărilor primite de la Mîntuitorul Hristos de către Sfinții Apostoli și de la aceștia de către episcopi, manifestîndu-se ca expresie a conștiinței Bisericii cea una, sfîntă, sobornicească și apostolească.

2. Prin natura sa, *sinodul ecumenic nu poate fi periodizat*. Biserica a existat și înainte și între și după sinoadele ecumenice, și în aceste perioade s-a manifestat întotdeauna infailibil prin punerea de acord a întregului său corp social asupra oricărei probleme privind păstrarea, apărarea și definirea adevărului revelat. După anul 787, cînd s-a întrunit Sinodul al VII-lea Ecumenic, Biserica a rezolvat problemele ce i s-au pus prin Consensus Ecclesiae Dispersae.

3. *Convocarea* sinodului ecumenic este un atribut al Bisericii [57]. În condițiile lumii moderne acest act poate fi făcut de Biserică prin consensul conducătorilor săi. Astăzi sarcina și dreptul de a convoca un sinod ecumenic revine colegiului alcătuit din căpeteniile tuturor Bisericilor Ortodoxe Autocefale existente. Din mandatul acestui colegiu, oricare dintre căpeteniile Bisericilor Ortodoxe Autocefale poate convoca sinodul ecumenic, dar nu în numele său, ci în numele tuturor celorlalți Întîistătători. Aceasta pentru că în rîndul Bisericilor Autocefale nici una nu are întîietate jurisdicțională asupra celorlalte, iar problema convocării presupune o anumită jurisdicție și autoritate asupra celor invitați la sinod [58]. În plus, convocarea unui sinod ecumenic nu trebuie să fie o expresie numai a voinței omenești, ci a celei dumnezeiești.

4. *Membri* ai sinodului ecumenic sînt delegații Bisericilor locale, care au botez și hirotonie validă în treapta de arhiereu și care acceptă toate normele de credință

56. Pr. Prof. Liviu Stan, *Importanța vechilor sinoade ecumenice și problema unui viitor Sinod ecumenic*, în «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 3—4, p. 209—211.

57. A se vedea: Dr. Valerian Șesan, *Convocarea Sinodului Ecumenic*, Cernăuți, 1937 (extras din «Candela» 1936), p. 17—18, unde citim: «În ce privește convocarea sinoadelor ecumenice de către împărați, după obiceiul vechi, împrejurările de azi fac dovada pînă la evidența deplină, că convocarea primelor șapte sinoade ecumenice s-a făcut de către împărați numai în mod de tot excepțional și numai grație unor împrejurări speciale și exterioare, dictate de oportunitate, și că această convocare, în nici un caz nu era în drept esențial și inerent puterii de Stat a împăraților bizantini sau a altora în calitate de cap al Bisericii».

58. Pr. Prof. Liviu Stan, *Cu privire la un viitor sinod ecumenic*, în «Ortodoxia», IV, 1952, nr. 3—4 p. 599; Idem, *Problema unui viitor sinod ecumenic și poziția Bisericii Ortodoxe față de el*, în «Ortodoxia» XX (1968), nr. 2, p. 335—337.

formulate în Sinoadele Ecumenice de pînă acum, fără nici o omisiune şi nici un adaus. Pe baza învăţăturii de credinţă a Bisericii noastre ortodoxe şi pe baza practicii ei ecumenice, se poate preciza că membri de drept ai unui sinod ecumenic sînt numai episcopii ortodocşi. Prin urmare, nici un eterodox, eretic sau schismatic, nu este membru de drept al Sinodului Ecumenic şi nu poate fi invitat la un astfel de sinod, decît doar cu scopul de a se lepăda de abaterile de la Ortodoxia sau de la disciplina Bisericii şi de a reintra în sînul ei [59].

— Pentru *numărul membrilor* participanţi nu se poate stabili o cifră. Numărul participanţilor la cele şapte Sinoade Ecumenice a fost cu aproximaţie între 150 şi 630, dar asta nu înseamnă că au participat toţi episcopii Bisericii. Elementul numeric al participanţilor nu este hotărîtor.

5. În principiu, la sinodul ecumenic trebuie să fie invitaţi şi să participe reprezentanţi ai tuturor Bisericilor locale Autocefale şi Autonome. Dar nici aspectul reprezentativ al participanţilor nu este hotărîtor. La Sinodul al II-lea nu au participat apuseni, dar ulterior şi Biserica Apuseană a acceptat acest sinod ca ecumenic.

De asemenea, la Sinodul al IV-lea Ecumenic, din 630 de Părinţi, Biserica Apuseană era reprezentată doar prin cinci delegaţi speciali, iar la Sinodul al III-lea Ecumenic episcopii răsăriteni erau în majoritate categorică.

Pentru importanţa nu prea mare a numărului de participanţi pledează şi faptul că chiar hotărîrile unora dintre Părinţi au fost recunoscute şi întărite de Sinoadele Ecumenice.

6. Ţinînd seama de caracterul Sinodului Ecumenic, ca cea mai înaltă autoritate reprezentativă a Bisericii, se poate afirma că în *competenţa* sa intră definirea învăţăturii de credinţă pe baza Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii şi expunerea ei pe înţelesul credincioşilor din timpul respectiv, examinarea şi întărirea tradiţiei adevărate a Bisericii faţă de cele false (can. 1 sin. II Ec.), rezolvarea oricăror probleme ce se pun Bisericii în ansamblul său şi luarea măsurilor corespunzătoare [60].

În Sinodul Ecumenic nu intră deci formularea de învăţături noi de credinţă, ci numai expunerea într-o formă clară a ceea ce Biserica a învăţat întotdeauna.

7. Un nou Sinod Ecumenic va trebui să confirme hotărîrile dogmatice luate de sinoadele anterioare, contribuind într-o formă nouă la unitatea credinţei şi a doctrinei [61].

8. Sinodul Ecumenic trebuie să ţină în mod statornic la principiul formulat de Vincenţiu de Lerin: «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est» (ceea ce s-a crezut pretutindeni, totdeauna, de către toţi). Adevărurile de credinţă trebuie formulate, propovăduite şi crezute numai pe baza Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii, pe baza învăţăturii mîntuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat, răstignit şi înviat, pentru noi oamenii şi pentru a noastră mîntuire. Altfel, «chiar dacă noi înşine sau înger din cer ar binevesti altă învăţătură decît cea pe care v-am binevestit-o, anatema să fie» (Gal. I, 8).

---

59. Idem, *Cu privire la un viitor sinod ecumenic*, p. 598; Bobulescu I. Constantin, *Despre sinod din punct de vedere canonic*, Teză pentru licenţă, Bucureşti, 1908, p. 30—37.

60. Prof. Iorgu I. Ivan, *Principii de organizaţie şi disciplină bisericească în canoanele Sinodului al IV-lea Ecumenic*, în «Telegraful Român», nr. 7—9, din 15 martie 1952, p. 2—4. Dr. Valerian Şesan, *Revizuirea canoanelor şi altor reforme bisericeşti precum şi codificarea lor*, Cernăuţi, 1937, extras din «Candela» 1936.

61. Drd. Aurel Bucălae, *art. cit.*, p. 423.

Iată, deci, că ecumenicitatea unui sinod presupune întîi de toate conformitate cu adevărul, cu dreapta credință revelată. O hotărîre sau mărturisire formulată de un sniod cu caracter ecumenic nu poate fi decît în acord cu revelația divină, căci apare ca operă a Duhului Sfînt, care pretutindeni este și toate le împlinește, și astfel contribuie la ecumenicitatea Bisericii, la realizarea ecumenicității făpturii umane cu Hristos, care este Adevărul, izvorul dreptei credințe, al credinței ortodoxe [62].

9. *Receptarea* hotărîrilor emise de către Sinodul Ecumenic rămîne să fie făcută de Biserica Creștină, care va atesta tacit sau în mod expres conformitatea lor cu învățătura Bisericii Ecumenice, adică a Bisericii care lucrează prin puterea Duhului Sfînt și hotărăște în permanență împreună cu Duhul Sfînt în chestiunile de credință [63].

În încheiere, problema care ni se pune în mod firesc este următoarea : Biserica Ortodoxă, poate ea convoca și întruni un sinod ecumenic în condițiile de astăzi ale Creștinismului, sau nu ?

— Împărțită în Biserici locale, Ortodoxia păstrează o unitate dogmatică, canonică și de cult în toată lumea.

Pe lîngă această ecumenicitate, pe care o putem numi orizontală, Ortodoxia prezintă și aspectul vertical al ecumenicității, care constă în conformitatea doctrinei ei cu cea a Sinoadelor Ecumenice, cu cea din epoca apostolică și deci cu cea propovăduită de Mîntuitorul Hristos.

Ortodoxia nu deține numai o parte din adevărul revelat, ca și cînd ar fi una din Bisericile Creștine, ci este deținătoare a întregului tezaur al mîntuirii, fiind moștenitoarea directă a Creștinismului primar.

Ca urmare, Biserica Ortodoxă poate întruni un sinod ecumenic. Asistată de Duhul Sfînt, ea a și început pregătirea acestui sinod, pe care l-a numit «Sfîntul și Marele Sinod», formulă identică cu cea de sinod ecumenic [63]. Rămîne ca dorința și străduința autorității bisericești să fie împlinite prin lucrarea Duhului Sfînt.

62. Pr. Prof. Liviu Stan, *Ecumenicitate și Ortodoxie Ecumenică*, în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 5—6, p. 263—266.

63. Idem, *Despre «Recepția», de către Biserică a hotărîrilor sinoadelor ecumenice*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 7—8, p. 399.

64. Mitropolitul Silvestru, în articolul *Funcționarea organismelor ierarhice în Biserica Ortodoxă* (Candela, 1883, aprilie, p. 159—172. «Biserica Ortodoxă Română» 1883, p. 205—216) consideră că un sinod panortodox nu e altceva decît un sinod ecumenic.

Pr. Doctorand Silviu-Petre Pufulete

ACTUALITATEA OPEREI CANONICE A MITROPOLITULUI ANDREI ŞAGUNA*

La 16 iunie 1973, se împlinesc 100 de ani de la trecerea la cele veşnice a marelui mitropolit Andrei Şaguna, personalitate de seamă din trecutul Bisericii Ortodoxe Române, ctitorul, organizatorul şi conducătorul mitropoliei ardelene, care a dominat timp de un sfert de veac întreaga activitate bisericească ortodoxă a Transilvaniei. La acest popas sărbătoresc, ca un omagiu adus memoriei lui Şaguna, pentru calităţile sale deosebite de cărturar, legiuitor, organizator, cîrmuitor şi mai presus de toate acestea de arhiereu, care şi-a îndeplinit cu dragoste şi convingere funcţia arhierească, pentru binele Bisericii lui Hristos şi al păstoriţilor săi, vom încerca să arătăm importanţa şi actualitatea principiilor canonice pe care le-a pus la temelia organizării bisericeşti. Importanţa operei lui canonice a fost relevată în nenumărate rînduri, încă de la elaborarea ei, deopotrivă de cărturari români şi străini. Recent profesorul american de istorie, Keith Hitchins, a elaborat mai multe studii care, pornind de la o temeinică şi obiectivă cunoaştere a proceselor istorice din monarhia habsburgică a secolului al XIX-lea, în special problema naţională, dezvăluie importanţa mare a operei mitropolitului A. Şaguna, atît pe plan bisericesc, cît şi pe plan naţional şi cultural. Opera canonică a lui A. Şaguna este vastă pentru că ea a cuprins întreaga viaţa organizată a Bisericii, făcînd din ea un tot armonios, vital, imprimîndu-i un dinamism graţie căruia este mereu actuală, cu posibilităţi de adaptare şi aplicare. Pornind de la realităţi canonice, istorice şi actuale, Şaguna a elaborat o operă care să servească Biserica în condiţiile de atunci, şi aşezînd-o pe baze trainice, a orientat-o în acelaşi timp spre viitor. Totodată, organizarea pe care Şaguna a dat-o Bisericii a servit drept armă pentru apărarea independenţei Bisericii din Ardeal iar pe de altă parte pentru îndeplinirea misiunii ei religioase, cît şi a cauzei naţionale. În cele ce urmează, vom încerca să vedem care sînt principiile pe care Şaguna le-a pus la temelia lucrării sale bisericeşti aşa cum se desprind din scrieri şi activitatea practică. Ele sînt numeroase, dar nu ne vom opri decît asupra acelora care au o importanţă mai mare şi care sînt şi astăzi la baza organizării Bisericii noastre.

Principiul autonomiei bisericeşti naţionale. — Reînfiinţarea mitropoliei Ardealului şi autonomia sau independenţa bisericească, au fost ţinta activităţii lui Şaguna încă de la numirea sa ca episcop [1]. Şaguna găseşte Biserica Ortodoxă din Transilvania într-o stare specifică, supusă influenţelor politice ale cancelariei austriece, ca urmare a ajutorului material dat de Stat Bisericii şi a relaţiilor lui cu episcopii ca reprezentanţi naţionali, situaţie care permite statului austriac ca treptat şi sistematic, să controleze autoritar şi abuziv problemele bisericeşti, în detrimentul Bisericii şi al poporului român [2]. El era convins că toate neregularităţile de conducere în Bise-

* Lucrare de seminar susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea Domnului Prof. Iorgu D. Ivan, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. N. Popea, *Vechea Metropolie ortodoxă românească a Transilvaniei. Suprimarea şi restaurarea ei*, Sibiu, 1870, p. 37—41.

2. K. Hitchins, *Cultură şi naţionalitate în Transilvania*, Cluj, 1972, p. 35.

rică, se datoresc acestor factori externi şi nicidecum principiilor ei de organizare şi conducere, care aplicate în spiritul canonicităţii autentice, asigurau Bisericii vitalitate şi bună funcţionare [3]. El şi-a dat seama că, numai prin curmarea acestor influenţe externe, Biserica poate să prospere şi să-şi îndeplinească misiunea ei religioasă, şi de sprijinire în alte domenii, pentru că, în vremea lui, Biserica era încă o instituţie cu solicitări deosebite în viaţa naţionalităţii române [4].

Stăruinţele lui Şaguna pentru reînfiinţarea mitropoliei şi organizarea ei pe baze canonice, parcurg mai multe etape, marcate de evenimentele politice din imperiul habsburgic. În timpul revoluţiei de la 1848, problema mitropoliei este înscrisă printre revendicările naţionale ale românilor, care au fost prezentate guvernului prin petiţii, delegaţii în frunte cu Şaguna. Ca urmare a triumfului reacţiunii asupra mişcării revoluţionare naţionale, cu instaurarea decadei absolutiste, 1850—1860, eforturile lui Şaguna pentru reînfiinţarea mitropoliei sînt sporadice şi totdeauna zădărnicite de politica Curţii de întărire a catolicismului ca element unificator al imperiului multinaţional. Abia la 24 decembrie 1864, în epoca încercărilor constituţionale, Şaguna obţine aprobare pentru reînfiinţarea mitropoliei, dar datorită crizei constituţionale, 1865—1867, care are drept urmare instaurarea dualismului austro-ungar, cu alipirea Transilvaniei la Ungaria, Şaguna este obligat să ceară recunoaşterea şi de la guvernul ungar, pe care o obţine în 1868, an în care se ţine şi primul Congres Naţional, care adoptă *Statutul organic*, constituţia Bisericii Ortodoxe din Ardeal. Actul final al restaurării a fost înţelegerea dintre români şi sîrbi în privinţa bunurilor bisericeşti, din 6—8 octombrie 1871 [5].

După concepţia canonică şaguniană, autonomia bisericească înseamnă independenţă faţă de orice altă Biserică Ortodoxă în probleme administrative şi de conducere, şi faţă de Stat, în probleme strict bisericeşti, precum şi conducerea Bisericii prin căpetenie şi organe proprii [6]. După cum se vede, Şaguna înţelege prin autonomie independenţă bisericească, sau ceea ce exprimă azi noţiunea de autocefalie [7]. Autonomia este o instituţie de organizare bisericească specifică Ortodoxiei, care datează din epoca dezvoltării şi întăririi organizării bisericeşti şi tocmai această vechime dovedeşte valoarea incontestabilă a acestui principiu.

Baza autonomiei este în primul rînd canonul 34 apostolic, care pe lîngă celelalte principii de organizare şi conducere stabileşte şi principiul autonomiei bise-

3. I. Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie*, Sibiu, 1897—1899, vol. I, p. 314—316.

4. K. Hitchins, *A. Şaguna and the restoration of the Rumanian orthodox Metropolis in Transylvania, 1846—1868*, «Balkan Studies», 5, 1965, p. 1, 8. *Priviri în trecut. Un veac de la votarea Statutului organic Şagunian* în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 9—10, p. 727.

5. K. Hitchins, *A. Şaguna and the restoration...*, p. 10 ş. u.

6. A. Şaguna, *Compendiu de drept canonic al unei sîntei sobornicesti şi apostoleşti Biserici*, ed. III. Sibiu, 1913 p. 299 ; N. Popea, *Vechea Metropolie...*, p. 341, 158 ; I. Puşcariu, *Mitropolia Românilor ortodocşi din Ungaria şi Transilvania*, Sibiu, 1900. Acte p. 38—39 ; *Actele soborului bisericesc din 1850*, Sibiu, 1850, p. 37.

7. Întrucît A. Şaguna foloseşte termenul de «autonomie» sinonim uneori cu cel de «autocefalie», în lucrarea de faţă, autonomie înseamnă autocefalie — sens actual — cînd se referă la relaţiile interne bisericeşti şi autonomie — sens actual — cînd se referă la relaţiile Bisericii Ortodoxe cu Statul sau cînd se referă la independenţa relativă a unităţilor organizatorice din cadrul unei Biserici locale autocefale. Şaguna nu foloseşte termenul de autonomie cu înţelesul actual de independenţă restrînsă în relaţiile interne bisericeşti. Dealtfel distincţia actuală între conţinutul canonic al autonomiei şi autocefaliei, a început să se facă în secolul al XX-lea ca urmare a situaţiei neclare create în relaţiile dintre unele Biserici Ortodoxe, problema fiind înscrisă pe agenda de lucru a viitorului sinod panortodox.

riceşti naţionale. Întîiul episcop sau mitropolit al fiecărei Biserici naţionale, trebuie să se îngrijească de cele ce se referă la eparhia sa şi nu este îngăduit să treacă în eparhie străină decît în cazuri excepţionale, cînd o eparhie este lipsită de arhipăstor, sau cu aprobarea episcopului eparhial (canonul 35 apostolic ; canonul 2 al sinodului II ecumenic ; canonul 8 al sinodului III ecumenic etc.)[8]. Premisa autonomiei bisericeşti stă în egalitatea harică a episcopilor, ca cei dintîi în organismul bisericii. Pe baza acestei egalităţi harice şi unităţile administrativ-teritoriale organizate după principiul naţional (canonul 34 apostolic) sînt «independente şi egal îndreptăţite» chiar şi atunci cînd el fac parte din aceeaşi unitate politică (canonul 8 al sinodului III ecumenic)[9].

Pe lîngă baza canonică, principiul autonomiei bisericeşti mai are şi o bază istorică. Istoria Bisericii Ortodoxe Române dovedeşte că acest principiu a fost aplicat consecvent în practica bisericească şi el s-a generalizat ca cel mai autentic principiu canonic. În sfîrşit, autonomia mai are şi un temei natural, geografic[10].

Autonomia bisericească are două aspecte : autonomia internă, ce se referă la relaţiile interne bisericeşti şi la starea de independenţă eparhială restrînsă, şi autonomia externă, care se referă la relaţiile Bisericii cu Statul.

Autonomia internă, ca expresie a autocefaliei este independenţa unei unităţi administrative bisericeşti organizate pe baza principiului etnic, principiu care are mare importanţă în Ortodoxie, datorită legăturii strînse dintre biserică şi popor exprimată prin folosirea limbii naţionale în cult şi administraţie, de a-şi conduce sinodal întreaga activitate prin căpetenie proprie. Autonomia bisericească nu înseamnă stricarea unităţii Bisericii Ecumenice, pentru că unitatea bisericii nu constă în considerente de ordin jurisdicţional. Unitatea bisericii, constă în păstrarea unitară a aceleaşi mărturisiri de credinţă, a formelor cultice şi a principiilor canonice, căci acestea sînt de fapt limitele autocefaliei, care fac ca fiecare Biserică locală să fie membră a Bisericii Ecumenice. Ca urmare a acestui lucru, autoritatea supremă în Biserica Ecumenică Ortodoxă, nu poate fi reprezentată printr-un organ personal de conducere şi nici printr-un organ sinodal local, ci numai prin sinodul ecumenic, format din toate părţile componente ale Bisericii Ecumenice. Între Bisericile locale pot exista particularităţi de organizare (canonul 39 trulan) care însă nu vatămă principiile canonice fundamentale[11].

În cadrul unei Biserici locale autocefale, eparhiile din care aceasta este organizată, se bucură de independenţă limitată. Autonomia aceasta eparhială constă din dreptul pe care îl are fiecare episcop de a-şi conduce singur eparhia sa (canonul 34 apostolic). Şaguna este împotriva dreptului de stavropighie care este necanonic, ad-

8. A. Şaguna, *Enhiridion adecă carte manuală de canoane ale unei, sfintei, sobornicești şi apostolești Biserici cu comentarii*, Sibiu, 1871, p. 20 ş. u. Idem, *Compendiu...*, p. 221 ; K. Hitchins, *Andreiu Şaguna and Joseph Rajacic : The Rumanians and serbian churches in the decade of absolutism* în «Revue des études sud-est européennes», t. X, 1972, nr. 3, p. 571.

9. A. Şaguna, *Compediu...*, p. 94 ; N. Popea, *Vechea Mitropolie...*, p. 335.

10. N. Popea, *Vechea Mitropolie...*, p. 134, 158.

11. A. Şaguna, *Compendiu...*, p. 20, 23, 93 ; Idem, *Anthorismos sau deslușire comparativă asupra broşurei : Dorințele drept credinciosului cler din Bucovina*, Sibiu, 1861, p. 9 ; N. Popea, *Vechea Mitropolie...*, p. 158 ; K. Hitchins, *Andreiu Şaguna and Joseph Rajacic...*, p. 571 ; Idem, *A. Saguna and the restoration...*, p. 11.

mițind dreptul de devoluțiune în cazuri de absolută necesitate, prin aceasta autonomia eparhială nefiind încălcată [12].

Autonomia externă, este al doilea aspect al autonomiei bisericești și se referă la independența Bisericii față de Stat, în probleme strict bisericești. Pentru a determina natura raporturilor dintre Biserică și Stat, Șaguna purcede mai întîi la definirea comparativă a acestor două noțiuni din punct de vedere juridic, pentru a conchide că, datorită deosebirilor dintre ele în ceea ce privește originea, scopul și mijloacele fiecăreia, Biserica este îndreptățită la independență față de Stat în probleme strict bisericești [13].

Problema autonomiei externe are două aspecte : unul juridic și altul teologic. Natura juridică a relațiilor dintre Biserică și Stat, este determinată de faptul că Biserica, ca instituție socială, este în Stat și nu invers, și datorită acestui lucru cetățenii sînt și creștini, deci inevitabil între Biserică și Stat se stabilește un anume fel de relații juridice [14].

Cadrul teologic al problemei este schițat de cuvintele lui Iisus Hristos : «Dați cezarului cele ce sînt ale cezarului... (Matei, XXII, 21), deci fără vreo condiționare, Biserica, respectiv creștinii, trebuie să se supună Statului în privința îndatoririlor civile, pentru că orice stăpînire este de la Dumnezeu (Rom. XIII, 1) iar creștinii sînt datori să cinstească stăpînirea (I Petru II, 17).

În mod practic, independența Bisericii față de Stat, este determinată de datoriile Bisericii față de Stat, precum și de atitudinea Statului față de Biserică. Șaguna crede că Statul este dator să rezolve problema religioasă în primul rînd în interesul ordinei juridice și că această reglementare să se facă legal și pe bază de egalitate confesională. Pe baza acestei premise, el crede că Statul trebuie să creieze un regim juridic pentru organizarea și funcționarea cultelor care constă din : garantarea libertății de conștiință și a libertății religioase, libertatea de organizare și funcționare a cultelor, potrivit dreptului intern întrucît acesta nu contrazice activitatea Statului, egalitatea cultelor între ele și față de Stat. Deoarece Statul este suveran, el are dreptul de recunoaștere la alegerile de ierarhi, precum și dreptul de control care se fac e «în interesul legilor țării», drepturi care nu vatămă autonomia externă a Bisericii [15].

La rîndul său, Biserica este datoare să sprijine Statul și să îndeplinească toate îndatoririle civile, potrivit legilor existente, contribuind astfel la menținerea ordinei juridice [16].

Un aspect important al autonomiei Bisericii ardelene, îl constituie raportul cu celelalte confesiuni creștine în general și în special cu români uniți cu Roma, precum și relațiile lui Șaguna cu căpeteniile Bisericii din Țările Române. Potrivit poruncii iubirii și regimului juridic de egalitate confesională, relațiile dintre biserici trebuie să fie amicale, ferite de «supremație sau hegemonie» pentru ca în acest fel să se realizeze «unirea duhului întru legătura păcii» [17]. Cît privește raporturile lui Șaguna

12. I. Ivan, *Telegraful român și autonomia Bisericească* în «Telegraful român», 1953, nr. 1—2, p. 13.

13. A. Șaguna, *Compnediu...*, p. 18, 273 și urm. ; «Telegraful român» 1868, nr. 83, 10/22 oct. 14. A. Șaguna, *Compendiu...*, p. 273 și urm.

15. A. Șaguna, *Proiectu de unu Regulamentu pentru organizarea trebilor bisericești școlare și fundaționale ale românilor de Religea greco-orientală în Statele Austriace*, Sibiu, 1864, art. 220—225. 16. *Actele soborului bisericesc din 1850*, p. 36 și urm.

17. A. Șaguna, *Compendiu...*, p. 277 și urm. ; «Actele ..... 1850» p. 36 și urm.

cu uniții, acestea au fost la început cordiale. Ulterior, datorită concursului politic dat uniatismului, și datorită neînțelegerilor religioase: căsătorii mixte, prozelitism, asistență religioasă, atitudinea lui Șaguna devine prudentă uneori intransigentă. Șaguna considera uniatismul atît un pericol religios cît și un pericol național care corespundea intențiilor politice de deznaționalizare: stricarea unității religioase a românilor urmărea de fapt stricarea unității naționale [18].

Legăturile lui Șaguna cu arhiereii din Țările Române s-au stabilit mai ales în interes cultural și uneori filantropic. Șaguna, a purtat continuu corespondență cu arhiereii români, anunțînd acestora apariția cărților sale bisericești, stăruind pentru răspîndirea lor, sau rugîndu-i să facă colecte bănești pentru zidirea catedralei din Sibiu. Schimbul acesta de cărți de cult între românii din Transilvania și cei din Țările Române, au avut o deosebită însemnătate pentru ideia de unitate națională, Șaguna declarînd deschis unitatea spirituală a românilor de pretutindeni [19]. Șaguna insistă foarte mult într-o scrisoare din 23 februarie 1856 către mitropolitul Nifon al Țării Românești, pentru «o coînțelegere de aproape între Biserica de acolo și cea de aici» pentru formarea unui front comun în lupta împotriva uniatismului, care devenise pericol și pentru Țările Române [20].

Așa a conceput Șaguna, în linii generale, autonomia bisericească națională. Pe de o parte independența jurisdicțională a Bisericilor locale în cadrul Bisericii Ecumenice, pe de altă parte independența Bisericii față de Stat în probleme strict bisericești, cu respectarea legilor civile. Șaguna a ținut mult la autonomia Bisericii față de Stat pentru a nu face ca existența Bisericii ardelene să depindă de desele schimbări politice. Pe de altă parte, el a insistat ca Biserica să se situeze în sfera ei proprie de activitate, apărînd în acest fel autonomia ei externă și independența acțiunii proprii bisericești [21].

Principiul constituțional bisericesc. — Așa cum a definit Șaguna Biserica, a cuprins toate elementele ei esențiale. Capul Bisericii este Iisus Hristos pentru că El a întemeiat-o și a înzestrat-o cu toate mijloacele necesare îndeplinirii misiunii ei. Dacă Hristos este capul ei, în mod logic urmează că Biserica este trupul tainic al lui (I Cor. XII, 14, 20, 22, 23). Biserica este o totalitate de credincioși o adunare bisericească, care cuprinde mai multe părți constitutive, este deci un organism. Acest organism, prin analogie cu trupul omenesc, este compus din mai multe mădulare, a căror funcționare normală, condiționează vitalitatea externă a Bisericii.

Aceasta este realitatea simplă dar evidentă, de la care Șaguna pornește la organizarea Bisericii ținînd seama de toate părțile ei constitutive, pe care el o numește în mod constant organism. Că Biserica este un organism este un lucru evident. Dar care sînt raporturile dintre părțile constitutive ale acestui organism, și pentru reglementarea acestor raporturi, care sînt drepturile și datoriile lor, ce răspundere au ele pentru lucrarea Bisericii, acestea au fost probleme pe care Șaguna le-a rezolvat în modul cel mai just ținînd seama de învățătura Bisericii, de principiile ei canonice și

18. T. V. Păcățianu, *Cartea de aur sau luptele politice naționale ale românilor de sub Coroana Ungară*, Sibiu, 1904, vol. I, p. 274 ; vol. II p. 209.

19. Prefața la Biblia din 1858, la I. Lupaș, *Viața și faptele mitropolitului A. Șaguna*, în Mitropolitul Andrei Baron de Șaguna. Scriere comemorativă, Sibiu, 1909, p. 317.

20. K. Hitchins, *Cultura...*, p. 60 ; *O scrisoare a lui Șaguna din 23 febr. 1856 către Mitropolitul Nifon din Țara Românească*, în «Biserica Ortodoxă Română», XXXII (1908), nr. 9, p. 1064 și urm.

21. T. V. Păcățianu, *op. cit.*, vol. III, p. 712 ; I. Pușcariu, *Documente...* vol. I, p. 318.

de nevoile ei actuale. Angajarea organică a elementului mirean în activitatea Bisericii potrivit poziției harice pe care o ocupă, a fost socotită de unii ca necanonică, accentuîndu-se în acest fel principiul ierarhic, ca principiu exclusiv de conducere în Biserică. Potrivit poruncii dragostei și spiritului învățăturii lui Iisus Hristos, Șaguna socotește că în acest organism trebuie să existe un echilibru, și că neglijarea unei părți face să sufere întreg organismul. Creștinii, sînt mădulare ale trupului tainic ale lui Iisus Hristos (Efes. IV, 11—12; I Cor. XII, 12, 14) și ca mădulare ei participă și colaborează cu ierarhia în Biserică.

Ierarhia deține autoritatea în Biserică pentru că ea are plenitudinea puterii, dar ea nu deține această autoritate pentru sine, ca și cum ajungerea scopului Bisericii ar depinde exclusiv de ierarhie, ci o deține pentru binele și folosul întregii Biserici, or din Biserică face parte și elementul mirean și încă într-un număr incomparabil mai mare ca cel al ierarhiei. Pe lîngă toate acestea, porunca iubirii (Ioan IV, 11; XIII, 34) se realizează într-un chip grăitor prin colaborarea tuturor părților constitutive ale Bisericii și nimeni nu poate spune că iubirea este împotriva canoanelor [22]. Ca parte constitutivă a organismului Bisericii, creștini sînt cei care o susțin din punct de vedere material, și acest lucru scoate și mai mult în evidență importanța lor. Angajarea elementului mirean în activitatea Bisericii nu are o bază canonică expresă, dar nu vatămă nici un principiu canonic, și s-a generalizat pe calea obiceiului care are putere canonică.

Să vedem acum, cum a aplicat Șaguna acest principiu în organizarea Bisericii sale. Cum este bine cunoscut, puterea în Biserică are trei aspecte: sacramentală, didactică și jurisdicțională. La rîndul său puterea jurisdicțională se împarte în trei: legislativă, administrativă și judecătorească. După Șaguna, elementul mirean participă la exercitarea puterii bisericești în probleme administrative, deci în limitele unui aspect al puterii jurisdicționale. Din activitatea practică a lui Șaguna, constatăm însă că elementul mirean după împrejurări și cu importanță mai mică ori mai mare, participă și la alte acțiuni fără știrbirea principiului ierarhic.

Șaguna a promovat elementul mirean în toate treburile bisericești, economice, școlare, fundaționale, alegerea ierarhilor și probleme de disciplină, prin realizarea principiului sinodal mixt în întregul sistem de organizare al Bisericii ardelene. În probleme religioase și morale, deci în cele pur spirituale, creștinii sînt datori să asculte de ierarhie. Principal, forurile în care au activat mirenii, respectiv sinoadele mixte, au avut caracter pur consultativ cu raportare la sinodul episcopilor care este autoritate supremă în eparhie, astfel că din punct de vedere canonic nu este nici o abatere [23]. Practic, reconsiderarea principiului sinodal mixt a avut o importanță mare, datorită echilibrului și activității permanente pe care Șaguna le-a stabilit în organismul Bisericii, cu importante urmări pentru viața și activitatea Bisericii ardelenești.

Principiul ierarhic sinodal. — Principiul sinodal stă în strînsă legătură cu principiul constituțional bisericesc. Dacă Biserica este un organism, înseamnă că și conducerea acestui organism se face prin participarea tuturor părților constitutive ale ei [24]. După concepția canonică șaguniană, rostul și importanța sinodului în viața Bisericii este foarte mare. Sinodul este «sufletul ordinei» în Biserică, cu scopul de a pro-

22. A. Șaguna, *Anthorrismos...*, p. 101, și urm.
23. L. Stan, *Mirenii în Biserică*, Sibiu, 1939, p. 191 și urm.
24. A. Șaguna, *Enhiridion...*, p. VII—VIII (prefață).

mova «duhul cel adevărat bisericesc» pentru «ajungerea mîntuirii sufletelor» [25]. Sinodul face parte deci din ființa Bisericii, pentru că este prescris de organismul ei, are deci un rost soteriologic.

Principiul sinodal este un principiu scripturistic, așezat de însuși Iisus Hristos: «unde sînt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sînt și Eu» (Matei XVIII, 20). Urmînd exemplul lui Iisus Hristos, apostolii au lucrat sinodal (Fapte, II, IX, XIII, XV, XVI). De la apostoli, ierarhia a adoptat ca formă de conducere în Biserică forma sinodală, pentru toate veacurile. Începînd din secolul al II-lea, Biserica și-a condus întreaga ei activitate numai prin sinoade. Epoca clasică a sinodalității, epoca sinoadelor ecumenice, a confirmat pentru totdeauna importanța și valoarea acestui principiu [26].

După structură și competență sinodul este de două feluri: arhieresc și mixt. Sinodul arhieresc este compus din toți arhiereii unei biserici locale, și se ocupă cu probleme dogmatice, canonice, cultice și disciplinare. El este autoritatea supremă în Biserică, și totodată este organul statutar care reprezintă Biserica în raporturile ei externe (*Proiect*, art. 203—212). Sinodul mixt este compus din arhierei și reprezentanții preoțimei și poporului credincios în proporție de 1/3 clerici și 2/3 mireni. El se ocupă cu probleme economice, gospodărești, filantropice, școlare, fundaționale și alegeri de ierarhi. Sinodul mixt este marea noutate pe care Șaguna a adus-o în Biserica ardeleană dezgropînd astfel o tradiție veche, nu numai a Bisericii ardelene, ci a Bisericii Ortodoxe în general. Practica sinoadelor mixte este o practică veche, apostolică, dar care, datorită împrejurărilor, dispăruse din forma de conducere a Bisericii Ortodoxe. Conștient de rolul și importanța sinoadelor mixte, Șaguna a muncit cu stăruință pentru ale readuce la viață. La marea adunare națională de la Blaj 3/15 mai 1848, la punctul doi, se cerea restabilirea sinodului anual mixt, conform «vechiului drept», ceea ce dovedește că au existat soboare mixte în trecutul Bisericii ardelene [27].

La 22 martie 1864, Șaguna a prezentat soborului eparhial un *Proiect de regulament pentru organizarea diecezei ardelene*, prin care el vrea să realizeze principiul sinodal în întregul sistem de conducere al Bisericii ardelene. Proiectul acesta prevedea sinod arhieresc și sinoade mixte la toate formele de organizare ale mitropoliei, în proporție constantă de 1/3 clerici și 2/3 mireni. În acest chip, Șaguna realizează forma de conducere sinodală, repartizînd-o în mod distinct la toate unitățile organizatorice ale mitropoliei, și coordonînd-o prin reprezentare, păstrînd și autonomia fiecărei eparhii pentru treburi interne, și angajîndu-le pentru treburi generale la nivel de mitropolie. Potrivit acestui *Proiect*, raportul dintre sinodul arhieresc și cele mixte, este raportul dintre forul deliberativ și forul consultativ. În strictă conformitate cu dispozițiile canonice, sinodul arhieresc este autoritatea supremă în Biserică pentru treburi pur spirituale (art. 211) și prin aceasta el are caracter de for deliberativ fiind și organul statutar al Bisericii în relațiile cu Statul.

Sinodul mixt, adică sinoadele eparhiale și cel mitropolitan rămîne în esență for consultativ pentru că hotărîrile lui nu au obligativitate necondiționată pentru sinodul arhieresc. Se înțelege însă că, dacă sinodul mixt ia o hotărîre canonică și necesară Bisericii, sinodul arhieresc nu poate să o respingă.

---

25. *Actele soborului bisericesc 1860*, Sibiu, 1860, p. 74.
26. A. Șaguna, *Anthorismos...*, p. 115, și urm.
27. I. Matei, *Contribuțiuni la istoria dreptului bisericesc*, București, 1922, vol. I, p. 103.

La 16 septembrie 1868, după reînfiinţarea mitropoliei, are loc un mare congres bisericesc, care votează, cu mici modificări, *Proiectul* din 1864 al lui Şaguna, cu numele de *Statutul organic* în care sînt rînduite organic cele mai autentice principii pe care Biserica le-a aşezat la temelia organizării şi conducerii activităţii ei încă de la început [28]. De remarcat că el a fost votat de un sobor mixt cu toate că principial, mirenii nu participa la exercitarea puterii legislative în Biserică. *Statutul organic* este constituţia Bisericii Ortodoxe din Ardeal, care, alături de celelalte organe de conducere deliberative, executive sau administrative, au fost cîrma Bisericii ardelene pînă în anul 1918 şi după aceea a Bisericii Ortodoxe Române întregite. Datorită unor neînţelegeri între cler şi elementul laic, fenomen ce apare acum tot mai constant datorită poziţiilor diferite de pe care abordau problema naţională, se poate spune că a fost ştirbit caracterul ierarhic sinodal al conducerii Bisericii ardelene.

Sinodul arhieresc nu a mai fost socotit ca cea mai înaltă autoritate, aşa cum prevăzuse Şaguna în *Proiect*, ci numai în cele dogmatice şi spirituale (art. 171) în celelalte probleme devine Congresul autoritate supremă adică acesta capătă putere legislativă şi devine organul statutar al Bisericii în relaţiile ei externe (art. 145). De asemenea, autoritatea episcopului este făcută formal dependentă de cea a sinodului eparhial (art. 87 şi urm.). Dar schimbările radicale s-au produs la Consistoriul mitropolitan, care în *Proiectul* lui Şaguna avea un caracter pur consultativ (art. 118). În *Statut*, consistoriul devine for judecătoresc suprem pentru întreaga mitropolie (art. 158).

În practică însă, niciodată pentru motive neîntemeiate, nu s-a trecut peste voinţa sinodului arhieresc care a rămas de fapt autoritatea supremă în Biserică. Sinoadele mixte rămîn tot foruri consultative, pentru că sinodul arhieresc nu consideră valabile hotărîrile lor cînd sînt necanonice.

Modul cum s-au constituit şi au funcţionat noile sinoade sînt în perfectă concordanţă cu concepţia canonică a lui Şaguna. Marele avantaj al noii interpretări a principiului ierarhic sinodal dată de Şaguna, este că s-a desfiinţat absolutismul ierarhic care-şi făcuse drum în viaţa Bisericii ardelene. Principiul ierarhic a fost armonizat cu cel sinodal, în perfectă concordanţă cu principiile canonice şi nevoile Bisericii. Între arhiereu şi sinod rămîne aceeaşi colaborare, aşa cum este reglementată de canonul 34 apostolic. Arhiereul, rămîne un organ personal de conducere în Biserică, dar nu exclusiv,deoarece «pentru obiecte momentoase» puterea lui are «temei şi normă de sinodalitate adică de solidaritate» [29]. Prin îmbinarea principiului ierarhic cu cel sinodal, Şaguna a putut să înlăture arbitrariul din conducerea Bisericii şi tendinţele de dominare ierarhică, făcînd un important pas spre realizarea deplină a formei canonice sinodale de conducere în Biserica Ortodoxă Română [30].

Principiul loialităţii faţă de Stat. — Potrivit concepţiei canonice şaguniene despre relaţiile dintre Biserică şi Stat, relaţii care au ca premisă deosebirile ce există

28. I. Ivan, *art. cit.*, p. 14. 29. A. Şaguna, *Enhiridion...*, p. 20.

30. K. Hitchins, *Cultură...*, p. 60, 61, 66 ; A se vedea pe larg şi : I. Lupaş, *Istoria bisericească a Românilor ardeleni*, Sibiu, 1918, Circul. nr. 445 din 1855, p. 226 ; Idem, *Contribuţii la istoria ziaristicii româneşti ardelene*, Sibiu, 1926, p. 88 ; T. Bodogae, *100 de ani de la venirea lui Şaguna în Ardeal. Cîteva ştiri inedite*, Sibiu, 1947, p. 21 ; *Actele privitoare la urzirea şi înfiinţarea asociaţiei Transilvane pentru literatură şi cultura poporului român*, Sibiu, 1862, p. 45, 104—108 ; I. Matei, *Opera şcolară a Mitropolitului Şaguna*, Braşov, 1944, p. 15 ; N. Popea, *Arhiepiscopul şi Mitropolitul Andrei Baron de Şaguna*, Bucureşti, 1900, p. 30—31 ; A. Şaguna, *Compendiu...*, p. XII (prefaţă).

între ele și reglementarea legală a raporturilor lor juridice, Șaguna a lămurit principial și practic ce înseamnă principiul loialității față de Stat [31].

Principiul atitudinii de loialitate față de Stat este un principiu scripturistic: Iisus Hristos a plătit dajdia și a recomandat necondiționat supunere față de autorități.

Șaguna a fost loial stăpînirii, deoarece el socotea că, numai așa puteau scăpa românii ardeleni de politica militantă de deznaționalizare, mai ales după dualismul din 1867, și să-și realizeze năzuințele naționale [32]. Cît privește mișcarea națională de independență politică, Șaguna s-a atașat ei în forme tradiționale și constituționale care se potriveau, i se părea lui, mai bine cu realitățile din epoca lui. Viziunea tradițională a lui Șaguna în problemele naționale și atașamentul lui față de austrieci, nu mai convenea noii pleiade de intelectuali laici, dornici să folosească toate mijloacele pentru afirmarea națională. El voia ca Biserica să fie Biserică și, independentă și bine organizată, să poată sluji în forme tradiționale națiunea.

În urma dualismului austro-ungar din 1867, deosebirile de vederi dintre Șaguna și intelectualii laici, devin tot mai evidente. Intelectualii laici, independent de Biserică și de Șaguna care-și pierde din importanța de conducător național, se străduiesc să întemeieze o mișcare națională organizată, bazată pe ceea ce credeau ei că va fi fondul cel mai solid. Cu toate acestea, Biserica și școala, în condițiile dualismului, așa cum le-a organizat Șaguna prin *Statutul organic*, au continuat să joace un rol național însemnat, fiind ca și mai înainte bastioanele principale ale naționalității [33].

*

Așa a conceput și realizat Șaguna organizarea Bisericii ardelene. Meritul lui Șaguna a fost că a știut să interpreteze și să dea valoare practică acestor principii, în concordanță cu nevoile poporului român și cu cerințele vremii. Căci ce ar fi însemnat ca Biserica ardeleană să aibă în Șaguna un tradiționalist rigid, feudal, cînd noul curent de gîndire socială, cu deosebire în problemele naționale, punea tot mai mult sub semnul întrebării capacitatea Bisericii de a fi în armonie cu spiritul nou al timpurilor și prin aceasta posibilitatea ei de a îndeplini și un rol național și cultural [34].

Statutul Organic, votat la marele Congres național bisericesc din 1868 este fără îndoială, sinteza întregii activități organizatorice a mitropolitului Andrei Șaguna. Importanța mare pe care *Statutul Organic* a avut-o atît pe plan bisericesc cît și pe plan național și cultural, se datorește în primul rînd faptului că el a consfințit independența Bisericii ardelene atît față de alte Biserici cît și față de Stat. Pentru acest motiv, după unirea politică a Ardealului cu România, cînd s-a pus problema unificării, organizării și conducerii Bisericii, el a stat la baza noului statut din 1925 al întregii Biserici Ortodoxe Române [35].

---

31. I. Lupaș, *Contribuțiuni la istoria ziaristicii...* p. 77 și urm. ; «Telegraful român», 1853, nr. 46—47 ; «Telegraful român», 1953, nr. 1—2 p. 1—14 ; I. Lupaș, *Viața și faptele Mitropolitului Andrei Șaguna*, p. 192—204 ; «Contemporanul», nr. 7 (1370) din 19 febr. 1973.

32. K. Hitchins, *Studii...*, p. 30, 69.

33. Idem, *Cultură...*, p. 62 ; «Telegraful român», 1968, 15 sept., nr. 35—36, p. 1.

34. K. Hitchins, *Cultură...*, p. 36, 45—46 ; S. Dragomir, *A. Șaguna et Joseph Rajacic*, în «Balcania», VI (1943) p. 280.

35. G. Cinhandu, *Reorganizarea Mitropoliei Transilvane*, Arad, 1920, p. 8, 10, 52 ; «Telegraful român», 1968, nr. 35—36, p. 1—2 ; T. Bodogae, *art. cit.*, p. 3 ; M. Păcurariu, *A. Șaguna*, în «Mitropolia Ardealului», XIII, (1968), nr. 11—12, p. 865 ; I. Ivan, *Statutul Organic — o sută de ani de apilcare* în «Mitropolia Ardealului», XIV, (1969), nr. 4—6, p. 333—334.

Datorită condițiilor istorice însă, principiile de organizare și conducere bisericească pe care Șaguna le-a pus la temelia lucrării sale bisericești, cu toate că au fost formulate în spirit autentic canonic ortodox, și parțial aplicate ca atare, nu au reușit să creeze Bisericii condițiile care să-i îngăduie să-și îndeplinească în mod liber și eficient misiunea ei.

Cel care a inițiat, îndrumat și a susținut neobosit munca de organizare a Bisericii noastre a fost Prea Fericitul Patriarh Justinian, care împreună cu membrii Sfîntului Sinod a întocmit noua legislație bisericească : *Statutul Bisericii Ortodoxe Române* (1948) și cele *12 Regulamente* care cuprind dezvoltarea principiilor și dispozițiilor mai importante înscrie în statut [36].

Prin aceste legiuiri s-a realizat în mod deplin și cu folos, punîndu-se în adevărata lor valoare canonică, principiile care dau expresie canonicității ortodoxe autentice· «...tot ce am rînduit pînă acum în Biserica Ortodoxă Română — spunea Prea Fericitul Patriarh Justinian — nu sînt înnoiri, ci sînt lucruri pe care le-a avut odinioară Biserica» [37].

Principiile de organizare și conducere sînt enunțate în art. 2 și 3 ale *Statutului Bisericii Ortodoxe Române* și dezvoltate în restul *Statutului* și în celelalte legiuiri, dobîndind un conținut canonic mult îmbogățit față de legiuirile anterioare. Principiul autocefaliei (art. 2 *Statut*) principiul fundamental care «corespunde în chipul cel mai firesc împărțirii omenirii în popoare» [38], se îmbogățește cu noi sensuri canonice : dreptul de canonizare potrivit căruia Biserica noastră a procedat la o serie de canonizări între anii 1955 și 1956, asistență religioasă românilor ortodocși din diaspora, grijă permanentă a conducerii Bisericii noastre [39]. De asemenea, principiul autonomiei (art. 3 *Statut*) în sensul neamestecului Statului în treburile interne bisericești, devine pentru prima dată realitate nu numai teoretică, dar mai cu seamă practică [40]. Principiul ierarhic sinodal (art. 3 *Statut*) și cel al participării clerului și credincioșilor în calitate de colaboratori ai ierarhiei la conducerea treburilor bisericești, și mai cu seamă modul cum au fost realizate aceste principii, vin să completeze imaginea clară a organizării actuale a Bisericii noastre [41]. Cu drept cuvînt Prea Fericitul Patriarh Justinian putea să remarce : «Cîrmuirea Bisericii noastre poate declara cu deplină satisfacție că a înfăptuit cadrul autentic ortodox în care să se desfășoare activitatea Bisericii noastre» [42]. Această situație a permis Bisericii noastre ca sub acest aspect să se bucure de prestigiu în cadrul Bisericii Ortodoxe Ecumenice ca și în cadrul celorlalte Biserici [43].

36. I. Ivan, *Preocupări și studii de drept cannic*, în «Studii Teologice» XX, (1968), nr. 5—6, p. 412. 37. *Apostolat Social*, VI, p. 63.

38. † Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Una sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică* în «Ortodoxia» VI (1954) nr. 2—3, p. 7.

39. I. Ivan, *art. cit.*, p. 413—414. 40. *Apostolat Social*, V, p. 119.

41. *Ibidem*, V, p. 120, VII, p. 53 ; VIII, p. 101. 42. *Ibidem*, V, p. 205.

43. I. Ivan, *art. cit.*, p. 422 ; Idem, *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române* în «Biserica Ortodoxă Română», (1954) nr. 1—2, p. 92—93.

DIN ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

DESCHIDEREA ANULUI UNIVERSITAR 1973—1974 LA INSTITUTELE TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

Deschiderea anului universitar 1973—1974, mai mult decît altă dată, a căpătat anual acesta un caracter festiv deosebit, prilejuit de împlinirea unui sfert de veac de cînd învățămîntul teologic-mediu și universitar rectitorit de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, se desfășoară sub directa îndrumare a Bisericii Ortodoxe Române.

Atît la Institutul teologic de grad universitar din București, cît și la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu, festivitățile de deschidere a noului an de învățămînt 1973—1974 s-au desfășurat sub semnul acestui jubileu.

Consemnăm în rîndurile de mai jos cîteva aspecte de la festivitățile de deschidere a noului an universitar teologic 1973—1974.

La *Institutul teologic de grad universitar din București.* — Deschiderea festivă a celui de al 25-lea an de activitate a Institutului teologic de grad universitar din București a avut loc în ziua de miercuri 10 octombrie 1973. În dimineața acestei zile, în biserica Sfînta Ecaterina, paraclisul Institutului teologic, un sobor de preoți și diaconi din cadrul Institutului în prezența tuturor studenților și a profesorilor, a oficiat slujba sfintei liturghii și a Te-Deum-ului.

După aceea la orele 11, în aula Institutului teologic a avut loc festivitatea de deschidere a noului an universitar 1973—1974. Au participat I. P. S. Iustin, mitropolitul Moldovei și Sucevei și I. P. S. Teoctist, mitropolitul Olteniei, ca delegați ai Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian; PP. SS. Episcopi vicari Antonie Ploieșteanul și Roman Ialomițeanul; P. C. Pr. Al. Ionescu, vicarul Arhiepiscopiei Bucureștilor; consilieri mitropolitani și arhiepiscopali, profesori onorari ai Institutului teologic din București, precum și alți invitați.

A fost prezent reprezentantul Departamentului Cultelor.

La intrarea în sala de festivități, distinșii oaspeți au fost întîmpinați cu imnul arhieresc *Pre Stăpînul*, după care P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic a rostit un *Cuvînt de bun venit*, în care, în numele corpului profesoral și al doctoranzilor și studenților, a salutat pe cei prezenți la deschiderea festivă a jubileului de 25 de ani de la reorganizarea învățămîntului teologic și funcționarea Institutului teologic de grad universitar din București, ca «operă a multei înțelepciuni, clarviziuni și a spiritului practic ce caracterizează întreaga activitate a Prea Fericitului Patriarh Justinian». Vorbitorul a subliniat, de asemenea, că «buna desfășurare a activității instructiv-educative și cetățenești patriotice, care trebuie să existe permanent în acest așezămînt de înaltă cultură teologică ortodoxă, presupune în primul rînd o colaborare strînsă între cei doi factori principali: profesori și studenți». În acest sens, preocuparea de căpetenie a profesorilor vizează două obiective: unul intelectual, altul educativ. «În întîmpinarea acestor două obiective ale profesorilor trebuie să vină răspunsul studenților, răspuns concretizat în străduințile lor intelectuale și morale...». «Ca și pînă acum studenții noștri se vor bucura de o aleasă pregătire

din partea noastră, a dascălilor : o pregătire de profil teologic ortodox, alături de o pregătire de înaltă ținută cetățenească...». «Vom ajunge la realizarea acestor deziderate numai prin perseverență, prin eforturi susținute, materializate, în primul rînd, în rezultatele bune de la sfîrșitul anului școlar, rezultate care trebuie să justifice pe deplin nădejdea și încrederea pe care Chiriarhii noștri, conducerea centrală a Bisericii și le-au pus în noi, profesori și studenți». Aceasta, pentru faptul că «Biserica noastră are astăzi nevoie de slujitori cu o foarte bună pregătire teologică — pregătire ce se bazează în primul rînd pe cele două izvoare ale revelației divine : Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, dar și de slujitori cu o justă orientare socială».

În ultima parte a cuvîntului său, P. C. Pr. Prof. Rector Mircea Chialda a făcut un succint bilanț privind situația la învățătură a studenților teologi pe anul universitar 1972—1973 și a activității desfășurate în afară de catedră de cadrele didactice, și a prezentat situația statistică a corpului profesoral și a studenților Institutului teologic de grad universitar din București, în noul an școlar 1973—1974, făcînd îmbucurătoare considerații la acest popas jubiliar de sfert de veac.

După ce a mulțumit oaspeților pentru participarea la acest moment festiv, P. C. Pr. Prof. Rector a dat cuvîntul P. C. Pr. Conf. D. Popescu, prorectorul Institutului teologic, care a rostit prelegerea festivă *Tendințe noi în ermineutica contemporană. Considerații dogmatice asupra noțiunilor de preînțelegere și demitizare la Bultmann.*

Ambele cuvîntări au fost încadrate de cîntece religioase și patriotice, interpretate de corul studenților sub conducerea P. C. Diac. Asist. N. Moldoveanu.

La sfîrșitul festivității a luat cuvîntul I. P. S. Mitropolit Iustin, care a spus, printre altele : «O împrejurare de ultim moment și de importanță majoră l-a oprit pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian de a fi prezent la această festivitate, la care ținea foarte mult să participe. Aceasta, cu atît mai mult cu cît deschiderea festivă a acestui nou an universitar teologic este cum s-a spus deja, un adevărat jubileu pentru învățămîntul nostru teologic. Se împlinesc acum 25 de ani de cînd învățămîntul teologic, rectitorit cu înțelepciune de Prea Fericitul Patriarh Justinian, se desfășoară sub directa purtare de grijă a Bisericii Ortodoxe Române. Îmi revine mie plăcuta sarcină — a spus în continuare I. P. S. Mitropolit Iustin —, ca, în numele Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, să prezidez acest jubileu de un sfert de veac de învățămînt teologic reînnoit... Sîntem prezenți aici patru ierarhi, membri ai Sfîntului Sinod : eu, I. P. S. Mitropolit Teoctist, P. S. Episcop Antonie și P. S. Episcop Roman ; este prezent reprezentantul Departamentului Cultelor. Sînt prezenți, de asemenea, mai mulți profesori onorari ai Institutului teologic, alături de ceilalți profesori și de studenții Institutului, — o distinsă familie care se bucură de acest moment jubiliar». În altă ordine de idei, vorbind despre activitatea Institutului în cei 25 de ani, I. P. S. Mitropolit Iustin a subliniat că de cînd învățămîntul teologic se află sub directa oblăduire a Bisericii, «alta este preoțimea noastră de azi față de preoțimea din trecut, care avea parcă mai puțină legătură directă cu instituția pe care o slujea... Știm și recunoaștem importanța Bisericii, rolul ei în trecut în viața și cultura poporului nostru, dar noi nu mai trăim în trecut. Noi trăim în prezent și prin prezent în viitor. De aceea, astăzi privirile noastre se îndreaptă tot mai mult spre viitor, spre vremuri noi, mereu mai pline de lumină. Și noi ca oameni ai Bisericii trebuie să umblăm în lumină!».

După ce a subliniat faptul că «atît I. P. S. Mitropolit Teoctist cît și P. S. Episcop vicar Antonie au condus, fiecare la timpul său, destinele acestui Institut teologic cu devotament și aleasă competență» (pentru care le exprimă mulțumiri în numele Prea

Fericitului Patriarh Justinian), I. P. S. Mitropolit Iustin, referindu-se la noua conducere a Institutului teologic din București, subliniază personalitatea și activitatea noilor aleși în fruntea Institutului teologic: P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda ca rector și P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, ca prorector și le urează sporite puteri de muncă cu bogate roade și depline satisfacții.

Anunțînd apoi trecerea la pensie a doi dintre valoroșii profesori ai Institutului teologic, Pr. Prof. D. Stăniloae și Dl. Prof. N. Chițescu, I. P. S. Sa le mulțumește pentru activitatea didactică și îi felicită în numele Prea Fericitului Patriarh Justinian și al său personal, și îi îndeamnă să continue activitatea cu aceeași rîvnă și pricepere.

În ultima parte a cuvîntului său I. P. S. Mitropolit Iustin, pornind de la îndemnul Sfîntului Apostol Pavel «Slujba ta fă-o deplin!», a spus că acum, la început de nou an școlar, adresează acest îndemn deopotrivă și studenților și profesorilor, în sensul că eforturile ce se cer depuse trebuie să urmărească rezultate cît mai bune și din punct de vedere cantitativ, dar și din punct de vedere calitativ, și mai ales din punct de vedere calitativ!» Aceasta, pentru că «Bisericii noastre de azi, îi trebuie un preot bine și multilateral pregătit, conștient și convins de realismul vieții de azi... Nu trebuie să formăm însă un preot îndopat de cunoștințe teoretice și abstracte, dar rupt de viață. Nouă ne trebuie preotul zilei de azi și al zilei de mîine. Ne trebuie un preot ortodox, preotul Ortodoxiei noastre românești, cunoscător și trăitor al realităților vieții noastre bisericești, nu un preot reprezentant al unei preoții generale». Pentru aceasta însă, «e nevoie de muncă stăruitoare și de pricepere...». «Între procesul didactic, mai exact de predare a cunoștințelor, și receptivitatea studenților trebuie să existe o strînsă legătură, care cere mereu noul. Și trebuie s-o mărturisim cu tărie că în procesul acesta de formare a preotului avem bucuria de a fi sprijiniți efectiv, cu toată înțelegerea de Conducerea noastră de stat, reprezentată aici prin reprezentanții Departamentului Cultelor, cărora le dăm asigurări de loial sprijin și permanentă colaborare din partea tuturor slujitorilor Bisericii Ortodoxe Române în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Justinian».

La sfîrșitul cuvîntării, I. P. S. Mitropolit Iustin a împărtășit celor prezenți înalte binecuvîntări arhierești în numele Prea Fericitului Patriarh Justinian și al I. P. S. Sale personal și a făcut profesorilor și studenților urări de rodnică activitate în munca de toate zilele în noul an universitar.

Oaspeții au părăsit apoi sala de festivități în acordurile *Imnului arhieresc*.

La Institutul teologic de grad universitar din Sibiu. — Festivitatea de deschidere a noului an universitar a avut loc în ziua de joi 11 octombrie a. c., în prezența I. P. S. Nicolae, mitropolitul Ardealului, a I. P. S. Teofil, arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, a P. S. Visarion, episcopul Aradului, a P. S. Emilian Rășinăreanul, episcop vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, a P. S. Iustinian Maramureșeanul, episcop vicar al Arhiepiscopiei Clujului. Au mai fost de față Părinți consilieri eparhiali precum și alți invitați. La intrarea în sala de festivități, oaspeții au fost întîmpinați cu *Imnul arhieresc*.

Programul festiv a fost deschis cu cîntarea *Frații împreună*, armonizare după Psalmul CXXXII de Gh. Șoima. Apoi P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic, luînd cel dintîi cuvîntul, a subliniat cinstea deosebită de care se bucură profesorii, studenții și toți ceilalți ostenitorii de a avea în mijlocul lor la acest moment sărbătoresc cinci distinși ierarhi ai Bisericii noastre, cărora, le exprimă un cald omagiu de recunoștință și mulțumire. Cea mai mare parte a cuvîntării sale

P. C. Părinte Rector a consacrat-o apoi studenților, cărora le-a dat îndemnuri și sfaturi pentru activitatea ce vor trebui s-o desfășoare în acest an școlar, — activitate care cere muncă stăruitoare și disciplină ireproșabilă. «Rugăciunea și munca sînt pilonii formării voastre. Vrem să vă vedem plini de rîvnă pentru Biserica lui Hristos, plini de dragoste pentru muncă, pentru lucrul bun. Arătați că știți să vă rugați și să munciți în același timp «cu toată virtutea», cum spune Sfînta Scriptură. Numai așa vă veți înnobila sufletul, numai așa vă veți contura și dezvolta personalitatea voastră. Numai prin muncă și disciplină veți putea ajunge slujitori desăvîrșiți, preoți adevărați și cetățeni de nădejde ai societății noastre în continuă dezvoltare».

După cuvîntul P. C. Pr. Prof. Rector, corul studenților a interpretat bucata muzicală *Mama*, de I. Chirescu. Apoi a luat cuvîntul I.P.S. Arhiepiscop Teofil. Pornind de la citatul biblic «Nu te apropia aici! Ci scoateți încălțămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pămînt sfînt» (Ieșire III, 5). I.P.S. Sa a dat studenților o serie de îndrumări și sfaturi practice privind îndatoririle lor de ucenici și viitori preoți, slujitori ai altarului ortodox, căci «noi preoții — a subliniat I.P.S. Sa — avem o misiune deosebită, un apostolat special: să învățăm și să călăuzim pe credincioși pe calea mîntuirii sufletelor, potrivit învățăturii Bisericii noastre». Ca slujitor al lui Dumnezeu și ca membru al societății, ca cetățean, «preotul are și îndatoriri obștești cărora trebuie să știe cum să le facă față. De aceea, pe lîngă instrucția și educația teologică i se cere și o educație cetățenească corespunzătoare. Aceasta se însușește paralel cu cea teologică, aici în această școală specială. Străduiți-vă, dragi studenți, să vă deprindeți a împleti armonios aceste laturi ale slujirii la care veți fi chemați. Evlavie și rugăciune, muncă și probitate să fie liniile călăuzitoare ale activității voastre».

Un cuvînt de binecuvîntare din partea I.P.S. Nicolae, mitropolitul Banatului și a sa personal a adresat profesorilor și studenților și P. S. Episcop Visarion, care, pe linia celor spuse de I.P.S. Arhiepiscop Teofil, a dezvoltat sensul practic al dictonului creștin: «Roagă-te și muncește!» — cuvinte care sintetizează cele două laturi principale ale preotului: slujitor al altarului și cetățean al patriei.

Ultimul vorbitor a fost I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului. Fiind vorba de festivitatea de deschidere a anului școlar la un for de cultură universitară și cum Gheorghe Lazăr, de la a cărui moarte s-a împlinit în acest an un veac și jumătate, a fost și profesor la Institutul teologic din Sibiu, prima parte a cuvîntării sale, I.P.S. Mitropolit Nicolae a închinat-o elogierii vieții și activității acestui mare cărturar și patriot român din Transilvania, «care a purtat în sine flacăra credinței ortodoxe, flacăra iubirii de neam și țară și flacăra culturii naționale». Partea a doua a cuvîntării a fost consacrată problemelor de actualitate pe planul vieții bisericești contemporane, în care și Biserica și teologia românească sînt ancorate puternic și-și aduc o substanțială contribuție în spirit ecumenist. În ultima parte a cuvîntării au fost adresate sfaturi și îndemnuri pentru activitatea în noul an școlar.

După ce au fost exprimate omagii de mulțumire și recunoștință Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și Conducerii Departamentului Cultelor pentru solicitudinea și sprijinul dat pentru buna desfășurare a activității acestui Institut teologic și au fost împărtășite studenților și profesorilor înalte arhierești binecuvîntări, I. P. S. Mitropolit Nicolae a declarat deschis anul universitar 1973—1974.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Arthur V ö ö b u s, *Importante découverte pour les Hexaples syriaques : Le Pentateuque,* în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXIX (1972), nr. 4, p. 481—484.

Avînd în vedere că textul Septuagintei care făcea parte din *Exapla* lui Origen a fost pierdut, a căpătat o importanță deosebită descoperirea oricărui fragment din *Exapla siriacă* (traducerea textului grecesc al Exaplei lui Orgien). Însă descoperirea acestor fragmente din Exapla siriacă devenise excepțională raritate după 1571.

Făcînd bilanțul complet al tuturor recuperărilor textului exaplar al Septuagintei prin descoperirea în timpul veacurilor a fragmentelor din Exapla siriacă, A. M. Ceriani constată că rămîn multe lacune în textul exaplar al Septuagintei, la prima parte a Vechiului Testament, îndeosebi la Pentateuh.

Pentru încercarea de a împlini această lipsă prin descoperiri de noi fragmente ale Exaplei siriace, Arthur Vööbus a început o căutare sistematică în Orient. Eforturile lui au fost încununate de mare succes : el a descoperit la început textul *profeției lui Isaia,* iar mai tîrziu, în cercetările făcute în Orientul sirian, pînă la Tur Abdin, el a descoperit un *codice la Midyat,* în biserica Mart Smuni. Studierea aprofundată și editarea acestui «codice» sînt în curs.

Deocamdată descoperitorul precizează că : manuscrisul este un volum greu și impresionant, legat în piele neagră, cuprinzînd 182 de file in folio de hîrtie orientală. Textul este scris cu deosebită grijă : caligrafia atrăgătoare și clară indică veacul al XII-lea sau chiar al XI-lea al copierii lui. Începutul manuscrisului este pierdut și textul începe cu Facere XXII, 9 ; de asemenea mai lipsesc puține foi din interior și de la sfîrșit.

Importanța excepțională a acestui codice constă în faptul că conține ca supliment un «aparat critic textual» ; că este îmbogățit cu sigle exaplare și cu citate din Aquila, Symmachus, Teodotion și Pentateuhul Samaritan, ca și alte note critice asupra textului, așezate în marginea codicelui, iar uneori aparatul critic are încă note suplimentare exegetice sau textuale.

Noul codice cuprinde de asemenea colofonii de o valoare specială pentru că cuprind date relative la arhetipul după care a fost făcută traducerea Pentateuhului din Exapla siriacă. Astfel colofoniul de la sfîrșitul Facerii afirmă că a fost tradusă după textul din *Tetrapla* și că a fost colaționat cu textul Exaplei din Biblioteca de la Cezareea ; iar colofoniul care termină Ieșirea afirmă că textul acestei cărți este o traducere a unei copii a Exaplei, colaționată după un exemplar fidel ; colofoniul Leviticului a fost pierdut ; iar colofoniul Numerilor afirmă că textul a fost extras din Exapla din Biblioteca de la Cezareea.

În acest fel descoperirea acestui «Codice de la Midyat» constituie un eveniment de reală importanță în istoria reconstituirii Exaplei siriece și deci și a textului Septuagintei din Exapla lui Origen. — *(I. V. G.).*

F. L a n g l a m e t, *La traversée du Jourdain et les documents de l'Exateuque. Note complémentaire sur Jos. III—IV,* în «Revue Biblique» publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXIX-ème année, no. 1 Janvier 1972, p. 7—38.

Autorul a publicat, în colecția «Cahiers de la Revue Biblique» (nr. 11) lucrarea *Gilgal et les recits de la traversée du Jourdain, Jos. III—IV* (Paris, 1969), la care prezenta «notă complementară» face permanent trimiteri. Nota complementară (care nu mai prezintă întreaga bibliografie) urmărește să reia analiza dificilelor capitole

III și IV din cartea Iosua (asociată celor cinci cărți ale lui Moise sub titlul general de Hexateuh), în lumina «ipotezei documentelor» (care ar sta la baza redactării Hexateuhului), pentru a răspunde la problemele literale pe care le pune textul celor două capitole din cartea Iosua.

În dezvoltata sa notă complementară, autorul face la început o anchetă detaliată, prezentată sub forma de note care ilustrează traducerea literală a textului Iosua III—IV; apoi prezintă un *tablou recapitulativ*, în care sînt arătate afinitățile dintre cele două capitole din cartea Iosua, ceea ce obligă la corijarea unora din concluziile lucrării *Gilgal...*, ducînd la rezolvarea unor probleme rămase acolo fără răspuns, dar punînd și probleme noi.

În continuare sînt analizate îndeaproape: — «raportul între povestirea «Shittim» și etiologia celor douăsprezece pietre de la Ghilgal» (Iosua III, 1, 14, 16; IV, 3, 8, 19), care par a aparține unui singur document și de aceea au fost reunite într-un text unic, deși între ele există o distincție de forme, căci povestirea unui marș este prin sine diferită de etiologia unui loc sfînt; — «povestirea despre «arca alianței» și problema pusă de textul Iosua III, 5»; — «compilatorul celor două povestiri iahviste» (referitoare la marșul «Shittim» și la «arca alianței»); — «există tradiții «elohiste» în capitolul IV din Iosua?»; — «redactarea deuteronomică».

În urma amplei analize la care au fost supuse toate aspectele pe care le pun problemele cercetate, autorul conclude că rezultatele lucrării *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain (Jos. III—IV)* au rezistat la cercetarea amănunțită efectuată în nota complementară publicată acum.

Totuși s-au impus unele reconsiderări inevitabile, care precizează că textul Iosua III, 5 nu face parte din povestirea «Shittim», ci constituie un fel de tranziție între istoria despre «spioni» și povestirea despre «arca alianței»; de aceea primitiv Iosua III, 5 preceda «scularea matinală» din Iosua III, 1 ale cărui prime cuvinte sînt inseparabil legate de concluzia capitolului II și constituie începutul povestirii despre «arca alianței».

De asemenea se impune o nouă repartiție a versetelor din capitolele III și IV redactorului iahvist, adică rezultatele cercetării din nota complementară trebuie introduse între concluziile lucrării *Gilgal...* și pozițiile cele mai ferme ale criticii literare «clasice». Aceasta permite ca: — povestirea despre «Shittim-Gilgal» (Ios. III, 1, 14, 16; IV, 19) și etiologia veche a etiologiei pietrelor de la Ghilgal (IV, 3, 8) să fie atribuite documentului iahvist 1; ca povestirea despre «arca alianței» (III, 5, 1, 10—11, 13 a, 15 a; IV, 7 a) să fie atribuită documentului iahvist 2; permite să se întrevadă posibilitatea unei compilații de redacție iahvistă a celor două povestiri iahviste, anterioară redacției deuteronomice; permite recunoașterea afinităților elohiste între versiunea Iosua despre etiologia pietrelor de la Ghilgal (IV, 4—5, 20; cf. III, 12) și între cateheza din IV, 21 b—22; și în sfîrșit permite ca redactorul deuteronomist să fie prezentat ca fiind scriitor din Ierusalim, încadrîndu-se mai degrabă în redacția iahvist-elohistă decît în cea deuteronomistă. Acest scriitor s-ar fi alăturat mișcării centralizatoare și reformatoare, care s-a dezvoltat în Iudeea după căderea regatului Israel și care a dus, după un veac, la reforma regelui Iosia.

Așadar povestirile din cartea Iosua legate de trecerea Iordanului ar aparține în cadrul «teoriei despre documentele Hexateuhului», redacției iahvist-elohiste. — *(I.V.G.)*.

Chronique archéologique, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXVIII (1971): nr. 3, p. 406—437; nr. 4, p. 576—599.

Redacția revistei «Revue Biblique» publică periodic cîte o dare de seamă asupra principalelor săpături arheologice care au loc în Palestina, săpături efectuate de către echipele diferitor școli și societăți arheologice din toată lumea. Aceste dări de seamă constau în publicarea în limba franceză a rapoartelor succinte dar complete — și însoțite de ilustrații — prezentate de conducătorii fiecărei echipe arheologice asupra săpăturilor făcute în diferite localități din Palestina, într-o anumită perioadă de timp.

Redacția revistei traduce rapoartele în limba franceză, aranjează într-o ordine anumită rapoartele și organizează (urmînd ordinea referatelor) reproducerea ilustrațiilor însoțitoare în planșe executate la modul cel mai înalt din punct de vedere grafic.

În acest fel revista «Revue Biblique» face cu putință ca cei ce se ocupă îndeaproape de descoperirea trecutului teritoriului Palestinei să poată fi ținuți la curent cu toate noile și importantele descoperiri arheologice, care permit interpretarea corectă a textului biblic.

Precedenta dare de seamă a fost publicată în «Revue Biblique», LXXVII (1970), p. 371—407 și 561—585.

Darea de seamă publicată în aceste două numere ale revistei (pe anul 1971) constituie continuarea celei publicate în 1970, și prezintă, după metoda obișnuită, rapoartele asupra săpăturilor efectuate în 1970—1971 asupra diferitor localități — pe care le vom menționa în continuare —, însoțite de planșele XII—XXXII (fiecare planșă conținînd una sau mai multe ilustrații care reproduc materialul arheologic descoperit) și adaugă o hartă care localizează așezările palestiniene unde s-au efectuat săpăturile. Întrucît nu putem reproduce această hartă foarte instructivă, menționăm că așezările cercetate sînt așezate pe rîul Iordan și pe țărmul Mării Mediterane și în teritoriul cuprins între ele, de la localitatea Tel-Dan la Nord (la izvoarele Iordanului), pînă la Tel Beerșeba în Sud.

Iată, cu puține indicații, rapoartele asupra săpăturilor următoarelor localități, cuprinse în această dare de seamă:

— Raportul D-rei M. Lechevallier asupra celei de a treia campanii efectuate (în 1970) la așezarea neolitică *Abu-Gosh* (două nivele), de echipa Centrului de cercetări preistorice franceze din Ierusalim.

— Raportul lui Anthony Marks asupra săpăturilor efectuate în 1969—1970 la șapte așezări de la *Negev* (regiunea Avdat — 5 așezări și regiunea Har Harif), de echipa Universității Metodiste Southern.

— Raportul Dr. Ofer Bar-Yousef asupra săpăturilor efectuate (în 4 straturi) în ultimii ani la *Mearat Hayonim* în «Grota porumbeilor», de echipa Institutului arheologic al Universității ebraice din Ierusalim.

— Raportul Dr. S. Weinberg asupra săpăturilor efectuate, în 1970, la *Tel Anafa* (în 5 sectoare), de echipa Muzeului de artă și arheologie al Universității din Missuri.

— Raportul Dr. A. Biran asupra celei de a cincea campanii efectuate în 1970 la *Tel Dan* (în 3 zone), de echipa Serviciului Antichităților și al Muzeelor sprijinită financiar de Institutul de artă și științe Brooklyn din New York.

— Raportul lui A. Thomas Kraabel și Eric M. Meyers asupra săpăturilor efectuate (în 3 sectoare) la *Khirbet Schema (Meiron)* — localitate ce ar putea fi identificată cu Tekoa din Galileea — de către echipa subvenționată de Smithsonian Institution cu participarea a șase universități din Statele Unite ale Americii.

— Raportul lui Y. Elgavish asupra celei de a opta campanii, efectuate în 1970 la *Shiqmona* (asupra nivelului din secolul al X-lea î.d.Hr.), de către echipa patronată de Muzeul de artă veche din Haifa.

— Raportul Dr. J. Kaplan asupra săpăturilor efectuate în 1969 la *Sden Dov (Tel Aviv)*, de echipa patronată de Muzeul de antichități din Tel Aviv — Jaffa — Museum Haaretz.

— Rportul Dr. J. Kaplan asupra săpăturilor efectuate în 1969 la *Tel El-Kudaidi (Esh-Shunen)*, de echipa patronată de aceleași instituții ca și precedenta.

— Raportul lui Zeev Yeivin asupra săpăturilor efectuate la cimitirul din *Ain Samiyeh* (descoperind 44 de morminte), de echipa arheologică a Administrației militare din Israel.

— Raportul Dr. William G. Dever asupra celei de a șaptea campanii a săpăturilor efectuate în 1970 la *Gezer*, de echipa sprijinită de Hebrew Union College Biblical and Archaeological School și de Harvard Semitic Museum.

— Raportul Serviciului de Antichități din Israel asupra săpăturilor efectuate în cartierul *Givat Ha Mitvar* din Ierusalim, într-o grotă funerară (unde a fost descoperită o inscripție aramaică de 7 rînduri).

— Raportul Dr. E. Oren, asupra săpăturilor efectuate în 1970, la *Ierusalim pe Colina «franceză»*, de o echipă patronată de Serviciul de Antichități din Israel.

— Raportul lui M. Dothan asupra săpăturilor efectuate în 1970 la *Tel Ashdod*, de echipe patronate de Serviciul de Antichităţi şi de Muzeul Carnegie, cu sprijinul financiar al Smithsonian Institution.

— Raportul lui Y. Aharoni asupra săpăturilor efectuate în 1970 la *Tel Beersheva*, de o echipă, patronată de Institutul de Arheologie al Universităţii din Tel Aviv.

— Raportul lui E. Oren asupra săpăturilor efectuate în 1970 la *Ganei-Hamat* (Tiberiada), de o echipă patronată de Serviciul de Antichităţi.

— Raportul Dr. O. Bar-Yosef şi Dr. E. Tchernov asupra săpăturilor efectuate în ultimul deceniu la *Ubeidiya* (la sudul lacului Tiberiada), de o echipă patronată de Academia Naţională de Ştiinţe şi cu ajutorul altor diferite organizaţii.

— Raportul D-nei Tamar Noy şi Dr. A. Issar asupra săpăturilor efectuate după 1964 la *Holon* (pe ţărmul Mării Mediterane), de o echipă sub auspiciile Serviciului de Antichităţi.

— Raportul lui E. Anati asupra săpăturilor începute în decembrie 1970 la Abu-Zureig (Hazorea), la sud-vest de Nazaret, de o echipă comună italo-israelită.

— Raportul lui Y. Yadin şi Y. Shilok asupra săpăturilor efectuate la *Haşor* (la Nord de lacul Tiberiada), într-o grotă funerară descoperită întîmplător la 4 ianuarie 1971, de către studenţii Universităţii ebraice din Ierusalim.

— Raportul lui Dan Bahat şi Adam Druks asupra săpăturilor efectuate la Beth-Shean (la vechea Sinagogă), de o echipă patronată de Serviciul de Antichităţi.

— Raportul Dr. Gedeon Foerster asupra săpăturilor efectuate la *Lohamei Hageţaot* (aproape de ţărmul Mării), într-o grotă funerară, în care a fost descoperit un mormînt bizantin împodobit cu picturi, în timpul lucrărilor de lărgire a Muzeului local închinat «Luptătorilor ghetoului pentru libertate».

— Raportul lui P. B. Bagatti asupra săpăturilor efectuate în 1970 la *Nazaret*, la biserica Sfîntul Iosif în vederea precizării istoriei monumentului.

— Raportul Preotului Corbi, O.F.M., asupra săpăturilor efectuate în 1969—1970 la *Capernaum* în vederea datării zidurilor sinagogii locale, la trei grupuri de locuinţe, între care a fost identificată casa Sfîntului Petru. În acest fel a devenit cu putinţă studierea pentru prima dată a unui sat din epoca romană, care a avut atîtea legături cu povestirile evanghelice.

— Raportul lui Pr. Simon E. Smith asupra săpăturilor efectuate în 1971 la *Cezareea*, de un grup de arheologi din Statele Unite.

— Raportul lui John S. Holladay asupra săpăturilor efectuate în 1971 la *Khirbet el-Kom*, la vest de Hebron (3 şantiere), de o echipă patronată de Canada Concil.

— Raportul lui W. G. Dever asupra celei de a treia campanii de săpături efectuate în 1971 la *Djebel Qaaqir*, de o echipă patronată de Hebrew Union College Biblical and Archaeological School of Jerusalem.

— Raportul lui Y. Margovski asupra săpăturilor efectuate în 1970—1971 la *Ierusalim* (Bordj Kabirt şi împrejurimile) pentru construirea unei noi şosele peste Muntele Sion, de o echipă patronată de Serviciul de antichităţi şi cu ajutorul financiar al Municipalităţii Ierusalimului.

— Raportul lui Dan Bahat asupra săpăturilor efectuate la *Ierusalim* în grădina armeană din oraşul vechi, de o echipă patronată de Serviciul de antichităţi şi cu sprijinul financiar al Patriarhiei Armene. — *(Pr. C. Gheorghe).*

Rezultatele primei campanii de săpături arheologice de la Tell Keisan (Israël) şi problemele pe care acestea le pun, în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXIX-ème année, no. 2, Avril 1972, p. 227—274.

La iniţiativa şi sub conducerea iniţială a Părintelui Roland de Vaux, Şcoala biblică şi arheologică franceză din Ierusalim a deschis, în vara anului 1971, un nou şantier de săpături arheologice la platoul din localitatea Tell Keisan din statul Israel. Lucrările, care s-au bucurat de largul sprijin al Departamentului pentru antichităţi al statului Israel, au fost conduse după moartea Părintelui Roland de Vaux (10 sep-

tembrie 1971), de Părintele Pierre Benoit, directorul Școlii biblice și arheologice franceze din Ierusalim.

Rezultatele acestor săpături și diferitele probleme pe care acestea le pun sînt înfățișate în următoarele rapoarte și studii publicate în «Revue Biblique»:

— Jean Prignaud, în raportul său, intitulat *Première compagne de fouilles a Tell Keisan — Israël* (p. 227—238), precizează mai întîi că localitatea Tell Keisan face parte din bazinul septentrional al cîmpiei aluvionale care se întinde între colinele Galileii de jos și cordonul de dune care mărginește «baia Haifa», cîmpie sensibil înclinată spre vest. Se presupune că localitatea ar fi constituit, prin așezarea sa la două ore de marș de cetatea Acco, un bastion canaanean ori fenicean.

Sînt apoi prezentate: aspectul general al platoului de formă ovală, care (în dimensiuni de 350 × 125 pași) domină cîmpia datorită înălțimii sale de 33 m; și rezultatele explorării la suprafață făcute la Tell Keisan, în 1935 (de Alan Rowe), rezultate care definesc existența a 16 nivele — din epoca doua a fierului pînă la epoca bronzului vechi.

În continuare sînt înfățișate sumar datele privitoare la cele două șantiere de săpături arheologice care au fost făcute în vara anului 1971, pe platoul de la Tell Keisan: — A, în partea orientală a platoului, unde s-a putut preciza că aci a existat o mare biserică de plan bazilical, pe ruinele căreia a fost apoi ridicată o capelă modestă; — B, înspre apus de șantierul A, unde s-a descoperit prezența unui zid îndreptat spre nord.

Raportul (datat februarie 1972) se încheie cu propunerea că sînt necesare noi săpături sistematice care să cerceteze depresiunea enigmatică ce separă partea orientală a platoului de vîrful lui occidental.

— Jaques Briend, în studiul intitulat *Akshaph et sa localisation a Tell Keisan* (p. 239—246), analizează mărturiile egiptene și cele biblice cu privire la identificarea (de către numeroși savanți) a existenței în trecut la Tell Keisan (la 10 km sud de Acco, în cîmpia Zabulonului, aproape de colinele Galileii) a vechii cetăți biblice *Acșaf*, cu care numele actual al locului nu are nici un fel de legătură.

Este pe larg analizat textul *documentelor egiptene*, publicate de G. Posener *(Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hieratiques sur des figurines d'envoutement du Moyen Empire*, Bruxelles, 1940), în care este amintit numele Acșaf: lista privitoare la căile de traversare a Canaanului, datată între 1800 și 1750 î.d.Hr.; listele de orașe siriene și palestinene cucerite de Tutmes al III-lea (1504—1450), liste descoperite în templul lui Amon de la Karnak; papirusul ieratic «Sanct Petersburg 1116 Av», provenind aproape din aceeași epocă, și care menționează cetatea Acșaf; două scrisori de la Tell el Amarna dintre faraonul Amenofis al IV-lea (1370—1352) și prinții canaaneeni din Acșaf și Acco; papirusul Anastasi I, datat din timpul domniei lui Ramses al II-lea (1298—1232), în care se precizează că cetatea Acșaf este la sud de Acco.

Sînt apoi analizate textele din cartea Iosua (XI, 1; XI, 20; XIX, 25), singurele din Vechiul Testament unde este pomenită cetatea Acșaf.

Din aceste mărturii egiptene și biblice reiese că cetatea Acșaf a avut o existență îndelungată, ea fiind menționată în documente din veacul al XVIII-lea și în documente din veacul al X-lea î.d.Hr. Și, deși ea se afla la sud de Acco (cum afirmă toate documentele), totuși ea nu poate fi identificată, după datele de azi, cu localitatea Tell Keisan, întrucît în papirusul Anastasi I se pune întrebarea: «pe lîngă ce localitate trece calea care duce de la Acco la Acșaf». De aceea autorul socotește ca Tell Keisan ar reprezenta o cetate din epoca bronzului recent.

— André Lemaire, în studiul intitulat *Porphyreon, Halzon, Tell Keisan?* (p. 247—250), urmărește identificarea cetății din epoca bizantină ce s-a aflat pe locul platoului de la Tell Keisan. Pentru aceasta autorul analizează indicațiile date de diferiți scriitori despre cetățile Porphyreon I (Pseudo-Scylax, Polibiu și Pelerinul din Bordeaux) și Porphyreon II, care ar fi existat între Acco și Haifa (după Antonin de Plaisance, Procopiu al Cezareii, Simeon Stylitul cel tînăr, Ioan Moso, autorul *Vieții lui Iacob*; iar în evul-mediu Guillaume de Tyr, Jacques de Vitry și îndeosebi Wilbrand von Oldenburg). Și întrucît acest din urmă autor numește localitatea din epoca

bizantină «Halzon» (care corespunde termenului grec «Porphyreon») ca fiind locuită de pescari care pregăteau purpura, autorul propune identificarea vechii localități Porphyreon II-Halzon cu Tell Keisan, pe lîngă care (la distanță de 2 km spre nord) trece calea care duce spre sud de cetatea Acco.

— André Lemaire, în studiul intitulat *Deux épigraphes sémitiques* (p. 251—254), prezintă pe larg cele două piese epigrafice semite descoperite în timpul săpăturilor arheologice de la Tell Keisan, în vara anului 1971.

— M. Join-Lambert, în studiul intitulat *Anses de jarre à éstampilles grecques* (p. 255—262), prezintă în amănunțime cele 20 de mînere cu ștampile grecești descoperite în vremea săpăturilor arheologice de la Tell Keisan, care prin executarea lor demonstrează legăturile locuitorilor vechii cetăți cu lumea greacă, îndeosebi din Rodos și Cnidia.

— Iar Agnès Spycket, în studiul intitulat *Figurines et fibules trouvées à Tell Keisan, 1971* (p. 263—274), prezintă îndeaproape: șapte figurine omenești, șapte figurine animalice și șase fibule care demonstrează ocupația locuitorilor vechii cetăți în epoca elenistică.

Două *hărți* (una a regiunii și alta a localității Tell Keisan), 15 *planșe* (cu: planul bisericii ale cărei ruine au fost descoperite și cu 53 de reproduceri fotografice a săpăturilor și a descoperirilor făcute la Tell Keisan) și *redarea grafică mărită* a epigrafelor semite, a celor 20 de mînere cu ștampile grecești, a 8 figurine omenești și a 12 figurine animalice contribuie la prezentarea documentată a studiilor grupate în prezentarea generală a săpăturilor arheologice, care au avut loc în 1971, la Tell Keisan, în statul Israel. — *(Pr. C. Gheorghe).*

Maurice Baillet, *Les manuscripts de la Règle de la guerre de la grotte 4 de Qumran*, în «Revue Biblique», publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXIX-ème année, nr. 2 Avril 1972, p. 217—226.

La început autorul arată că în octombrie 1954, Dr. Claus-Hunno Hunzinger, de la Universitatea din Göttingen, a fost trimis, de către Institutul evanghelic german de arheologie a Țării Sfinte și de către Comunitatea germană de cercetări, pentru a participa la editarea fragmentelor manuscrise descoperite în grota 4 de la Qumran.

În raportul colectiv (de la 28 august 1955 și publicat în «Revue Biblique», LXIII (1956), nr. 1) și într-un articol aparte (publicat în «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», LXIX (1957), nr. 1), Prof. Hunzinger arăta că manuscrisele ce i se încredințaseră spre cercetare cuprindeau manuscrise din *Regula războiului* și diferite texte liturgice pe papirus și făcea o editare preliminară a două fragmente, cifrate cu sigla 4 Q Ma.

În anii următori, Maurice Baillet a fost atașat cercetării și editării manuscriselor descoperite în grota 4 de la Qumran, alături de Prof. Hunzinger, J. Starcky, J. T. Milik și J. Strugnell, care făcuseră cercetări și publicaseră rezultatul lor parțial.

Urmînd să se grupeze toate manuscrisele asupra aceluiași text, Maurice Baillet a primit la 3 aprilie 1971 (din partea directorului ediției manuscriselor din grota 4 de la Qumran, R. de Vaux) toate manuscrisele *Regulei războiului* identificate în manuscrisele descoperite în grota 4 de la Qumran (manuscrise ce fuseseră încredințate Prof. Hunzinger).

În continuare, Maurice Baillet publică un raport în care urmărește să aducă la cunoștința specialiștilor în ce constă lotul de manuscrise descoperite în grota 4 de la Qumran și ce anume din ele a fost identificat ca avînd, ori ca neavînd, legătură cu manuscrisele descoperite în grota 1 de la Qumran.

Respectînd gruparea și siglele date anterior manuscriselor descoperite în grota 4 de la Qumran, Maurice Baillet prezintă următoarele manuscrise grupate sub siglele:

4 Q Ma, 4 Q Mb, 4 Q Mc, 4 Q Md (cercetate anterior de Prof. Hunzinger), 4 Q M (cercetate de J. Strugnell), 4 Q Mf și 4 Q Mg (cercetate de M. Baillet).

Dintre aceste grupe de manuscrise cea cu sigla 4 Q Ma, care ar data din a doua jumătate a veacului I î.d.Hr., aduce elemente noi pentru textul *Regula războiului*, dă și prezintă dificultăți cu privire la istoria compoziției lui (unii cercetători afirmă că ar reprezenta o versiune mai veche decît manuscrisul descoperit în grota 1 de la Qumran).

După ce prezintă pe larg și celelalte grupe de manuscrise, autorul prezintă un indice al referințelor, directe și indirecte, ale acestor grupe de manuscrise la manuscrisul *Regula războiului* descoperit în grota 1 de la Qumran.

Raportul a fost încheiat la 25 august 1971 și publicat abia în nr 2/1972 din «Revue Biblique». De aceea, Maurice Baillet, într-un «Post-scriptum» (datat 22 februarie 1972) înfățișează stadiul în care se află cercetările manuscriselor descoperite în grota 4 de la Qumran în vederea editării lor, la Muzeul arheologic Rocfeller (fost Muzeul palestinian din Ierusalim). Cu acest prilej sînt înfățișate noile precizări făcute în privința referințelor între manuscrisele descoperite în grota 4 de la Qumran și *Regula războiului* (manuscris descoperit în grota 1 de la Qumran). Totodată se arată că : manuscrisele cu sigla 4 Q Mc aparțin primei jumătăți a veacului I î.d.Hr. ; cele cu sigla 4 Q Mb și 4 Q Me sînt datate la jumătatea veacului I î.d.Hr. ; iar cele cu sigla 4 Q Md aparțin începutului veacului I d.Hr. — *(Pr. C. Gheorghe)*.

Yigael Yadin, *L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce* în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques LXXIX (1972), nr. 1, p. 98—99.

Atitudinea esenienilor față de poligamie și față de divorț capătă o excepțională importantă pentru studierea învățăturilor sectei și a raporturilor ei cu învățăturile iudaismului fariseian și ale creștinismului primitiv.

Pasajul referitor la această problemă, care constituie obiect de controversă, se află în *Documentul de la Damasc*, IV, 20—21 și cuprinde un cuvînt dificil de interpretat, care se poate referi și «la bărbați» și «la femei». În prima interpretare textul interzice bărbatului să se căsătorească a doua oară, femeia lui primă fiind vie, divorțată ori moartă ; dar aceasta nu înseamnă că interzice divorțul. În a doua interpretare (care consideră cuvîntul dificil ca o greșeală de copist) interdicția vizează în chip precis poligamia și foarte probabil și divorțul.

Acest text a format obiectul unui studiu al Pr. J. Murphy-O'Connor, a cărui concluzie Y. Yadin o reproduce integral.

După aceea Y. Yadin reproduce și traduce textul (col. LVII, din *Ruloul Templului*, recent descoperit), care se referă în «Legea regelui» și care spune : «Și el nu va lua pe lîngă aceasta (femeia cea dintîi) o altă femeie, căci aceasta singură va fi cu el toate zilele vieții lui ; iar dacă aceea moare, el va lua o altă femeie». Y. Yadin socotește că acest text din *Ruloul Templului* — care enunță limpede legile sectei în această problemă — confirmă opinia specialiștilor după care secta era potrivnică poligamiei, ca și divorțului. Ceea ce, după părerea lui Y. Yadin, invalidează părerea emisă de Pr. Murphy-O'Connor.

La această poziție, de la 29 septembrie 1971, a lui Y. Yadin, revista publică *Observațiile asupra expozeului Profesorului Y. Yadin* în care Pr. Jeronim Murphy-O'Connor subliniază importanța lămuririlor pe care le aduce textului din *Ruloul Templului* în legătură cu problema poligamiei și divorțului și pe care el este dispus să le accepte dacă ele nu se referă la a doua căsătorie și dacă nu implică o problemă de metodă.

Întrucît însă O'Connor continuă a considera că sufixul masculin al cuvîntului dificil din *Documentul de la Damasc*, IV, 21-a, constituie o greșeală de copist, el socotește că pentru interpretarea documentelor de la Qumran nu există dreptul de a presupune că : a) doctrinele exprimate în totalitatea documentelor sînt pe de-a întregul

omogene sau că nu există evoluție în doctrinele profesate de secta esenienilor, deoarece mărturia textelor publicate pînă acum contrazic această metodă (ceea ce exemplifică prin citarea *Documentului de la Damasc*, III, 12—13 și VI, 2 și a *Regulei Comunității*, IX, 7 și V, 2—3).

De aceea, declară O'Connor, în această poziție nu se poate spune că «mărturia *Ruloului Templului* invalidează părerea mea asupra interpretării textului IV, 20—21 din Documentul de la Damasc».

Poate fi însă vorba de două puncte de vedere opuse asupra căsătoriei în sînul comunității eseniene, sau de evoluția de la o concepție despre căsătorie la o altă concepție. Încît, în stadiul actual al cercetărilor, este prematur să se vorbească despre atitudinea esenienilor față de poligamie și divorț.

Prezentînd aceste luări de poziție diferite asupra aceleiași probleme, după cum sînt folosite unele sau altele din documentele de la Qumran, am vrut să semnalăm că studierea documentelor descoperite la Qumran, este încă departe de a prezenta în chip definitiv concepțiile doctrinare, morale și juridice ale comunității eseniene, pentru a putea cu seninătate și sobrietate ajunge la compararea învățăturilor eseniene cu învățăturile creștine. — *(Pr. C. Gheorghe).*

Abraham Negev, *Inscriptions hèbraiques, grecques et latines*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXVIII (1971), nr. 2, p. 247—264.

Studiul, însoțit de nouă planșe, în care sînt reproduse în mod excepțional cele 39 de inscripții prezentate, a fost tradus din limba engleză de F. Gaspar.

Autorul studiului, cunoscut arheolog de la Universitatea ebraică din Ierusalim, care a condus săpături în multe localități din Orientul Apropiat, a întreprins în anii 1960—1961 săpături arheologice în așa-numitul oraș în formă de cruce, care constituie o parte a orașului Cezareea maritimă. Rezultatele acestor săpături au fost publicate de autor în diferite reviste de specialitate în anii 1960, 1961, 1962, 1963.

În acest studiu autorul prezintă inscripțiile, sau mai precis fragmente de inscripții ebraice, grecești și latine descoperite în timpul săpăturilor amintite, cînd urmărea să scoată la lumină resturile fortificațiilor medievale, construite de Ludovic al IX-lea al Franței la 1521, în această parte a orașului în formă de cruce, care constituia locul cel mai înalt a Cezareii maritime. Probabil că această înălțime fusese realizată în chip artificial și că pe ea fusese ridicat de către Irod cel Mare templul dedicat împăratului August și Romei.

În timpul celor 1300 de ani de existență această înălțime — care a suferit frecvente distrugeri și reconstruiri — a fost ocupată de edificii cultice păgîne, creștine, musulmane, din nou creștine și din nou musulmane, după ocupanții Cezareii maritime. Această trecere din mînă în mînă a cetății și-a lăsat amprentele de neșters în materialul epigrafic al Cezareii.

Majoritatea inscripțiilor epigrafice descrise a fost descoperită ca fragmente în dedesubtul locuințelor bizantine, musulmane și medievale, ca și sub unele locuințe din veacul al XIX-lea (foarte puține au fost descoperite «in situ»).

Încercarea de a preciza originea acestor inscripții s-a dovedit inutilă, întrucît majoritatea lor — și îndeosebi cele funerare — au fost aduse din alte părți, mai ales din cimitirul orașului Cezareea maritimă, aflat la mare distanță de această înălțime în formă de cruce, care constituie doar o parte adăugată la orașul Cezareea maritimă.

În studiul său, autorul descrie în amănunțime și sistematic fiecare inscripție, oprindu-se asupra : locului unde a fost găsită, materialului pe care este săpată, formei și dimensiunilor pe care le are materialul spart, și dimensiunilor literelor săpate ; transcrie textul inscripției în limba respectivă și apoi însoțește de interpretarea diferitelor probleme pe care le pune fiecare inscripție, făcînd considerații interesante legate de completarea textului fragmentar al inscripțiilor, ca și de raporturile între cuprinsul inscripțiilor descoperite la Cezareea maritimă și cele asemănătoare descoperite în alte localități din Orientul Apropiat ori din Europa. Pentru înțelegerea sensului fiecărei inscripții autorul trimite la cele nouă planșe care însoțesc studiul.

Sînt astfel studiate: — *două* inscripții în limba ebraică; — *treizeci și una* de inscripții în limba greacă și *șase* inscripții în limba latină. La acestea este adăugată descrierea unei inscripții grecești (în 12 rînduri), redată în original și în traducere, descoperită în iarna anului 1968—1969 la sud de teatru, și care poate fi datată de la începutul epocii romane.

Autorul încheie cu precizarea că în acest cartier al orașului Cezareea maritimă nu s-a descoperit nici o urmă din perioada elenistică. — *(I.V.G.)*.

Wilhelm Nyssen, *Cu privire la teologia icoanelor*, Köln, 1973, 23 p.

Broșura, tipărită în limba română la Köln (R. F. Germania) este «dedicată cu fidelitate Prea Fericitului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Justinian și tuturor prietenilor, cu ocazia Anului Nou 1973».

Autorul, profesor de teologie romano-catolică, este cunoscut printr-o serie de publicații privind Biserica Ortodoxă Română și, îndeosebi, mînăstirile moldovene pe care le-a vizitat în repetate rînduri.

Din broșura de față reținem cîteva afirmații:

— Icoana — scrie autorul — este o caracteristică a creștinismului răsăritean, catolic și ortodox. Căci dintre toate funcțiunile rațiunii umane, graiul imaginii este cel mai direct și mai natural. Semnul, deci imaginea, constituie începutul întîlnirii dintre oameni, înaintea oricăror cuvinte. Din acceptarea, prin credință, a omului ca ființă integral creată, urmează că toate funcțiunile sale și mai ales graiul imaginii, pot deveni mărturii ale credinței. Prin întruparea lui Dumnezeu ni s-a dat cea mai strînsă legătură a Bisericii cu temeiul omenesc al imaginii. Întreaga revelație divină se cuprinde în întruparea lui Dumnezeu. El se supune mărginirii făpturii: «Cuvîntul cel necuprins al Tatălui, din Născătoarea de Dumnezeu s-a cuprins, întrupîndu-se» (Condacul de la «Duminica Ortodoxiei»). Din credința Bisericii în întruparea lui Dumnezeu a derivat semnificația icoanelor pentru trăirea acestei credințe, — imagini care toate gravitează în jurul unui singur «chip», cel al Fiului lui Dumnezeu întrupat. Vorbind apoi despre evoluția acestei semnificații, autorul menționează că perioada apostolică a dat puțină atenție icoanelor, fiindcă nu avea nevoie neapărată de icoane. Amintirea Celui Întrupat, mărturia nemijlocită despre El și Cuvîntul propovăduit țineau vie credința în venirea Sa și conștiința despre mărirea Sa. Abia ulterioare considerații teologice au putut atribui icoanelor o origine mai veche și venerarea lor unei tradiții apostolice. Interdicția iudaismului cu privire la imagini s-a menținut și în cadrul creștinismului primar, cu toate că această creștinătate se delimitase de la bun început față de Israel. Principala explicație a atitudinii nefavorabile a primilor creștini față de reprezentarea prin imagine a Domnului s-a dovedit a fi convingerea lor (menționată încă de Eusebiu) că Domnul, viu în conștiința comunității, este Cel ce s-a înălțat, — cu alte cuvinte, s-a dus înapoi în slava Tatălui și ca atare nu poate fi reprezentat. Dar icoana este acceptată de creștini pe măsură ce sensul ei inițial, păgîn, este depășit. Și din prima clipă a apariției icoanelor la creștini, se profilează totodată un sens al lor mai adînc, mai apropiat de firea creată, căci mesajul icoanelor, mai mult decît cel al cuvîntului, exprimă o trăire. Astfel, primele icoane creștine sînt semne ale mîntuirii care acum a devenit o realitate. Faptul de necuprins al venirii Domnului în timp, uluitoarea Sa întrupare, dau naștere unui nou mod de exprimare vizuală a credinței mărturisite, mod în care se manifestă cu mult mai puternic sufletul omului care trăiește pe pămînt.

Primele imagini ce au putut fi găsite apar în jurul anului 200 pe mormintele martirilor, conform obiceiurilor funerare ale lumii de atunci. Sînt imagini din Vechiul Testament și tocmai prin aceasta se vădește că ele reprezintă ceva mai mult decît o simplă podoabă. Curînd apar însă și evenimente din Noul Testament și, în primul rînd, din registrul minunilor săvîrșite de Mîntuitorul. Și icoanele nu sînt privite drept umanizarea celor divine în sensul unui sistem de noțiuni, ci sensul lor fundamental este de a sugera divinul incognoscibil. Icoana creștină, de pildă, în ce-L privește pe Mîntuitorul, devine o garanție că El cu adevărat a venit, deci se referă la un fapt real, în legătură cu soteriologia creștină.

Despre limbajul icoanelor vorbesc adesea Sfinții Părinți și scriitorii bisericești. De pildă, Sfîntul Efrem Sirul: «Iată icoana Ta se face — din sîngele strugurilor — pe pîine — și se frămîntă pe inimă — cu degetul iubirii — cu culorile credinței! Binecuvîntat fie cel ce a făcut să piară chipurile de piatră prin chipul său adevărat». Pentru Sfîntul Ioan Damaschinul, care, în cele *Trei cuvîntări contra iconoclaștilor*, argumentează necesitatea cinstirii sfintelor icoane cu texte din Sfînta Scriptură și din Sfinții Părinți, icoana lui Hristos și a sfinților Săi, este o garanție a întrupării Sale, iar cinstirea icoanelor este o mărturisire a credinței creștine și a Domnului Iisus Hristos, care cu adevărat s-a făcut fratele nostru. Autorul probează în final, printr-o serie de texte scripturistice și patristice, semnificația teologică a icoanelor în cadrul credinței creștine.

E un studiu teologic dens, clar și util, inspirat de icoanele din bisericile ortodoxe române. — *(Prof. O. Bucevschi).*

R. T., *In memoriam: Le Père Roland de Vaux*, în «Revue Biblique», publiée par l'École pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXIX (1972), nr. 1, p. 5—6.

La 10 septembrie 1971, a încetat din viață la Ierusalim Părintele Roland de Vaux, la vîrsta de 68 de ani, dintre care 38 de ani i-a petrecut la Școala Biblică și Arheologică franceză din Ierusalim.

Articolul omagial subliniază următoarele aspecte ale activității savantului catolic:

— Director al revistei «Revue Biblique» de la 1938 pînă la 1953, continuînd linia inaugurată în 1892, de fondatorul revistei, J. M. Lagrange.

Din 1953, R. de Vaux a publicat în «Revue Biblique» peste 50 de studii, începînd cu: *Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris* și *Le Reste d'Israël d'après les prophètes*, care au demonstrat că R. de Vaux era un dascăl în istoria Orientului Vechi și în exegeza Vechiului Testament, care uimea prin varietatea subiectelor, prin erudiția, raționamentul sigur și probitatea intelectuală. Un număr din aceste studii au fost adunate într-un volum compact, intitulat *Bible et Orient*, apărut în 1967. De asemenea R. de Vaux a publicat nenumărate recenzii și prezentări de lucrări, în care demonstrează inepuizabile reflecții critice și observații prețioase.

— Din 1934, R. de Vaux a susținut la Școala Biblică din Ierusalim (pe care a condus-o din 1945 pînă în 1965) cursuri regulate de istorie și arheologie, al căror rezultat l-au constituit operele: *Les Institutions de l'Ancien Testament* (1958—1960) — carte tradusă în numeroase limbi; *Les Sacrifices de l'Ancien Testament* (1964), ca și fasciculele cu traducerea *Facerii* (1949), *Cărților Samuel* (1953) și *Cărților Regi* (1951) — care au fost incluse în «Bible de Jérusalem».

— Activitate deosebit de pasionată a depus R. de Vaux și a desfășurat în domeniul arheologiei palestiniene, manifestată prin săpăturile la: Main (1938), Abou Gosh (1944), Ma'mudiych (1945—1946), Tell el-Far'ah (nouă campanii între 1946 și 1960), Khirbet Qumran (cinci campanii între 1949 și 1950), Marabba'at (1953), Ain Feshkha (1958) și Ierusalim (1961—1963).

Descoperirile documentelor de la Qumran fac celebru pe R. de Vaux prin lucrările: *Les manuscrits de Qumarn et l'archéologie* (publicat în «Revue Biblique» din 1959); diferite conferințe publicate sub titlul *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (1961); conducerea echipei internaționale pentru publicarea fragmentelor manuscriselor din deșertul Juda păstrate în Muzeul arheologic Rocfeller.

Iar din 1970 — cînd Școala Biblică din Ierusalim a hotărît reluarea activității sale arheologice pe teren — R. de Vaux a condus echipele care au efectuat săpături la *Tell Keisan* (continuate de elevii Școlii Biblice). În această vreme R. de Vaux a sugerat Editurii franceze «Du Cerf» crearea colecției «Littérature Ancienne du Proche Orient», în care au apărut deja două volume.

Ultima lucrare a savantului R. de Vaux — din păcate neterminată — este *Histoire d'Israël*, din care a apărut numai primul volum în colecția «Études Bibliques», al cărei director R. de Vaux era.

Am prezentat pe scurt activitatea depusă de Părintele Roland de Vaux în domeniul istoriei și arheologiei Orientului Apropiat și în domeniul exegezei vechitestamentare, semnalînd operele principale ale lui, în semn de omagiu adus de revista Institutelor teologice de grad universitar ale Bisericii Ortodoxe Române memoriei acestui mare savant. — *(I.V.G.)*.

Jean Chrysostome, *Sur la vaine glorie et l'èducation des enfants*, Coll. «Sources Chrétiennes», no. 188, Les Editions du Cerf, Paris, 1972, 302 p.

În *Introducere* se face o analiză a textului, apoi se tratează despre autenticitatea și data apariției (sfîrșitul anului 393 sau începutul lui 394), despre tradiția manuscriselor și despre istoria edițiilor operei Sfîntului Ioan Gură de Aur, intitulată : *Despre slava deșartă și despre educația copiilor.*

Textul grec, tradus și publicat de Anne-Marie Malingrey, profesor la Universitatea din Lille III, se bazează pe colaționarea a două manuscrise, unul din Paris și altul din Lesbos (sec. X—XI), singurele mărturii tradiționale de valoare. Notele bogate de la subsol se referă la numeroase locuri paralele din celelalte opere ale Sfîntului Ioan Gură de Aur. Editoarea adaugă un indice de cuvinte grecești conținute în text, un indice cu locurile citate din Sfînta Scriptură, un indice din autorii patristici și un indice cu locuri citate din Sfîntul Ioan Gură de Aur, fapt ce sporește valoarea științifică a operei editate.

Opera «Despre slava deșartă și despre educația copiilor» pune accentul pe faptul că educația începe de la o vîrstă fragedă cînd înclinările rele pot fi corectate cu succes printr-o educație susținută. Ideile Sfîntului Ioan Gură de Aur despre educația creștină, pline de înțelepciune, promovate în secolul al IV-lea, cînd educația era restrînsă numai la un grup de oameni, aparținînd societății celor bogați, au valabilitate și astăzi în Biserica Ortodoxă Română. De aceea, apariția acestei ediții, cu traducere franceză, lărgește accesul la izvoarele învățăturii tradiționale a Bisericii Ortodoxe, lucru îmbucurător în această perioadă de fundamentare teologică a unității Bisericii ca premisă a unirii creștinilor.

F. J. Leroy, S. J., *La tradition manuscrite du «De virginitate» de Basile d'Ancyre* în «Orientalia Christiana Periodica», Roma, 1972, vol. XXXVIII, fasc. I, p. 195—208.

Sub numele Sfîntului Vasile cel Mare a circulat un tratat, *Despre feciorie*, adresat unui episcop Letoios. Textul grec se găsește în Migne, *P. G.*, XXX, 669—809, luat din ediția lui S. de Sabio (fol. 135—156) din 1535 (Veneția). Această operă atrage atenția prin accentul pus pe regimul alimentar al «Fecioarelor consacrate» și prin cîteva pagini cu privire la eunuci.

Într-un articol publicat în 1905 *(Le «de viriginitate» de Basile d'Ancyre*, în «Revue d'Histoire Ecclesiastique», Louvain, 6 (1905), p. 5—14), P. Cavallera a atribuit această operă episcopului Vasile de Ancyra care era medic și care, după mărturia Fericitului Ieronim (*De viris illustribus* 89), a alcătuit un tratat intitulat *Despre feciorie.*

F. J. Leroy și-a propus să revadă manuscrisele acestui tratat care a influențat, fără îndoială, pe Sfîntul Grigorie de Nyssa și care a circulat sub numele și autoritatea Sfîntului Vasile cel Mare. Astfel, el a constatat că pînă la data cercetării, erau cunoscute 52 de manuscrise dintre care 7 din secolul al X-lea și 8 din secolul al XI-lea. În afară de acestea au fost semnalate : o versiune georgiană păstrată în două manuscrise la Tiflis ; o versiune în paleoslavă ; o versiune latină (din primele decade ale secolului al XV-lea) recopiată în numeroase manuscrise ; mai multe traduceri în limba greacă modernă în manuscrise păstrate la Muntele Athos și o traducere în italiană (Brescia, 1566).

După ce dă aceste informații generale, autorul studiului de față se oprește asupra primei ediții din 1535 (Veneția) și asupra textului tipărit în ediția Migne, alcătuind

o listă cu deosebirile existente între traducerile latinești și manuscrisele grecești și o listă cu toate manuscrisele în care apare tratatul *De virginitate*.

Desigur că studiul asupra tradiției manuscriselor privind acest tratat este interesant pentru cercetarea patristică. Poate că dacă se făcea o analiză și a conținutului, comparîndu-l cu cele două tratate *Despre fericire* ale Sfinților Ioan Gură de Aur și Grigorie de Nyssa și cu operele Sfîntului Vasile cel Mare în care este dezvoltată această problemă, concluziile ar fi fost mult adîncite și îmbogățite. — *(Pr. Șt. Alexe)*.

Harald Schultze, *Überlegungen zu einer zukunftorientierten Ethik*, în «Zeitschrift für Evangelische Ethik» — 16 Jahrgang, Heft 5 September 1972, p. 257—273.

Apariția recentei științe denumită *viitorologie* care, pe baza unui complex de date din toate domeniile științei, încearcă să prevadă condițiile în care se va prezenta viața omenească într-un viitor mai apropiat sau chiar mai îndepărtat și — pe cît posibil — să-i determine structura ca să corespundă cît mai bine nevoilor și aspirațiilor omenirii, a prilejuit și chiar impus teologilor creștini preocupări în legătură cu problema conduitei morale a oamenilor în viitor.

Printre studiile apărute în legătură cu această temă se află și studiul lui Harald Schultze, intitulat *Reflecții asupra unei etici orientate spre viitor*.

În primul capitol, autorul arată obiectivele principale ale unei etici orientate spre viitor și anume: «Asigurarea vieții umane, prin asigurarea hranei necesare și ocrotirea împotriva urmărilor suprapopulației; dreptatea socială prin efectuarea unei juste repartiții a bunurilor pe tot pămîntul și prin ocrotirea contra exploatării; o orînduire pașnică pentru toată lumea pentru ca nu numai războiul dar nici înarmările să nu fie iresponsabile; o libertate politică deplină; apărarea de discriminări rasiale, de tiranie etc.; împărțirea ingenioasă a muncii, ferită de suprasolicitare ca și de șomaj; înlăturarea deosebirilor culturale prin lichidarea analfabetismului și asigurarea șanselor egale pentru toți oamenii».

În capitolul al II-lea, autorul se ocupă de condițiile unei etici orientate spre viitor. Ca primă condiție, el cere cunoașterea factorilor determinanți ai proceselor sociale, economice și politice de care omul nu va putea fi independent. Voința individuală va trebui să se supună planificării. Realizarea dreptății sociale, de pildă, nu va putea fi lăsată pe seama fanteziei și activității indivizilor singulari, ci va trebui să fie făcută posibilă prin însăși structura instituțiilor. Crearea instituțiilor juste este, prin urmare, o sarcină a răspunderii morale. Întrucît realizarea binelui nu poate fi delegată instituției, acest lucru depinde de moralitatea celor ce lucrează în instituție.

În capitolul al III-lea, autorul tratează despre posibilitatea unui răspuns teologic. El pornește de la principiul asupra căruia sînt de acord teologii mai noi, după care, așa cum susține J. B. Metz, «raportul dintre speranță și viitor nu este pur contemplativ și nici numai conceptual, ci mai curînd operativ».

Expunînd teoriile teologilor protestanți Dorothé Sölle, Jürgen Moltmann și Harvey Cox, Schultze conchide că aceștia sînt de acord asupra ideii că toți creștinii sînt îndatorați să se angajeze în făurirea viitorului.

În ultimul capitol (al IV-lea) autorul face unele considerații în legătură cu misiunea creștinilor față de etica viitorului. După el, aceasta se reduce la lucrarea de convingere a oamenilor ca să se împace și să se iubească. În toate demersurile trebuie să se conteze mereu pe așa-numita «concreție» și «flexibilitate», care duc la etica situaționistă și pragmatism.

În ce privește chestiunea mărturiei, H. Schultze crede că aceasta se exprimă prin aceea că toate faptele orientate spre viitor trebuie să slujească «omeniei» în sensul în care aceasta a fost definită în activitatea lui Dumnezeu în Iisus Hristos.

Se reține și părerea autorului despre virtuțile viitorului. acestea vor fi comportările dorite pentru viața comună a oamenilor și conforme cu norma binelui. În ansamblul virtuților este posibilă o schimbare: unele virtuți vor deveni «inutile» și se vor atrofia spre a face loc altora. În orice caz, cele 7 virtuți clasice (virtuțile cardinale și virtuțile teologice) — își păstrează valoarea și actualitatea.

Reflecțiile lui Harald Schultze asupra unei etici orientate spre viitor sînt în bună parte judicioase și interesante, deși își păstrează — cum este și firesc — un caracter conjectural. Sîntem de perfect acord asupra obiectivelor morale — expuse atît de clar de autor — pe care va trebui să le urmărească omenirea în viitor.

Fără îndoială că, așa cum remarca el, omul viitorului va trebui neapărat să-și cultive capacitatea responsabilității morale, puterea de a se conduce și de a fi indispensabil societății. Considerăm și noi că lumea viitoare va trebui să cultive cu precădere unele virtuți, impuse de noua realitate socială și anume: obiectivitatea, responsabilitatea, buna dispoziție, cumpătarea, vigilența, fantezia și flexibilitatea. Virtutea iubirii își păstrează totuși permanent locul său central, toate străduințele avînd ca obiect convingerea tuturor la o viață în iubire și pace.

Reflecțiile lui H. Schultze sînt marcate integral de situaționismul moral, care domină gîndirea etică a vremii noastre, făcîndu-se astfel părtașă atît la meritele cît și la deficiențele acestui sistem moral modern. — *(Prof. Const. Pavel).*

V. M. Volcov, *Lavra Troița-Serghieva și Academia duhovnicească din Moscova.* Studiu istoric-bibliografic, în «Revista Patriarhiei Moscovei», nr. 9/1972, p. 70—75.

Pornind de la festivitățile ce au avut loc la Lavra Troița-Serghieva din Zagorsk, la 18 iulie 1972, cu prilejul împlinirii a 550 de ani de la descoperirea moaștelor Preacuviosului Serghie de Radonej întemeietorul și starețul așezămîntului mînăstiresc Sfînta Treime de la Zagorsk, autorul — întemeiat pe o aleasă bibliografie — întocmește acest studiu asupra slujirii pe care a adus-o în decursul atîtor veacuri poporului rus așezămîntul monastic al Preacuviosului Serghie, așezămînt care «concentra viața religioasă a poporului rus, slujind dezvoltarea lui spirituală». În adevăr în acest așezămînt se adunau oamenii instruiți, aci se adunau manuscrisele, se copiau cărțile religioase și laice, se compuneau opere proprii, care măreau bogăția bibliotecii așezămîntului Sfintei Treimi și de unde sub forma de copii se răspîndeau pe tot întinsul pămîntului rusesc.

Urmărind această activitate desfășurată în Lavra Sfintei Treimi a Preacuviosului Serghie de la Zagorsk în decursul celor 550 de ani de existență, autorul înscrie fiecare eveniment și activitatea deosebită a diferiților egumeni și călugări cărturari ortodocși — de origine rusă ori străină — la vremea lor, prezentînd în puține cuvinte esențialul despre evenimente, despre cărți și manuscrise, despre oamenii care le-au adunat ori le-au compus, despre egumenii de seamă ai Lavrei. Nu vom putea urmări îndeaproape această istorie vie, ci ne vom mărgini să semnalăm etapele importante din viața acestui așezămînt monastic rusesc, care a purtat permanente legături cu cetatea Ortodoxiei de la Sfîntul Munte, cu Patriarhia Ecumenică și cu toate Bisericile Ortodoxe.

Încă din prima epocă a ființări sale, Lavra a resimțit adînc lipsa cărților de slujbă și de aceea această epocă este închinată îndeosebi copierii lor; dar totodată această activitate se împerechea cu scrierea letopisețelor, în care erau redate evenimentele anilor istoriei poporului și statului rus, atunci în formare. Această epocă de început este caracterizată în această privință prin activitatea cronicarului Epifanie cel înțelept, ucenicul Preacuviosului Serghie și cel care a scris *Viața* acestuia (începută la 14 ani după moartea Preacuv. Serghie și terminată la 26 de ani după moartea lui).

Autorul stăruiește asupra faptului că încă din primul veac de existență al Lavrei Sfînta Treime de la Zagorsk fuseseră adunate în biblioteca de aci diferite manuscrise ale Sfintei Scripturi, ale Sfinților Părinți și ale cărților de slujbă; la care se adăugau manuscrisele vieților de sfinți ortodocși din Biserica Veche aduse de la Sfîntul Munte.

Caracteristic este însă faptul că aci nu numai se transcriau cărți, ci se și traduceau. Pentru aceasta egumenii Lavrei au adus odată cu cărțile grecești îndeosebi și traducători ca Pahomie Logofătul și Maxim Grecul, care la sfîrșitul veacului al XVI-lea și începutul veacului al XVII-lea a fost folosit pentru începutul corectării cărților slavone de slujbă, după cărțile de cult grecești, activitate desfășurată îndeosebi sub patriarhul Nicon, care a adus pentru aceasta din Răsăritul ortodox grec pe Arsenie Grecul.

O altă caracteristică a activității desfășurate de Lavra Sfînta Treime de la Zagorsk o constituie participarea activă și directă la lupta dusă de statul rus în veacul al XVII-lea pentru eliberarea patriei de ocupanții străini, pentru păstrarea credinței ortodoxe și pentru dezvoltarea culturii naționale ruse (Activitatea aceasta a constituit obiectul a diferite opere scrise de profesorii și doctoranzii Academiei duhovnicești din Moscova în decursul vremii).

Autorul încheie partea privitoare la epoca de pînă la sfîrșitul veacului al XVII-lea cu afirmația că adunarea manuscriselor și cărților în biblioteca Lavrei, a făcut ca aici să se afle cel mai mare tezaur cărturăresc interesînd teologia și istoria patriei, tezaur care putea satisface cerințele tuturor celor care urmăreau să se instruiască.

În continuare autorul împerechează prezentarea istorică a vieții în Lavra Sfînta Treime din Zagorsk cu istoria Seminarului teologic deschis în Lavră, la 2 octombrie 1742, și care după o funcționare de 72 de ani a fost transformat, la 1 octombrie 1814, în «Academia duhovnicească din Moscova» cu sediul în Lavra Troița-Serghieva din Zagorsk.

În acest fel Academia duhovnicească din Moscova a devenit moștenitoarea tuturor bogățiilor Lavrei Preacuviosului Serghie de Radonej și totodată continuatoarea slăvitei ei istorii a letopisețelor ortodoxiei ruse, care capătă o nouă față în prelucrarea în lucrările duhovnicești și laice ale scriitorilor și învățaților care au ieșit din rîndurile studenților Academiei, devenind oameni de litere ori învățați de renume. Autorul prezintă apoi un șir de personalități și opere de renume în lumea ortodoxă.

Un alt aspect pe care l-a îmbrățișat activitatea în Lavra Troița-Serghieva din Zagorsk l-a constituit activitatea editorială și tipografică din teascurile căreia au ieșit începînd din veacul trecut cărțile de slujbă, monografii asupra istoriei Bisericii Ortodoxe Ruse, cursurile academice ale profesorilor, studiile monumentale ale unor renumiți teologi ortodocși ruși, precum și revistele și ziarele cu caracter religios-educativ. Trebuie însă îndeosebi semnalată editarea și studierea de către învățații ortodocși ruși (ca K. I. Nevostruev, V. M. Undolski, mitropolitul Filaret al Moscovei, D. Scvorțov, E. E. Golubinski și alții), a manuscriselor istorice și religioase existente în biblioteca Lavrei, în care se păstrează și articole, studii de titlu și referate redactate de studenți și profesori, dar netipărite.

La împlinirea a 100 de ani de existență a Academiei duhovnicești din Moscova, Mihail Strumenski a publicat importanta lucrare *Interesele cărturărești și interesele literare în Lavra Troița-Serghieva din cele mai vechi timpuri pînă la sfîrșitul veacului al XVII-lea.* Iar în 1919 preotul Pavel Florenski a publicat lucrarea *Lavra Troița-Serghieva și Rusia,* în care este înfățișată influența spirituală a Lavrei asupra credincioșilor ortodocși ruși și asupra marilor ei merite față de Biserica Ortodoxă Rusă și față de rostul ei în sînul Ortodoxiei.

Autorul încheie articolul său comemorativ înfățișînd istoria nouă a Academiei duhovnicești din Moscova cu sediul la Zagorsk, istorie ce se caracterizează prin dezvoltarea mai departe a teologiei și prin continuarea activității educative și patriotice sădite în acest așezămînt monastic de Preacuviosul Serghie de Radonej, «cel mai de seamă reprezentant al Bisericii Ortodoxe Ruse, mare patriot și renumit om politic pentru vremea lui» al cărui nume și viață rămîn dreptar pentru activitatea tuturor celor a căror activitate nu se reduce numai la nevoile lor proprii ori numai ale timpului vieții lor.

De aceea Lavra Troița-Serghieva din Zagorsk și Academia duhovnicească din Moscova, care are sediul în ea, continuă cu cinste tradițiile adevăratei slujiri ale Bisericii Ortodoxe Ruse, credincioasă poporului și patriei. — *(I. V. G.).*

*

Carl Ordnung, *250 Jahre Herrnhut, 1722—1972,* Editura Union, Berlin — R.D.G., 1972, 71 p. și bogată ilustrație.

La 18 iunie 1972 s-au împlinit 250 de ani de la înființarea așezămîntului «Herrnhut» — Ocrotirea Domnului, în care găseau adăpost și ocrotire cei exilați din Boemia, Moravia și Silezia din pricină că nu erau de credință catolică-papală. La festivitatea de la Herrnhut, din Silezia apuseană sau Lusacia de nord (R.D.G.) s-au adunat

circa 2500 participanți, cu 50 delegați oficiali din întreaga lume, din cadrul «Bisericii Fraților Moravi», cărora li se spune în diaspora și «Herrnhutieni». Această comunitate bisericească are astăzi adepți nu numai în Cehoslovacia, Germania Federală și Germania Democrată, ci și în Anglia, Danemarca, Elveția, Olanda și Suedia, precum și mai departe în Alasca, Jamaica, S.U.A. și Surinam, în Republica Sud-Africană și Tanzania și în alte state.

În vederea acestei festivități, pastorul metodist Carl Ordnung de la Berlin a scris cartea *250 ani Herrnhut*, la 250 de ani de la organizarea așezămîntului acestuia. Cartea sa are ca subtitlu *Mărirea și limitele unei experiențe creștine*.

Autorul începe expunerea cu arătarea că la 23 iulie 1738 venea spre Herrnhut englezul John Wesley, autorul mișcării de înnoire în Anglicanism prin «mișcarea metodistă». Herrnhut-ul a fost organizat de «Frații Moravi» de neam morav, german și polonez, alungați din Boemia, Moravia și Silezia de intoleranța catolicilor papali față de comunitatea protestantă-comnenianâ de la Teșin. Aceștia s-au stabilit pe moșia contelui Nicolae Ludvik de Zinzendorf, din Lusacia de nord, în 1772. Mai tîrziu acesta ajunge chiar episcop al Bisericii «Fraților Moravi», în exil, între anii 1739—1741.

În 1724 comunitatea «Fraților» și-a dat la Herrnhut un regulament, care a fost aprobat apoi de contele Zinzendorf, la 12 mai 1727. Membrii comunității urmăreau promovarea căinței personale și publice. Pentru a-și justifica o tradiție, Frații au declarat că sînt urmașii comunității «Unitatea Fraților» — Unitas Fratrum, de caracter husit, constituită la 1 martie 1457 la Kunvald în Boemia.

Comunitatea «herrnhutiană» își propusese un țel și mai larg de activitate, anume acela de a «sluji tuturor popoarelor». De aici a pornit și stabilirea principiilor activității «fraților moravi» sau «herrnhutieni», de a stărui împotriva rasismului, a sluji creștinătatea ca un fel de ecumenism incipient; a cultiva știința socială; a stimula solidaritatea interumană; a trăi mereu «ca într-o sărbătoare» spirituală, deci în optimism, și de a stărui pentru o viață socială ridicată.

La decesul contelui Zinzendorf, în 1760, comunitatea Fraților Moravi-herrnhutieni număra deja așezări trainice în Germania, apoi la Amsterdam și Rotterdam, la Londra și Oxford, în America de Nord, în insulele din Marea Caraibilor și Surinam, în țările baltice, Norvegia și Elveția, în Palestina, Etiopia și Persia.

Astăzi Biserica Fraților Moravi cuprinde 17 comunități provinciale mondiale, continuînd a se considera angajată pentru binele populației către care activează prin vestirea Evangheliei, adresîndu-se în primul rînd celor oropsiți și exploatați.

În acest sens, «Moravii» din Germania s-au străduit împotriva nazismului hitlerist și acum se angajează în lupta mondială pentru pace pe pămînt.

Biserica «Fraților Moravi» din Cehoslovacia are o revistă periodică, «Jednota. Bratrská» — Unitatea Fraților. Ea este membră a Bisericii Moraviene mondiale și a Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

Autorul constată că chiar în concepția contelui Zinzendorf stăruia convingerea că Frații Moravi, veniți cu ideile lui I. A. Comenius, aveau în învățătura lor principii tradiționale ale Apostolilor slavilor, Sfinții Chiril și Metodie. De aceea, la îndemnul lui, au pornit în delegații unii frați moravi către Biserica Ortodoxă Rusă, în 1735—1747, precum și către Patriarhia Ecumenică, de Paști 1740, discutînd cu patriarhii Neofit VI (1734—1740) și Paisie II (1740—1743).

De asemenea, cunoscîndu-se legăturile dintre Comenius și unii frați din Transilvania, și unii valahi transilvăneni, «frații moravi» Hirschel și Jäksch au fost trimiși la București, în toamna anului 1740. La întoarcere ei s-au oprit și în Transilvania, de unde au expediat 26 de scrisori, ca o cronică zilnică despre activitatea lor. — *(Prof. M. Șesan)*.

Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, t. I, Sermons 1—20, Introduction, traduction et notes par Marie-José Delage, Coll. «Sources Chrétiennes», no. 175, Les Editions du Cerf, Paris, 1971.

Cezar de Arles (470 sau 471—542) a fost cel mai renumit episcop al timpului său în Galia meridională. A păstorit în Arles între 503—542, perioadă istorică destul de critică, în care orașul a cunoscut, pe rînd, asuprirea vizigoților, ostrogoților și fran-

cilor. Ştirile despre acest episcop sînt furnizate de *Vita C. Caesarii* alcătuită în comun (între 542—549) de Cyprien de Toulon şi alţi ucenici şi prieteni. Cezar de Arles a fost un mare predicator popular al Bisericii latine vechi. De la el au rămas : 238 *Cuvîntări,* 3 *Scrisori pastorale*, 2 *Reguli mănăstireşti* şi un *Testament.*

Cuvîntările lui Cezar de Arles sînt importante pentru că pe lîngă informaţia biblică şi patristică utilizată, el combate anumite practici păgîneşti, care au supravieţuit printre păstoriţii săi pînă în timpul lui, oferă instrucţiuni pentru viaţa călugărilor şi sfaturi morale folositoare. Colecţia «Sources Chrétiennes» va publica întreaga operă a lui Cezar de Arles, în 3 volume.

Primul volum conţine 20 de *Cuvîntări.* Introducerea la acest volum, care numără peste 200 de pagini, oferă o privire de ansamblu asupra oraşului şi diocezei Arles, în timpul cînd Cezar este chemat la slujirea pastorală, precum şi a vieţii creştine şi a obiceiurilor din Galia meridională. De asemenea, sînt discutate problemele legate de text, izvoarele biblice şi patristice, limba şi stilul Episcopului Cezar. Textul latin a fost luat din ediţia *Corpus Christianorum* (Turnhout-Belgia), vol. 103.—*(Pr. Şt. Alexe).*

Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum),* Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan, Coll. «Sources Chrétiennes», no. 173, Les Editions du Cerf, Paris, 1971.

Opera lui Tertulian, intitulată : *De cultu feminarum (Despre îmbrăcămintea femeilor)* se adresează femeilor catehumene şi cuprinde două cărţi dintre care a doua o reia pe prima. El cenzurează formele exagerate ale cochetăriei feminine : podoabe şi îmbrăcăminte, grija extremă pentru păr, piele şi părţile trupului care atrag privirea. De asemenea, sînt amintite şi artificiile folosite de bărbaţi.

Atît introducerea cît şi comentariul traducătoarei se referă strict la textul latin. După ce este prezentată tradiţia manuscriselor, Marie Turcan demonstrează că cele două «cărţii» sînt părţile complimentare ale tratatului cu privire la *habitus*-ul femeilor. Editoarea întăreşte prin noi argumente data apariţiei acestei cărţi, în anul 204. Cît priveşte textul latin, editoarea nu reproduce un text publicat anterior, ci colaţionează manuscrise inedite redînd variantele la aparatul critic. Traducerea este făcută din latineşte «cuvînt cu cuvînt, cît mai strict posibil», după cum mărturiseşte traducătoarea (p. 31). De asemenea, se poate spune că în comentariul său, Marie Turcan a rămas prea mult legată de textul latin, fără a privi problema în ansamblu. Aşa se face că editoarea se mărgineşte să dea indicaţii, preţioase de altfel, asupra informaţiei lui Tertulian şi de a semnala locurile paralele, indicaţii ce ajută desigur, la înţelegerea literală a textului latin. Lărgirea cercetării la Părinţii greci şi latini, care s-au ocupat cu acest subiect, ar fi mărit orizontul problemei.

Ideile principale din tratatul *De cultu feminarum,* mîndria şi smerenia, desfrînarea şi castitatea, constituie teme majore ale operei lui Tertulian, care au fost discutate şi în alte lucrări morale ale acestuia, ca de exemplu : *Ad uxorem ; De corona ; De exhortatione castitatis ; De idolatria ; De monogamia ; De pudicitia* şi *De virginibus velandis.* Aceste idei pot ajuta la dezvoltarea unui climat favorabil creşterii spirituale a creştinilor, de aceea, noua traducere merită toată atenţia. — *(Pr. Şt. Alexe).*

Prof. N. A. Zabolotski, *Dialogul interbisericesc în Europa,* în «Revista Patriarhiei Moscovei», nr. 8/1972, p. 58—61.

Stabilind de la început temeiul biblic al dialogului pe textele : «Să cercetăm împreună ce este drept şi să ştim între noi ceea ce este bun» (Iov XXXIV, 4) şi «...Dacă doi dintre voi se vor pune de acord pe pămînt să ceară un lucru oarecare, orice ar cere ei le va fi dat de Tatăl Meu cel din ceruri, pentru că acolo unde sînt adunaţi doi sau trei în numele Meu şi Eu sînt în mijlocul lor» (Matei XVIII, 19—20). autorul afirmă că dialogul interbisericesc nu este numai cugetare pentru «a şti ceea

ce este bun», ci și obținerea acordului pentru acțiuni concrete, care au rost și importanță pentru întreaga creștinătate.

Cînd se afirmă că dialogul bilateral ori multilateral trebuie să fie orientat spre un scop, se are în vedere concretizarea lui în două direcții reciproc legate între ele: discutarea problemelor cu caracter teologic și realizarea unității în slujirea semenilor în situația actuală a lumii. În acest fel dialogul între Biserici are sarcina ecumenică de a ajunge la unitatea în credință, iubire și nădejde, și totodată are și scopul de a sluji în chip practic contemporanilor noștri în ceea ce este mai important și mai necesar pentru ei. Iar dialogul interbisericesc în Europa este destinat de asemenea să apropie Bisericile mari și mici din Răsărit și din Apus, adică Biserici cu tradiții diferite și cu concepții sociale și politice diferite între credincioșii lor.

În perspectiva acestei concepții generale despre dialogul interbisericesc, autorul analizează în chip critic dar cu deosebită obiectivitate aspecte diferite ale activității și sarcinilor Conferinței Bisericilor Europene.

Astfel demonstrează mai întîi că pînă în prezent dialogul interbisericesc în Europa s-a purtat în chip spontan și că nu s-a reflectat în chip adecvat în discuțiile și hotărîrile Conferinței Bisericilor Europene. Ieșirea din această situație a fost încercată prin crearea (la «Nyborg VI») a două grupe permanente de lucru care să se ocupe de probleme legate de dialogul interbisericesc în Europa: prima care să urmărească «Acțiunea făcătoare de pace în Europa» și a doua care să-și concentreze atenția asupra «dialogului creștin între Răsărit și Apus».

Din punctul de vedere al conținutului activității lor, ambele grupe de lucru au legătură directă cu dialogul, cu deosebirea doar că prima grupă este legată mai mult de slujirea practică a creștinilor din Europa în folosul păcii, securității și colaborării, iar a doua grupă este legată mai mult de precizarea teologiei apropierii ecumenice a Bisericilor, adică să caute și să confirme rădăcinile comune ale teologiei europene cu moștenirea ei bogată creștină, cu experiența ei pozitivă și negativă și să precizeze care este mediul potrivit în care altoiul ecumenismului să se poată dezvolta normal.

În acest fel Conferința Bisericilor Europene va fi angajată în ambele domenii de activitate ale interesului bisericesc, fără a face deosebire între aspectul «vertical» — teologia —, și între cel «orizontal» — slujirea practică a Bisericilor și a creștinilor în Europa.

Trecînd la analizarea caracterului fundamental și a metodei de lucru a acestor două grupe de lucru, autorul precizează că aceste două grupe trebuie să fie organe permanente, care să fie formate dintr-un număr mare de persoane, ținînd seama de necesitatea echilibrului reprezentării Bisericilor membre, să activeze regulat, ajutînd Președintelui și Comitetului Consultativ pentru îndeplinirea unui program precis fixat de Adunarea generală și de aceea tematica lor nu poate fi întîmplătoare și de moment. În acest fel cele două grupe de lucru se deosebesc total de așa-numitele grupe de lucru «Ad hoc» organizate întîmplător, la nevoie, cu scopul precis de a studia o anumită problemă cu caracter limitat.

Pentru exemplificarea deosebirii între grupele de lucru «Ad hoc» și cele două grupe de lucru permanente ale Conferinței Bisericilor Europene, autorul înfățișează discuțiile bilaterale ecumenice pe care le poartă Bisericile Ortodoxe individual (îndeosebi Biserica Ortodoxă Rusă) — ca avînd caracterul grupelor de lucru «Ad hoc» —, și discuțiile teologice ecumenice pe care toate Bisericile Ortodoxe le poartă cu diferite confesiuni eterodoxe prin Conferințele Panortodoxe — ca avînd caracterul permanent al celor două grupe de lucru nou-înființate în cadrul Conferinței Bisericilor Europene.

Revenind la rolul și la munca deosebit de importantă pe care o pot desfășura în interesul dialogului interbisericesc în Europa, autorul precizează că trebuie ținut seama că creșterea interesului pentru unitatea ecumenică și din ce în ce mai profunda mobilizare a tuturor creștinilor pentru slujirea lumii impun prezența tuturor Bisericilor.

Pe de altă parte, cu toate că nu revine Conferinței Bisericilor Europene rolul de a orienta dialogul ecumenic, însă este absolut necesar ca în cadrul Conferinței Bisericilor Europene să se desfășoare o muncă intensă și nepărtinitoare de cercetare privitoare la dialogul interbisericesc, ceea ce ar ajuta în chip efectiv Bisericilor. În acest fel cele două grupe permanente de lucru ale Conferinței Bisericilor Europene

trebuie să se ocupe nu de cercetarea creatoare dar izolată de aspectele unei teme oarecare, ci să se preocupe neîncetat de adunarea materialului necesar dialogului interbisericesc, de clasificarea și generalizarea lui, pentru a ajuta astfel ca dialogul interbisericesc în Europa să capete caracter de «adunare cu Hristos și în Hristos» în comunitate și acord pe baza credinței, nădejdii și iubirii și în neîntreruptă slujire lui Dumnezeu și oamenilor — în nevoile lor vitale : de statornicire a păcii, a dreptății, a securității, a colaborării, a prieteniei și frăției.

Așadar, în această nouă perspectivă, Conferința Bisericilor Europene și cele două grupe ale ei de lucru sînt chemate să ajute acțiunea Bisericilor și a creștinilor din Europa ca «să cerceteze împreună ceea ce este drept» în problemele unității creștine și «să știe între ei ceea ce este bine» să facă pentru înfăptuirea mai-binelui în viața oamenilor și pentru desăvîrșirea vieții creștine. — *(I. V. G.)*.

Al. Alexianu, *Acest Ev Mediu românesc. Însemnări de iconografie și artă veche pămînteană*, Editura Meridiane, Biblioteca de artă, Colecția Arte și civilizații, București, 1973, 378 p. + 79 ilustrații.

Epoca istorică numită convențional «Evul mediu», cu capitolele ei majore Renașterea și Reforma, continuă să rețină atenția istoricilor. Evul mediu românesc, prin întîlnirea în el a Bizanțului cu Europa, a Occidentului cu Orientul, prezintă un interes deosebit. Cartea *Acest Ev Mediu românesc* încearcă descoperiri de valori și semnificații noi. Ea se oprește asupra unor probleme de artă și istorie națională socotite închise, le redeschide și le reconsideră printr-un unghi de vedere independent și personal, caută și stabilește relații și corelații determinante de epocă, formulează ipoteze, propune soluții și concluzii noi, altele decît cele tradiționale, furnizează argumente, rectifică opinii și erori, descoperă și restituie artei românești valori.

Autorul privește evul mediu românesc în strînsă corelație europeană, într-un ansamblu mai larg, depășind fruntariile Principatelor. Astfel, găsește că cei 16 sfinți militari din frescele bisericilor din Pătrăuți și Milișeuți ale lui Ștefan cel Mare precum și sfinții luptători din frescele bisericii Curtea de Argeș, amintesc de figurile ostașilor călări din frescele de la Arezzo, ale lui Piero della Francesco, terminate numai cu douăzeci de ani mai înainte. Ei nu făceau parte, argumentează Al. Alexianu, din obișnuita iconografie răsăriteană, ci din programul de pictură al bisericilor și bazilicilor europene. Găsește filiații de felul acesta între icoanele reprezentînd viața Sfîntului Ioan de la Suceava și aducerea moaștelor Sfintei Filoteia, din pictura murală de la biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș, și icoane de acest fel făcute de pictori italieni.

Despre meșterul Manole afirmă că meșterul Manea-Manole a zidit biserica Domnească din Curtea de Argeș, nu Mînăstirea Curtea de Argeș, și ctitorul ei a fost unul din Basarabi, Negru Vodă, cum menționează și balada populară, Nicolae-Alexandru Vodă ori Vladislav-Voicu, sau toți cei trei Basarabi, fiecare contribuind cu cîte ceva. În acest caz, biserica s-a zidit pe la mijlocul secolului al XV-lea, nu la începutul secolului al XVI-lea. Aduce mărturie concretă scena din pictura murală a bisericii Domnești cu «Pilda celui ce a zidit turn», pe care o declară «un document tulburător de epocă : relatarea faptelor petrecute aievea, cu un deceniu sau două înainte și intrate încă de pe atunci în legenda locului». Precizează că scena de la Argeș nu poate fi regăsită nicăieri, în nici o altă biserică orientală, la Muntele Atos sau în Serbia, nefiind prescrisă în nici o erminie cunoscută, ceea ce arată că ea se referă la însăși zidirea bisericii Domnești de la Argeș.

Trece apoi la portrete de voievozi și domni pămînteni. Despre Ștefan cel Mare afirmă că n-a fost mic de stat, cum l-au prezentat legenda și cronica, ci, de statură înaltă, cum îl înfățișează călugărul Nicodim în portretul din *Tetraevangheliarul* de la Humor, pictat după natură. Numeroasele portrete, din incunabule, ale lui Vlad Țepeș îl arată pe voievodul valah îmbrăcat în port de domn băștinaș. El poartă și în lungul său surghiun costumația românească a timpului.

Partea a doua a cărții — *Renașterea în Principate* — se ocupă de unele ecouri ale Renașterii italiene în arcul carpatic românesc. Citează pe Ștefan cel Mare, Neagoe

Basarab, prin legăturile lor cu Veneția (pictori, medici, podoabe, protocol diplomatic, curte), lupte fratricide pentru tron (Dăneștii și Drăculeștii), asasinate de voievozi în biserici (Mihnea, Radu), protectori și mecenați ai artelor și monumentelor de artă (Voroneț, Sucevița, Moldovița, Curtea de Argeș), subliniind că arta bisericească românească are evidente semne de influențe italiene, dar ea și-a păstrat caracterele ortodoxe. Ilustrează aceste afirmații cu ușile sculptate în lemn, în 1453, ale iconostasului bisericii de la Snagov, despre care spune : «Pentru noi, ușile acestea sărace de lemn fac cît porțile de aur ale Florenței... Dacă vrei să pătrunzi în Renașterea românească prin aceste porți trebuie să intri. Ele sînt porțile de aur ale artei pămîntene (românești)»!.

Dintre figurile reprezentative ale Renașterii românești, cu caracterele Renașterii europene, pomenește de Despot Heraclitul, Petru Cercel, Nicoară Potcoavă, Doamna Chiajna ș. a. Ca și Renașterea italiană cu pictori-poeți, pictori-savanți, pictori-arhitecți, și Renașterea românească a cunoscut pictori demnitari și consilieri domnești, pictori soli și ambasadori domnești (Toma din Suceava, pictorul frescelor de la Humor, unul din cei mai valoroși zugravi români din cîți au existat vreodată, alias Toma Turbulea din a doua parte a vieții, ajuns pictor regesc în Polonia ; Petru Grigorovici Armașul și Mina Zugravul, oamenii de încredere ai lui Mihai Viteazul.

Partea a treia a cărții abordează trei probleme — enigme din timpul lui Mihai Viteazul sau legate de numele lui : un portret fals de domniță din veacul al XVI-lea ; necunoscuta de la curtea împăratului din Praga ; portretul unui voievod necunoscut.

Partea a patra, *Cronicari, voievozi, ctitori, ostași*, cuprinde capitolele : Doi români ctitori în Bulgaria și Pind (Gheorghe vistiernic și Constantin vornic din neamul moldovenesc Roșca) ; Portretele lui Miron Costin — mare logofăt, cronicar și poet al Moldovei ; Ostași români văzuți de pictorii lumii ; Un chip neștiut al voievodului Alexandru Ipsilanti ; măscărici, solitari și nebuni, răsfrînți în apele vremii.

Partea a cincea, *Zugravi și tîrguri din veacul trecut* vorbește de un pictor eterist (Niccolo Livaditti) ; de un model byronian al portretului Domniței Ruxandra (Roxandra de Moldavie) a lui Gh. Asachi ; de românii la Tîrgul din Leipzig, văzuți și desenați de un pictor străin : G. R. Opiz ; de tîrguri românești de odinioară și reflexul lor în arta plastică a timpului ; de Alecu Kogălniceanu — pictor acuarelist și desenator ; de portretele Dudeștilor, iconografia Văcăreștilor ș.a.

Autorul a parcurs o vastă bibliografie. Fiecare capitol este însoțit de un temeinic aparat documentar. Șaptezeci și nouă de ilustrații, în alb-negru formează iconografia cărții ; o iconografie diversă, ca și cuprinsul ei. — *(Pr. Gheorghe Cunescu).*

Dicționar al bunei-cuviințe, maxime și proverbe, selectate și ordonate de Gh. Paschia, Ed. Albatros, București, 1972, 390 p.

Autorul acestui dicționar nu e la prima lucrare de acest gen, deoarece în 1970 el a mai publicat *«Buna-cuviință oglindită în proverbe și maxime din toată lumea»*, carte care a fost primită cu deosebit interes și căldură de public, dovadă epuizarea extrem de rapidă a acesteia, cu toate că a apărut într-un tiraj considerabil. Pe baza experienței acumulate în lucrarea aceasta, autorul prezintă acum un volum mult mai bogat și mai atractiv.

Plecînd de la un citat din filozoful Seneca — pus de altfel ca motto al întregii lucrări — și anume : «Quod non vetat lex, hoc vetat fieri pudor», adică : Ceea ce nu oprește legea, oprește buna-cuviință (Seneca, *Troades*, III, 2) cu care își începe introducerea, autorul face de la bun început deosebire între legile sau regulile de drept și cele de morală, pentru care folosește însă termenul de buna-cuviință ; aceasta explică de ce termenul de buna-cuviință este luat de autor în cea mai largă accepție, fiind folosit cu acest înțeles și în titlul lucrării. După ce schițează un scurt istoric al bunei-cuviințe ca materie de învățămînt în școala românească, începînd cu a doua jumătate a veacului al XIX-lea, autorul enumeră cîteva lucrări cu acest cuprins — care toate aveau la bază renumita operă a lui Erasmus de Rotterdam : «De civilitate morum puerilium» — începînd cu scrierea lui Anton Pann : *Hristoitia, au școala moralului...* (1834), autorul adoptă pentru buna-cuviință, care face parte din morală, o veche definiție indiană : «știința purtării», subliniind că regulile fundamentale ale ei nu cad

și nu se demodează, proverbele și maximele cuprinse în acest dicționar vădind universalitatea regulilor bunei-cuviințe.

Explicînd necesitatea cunoașterii regulilor universale de purtare în zilele noastre prin contactele aproape permanente dintre oameni și popoare, datorită mijloacelor moderne de circulație, autorul își exprimă convingerea că prin lucrarea de față, educatorii vor avea la îndemînă un prețios auxiliar în lecturile care redau cugetările sau poveștele unor înțelepți ai lumii, sau rodul experiențelor populare, exprimat în proverbe, aforisme, zicători, în folclorul literar sau în cărțile unor moraliști, ale căror cugetări sînt cuprinse în acest dicționar.

După ce explică criteriile de care s-a folosit la întocmirea dicționarului, ca și metoda utilizată în orînduirea materialului, autorul își încheie introducerea astfel: «Planul acestui Dicționar al bunei-cuviințe ne aparține nouă, alcătuitorului, conținutul lui îl datorăm înțelepților lumii, iar utilul și plăcerea vor fi ale cititorilor». Introducerea autorului e urmată de un cuvînt înainte, semnat de Gh. Marin, avînd titlul: *Cugetările — îndemn de meditație*, care lămurește pe cititor cu privire la planul și metoda acestui dicționar, dar în același timp dă îndemn la meditație proprie cititorilor, suscitată de lecturile cugetărilor cuprinse în el.

Materialul Dicționarului este aranjat pe termeni, în ordine alfabetică, fiecare cuvînt constituind un capitol, iar cugetările referitoare la termenul în cauză poartă un număr de ordine în continuare, în total cuprinzînd un număr de 4434 de cugetări. Totodată, la capitolele unde e cazul, se fac trimiteri la termenii (capitolele) sinonimi, ca de ex.: la vrăjmășie se face trimitere la dușman, răutate, răzbunare, la iubire la admirație, dragoste, simpatie. De asemenea, la fiecare cugetare, maximă, citat etc., se precizează numele autorului și opera din care a fost luată. La sfîrșitul Dicționarului e dată o listă bibliografică a lucrărilor folosite de autor la întocmirea lui, de asemenea e întocmit și un indice alfabetic de autori, cu numerele sub care sînt cuprinse cugetările acestora în dicționar. Pe deasupra, Dicționarul bunei-cuviințe se prezintă într-o formă plăcută și atrăgătoare.

Făcînd această prezentare, recomandăm cu toată căldura această carte preoților și studenților în teologie, din biblioteca personală a cărora ea nu trebuie să lipsească. *(Arhid. Prof. Ioan Zăgrean).*

«*Comuniunea Românească*», Revistă de cultură și artă, editată de Gheorghe Alexe, I (1973), ianuarie—martie, nr. 1.

De cîțiva ani, dl. Gheorghe Alexe, candidat la titlul de doctor în teologie, este redactor, împreună cu P. C. Arhim. Bartolomeu Anania, al revistei «Credința», editată de Episcopia Misionară Ortodoxă Română din America, cu reședința în Detroit. Articolele, recenziile, reportajele și notele publicate de d-sa se caracterizează prin claritate, informație corectă și un cald umanism. Cititorii săi sînt, în primul rînd, românii nord-americani și canadieni, care deși își petrec viața pe alte meridiane, spiritual sînt legați de neamul nostru românesc. Animat de dorința de a contribui ca românii de pretutindeni să se împărtășească din comorile creațiilor spirituale, artistice și culturale ale poporului român, dl. Gheorghe Alexe și-a luat, cu mare curaj, răspunderea de a edita pe spese proprii, revista de literatură și artă intitulată «Comuniunea Românească».

În articolul de fond, programatic, intitulat «Adeverire», dl. Gheorghe Alexe dă următoarea explicație titlului și rostului revistei «Comuniunea Românească»: «Aproape de două ori milenară, «Comuniunea Românească» este taina cea din veac ascunsă a ființei noastre naționale. Ea este, înainte de toate, împărtășirea tuturor românilor din aceeași «românie», adică din sinea cea mai adîncă a neamului, care ne structurează, din veac și peste veac, personalitatea și identitatea etnică în fața tuturor semințiilor pămîntului...». Această sfîntă «românie» de esență spirituală și neîncorsetată de hotare geografice, este mai mult decît o transcendență ontologică pe care, în ceasuri de deznădejde sau de exaltare națională, o experiem ca pe ultima rațiune de a fi și de a nu ne pierde ca neam, — această «românie», repetăm, este însuși cifrul tainic al ființei românești prin care ne recunoaștem, oriunde ne-am afla pe fața pămîntului, ca fii ai aceluiași neam. Plămadă subtilă și activă, «românia» din noi este mereu pusă

în mișcare de forța dorului și de chemarea strămoșilor care ne însoțesc pretutindeni, în chip nevăzut, și ne fac să trăim intens în «Comuniunea Românească», aspirațiile noastre intime, istorice și culturale».

Revista este redactată în limbile română și engleză. Condeie tinere se amestecă cu cele încercate și cu experiența scrisului, într-o adevărată simfonie de cugetare și trăire românească. Astfel, în acest număr colaborează: Baruțu T. Arghezi, Gheorghe Anca, David Summers, John și Vicky Roșculeț, Magdalena Ciurea, Prof. Gheorghe Baitan Pacurari, Prof. Sylvia Morosan Pacurari, Ioana Pacurari, Pr. Jerôme Newville, Valeriu Anania, Philip Gushee, Iliana Bârsan, Aurelia Diaconu, Grigore Popa, Pan. M. Vizirescu, Alex. Hansen, C. F. Fiordalis, Pr. Nicolae Ciurea și Drd. Dumitru Ichim.

Titlul revistei și vignetele au fost executate de d-na Didi Alexe.

Avînd un scop atît de înalt, cultivarea valorilor culturale și artistice permanente ale neamului nostru, create în țară sau în străinătate, salutăm cu bucurie apariția primului număr al revistei «Comuniunea Românească» și-i facem urarea de viață rodnică și îndelungată. — *(Ștefan Radu).*

Emanuel L a n n e, *În ce măsură primatul roman este inacceptabil pentru Bisericile Orientale?*, în «Concilium», VII (1971), fasc. 4, p. 87—93.

Primatul roman constituie un obstacol serios pentru comuniunea cu Bisericile Ortodoxe. Celelalte diferențe, în special problema milenară a purcederii Sfîntului Duh și cele două dogme mariale, sînt văzute de către ortodocși ca «inovații papiste», motivate de pretențiile Scaunului roman. Numeroși sînt însă ortodocșii, chiar și cei mai deschiși față de Biserica Romano-Catolică, pentru care definițiile din 1870 sînt o erezie. De-a lungul secolelor, apologetica romano-catolică a făcut eforturi să arate că definițiile formulate de Vatican I sînt situate pe linia Tradiției.

Dogma Conciliului Vatican I comportă două elemente distincte: primatul de jurisdicție și infailibilitatea papală.

a) *Primatul de jurisdicție.* — Primul canon privind jurisdicția pontificelui roman afirmă primatul lui Petru: primat de juridiscție primit direct și imediat de Apostol, dat de Dumnezeu însuși (D. S., 3055).

Tradiția orientală a recunoscut totdeauna un anumit primat al lui Petru între cei doisprezece și se pot găsi texte vechi destul de explicite în acest sens. În afară de aceasta, unii ortodocși contemporani își însușesc critica protestantă asupra extinderii autorității lui Petru. Este cunoscut faptul că mulți opun un primat al lui Ioan celui al lui Petru, și în orice caz, nu se poate nega că tradiția patristică greacă nu favorizează mult interpretarea romană a lui «lógion» din Matei, XVI, 18.

Al doilea canon (D. S., 3058) întîlnește la fel opoziție: se afirmă că Petru are de drept divin succesori în primatul său și aceștia sînt pontificii romani. Din acest canon derivă tot ceea ce urmează.

Pentru Ortodoxie, în schimb, Roma nu este unica ședere a lui Petru. Alte Biserici pot să concureze la succesiunea lui chiar dacă Roma ocupă un loc special. Mai mult, pe linia Sfîntului Ciprian, fiecare episcop pe scaunul său poate să pretindă că este într-un anumit mod succesorul lui Petru. Astfel, dacă vreo Biserică are o autoritate și de aceea o juridisdicție superioară alteia, acest fapt nu se datorește unei succesiuni privilegiate a Apostolului Petru, ci hotărîrilor Sinoadelor, și în general unui fapt al tradiției care poate fi imemorabil, ca în cazul Romei.

Cît despre definiția însăși a primatului (D. S., 3060) și a canonului care o sancționează (D. S., 3064) ea este pentru Ortodoxie absolut inadmisibilă și chiar de neconceput. Pretenția că puterea primațială de jurisdicție a Pontificelui roman este cu adevărat episcopală, adică ordinară și imediată asupra tuturor credincioșilor fără excepție, reprezintă scandalul pe care ea (Ortodoxia) îl numește «papism».

b) *Infailibilitatea pontificală.* — Deși este adesea rău înțeleasă, atinge mai puțin învățătura ortodoxă decît cea a primatului de jurisdicție, ordinară și imediată. Cazul dreptului unui conciliu sau al unui colegiu episcopal de a depune un papă eretic sau scandalos reprezintă o altă problemă. Drept dovadă a caracterului foarte delicat al acestor probleme, se va cita faptul că, capitolul III din *Lumen Gentium* a preferat să

le treacă sub tăcere. Ori, nu s-ar fi întîmplat așa dacă linia de demarcație dintre infailibilitate și nepecatibilitate ar fi fost așa de netă cum catolicii o socotesc adesea.

În orice caz, termenii aleși de Conciliul Vatican I pentru a califica această infailibilitate : *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* (D. S., 3074), apar ortodocșilor drept corolarul primatului de jurisdicție cu adevărat episcopală, imediată și ordinară.

Prezentată sub această lumină, întreaga concepție a primatului, luată global în ceea ce are specific catolic-roman, pare inacceptabilă pentru Biserica Ortodoxă.

În realitate, în lumina în care a fost considerat, cadrul este onest și corespunde a ceea ce se poate găsi peste tot în studiile teologilor ortodocși. Mai mult contează gesturile concrete decît afirmațiile de principiu. Dar, în această ordine de idei, zice autorul, aș vrea să indic anumite *etape*, nu pentru a face acceptabilă dogma Conciliului Vatican I, ci pentru a ajunge la progresiva restabilire a comuniunii canonice și sacramentale.

a) *Dezvoltarea teologiei și vieții Bisericii locale.* — În acest sens Vatican II a pus unele baze ale căror implicații abia încep să fie sesizate la nivelul vieții bisericești.

b) În legătură cu aceasta, *accentuarea raportului necesar și explicit* afirmat de Vatican I (D. S., 3060) între «sedens» și «sedes» adică între episcopul Romei și Biserica de sub jurisdicția sa. Aceasta cere să se renunțe la întreaga tendință actuală care ar vrea să separe «sedens» de «sedes» pentru a-l situa pur și simplu deasupra colegiului episcopal, sau, în strînsă legătură cu acesta. În acest scop, Conciliul Vatican II pare să marcheze un periculos pas înapoi față de Vatican I, întrucît Scaunul Romei, baza concretă a primatului papei, nu mai este luat în mare considerație (decît în partea din decretul *De Oecumenismo)* consacrată raporturilor cu Bisericile Ortodoxe (III, 14 ș. u.).

c) Pe aceeași linie, *legătura dintre colegiul episcopilor și Bisericile locale încredințate fiecăruia dintre ei*, ar trebui să fie accentuată cu mult mai mult decît este în capitolul III din *Lumen Gentium.* Nu numai episcopii reuniți sau dispersați formează colegiul, ci episcopii ca păstori ai Bisericilor lor.

d) După aceea, în mod mai general, ar trebui să se tragă concluziile practice din recunoașterea Bisericilor locale, și în special a celor principale, ca Biserici surori ale Bisericii Romei. Pentru a face aceasta ar trebui dezvoltată o ecleziologie și o viață bisericească a comuniunii mai mult decît a puterii și a jurisdicției. Papa Paul al VI-lea încearcă să angajeze, în mod curajos, în acest sens, prin gesturi, cuvinte și texte care sînt promițătoare pentru viitorul raporturilor cu Bisericile Ortodoxe.

e) Aceasta ar implica luarea cunoștinței nu numai teoretică ci și practică și trăită a autonomiei reale a Bisericilor Ortodoxe și a continuității Tradiției orientale, plecînd de la Apostoli și de la Sfinții Părinți. Cu alte cuvinte, să se ia în considerație realitatea eclezială a acestor Biserici în devenirea lor istorică pînă în zilele noastre. Aceasta este deja o recomandare a Decretului asupra ecumenismului (nr. 14 și 18 mai ales). Oricare ar fi importanța comuniunii cu Biserica Romano-Catolică, Bisericile Ortodoxe au păstrat credința și viața lor bisericească de-a lungul vicisitudinilor istoriei. Aceasta dovedește că acceptarea primatului roman, așa cum îl prezintă Conciliul Vatican I, nu era condiția sine qua non a acestei vieți a credinței.

f) Pentru a încheia, ar trebui să fie trase concluziile din aceste constatări și să ne întrebăm de ce restabilirea completă a comuniunii sacramentale și canonice cu Ortodoxia nu e posibilă acum. Apoi, cel puțin din partea Bisericii Romano-Catolice, motivele ruperii comuniunii sînt suficient de grave pentru a împiedica comuniunea deplină, pentru a lichida progresiv diferențele seculare? Din partea ortodoxă aceasta ar implica o distincție între afirmațiile de principiu făcute de Roma, afirmații care rămîn neacceptabile pentru viața bisericească reală în situația prezentă.

Cele șase puncte amintite fac parte din aceeași viziune și nu pot fi separate. Problema nu este deci de a ști ceea ce este acceptabil și ceea ce nu este în doctrina catolică asupra primatului și în exercitarea acestuia, ci de a cerceta împreună cum poate fi regăsită și trăită, de fapt, comuniunea. — *(Cezar Vasiliu).*

Svetozar Stoianović, *Meta-etica contemporană*, Ed. științifică, București, 1971, vol. I și II, 310 p. XXV + 180 p.

Traducerea lucrării filozofului iugoslav Svetozar Stoianović, *Meta-etica contemporană* (trad. S. Drăgan) — e precedată de un bogat și necesar *Cuvînt înainte* al lui Nicolae Bellu, sub a cărui îngrijire apare colecția: «Mica bibliotecă etică», în cadrul căreia s-a tipărit lucrarea de față. N. Bellu definește meta-etica drept o meta-teorie a eticii, care se ocupă cu ordonarea logică și epistemologică a limbajului eticii, cercetat prin prisma particularităților sale.

Trecînd la prezentarea scurtei istorii a meta-eticii de la începuturile ei pînă astăzi, — urmînd în general cursul expunerii lui Svetozar Stoianović din lucrare — N. Bellu arată contribuția valoroasă a filozofului pragmatist John Dewey, ca și a altor filozofi, ca: Ch. Stevenson, G. Moore, A. Ayer, R. Hare, Max Scheler și Novell Smith la fundamentarea acestei discipline. Autorul *Cuvîntului introductiv* subliniază că Svetozar Stoianović pe lîngă cercetarea și expunerea critică a ideilor fundamentale ale unora dintre principalii creatori ai direcției meta-etice în filozofia morală contemporană, aduce el însuși o contribuție personală la dezvoltarea și îmbogățirea acestei discipline.

Delimitînd domeniul meta-eticii la acela al termenilor și enunțurilor mai generale prin care evaluăm sau normăm acțiunile omenești din punct de vedere moral, autorul prezintă o împărțire a teoriilor din meta-etica contemporană în două mari grupe și anume: teorii cognitiviste și anticognitiviste sau *cognitivismul* și *anticognitivismul*, după cum ele susțin că termenii și enunțurile morale aparțin prin semnificația și modalitățile lor de justificare clasei enunțurilor și termenilor cognitivi sau nu aparțin acestora. La rîndul său, cognitivismul se împarte în empirist și antiempirist; cognitivismul empirist se împarte în obiectivist și subiectivist, iar cognitivismul antiempirist în realist și idealist. Cît privește anticognitivismul, acesta poate fi: emotivist, imperativist și praxist.

Volumul I începe cu expunerea cognitivismului empirist. Prezentînd obiectivismul lui J. Dewey, Svetozar Stoianović subliniază că după acesta, judecățile de valoare și etice sînt propoziții privind relația scop-mijloc, ele avînd o semnificație sau un conținut cognitiv și îndeplinesc o funcție normativă; de asemenea, aceste judecăți sînt empiric verificabile. Teoria valorilor și etica, după Dewey, se pot constitui ca științe — deși încă nu sînt —, ele avînd sarcina de «a traduce» propozițiile științelor în propoziții valorice și etice. Svetozar Stoianović subliniază meritul concepției lui Dewey, care susține că valorile sînt valori ale lucrurilor și nu niște esențe care ar aparține unui domeniu aparte. Ele au o origine și un statut cu totul profan și anume experiența omului și a omenirii, de aceea ele nu sînt eterne și invariabile. Totodată valorile trebuie privite și explicate nu numai în contextul lor personal, ci și în cel social-cultural.

În cadrul cognitivismului antiempirist, Svetozar Stoianović tratează realismul lui G. Moore și idealismul lui Max Scheler. Precizînd sarcina eticii, Moore — spune Svetozar Stoianović că ea trebuie să se ocupe atît de problemele valoric-normative, cît și de cele meta-etice. Expunînd concepția idealistă a lui Max Scheler despre valori în general și despre valorile morale în special, Svetozar Stoianović subliniază că, după Scheler, valorile nu sînt proprietăți ale obiectelor, ci, dimpotrivă, valoarea e o calitate irațională, esențială, singulară și ireductibilă. Ea are o ființă de sine stătătoare, ființa valorilor fiind absolut independentă de ființa reală, existentă, ființele reale, existente sînt numai purtători ai calităților valorice. Valorile sînt absolute, obiective și invariabile, calitățile valorice fiind în număr infinit. Ele sînt sesizabile prin intuiții nemijlocite, prin «contemplarea esențelor», prin intuiții și experiențe fenomenologice, deci pe calea unei intuiții apriorice emoționale. Scheler însuși își caracterizează concepția sa drept un apriorism emoțional.

Împotriva lui Kant, Scheler afirmă că valorile morale au un conținut aparte, de aceea o etică de conținut (materială) e posibilă exclusiv în virtutea legăturii pe care binele și răul o au cu realizarea celorlalte feluri de valori.

Volumul I se încheie cu critica făcută de Svetozar Stoianović concepției lui Scheler, care autonomizează valorile, ajungînd să susțină ființarea lor absolută, precum

și o structurare absolută și apriorică pentru întreg imperiul lor, rupînd astfel orice legături dintre valoare, pe de o parte, și obiect-subiect, pe de altă parte.

Volumul II, mai extins tratează teoriile anticognitiviste și anume: anticognitivismul emotivist (Alfred Ayer și Charles Stevenson), anticognitivismul prescriptivist (Richard Hare) și anticognitivismul praxist (P. H. Novell Smith).

Cea mai interesantă și mai valoroasă parte a lucrării este încheierea din care rezultă clar contururile propriei teorii a lui Svetozar Stoianović.

Lucrarea filozofului iugoslav Svetozar Stoianović are o valoare deosebită, prin faptul că ea prezintă în mod critic principalele teorii meta-etice contemporane, disciplină filozofică cunoscută prea puțin la noi. Ar fi fost de dorit ca problemele de importanță secundară, ca: lucrările principale ale autorilor, evoluția concepției lor, eventualele răspunsuri ale acestora la diferite obiecții etc. să fi fost expuse în notele explicative deoarece în felul acesta lucrarea era mai unitară și mai atractivă.

În ce ne privește, rămînem la convingerea că oricită importanță și orice valoare i s-ar atribui meta-eticii, ea nu poate fi decît un auxiliar al disciplinei eticii valoric-normative în înțelesul e tradițional. — *(Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean).*

Gh. Vlăduțescu, *Etica lui Epicur*, Ed. științifică, București, 1972, 132 p.

Autorul acestei cărți își propune să reabiliteze etica lui Epicur, care în fond are un profund caracter umanist. În scopul acesta, autorul utilizează ca izvoare nu numai textele rămase de la Epicur și anticii care s-au ocupat de concepția lui (Diogene Laerțiu, Cicero, Plutarh etc.), ci și aprecierile unor istorici ai filozofiei din epoca modernă (Hegel, Marx, A. Bonnard, L. Robin și alții). Deși redusă ca dimensiuni, lucrarea se impune prin claritatea și judiciozitatea ei, fiind împărțită în nouă capitole: 1. Epicur sau dăruirea; 2. Etica plăcerii; 3. Ethos și libertatea; 4. Dreptatea; 5. Prietenia; 6. Ethos și Thanatos; 7. Zei și moralitate; 8. Prudența; 9. Actualitatea lui Epicur.

După Epicur, filozofia n-ar avea nici un sens, dacă n-ar urmări fericirea omului. Filozofia se împarte în: canonică, fizică și etică. Canonica e știința care se ocupă cu criteriile, primul principiu și elementele, pe care fizica se ocupă cu devenirea, pierirea și cu natura, iar etica se ocupă cu lucrurile ce trebuie căutate sau evitate, cu felurile de viață și cu scopul vieții. Cu toate că Epicur aderă la concepția mecanică-atomistă a lui Democrit, el consideră că finalitatea fizicii e etica, ceea ce face ca fizica lui Epicur să apară drept opera unui moralist care vrea să aducă omului libertatea. «Nu-i cu putință — spune el — să trăiești o viață plăcută, fără a trăi cu înțelepciune, cumsecade și cu dreptate, și nu e cu putință să trăiești cu înțelepciune, cumsecade și cu dreptate, fără să duci o viață plăcută» (p. 27). Epicur căuta salvarea omului, urmărind să dea acțiunii individuale o orientare generală: el voia să redea omului echilibrul și pacea, siguranța și optimismul, sau mai pe scurt, posibilitatea de a-și trăi viața după înțelepciune și fericire. Din cauza înrăutățirii situației politice și sociale prin dispariția vechilor cetăți libere în imperiul lui Alexandru cel Mare, prin destrămarea cetăților și decăderea moravurilor, egoismul îngust și meschin a luat locul vechilor virtuți civice, fiecare căutînd să-și facă sieși viața cît mai ușoară și cît mai plăcută. Astfel, noțiunea fericirii era pe cale să-și piardă cu desăvîrșire sensul ei social, luînd un caracter individualist din ce în ce mai pronunțat. Față de această situație Epicur ia poziție prin concepția sa: el vrea să reconforteze omul, să-i dea încredere în puterile și șansele lui. Este printre puținii gînditori din acea vreme care mai crede că omul este capabil, este în stare de fericire, dar aceasta nu poate fi întemeiată, pe nefericirea altora. Recomandarea plăcerii în etica lui Epicur nu înseamnă o desființare a moralității prin pervertire și desfrîu, căci «filozoful plăcerii» spunea: Dacă e adevărat că «plăcerea este primul dintre bunurile înăscute», aceasta nu înseamnă că noi trebuie să alegem orice fel de plăcere, ci înseamnă să renunțăm adeseori la multe plăceri, dacă din ele ar decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Desigur, plăcerea e scopul vieții, dar această plăcere nu înseamnă desfătare senzuală, căci o mîncare simplă ne face tot atît de multă plăcere ca și o masă scumpă, odată ce suferința din cauza lipsei a fost înlăturată» (p. 26). Așadar, Epicur nu era omul plăcerilor josnice și

nu fixa în ele idealul de umanitate. El n-a fost hedonistul vulgar, înfățișat de Cicero și Plutarh, căci iată ce spunea : Nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi, «pentru că nu orice plăcere este de ales». E drept că plăcerea rămîne o condiție existențială, dar cumpătarea și măsura dreaptă sînt corectivele ei. Iar viața plăcută nu poate fi despărțită de virtute, dat fiind că idealul la care trebuie să ajungă omul este «ataraxia», liniștea deplină, seninătatea supremă. Iată deci că plăcerea nu e destinată de Epicur să alimenteze egoismul și nici să justifice necesitatea dreptății și a responsabilității, ori să înlăture datoriile față de semeni și față de cetate.

Cu toate că fericirea epicureiană face din oameni un fel de ființe juxtapuse, un fel de atomi, totuși etica lui Epicur n-are tendințe antisociale, ci dimpotrivă : esența moralei sociale el o vede în dreptatea față de alții și în prietenie.

Trecînd peste celelalte capitole ale lucrării, care înfățișează tot atîtea aspecte ale concepției lui Epicur, reținem concluziile autorului în legătură cu actualitatea lui Epicur : Filozoful plăcerii nu-și va pierde niciodată actualitatea, deoarece epicurianismul este în fond o concepție umanistă. Epicur a iubit omul, mesajul său identificîndu-și sensul cu sensul omului. Ajutînd pe om să-și sporească umanitatea, Epicur va fi întotdeauna actual, pentru că el este susținătorul omului și al luptelor acestuia.

Lectura acestei cărți, cu un stil simplu și atrăgător : este nu numai un prețios prilej de împrospătare a cunoștințelor privitoare la filozofia lui Epicur, ci și de reabilitare a filozofului grec, acuzat pe nedrept de a fi fost propovăduitorul plăcerilor senzuale, ușurătății și dezmățului. Pe lîngă aceasta, Epicur este un exemplu de austeritate, numărîndu-se printre puținii gînditori antici care și-au trăit integral în viață propria lor concepție. — *(Arhid. Prof. Ioan Zăgrean).*

Maria Nystazopolou-Pelekidis și Ion-Radu Mircea Τὰ ρουμανικὰ ἔγγραφα τοῦ Ἀρχείου ἐν Πατμῳ Μονῇ (Actele românești din arhivele mănăstirii Patmos), Extras din «Συμμείκτα» tom. II, Atena, 1970, p. 255—340.

Ajutorul Țărilor Române pentru susținerea Ortodoxiei de-a lungul secolelor s-a manifestat prin danii, miluiri și reînnoiri de binefacere, către Sfîntul Mormînt, mînăstirile de la Atos, mînăstirile de la Meteore, Patriarhiile Orientale. La acestea se adaugă și Mînăstirea Sfîntul Ioan Teologul din insula Patmos.

Arhivele Mînăstirii Patmos păstrează 36 de documente românești încă necunoscute. Aceste documente sînt în original, în limbile slavonă, română și grecești și datează din anii 1584—1820. Toate se referă la aceeași problemă, ajutorul pe care Țările Române îl ofereu mînăstirii Sfîntul Ioan din Patmos și școlii de acolo. Actele românești se divizează în două grupe : prima conține 22 de acte de curte (17 din Moldova și 5 din Țara Românească). Dintre ele relevăm :

Petru Șchiopu, voievodul Moldovei, donează 5 000 aspri anual și 1 000 aspri pentru cheltuiala călugărilor, în 1584 ; din secolul al XVII-lea, Gheorghe Duca donează 4 000 aspri anual și 800 aspri călugărilor, în 1670 ; Grigorie al II-lea Ghica, voievodul Valahiei, donează 300 de taleri, la 1748 ș. a. Aceste sume se plăteau regulat anual la o dată fixă (Moldova la 8 septembrie, Țara Românească în luna martie).

Din al doilea grup de acte bisericești fac parte 13 documente care se referă la cheta pe care a efectuat-o în Țările Române egumenul Mînăstirii Patmos în anii 1815—1816. Din acestea relevăm actul din 1815 al Mitropolitului Veniamin al Moldovei prin care se arată că s-a adunat suma de 417 lei și «părinteste sfătuim pe fiecare să dea ajutor cu bucurie». Contribuțiile protopopilor de la Roman, Botoșani, Dorohoi sînt însoțite cu izvod de preoți care au dat pentru Mînăstirea din Patmos.

Interesul pe care Țările Române l-a purtat Mînăstirii din Patmos se explică pe de o parte prin prestigiul mînăstirii și al școlii de acolo iar pe de altă parte opresiunii și exigențelor fiscale otomane.

Autorii traduc conținutul documentelor în limba greacă și fac o expunere succintă asupra diplomaticii românești. Subliniem prețioasa contribuție a autorilor și exactitatea prezentării documentelor.

Salutăm apariția în literatura greacă a actelor de dărnicie românească cu care s-a susținut poporul și biserica greacă pînă în preajma renașterii sale naționale, prin revoluția din 1821.

Și prin aceste acte de caritate Biserica și poporul român au fost prezenți de-a lungul secolelor în sprijinirea popoarelor din sud-estul european. — *(Pr. Paul Mihail).*

Paul Mihail, și Zamfira Mihail, *Un manuscris din 1814 al Predicilor lui Antim Ivireanul,* în «Manuscriptum», 2/1973 (11), anul IV, p. 170—173.

Autorii prezintă un manuscris inedit, care conține o copie a *Predicilor* mitropolitului Antim Ivireanul. Fără a indica numele copistului, sau fără a cuprinde alte însemnări, manuscrisul menționează doar anul apariției sale: 1814. În mărimea de 22x16 cm, el are lipsă primele două file, nu are nici sfîrșit, iar textul — cu litere chirilice — începe de la f. 3 și se termină cu f. 307 v.

Pe baza unei analize atente, autorii ajung la convingerea că prototipul de pe care a fost copiat acest manuscris, la o sută de ani după moartea mitropolitului Antim Ivireanul, a avut la bază un manuscris apropiat de cel copiat în 1722—1725 de grămăticul Efrem din București, considerat de Gabriel Strempel drept *manuscris A* și păstrat la Biblioteca Academiei R. S. România sub cota nr. 3460. De asemenea, ei ajung la concluzia că manuscrisul din 1814 a fost copiat în Moldova, de pe un manuscris adus acolo din Țara Românească de către mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni, care a fost exarh în Principate începînd din anul 1808. Deci, predicile lui Antim Ivireanul au avut o arie largă de răspîndire, pe întreg pămîntul românesc.

Comparînd ediția critică a *Operelor* lui Antim Ivireanul, alcătuită de G. Strempel, cu manuscrisul din 1814 Paul Mihail și Zamfira Mihail probează similitudinea acestui text cu cel al manuscrisului de bază folosit de editor. Cele cîteva mici diferențe care există față de textul ediției Strempel reprezintă doar precizări și corectări de exprimare, demonstrînd încă o dată că prototipul manuscrisului din 1814 a fost foarte apropiat de manuscrisul autograf.

Contrar opiniei lui G. Strempel, că manuscrisele cunoscute ale *Predicilor* lui Antim Ivireanul au avut o circulație destul de restrînsă, autorii afirmă în concluzie: «Manuscrisul din 1814 dovedește însă funcționalitatea sa și persistența în timp a creației oratorice a lui Antim prin faptul că predicile sale au fost transformate în bucăți uzuale de lectură care ajungeau săptămînal la cunoștința ascultătorilor moldoveni».

Manuscrisul din 1814 a avut o destinație precisă: aceea de a fi citit în biserică, la strană, ca o veche cazanie. El a urmat modelul cărților tipărite, fiind destinat unei folosiri generale. Folosirea publică a acestui manuscris-copie din 1814 a avut un mare rol în răspîndirea creației lui Antim Ivireanul care — după cum se știe — a adus contribuții de seamă la unitatea limbii noastre naționale.

Prezentarea făcută manuscrisului din 1814 de către preotul Paul Mihail și fiica sa, Zamfira Mihail, se înscrie pe linia cercetărilor de valoare închinate studierii operei unei mari figuri bisericești, mitropolitul-cărturar Antim Ivireanul. — *(Pr. Dumitru Soare).*

Marcus Mircu, *Mihail Sadoveanu, poet biblic,* în «Revista Cultului Mozaic», nr. 301, din 15 iunie 1973, p. 7.

Revista Federației Comunităților Evreiești Mozaice din Republica Socialistă România publică un prețios articol al colaboratorului ei Marcus Mircu despre interesul marelui nostru scriitor Mihail Sadoveanu față de Biblie, ca lector, scriitor și traducător. Articolul cuprinde unele din mărturisirile și însemnările scriitorului despre valoarea etică, socială, culturală și literară a Cărții Sfinte.

Astfel, în cartea *Anii de ucenicie*, cap. XIII «Preocupări», marele scriitor a notat: «Ceteam la vremea aceea (anul 1900) și Biblia. Și am găsit la Isaia versete care-i convin (vorbea de țărănime, adică «semințiа mea» — *n.n.*) și pe care mi le-am notat» — într-o transcriere proprie. El reproduce cunoscutele stihuri profetice: «Și între popoare judeca-va Domnul și multor neamuri va hotărî. Săbiile lor în brăzdare să le făurească și lăncile în cosoare. Neam împotriva altui neam să nu se mai ridice, și meșteșug de război să nu mai învețe». Scriitorul a mai însemnat din Isaia: «Învățați facerea de bine, rîvniți dreptatea, întăriți pe cel apăsat, faceți dreptate orfanului, țineți parte văduvei».

În 1907 cînd Mihail Sadoveanu era inspector al cercurilor culturale sătești și al bibliotecilor populare, a întocmit un proiect de înființare a unei colecții de cărți pentru popor «Biblioteca pentru popor». El propunea pentru fiecare bibliotecă o listă de 25 de cărți: Alexandria, Esopia, Genoveva de Brabant, Arghir și Elena, Povestiri din Halima..., cărți de medicină populară, de îndrumări și sfaturi domestice și agricole..., și *Biblia, într-o ediție cartonată și ilustrată*. «Cartea sfîntă, zicea el, ar trebui distribuită gratis în orice colibă a țării; să stea subt icoane și-n casa cărturarului și-n casa analfabetului, cu nădejdea că va veni și știutorul de carte s-o deschidă».

Pe Mihail Sadoveanu l-a preocupat tălmăcirea Bibliei. Marcus Mircu dă cîteva mostre de psalmi originali, inspirați din Psalmii biblici, scriși de autor încă din *anii uceniciei* (literare) «De la duhul tău încolo să plec? / Să mă sui la cer? Acolo ești! / Să mă aștern sub pămînt? Iată-te! Să mă ridic pe aripile luceafărului? / Să sălășluiesc în prăpastia mării? / Și-acolo dreapta ta m-ajunge și m-apucă. / Zis-am întuneric să mă-nvăluie / Și noaptea lumea mea să fie! / Dar pentru tine bezna nu se-ntunecă / Și noaptea ca ziua luminează, / Întunericul tău e ca și lumina! / De mînia ta, Doamne, / Numai întru time mă voi adăposti». Mai tîrziu, ajutat de ebraiști (M. Wider și Moses Duff) a tradus în românește cartea *Rut* și începutul *Facerii* (în manuscris). Se mai poate aminti că tot un fruct literar al lecturilor și preocupărilor biblice sînt și cărțile *Sfintele amintiri* și *Spre Emaus*. La fel într-un articol *Predică în săptămîna sfîntă* dă un lung citat din Origen (Caleidoscop).

Inedită este stăruința scriitorului pentru tălmăcirea Psalmilor, în colaborare cu ebraistul ieșean Moses Duff, din care a făcut și personaj literar în romanul *Paștile blajinilor*, sub numele Levi Tof — misit, filozof și filolog. Era un ebraist competent, pe care l-a solicitat și Gala Galaction, cînd traducea Biblia. Au rămas în manuscris 95 de Psalmi tălmăciți de M. Sadoveanu — M. Duff. Din ei a publicat cîțiva (Ps. 3, 8, 29, 42...), cumnatul secretarul și prietenul lui M. Sadoveanu, Constantin Mitru. Reproducem un fragment din Ps. 8: Ce e omul ca să-l pomenești / Și fiul pămîntului ca să ai grijă de el? Totuși cu puțin mai mic decît îngerii l-ai făcut / Și cu cinste și slavă l-ai încununat Stăpîn l-ai așezat peste făpturile mîinelor tale; / Toate i le-ai pus la picioare: / Turme și tamazlîcuri toate / Și fiarele cîmpului, Pasărea văzduhului și peștii din mare, / Tot ce străbate căile apelor. / Doamne și Stăpînul nostru, / Ce măreț e numele tău peste tot pămîntul!..».

Se mai poate adăuga destăinuirea făcută de scriitor în 1944, recenzînd Biblia românească din 1936, tipărită într-o nouă ediție. «Îmi îngădui să vorbesc despre aceste chestiuni grave — arăta M. Sadoveanu — ca unul care m-am îndeletnicit cu Sfînta Scriptură, nădăjduind să ajung a-mi pune cîndva la contribuție însușirile mele de mînuitor al limbii». El mai amintea în continuare de încercarea făcută cu ebraistul Moses Duff de a tălmăci Psaltirea și încheia cu mărturisirea: «Am vrut să atac, în tovărășia bună ce aveam, tălmăcirea întregii opere antice. O asemenea realizare voiam s-o depun drept cunună pe jertfele generațiilor noastre trecute, luptătoare ale spiritului, în acest colț de lume» (*Revista Fundațiilor Culturale*, noiembrie 1944).

Prietenii scriitorului cunoșteau strădania sa de a traduce și răspîndi Sfînta Scriptură și legau de ea speranțe și sentimente democrate și umaniste antifasciste, cum arată poetul George Lesnea într-o poezie de atunci: «Se face slava mai albastră, / nădejdi de pace se deschid, / Cînd sub pana cea măiastră / Cresc sfinții psalmi ai lui David». — *(Pr. Gh. Cunescu)*.