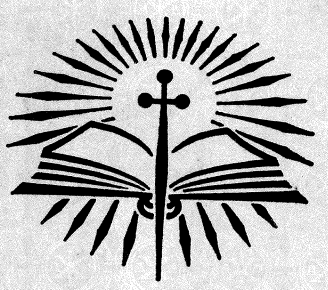
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a-ANUL XXXI — Nr. 1-4, IANUARIE — APRILIE 1979
BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXXI, Nr. 1—4, IANUARIE — APRILIE 1979

BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *Prea Fericitul Părinte IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Pr. Rector MIRCEA CHIALDA ; P. C. Pr. Prof. DUMITRU POPESCU ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector GRIGORIE MARCU și P. C. Diac. Prof. CONSTANTIN VOICU*

Îndrumător de redacție : Pr. Prof. DUMITRU POPESCU
Redactor : ȘTEFAN GĂNCEANU

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiții Mitropoliți și Prea Sfințiții 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.

CUPRINS

Pr. Prof. Constantin Galeriu, **La aniversarea a 120 de ani de la unirea Principatelor Române** 5

STUDII ŞI ARTICOLE

Pr. Prof. D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII—IX* 15

Pr. Gheorghe Drăgulin, ECLESIOLOGIA TRATATELOR AREOPAGITICE ŞI IMPORTANŢA EI PENTRU ECUMENISMUL CONTEMPORAN, teză de doctorat :

Prefaţă 54

Lista abrevierilor 57

Introducere 59

PARTEA I

Lumea inteligenţelor umane în universul areopagitic

I. *Structura generală a cosmosului areopagitic şi legile activităţii ierarhice* . . 82

II. *Reflecţii asupra conţinutului creştin al învăţăturii dionisiene despre ierarhii* 99

PARTEA A II-A

Liturghia-Biserică din scrisul areopagitic şi teologia creştină

I. *Receptarea tratatelor lui Dionisie Areopagitul în Răsărit* 108

II. *Occidentul creştin şi prestigiul operei dionisiene* 123

III. *Mentalitatea platonico-areopagitică în viaţa bisericească a Apusului* . . . 143

IV. *Ecleziologia apuseană medievală şi mentalitatea areopagitică* 165

PARTEA A III-A

Atitudini noi faţă de schimbarea mentalităţii bazate pe înţelegerea unilaterală a «corpus-ului dionisian»

I. *Ambianţa areopagitică a ecleziologiei universaliste contemporane* . . . 192

II. *Valoarea ecumenistă a universului bisericesc prezentat în tratatele areopagitice* 216

CONCLUZII GENERALE 265

Bibliografie 274

Résumé 293

Περίληψις 296

CURRICULUM VITAE 299

Dr. Antonie Plămădeală-Ploieşteanul, Episcop-vicar patriarhal, *Zece teze despre catolicitate şi etnicitate* 301

Pr. Prof. Ion Bria, *Eclesiologia pastorală* 316

Pr. Drd. Constantin Duţu, *Aspecte sociale în predica Sfîntului Vasile cel Mare* 324

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Festivitatea de la Institutul teologic din Bucureşti cu prilejul aniversării a 120 de ani de la unirea Principatelor Române 338

Sărbătorirea hramului Institutului teologic universitar din Bucureşti 340

NOTE ŞI COMENTARII

Gabriel Strempel, *Catalogul manuscriselor româneşti, din Bibl. Acad. Rom.*, Editura Ştiinţifică şi Encicl., Buc., 1978, 430 p., de Arhim. V. Micle . . 348

Charles Diehl, *Storia dell' impero bizantino*, de Lector Dr. Cezar Vasiliu . 349

Othmar Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, de Drd. Nicolae Mihăiţă 350

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.

LA ANIVERSAREA A 120 ANI DE LA UNIREA PRINCIPATELOR ROMÂNE

Unire, cuvînt sfînt, cuvînt de Evanghelie ! Iar noi, de la obîrşie, din adîncurile istoriei, am trăit în conştiinţa unităţii noastre, a neamului. O unitate organică, firească, întemeiată pe nişte premise fundamentale, care se cuvin evocate la acest moment festiv al aniversării Unirii de la 24 ianuarie, 1859.

A fost dintru început unitatea sufletească a poporului cu pămîntul. Sîntem fiii acestui pămînt, ca răsăriţi din el, autohtoni, şi istoria, din zorile ei, aici ne-a pomenit. Înfrăţiţi cu munţii şi cîmpiile, cu apele şi pădurile lui, cu mioarele şi cu celelalte fiinţe vii de aici, ca în balada «Mioriţa».

A fost în acelaşi timp unitatea religios-spirituală. Încă strămunii Geto-Daci adorau o unică Divinitate, unificatoare a conştiinţelor. Credeau în nemurirea sufletului şi a neamului. Şi uimeau pe contemporani prin puterea exemplară de jertfă, socotiţi de Herodot «cei mai drepţi şi cei mai viteji dintre Traci». Dintr-o asemenea plămadă, dospită de milenii, lua fiinţă încă acum două mii de ani în urmă, primul stat unificat geto-dac, sub Buerebista, şi care sub Decebal va înfrunta marele imperiu roman.

Sinteza daco-romană înfăptuită începînd cu secolul II (d. Hr.), avea acum ca suport şi liant spiritual iubirea Sfintei Evanghelii, propovăduită la noi din veacul apostolic, prin Sf. Ap. Andrei, şi apăream în istorie într-o nouă ipostază, ca popor român şi creştin, cu o limbă cultă, latină-romanică, şi pe acelaşi pămînt strămun. Acestea ne constituiau deodată identitatea şi unitatea încît, cum spunea B. P. Haşdeu, înseşi perioada formării noastre era «perioada unei unităţi primordiale».

În timpul migraţiei popoarelor, cu memoria vie a marelui stat dac şi a Daciei-Felix, ne-am menţinut fiinţa, identitatea şi conştiinţa noastră de popor. Ne era scump pămîntul moştenit din moşi-strămoşi, de unde numele de «moşie», şi nu ne-am dezlipit de el. Ne era sfîntă limba în care învăţasem numele lui Dumnezeu şi al marilor Lui fapte mîntuitoare : Crăciun, Cruce, Paşte, Rusalii. Ne unea acelaşi sînge, şi al firii, şi al dumnezeieştii Euharistii, cu care ne împărtăşeam din acelaşi potir. Şi cu conştiinţa păstrării ca pe ceva sacru a acestor bunuri străbăteam vitregiile timpului şi ne păstram fiinţa şi permanenţa aici, atestată de atîtea mărturii istorice.

Despre Sf. Nichita Romanul pe care-l pomenim la 15 sept., originar şi vieţuitor pe aceste locuri, în secolul IV, se spune în Acta Sanctorum că el, «nu s-a însoţit cu barbarii numiţi Goţi, ci a stat în rîndurile cuvioşilor», pentru care a fost martirizat sub Atanaric. Prin numele «cu-

vioși» se înțelegeau strămunii noștri băștinași. Cînd Gepizii, cum arată istoricul Iordanes, izgonind pe Huni «au pus stăpînire pe teritoriul Daciei, au făcut ca sufletele neamurilor de aici să se bucure de libertatea mult dorită». Am fost și am rămas deci mereu aici. Migrațiile erau discontinui și trecătoare ; noi permanenți, statornici. În vremuri de restriște ne retrăgeam în munți. Istoricul latin Annaeus Florus (sec. II e.n.) nota că Dacii sînt nedezlipiți de munți — montibus inhaerentes — inerenți munților. De aceea pînă astăzi, sînt atît de multe localități și mînăstiri, ca o ghirlandă, în jurul munților.

Și așa pe încetul ne-am organizat potrivit condițiilor, situațiilor istorice, mai întîi în obștii sătești, și apoi în formații prestatale : cele ale lui Gelu, Glad, Menumorut în Transilvania ; Seneslau, Litovoi, Ioan, Farcaș, Dobrotici în Oltenia, Muntenia, Dobrogea ; al Bolohovenilor și Bîrlădenilor, în Moldova.

Prin întemeierea Țărilor Române se dezvolta și conștiința ființei unice a neamului. Domnul Moldovei se intitula drept : «Domn românesc al Țării Moldovei». Mircea cel Bătrîn aduna sub conducerea lui, odată cu Ungro-vlahia, și Almașul, Făgărașul, Banatul Severinului, Cetatea Dîstorului, pînă la Marea cea Mare. Bogdan II, tatăl lui Ștefan cel Mare, încheia la Roman, în 1449, un tratat cu Iancu de Hunedoara, prin trimișii acestuia, și în care scria : «Țara domniei mele și țara domniei tale să fie una». Ștefan cel Mare se socotea protector al întregului pămînt românesc. Și cînd se ridicau și ceva nori de învrăjbire între frați, nu lipsea duhul înțelepciunii care să-i risipească. O asemenea încordare se ivise, la 1507, între Bogdan III, fiul lui Ștefan cel Mare și Radu cel Mare, domnul Țării Românești. Atunci călugărul Maxim Brancovici, intervine prin a le aduce aminte că sînt «de un neam și o semințe», și aduce pace între ei.

Iar la acea cumpănă de vremi a anilor 1600, Mihai Viteazul înfăptuind istorica unire a întregii suflări românești, se putea intitula la Iași : «Io Mihail Voievod, din mila lui Dumnezeu Domn al Țării Românești și al Ardealului și al Moldovei». Și actul lui întrupa deodată aspirații și simbol. Aspirații multiseculare ale întregului neam și simbolul realizărilor lui viitoare. Căci Mihai Viteazul a surpat atunci granițe nefirești, impuse, și pe care românii, una fiind, de un sînge, de o credință și de o limbă, le treceau, peste toate voile nedrepte.

Potecile munților erau străbătute dintr-o parte și alta de păstori, cărăuși, negustori, călugări, preoți, tipografi, cu manuscrise sau tipărituri românești în desagi. Coresi tipărea carte românească la Brașov, iar Filip Moldoveanul, la Sibiu. Cazania lui Varlaam destinată la «toată seminția românească de pretutindenea ce se află pravoslavnici într-aciiastă limbă», ajungea pînă în părțile Bihorului și Banatului. Adăpa spiritual pe toți acei ce «dintr-o fîntînă au izvorît și cură», cum expresiv sublinia stolnicul C. Cantacuzino. În timp ce la 1648, în predoslovia Noului Testament tipărit la Bălgrad — Alba Iulia, mitropolitul Simeon Ștefan încredința că în tălmăcire au fost alese acele cuvinte pe care să le înțeleagă românii de pretutindeni, întrucît «bine știm că, spunea el,

cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sînt buni care umblă în toate țările, așia și cuvintele acelea sănt bune care le înțăleg toți. Noi drept aceea ne-am silit, de în cît am putut să izvodim așia cum să înțăliagă toți...».

Și cu conștiință mereu sporită, și în cea de a doua jumătate a sec. XVII, mitropoliții Varlaam și Teodosie ai Ungro-Vlahiei, marele ierarh și cărturar Dosoftei al Moldovei și truditorii traducerii și tipăririi monumentalei Biblii a lui Șerban, din anul 1688, i-au cuprins în gîndul și cuvîntul lor pe toți «pravoslavnicii creștini care sănt născuți întru limba noastră rumînească» ; pe «rodul nostru cest rumânesc», pe «tot norodul rumînilor, moldovenilor și ungrovlahilor».

În același cuget gîndeau, simțeau și cronicarii. Și verbul lor se înrădăcina adînc și puternic în temeiuri istorice. Cît de grav și răscolitoare de inimi răsunau cuvintele lui Grigore Ureche : «De la Râm ne tragem», amintind de o nobilă și străveche origine afirmată viguros prin veacuri. În același timp, Miron Costin în cartea sa «De neamul Moldovenilor», înălța și el făclia unității, dovedind că «locuitorii țării noastre Moldovei și Țării Românești și românii din țările ungurești... tot un neam și odată descălecate sânt». La rîndul său stolnicul Constantin Cantacuzino întărea : «Însă rumînii înțăleg nu numai ceștia de aici, ce și den Ardeal, cari încă și mai neaoși sînt. Și moldovenii, și toți cîți și într-altă parte se află și au această limbă..., toți una sînt». Iar învățatul domnitor al Moldovei Dimitrie Cantemir, cu prestigiul lui european, scria că «neamul moldovenilor, muntenilor și ardelenilor cu toții cu un nume de obște români se chiamă». Vrednică de amintit pentru aceeași cauză sfîntă este și jertfa lui Horea și a celor ce au luptat cu el. «Politisches Journal» din Hamburg scria, în 1784, că «răsculații din Transilvania sînt români, urmași ai coloniilor romane din Dacia, care în majoritate sînt de religie ortodoxă și formează majoritatea locuitorilor, întrecînd cu mult pe ceilalți locuitori ai Principatului... El, Horea, a ajuns la idei mai largi... Are intenția să se unească cu tovarășii săi de credință, cu românii din Valahia și împreună cu ei să unească toată Transilvania și să reînvie vechiul imperiu din care își trag obîrșia» (p. 1265, 1273).

Cu o asemenea zestre pășeam în sec. XIX. Secol de mare densitate istorică, de frămîntări ca și de înfăptuiri. Acum ideea unirii cultivată și răspîndită generos de minți luminate, mai ales prin cuvînt, prinde puteri noi și viață, prin voința neînduplecată a revoluționarilor și a maselor, ca și a unor bărbați politici înaintați. — La 5 aprilie 1821, Tudor Vladimirescu cerea Mitropolitului țării, Dionisie Lupu și marelui vistier să ia legătura cu moldovenii «ca unii ce sîntem de un neam, de o lege și supt aceeași stăpînire...», pentru ca «fiind la un gînd și într-un glas cu Moldova să putem cîștiga deopotrivă dreptățile acestor prințipaturi, ajutîndu-ne unii pe alții». Susținînd aceeași aspirație, în anul 1831, alcătuitorii Regulamentului Organic prevedeau în această legiuire fundamentală și articolul cu următorul cuprins : «Începutul, religia, obiceiurile și cea de un fel limbă a sălășluitorilor într-aceste două Prințipaturi,

precum și cele de o potrivă trebuințe a ambelor părți, cuprind din înseși descălicarea lor îndestule elementuri de o mai aproape a lor unire, care pînă acum s-au zăbovit numai după împrejurări întîmplătoare. Mîntuitoarele folosuri a rodului ce s-ar naște din întrunirea acestor două țări sînt netăgăduite».

Revoluția de la 1848 declanșată în toate cele trei Țări Române, odată cu revendicările ei sociale, reprezintă și un moment istoric pentru cauza unirii. Acum glasurile pentru unire devin tot mai numeroase și mai mobilizatoare. Apar reviste, publicații cu titluri semnificative : Mihail Kogălniceanu scoate *Dacia Literară,* Vasile Alecsandri, *România Literară,* iar Laurian și Bălcescu, *Magazinul istoric pentru Dacia.* Costache Negrutzi scrie, în 1839, lui Gh. Barit, la Brașov : «Ca român sfătuiesc și propovăduiesc unirea, fără care bine nu vom vedea». În «*Dorințele partidei naționale din Moldova*», programul revoluționar de la 1848, M. Kogălniceanu consideră unirea Principatelor drept «cheia de boltă» și «cununa tuturor reformelor». În același timp, la Marea Adunare de la Blaj răsuna strigătul celor 40 mii de români transilvăneni : «Noi vrem să ne unim cu țara». Iar după Adunare, preotul Ioan Muntean, din Mădărașul de Cîmpie, exclama că : «Ardealul de acum, nu mai este Ardeal, ci Românie». — La București gazeta «Pruncul Român», din 19 iunie, scria : «Revoluția de la 10 iunie a liberat o provincie a României, iar nu România întreagă». — Și în focul luptei de afirmare națională, Avram Iancu, în Scrisoarea-Manifest adresată poporului maghiar, proclama : «...În cer un Dumnezeu și pe pămînt o patrie...».

După revoluție, energiile nobile ale neamului se concentrează aproape exclusiv pentru realizarea neîntîrziată a unirii. Aceasta se impunea ca țel imediat și ca temei al celorlalte împliniri. N. Bălcescu observa, în 1850 : «...Ne mai rămîn acum de făcut alte două revoluții : o revoluție pentru unitatea națională și mai tîrziu pentru independența națională, ca în felul acesta națiunea să intre în posesia deplină a drepturilor sale naturale».

La Congresul de la Paris (1856) din urma războiului Crimeii, românii aflați acolo, după expresia lui M. Kogălniceanu ca «Pelerini și apostoli ai naționalității lor», cereau printr-un memoriu «unirea Moldo-Valahiei», arătînd «identitatea» de origine, de limbă, de religie, de nevoi, de obiceiuri, de instituții», interesul Europei «înseși. — Cum se știe s-a obținut atunci doar o «administrare independentă și națională», sub «garanția puterilor contractante», și convocarea de Adunări (Divanuri) Adhoc, care aveau să hotărască organizarea viitoare a Principatelor potrivit intereselor lor.

În toamna anului 1857 s-au deschis cele două Adunări. Erau prezenți între bărbații patrioți ai neamului și figuri reprezentative de clerici. Ierarhii țării în funcțiune ; frații Filaret și Neofit Scriban, Calinic Miclescu, Melchisedec Ștefănescu, Sofronie Vîrnav, Pr. D. Matcaș, în Moldova ; Arhimandriții : Atanasie Stoianescu și Ieronim Bistrițeanu ; protoiereii Iancu Sachelarie din București, Constantin de la Rîmnic, Vasile Serea de la Buzău și Constantin de la Argeș, ș.a.

Deschizînd Adunarea Ad-hoc de la Iași la 22 sept. 1857, Mitropolitul Sofronie rostea solemn : «Moldo-românii de astăzi sînt tot una. Ei au o origine, un sînge, o Patrie, o istorie, o credință, un Dumnezeu. Să ne silim dară să fim așa, ca să fim vii și ca să învieze întru noi iubita noastră patrie». La rîndul său Mitropolitul Nifon, în ziua de 30 sept. 1857, deschizînd ședințele Adunării, se adresa celor prezenți, spunîndule între altele : «...Priviți și veți vedea că toți sîntem români ; aceleași simțăminte ne leagă, același sînge ne unește. Toți avem o patrie înainte : să avem și un cuget și un scop ; să ne însuflețim de aceeași dragoste și de aceeași sfîntă credință, ca Cerul să binecuvinteze ostenelile noastre».

Ce a urmat apoi se știe. În ședința din 7 octombrie a Adunării de la Iași, M. Kogălniceanu prezenta o moțiune, în cinci puncte, care la punctul 2 cerea : «Unirea rPincipatelor într-un singur stat sub numele de România», și o întemeia în cuvinte de adînc și înflăcărat patriotism : «Dorința cea mai mare, cea mai generală, aceea hotărîtă de toate generațiile trecute, aceea care este sufletul generației actuale, aceea care împlinită, va face fericirea viitoarelor generații, este unirea principatelor într-un singur stat, o unire care este firească, legiuită și neapărată, pentru că în Moldova și Valahia sîntem același popor, omogen, identic ca nici un altul, pentru că avem același început, același nume, aceeași limbă, aceeași religie, aceeași istorie, aceeași civilizație, aceleași instituții, aceleași legi și obiceiuri, aceleași temeri și aceleași speranțe, aceleași trebuințe de îndestulat, aceleași hotare de păzit, aceeași misie de îndeplinit». — Moțiunea a fost votată cu o majoritate zdrobitoare : 81 voturi din 83. O moțiune asemănătoare, cerînd unirea, prezentată în Adunarea de la București la 9 octombrie a întrunit unanimitatea ; n-a avut nici un vot împotrivă.

Convenția de la Paris din 7 august 1858, nu admitea însă unirea cum o ceream noi. Era doar de acord cu denumirea unică de : «Principatele unite ale Moldovei și Valahiei», dar prevedea adunări legislative, domnitori și guverne separate.

Întemeiați pe voința întregului popor, bărbații politici au știut să fructifice atunci cu inteligență și energie situațiile și să înfăptuiască, în timp scurt, actul istoric al Unirii. — În ianuarie 1859, s-au întrunit, cum se cunoaște, Adunările elective. La Iași, unioniștii, în întrunirea din seara de 3 ianuarie, au căzut mai întîi de acord asupra candidatului unic în persoana colonelului Alexandru Ioan Cuza, cunoscut revoluționar de la 1848, și partizan declarat al unirii. În ziua de 5 ianuarie, după ce membrii Adunării au participat la Sf. Liturghie, în biserica Sf. Nicolae, au trecut în sala de ședințe străjuită în jur de zeci de mii de oameni, și după jurămîntul pe Evanghelie și Cruce că-și vor da votul de bunăvoie și fără interes personal, au ales în unanimitate ca domnitor pe colonelul Alexandru Ioan Cuza. Depunînd jurămîntul, domnitorul rostea solemn : «Jur în numele Prea Sfintei Treimi și în fața țării mele că voi păzi cu sfințenie drepturile și interesele patriei, că voi fi credincios constituției în textul și spiritul ei, că în toată Domnia mea voi priveghea

la respectarea legilor pentru toţi şi în toate, ...neavînd înaintea ochilor mei decît binele şi fericirea naţiei române. Aşa Dumnezeu şi compatrioţii mei să-mi fie întru ajutor !».

Acum destinul unirii se decidea la Bucureşti. Deputaţii unionişti urmăreau aici două ţeluri : să-şi asigure majoritatea în Adunare şi să fie ales acelaşi Domnitor, Alexandru Ioan Cuza. Pentru realizarea primului ţel şi-au găsit sprijinul mai ales în imensa mulţime de ţărani, tăbăcari, măcelari ş.a., adunaţi pe Dealul Mitropoliei. Pentru al doilea ţel au fost călăuziţi de spiritul excepţional de înţelegere a momentului istoric. Convenţia de la Paris stabilea că «puterile publice vor fi încredinţate în fiecare principat unui domnitor (gospodar)», dar nu prevăzuse că nu poate fi ales aceeaşi persoană. — Fruntaşii politici de atunci ai neamului au sesizat şi s-au folosit cu subtilitate de această omisiune. Au ales un singur Domn al Principatelor şi au pus puterile europene în faţa faptului împlinit al Unirii.

Cronica evenimentelor se cunoaşte. În noaptea de 23—24 ianuarie, sub preşedenţia mitropolitului Nifon, deputaţii unionişti au decis, la hotelul Concordia din str. Smîrdan, să aleagă pe Alexandru Cuza, Domn şi al Munteniei. În dimineaţa zilei de 24 ianuarie, Adunarea ţine o şedinţă secretă în care V. Boerescu în înflăcăratul lui discurs rostea : «...Nu sîntem toţi români ? Nu avem toţi aceeaşi patrie ? Pentru ce să zicem noi şi voi ? Dece să nu zicem noi românii ? A ne uni asupra principiului este a ne uni şi asupra persoanei ce reprezintă acest principiu. Această persoană este Alexandru Ioan Cuza Domnul Moldovei». Şi, în acel moment în care cei de faţă plîngînd strigau : Jurăm să susţinem pe Cuza», Mitropolitul Nifon ridică mîinile înaintea icoanei Prea Sfintei Treimi rugîndu-se cutremurat : «Doamne Dumnezeule al Părinţilor noştri aruncă-ţi privirea Ta asupra inimilor noastre şi nu slăbi curajul fiilor Tăi ! Uneşte pe toţi într-o cugetare şi într-o simţire, şi fă ca inimile tuturor să aibă aceeaşi bătaie pentru ţara lor. Principele Cuza este unsul Tău între noi şi pentru dînsul jurăm toţi că îl vom susţine».

În şedinţa publică după jurămîntul obişnuit, fiecare deputat sărută Evanghelia şi Crucea şi depuse votul în urnă. La deschidere s-a constatat unanimitatea votului, şi Mitropolitul proclama Domn pe acelaşi Alexandru Ioan Cuza. Unirea se înfăptuise ! Acel moment semnifica, aşa cum s-a spus, actul de naştere al României moderne. Printr-o telegramă, Mitropolitul Nifon, ca preşedinte al Adunării, «...poftea pe Alexandru Ioan I să ia cîrma Ţării».

Deşi se făcuse seară, către ora 7, cei peste 30 mii de oameni înţesau curtea Mitropoliei. Entuziasmul era general. Se îmbrăţişau unii cu alţii, plîngeau de bucurie. Clopotele sunau vestind sărbătoarea. Se cînta şi se juca hora unirii la lumina torţelor. Se auzea de pretutindeni : «Să trăiască domnitorul nostru Cuza !».

În zilele acelea memorabile, unul din înflăcăraţii clerici cărturari, susţinător al unirii, Neofit Scriban da glas astfel, evenimentului : «Te salut sfîntă Românie... pămînt ce porţi comori de virtute şi de adevăr ! Mărit a fost numele tău între popoare şi între naţiunile lumii, şi mărit

va să fie... căci cerul tău este luminat cu mii de făclii înțelegătoare, care conduc pe fii tăi la viață și la onoare... Și eu nu pot decît să salut mîntuirea ta care a venit... Strălucită vei să fii, scumpă Românie, că în sînul tău bate astăzi numai o singură inimă! Toate inimile fiilor tăi nu sînt decît una și aceeași inimă, soarele care o încălzește a răsărit, și cel așteptat a venit, și eu în nespusa mea bucurie te salut, scumpă Românie!».

*

Cum s-a observat, unirea nu s-a făcut prin «decrete domnești» sau grații ale marilor puteri, «Cununa ta, scumpă Românie, nu vine din sfere străine, exclama același Neofit Scriban, ...ci din virtutea și faptele tale». Încununînd o «lucrare a veacurilor», acest act era opera unui neam întreg. Era, prin toți cei prezenți atunci la 24 ianuarie : țărani, muncitori, truditori ai spiritului prin cuvîntul și scrisul lor, opera înaintașilor lor care luptaseră sub steagul și duhul lui Buerebista și Decebal, Gelu, Mircea și Ștefan, Mihai și Horea, care stătuseră neclintiți pe acest pămînt, păzind cu conștiință sacră ființa și unitatea neamului. Pe temeiul lor, energic și luminos avea să spună N. Iorga : «Noi ne ținem cu vlaga noastră cea veche ; în organismul nostru este, în cea mai mare parte, sîngele care de atîta vreme a curs în vinele oamenilor care au trăit aici unde trăim noi și de unde silințele oricui nu vor ajunge să ne scoată».

Și, 24 ianuarie 1859 se făcea pivot și premiză evenimentelor și realizărilor ce i-au urmat în consolidarea neamului : independența de la 1877 și înfăptuirea statului unitar român din 1918.

Iar acum, de pe acest creștet al istoriei, al acestor timpuri noi, omagiul adus făuritorilor unirii, constă mai ales în închinarea tuturor energiilor noastre în același cuget cu ei, în aceeași solidaritate, o inimă și un suflet, pentru a sfinți mereu acest loc hărăzit nouă de Dumnezeu și păstrat cu jertfe ; pentru a face tot mai strălucitoare, prin mintea și brațele noastre, prin valorile și bunurile create de noi — Patria nemuritoare.

Pr. Prof. CONSTANTIN GALERIU

HRISTOLOGIE ŞI ICONOLOGIE ÎN DISPUTA DIN SECOLELE VIII — IX [1]

Pr. Prof. D. STĂNILOAE

1. *Circumscrierea lui Hristos ca dovadă a omenităţii reale a Lui.*

Iconoclaştii respingeau icoanele în numele unui spiritualism abstract, care nu ştia de spiritualizarea trupului, a creaţiunii, ci însemna în fond o nesocotire a întrupării Fiului lui Dumnezeu. «A reprezenta pe Hristos în icoană — se spunea — înseamnă a-L coborî şi a-L micşora. Să se rămînă la contemplarea Lui cu mintea ca să ia chip în noi, mai degrabă o asemănare dumnezeiască, prin sfinţenie şi dreptate, sălăşluindu-se în noi Duhul Sfînt» [2].

Răspunzînd, Sfîntul Teodor Studitul admite o modelare a minţii noastre prin Duhul Sfînt, modelare care începe încă de la Botez şi durează toată viaţa. Prin modelarea aceasta se întipăreşte în mintea noastră «chipul ipostasului lui Dumnezeu-Tatăl». Dar această modelare nu s-ar putea realiza, dacă chipul Tatălui n-ar fi luat trup şi dacă omul nu s-ar gîndi la Hristos şi la faptele Lui. Contemplarea cu mintea e mijlocită de Hristos, Logosul întrupat. «Căci dacă ar fi de ajuns contemplarea cu mintea, ar fi fost de ajuns să vină la noi (Fiul lui Dumnezeu) numai în acest mod. Şi astfel, cele ce a făcut ar fi fost o simplă aparenţă, nevenind la noi în trup. Cum ar mai fi fost, în acest caz, reale patimile Sale cele fără de ocară ?» [3].

La afirmaţia iconoclaştilor că «acum umblăm prin credinţă, nu prin vedere» (1 Cor. 8), Sfîntul Teodor Studitul răspunde că în acest loc Sfîntul Apostol Pavel exclude vederea lucrurilor viitoare în realitatea lor prototipică, nu vederea prin icoane. Căci tot el spune «acum vedem ca prin oglindă şi în ghicitură, iar atunci vom vedea faţă către faţă; acum cunosc în parte, atunci voi cunoaşte pe deplin precum şi eu am fost cunoscut. Iar acum rămîn acestea trei: credinţa, nădejdea şi dragostea» (cf. 1 Cor. 13, 12—13). Dar credinţa e susţinută de această vedere prin oglindă. Credinţa şi vederea «ca prin oglindă» au nevoie una de alta. «Căci, în această credinţă privim ca prin oglindă, faţă către faţă, în chip neînţelător, adevărul celor viitoare» [4]. Prin icoană văd şi cred. Căci depăşesc prin credinţă ceea ce văd. Dar am nevoie să văd chipul ca să văd prin el prototipul şi prin aceasta să cred în El. Credinţa nu exclude icoana şi nu e făcută inutilă de ea. Credinţa are ne-

1. Vezi legătura acestui studiu cu studiul nostru: *Hristos prototipul icoanei Sale*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», nr. 3—4/1958, p. 244.

2. La Teodor Studitul, *Antir. I adv. Iconom.*, P.G. 99, col. 366 B.

3. *Ibidem.* 4. *Antir. III adv. Iconom.*, P.G. cit., col. 433 D.

voie de icoană ca să treacă dincolo de ea şi icoana are nevoie de credinţă ca să fie văzută ca transparent al prototipului. Dacă este icoană, e semn că s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu. Ea e un temei al realităţii Lui, dar această realitate depăşeşte icoana. Credinţa rămîne necesară. «...Ştim că Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-se om cu adevărat, a fost asemenea nouă în toate. Şi fiindcă tot omul poate fi zugrăvit, asta înseamnă că şi Hristos poate fi zugrăvit. Iar icoana zugrăvită ne este lumină sfîntă, amintire mîntuitoare nouă celor ce Îl vedem născîndu-se, botezîndu-se, săvîrşind minuni, răstignindu-se, îngropîndu-se, înviind, înălţîndu-se la cer, nerătăcind că acestea nu ar fi aşa, conlucrînd cu privirea contemplarea minţii şi susţinînd prin amîndouă credinţa în taina mîntuirii» [5]. Există nu numai o completare reciprocă între credinţă şi icoană, ci şi o cauzalitate reciprocă : credinţa zugrăveşte mai întîi în mintea credinciosului chipul celor crezute şi apoi în materie, iar chipul celor crezute susţine credinţa, pe cînd înlăturarea legăturii între credinţă şi chip duce la nimicirea credinţei. Omul fiind o fiinţă spiritual-trupească, nu poate trăi pe un plan de pure abstracţiuni.

Iconomahii declarau că icoana îi este urîtă lui Hristos. În această afirmaţie se implica ideea că Dumnezeu disprețuieşte întruparea Sa şi deci coborîrea Sa la noi, sau chenoza. De aceea, Sfîntul Teodor Studitul, trecînd de la amintitul argument antropologic, evidenţiază rostul chenozei Fiului lui Dumnezeu şi arată că icoana este o confirmare a acestei chenoze ; ca atare nu este urîtă Domnului. Dimpotrivă, ea e semnul continuu al iubirii Lui faţă de noi şi al adevărului mîntuirii noastre : «Nu e urîtă de Dumnezeu, o, cugetător al deşertăciunii, ci e chiar foarte iubită. Fiindcă, altfel, cum ar fi făcut ceea ce I-a fost urît să facă ? Căci nimic nu are atît de primordial omul între însuşirile lui, ca putinţa de a fi înfăţişat în chip. Iar ceea ce nu poate fi înfăţişat în chip nu e nici om, ci vreun avorton. Vezi, prin deşartele tale cuvinte, ce deduci că e Hristos, Cel ce, pentru imensa Lui bunătate, a iubit să se facă om adevărat întru toate ? Dar cum ar şi curăţi pe asemenea cu asemenea, cum zice Teologul cel Mare, dacă nu se zugrăveşte ca noi ? Şi cum se va crede că şi-a luat trup din Sfînta Fecioară, dacă nu se zugrăveşte în icoană la fel ca noi ?... Dacă nu se înfăţişează în icoană, nu e din ea trupul, ci ceva deosebit. Şi spune, cum nu este acesta ceresc — cum zice Valentin — sau îngeresc, necantitativ şi fără calitate, de neatins şi de nepipăit, fără trebuinţă de mîncare şi de somn (iar odată cu acestea trebuie să se întîlnească şi mai multe în trupul Domnului) dacă nu se poate zugrăvi ? Şi ca urmare, Răscumpărătorul nu a dat morţii preţul pentru noi, cum zice Marele Vasile, nici n-a înfrînt pentru Sine împărăţia morţii. Căci, dacă altceva era stăpînit de moarte şi altceva ceea ce a luat Domnul (şi cum n-ar fi altceva, dacă nu s-ar zugrăvi asemenea nouă ?), nu a încetat moartea să lucreze ale sale, nu s-au făcut nouă cîştig patimile trupului purtător de Dumnezeu (patimile Domnului Hristos). Nu a omorît moartea în trup, nu am înviat

5. *Refutatio poem. Iconom.*, P.G. 99, col. 456.

în Hristos cei ce am murit în Adam ; nu s-a rezidit ceea ce s-a rupt ; nu a devenit propriu al lui Dumnezeu ceea ce s-a înstrăinat prin șarpe. Toate acestea sînt desființate de cei ce spun că Domnul a venit avînd trup ce nu poate fi zugrăvit, sau ceresc. Depărtează-te, deci, de la rătăcire, de voiești, o, omule, și cunoaște că Hristos, făcîndu-se om adevărat, a fost vestit de cuvîntătorii de Dumnezeu ca unul ce poate fi și descris prin cuvinte și zugrăvit. Căci unii Îl împodobesc prin cuvinte, iar alții Îl zugrăvesc prin icoane, dar amîndouă duc la același adevăr. Pentru că cele ce cuvîntul le înfățișează istoriei prin auz, acelea pictura tăcînd le arată prin imitare» [6].

Sfîntul Teodor Studitul vede implicată în negarea icoanei negarea întregii opere de mîntuire a lui Hristos, negarea patimii Lui, adică a morții și a biruinței asupra morții [7]. El constată paralelismul între cuvîntul despre Hristos și icoana Lui. Căci și cuvîntul zugrăvește în mintea ascultătorilor un chip al lui Hristos, fiind născut la rîndul lui în cei ce-l rostesc de chipul lui Hristos. Atît cuvîntul, cît și icoana sînt dovada «arătării» Fiului lui Dumnezeu în planul nostru omenesc, mijloacele și formele relațiilor Lui cu oamenii. Ca atare, amîndouă mărturisesc credința și adevărul «arătării» Fiului lui Dumnezeu ca om.

La afirmația iconoclaștilor că Hristos disprețuiește să fie înfățișat în icoane confecționate de artă, Sfîntul Teodor Studitul întreabă : «Cum nu a disprețuit să se zugrăvească crucea Lui ? Nu e mai important autorul mîntuirii decît unealta ? Sau cum se zugrăvește ceea ce a omorît, dar nu Cel omorît ?... Dacă nu se poate zugrăvi, Hristos nu a putut fi corporal și deci n-a putut primi nici moartea. În felul acesta se neagă patima lui Hristos pentru noi. «Dar nu sînt sensibile toate cele ce le-a pătimit ? Și nu se zugrăvește tot ce e sensibil ? Deci, Cel ce a pătimit toate acestea cu o pătimire asemenea nouă, disprețuiește să fie zugrăvit ? Disprețuiește icoana care face patima mai clară înaintea ochilor noștri decît înțelesul cuvîntului ? Pentru care cauză ar fi această disprețuire ? Aceasta n-ar fi decît pentru că a pătimit fără voie. Căci, Cel ce a pătimit astfel socotește injurie și să se vorbească despre patima Sa și să se zugrăvească de cineva acest fapt. Dar, Hristos a pătimit de bună voie. Deci, dimpotrivă, va socoti injurie dacă nu se spune și dacă nu se zugrăvește pătimirea Sa. Pentru că nu e nimenea care să nu iubească pătimirile sale din iubire față de altul și să nu voiască să se amintească acelea prin cuvînt și prin pictură. Căci sînt pentru el o laudă nemuritoare» [8].

Prin argumentul acesta al Sfîntului Teodor Studitul s-a respins de mult argumentul adus în timpul mai nou de unele formații creștine împotriva crucii : că nu trebuie să cinstim unealta de tortură a Domnului, fiindu-i urîtă.

Mai trebuie remarcat în aceste cuvinte ale Sfîntului Teodor Studitul o anumită afirmare a participării Lui Hristos ca persoană integrală,

6. *Op. cit.*, col. 445. 7. *Ibidem*, col. 456. 8. *Ibidem*.

deci şi ca Dumnezeu la simţirea pătimirii. E ceva analog cu participarea omului întreg la simţirea suferinţelor cu trupul.

Sfîntul Teodor Studitul socoteşte că a nega lui Hristos putinţa de a fi zugrăvit în icoană înseamnă a nega toate însuşirile Lui trupeşti, deci a cădea în dochetism [9]. Icoana, implicînd în ea putinţa lui Hristos de a fi zugrăvit, pe baza faptului că are o înfăţişare, se implică astfel în însuşirile trupeşti devenite prin întrupare însuşiri ale Fiului lui Dumnezeu, pe baza comunicării însuşirilor. Icoana e dovada că Fiul lui Dumnezeu şi-a făcut cu adevărat propriu trupul nostru omenesc. «Oare nu a fost om Cel mai presus de om, arătîndu-se în înfăţişarea noastră? Nu a avut trup, căzînd sub atingere şi culoare, adică sub cantitate şi calitate, cărora le urmează poziţia spaţială şi prelungirea temporală? Nu le înţelege pe acestea ca însuşiri ale circumscrierii cel ce ştie să judece cît de puţin? Cum, deci, nu poate fi circumscris asemenea oamenilor? Cum nu poate fi înfăţişat în icoană Cel ce s-a făcut asemenea oamenilor? Nu rezultă din punct o linie? Nu rezultă din linie o figură, întîi triunghiul, apoi celelalte figuri? Nu se formează din figuri diferite faţa şi aceasta înfăţişată în icoană nu mărturiseşte că (Hristos) este om? A fost Hristos fără chip? Dar Apostolul declară că a luat chip de rob (Filip. 2, 9). Şi tu Îl declari fără chip? Înţelege, rătăcitule, că însuşirile aceleiaşi firi sînt egal de importante (ἰσοδύναμα) şi solidare. Şi, existînd una, coexistă neapărat şi celelalte, precum şi suprimîndu-se una, toate se suprimă. Însuşirile firii dumnezeieşti sînt de exemplu necorporalitatea, invizibilitatea, necuprinderea, necircumscrierea, neschimbabilitatea, nepătimirea şi celelalte. Dacă, deci, ar gîndi cineva, prin ipoteză, să suprime sau să modifice de exemplu necuprinderea şi ar zice că Dumnezeirea e cuprinzibilă, ar preface îndată, prin prefacerea uneia, toate cele de acelaşi ordin şi ar trebui să spună că precum e cuprinzibilă, aşa e şi corporală, vizibilă, posibilă de circumscris, modificabilă şi pătimitoare... Aceeaşi raţiune are loc şi în privinţa omenităţii lui Hristos. Însuşirile ei sînt corporalitatea, vizibilitatea, circumscrierea, schimbabilitatea, pătimirea şi toate celelalte cîte sînt pe lîngă acestea în orice om. Ai suprimat sau prefăcut una din cele spuse, de pildă circumscrierea? Hristos va fi, după omenitate, precum necircumscris, aşa şi necorporal şi invizibil şi necuprins şi neschimbabil şi nepătimitor» [10].

Solidaritatea însuşirilor unei naturi se datoreşte faptului că subzistă într-un ipostas unitar. În cazul lui Hristos, ipostasul divin organizează în mod solidar şi toate însuşirile naturii omeneşti. Apărătorii icoanelor afirmă că trăsăturile vizibile ale trupului nu stau de sine, ci sînt organizate în trup de un subiect spiritual şi în cazul lui Hristos de ipostasul dumnezeiesc. El se vede, El e activ prin trupul Lui vizibil şi sensibil omeneşte prin faţa Lui.

Iconomahii, strînşi cu uşa, erau dispuşi să conceadă că Hristos a avut însuşirea circumscrierii pînă la moarte, dar n-a mai avut-o după înviere. Căci Sfîntul Apostol Pavel spune: «Deşi am cunoscut pe Hristos după trup, dar acum nu-L mai cunoaştem» (2 Cor. 4, 16). Iar Sfîntul

9. *Ibidem*, col. 452, 460—461. 10. *Ibidem*, col. 452, 460.

Grigorie de Nazianz declară că Hristos a devenit după moarte și după omenitate «împreună Dumnezeu» (Orat. in Pascha I). Sfîntul Teodor Studitul le dă ca dovadă că Hristos a rămas circumscris ca om și după moarte, cuvintele Lui: «Vedeți mîinile Mele și picioarele Mele, că Eu sînt» (Luca 24, 39). El n-a pierdut prin înviere însușirile firii omenești. De ce ar mai fi poruncit, în acest caz, să fie pipăit ca avînd carne și oase? [11].

Trupul lui Hristos rămîne și după înviere ca unul ce e în veci mîntuit și îndumnezeit și prin el și trupurile noastre.

Iconomahii afirmau că Hristos n-a mai avut după înviere carnea și oasele ca noi. Sfîntul Teodor Studitul respinge afirmația lor că membrele lui Hristos de după înviere sînt numai niște simboluri ale unor lucrări. Acesta e cazul numai la Dumnezeu neîntrupat, zice el. Altfel n-ar mai fi deosebire între Dumnezeu cel neîntrupat și între Dumnezeu cel întrupat; adică Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat, sau ar fi lepădat omenitatea după înviere; învierea n-ar fi propriu-zis înviere. Sau, dacă ar fi lepădat trupul odată cu așa-zisa înviere, ar însemna că nu s-a întrupat pentru a înveșnici omul întreg în starea de înviere, ci, sau nu s-a întrupat în mod real, sau s-a întrupat numai pentru a aduce prin patimă și moarte o satisfacție juridică pentru păcate. Aci e, poate, un motiv pentru care în Răsărit icoanele au în ele ceva din trupul transfigurat al Domnului și al sfinților, cum nu au tablourile Occidentului. Accentul pus în Ortodoxie pe icoană implică credința în veșnica menținere a trupului transfigurat, credința că întruparea și moartea lui Hristos pe cruce au avut ca scop, nu o împăcare juridică a omului cu Dumnezeu, ci o veșnică îndumnezeire a omului întreg, inclusiv a trupului.

Iconomahii afirmau că numai din condescendență Hristos s-a arătat Apostolilor după înviere. El avea însușirile trupului «dar nu în grosime, nici în circumscriere». În acest sens a intrat prin ușile încuiate, iar după aceea s-a făcut iarăși nevăzut [12].

Apărătorii icoanelor afirmau menținerea trupului după înviere cu toate însușirile Lui naturale. Cuvîntul Sfîntului Pavel: «Deși L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem» (2 Cor. 5, 16), nu înseamnă că Hristos a lepădat trupul după înviere, ci că El e acum fără afecte (τὰ πάθη) [13]. Așa spunea Sfîntul Grigorie de Nazianz [14].

Mai mult a insistat asupra acestui fapt Sfîntul Nichifor Mărturisitorul. El zice: «Aceste cuvinte (ale lui Pavel) nu spun, cum i se pare lui (iconomahului), că s-a prefăcut cu totul și s-a desființat trupul Domnului, ci că nu mai este supus afectelor trupești, ca setea și foamea, oboseala și celelalte, cîte arată slăbiciunea trupului; și aceste afecte ale noastre fără de păcat nu se mai cunosc acum în Hristos prin aceea că, de acum, trupul dumnezeiesc al lui Hristos este nepătimitor și nestricăcios (incoruptibil)» [15].

11. *Antir. II*, P.G. 99, col. 381. 12. *Ibidem*. 13. *Ibidem*, col. 345.
14. *Oratio 11, de Filio*.
15. *Niceph. Antir. IV*, cap. LIX, la I. Pitra, Spic. Solesm., tom. I, p. 465.

Iconomahii susţineau că omenitatea lui Hristos s-a prefăcut(μετέβαλε) după înviere în slava lui Dumnezeu. Nici pe Tabor n-au putut privi Apostolii faţa lui Hristos cînd s-a umplut de slava dumnezeiască din lăuntrul Lui. Cum ar putea fi privit, deci, după ce a lepădat mortalitatea şi stricăciunea? «El s-a prefăcut şi a devenit nemuritor şi nestricăcios. Deci, şi chipul de rob, ajungînd astfel, s-a prefăcut în lumina Lui negrăită, în lumina cuvenită lui Dumnezeu-Cuvîntul, pe care «ochiul n-a văzut-o şi urechea n-a auzit-o şi la inima omului nu s-a suit» (1 Cor. 2, 9). Deci, cum ar ajunge cineva la cele cu neputinţă de ajuns? Cum ar zugrăvi cineva icoana unui chip (μορφής) atît de minunat şi de necuprins, dacă mai poate fi numit chip fiinţa dumnezeiască (ἔνθεον) şi inteligibilă?» [16].

Sfîntul Nichifor Mărturisitorul observă mai întîi că pe Tabor nu s-a petrecut o «prefacere»(μεταβολή) a firii omeneşti a Mîntuitorului. «În ce ar sta cele preschimbate, sau în ce s-ar arăta, dacă n-ar exista suportul în jurul căruia a avut loc prefacerea, oricum ar fi el? Căci nu se poate preschimba ceva din cele făcute şi aflate între creaturi în firea dumnezeiască» [17]. Dar nici la înviere sau la înălţare «nu s-a preschimbat (μεταβέβληται) chipul (μορφή) acela [18] şi înfăţişarea în firea dumnezeiască», pentru că «chipul de rob» e însăşi firea omenească [19], cum a arătat Sfîntul Apostol Pavel (Filip. 2, 9) şi pe aceasta nu a părăsit-o Mîntuitorul la înviere şi la înălţare. Dar, chiar dacă s-ar concede prin ipoteză aceasta, s-ar putea spune: «Dacă, din pricină că s-a prefăcut, nu poate fi zugrăvit chipul, în mod necesar trebuie să se admită că înainte de a se fi prefăcut a trebuit să se poată zugrăvi... Nu e nici o necesitate ca, dacă se admite că arhetipul s-a prefăcut pe urmă, aflîndu-se în mişcare şi preschimbare, să se deducă şi la suprimarea chipului ce a existat mai înainte. Căci chipurile zugrăvite sînt ale celor prezenţi şi arătaţi cum sînt acum, nu cum vor fi în viitor, cînd se vor schimba; şi se pictează cineva nu cum va fi, ci cum este acum. Şi dacă moare cineva, cel ce are minte nu va zice că a murit şi a dispărut şi icoana înfăţişării celui ce a murit. Ci, mai degrabă, va zice că s-a păstrat, încît prin ea, se va păstra de cei ce au interes, amintirea şi chipul celui ce a plecat» [20]. Dar, deşi Hristos a lepădat mortalitatea şi stricăciunea, trupul a rămas, căci acestea «nu pot fi contemplate vreodată în ele înseşi..., ca decedînd corpul să dispară şi imaginea» [21].

Chiar dacă nu se poate reda în icoană un chip al lui Iisus care s-ar arăta acum, totuşi redîndu-se chipul pe care El l-a avut în viaţa pămîntească şi l-a arătat după înviere îmbrăcat în nemurire, întrucît se ştie că chipul acesta îl are şi acum, nu se greşeşte considerîndu-se că icoana redă un chip pe care îl are Domnul şi acum. De aceea chipul lui Hristos din icoană nu e numai un chip al trecutului, servind pentru împrospă-

16. *Ex Epistola Eusebii Ariani episcopi ad Constantiam Augustam*, în: *Niceph. Antir. IV*, cap. IX, V, la I. P i t r a, *Op. cit.*, tom. I, p. 385.
17. *Op. cit.*, cap. XXVI, V, p. 409. 18. *Op. cit.*, cap. XXII, II, p. 411.
19. *Op. cit.*, cap. III, p. 314—315. 20. *Op. cit.*, cap. XXII, II, p. 411—412.
21. *Ibidem*, p. 413.

tarea amintirii Lui, ci un chip pe care continuă să-l aibă şi acum şi deci un chip prin care urcăm cu gîndul la Hristos care e şi acum cu trupul pe care îl zugrăvim în icoană. Prin Hristos cel istoric icoana ne pune în legătură cu Hristos cel de acum. Icoana Lui uneşte bipolar istoricul cu eshatologicul, viaţa pămîntească cu cea plină de slavă din cer. În icoană se redă viaţa istorică transfigurată şi înveşnicită.

De unde, pentru iconoclaşti, trupul lui Hristos s-a prefăcut cu totul, încît nu mai e trupul de pe pămînt şi icoana poate fi cel mult o amintire a ceva pur istoric, care a încetat să mai fie acum în cer, pentru ortodocşi persistenţa aceluiaşi trup în cer face din icoană o reprezentare a lui Iisus cel de acum, care nu e altul decît Cel ce a fost pe pămînt. Persistenţa aceluiaşi trup al lui Hristos în cer, dar transfigurat, o descrie patriarhul Nichifor astfel: «Căci mortalitatea şi stricăciunea au fugit din faţa vieţii şi nestricăciunii, după întruparea Cuvîntului dumnezeiesc şi după pătimirea în trup şi odată cu ivirea învierii. Iar trupul dumnezeiesc, împodobit cu nestricăciunea şi străbătut cu totul de lumina Cuvîntului unit cu el, a rămas nestricăcios şi nemuritor şi ca un trup ce se cuvenea Cuvîntului» [22]. Căci în ce ar sta acestea dacă nu a rămas trupul? Patriarhul Nichifor nu se gîndeşte să atribuie Dumnezeirii însăşi nestricăciunea. Aceasta nu se poate atribui decît trupului. Ea rezultă dintr-o îmbinare paradoxală a dumnezeirii cu materia şi a devenit un atribut al materiei, sau al trupului, dar numai datorită sălăşluirii lui Dumnezeu în ea. Cînd se spune nestricăciune, se afirmă amîndouă: materia şi Dumnezeu, unirea lui Dumnezeu cu trupul.

Astfel dacă n-a rămas trupul, nu s-ar mai putea spune că a înviat trupul şi s-a îmbrăcat în nestricăciune. «Dacă nu este trup, s-a dezagregat şi s-a pierdut», chiar dacă iconomahii spun că s-a prefăcut în Dumnezeu. «Deci strică nestricăciunea şi pierde învierea?». Nu se poate spune aceasta. Căci în ce s-ar arăta atunci acestea? «Iar propriu nestricăciunii nu este să strice, ci să conserve şi să salveze şi să preschimbe spre ceea ce e mai bun şi pururea la fel, nu să ducă la neexistenţă. Căci şi cuvintele: «Trupul Lui nu a văzut stricăciune» (Fapte 2, 27), ne învaţă că se păstrează nestricăcios şi se conservă neschimbat» (ἀμετάβλητον). Deci dacă e aşa, iar chipul (μορφή) acela de rob, contemplat în trup, a fost mai înainte muritor şi stricăcios, apoi intrînd în el şi pătrunzîndu-l nestricăciunea a expulzat cu putere stricăciunea şi schimbîndu-l l-a ridicat la nemurire şi conservă trupul nestricăcios, chipul se replăsmuieşte înălţîndu-se la o treaptă neasemănat mai bună, dar nu a lepădat calitatea de chip. Aşadar, fiindcă este mai departe trup şi anume trup nestricăcios, există şi un chip al Lui şi e trup modelat, purtat de chip (μεμορφώμενη σῶμα) cu mult mai mult decît înainte. De aceea se şi zugrăveşte şi se şi circumscrie» [23]. Forma, chipul nu e ceva lipit exterior de trup, ci e însăşi expresia exterioară a organizării lui lăuntrice, organizare prelungită şi reflectată în afară, e însăşi arătarea şi prelungirea exterioară a organizării unitare a funcţiunilor şi trăi-

22. *Ibidem*, p. 414. 23. *Ibidem*, p. 415.

rilor lui interioare, care nu sînt decît efectul funcţiunilor sufleteşti. Organizarea aceasta e deci opera principiului sau a subiectului spiritual. Chipul vine din cel mai profund interior al omului. Cu cît spiritul omului e mai armonios în funcţiunile şi mişcările lui, cu atît şi trupul e mai armonios organizat. Sufletul îndumnezeit la culme al lui Hristos după înviere a trebuit să imprime şi trupului Său o formă de supremă frumuseţe. Frumuseţea aceasta se accentuează şi persistă prin faptul că în trup coruperea nu mai progresează, trupul nu e întunecat de lăcomie, nu e sleit de foame, de sete, nu e descompus de patimi. Afectele violente şi patimile pe de o parte iniţiază o descompunere a chipului, pe de altă parte îl fac opac, incapabil să redea o bogăţie spirituală interioară. Între acestea două există o strînsă legătură, căci amîndouă fac netransparentă complexa şi armonioasa raţionalitate a chipului care echivalează cu frumuseţea lui.

Patriarhul Nichifor supune unei analize conceptul de «prefacere», ca să demonstreze că trupul lui Hristos nu a putut pierde chipul Lui purtat în viaţa pămîntească.

Prefacerea poate avea loc, după el, fie în ce priveşte cantitatea, fie în ce priveşte calitatea. Dacă prefacerea după calitate se referă la trăsături, prefacerea aceasta nu schimbă substratul. «Căci nu s-a prefăcut în sine sau substanţial, ci din astfel l-a făcut pe acelaşi altfel după calitate». Dacă s-a prefăcut după cantitate, a primit o micşorare sau o mărire. Dar nici aşa chipul nu s-a schimbat cu totul. Rămîne să se spună că s-a prefăcut chipul în sine. «Aceasta arată însă prefacerea ca referindu-se la fiinţa însăşi, prin naştere şi descompunere. Dar, deoarece aceştia mărturisesc că chipul trupesc al lui Hristos a existat..., dar s-a schimbat cu totul, în mod necesar a trebuit să treacă de la naştere la descompunere şi de la existenţă la neexistenţă. Dacă deci, după ei, s-a prefăcut cu totul, n-a mai rămas din el nimic. Deci a pierit trupul cu totul şi s-a dezagregat. Şi nu mai există nici trup, nici chip, nici altceva» [24].

Precum se vede, patriarhul Nichifor leagă atît de mult chipul de trup, deci şi de sufletul care-l organizează din interior, încît, după el, pierderea totală a chipului sau a formei unui trup echivalează cu descompunerea trupului însuşi, deci şi a funcţiilor sufletului, în cazul lui Hristos, a sufletului îndumnezeit. După patriarhul Nichifor, chipul ţine în felul acesta de natura omenească însăşi, aşa cum ţine un chip şi de natura dumnezeiască, cum se spune în Filip. 2, 6—7. Fără îndoială, întrucît natura nu există real decît în persoană, chipul e propriu şi persoanei. Persoana dă consistenţă concretă chipului naturii şi-l arată astfel ca manifestînd şi o relaţie a unei persoane cu celelalte şi o deosebire între ele, în cadrul aceleiaşi naturi. Fiul e chipul Tatălui atît prin faptul că are natura Lui, cît şi prin faptul că e Fiu al Tatălui şi nu Tată. Chiar în Dumnezeu chipul înseamnă o anumită distincţie a unei per-

24. *Ibidem*, p. 416—417.

soane de alta, deci și o anumită precizare. Nici Dumnezeu nu e total indefinit. Există o infinitate în realitatea Lui care nu e total indefinită.

Patriarhul Nichifor arată absurditatea afirmației că chipul, deci natura omenească a lui Iisus, s-a prefăcut cu totul, și din altă latură. El întreabă: «Ce e *lumina* în care spun iconomahii că s-ar fi prefăcut trupul Domnului? O altă fire creată decît cea umană? Aceasta nu poate fi. Firea dumnezeiască? Și dacă s-a prefăcut în aceasta, s-a prefăcut în aceasta luînd un ipostas deosebit? Dar atunci avem un al patrulea ipostas dumnezeiesc. Dacă în firea dumnezeiască a Cuvîntului, atunci firea dumnezeiască a acestuia primește un adaos și ea nu mai există numai prin naștere din Tatăl, ci și prin prefacere din cea omenească. Aceasta iar e absurd» [25].

Sau poate lumina aceea e numai o calitate necorporală și nesubstanțială? «Dar nu se poate arăta ce poate fi în sine o calitate fără suport, chiar dacă ar spune cineva că e din cele ființiale sau e ridicată la rangul de parte a ființei. De pildă nu poate sta rațiunea fără suportul care e animalul, adică fără să se presupună întîi o ființă neînsuflețită, simțuală; de asemenea mortalitatea, sau imortalitatea sau altceva din acestea. Căci în ce și-ar avea acestea existența? Deci trupul piere și așa blasfemia aceasta e egală cu cea dinainte» [26].

Dacă forma este legată indisolubil și esențial de trup, ea nu s-a putut schimba cu totul nici la Schimbarea la față, căci în acest caz Hristos nemaiavînd trup, n-ar mai fi putut pătimi [27].

«Precum s-a arătat, nu s-a prefăcut nici la înviere. Iar înălțarea la cer s-a făcut și ea cu trupul și arhidiaconul Ștefan a văzut slava ieșind din chipul omenesc al Domnului. Astfel, învățăm că n-a depus trupul (τὴν σάρκα), sau că Dumnezeirea nu e acum golită de trup (γυμνὴν σώματος); ci Hristos este și va veni cu trupul» [28].

Precum se vede, creștinismul afirmînd păstrarea eternă a trupului lui Hristos și prin el a trupurilor noastre, datorită faptului că trupul omenesc a fost unit pentru eternitate cu ipostasul Cuvîntului, afirmă totodată păstrarea formei lui, a formei lui umane și personale. Căci această formă e însuși reflexul raționalității personale a Cuvîntului dumnezeiesc, care e, în același timp, ca ipostas sau ca persoană, tot ce poate fi mai existent și mai dătător de existență. În sensul acesta, patriarhul Nichifor afirmă că nimic din cele ce sînt nu iese din rațiunea Sa, deci din forma Sa de existență, care își are fundamentul în Rațiunea ipostatică dumnezeiască, în Rațiunea tuturor rațiunilor, în suportul ontologic sau de supremă existență al tuturor celor ce sînt. Cînd ceva iese din rațiunea sa, iese din existența însăși, pentru că iese din Dumnezeu-Cuvîntul, Rațiunea sau fundamentul existenței tuturor. Dacă așa este cu toate creaturile, cu atît mai mult nu va ieși din Rațiunea sa această taină nouă ce întrece toată mintea și e ascunsă și îngerilor,

25. *Ibidem*, p. 418. 26. *Ibidem*, p. 420. 27. *Ibidem*, p. 422.
28. *Ibidem*, p. 424.

taină care s-a săvîrşit pentru noi şi pentru consolidarea întregii creaţiuni în veşnica existenţă în Logosul dumnezeiesc. Ci se va vedea strălucind în minunile mai presus de fire [29].

Patriarhul Nichifor leagă strîns chipul creaturii de raţiunea ei în Dumnezeu, deci cu atît mai mult pe om şi trupul lui, ca cel care reflectă nu o raţiune oarecare din Logosul divin, ci pe El însuşi ca subiect, ca Raţiune a raţiunilor, fiind şi omul un fel de raţiune conştientă a raţiunilor. Chipul nu e decît raţiunea divină a unei creaturi adusă la realitate proprie ; în chip se explicitează, se face cunoscută raţiunea realităţii respective. În chipul omenesc se face explicitată şi cunoscută o raţiune conştientă a raţiunilor creaturilor, ca un chip prin excelenţă al ipostasului Logosului. Se poate spune deci că Logosul divin e Chipul chipurilor, e chipul în Sine actual, dar pentru creaturi chipul virtual al tuturor şi prin excelenţă al omului. Toate creaturile sînt chipuri actualizate ale Chipului suprem şi în special omul. Iar omul îşi arată însuşirea lui vizibilă de chip, prin trup. Trupul lui Hristos nu se poate pierde pentru că e asumat în însuşi ipostasul sau în chipul lui suprem şi de supremă consistenţă. Asumînd în sine chipul uman inclusiv trupul în care se arată, Hristos arată că omul e chipul cel mai propriu al ipostasului Logosului. Şi prin faptul că a devenit ipostasul sau fundamentul chipului uman, El a devenit fundamentul tuturor persoanelor care într-un fel formează un singur chip, sau o multiplicare distinctă a aceluiaşi chip, realizîndu-se şi îmbogăţindu-se prin toate, într-o interrelaţie panumană. Fiecare persoană umană reflectă, în legătură cu celelalte, acelaşi chip fundamental al Logosului divin. Prin faptul că însuşi Logosul se face în modul cel mai intim ipostasul naturii umane, sau chipul chipului multiplicat omenesc, ca suport al lor, ele toate sînt chemate la înviere şi readuse prin aceasta la viaţă veşnică.

Astfel mlădiţa dumnezeiască (chipul dumnezeiesc), răsărind din rădăcină feciorelnică, «n-a schimbat firea». Căci constituie chipul ei cel mai propriu. «N-a părăsit puterile şi lucrările naturale şi afectele comune şi ireproşabile..., ci a păstrat desăvîrşită şi fiinţială definiţia omenităţii Lui peste tot ; şi avînd în toate cele ale noastre, a săvîrşit cele mai presus de noi, arătînd modul lucrării teandrice». Nu numai că Chipul suprem al chipului Său cel mai propriu nu-L alterează pe acesta, ci şi acesta se arată ca cel mai adecvat chip sau mediu al Lui, adică al lucrării Lui revelate în creaţiune. Prin acest chip al Său repurtează cele mai mari victorii în favoarea omului, fiind în acelaşi timp victorii ale prototipului şi ale chipului Său cel mai propriu. «Astfel prin moartea proprie şi naturală (toate cele omeneşti îi devin proprii, naturale, pentru că umanitatea purtătoare a lor era chipul Lui cel mai propriu *n.n.*) surpă stăpînirea morţii şi pe diavolul, nebiruind pe duşman prin abuzul de puterea dumnezeiască, ci învingîndu-l prin legea luptei, măsurîndu-se în luptă dreaptă. Astfel, după învierea din morţi, restabilind firea, în frumuseţea

29. *Ibidem*, p. 425—426.

de la început, n-a părăsit-o, nici n-a preschimbat-o în ființa dumnezeirii, ci înfrumusețînd-o cu nemurire și nestricăciune a arătat-o ucenicilor cu chipul ei (μετὰ τῆς αὐτῆς μορφῆς)»[30].

Oarecum chipul omenesc a învins forța morții prin puterile ce-i veneau din chipul lui suprem și fundamental, legat așa zicînd organic de el, din Logosul ipostatic, ca din propriul fundament sau izvor. El a învins forța descompunerii sale, sau a morții sale, prin forța ce-i venea dinăuntru, din ipostasul care l-a făcut după chipul Său și i-a devenit ipostasul propriu, care restabilindu-l l-a restabilit oarecum în puterea și frumusețea care, deși veneau din Dumnezeu, veneau ca dintr-un izvor ce i s-a făcut propriu, devenindu-i putere și frumusețe proprie.

Dacă propriu subiectului e să nu se dispună de el ca de un obiect pînă la a-l dizolva în moarte, puterea supremă de subiect o primește omul în Hristos prin faptul că I se face subiect propriu, deci nu străin de el, însuși Logosul ipostatic, sau Subiectul divin. Omul Iisus suportă moartea pentru că vrea să o suporte, nu o suportă fără să vrea. Noi toți suportăm o limitare, ca o cruce multifelurită, pînă la crucea totală a morții. Aceasta face din orice om într-o anumită măsură un obiect. Dar omul e chemat să facă din crucea care-i e dată, în același timp, o poartă spre inifinitatea lui Dumnezeu. Aceasta o poate face prin acceptarea deplină a predării Sale lui Dumnezeu, prin acceptarea benevolă și deplină a lui Dumnezeu ca graniță. Cine socotește că găsește în cadrul limitei sale infinitatea, sfîrșește în lăuntrul limitei. Socotind că va găsi infinitatea (va fi ca Dumnezeu), mîncînd din pomul la aparență exuberant, dar în fond finit al lumii, a sfîrșit în situația lui limitată, moarte. Hristos a acceptat limita ca predare benevolă lui Dumnezeu și a intrat prin moarte, sau cu lemnul aspru al crucii în rai. El învinge moartea din puterea Sa proprie, acceptînd crucea ca totală predare, adică din poziția deplină de subiect. Chiar cînd pare că a fost făcut prin moarte total obiect, El o învinge primind-o ca subiect, realizînd în mod culminant actul de predare benevolă Tatălui, ca un act de subiect neînfrînt. Dar aceasta a făcut-o ca om. Astfel fața omenească a lui Iisus, expresia cea mai intensă a subiectului uman, nu se mai închide definitiv ca orice față omenească dinainte de El. Iar din El, din puterea Lui de subiect uman deplin restabilit, deci și de chip uman, orice altă față omenească, orice alt chip omenesc, a căpătat puterea de a învia pentru veșnicie, adică de a învinge moartea, de a fi subiect în eternitate.

Omul a venit la existență din nimic, ca subiect chemat de Dumnezeu pentru a rămîne în veci un subiect deplin în dialogul iubirii cu Dumnezeu. Dar el a slăbit în sine caracterul de subiect și astfel a căzut sub umbra și sub puterea morții. În Hristos, Logosul, modelul subiectului uman, se face El însuși subiectul naturii noastre și învinge moartea. Orice om redevenind subiect prin intrarea în dialog cu Logosul divin, cu supremul subiect și modelul subiectului său, poate învinge moartea și poate învia cu Hristos, poate să-și recapete chipul sau fața pentru eter-

30. *Ibidem*. p. 427—428.

nitate. Orice om poate redeveni mai subiect numai prin chemarea altui subiect şi prin răspunsul dat lui benevol, dar în mod deplin şi în ultima instanţă prin chemarea subiectului suprem, modelul şi fundamentul Său şi prin persistarea benevolă în dialogul adînc responsabil cu El, deci nu prin acte exercitate asupra lui ca asupra unui obiect, sau exercitate de El asupra altora ca asupra unor obiecte. Prin icoană, mărturisim persistenţa eternă a feţei umane, apropiate nouă la maximum şi în dialog cu noi a Subiectului suprem, a modelului şi fundamentului subiectelor noastre ; manifestăm simţirea puterii ce o primim de a răspunde ca subiecte de la Subiectul divin devenit subiect uman şi rămas în dialog cu noi pentru eternitate. Şi primim această putere pentru că rămîne El însuşi ca subiect sau ca faţă umană.

În Hristos n-a dispărut chipul uman, pentru că n-a încetat să fie subiectul uman deplin şi deci n-a ieşit din dialogul intim cu noi. Nu s-au schimbat carnea şi oasele Lui în firea dumnezeiască. Prin cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel înţelegem numai urcarea lor la starea de nestricăciune şi de deplină transparenţă pentru Subiectul divin, devenit deplinul subiect uman. Aşa interpretează cuvîntul lui Pavel patriarhul Nichifor dat de iconomahi ca argument pentru dispariţia trupului lui Hristos prin înviere : «Cele ce ochiul nu le-a văzut şi la inima omului nu s-au suit». Pentru patriarhul Nichifor aceste cuvinte nu indică ceva nedeterminat, ci trupul preasfînt al Domnului, iradiind lumină, pentru că un astfel de trup «a gătit Dumnezeu şi celor ce-L iubesc pe El» (1 Cor. 2, 9). «Că trupul Lui este preasfînt şi nestricăcios şi mai presus de orice cuvînt, nu se îndoieşte nimeni din cei aduşi la dreapta şi nepătata credinţă, dar nu spunem că sînt de fire dumnezeiască. Ci după cugetarea Bisericii, firea păstrîndu-şi raţiunea ei, urcă la ceea ce e mai presus de fire prin puterea Cuvîntului unit cu ea, dîndu-ne arvună că la învierea obştească şi viitoare a tuturor ne vom schimba întru nestricăciune şi vom lua sorţul icoanei dumnezeieşti» [31].

Dacă în Hristos n-ar rămîne firea noastră, toate ale ei ar deveni proprii firii dumnezeieşti a Cuvîntului, iar aceasta ar deveni amestecată şi şi-ar pierde simplitatea şi deofiinţimea atît cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt cît şi cu Maica Lui şi cu noi [32]. Prin aceasta, însăşi perspectiva mîntuirii, adică a veşnicei noastre persistenţe şi existenţe fericite ar dispare. «S-ar pierde cu aceasta şi s-ar suprima toată raţiunea iconomiei... Căci dacă s-a pierdut firea noastră, unde este pîrga frămîntăturii noastre (înnoite, *n.n.)* ? Unde este a doua venire a lui Hristos cu trupul, aşteptată de cei ce cred ? Pe cine mai avem Mijlocitor la Dumnezeu Tatăl ? Cine mai e în stare să mijlocească pentru noi din iubire de oameni ? Care mai e, într-un cuvînt, folosul ajutorului ce-l putem avea noi cei ce avem trebuinţă, dacă firea s-a prefăcut cu totul ?" [33]. Unde mai e o Persoană dumnezeiască care să trăiască o legătură cu noi printr-o simţire omenească şi cu care să trăim noi această legătură dătătoare de putere şi de viaţă veşnică ?

31. *Ibidem*, p. 428. 32. *Ibidem*, p. 429. 33. *Ibidem*.

Iar Sinodul VII ecumenic citează dintr-o epistolă a Sfîntului Chiril din Alexandria următoarele: «Iar după înviere a rămas acelaşi trup care a pătimit, dar nu mai are slăbiciunile omeneşti în sine. Căci nu mai spunem că sufere de foame, că e supus oboselii, sau suportă altceva din aceasta, ci e nestricăcios. Şi nu numai aceasta ci şi de viaţă făcător, căci e trupul vieţii, adică al Celui Unuia-Născut. Şi s-a umplut de strălucirea slavei celei dumnezeieşti şi e cunoscut ca trup al lui Dumnezeu. De aceea, chiar de-i zice cineva dumnezeiesc (θεῖον), precum se zice al omului, omenesc, nu va greşi faţă de judecata cuvenită. Pentru aceea socotesc că a spus şi preaînţeleptul Pavel: «Deşi am cunoscut pe Hristos după trup, dar acum nu-l mai cunoaştem» (2 Cor. 5, 16). Căci cele omeneşti sînt acum ale lui Dumnezeu. Dar nu poate suporta trupul din pămînt prefacerea (μεταβολὴν) în firea dumnezeiască. E cu neputinţă. Căci socotim dumnezeirea născută şi avînd în ea ceea ce nu e propriu ei după fire... Căci nu e cu putinţă să se prefacă ceva din cele create în fiinţa sau firea dumnezeiască. Dar trupul e şi el creatură. Deci zicem că e dumnezeiesc pentru că e trup al lui Dumnezeu şi împodobit cu slavă negrăită, nestricăcios, sfînt, de viaţă făcător. Dar că s-a prefăcut în firea dumnezeirii n-a cugetat şi n-a spus nici unul dintre Părinţi şi nici noi nu cugetăm» [34].

Acelaşi Sinod citează din Cuvîntul Sfîntului Chiril către Sinusiaşti: «Dacă deci, prefăcîndu-se trupul Lui în firea dumnezeiască, Hristos a încetat de a fi şi Fiul omului, e clar fiecăruia că am pierdut şi noi lauda înfierii, nemaiavînd pe Cel Întîi-Născut între mulţi fraţi».

Hristos s-a schimbat la faţă ca să arate ucenicilor cu ce trup va veni la a doua venire. Va fi un trup plin de slavă, dar trup adevărat [35].

Sfîntul Teodor Studitul respinge direct afirmaţia iconomahilor că trupul Domnului după înviere era necircumscris. «Dacă nu admiţi că Hristos era circumscris pentru motivul că era lipsit de grosime, vei trebui să spui şi că nu s-a arătat apostolilor. Iar dacă s-a arătat, era şi circumscris. Căci tot ce cade sub vedere, cade şi sub circumscriere. Cu atît mai mult cel ce are mîini şi picioare, carne şi oase, e pipăit şi e întîlnit» [36].

Circumscris înseamnă deci, după sfîntul Teodor Studiul, organizat, fiind constituit din membre. Ca atare e văzut. Ba după el, tot ce se vede e circumscris. Ceea ce este necircumscris nu poate fi cuprins cu vederea, ceea ce înseamnă că e invizibil. Dar trebuie precizat că Dumnezeu, deşi e invizibil, are totuşi şi El nişte caracteristici fiinţiale şi personale prin care se distinge de ceea ce nu e Dumnezeu şi prin care se disting cele trei Persoane. Dar aceste caracteristici se experiază altfel decît prin vedere. Însă şi ele reprezintă o orînduire şi sînt izvorul de putere al oricărei orînduiri şi prin ele Dumnezeu însuşi e experiat ca izvor al orînduirii; şi dacă nu ca orînduit, ca supraorînduit, nu într-o neorînduială.

La argumentul apărătorilor icoanelor, că trupul Domnului s-a arătat după înviere apostolilor, deci persista, inconomahii replicau că apostolii

34. Mansi, «Conciliorum Amplissima Collectio», tom. XIII, col. 320.
35. *Ibidem*. 36. *Ibidem*, col. 384.

au văzut pe Domnul cu ochi curăţiţi, pe care noi nu-i avem. Sfîntul Teodor Studitul răspunde : dar Domnul îi spune lui Toma că abia după ce a văzut, a crezut. Deci apostolii n-au văzut cu alţi ochi decît cu cei cu care au văzut înainte de înviere şi pe care îi avem şi noi. Explicaţia faptului că nu toţi Îl vedeau pe Domnul după înviere şi oricînd, e alta : precum înainte de înviere Domnul îşi arăta cele mai presus de fire cînd voia ca de pildă mersul pe mare —, aşa după înviere, «fiind în afară de grosime, arăta cînd voia cele dinainte ca şi cînd ar fi în grosime, şi se făcea văzut, pipăit şi convorbea cu ei. Iar acestea sînt însuşiri ale circumscrierii» [37].

Sfîntul Teodor Studitul şi patriarhul Nichifor fac o deosebire între grosime şi circumscriere. Trupul după înviere n-are grosime, dar e circumscris. Chipul a devenit total transparent. Şi-a pierdut orice urmă de densitate opacă. Unirea aceasta între desăvîrşita transparenţă şi circumscriere e greu să o înţelegem în condiţia noastră actuală. Dar o anumită arvună o avem în persoanele sfinţilor şi în unele icoane.

Dacă Hristos după înviere ar fi necircumscris, am înceta şi noi să fim circumscrişi şi să ne unim cu El şi să fim «contrupeşti» (σύσσωμοι) cu El, cum zice Sfîntul Pavel. Desigur, firea omenească rămîne la fel prin asumarea, învierea şi înălţarea ei în Hristos. Dar ea «se înnoieşte», nu «se preface». «Căci altceva e prefacerea şi altceva înnoirea» (ἄλλο γὰρ μεταβολὴ καὶ καινοτομία ἕτερον).

Cea dintîi e producătoare de dezagregare şi stîrbeşte raţiunile după care există. Iar înnoirea se referă la modul în care există substratul lucrului, săvîrşindu-se în chip paradoxal prin minuni spre arătarea puterii dumnezeieşti şi nebiruite de dragul celor proniate, «fără să nege nicidecum definiţia firii» [38]. Deosebirea între raţiunea unei firi care rămîne şi modurile ei care se schimbă o făcuse sfîntul Maxim Mărturisitorul. Dar socotirea stării mai presus de fire şi îndumnezeite şi capabilă de minuni între moduri, o face mai ales patriarhul Nichifor. Ridicarea în ordinea minunilor şi persistarea în fire sînt o îmbinare care coincide cu penetrarea firii de către dumnezeire, bazată pe capacitatea firii create de a fi mediul arătării transparente şi al lucrării mai presus de fire a dumnezeirii.

Firea Domnului, deşi s-a născut mai presus de fire, nu numai că n-a ieşit din definiţia ei, ci s-a şi întors — înfrumuseţîndu-se — la modul (τρόπος) ei de la început, după care a fost creată de Făcătorul ei, scuturînd urîciunea introdusă prin păcat şi revenind, aşa zicînd, la ea însăşi (εἰς ἑαυτὴν ἐπανέλθουσαν). Astfel «modul» cel mai propriu al firii create este să fie mediul şi transparentul activ al Făcătorului ei. Este imposibil să distingi practic între creatură şi Făcătorul ei. Ea trăieşte şi e puternică prin El. Ea îşi arată adevărata frumuseţe, frumuseţea ei autentică, în lumina lui Dumnezeu. Urîciunea e o stare nefirească a ei. Iar urîciunea, sau strîmbarea chipului ei vine din slăbirea transparenţei şi

37. *Ibidem*, col. 385 AD.
38. *Niceph., Op. cit.*, cap. XXXVII, p. 430.

lucrării lui Dumnezeu prin ea. «Căci obligația ce o avea de a îmbrăca, prin păzirea poruncilor, nemurirea și nestricăciunea, n-a împlinit-o. Dar pe acestea i le-a restituit Hristos prin coborîrea Sa» [39].

Iconomahii întrebau : Cum s-au preschimbat celelalte, muritorul devenind nemuritor, stricăciosul arătîndu-se nestricăcios și pătimitorul nepătimitor, iar circumscrisul nu s-a făcut necircumscris ?». Patriarhul Nichifor arată că cele ce s-au preschimbat nu țin de fire, ci au intrat în fire prin păcat, pe cînd circumscrierea a avut-o firea de la început. Merită să subliniem afirmația aceasta că mortalitatea și coruptibilitatea nu țin de firea omenească, deși e creată. În aceasta se arată concepția părinților despre natura omenească, care nu e o entitate închisă în starea ei de creatură, ci e făcută să respire și să vieze în și din Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu a luat trup muritor și coruptibil, ca să scape pe om de cele intrate în firea lui după aceea, ca să le învingă mai întîi în El însuși, pentru ca apoi să ne facă și pe noi nemuritori și incoruptibili.

Dar circumscrierea neintrînd prin păcat în firea noastră, e proprie trupului lui Hristos și trupurilor noastre [40]. Desigur, patriarhul Nichifor afirmînd că nestricăciunea și nemurirea au ținut de firea noastră, nu înțelege că ele se puteau dobîndi și menține fără harul dumnezeiesc. Dar ele pot fi socotite totuși ca ținînd de fire, nu numai pentru că erau semnele unei firi neslăbite în rațiunea ei dependentă de Dumnezeu, ci și pentru că firea le putea avea prin har și era chemată să le aibă pentru normalitatea ei și pentru că le poate recăpăta. Dar necircumscrierea nu ține de natură, pentru că nu o avea firea la început și nu o poate dobîndi nici după aceea, prin redobîndirea harului. De altfel, patriarhul Nichifor afirmă și direct paradoxala apartenență la natură a însușirilor nemuririi și nestricăciunii și necesitatea ajutorului dumnezeiesc pentru păstrarea sau redobîndirea lor. «Ceea ce deci avea trebuință de ajutor mai înalt, aceea și avea» [41]. Dar omul nu avea necircumscrierea, căci aceasta ar însemna că nu avea trup și că trupul a apărut de pe urma păcatului. Dar în ce ar fi păcătuit în acest caz, sau cine ar fi păcătuit ? Căci omul fără trup nici nu e om propriu-zis. Circumscrierea ține atît de mult de trup, că fără ea nici nu poate exista trup și, deci, nici om.

Deci, Fiul lui Dumnezeu a îndumnezeit trupul pe care l-a luat, l-a înfrumusețat cu o strălucire negrăită, l-a făcut pnevmatic și l-a ridicat peste toată grosimea materială și pămîntească, dar pentru aceasta trebuia să-l păstreze. Deci, trupul Lui n-a încetat să fie trup și, deci, circumscris. Afirmația că trupul a fost lepădat prin înviere, e o cugetare maniheică. Trupul s-a eliberat de pătimirile trupești și de slăbiciunea pămîntească, ca setea, oboseala etc. «Dar că trupul a îmbrăcat necorporalitatea, sau că creatul a devenit necreat, sau că circumscrierea s-a schimbat în necircumscriere încă nu s-a auzit pînă azi» [42].

Hristos înălțîndu-se a păstrat «firea luată nemicșorată și n-a lepădat nici una din părțile din care constă ea și prin care se caracterizează. Căci însuși trupul se conservă în El și sufletul prin care se însuflețea,

39. *Ibidem*. 40. *Antir. III adv. Const.*, P.G. 100, col. 440—441.
41. *Ibidem*, col. 414. 42. *Ibidem*, col. 444.

suflet rațional și înțelegător, voitor și lucrător, prin care voiește și lucrează pronierea și conservarea tuturor, precum dumnezeiește, așa și omenește, făcîndu-se rugător pentru noi la Tatăl și chivernisind mîntuirea noastră și procurarea celor ce ne sînt de folos. «E o afirmare clară a rămînerii sufletului lui Hristos, deci și a sufletelor noastre, în activitate și în viața de veci». «Odihna», de care vorbesc părinții, pe baza epistolei către Evrei (4, 10), nu e o nemișcare, ci o «mișcare stabilă», adică exclusiv în Dumnezeu cel infinit, o odihnă în iubirea lui Hristos, care nu e lipsită de bucurie și de continuă noutate. E de remarcat și această paradoxală îmbinare între guvernarea lumii de către Hristos, ca Dumnezeu, și între rugăciunea lui la Tatăl pentru noi, care include și prezentarea continuă a jertfei Lui euharistice, de care ne împărtășim și noi pentru a ne oferi și noi Tatălui împreună cu El.

Dar patriarhul Nichifor continuă: «Și sufletul acela preasfînt și dumnezeiesc păstrează în amintire toate cîte, petrecînd pe pămînt și umblînd cu oamenii, le-a și pătimit pentru eliberarea noastră. Și cunoaște că s-a unit după ipostas cu Cuvîntul dumnezeiesc și vede că e împreună slăvit și închinat cu El ca suflet al lui Dumnezeu și nu ca simplu suflet, de toată zidirea rațională și înțelegătoare; și că s-a suit la cer și iarăși va să vie cu slavă părintească...» [43].

Patriarhul Nichifor mai precizează: «Circumscrierea nu e din afară și din păcat, cum s-a introdus stricăciunea și celelalte, ci țin de trup». Circumscrierea e produsul din lăuntru, din puterile organizatorice ale sufletului și în cazul lui Hristos ale ipostasului divin, care a asumat sufletul, și prin el, și trupul organizîndu-l prin suflet. Astfel în Hristos «se înnoiește firea și se mîntuiește» [44], dar nu se preface. Ea e ridicată la o treaptă mai presus de fire, dar prin aceasta nu se alterează, ci dimpotrivă se conservă și se restabilește în deplinătatea ei, din izvorul ei propriu, din Dumnezeu.

Iconomahii vorbeau de un «chip incomprehensibil» al lui Hristos după înălțare, de un chip ce nu poate fi zugrăvit. Dar ce poate fi acest chip?, întrebau apărătorii icoanelor. El nici nu mai poate fi numit chip. Iar dacă Hristos nu mai are chip, El nu mai are nici trup, repetau apărătorii icoanelor. Prin aceasta iconomahii neagă puterea lucrătoare din Hristos chiar în vremea coborîrii Lui [45]. Căci ea nu mai are nici un efect pozitiv asupra trupului. Dacă puterea aceasta lucrătoare nu s-a arătat în readucerea chipului, sau a firii umane la frumusețea ei originară, nu s-a arătat în nimic, sau s-a arătat în distrugerea firii umane. Mîntuirea are, în acest caz, un sens negativ. Coborîrea Fiului lui Dumnezeu însuși devine, prin aceasta, fără rost; sau rostul ei a constat în distrugerea trupului și chipului omenesc, a chipului Său propriu. Dar puterea lucrătoare dumnezeiască a coborît la lucrarea de restabilire și înfrumusețare a chipului Său omenesc, așa cum a coborît la crearea lui la început. În aceasta vede patriarhul Nichifor rostul chenozei Fiului lui Dumnezeu. În ea constă și mîntuirea, nu în prestarea unei satisfacții juridice lui Dumnezeu pentru noi.

43. *Ibidem*, col. 445. 44. *Ibidem*, col. 414.
45. Pitra, *op. cit.*, cap. XXXIX, p. 451.

Dacă firea omenească s-a păstrat, dar nu mai are formă (μορφή), prin ce se mai deosebește de firea dumnezeiască care, și ea, e fără formă? Negarea formei firii omenești echivalează, în orice caz, cu dispariția firii umane, prin confundarea ei cu cea divină.

Precizăm iarăși că firea dumnezeiască, deși e fără formă, pe de altă parte e izvorul tuturor formelor. Ea nu e informă, ci mai presus de orice formă, e o «hiper-icoană» [46]. Dumnezeu, fără să aibă o determinare actuală, e izvorul tuturor lucrărilor de determinare. Toate chipurile au astfel originea în El.

Dacă trupul lui Hristos, — spunea patriarhul Nichifor —, e incomprehensibil după înălțare, cum vor deveni trupurile noastre după asemănarea trupului Lui (συμμορφωθήσεται) ? Se vor face și ele incomprehensibile (ἄλληπτα), sau nu vom avea nici noi nici un trup ? Dar sfîntul apostol Pavel spune că vom avea trup duhovnicesc, spre deosebire de cel psihic de acum (1 Cor. 15). «Iată de acum trupurile drepților sînt duhovnicești, prin lucrarea Duhului ce locuiește în ele. Atunci însă vor fi mai subțiri și mai ușoare... și mai duhovnicești ; și Duhul va rămîne cu trupurile lor neîncetat. De aceea, credem că vor fi și din carne și oase. Cum e, deci, incomprehensibil corpul lui Hristos, dacă cele ce se formează după el nu sînt incomprehensibile ?» [47].

Iconomahii, numind firea umană a Mîntuitorului, «ființă înțelegătoare», ca prin aceasta să-i nege forma, patriarhul Nichifor găsește prilej să arate ce este «ființa înțelegătoare» (νοερὰ ουσία) și ce sînt așa-numitele realități inteligibile (νοητά). Ființa înțelegătoare e cea care înțelege realitățile inteligibile superioare (τὰ ὑπερκείμενα νοητά). Ființă înțelegătoare e îngerul, întrucît e minte ce înțelege cetele superioare. Dar îngerul e și ființă inteligibilă (νοητὴ ουσία), întrucît e înțeles și el de mintea omului. Dar omul nu e ființă inteligibilă (νοητὴ οὐσία), întrucît nu mai este o ființă subordonată lui care să-l poată înțelege. Dar omul nu se poate numi nici ființă înțelegătoare, căci mintea cu care înțelege el e numai o parte din ființa lui. Omul are numai suflet înțelegător. El constă din suflet înțelegător și trup. De aceea, nici natura umană a Domnului nu se poate numi ființă înțelegătoare, căci are și trup. Iar forma lui e chipul trupului însuflețit. «Oricine e părtaș de o mișcare, de o putere și de o lucrare, nu e corp simplu, ci corp însuflețit și carne însuflețită. Căci acestea sînt ale sufletului, care dăruiește acestora putința să se miște și să vieze. Iar acestora (trupului și cărnii) le e propriu să primească formă, figură, să fie organizate și să aibă cele trei dimensiuni și toate celelalte cîte sînt ale cărnii și ale trupului. Căci chipul (μορφή), mai ales și în mod propriu al omului, e forma (εἶδος) trupului organic și însuflețit. De aceea se poate și cuprinde» [48].

Prin mișcare, patriarhul Nichifor înțelege o mișcare spre un scop, ca și sfîntul Maxim Mărturisitorul, deci o mișcare organizată, o mișcare de unire, o mișcare ce întreține și caută o relație. În aceasta se arată și

46. Dionisie Areopagitul, *De mystica theologiae*, cap. V, P.G. vol. 3 col. 1048 și P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, p. 179.
47. *Ibidem*, cap. XLI, p. 433. 48. *Ibidem*, cap. XLIV, p. 436.

raţionalitatea materiei. Mişcarea arată caracterul dinamic al raţionalităţii plasticizate în toate cele vizibile, al unei raţionalităţi care organizează şi conduce creaţia spre Dumnezeu.

Iconomahii, socotind firea omenească a Domnului lipsită de formă, neagă nu numai existenţa trupului, ci şi a sufletului, întrucît neagă sufletul ca raţionalitate dinamică care dă formă trupului şi carnea căreia îi dă formă [49].

Dar circumscrierea lui Hristos nefiind a unei omenităţi abstracte, pur gîndite, ci a omenităţii Lui, e o circumscriere care se referă la însuşi ipostasul lui Hristos, deşi acest ipostas după dumnezeirea lui e necircumscris. Circumscrierea nu e numai a firii umane luată în sine, sau a unui ipostas uman deosebit de cel divin. Ideea aceasta era atribuită de iconomahi apărătorilor icoanelor, întrucît nu puteau înţelege cum ar putea fi circumscris ipostasul divino-uman însuşi prin faptul că e circumscris după firea Lui omenească. Apărătorii icoanelor au combătut ideea aceasta cu toată puterea. În special *Antireticul I* al patriarhului Nichifor împotriva împăratului Constantin V e dedicat acestei teme.

După ce dovedeau, precum am văzut, că Hristos e circumscris după omenitatea Lui, căci altfel n-ar avea o omenitate reală, apărătorii arătau că dacă această circumscriere nu e a ipostasului însuşi, nu avem în Hristos un singur ipostas. Cînd iconomahii negau peste tot circumscrierea lui Hristos, se dovedeau monofiziţi ; cînd o admiteau numai pentru omenitatea Lui, dar nu pentru ipostasul însuşi al lui Hristos, se dovedeau nestorieni. Apărătorii icoanelor arătau că la una şi aceeaşi persoană se referă şi circumscrierea şi necircumscrierea, căci numai aşa se păstrează şi unitatea ipostasului şi dualitatea firilor. Nu e corect să nu se refere la aceeaşi persoană unică a lui Hristos şi însuşirile umane. Precum nu se poate atribui persoanei umane numai cele trupeşti sau numai cele sufleteşti, ci ambele feluri de acţiuni şi însuşiri, aşa şi lui Hristos ca Persoană unică divino-umană I se atribuie şi cele dumnezeieşti şi cele omeneşti. Şi în baza comunicării însuşirilor, numind persoana cea unică Dumnezeu Cuvîntul îi putem atribui cele omeneşti — inclusiv circumscrierea — şi numind-o Omul Iisus, îi putem atribui cele dumnezeieşti. «Precum nu-L numim numai Dumnezeu, nici numai om, pentru că e amîndouă, aşa nu-L numim nici numai necircumscris, căci nu e numai Cuvîntul, nici numai circumscris pentru că nu e numai om, ci se vor zice despre El amîndouă în sens propriu. Căci precum acelaşi e deodată Dumnezeu şi om, aşa Acelaşi e circumscris şi necircumscris» [50].

Desigur aci ne întîlnim iarăşi cu faptul chenozei. Ipostasul divin se coboară la lucrări prin care organizează o materie ca trup al Său printr-un suflet omenesc şi arată din Sine numai atît cît poate arăta un trup omenesc prin aceste lucrări de organizare şi de lucrare prin el. Dar în aceste lucrări e ipostasul dumnezeiesc însuşi. Ele sînt ale Lui. Pe de altă parte, trupul acesta poate deveni din ce în ce mai transparent şi prin el se poate pătrunde în dimensiuni tot mai adînci ale ipostasului divin care le poartă. Totuşi infinitatea acestor dimensiuni se experiază

49. *Ibidem.* 50. *Op. cit.*, col. 236 B.

numai global și virtual prin chipul circumscris al trupului. Chenoza Fiului lui Dumnezeu are ca revers îndumnezeirea trupului, deschiderea lui spre orizontul infinității ipostasului dumnezeiesc, nu desființarea lui. Fața lui Hristos, în special, e deci mediul circumscris al arătării dumnezeirii necircumscrise. Circumscrisul e făcut transparent al necircumscrisului.

Icoana e asemenea crucii : ea e o limită care ne strîmtorează și ne oprește să ne întindem prin noi înșine la infinit, să ne facem noi înșine dumnezei, dar e și poartă spre infinitatea lui Dumnezeu, prin harul Lui, prin comuniunea cu El, prin care noi predîndu-ne Lui ca altuia, El ni se dăruiește. Toți sîntem conștienți de insuficiențele noastre, de păcatele noastre, toți trebuie să răbdăm aceste insuficiențe, pe care nu le putem depăși. Cel mai bun lucru e să ne pocăim de greșelile făcute, mai ales că nu putem repara totdeauna urmările lor, dar trebuie să le suportăm toată viața, să suferim pentru ele pînă la moarte și inclusiv moartea. În toate acestea se arată crucea, dar suferința, pocăința, insuficiențele de nedepășit, devin o intrare în infinitatea dragostei lui Dumnezeu, cînd le suportăm ca predare oferită Lui. Prin crucea suportată ca predare benevolă Tatălui, Hristos a intrat în raiul infinității divine. Raiul s-a închis protopărinților prin voința de a-și găsi mulțumirea în exuberanța socotită infinită a naturii, închipuindu-și că ei vor înainta la infinit în gustarea ei. Ea li s-a dovedit limită și pînă la urmă pricină de moarte. Prin lemnul crucii văzut și primit în uscăciunea lui dureroasă și limitativă, Hristos a intrat ca om iarăși în infinitatea paradisiacă a iubirii lui Dumnezeu și prin aceeași cruce acceptată benevol, ca predare lui Dumnezeu, intrăm toți la El.

Icoana are și ea acest caracter paradoxal : prin circumscrierea ei intrăm cu vederea credinței în inifinitatea transparentă a lui Hristos-Dumnezeu. Dar omul se poate închide în circumscriere și prin imaginile pictate, cînd vrea să redea prin ele numai natura sau fața omului imanent socotite infinite (tablourile apusene). Dar icoana bizantină, avînd asociată cu ea crucea înfrînărilor, a sfințeniei, a subțirimii și transparenței umanului, se face poartă spre necircumscrierea cerului, sau a infinității dumnezeiești.

Caracterul paradoxal, antinomic, al Persoanei lui Hristos, Dumnezeu și om în același timp, limită umană și necircumscriere divină, implică și caracterul antinomic al icoanei Lui. Numind această Persoană circumscrisă, nu se exclude contrariul, ci dimpotrivă, se presupune ; tot așa și inversul. La fel icoana, indicîndu-ne pe Hristos ca circumscris nu exclude necircumscrierea Lui, ci dimpotrivă ne-o sugerează ca alcătuind cealaltă latură a Lui, așa cum chipul unui om, deși îi redă numai trupul, nu implică o separare a trupului de suflet, ci dimpotrivă. Occidentalii au ajuns în general la respingerea icoanelor, din reacție față de tablourile închise în imanența omului, pentru că aceste tablouri n-au mai unit ca icoana chipul cu sfințenia, cu crucea înțeleasă ca frînă față de pornirile inferioare, pur pămîntești, n-au mai cunoscut icoana deschisă, prin circumscriere necircumscrisului Dumnezeu.

Sinodul VII ecumenic spune: «Ei (iconomahii) au flecărit că în icoană se circumscrie împreună cu firea omenească şi firea dumnezeiască. Prin aceasta şi-au ieşit din raţiune, fiind predaţi unei cugetări netrebnice. Căci Petru şi Pavel fiind pictaţi se văd, dar sufletele lor nu sînt de faţă în icoană. Pentru că nici cînd e de faţă trupul lui Petru, nu vede cineva sufletul lui. Dar fiindcă acesta nu se vede, cine, urmînd adevărului, va spune că trupul lui Petru e despărţit de sufletul lui? Cu atît mai mult firea necircumscrisă a lui Dumnezeu Cuvîntul e nedespărţită de trupul circumscris luat de El» [51].

Pe lîngă alte neînţelegeri şi deosebiri, iconomahii vădeau şi o neînţelegere a trupului. Ei socoteau că trupul e substanţa materială din care se constituie şi nimic mai mult. Nu vedeau raţionalitatea imprimată în el de suflet. De aci disprețul pentru trup şi pentru icoană. Ei nu vedeau că trupul e o substanţă nedespărţită de o formă, imprimată în ea de suflet, de complexitatea raţională a unor lucrări ale sufletului. Prin formă, trupul e chipul sufletului, deci icoană; deşi nu cuprinde însăşi substanţa trupului, redînd ca icoană forma lui, indică prin aceasta sufletul care a produs acea formă, iar în Hristos indică ipostasul unic divino-uman [52].

Dacă se respinge icoana lui Hristos pe motiv că, redîndu-se în ea numai omenitatea Lui, nu se redă însuşi ipostasul Lui divin, trebuie să se respingă şi cuvîntul Lui din Evanghelie pe motiv că cuvîntul redat, apărînd ca al omenităţii, nu ca al dumnezeirii, nu e al ipostasului însuşi [53].

Desigur, văzîndu-se şi redîndu-se prin firea omenească însuşi ipostasul divin, acesta se «vede» într-un anumit fel. E o vedere care nu exclude credinţa, cum s-a spus mai înainte, ci o implică, aşa cum şi «vederea» de către apostoli a dumnezeirii lui Hristos prin omenitatea Lui implică credinţa în ea. Adică, precum aceia vedeau prin faptele Lui şi printr-o anumită putere spirituală ce emana din El, că e nu numai om ci şi Dumnezeu, deşi dumnezeirea era ascunsă, dar transparentă în manifestări, tot aşa credincioşii văd prin aceleaşi fapte ale Domnului, re-

51. M a n s i, *op. cit.*, tom. XIII, col. 161.

52. S. B u l g a k o v, *Icona i iconopocitanie*, p. 86—87; «Concepţiei platonizante despre materie ca substanţă care primeşte viaţa sufletească a omului, trebuie să i se opună afirmaţia că trupul nu este cu totul material, adică numai materie, avînd realitatea numai prin ea. Trupul este o formă arătată în materie şi stăpînind materia, un chip inteligibil realizat, o existenţă ideal-reală. Acum ne întrebăm: e drept să reducem trupul ca formă, ca chip inteligibil, numai la semnificaţia unei vietăţi şi să vedem în el numai manifestarea unui principiu animalic, sau trebuie să vedem în el chipul chipului dumnezeiesc, descoperirea naturii spirituale a omului? Nu este el oare chipul şi unealta spiritului? Ochiul există pentru că sufletul este văz; urechea, pentru că sufletul este auz; creierul, pentru că el este cugetare şi înţelegere; picioarele, pentru că el este mişcare, mîinile pentru că el este acţiune ş.a.m.d. Ar însemna să micşorăm creaţia şi să umilim pe Creatorul, dacă n-am vedea în trup, împreună cu spiritul, chipul lui Dumnezeu în om, sau manifestarea sensibilă a principiului spiritual ce vieţuieşte în om. Omul e unul şi întreg; el nu se împarte în părţi, în trup şi suflet, ci este spirit întrupat sau trup purtător de spirit. Şi Adam la început, îmbrăcat în slava dumnezeiască, de care s-a golit după cădere (Rom. 3, 23), a manifestat chipul dumnezeiesc în întregimea sa».

53. M a n s i..., cap. XIII, col. 282.

date în icoană, că Cel înfățișat în icoană nu e un simplu ipostas uman, ci ipostasul divino-uman, deși dumnezeirea, ca ființă, nu se vede. O spune aceasta tot Sinodul VII ecumenic : «Căci Hristos este numele care indică cele două firi, pe cea văzută și pe cea nevăzută. Iar Hristos însuși nevăzîndu-se de oameni prin catapeteasmă, adică prin trupul Lui, chiar dacă firea Lui dumnezeiască se ascundea, o arăta prin semnele Lui» [54].

Iconomahii nu sesizau acest caracter antinomic al Persoanei lui Hristos, pentru că nu o contemplau deodată cu cele două firi, ci pornind de la unitatea ei, reduceau la unitate și firile. Ei spuneau : «Cine circumscrie persoana aceea, circumscrie și firea dumnezeiască, care e necircumscrisă» și cine nu circumscrie firea dumnezeiască, nu circumscrie nici persoana pentru că e aceeași pentru amîndouă firile [55]. Aceasta era o judecată pur monofizită. Patriarhul Nichifor observă că această concepție pornește de la ideea greșită a unui ipostas simplu, neantinomic în Hristos : «Zicem deci, că, dacă ipostasul lui Hristos ar fi o realitate simplă și necompusă încît să negăm cu totul compoziția, am putea admite împreună cu voi necircumscrierea lui. Căci aceasta e firea celor simple... Dar dacă ipostasul e dublu și compus, concurgînd din amîndouă firile ..., întregul acesta compus din dumnezeire și omenitate e circumscris. Căci Hristos e părtaș la fel de firea dumnezeiască și omenească și s-a făcut mijlocitor al lui Dumnezeu și al oamenilor. Iar Cel ce mijlocește între unii și alții, va fi părtaș numaidecît ambelor laturi între care mijlocește și nimic nu are mai puțin sau mai mult din aceasta sau din aceea» [56].

De altfel, nici în existența pămîntească a lui Hristos nu s-a văzut dumnezeirea Lui ca esență. Dar de aci nu se poate deduce că El e numai om. Deși s-a văzut numai după omenitate, în ce privește esența (de altfel ideea că s-ar putea vedea vreodată esența divină într-un mod analog cu esențele create, văzute, e o concepție naivă, care trebuie părăsită, *n.n.)*, Cel ce se vedea era ipostasul Cel unic divino-uman. «Dacă Hristos cel redat în icoană (χαραχτηριδόμενος) e numai creatură, lipsită de firea dumnezeiască, prin faptul că aceasta e necircumscrisă, cu mult mai mult a trebuit să sufere aceasta întrupîndu-se» [57]. Dar aceasta înseamnă a despărți ipostasul de ceea ce e văzut. Prin chenoză, însuși ipostasul divin ni s-a făcut văzut și posibil de redat în icoană. «Am învățat de la aceia că Fiul cel ipostatic al lui Dumnezeu s-a făcut om ca noi și cu oamenii a petrecut ; Cel necreat s-a făcut creatură și Cuvîntul s-a întrupat (Rațiunea ipostatică s-a plasticizat, *n.n.*), s-a făcut trup (s-a plasticizat în mod organizat, *n.n.*) și s-a văzut Cel nevăzut. Deci ceea ce am văzut cu ochii noștri prin credință și mîinile noastre au pipăit, aceea zugrăvim și redăm în icoană, nedespărțind și neputînd deosebi trupul odată unit cu Dumnezeirea» [58]. Iconomahii nu admiteau că omul poate contempla ceea ce e nevăzut, nici că nevăzutul poate să-și ia văzutul ca mijloc de manifestare, sau că raționalitatea personală sau ipostatică se poate plasticiza.

54. *Ibidem*, col. 340.
55. Din scrierea împăratului Constantin V, combătută de patriarhul Nichifor, în *op. cit.*, col. 236 C, 235 B, 237 B.
56. *Ibidem*, col. 240 A.
57. *Ibidem*, col. 250 D, col. 262 B.
58. *Antir. I adv. Const.*, P.G. cit., col. 292.

Prin aceasta, aruncau în planul total orb şi haotic ceea ce se vede, adică trupul lui Hristos, şi îl supuneau unui dispreţ total. Ei contestau prin aceasta orice posibilitate a simbolului, a transparenţei nevăzutului raţional şi spiritual prin cele văzute. Ceea ce e nevăzut rămînea, după ei, despărţit printr-o prăpastie de netrecut de ceea ce e văzut şi viceversa. Dar e un fapt de taină incontestabil că realitatea văzută e prin organizarea ei o raţionalitate plasticizată şi deci transparentă şi aceasta se întîmplă mai ales cu trupul şi în mod special cu faţa omenească în care spiritualul transpare cu o deosebită claritate şi intensitate. Cine nu constată că prin ochii, prin graiul uman se manifestă şi transpare nevăzutul spiritului omenesc şi uneori şi al celui dumnezeiesc ? Iar taina icoanei, constă în aceea că prin cîteva linii se poate reda faţa umană şi în speţă cea a lui Hristos ca faţă a lui Dumnezeu-Cuvîntul. Taina icoanei e o taină în care se prelungeşte taina feţei lui, redînd prin raţionalitatea plasticizată a combinării unor linii şi culori, raţionalitatea plasticizată ca viaţă a lucrului real, sau a persoanei văzute, suprema plasticizare reală a raţionalităţii conştiente.

Pe drept cuvînt, patriarhul Nichifor Mărturisitorul zicea : «Cele ce ne sînt predate prin credinţă nouă nu ne sînt mai puţin sigure ca cele ce ne sînt puse în mîini şi sub ochi. Tu însă nu le primeşti nici pe acestea, pentru că eşti cu totul de carne şi cauţi în jos şi nu înţelegi nimic înalt despre cele cu privire la noi» [59]. Iconomahii nu făceau uz de raţionalitatea conştientă plasticizată în trupul lor, şi de aceea, acesta rămînea, practic, ca o carne lipsită de orice raţionalitate. Ei spuneau că, întrucît Persoana lui Hristos e persoană a două firi, iar icoana e a persoanei, icoana, întrucît redă persoana numai după firea omenească, nu redă persoana Lui adevărată, care e persoană şi a firii dumnezeieşti, sau lasă firea dumnezeiască fără persoană. Patriarhul Nichifor răstoarnă uşor argumentul acesta, spunînd că dacă Hristos nu e şi persoană a firii omeneşti, deci nu e posibil de redat în icoană după firea aceasta, înseamnă că persoana lui Hristos e numai a firii dumnezeieşti şi firea omenească rămîne fără persoană şi deci Logosul însuşi rămîne cu totul nevăzut, nepipăit, fără putinţa de a fi pătimit.

Apărătorii icoanelor, susţinînd că prin icoană, deşi aceasta înfăţişează numai ceea ce se vede, se redă ipostasul cel unul, deci şi dumnezeiesc al lui Hristos, refereau raţionalitatea plasticizată a trupului la raţionalitatea persoanei, în cazul lui Hristos la Raţiunea supremă care e Dumnezeu-Cuvîntul. E un fapt care se întîmplă, de altfel, într-o altă măsură, cu raţionalitatea plasticizată a întregii lumi. Căci nu există raţionalitate, care să nu se reducă la un suprem ipostas sau subiect raţional care creează şi conservă lumea raţionînd.

Pe baza acestei realităţi generale, din faptul că Hristos e o persoană cu două firi, nu rezultă că nu poate fi redat prin însuşirile uneia din ele, anume prin ale celei omeneşti. Opinia aceasta contestă uniunea ipostatică, iar în mod mai general contestă reducerea întregii raţionalităţi plasticizate, sau a întregii organizări a realităţii văzute la o su-

59. *Ibidem.*

premă Persoană care raționează. Dacă Hristos n-ar putea fi redat prin firea omenească, n-ar fi putut fi văzut peste tot, căci prin firea dumnezeiască El nu poate fi văzut și redat. Ambele feluri de însușiri sînt ale aceleiași Persoane, căci se reduc în ultima analiză la ea. Numai dacă ipostasul lui Hristos ar fi simplu, adică al unei singure firi, n-ar putea fi redat întreg prin însușirile fiecăreia din cele două firi. «Dar noi spunem că e compus din cele contrare, cum ne învață cuvîntătorii de Dumnezeu... Căci e cu neputință ca două firi concurgînd în existența unuia să nu fie contrare și deosebite... Sinteza indică deosebirea celor ce concurg, care sînt de ființă deosebită... Și dacă e contrar văzutul nevăzutului, stricăciosul nestricăciosului, pătimitorul nepătimitorului, și cele ce se mai spun asemenea acestora și se contemplă în jurul uneia și aceleiași persoane, pentru ce nu s-ar contempla și cealaltă opoziție în El: circumscrierea și necircumscrierea ?» [60].

De fapt, cele două firi în Hristos și însușirile lor, cu raționalitatea pe care o redau, nu sînt numai contrare, ci și într-o anumită înrudire, cea omenească fiind chipul creat al celei dumnezeiești. Iar prin aceasta sînt legate și pot reda același unic ipostas, una ca natură proprie a Lui, cealaltă cu natură creată de El după chipul Lui, ca raționalitate plasticizată care își are originea în El. Contrarul dintre ele se reduce numai la faptul că una e creată și deci cunoscută cu simțurile, iar cealaltă necreată și necunoscută cu simțurile.

Apărătorii icoanelor nici nu despărțeau ipostasul Cuvîntului de trupul Lui circumscris, nici nu considerau că, deodată cu circumscrierea trupului Lui, El se circumscrie și după firea Lui dumnezeiască. Dar susțin cu toată puterea că trupul circumscris e al Cuvîntului, deci și icoana care redă acest trup circumscris nu redă un trup despărțit de Cuvîntul, ci trupul Cuvîntului, însă prin aceasta nu se circumscrie Cuvîntul după dumnezeire. Căci dumnezeirea nu se epuizează în mod necesar în lucrarea ei prin care organizează materia într-un trup în mod inevitabil circumscris. Ei evită, astfel, atît monofizitismul care făcea ca dumnezeirea să se transforme în trup sau viceversa, cît și nestorianismul, care le ținea pe acestea două total despărțite, făcînd din icoană mărturia uniunii ipostatice. Împăratul Constantin Copronim zicea: «...sau se circumscrie și dumnezeirea în icoană, întrucît Hristos e din dualitate, sau e înțeles Hristos ca om simplu și așa se redă în icoană întrucît icoana e a persoanei și dumnezeirea e recircumscrisă» [61]. Patriarhul Nichifor îi răspundea că, Cuvîntul nu se circumscrie în trup, nici nu se circumscrie împreună cu trupul «deși trupul e unit cu El în mod nedespărțit» [62]. Căci după ființă Cuvîntul e peste tot. Dar e peste tot susținînd raționalitatea plasticizată, întemeiată de El. De aceea tot așa de greșit e a spune că Cuvîntul e despărțit de trupul circumscris. Dacă e peste tot, cu atît mai mult e în trupul unit cu El după ipostas [63]. Față de extremele exprimate de împăratul iconomah, Biserica a ales calea de mijloc a unirii contrariilor, calea subtilă a realității, a deosebirii, dar în același

60. *Ibidem*, col. 298—300.
61. La patriarhul Nichifor, *Antir. I adv. Const. V imp.*, P.G. cit., col. 301.
62. *Ibidem*. 63. *Ibidem*, col. 305.

timp a nedespărțirii între Dumnezeu și creatură. Ceea ce afirmă Constantin Copronim în cuvintele de mai sus e egal cu a spune de un inel de aur care își imprimă forma pe ceară, că, sau se amestecă cu ceara, sau se desparte semnul lui de pe ceară. Cum se poate spune că Cuvîntul sau se circumscrie și El cu trupul lui cînd acesta e redat circumscris în icoană, sau se desparte de trupul Lui în acest caz, dacă nu se circumscrie nici nu se desparte, nici în trupul Lui real cu care e unit? Cuvîntul lui Dumnezeu a luat trupul nostru circumscris și nu se desparte de el nici cînd acesta e zugrăvit în icoană [64]. În icoană vedem chipul trupului Fiului lui Dumnezeu devenit om, sau chipul trupesc al ipostasului divin, pentru că ipostasul acesta a format trupul lui Hristos sau l-a organizat prin sufletul Lui.

Împăratul Constantin V Copronim nu admitea să se dea numele de Hristos chipului lui Hristos din icoană, întrucît icoana îl redă numai după omenitate. Consecvent dogmei uniunii ipostatice, patriarhul Nichifor observă că Hristos se răstignește după trup, nu după dumnezeire, dar Cel răstignit se numește Hristos, întrucît patima aceasta suportată prin trup e a Lui însuși ca persoană. «Fiindcă deci și trupul pe care l-a luat din noi se zice trupul lui Hristos, în care a și pătimit toate, iar acest trup a avut și un chip, căci nu există trup fără chip, pentru că altfel n-ar mai fi trup, în mod necesar se numește Hristos și chipul și asemănarea acelui trup, deși nu se referă la firea dumnezeiască care e fără chip» [65]. Numai dacă trupul redat în icoană n-ar fi al lui Hristos, nu s-ar numi nici icoana Hristos, deci numai dacă nu s-ar crede în uniunea ipostatică [66]. Hristos e numele Persoanei care cuprinde și o fire și alta, care organizează și susține, în ultima instanță, și trupul Lui. Cînd contemplăm firile în ele însele, le numim cu însușirile ce le sînt proprii: dumnezeirea o numim necreată, omenitatea creată etc. Nu spunem de omenitate că e necreată, de dumnezeire că e creată. «Dar cînd e cugetat ipostasul compus în realitatea lui concretă din amîndouă acestea, ca unul, acesta e numit Hristos și i se atribuie însușirile amîndorura ... fiindcă Hristos e totodată și Dumnezeu și om, și Dumnezeu întrupat și de asemenea necreat; nepătimitor și pătimitor, Același» [67]. Întrucît Fiul lui Dumnezeu însuși a organizat trupul ca o materie plasticizată și și l-a făcut propriu, El însuși e și Dumnezeu întrupat și trup creat purtat de Dumnezeu. Atribuind — în baza comunicării însușirilor — însușirile omenești lui Dumnezeu-Cuvîntul și însușirile dumnezeiești omului Iisus, patriarhul Nichifor aplică aceasta și icoanei zicînd: «Precum, deci, și-a făcut prin iconomie proprii patimile trupului și precum trupul se zice al lui Dumnezeu Cuvîntul, așa și icoana (asemănarea) preasfîntului Său trup ca proprie Lui se referă la El. Și făcută astfel proprie Lui și bucurîndu-se de numele comun al firilor, se numește și ea cu numele arhetipului» [68].

Constantin Copronim, consecvent cu concepția că icoana nu se deosebește de prototipul real, consideră numai Euharistia icoană a Domnului. Patriarhul Nichifor observă că în Euharistie nu avem icoana trupu-

64. *Ibidem*, col. 308. 65. *Ibidem*, col. 313. 66. *Ibidem*, col. 316.
67. *Ibidem*, col. 320. 68. *Ibidem*, 324.

lui Domnului — deşi cele din ea se săvîrşesc simbolic — ci însuşi trupul Domnului. Apoi, dacă nu se admite o circumscriere a trupului Domnului, nu e posibilă o junghiere şi o mîncare a lui nici în Euharistie. Iar dacă se consideră că circumscrierea trupului Domnului antrenează fie despărţirea lui de ipostasul Cuvîntului, fie şi circumscrierea dumnezeirii Lui, în Euharistie nu ne împărtăşim decît cu firea omenească despărţită, sau se junghie şi dumnezeirea. Toate acestea sînt consecinţe ale unei cugetări străine de dogma uniunii ipostatice [69].

Patriarhul Nichifor respinge teza iconoclastă că Hristos nu e circumscris după trup, şi cu un argument luat din lumea îngerilor şi a sufletelor. Îngerii sînt circumscrişi, măcar că sînt spirite. Desigur, sînt circumscrişi spiritual, pentru că nu sînt infiniţi. Sînt circumscrişi în sensul de hotărniciţi, de limitaţi, de definiţi. De altfel, însuşi Dumnezeu nu e o realitate lipsită de posibilitatea definirii. El nu e orice. El e, dacă nu definit în sensul de limitat, măcar în sensul că e deosebit de neant, sau de un minus de existenţă. El e definit ca perfecţiune în toate faţă de orice imperfecţiune. El e definit în sensul că cuprinde în sine virtual toate definirile. Căci în El îşi au originea toate definirile pozitive. Savantul fizician B. Philibert, spune că numai neantul e lipsit de orice definire (*Der Dreieine*, 1971). S-a spus că *omnis determinatio est negatio* (în sensul că se neagă prin ea altceva, deci infinitatea). Mai corect ar fi de spus : *omnes virtuales determinationes sunt summa affirmatio.* Cu cît are ceva determinări mai puţine, cu atît e mai puţin real. Iar *nulla determinatio est totalis negatio.* Dumnezeu se defineşte şi prin faptul că e o Treime de persoane, care se deosebesc una de alta. Fiul e altfel decît Tatăl. Dar filiaţiunea Lui e infinită ; e infinitatea esenţei şi existenţei divine în formă filială. Iar cum faţa omului e chipul acestei filiaţii divine, ea e capabilă să fie un transparent şi un mediu al infinitei filiaţii divine, umanul neterminînd niciodată să exprime iubirea filială din care se hrăneşte.

Dar în mod cu mult mai propriu sînt circumscrişi îngerii şi sufletele. Măcar că, prin faptul că nu au chip, nu se zugrăvesc în ceea ce sînt în ei sau în ele (sufletele) înseşi, îngerii sînt totuşi circumscrişi. Şi sufletele la fel. Căci altceva e circumscrierea şi altceva zugrăvirea (περιγραφή, γραφή). Îngerii sînt circumscrişi în spaţiu şi în timp, nefiind atotprezenţi şi din eternitate. La fel sufletele. E circumscrisă viaţa omenească, legea lui Moise, ciclul anual. Dar nu se pot zugrăvi ca ceea ce sînt, în ele, ci numai prin simboale. Dar se poate adăuga : prin circumscrierea lor transpare necircumscrisul dumnezeiesc. Deci şi prin zugrăvirea lor prin simboale, care sînt altceva decît icoana, care redă o realitate vizibilă, nu una invizibilă.

Dacă deci îngerul şi sufletul, deşi n-au trup, sînt circumscrise, cum nu e circumscris şi nu se va zugrăvi Hristos, Cel ce s-a întrupat şi a luat chip şi figură omenească şi s-a făcut întru toate asemenea nouă afară de păcat ? [70]. Dacă n-ar fi circumscris după trupul Său, n-ar fi fost

69. *Antir. I adv. Const.*, col. 333—337. 70. *Antir. II adv. Const.*, P.G. cit., col. 365.

în spaţiu, nu s-ar fi culcat în iesle, nu s-ar fi tăiat împrejur, nu s-ar fi botezat, răstignit, înviat, n-am fi mîntuiţi [71].

Sfîntul Teodor Studitul observă şi el că noţiunea circumscrierii e coextensivă cu noţiunea creatului. Tot ce e creat, e circumscris. «Dacă Hristos e necircumscris, nu numai după dumnezeire, ci şi după omenitate, atunci şi omenitatea e dumnezeire» [72]. Concluzia e un panteism vădit.

Hristos avînd trup nu numai circumscris ca sufletul, ci apt de a fi şi zugrăvit, arătînd coborîrea Fiului lui Dumnezeu pînă la ultimele trepte ale creaţiei, pe care le cuprinde şi omul, pentru a mîntui şi îndumnezei totul.

Astfel, icoana ni-L arată nu numai ca circumscris, ci şi ca zugrăvit. «Circumscrierea nu e opera noastră, ci a Celui ce s-a pogorît pentru noi şi a îmbrăcat pentru mîntuirea noastră puţinătatea noastră ; iar redarea în icoană e opera noastră a celor ce am crezut... şi venim la amintirea celor făcute de El pentru noi» [73].

Icoana aparţine altei ordini decît realităţii create de Dumnezeu. Prin ea intervenim în realitate, nu ca să producem o alta la fel de reală cu aceea, ci ca să ne amintim de realitate şi să punem în evidenţă pentru noi deschiderile ei spre ordinea superioară a spiritului. Aşa cum cunoştinţa nu e realitatea însăşi, ci reflexul ei în noi şi deschiderea ei prin noi şi pentru noi, aşa şi icoana e exprimarea plasticizată a cunoştinţei noastre despre prototipul real [74]. Ea aparţine nu ordinei ontologice, ci celei gnoseologice. Dar prin aceasta e legată de ordinea ontologică, punînd-o în lumină. Dar şi prin cunoaştere şi amintire ne formăm pe noi înşine. Căci fără ea n-am lua contact cu realitatea la nivelul fiinţei noastre conştiente. Hristos n-ar lucra deplin asupra noastră, transformîndu-ne spre sfinţenie, fără icoană, fără această amintire şi deschidere prin icoană a dumnezeirii şi a umanităţii Lui sfinţite prin icoană. O arată aceasta pilda Occidentului creştin. Contactul cu Hristos ar fi, în afară de aceea, mai puţin frecvent şi mai puţin eficient fără icoană.

Iconomahii refuzînd icoanele, admiteau semnul crucii. Patriarhul Nichifor scoate chiar din aceasta un argument pentru circumscrierea trupului Domnului şi pentru putinţa de a fi redat în icoană. Cine primeşte crucea, trebuie să primească şi icoana şi cine refuză icoana trebuie să refuze şi crucea, ca unul ce refuză circumscrierea trupului Domnului asemenea docheţilor. «Căci cum ar fi pătimit sau s-ar fi răstignit, dacă, după aiureala lor, a luat un trup necircumscris ?» [75].

Circumscrierea Domnului e implicată în «forma» Lui omenească. Iar aceasta nu e o apariţie lipsită de consistenţă, ci are un caracter substanţial. «Chip (μορφὴ) şi fiinţă afirmă (Părinţii) că e acelaşi lucru şi amîndouă au acelaşi înţeles. Deci egalitatea în chip înseamnă egalitatea în fiinţă (Filip. 2, 7), înţelegînd la Dumnezeu chipul în mod potrivit cu El. (De aceea, spuneam mai înainte că nici Dumnezeu nu e cu totul inde-

71. *Ibidem*, col. 365—373. 72. *Antir. III*, P.G. 99, col. 393.
73. *Antir. II adv. Const.*, P.G. cit., col. 369—371.
74. *Antir. III adv. Const.*, col. 401. 75. *Op. cit.*, col. 425.

finit, sau inform, *n.n.*). Astfel socotesc (Părinții) că El a luat prin chip cu adevărat și fire omenească și s-a făcut întreg om din suflet și trup. Precum prin «chipul lui Dumnezeu» e Dumnezeu desăvîrșit, așa prin «chipul robului» e om desăvîrșit (Adică om deplin definit ca atare, distinct de orice altă vietate, *n.n.*). Căci umilindu-se (κενώσας) Cuvîntul, nu a primit prefacerea sau preschimbarea, ci rămînînd ceea ce era, a luat ce nu era, și făcîndu-se trup, a rămas Dumnezeu» [76].

Disputa stăruitoare dacă Domnul a fost sau nu circumscris, se datorește tainei trupului omenesc în general, care, pe de o parte, este, prin materialitatea lui, circumscris, pe de alta prin spiritualitatea sau raționalitatea prin care e organizat și funcționează, indică prin sine indefinitul, pe care-l sugerează și icoana lui, anume indică indefinitul definit al spiritualității umane, dar că în el e numai aceasta, sau indică și spiritualitatea definit infinită divină, dacă e și purtătorul acesteia, cum a fost trupul Domnului. Iconomahii vedeau simplist numai necircumscrierea pe care o sugerează prin sine trupul Domnului, iar apărătorii icoanelor, deși afirmau deodată cu circumscrierea lui și infinitatea ipostasului divin, nu au găsit totdeauna cuvintele suficient de explicite pentru evidențierea acestui paradox.

În timpul mai nou a încercat S. Bulgacov să tălmăcească, pe baza acestui caracter antinomic al trupului pe de o parte omenesc, pe de alta al Cuvîntului dumnezeiesc, legătura strînsă ce există între circumscrierea și necircumscrierea lui Hristos, sau între chipul dumnezeirii necircumscrise și chipul omenesc circumscris al lui Hristos. Însă el pare să fi mers prea departe în tendința împăcării lor, unificînd cele două aspecte ale lui Hristos și ajungînd la un oarecare monofizitism, sau panteism. El spune: «Primind natura omenească creată a vechiului Adam, noul Adam n-a luat asupra Sa un chip străin de sine, extern, ca o haină, ci chipul Său propriu, pe care El, ca Dumnezeu, îl are în om. Umanitatea Sa este totodată și chipul dumnezeirii Sale, în baza creației însăși a omului, care are prototipul Său în umanitatea cerească a Noului Adam. Hristos în trupul Său a luat chipul Său propriu, al cerescului Adam, icoana sa. Chipul Său dumnezeiesc e deplin străveziu în omenitatea Sa. Greșeala principală a iconoclaștilor, pe care o afirmau și închinătorii icoanelor, constă în aceea că ei despărțeau în raport cu chipul, cele două naturi în Hristos. După învățătura lor, dumnezeirea, ca nevăzută, nu are chip, iar umanitatea nu e străbătută de dumnezeire și nu este chipul ei și de aceea chipul (circumscrierea) aparține numai trupului omenesc. În realitate, însă, în amîndouă naturile, Hristos are unul și același chip dumnezeiesc, dar de două ori, sau îndoit. După dumnezeirea Sa El este chipul Tatălui și totodată prototipul a tot ce este, ca prototip al omului care, de aceea, și este chipul Lui. Omul în Hristos este chipul direct al dumnezeirii Lui, pentru că însăși ea are chip omenesc. De aceea, și creația, zidită după chipul dumnezeiesc, poartă chip dumnezeiesc. De aceea e falsă premisa fundamentală a iconoclaștilor, pe care o împărtășeau și închinătorii icoanelor (sfîntul Teodor Studitul și alții) că dumnezeirea

76. Patr. Nichifor, *Antir. adv. Euseb.*, la Pitra, *op. cit.*, tom. I, p. 398.

lui Hristos e necircumscrisă în sensul lipsei de chip al ei : ea are chip în om, prin urmare poate fi circumscrisă». Iar la notă Bulgacov spune : «În general, necircumscrierea, înţeleasă ca lipsă de chip sau lipsă de formă, se priveşte greşit ca urmare a desăvîrşirii dumnezeieşti. Mai degrabă, dimpotrivă, necircumscrierea ar însemna o nedesăvîrşire. Dumnezeu este Forma formelor, Chipul chipurilor, Ideea ideilor şi e greşit a cugeta că nemărginirea şi infinitatea în sensul lipsei de chip, al haosului, al abisului, ar corespunde cu mărirea dumnezeiască» (*Icona i Iconopocitanie*, p. 95).

Dumnezeirea pare la Bulgacov ca silită de o lege să ia o formă, iar forma şi cea mai proprie este omenitatea. În felul acesta atît dumnezeirea cît şi umanitatea au pe de o parte un caracter necircumscris, pe de alta circumscris. Unirea lor în ipostasul unic al lui Hristos poate fi considerată astfel ca o anumită unire într-o fire. Bulgacov ajunge să vorbească, deşi cu oarecare şovăială, de un singur chip al lui Hristos, referit la ipostasul cel unul al Lui, în care firile deveneau oarecum una, nu de două, ca apărătorii icoanelor, care refereau chipurile la naturi. Desigur, e o înrudire între firi deci şi între chipuri. Poate apărătorii icoanelor n-au pus aceasta suficient în relief. Dar modelul şi chipul sînt totuşi deosebite.

E drept că Bulgacov zicea că abia pe Tabor s-a realizat unificarea deplină a chipurilor lui Hristos, prin identificarea celor două firi : «Dogma hristologică se caracterizează prin unirea celor două poziţii : un unic ipostas cu o unică viaţă, pe lîngă două naturi. Dar în privinţa icoanei atît iconomahii cît şi închinătorii icoanelor au judecat aşa : după natura omenească, mai exact după natura trupească, Hristos are un chip vizibil, reprezentabil în icoană, dar după dumnezeire nu-l are şi nu e reprezentabil în icoană. De aceea, în raport cu chipul, ei despărţeau naturile şi prin aceasta limitau puterea chipului, deşi voiau totuşi, prin aceasta, să-l salveze, nu să-l respingă. *Dar chipul aparţine nu naturii lui Hristos în dualitatea ei, ci ipostasului Lui însuşi în unitatea lui Hristos* ; avînd un ipostas unic măcar că în două naturi, are şi un chip unic, dezvăluindu-se însă în două naturi, în mod îndoit : invizibil spiritual şi vizibil trupeşte. Sau se poate spune că chipul acesta nu este reprezentabil în icoană după dumnezeirea Lui, dar e reprezentabil după omenitatea Lui... De aceea e şi posibilă icoana lui Hristos, anume după chipul Lui omenesc vizibil, dar totuşi *identic* cu chipul Lui nevăzut dumnezeiesc... În chipul omenesc străluceşte vizibil chipul Lui dumnezeiesc. O oarecare conducere spre el avem în Schimbarea la faţă a Domnului : pe muntele Taborului ucenicii au văzut pe Domnul, schimbîndu-şi chipul Lui, schimbîndu-se la faţă. Ce înseamnă aceasta ? Înseamnă că El, *deşi şi-a păstrat chipul Său omenesc propriu, dar acest chip a devenit străveziu pentru chipul Său dumnezeiesc* ... Slava aceasta este chipul spiritual dumnezeiesc al lui Hristos, şi proslăvirea trupului Lui ; arătarea lui în slavă, este penetrarea lui de dumnezeire, acea perihoreză de care am vorbit. Trupul Domnului, strălumînat după înviere, are încă de acum (de la Schimbarea la faţă), fără schimbare, unele din trăsăturile acestei pros-

lăviri. *Proslăvirea este această identificare a celor două naturi ale lui Hristos în unitatea chipului,* pe lîngă păstrarea omenității cerești, veșnice și create, a unicii umanități într-o existență îndoită» (*op. cit.*, p. 95—96).

Din acest limbaj oarecum ambiguu, contradictoriu al lui Bulgacov nu lipsește o oarecare tendință panteizantă, de care se resimte și teoria lui sofiologică. Omenitatea pămîntească e prelungirea necesară a omenității cerești a dumnezeirii. Cele două naturi sînt, după el, două nu într-un sens cu totul propriu. Iar cele două chipuri la fel.

Ideea de penetrare a chipului omenesc prin cel dumnezeiesc și ideea că chipul omenesc este reflexul creat al modelului dumnezeiesc pot fi reținute, pentru că sînt proprii Sfinților Părinți. Dar aceste idei la ei nu implică unitatea chipului, ca la Bulgacov, ci dualitatea chipurilor, deși ele sînt înrudite. Ele se deosebesc și se înrudesc, cum se deosebesc și se înrudesc chipul și prototipul. Și această interpretare e suficientă pentru a explica «vederea» necircumscrisului dumnezeirii prin trupul circumscris al lui Hristos, sau capacitatea omenescului de a se face străveziu pentru prototipul dumnezeiesc Fără să considerăm chipul omenesc modul unic și necesar de manifestare a dumnezeirii, totuși omenitatea fiind creată de Dumnezeu după chipul Lui, e un mediu la maximum adecvat pentru transparența dumnezeirii prin ea. Dar nu din puterea sa și rămînînd despărțit arată omenescul prin sine dumnezeiescul. Nici dumnezeiescul nu se manifestă în mod necesar prin omenesc. Cînd dumnezeirea se manifestă prin chipul omenesc, se manifestă de bunăvoie și pentru că acesta se străduiește și el, prin puritate și deschidere lui Dumnezeu ca să se manifeste prin el. Iar atunci Dumnezeu se arată transfigurînd omenescul, ridicîndu-l spre Sine, unindu-se cu el. Dumnezeiescul e mereu un plus infinit față de omenesc, ridicîndu-l mereu mai sus pe acesta.

Chipul omenesc e chip de rob față de chipul lui Dumnezeu care e chip de Stăpîn. Dumnezeu păstrează în Hristos, deosebit de chipul de rob pe care-l asumă benevol, chipul Său de Stăpîn și cînd își arată chipul Său dumnezeiesc prin chipul de rob, se vede că e deosebit de chipul de rob și nesfîrșit în bogăția slavei Lui de Stăpîn față de ceea ce este chipul de rob prin sine. Totuși chipul robului a devenit în Hristos chip al Stăpînului, fără ca acesta să înceteze a fi simțit și ca Stăpîn. Stăpînul ia purtarea umilită și frățească față de robi, dar prin aceasta înalță chipul de rob în Sine și în aceia, dar mereu se simte că înălțarea vine de la El, de la Stăpînul. Robul e făcut împreună fiu cu Fiul Tatălui, iar în Hristos e făcut el însuși Fiul Tatălui, dar se știe mereu că a devenit aceasta prin asumare, nu de la sine. Stăpînul vrînd să fie rob, ca să facă pe rob Fiu, nu uită că e mereu și Stăpîn, precum nu uită că e și rob devenit Fiu. Iar faptul că poate fi simultan și una și alta, unul și același subiect, sau ipostas, arată și capacitatea chipului de rob de a fi transparent al chipului de Stăpîn, sau capacitatea Stăpînului de a se face rob, adică înalta calitate ce a dat-o prin creație robului.

Desigur, într-un fel, chipul nu se referă numai la natură, ci şi la ipostas. Din acest punct de vedere, se poate vorbi de o anumită unitate a celor două chipuri în Hristos, dar aceasta e o unitate compusă, cum şi ipostasul e o unitate compusă. Sau omul e înălţat, transfigurat de dumnezeire, fără ca să fie desfiinţat.

E drept că apărătorii icoanelor covîrşiţi de măreţia chipului de Stăpîn al lui Dumnezeu au stăruit mai mult asupra deosebirii celor două chipuri. Dar ei au afirmat totuşi că chipul de rob e un transparent al chipului Stăpînului. Însă nu au stăruit asupra acestui fapt. De aceea se va cuveni să se stăruie în viitor asupra capacităţii chipului de rob de a fi transparent al chipului Stăpînului. Aceasta o cere conştiinţa de sine mai adîncită a omului de azi. Bulgacov are meritul de a fi atras atenţia asupra acestei necesităţi. Dar a mers prea departe. De aceea recunoscîndu-se problema, va trebui să se păstreze un echilibru în răspunsul cerut de ea. De altfel dacă apărătorii teologi ai icoanelor au stăruit mai puţin în doctrină asupra transparenţei omenescului pentru dumnezeiesc în Hristos, iconarii bizantini şi închinătorii ortodocşi au dat o expresie mai vie acestui fapt. Iconarii au rezolvat această problemă prin arta lor. Căci icoana bizantină redă de fapt transparenţa necircumscrisului divin prin faţa circumscrisă umană ; iar prin aceasta au descoperit adîncimea dimensiunii umanului şi frumuseţea lui indefinită în Dumnezeu. Prin aceasta s-a realizat o anumită unitate a chipurilor fără desfiinţarea deosebirii lor.

Occidentul, mergînd pe linia nestoriană a despărţirii umanului de Dumnezeu chiar în tablouri, n-a putut descoperi dimensiunile frumuseţii indefinite a umanului, oricît a stăruit în redarea umanului. Căci umanul picturii occidentale a rămas un uman închis în limitele naturii. Dar acest uman nu e tot umanul.

2. *Caracterul individual al umanităţii lui Hristos, ca bază a posibilităţii redării Lui în icoană.*

Apărătorii icoanelor, făcînd din circumscrierea lui Hristos după omenitate, deci din posibilitatea redării ipostasului Lui însuşi în icoană, o dovadă a uniunii ipostatice, iconomahii au încercat să conteste chiar circumscrierea firii omeneşti a lui Hristos. În sprijinul acestei necircumscrieri a firii omeneşti a Mîntuitorului au adus argumentul că Hristos nu a avut o fire umană individuală, ci firea umană universală.

Respingînd această teorie, apărătorii icoanelor au adus o nouă clarificare a definiţiei hristologice de la Calcedon. Ei se întemeiau pe sfîntul Vasile cel Mare care spunea că firea nu există în generalitatea ei necircumscrisă, ci determinată într-un individ. «Căci acela spune că ipostasul este cel care înfăţişează şi circumscrie comunul şi necircumscrisul în vreun lucru prin însuşirile adăugate» [77].

Iconomahii, afirmînd împotriva apărătorilor icoanelor că icoana nu redă nici măcar firea omenească a lui Hristos, erau stăpîniţi de concepţia greşită a unui mod abstract de considerare a firilor lui Hristos. Ei soco-

77. George Cipriotul, *Exp. tomului de credinţă*, P.G. 142, col. 241 B.

teau că firile se pot constata într-o existență de sine în Hristos, nu în ipostas, deci că și icoana ar trebui să redea omenitatea în generalitatea ei abstractă. Și cum icoana nu o poate face aceasta, căci omenitatea universală nu e circumscrisă, icoana nu redă nici măcar omenitatea lui Hristos.

Față de această teorie, sfîntul Teodor Studitul afirmă că firile nu există abstract și separat în Hristos și de aceea nici icoana nu poate reda nici măcar firea omenească luată în sine, cu atît mai puțin pe cea dumnezeiască. Icoana redă firea omenească determinată în ipostasul concreat al lui Iisus Hristos, care i-a dat anumite caracteristici individuale și a săvîrșit prin ea anumite fapte, care-l deosebesc de oricare alt om. De aci urmează că, dacă firea umană a lui Iisus se prezintă cu însușirile ei individuale, dacă ea e determinată individual, aceasta se datorează faptului că e purtată de un anume ipostas și deci însuși acel ipostas e redat în icoană prin ea. Și cum ipostasul care o poartă și o configurează ipostatic într-un anumit fel unic e dumnezeiesc, însuși acest ipostas dumnezeiesc e redat prin ea. Icoana redînd pe omul concret Hristos, adică nu o umanitate abstractă și de sine, ci umanitatea ipostasiată, deci organizată de Cuvîntul lui Dumnezeu, Îl redă pe Cuvîntul lui Dumnezeu însuși devenit om.

Prin aceasta se răspundea la teza iconomahilor că în Hristos umanitatea nu are niște caractere determinate individual și dacă icoana redă o astfel de umanitate, i se atribuie un ipostas uman separat în sens nestorian. Ei ziceau : «Dacă Hristos a luat în mod minunat în ipostasul Său trup, dar acesta nu are niște caracteristici, neindicînd pe cineva anume (τὸν τίνα μὴ σημαίνουσαν), ci pe omul universal, cum poate fi acest trup pipăit și pictat în diferite culori ?» [78]. Sfîntul Teodor Studitul observă că această concepție duce la anularea întrupării. «Căci dacă trupul nu are niște caracteristici care indică pe cineva anume, ci pe omul universal, cum a subzistat ? Pentru că firea universală subzistă (există concret) numai în indivizi... Dacă nu sînt indivizii, piere omul universal. Dacă, deci, umanitatea nu subzistă în Hristos ca în *cineva*, urmează că trebuie să zicem că s-a întrupat fictiv» [79].

Iconomahii socoteau în chip ciudat că universalul poate exista concret (universalia ante res), că esența poate exista concret, neavînd nevoie de o rotunjire ipostatică. Sfîntul Teodor Studitul spunea că universalul nu există concret, ci e contemplat numai cu mintea în ipostasuri (universalia in rebus). Dacă Hristos nu e om individual, umanitatea Lui n-a existat concret. Aceasta, însă, contrazice istorisirii evanghelice. «Cele prin care se văd cele universale sînt mintea și cugetarea. Iar cele prin care se văd cele individuale sînt ochii care văd cele sensibile. Dacă, deci, Hristos a luat firea noastră universală, care nu se vede, într-un individ, ea poate fi contemplată numai cu mintea și tatonată numai cu cugetarea. Dar, zice către Toma : «Pentru că m-ai văzut, ai crezut». Și iarăși : «Adu mîna ta și o pune în coasta Mea» (Ioan 29, 27) [80]. Desigur, trebuie adăugat că individualul nu se reduce numai la sensibil. Dar în

78. *Antir. III*, P.G. 99, 386 D. 79. *Ibidem*, 397 A. 80. *Ibidem*.

planul nostru se manifestă prin sensibil. În fond, individual e şi ceea ce are o esenţă spirituală. Dar sfîntul Teodor Studitul n-a întreprins să arate aceasta.

Dacă Hristos a avut o umanitate universală care se contemplă numai cu mintea, El n-a existat ca om concret, ci umanitatea Lui e contemplată numai în ceilalţi indivizi umani. Adică Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om nu în sensul că s-a născut ca un om concret, ci în sensul că ne poartă pe toţi, fără a fi unul dintre oameni. Hristos nu e un *cine* deosebit ca om, ci noi toţi îl constituim pe Hristos ca umanitate universală. «Zicînd om, indic fiinţa umană. Iar adăugînd pe *cineva*, indic ipostasul, existenţa concretă de sine stătătoare a celui indicat şi, ca să zic aşa, o circumscriere compusă din anumite însuşiri, prin care se deosebesc cei ce se împărtăşesc de aceeaşi fire, ca de pildă Petru şi Pavel. Deci Hristos spunînd Iudeilor : «Acum căutaţi să mă omorîţi pe Mine», dacă ar fi spus numai : omul, ar fi indicat numai pe omul universal. Dar adăugînd : «care v-a vorbit adevărul» (Ioan 8, 4) a indicat ipostasul sau persoana proprie. Căci pronumele *care* e egal cu *cineva*. Deci, deşi a luat firea generală, dar pe cea contemplată într-un individ, în care se şi circumscrie [81].

Hristos nu e numai om în general, ci şi om individual. De aceea, lîngă apelativul generic de *om*, în care e una cu toţi oamenii, are şi numele propriu de *Iisus*, care Îl arată ca ipostas deosebit de ceilalţi oameni. «Dacă deci Hristos, făcîndu-se om, ar fi numit de Scriptură numai Dumnezeu şi om, ar fi luat numai firea universală a noastră, care, aşa cum s-a arătat, dacă nu e contemplată în individ, nici nu subzistă. Dar Gavriil zice către Fecioara : «Iată vei lua în pîntece şi vei naşte Fiu şi vei chema numele Lui Iisus» (Luca 1, 32). Deci nu numai cu apelativul *om*, ci şi cu numele propriu a fost chemat Hristos, cu numele care Îl deosebeşte prin proprietăţile ipostatice de ceilalţi oameni. Şi, de aceea, e şi circumscris» [82].

Desigur, umanitatea purtată individual, sau într-un ipostas propriu de Fiul lui Dumnezeu, nu-L lipseşte pe El de calitatea de a cuprinde în Sine ca om tot ce e propriu naturii umane, adică natura umană în universalitatea ei. Iisus a restabilit în Sine, mai mult decît orice persoană umană, universalitatea naturii umane, neîngustînd-o, neştirbind-o prin nici o tendinţă de egoism şi de opoziţie faţă de ceilalţi oameni, cum se întîmplă aceasta în oamenii stăpîniţi de păcate. Ipostasul nu înseamnă o îngustare a generalităţii naturii, ci modul ei de a exista ca un *cine*, care în normalitatea lui realizează tendinţa ei de a se dărui tuturor, de a se manifesta în concret ca aparţinînd tuturor. Dacă natura umană e virtual comună tuturor, ea actualizează acest fapt prin ipostasuri, ca acest caracter să nu fie numai un fapt de natură, ci şi de decizie şi de iubire. Din acest punct de vedere Hristos este mai universal decît orice om, este omul universal prin excelenţă, încît în El nu mai e nici o tendinţă de separare de ceilalţi oameni, ci de cuprindere a tuturor şi întrucît, prin aceasta, are în Sine ceea ce vibrează la simţirile tuturor. În El ne re-

81. *Ibidem.* 82. *Ibidem.*

găsim toți în orice pornire bună, în orice simțire bună. El suferă cu toți și pentru toți, pentru că într-un anumit fel îi cuprinde pe toți, fără a înceta să fie o persoană proprie și ceilalți, la fel, nu încetează de a fi persoane proprii. În direcția aceasta se dezvoltă toți cei ce îi urmează Lui.

În sensul acesta, fără a-l contrazice în fond pe sfîntul Teodor Studitul [83] despre natura comună ce e purtată de mai multe ipostase în Sfînta Treime, Vladimir Lossky spune că faptul acesta e un model al modului cum e purtată natura comună umană de ipostasele umane, care se deosebesc totuși, cum se deosebesc și ipostasele divine, nu prin faptul că separă această natură și o fac să fie deosebită în fiecare, ci prin faptul că o dăruiesc altfel și altfel.

La oameni, creați după chipul lui Dumnezeu, zice el, «noi putem afla pornind de la dogma trinitară, o natură comună, existînd în mai multe ipostasuri create. Dar, în realitatea lumii căzute, existențele umane tind să existe prin excluderea mutuală, afirmîndu-se prin opoziție cu celelalte, fărîmițînd unitatea naturii, posedînd fiecare pentru sine o parte a naturii pe care voia mea o opune la ceea ce nu sînt eu. Sub acest aspect ceea ce noi numim o persoană umană nu e cu adevărat o persoană umană, ci un individ, adică o parte a naturii umane mai mult sau mai puțin asemenea celorlalte părți, sau indivizi umani... Dar, ca persoană în sensul adevărat și teologic al cuvîntului, o existență umană nu e limitată la natura sa individuală ; ea nu e numai o parte dintr-un tot, ci fiecare conține virtual totul, ansamblul cosmosului terestru, al cărui ipostas este».

Sfîntul Maxim Mărturisitorul vorbește și el de tăierea în părticele a naturii umane, tăiere adusă de păcat, în urma căruia indivizii care o compun se mănîncă întocmai ca reptilele [84]. Prin Hristos s-a restabilit unitatea în iubire, încît fiecare îl socotește pe celălalt ca pe sine însuși (Ep. II, P.G. 91, 386).

Deci, trebuie să afirmăm atît faptul că natura umană subzistă în ipostase deosebite, cît și faptul că, în starea adevărată, fiecare ipostas cuprinde toată natura. Dacă n-ar cuprinde toată natura, oamenii n-ar realiza iubirea între ei. Dacă natura n-ar exista în persoane neconfundate, iubirea de asemenea ar fi cu neputință.

Dacă Fiul lui Dumnezeu s-ar fi făcut numai om în general, s-ar fi făcut purtătorul umanității în general, fără voia ei, oamenii și-ar fi pierdut caracterul lor de persoane. Ar fi constituit o singură masă impersonală, purtată de divinitate în sens panteist. Iar Hristos n-ar mai fi fost propriu-zis o persoană. N-ar mai fi existat o conștiință de sine nici în oameni, nici în Hristos ca om. Cu aceasta ar fi devenit imposibilă și iubirea între persoană și persoană, deci și iubirea lui Hristos ca persoană față de persoanele omenești.

83. Vl. Lossky, *Rédemption et Déification*, în: «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale», Paris, 1953, nr. 15, juillet-sept., p. 107—108.

84. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răsp. către Talasie*, Introd. la Filocalia, vol. III, p. 10.

Am spus că în noţiunea de ipostas sau de persoană se implică faptul relaţiei cu alte persoane care poartă aceeaşi fire, sau o fire care depinde de firea purtată de alte persoane (cum e cazul între persoanele umane şi cele divine). Logosul divin creînd toate persoanele umane după chipul Său, cuprinde în relaţia cu Sine toate persoanele umane mai mult decît se cuprind ele însele în mod reciproc, dar, totuşi El rămîne o persoană distinctă, ca model şi susţinător al lor. Ele cultivă relaţia cu El şi între ele şi prin conştiinţa şi voinţa lor, odată ce sînt persoane după chipul supremei Persoane şi nu obiecte. Calitatea aceasta de persoană distinctă, dar cuprinzătoare a tuturor persoanelor umane mai mult decît se cuprind acestea între ele, se reflectă şi în calitatea Sa de om, în întruparea Sa.

Iconomahii refuzau să considere firea umană a lui Hristos determinată ipostatic de Cuvîntul lui Dumnezeu în mod individual, pentru a se păstra ca persoană între persoanele omeneşti şi prin urmare de a le păstra pe ele în condiţia de chipuri ale Lui ca persoane distincte, dar unite prin unitatea firii şi prin iubire. Ei preferau să considere firea omenească asumată de El ca scoasă din condiţia în care a fost creată, aceea de a subzista în persoane distincte; preferau să considere firea umană asumată de El, fie modificată de El în sens monofizit, adică oarecum pierdută în fiinţa dumnezeiască, fie nedeterminată ipostatic, acuzînd de nestorianism pe apărătorii icoanelor, care socoteau firea umană asumată de Hristos, ca fiind înzestrată cu anumite caractere individuale umane (determinate de ipostasul divin însuşi).

Sfîntul Teodor Studitul precizează că Hristos şi ca om e o persoană deosebită, fiind şi în privinţa aceasta «unul ca noi» (εἷς καθ' ἡμᾶς), deşi e în acelaşi timp Dumnezeu. Precum în Treime se deosebeşte ca persoană divină de celelalte persoane divine, «aşa aici se deosebeşte de toţi oamenii prin însuşiri ipostatice proprii» [85]. El nu poate fi deosebit în ordinea umană de caracterul de persoană pe care îl are în ordinea divină. Caracterul personal al Lui ca Dumnezeu asigură caracterul personal al Său ca om şi deci al tuturor oamenilor. Întrupîndu-Se, Fiul lui Dumnezeu a cinstit şi a dus pînă la capăt realizarea oamenilor ca persoane, nu umanitatea ca o masă impersonală. El s-a făcut întru toate asemenea lor, ca să-i facă şi pe ei ca pe Sine: persoană umană plenar realizată prin Dumnezeu. S-a făcut frate al nostru al fiecăruia din noi în parte, ca să ne facă pe fiecare din noi frate al Său, ca să poată avea o comuniune cu fiecare din noi în parte. Şi a intrat şi ca om în relaţie personală cu Tatăl, în relaţia în care trebuie să ajungă fiecare om ca persoană. Fiecare om e chemat să fie un partener personal de iubire al lui Dumnezeu în eternitate şi toţi oamenii să fie parteneri personali în iubirea dintre ei.

Prin teoria umanităţii universale a lui Hristos, iconomahii urmăreau să submineze icoana în două feluri: pe de o parte conchizînd că omenitatea lui Hristos, neavînd un caracter individual, nu e circumscrisă, deci nu poate fi redată în icoană, pe de altă parte, că ipostasul

85. *Op. cit.*, col. 400 A.

divin nu-şi poate semnala prezenţa prin caracterele unei omenităţi individuale, personale, concrete, redată în icoană. În această atitudine ei manifestau un dispreţ pentru uman, pentru umanul concret, o neîncredere că acest uman poate fi un transparent al divinului, al infinităţii. Pentru ei, credinciosul, privind icoana, n-ar privi pe Hristos devenit om individual, concret, ci umanul în general; iar cum acesta nu poate fi redat în icoană, trebuie să se renunţe la icoană.

Dimpotrivă, sfîntul Teodor Studitul, dovedind cu texte patristice că Hristos a avut o omenitate individuală, deci circumscrisă, demonstra pe de o parte, că omenitatea Lui poate fi înfăţişată în icoană, iar pe de altă parte, că omenitatea aceasta fiind a lui Hristos însuşi, deci fiind determinată de însuşi ipostasul lui divin, prin redarea ei în icoană se redă nu un om deosebit de Dumnezeu-Cuvîntul, ci Dumnezeu-Cuvîntul însuşi, adică o persoană omenească identică cu persoana dumnezeiască. Apărătorii icoanelor aveau o mare încredere în legătura dintre concretul uman şi Dumnezeu cel transparent şi activ prin el. Iconomahii dispreţuiau concretul uman şi rupeau orice legătură între el şi dumnezeire.

Sfîntul Teodor Studitul observa: «Dacă Hristos e *cineva* (τις), este şi circumscris, fiind caracterizat prin proprietăţi ipostatice» [86]. Iar ipostasul care Îl face să existe în mod deosebit de ceilalţi oameni este ipostasul divin [87], adică Hristos a devenit un om personal, pentru că Cel ce s-a făcut om e o persoană dumnezeiască, nu dumnezeirea în general. Caracterul Lui de persoană distinctă în Dumnezeu dă un caracter personal distinct trupului Său, ori Îl face pe Hristos şi ca om o persoană distinctă şi, în general, acest caracter personal al lui Dumnezeu explică existenţa oamenilor ca persoane distincte. Doctrina ortodoxă despre icoane implică excluderea panteismului pînă în sînul dumnezeirii. În cinstirea icoanei se manifestă caracterul profund personalist al creştinismului răsăritean.

Iconomahii nu puteau admite că ipostasul Cuvîntului poate să dea un caracter individual firii omeneşti asumate. Ei nu înţelegeau că ipostasul nu poate fi decît firea în starea ei de sine concretă şi că în cazul lui Hristos nu s-a călcat aceasta, că Logosul întrupîndu-se a devenit om după felul celorlalţi oameni, care se constituie ca stări de sine concrete ale firii umane. El nefiind numai om, ci şi Dumnezeu, existenţa Sa ca ipostas uman fiind totodată existenţa Sa şi ca ipostas divin, starea de sine a firii Sale umane e starea de sine împreună cu starea de sine sau în starea de sine a firii dumnezeieşti formînd o împreună stare de sine.

Peste tot iconomahii nu admiteau chenoza Cuvîntului. Ei admiteau întruparea Cuvîntului numai ca o ridicare a firii omeneşti la nivelul Său, nu ca o coborîre a Lui la nivelul ei. Adică nu admiteau o ridicare a omului ca om concret. Teza lor despre caracterul universal şi necircumscris al firii umane a lui Hristos e o teză monofizită. Respingerea ei de către Biserică prin apărarea icoanelor, a fost respingerea ultimei forme în care s-a afirmat monofizitismul. Aceasta e semnificaţia hris-

86. *Ibidem.* 87. *Ibidem.*

tologică esenţială a luptei Bisericii pentru icoane Precum ipostasul Cuvîntului şi-a însuşit patimile şi moartea noastră, fără să devină după firea Sa dumnezeiască pătimitor şi muritor, aşa şi-a însuşit şi individualizarea ca om şi circumscrierea. Dînd caracter individual firii omeneşti asumate, El însuşi şi-a dat ca om asemenea caractere. Iar aceasta pentru că şi ca Dumnezeu e persoană distinctă, nu natură. Iconomahii nu admiteau aceasta ; ei socoteau că a admite caractere individuale pentru firea umană a lui Hristos înseamnă a introduce în El un ipostas uman deosebit de cel divin. Ei ziceau : «Dacă Cuvîntul a luat în ipostasul Său firea umană, odată ce aceasta este invizibilă şi fără formă şi fără figură, dacă i se dă o figură prin circumscriere, se va introduce o altă persoană în ipostasul lui Hristos. Iar aceasta este absurd şi propriu ereziei lui Nestorie» [88]. Ei nu înţelegeau că însuşi ipostasul divin poate să dea forma umană omenităţii asumate, ca Cel ce a creat-o cu această formă.

Sfîntul Teodor Studitul recunoaşte, de fapt, că firea omenească în generalitatea ei e invizibilă, necircumscrisă, fără figură, dar nu recunoaşte că a fost lăsată în această stare prin primirea ei în ipostasul Cuvîntului. Arătînd cu citate biblice că Hristos a fost un «eu» deosebit de alte «euri» şi anume proprii umane, adaugă că acest caracter nu şi l-a avut ca un ipostas uman deosebit de cel divin, ci însuşi ipostasul divin i-a dat firii umane acest caracter individual şi, prin urmare, însuşi El s-a făcut ca om purtător de caractere individuale şi de circumscriere, deşi ca Dumnezeu nu e circumscris, dar are totuşi nişte însuşiri personale deosebitoare în sînul Sfintei Treimi, care sînt virtual baza putinţei de a se personaliza ca om, iar mai înainte de aceasta, a putinţei de a crea pe oameni ca persoane distincte, dar unite în aceeaşi natură după chipul lui Dumnezeu. Noi nu sîntem nestorieni ca să admitem că firea umană în Hristos e circumscrisă datorită unui ipostas uman deosebit de Cel divin, zicea el. «Deoarece, după învăţătura Bisericii, mărturisim că ipostasul Cuvîntului s-a făcut ipostasul comun al celor două firi, ipostaziind în sine firea omenească, împreună cu însuşirile particulare ce o deosebesc de ceilalţi de un neam cu El ; pe drept cuvînt spunem de acelaşi ipostas al Cuvîntului că e necircumscris după firea dumnezeiască, dar devenit circumscris după fiinţa noastră asumată de El». Căci avea în El puterea să o circumscrie pe aceasta şi prin urmare să se arate pe Sine însuşi, prin caracterele acestea date ei de El, ca circumscris. Căci, «firea omenească nu-şi are subzistenţa într-o persoană de sine stătătoare şi circumscrisă în sine, afară de ipostasul Cuvîntului, ci în însuşi Acesta, ca să nu fie fire neipostaziată. Şi în Acesta e contemplată ca într-un individ» [89]. Din însăşi lucrarea Cuvîntului lui Dumnezeu îi vine firii omeneşti circumscrierea şi prin ea se arată El însuşi circumscris, întrucît s-a circumscris în manifestarea Sa în acest efect. Afirmaţia iconomahilor, că ipostasul divin nu se împacă cu individualizarea şi cu circumscrierea Lui după firea omenească şi că admiterea circumscrierii lui Hristos implică o persoană umană deosebită, ducea la conto-

88. *Ibidem.* 89. *Ibidem.*

pirea firii umane cu cea dumnezeiască, sau la contestarea puterii lui Dumnezeu de a fi creat persoane umane circumscrise și de a face aceasta și cu natura asumată de El [90].

Dogma hristologică de la Calcedon, după care însuși Fiul lui Dumnezeu și-a format o umanitate reală, menținînd-o, afirmînd-o și desăvîrșind-o pe aceasta în toate cele proprii ei, impune ca ipostasul cel unul al lui Hristos să fie circumscris, nu după dumnezeirea pe care n-a văzut-o nimenea dintre oameni vreodată, ci după omenitatea contemplată de El ca într-un individ. Altfel, cum ar fi Mijlocitor între Dumnezeu și om Cel ce n-ar avea însușirile personale ale celor două firi din care este ? [91].

A fi Mijlocitorul pentru oameni înseamnă a fi dintre ei după firea omenească, dar deosebit după cea dumnezeiască și totuși unul și Același. Căci dacă n-ar fi deosebit de ei, ci ar fi în toate una cu ei, n-ar fi Mijlocitor, căci n-ar trebui Mijlocitor. Mîntuirea s-ar realiza atunci mecanic, nu prin consimțire și efort personal ; sau n-ar exista mîntuire, pentru că ar exista o anulare a persoanelor umane.

Iconomahilor li se părea că cinstitorii icoanelor nu se mențin la dualitatea firilor în Hristos, cînd socotesc că Îl pot înfățișa în icoană, pentru că nu pot reda în omenitatea circumscrisă, dumnezeirea necircumscrisă. Sfîntul Teodor Studitul le arată că icoana nu pretinde să redea firile, ci ipostasul, pentru că firile nu există în generalitatea lor abstractă, ca să poată fi redate ca atare în icoană, ci în ipostas. Iar stînd în ipostas firea omenească a lui Hristos are anumite caractere individuale și cum acestea îi sînt imprimate de ipostasul Cuvîntului, sau Îl manifestă pe El, nu se mai poate spune că icoana, redînd această fire determinată de ipostasul Cuvîntului, o redă separată de dumnezeire, sau independentă de ipostasul dumnezeiesc.

A reda pe Hristos după omenitatea ipostaziată de Cuvîntul și în Cuvîntul, înseamnă a-L reda în momentele și în actele vieții Lui pămîntești, care Îl disting de toți oamenii, înseamnă a-L reda în actele săvîrșite exclusiv de acest ipostas divin prin umanitatea asumată, acte pe care nu le putea săvîrși nici un om care e numai om. Iar în aceste acte se arată însuși trupul Lui întipărit de ele în mod deosebit : trup născut din Fecioară, trup schimbat la față, trup înviat. A reda un astfel de trup, capabil de astfel de fapte, sau capabil să fie mediu al unor astfel de fapte, înseamnă a-L reda pe Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, nu a reda o fire omenească separată. Și această redare e posibilă, deși ea nu e una cu prezența vie, substanțială a lui Hristos în icoană. Iată cuvintele lui Teodor Studitul în acest sens : «Se redă în icoană ipostasul, dar nu firea a ceea ce e redat. Căci, cum s-ar reda în icoană firea ce nu se contemplă decît în ipostas ? Așa de pildă se redă în icoană Petru, nu pentru că e ființă rațională (cuvîntătoare), capabilă de minte și știință, căci aceasta nu-i e propriu numai lui Petru, ci și lui Pavel și Ioan și tuturor celor de aceeași specie. Ci, pentru că, primind pe lîngă definiția comună, unele însușiri particulare, ca nasul încovoiat, sau turtit, sau părul creț, sau orice alt-

90. *Ibidem.* 91. *Op. cit.*, col. 401 A.

ceva care caracterizează înfăţişarea proprie lui, se deosebeşte de indivizii de aceeaşi natură... Aşa şi cu Hristos. Nu pentru că e om pur şi simplu — pe lîngă faptul că e şi Dumnezeu — se redă în icoană. Ci, pentru că se deosebeşte de toţi cei de o fire prin proprietăţile ipostatice, şi e răstignit şi în cutare fel la chip. Deci e circumscris Hristos după ipostas, deşi după dumnezeire e necircumscris, dar nu prin naturile din care e compus» [92].

Sfîntul Teodor Studitul afirma că, dacă Fiul lui Dumnezeu nu s-a circumscris ca om, întrupîndu-se, toată taina întrupării e o nălucire. «Tot ce întîlnim nu e specie ce are raţiunea universalului. Căci aceasta e nevăzută, fără formă şi fără figură şi de aceea necircumscrisă. Ci e individ ce se constituie din proprietăţi particulare. Căci acesta e văzut, se mişcă şi grăieşte şi de aceea e circumscris ca Ioan şi Iacob. Dacă, deci, Hristos e necircumscris, nu se vede, nu se mişcă şi nu vorbeşte cu glas articulat, nu are limbă şi buze, nu mănîncă, nu bea, nu doarme, nu veghează, nu lucrează şi nu pătimeşte nimic din ceea ce lucrează şi pătimeşte fiecare. Iar dacă e mărturisit în acestea, cum nu e circumscris? Afară de cazul cînd taina iconomiei este o nălucire» [93]. Pe de o parte Hristos fiind om adevărat, lucrează şi pătimeşte asemenea unui om obişnuit. Însă, pe de altă parte, fiind şi Dumnezeu, El face şi realizează efecte pe care nu le obţine nici un om, dar tot prin fapte văzute ca ale oamenilor. Prin aceasta se arată din nou că icoana redînd şi ceea ce e comun lui Hristos cu toţi oamenii dar şi ceea ce prin fapte văzute realizează ca efecte mai presus de toţi oamenii, redă prin circumscrierea umană necircumscrierea divină, adică redă prin uman transparenţa divinului.

După iconomahi, omenitatea lui Hristos nu e circumscrisă, pentru că ipostasul dumnezeiesc, unul din Treime, nu s-a putut circumscrie, deci n-a putut circumscrie nici umanitatea asumată, ci a făcut-o necircumscrisă. «Dacă Fiul lui Dumnezeu este chipul neschimbat al Tatălui, încît Tatăl se vede prin El, potrivit cuvintelor «Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9), e necesar să zicem că Cel ce a provenit din Tatăl cel necircumscris e şi El necircumscris. Căci altfel, cum s-ar vedea Cel necircumscris în Cel circumscris? Deci Hristos e necircumscris» [94]. De fapt, iconomahii recunoşteau chiar fără să vrea prin aceste cuvinte că Tatăl se vede prin Hristos cel vizibil, deci circumscris; că, adică, prin Hristos cel vizibil, vedeau ceea ce e mai presus de vizibilitate.

Dar prin intenţia lor de a nega ceea ce trebuiau totuşi, fără voie, să recunoască, ei anulau Revelaţia Fiului lui Dumnezeu în lume, săpau o prăpastie de netrecut între El şi lumea văzută. Pe drept cuvînt li se putea răspunde: dar atunci nici cuvîntul grăit de Hristos nu e al Fiului lui Dumnezeu, căci şi el e circumscris, ca sunet şi prin organele trupeşti prin care e rostit; deci şi prin el se circumscrie ipostasul divin. Rămîne o taină de necontestat faptul rezonanţei sau al iradierii necircumscrisului prin circumscris, pe de o parte circumscriindu-se, pe de alta rămînînd necircumscris, ca o rezervă infinită de comunicare.

92. *Ibidem*, col. 405 B. 93. *Ibidem*. 94. *Ibidem*, col. 408 C.

Iconomahii preferau să considere și firea omenească furată din planul accesibil prin ipostasul Cuvîntului, adică dezmărginită și anulată, decît să-L admită pe El venit în planul accesibil și capabil ca să păstreze mărginitul pe care El însuși l-a creat, la sînul iubirii ocrotitoare și desăvîrșitoare. În cugetarea lor simplistă nu erau în stare să vadă antinomicul în Persoana lui Hristos : coexistența și interpenetrarea vizibilului și a invizibilului, a creatului și a necreatului, sau mai bine-zis prezența invizibilului și a necreatului în vizibil și în creat, și deci și a necircumscrisului în circumscris. Ei concepeau divinitatea rigid închisă în ea însăși, în «limitele» necircumscrierii și ale infinității, în incapacitatea iradierii ei, în finit și în circumscris, fără necesitatea de a-l desființa pe acesta. Ei nu aveau o înțelegere personalistă a lui Dumnezeu, înțelegerea unui Dumnezeu liber și lucrînd potrivit iubirii, ci lunecau într-o înțelegere naturistă a unui Dumnezeu, supus unor legi rigide, de diferențieri și asimilări succesive ale tuturor, ale unui proces asemenea celor ale naturii.

Sfîntul Teodor Studitul le atrage atenția că precum Hristos născut din Tatăl e necircumscris, așa născîndu-se din Maică omenească e circumscris [95]. Iar nașterea din Tatăl e de așa fel că nu-L împiedică de la nașterea de bună voie, deci liberă, din Maică, adică necircumscrierea nu-L împiedică de a se circumscrie, din iubire pentru oamenii circumscriși, pentru a se sălășlui în circumscrierea lor cu necircumscrierea Sa și a le face parte de ea, ca s-o guste în felul deosebit în care o pot gusta cei circumscriși. Sfîntul Teodor Studitul susține, contrar iconomahilor, că circumscrisul și necircumscrisul nu sînt ireconciliabile, căci e vorba de un Dumnezeu al iubirii, liber să-și manifeste iubirea Sa, deci de un Dumnezeu personal, și de o omenire constituită din persoane capabile să primească această iubire și să fie partenere ale lui Dumnezeu în dialogul iubirii.

În fond, teza iconomahă despre dezmărginirea firii umane prin asumarea ei de către Cuvîntul lui Dumnezeu însemna o știrbire a umanului și o neputință a lui Dumnezeu Cuvîntul de a o păstra neștirbită. Disprețul caracterului personal al umanului implică o lipsă de libertate a divinului, o neputință a Lui, o supunere a Lui sub un proces. Înțelegerea lui Dumnezeu ca natură antrenează înțelegerea umanului ca natură și viceversa ; înseamnă identificarea lor într-o unică natură în sens panteist. Iar înțelegerea lui Dumnezeu ca persoană implică admiterea în El a puterii de a crea persoane, de a organiza prin puterea Lui persoane libere și distincte și de a se face El însuși factor de refacere a umanului în sine ca un uman distinct, personal, individual. Dacă Cuvîntul n-a putut da un caracter individual, personal umanității asumate, făcîndu-se El însuși ipostasul formator al ei ca umanitate individuală, întruparea n-a avut loc, ea a fost o ficțiune. Odată ce Cuvîntul lui Dumnezeu nu s-a circumscris întrupîndu-se pentru a circumscrie firea asumată și pentru a se manifesta ca un ipostas pe măsura ei, nu a luat cu adevărat

95. *Ibidem*, col. 332 A.

firea noastră reală, sau luînd-o, a modificat-o esenţial, a scos-o din caracterele ei individuale, care sînt condiţia realităţii ei.

Iar a nu admite că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om concret, individual, înseamnă a nu admite iubirea Lui faţă de oameni ca alte persoane, ci a socoti că există o iubire difuză între oameni, care se hrăneşte din Dumnezeu, dar nu o iubire între Fiul lui Dumnezeu ca om şi fiecare om, sau a fiecărui om faţă de Fiul lui Dumnezeu făcut om accesibil lor. Iubirea e un raport personal, nu o pornire a firii de a se ţine la un loc în generalitatea ei. Aceasta înseamnă iarăşi a pune firea mai presus de persoană.

Ca multe din ereziile din secolele primare ale Bisericii, aşa şi iconomahia a reprezentat o încercare a filozofiei de a altera caracterul religios al Evangheliei şi al Revelaţiei creştine. Biserica a combătut toate acestea pentru a păstra caracterul religios al creştinismului : raportul de iubire dintre Dumnezeu ca persoană şi oameni ca persoane, raport care singur e mîntuitor pentru oameni, asigurîndu-le viaţa eternă în iubirea lui Dumnezeu.

În jurul icoanelor s-a dat, aşadar, lupta pentru ultima consecinţă a hristologiei definită la Calcedon : pentru circumscrierea naturii umane asumată de Fiul lui Dumnezeu, ca o condiţie a întrupării lui adevărate, pentru venirea Lui ca persoană în acelaşi timp divină şi umană între oameni. A nu admite această ultimă consecinţă a hristologiei bisericeşti şi evanghelice, definită la Calcedon, însemna a cădea din ea în monofizitism, a respinge întruparea adevărată, a respinge veşnica consolidare şi valorificare a omului în Dumnezeu prin asumarea şi personalizarea firii umane de către ipostasul Cuvîntului ; a admite că Fiul lui Dumnezeu s-a circumscris ca om întrupîndu-se înseamnă a confirma definiţia de la Calcedon, întruparea reală a Fiului lui Dumnezeu şi a crede în valoarea netrecătoare a omului personal înaintea lui Dumnezeu, care îşi face proprie pentru vecie faţa circumscrisă a omului concret, aşa cum e, deci îşi ia o faţă ca a oricăruia dintre oameni, pentru a fi în dialogul etern al iubirii cu ei ; înseamnă a crede că Dumnezeu poate fi transparent prin faţa individuală, circumscrisă, umană, deci că omul poate fi iubit de Dumnezeu prin semenul său, sau că semenul său îl poate iubi cu o iubire care e şi a lui Dumnezeu şi el poate iubi pe semenul său cu o iubire care se îndreaptă totodată şi spre Dumnezeu.

Un Dumnezeu care n-ar fi luat faţă de om concret, individual, ca a oricăruia din oameni, n-ar fi făcut din faţa omenească un iradiant al iubirii divine, n-ar fi transfigurat-o pe aceasta de lumina infinită şi inepuizabilă a acelei iubiri. El însuşi nu şi-ar fi asumat hotărîrea de a manifesta prin faţa omenească, accesibilă nouă la maximum, iubirea Sa dumnezeiască infinită, în eternitate. Ascuns sub umanitatea universală, El n-ar fi putut fi întîmpinat în nici un om în mod special şi sigur. El n-ar fi devenit El însuşi ca o persoană umană, un partener al iubirii eterne, identificat ca izvor de maximă apropiere al iubirii infinite, într-o faţă umană.

Apărătorii icoanelor au valorificat practic precizarea adusă de Leonțiu de Bizanț definiției hristologice de la Calcedon, care lămurise că firea omenească a lui Hristos, fiind ipostaziată de Cuvîntul și-a primit proprietățile individuale prin ipostasul Cuvîntului și prin aceasta El însuși s-a precizat și ca ipostas uman, fără să înceteze de a fi în același timp și ipostas divin, fără să înceteze deci de a iradia în formă umană și prin față umană infinitatea iubirii Sale divine. În aceasta constă sensul pozitiv al tainei chenozei Cuvîntului în iradierea măreției divine, a infinității iubirii lui Dumnezeu, prin smerenia feței omenești.

Iconomahii nu admiteau taina chenozei. Dar fără ea Cuvîntul nu se putea face om adevărat și nu putea înălța pe om cu adevărat la treapta de mediu iradiant al iubirii divine. Iconomahii nu admiteau o determinare individuală a firii umane prin Cuvîntul lui Dumnezeu, pentru că nu admiteau o apropiere umană individuală de oameni, o umanizare concretă a Lui. Manifestau aceeași prejudecată disprețuitoare față de omul concret în favoarea generalului, proprie filozofiei îndeobște. Ei țineau prin aceasta pe Cuvîntul lui Dumnezeu la distanță de firea umană, sau îl lăsau să se apropie pentru a face să se evaporeze caracterul ei personal, individual, real. Ei nu puteau cugeta decît panteist și uniformizator, simplist, abstract, nu personalist, nu prin menținerea varietății celor două planuri personale (divin și uman), neconfundate, dar în strînsă unire.

Apărătorii icoanelor rămîneau strict pe linia hristologiei calcedoniene și la antinomia pe care o reprezintă aceea. Recunoscînd că Dumnezeu în Sine e mai presus de orice circumscriere și cuprindere, ei adăugau punînd în relief libertatea și iubirea Lui: «Dar deoarece pentru bunătatea Lui extremă a venit la firea omenească, făcîndu-se unul din Treime ca noi și a făcut unirea celor neamestecate, adică a Celui necircumscris cu ceea ce e circumscris, a ceea ce e nemărginit cu ceea ce e mărginit, a ceea ce e nedeterminat cu ceea ce e determinat, a ceea ce e fără figură cu ceea ce are figură, care e un paradox, pentru aceea Hristos se reprezintă în icoană, Cel nevăzut se vede și Cel ce prin dumnezeirea Sa este necircumscris primește circumscrierea trupului nostru, ca să se dovedească amîndouă din care este și să nu se dezmintă ceva din cele ce este, după opiniile tale» [96].

Precum se vede, Sfîntul Teodor Studitul nu spune că firea nevăzută se vede, sau se circumscrie, ci *Cel* nevăzut și *Cel* necircumscris se vede și se circumscrie. El gîndește totdeauna personalist. Persoana se face cunoscută prin lucrările Sale în mod liber, esența rămînînd ascunsă în abisul infinității ei. Pe lîngă aceea, el aplică în mod consecvent principiul comunicării însușirilor, pentru că, cunoscînd taina ipostasului activ și unic al lui Hristos putea referi la el și cele dumnezeiești și cele omenești. Căci orice lucrare din planul necreat și creat se reduce la persoana, sau la comuniunea personală divină. În baza aceleiași uniuni ipostatice, el putea spune că Hristos, deși e Dumnezeu și ca atare (după firea Sa dumnezeiască) e nevăzut și necircumscris, totuși se vede și se

96. *Ibidem*, col. 333 B.

circumscrie, dat fiind că Acelaşi e izvorul ultim al lucrărilor prin care se face văzut în planul creat şi în organizarea circumscrisă a trupului Său omenesc ; şi dat fiind că firea omenească nu poate lua subzistenţă de sine şi în sine, ci pe fundamentul ipostasului Cuvîntului, fapt care, în Hristos, înseamnă subzistarea acestei firi în mod deosebit de intim în acest ipostas.

Această taină a ipostasului care cuprinde cele două firi fără să le ştirbească, nu o înţelegeau iconomahii, căci nu arată nici un semn al unei astfel de înţelegeri. Ei ştiau numai de cele două firi şi vorbeau numai de reducerea lor la una singură, sau de separarea lor. Ei cunoşteau numai prefacerea firii umane a lui Hristos în necircumscrisă, sau constituirea ei separată într-un om simplu. Apărătorii icoanelor opuneau acestei alternative simpliste afirmaţia antinomică : Hristos e circumscris şi totuşi nu e om simplu ; căci nu e unul din cei mulţi, ci Dumnezeu înomenit ; ca Dumnezeu e necircumscris, ca om e Acelaşi circumscris. Deşi nu e om simplu, e circumscris, prin faptul că aceeaşi persoană e şi Dumnezeu. Omenitatea lui Hristos este omenitatea lui Dumnezeu-Cuvîntul, sau îşi are ultimul izvor formator în ipostasul Cuvîntului ; ca urmare acest ipostas se arată ca subiect uman în lucrarea de organizare şi mişcare a firii omeneşti, fără să înceteze de a fi Acelaşi şi subiect divin. Dumnezeu-Cuvîntul nu s-a unit cu un ipostas uman deosebit. În acest caz, circumscrierea omenităţii acestuia n-ar fi fost circumscrierea ipostasului dumnezeiesc însuşi. Şi n-a luat nici umanitatea universală, nedeterminată ipostatic, sau personal. În acest caz El nu s-ar fi putut vedea prin ea, ca factor personalizator al ei.

Nu s-a întîmplat nici una nici alta, căci în aceste cazuri Hristos însetînd, flămînzind, grăind, lăcrimînd, n-ar fi însetat, n-ar fi flămînzit, n-ar fi grăit şi n-ar fi lăcrimat Dumnezeu însuşi pentru noi, n-ar fi pătimit El însuşi, căci firea omenească prin care le făcea şi le suferea acestea n-ar fi fost a Sa, nu s-ar fi coborît însuşi ipostasul Său divin la aceste lucrări prin firea noastră creată. Din orice punct de vedere, negarea de către iconomahi a circumscrierii ipostasului Cuvîntului ca om implică negarea uniunii ipostatice şi a întrupării Cuvîntului ca şi a iradierii puterii dumnezeieşti prin omenescul asumat. Ea implică negarea înomenirii reale a Fiului lui Dumnezeu şi a îndumnezeirii firii omeneşti, adică consecinţele efective ale întrupării asupra umanului. Nu degeaba în creştinismul apusean neînţelegerea icoanelor e solidară cu transformarea operei mîntuitoare a lui Hristos într-o chestiune juridică.

ECLEZIOLOGIA TRATATELOR AREOPAGITICE ŞI IMPORTANŢA EI PENTRU ECUMENISMUL CONTEMPORAN

de Pr. Gheorghe I. Drăgulin

TEZĂ DE DOCTORAT

Prefaţă

Conţinutul scrierilor areopagitice formează o temă dificilă şi delicată pentru orice studiu, atît prin bogăţia lui şi prin modul de exprimare plin de polivalenţe, care par adeseori ambigui, cît şi prin mulţimea imensă de cercetări şi de interpretări cărora el a fost supus.

Conţinutul acesta are două aspecte : unul ecleziologico-ierarhic, dezvoltat mai ales în I e r a r h i a c e r e a s c ă *şi în* I e r a r h i a b i s e r i c e a s c ă, *şi unul duhovnicesc-apofatic, dezvoltat în celelalte scrieri areopagitice.*

P. C. Pr. Gheorghe I. Drăgulin şi-a ales primul aspect, care ni se pare chiar mai dificil decît cel de al doilea, dată fiind şi mai felurita lui interpretare căreia i-a dat naştere.

Într-adevăr sensul autentic al aspectului ierarhico-ecleziologic al scrierilor areopagitice nu poate fi aflat decît ţinîndu-se seama de aspectul lor duhovnicesc-apofatic aşa cum, de altfel, a procedat şi autorul acestei lucrări. Altfel uşor se ajunge la consolidarea ierarhiei areopagitice ca o ordine prea rigidă, prea instituţională.

Poate că de aceea unii cercetători ai scrierilor areopagitice au găsit în ele originea ecleziologiei rigid-ierarhice și instituționale a Bisericii Romano-Catolice și poate că această opinie să-și aibă temeiul în faptul că însăși această Biserică și-a găsit o justificare a acestei forme organizatorice a ei în scrierile areopagitice astfel înțelese.

Autorul lucrării de față a pornit și el la început pe această cale, a studierii ecleziologiei areopagitice în mod separat de doctrina lui spirituală. În prima redactare a lucrării, Prea Cucernicia Sa a dat adeseori impresia că scrierile areopagitice alcătuiesc de fapt un temei pentru o astfel de ecleziologie rigidă.

Noi socotim că chestiunea întemeierii ecleziologiei romano-catolice pe unele scrieri areopagitice încă n-a fost deplin elucidată. Iar dacă s-a întemeiat de fapt pe ele, s-a întemeiat în orice caz pe o greșită înțelegere a lor, datorită unei prea mari separări a lor de totalitatea gîndirii areopagitice. Deci scrierile areopagitice n-au nici o vină în această privință.

Dacă lucrarea ar fi rămas numai la această latură (expusă mai ales în partea a doua), ea ar fi avut un caracter mai mult polemic, punînd în relief greșelile ecleziologiei catolice.

P. C. Pr. Gheorghe I. Drăgulin n-a rămas însă la această atitudine, ci în partea a treia a înfățișat o serie de fenomene mai noi din sînul Bisericii Romano-Catolice, prin care socotește că ea iese tot mai mult din limitele acestei înțelegeri rigid-ierarhice și instituționale a ecleziologiei, ceea ce echivalează cu o înțelegere mai deplină, mai duhovnicească a complexei viziuni a scrierilor areopagitice și în același timp o deschidere ecumenică.

În strînsă legătură cu aceasta, autorul consideră că în realitate înseși scrierile areopagitice, prin universalismul viziunii lor, pot ajuta la apropierea ecumenică dintre Biserici.

Din partea noastră socotim că tema aceasta ar trebui reluată și dezvoltată pentru o mai mare aprofundare și clarificare a ei.

Viziunea areopagitică, de largă îmbinare a celor mai variate și chiar aparent contradictorii aspecte ale realității într-un tot complex, oferă de fapt baza pentru o astfel de abordare a problemei unității creștine.

În spiritul acesta, ca urmare a observațiilor noastre, autorul s-a silit să evite și mai mult considerarea sacrului areopagitic ca opus comuniunii, sau considerarea staticului ca opus mișcării. Îngerii se mișcă în sus și totuși sînt o ordine sacră. Iar desăvîrșirea spre care

tind nu e atît o chestiune de ceată, ci de persoană. Dar persoana se desăvîrșește în comuniune, în sobor. Dionisie Areopagitul rezolvă, socotim, în duhul cel mai ortodox și mai profund problema raportului dintre persoană și comuniune și numai aici își ia loc sacrul. De aceea, numai în Ortodoxie s-a păstrat sacrul într-un sens adevărat, care nu incomodează. Dionisie se dovedește și prin aceasta un autor care a dat expresie cu deosebire Răsăritului ortodox.

Am recomandat autorului să evite în general particula p s e u d o *din expresii ca: «scrieri pseudo-areopagitice» și «Pseudo-Dionisie Areopagitul». Ea ar putea fi înlăturată chiar de peste tot deoarece, după cum s-a putut convinge el însuși, din înșirarea ipotezelor (pe rînd combătute) privind autorul real al acestor scrieri, chestiunea aceasta nu va fi elucidată, poate, niciodată.*

Sîntem convinși că aceste scrieri exprimă în general, și poate într-o formă mai evoluată, o gîndire foarte veche a Bisericii înseși, atît de veche încît ar putea să-și aibă în esență originile ei chiar la filozoful din Areopag convertit de Sfîntul Apostol Pavel. Un alt sistem atît de grandios în teologia creștină (peste care nu s-a mai trecut esențial) dintr-un timp aproape tot așa de începător al Bisericii, apropiat de era apostolică, nu mai avem de la Sfîntul Irineu, episcopul Lyonului. Însă de urcușul îngerilor vorbește Clement Alexandrinul în S t r o m a t e, *iar de ierarhia bisericească Sfîntul Ignatie Teoforul.*

Pentru impresionanta muncă depusă de autor în lucrare, pentru imensa literatură folosită, pentru contribuția adusă la dezbaterea unei probleme importante și pentru prețioasele și bogatele sugestii ce le dă, deschizînd prin toate uși noi spre orizontul ecumenic, o socotim acceptabilă ca teză de doctorat în teologie, ea meritînd să fie publicată și să fie susținută pentru obținerea titlului de doctor în teologie. Facem această recomandare în acord cu ceilalți recenzenți ai lucrării: P. C. Sa Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu și P. C. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, pe baza faptului că toți au constatat că în ultima redactare, autorul a ținut seama de observațiile lor, încît lucrarea, în forma aceasta, poate fi socotită o contribuție prețioasă la studiul adîncului și complexului conținut al acestor scrieri.

Pr. Prof. D. STĂNILOAE

Lista abrevierilor folosite

I. VOLUME

CH	*Coelestis Hierarchia* (Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας).
DN	*De Divinis Nominibus* (Περὶ Θείων Ὀνομάτων).
DS	*Dictionnaire de spiritualité*. Paris, 1937 şi urm.
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, 1903 şi urm.
EC	*Enciclopedia cattolica*. Città del Vaticano, 1949—1954.
EH	*Ecclesiastica Hierarchia* (Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας).
EP	*Epistulae* (Ἐπιστολαί)
LG	*Constituţia dogmatică despre Biserică (Lumen Gentium).*
MT	*Mystica Theologia* (Περὶ μυστικῆς Θεολογίας).
NA	*Declaraţia despre relaţiile Bisericii cu religiile necreştine (Nostra aetate).*
OE	*Decretul despre Bisericile orientale catolice (Orientalium Ecclesiarum).*
PG	J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, series graeca.
PL	J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, series latina.
SC	*Sources chrétiennes*. Paris, les Editions du Cerf.
SL	*Constituţia despre Sfînta Liturghie (Sacrosanctum Concilium).*
SP	Colecţia *Studia Patristica*, Berlin.
UR	*Decretul despre ecumenism (Unitatis redintegratio).*
US	Colecţia *Unam Sanctam*. Paris, les Éditions du Cerf.

II. PERIODICE

A	«Aevum», Milano.
AB	«Analecta Bollandiana», Bruxelles.
AHDLMA	«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», Paris.
B	«Byzantion», Paris.
BB	«Bulletin de l'Association G. Budé», Paris.
BLE	«Bulletin de littérature ecclésiastique», Toulouse.
BOR	«Biserica Ortodoxă Română», Bucureşti.
BZ	«Byzantinische Zeitschrift», München.
C	«Contacts», Paris.
CSI	«Cahiers de Saint-Irénée», Paris.
E	«Esprit», Paris.
ET	«Études», Paris.
GB	«Glasul Bisericii», Bucureşti.
I	«Istina», Paris.

J	«Jrénikon», Chevetogne.
JMP	«Jurnal Moskovskoi Patriarhii», Moscova.
LV	«Lumiére et vie», Lyon.
MA	«Mitropolia Ardealului», Sibiu.
MB	«Mitropolia Banatului», Timișoara.
MD	«La Maison-Dieu», Paris.
MEPR	«Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale», Paris.
MMS	«Mitropolia Moldovei și Sucevei», Iași.
MO	«Mitropolia Olteniei», Craiova.
NRT	«Nouvelle revue théologique», Louvain.
O	«Ortodoxia», București.
OC	«Orientalia christiana», Roma.
OCP	«Orientalia christiana periodica», Roma.
PO	«La Pensée orthodoxe», Paris.
PUC	«Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore», Milano.
RAM	«Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse.
REB	«Revue des études byzantines», Paris.
RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique», Louvain.
RHPR	«Revue d'histoire et de philosophie religieuses», Strasbourg.
RHR	«Revue de l'histoire des religions», Paris.
RSPT	«Revues des sciences philosophiques et théologiques», Paris.
TRL	«Revue théologiques de Louvain».
RT	«Revue thomiste», Toulouse et Paris.
ST	«Studii teologice», București.
TR	«La Table ronde», Paris.
VSAM	«La Vie spirituelle, ascétique et mystique», Paris.
ZKT	«Zeitschrift für katholische Theologie», Innsbruck.

INTRODUCERE

1. Pentru istoricul bisericesc contemporan, idealul refacerii unității de credință, așa cum a dorit-o Mîntuitorul Hristos, ideal asupra căruia s-a ajuns la o concepție și o lucrare nouă în urma ultimului război mondial, constituie fenomenul religios cel mai impresionant al epocii noastre. În climatul unei convergențe necunoscute altădată în fața granițelor confesionale, spiritele deschise ale tot mai numerosilor creștini se străduiesc astăzi să cunoască în profunzime cauzele schismelor care dăinuie de veacuri și astfel să înlăture neînțelegerile dintre ei.

Din anul 1961, majoritatea Bisericilor Ortodoxe au intrat în mișcarea ecumenistă. Evenimentul își are într-adevăr însemnătatea lui deosebită pentru evoluția activității acestui fenomen bisericesc mondial. În scopul regăsirii unității credinței, obiectivul principal al mișcării, metodele de lucru s-au îmbogățit. Paralel cu calea dialogului doctrinar și a întîlnirilor la diferite niveluri, adepții Bisericilor și ai comunităților separate s-au orientat și către rezolvarea marilor probleme umanitare și sociale imediate ale omenirii. Viziunea ecumenistă, frățească asupra cerințelor și idealurilor întregii omeniri de astăzi constituie un fel de realizare vizibilă a doritei unități creștine în credință.

În ciuda unor temeri exprimate față de orientarea ecumenismului actual [1] spre cooperare în problemele concrete contemporane, idealul unității creștine își păstrează importanța și-și dovedește necesitatea prin faptele slujirii evanghelice la care participă adepții marilor confesiuni creștine și chiar ale altor credințe religioase.

Se știe că în anii începuturilor ei, ideea ecumenistă nu reușea în multe cazuri decît să stabilească unele diferențe de mentalitate între un Orient grec platonizant și un Occident latin aristotelizant [2]. De aceea s-a vorbit atunci de degajarea Revelației creștine de tipul de cugetare, de structura psihologică și de celelalte elemente culturale ale epocii în care aceasta a apărut. Dar oricît de importante ar fi diferențele de ordin cultural-religios și politico-social în menținerea Schismei de la 1054, faptul că diviziunea durează încă, în ciuda numeroaselor inițiative irenice, venite dintr-o parte sau alta a creștinătății, ne obligă să cercetăm mai profund și divergențele doctrinare de la originea ei.

1. Vezi Pr. Prof. Isidor Todoran, *Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenistă*, în «O", nr. 3/1973, p. 343.

2. Vezi M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 252.

Tocmai acest obiectiv şi l-a propus şi activitatea ecumenistă mai nouă. În urma celei de a IV-a Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Uppsala (1968), perspectivele au dobîndit o mai mare precizie şi clarviziune. Îmbinîndu-se cele două metode de lucru, teoretică şi practică, s-a pus accentul pe ideea de «comuniune» a Bisericilor, preocupare care permite şi o aprofundare din punct de vedere teologico-creştin a conceptului de om, trăitor într-o societate dezvoltată [3].

Mai înainte de acest eveniment, lucrările Conciliului Vatican II au căutat să reactiveze de asemenea aspectul comunitar al vieţii creştine.

Din acţiunile de mai sus se poate trage o concluzie generală, evidentă pe diferite planuri bisericeşti : în centrul dezbaterilor ecumeniste din timpurile noastre s-a impus ecleziologia. Dar cercetarea asupra naturii Bisericii relevă anumite dihotomii între catolici şi protestanţi, ca acelea dintre magisteriu şi mireni, pe de o parte, sau dintre profetism şi sacramentalism, pe de altă parte. Cu învăţătura ei despre sobornicitatea care păstrează Tradiţia vie a celor şapte Sinoade Ecumenice, Ortodoxia se găseşte faţă de această problematică şi apropiată şi îndepărtată în acelaşi timp.

Actualele discuţii teologice asupra naturii aşezămîntului mîntuirii şi neînţelegerea realităţii tainice a Bisericii ridică bariere de netrecut în calea apropierii creştine. Motivată ecleziologic sau biblic, problema papalităţii, de pildă, imprimă Bisericii o noţiune deosebită de aceea a creştinismului primar. Intercomuniunea spre care se tinde nu poate deveni o realitate imediată, atîta vreme cît supremaţia pontificală are valoarea unei dogme a dogmelor. «Se poate afirma pe bună dreptate că astăzi singurul obstacol serios la apropierea Bisericilor Ortodoxă şi Romano-Catolică este problema primatului roman», constată un teolog contemporan [4]. Un recent simpozion în problema intercomuniunii cu ortodocşii s-a lovit de acelaşi impediment al «superdogmei» primatului jurisdicţional şi al uniatismului catolic [5]. Greutatea se măreşte şi mai mult odată cu afirmarea necesităţii ca Biserica să fie o monarhie, cum postulează constituţia dogmatică *Pastor aeternus* şi alte documente simbolice mai noi.

Împotriva unor astfel de dezvoltări ecleziologice unilaterale ale Evului Mediu occidental a reacţionat Biserica Romano-Catolică însăşi. Idealul «aggiornamento»-ului, noţiune preluată întocmai din limba italiană, denumeşte întreaga ei acţiune de adaptare la condiţiile societăţii actuale prin organizarea şi prezentarea nouă a învăţăturilor de credinţă. Dacă este normal ca în viaţa fiecărei religii sau comunităţi bisericeşti să intervină şi anumite crize, dezechilibrul catolic postconciliar a îm-

3. Pr. Conf. Şt. Alexe, *Aspecte noi ale ecumenismului şi contribuţia Bisericii Ortodoxe Române*, în «O», cit. *supra*, p. 366.

4. Fr. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, p. 9; vezi şi Drd. Seb. Şebu, *Obstacole pe calea apropierii între Biserici*, în «O", nr. 2/1971, p. 296.

5. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Al IV-lea simpozion teologic de la Spindelhof (Regensburg)*, în «B.O.R.", nr. 7—8/ 1972, p. 719.

brăcat forma unei contestări «publice și planetare» [6]. Efortul de depășire a structurilor și a instituționalizării de după Trident ajunge uneori să-și imagineze o Biserică «astructurată», capabilă să se modeleze după cerințele vieții noastre.

În scopul măririi comuniunii în viața bisericească după care aspiră, afirmă teologul citat, anumiți învățați catolici sînt de părere că trebuie reformulată și funcția papală în Biserica lor, pentru a nu mai fi resimțită ca o apăsare asupra comunităților locale nelatine. Imaginarea unui papă ideal, care ar aparține viitorului, preocupă de asemenea pe adepții necesității spiritualizării structurilor căutate [7].

Întrebările pe care și le-a pus Conciliul Vatican II asupra expresiei istorice a Tradiției creștine au avut o gravitate care îndreptățește noi moduri de apreciere a vieții bisericești catolice actuale. Noțiuni, ca : *arhaism, paternalism, triumfalism,* a căror sferă este împinsă uneori pînă la hotarul peiorativului, definesc noile depășiri. Condamnînd anumite stări și mentalități de sfîrșit de Contrareformă, ele s-au adăugat de curînd la vechile învinuiri polemice : *romanism, latinism, pontificalism, ultramontanism, clericalism, juridism* etc.

Cu intenția lui de a realiza un cît mai extins «aggiornamento», catolicismul s-a îndreptat prin recenta experiență conciliară spre o ecleziologie de comuniune. În urma acestui fapt se așteaptă pași și mai hotărîți pe calea apropierii între creștini. Totuși ecleziologia de la Vatican II — faptul este recunoscut chiar de către comentatori catolici [8] — rămîne mai mult o ecleziologie de tranziție. O anumită reprezentare «piramidală» a structurii poporului lui Dumnezeu o înrudește cu formulările ultramontane de la 1870 și cu o îndelungată dezvoltare medievală, ținînd-o încă departe de sursele biblice și patristice.

Din mentalitatea unui univers bisericesc alegoric și ierarhizat decurg anumite consecințe și posibilități ecumeniste, asupra cărora vom avea prilejul să reflectăm în lucrarea de față.

2. Sub influența idealului și educației ecumeniste a timpurilor noastre, polemica interconfesională de odinioară a pierdut din virulența ei. De aceea unii teologi lucizi cer cu hotărîre depășirea vechii dezbateri occidentale : *romanism—protestantism* [9]. În ciuda desuetudinii cu care am fi solicitați să o privim, problematica aceasta are încă o mare viabilitate în Apusul creștin. Cu toată stridența lor, tensiunile actuale din Biserica Romano-Catolică nu revendică înlăturarea unui centru dominator din comuniunea pancreștină spre care năzuim, ceea ce apare, pe de altă parte, drept un scandal ecumenist. Chiar și simpla contestare a teologilor catolici novatori, împotriva unei unități spirituale realizate

6. R. Pucheu, *La crise de l'Eglise*, în «E", nr. 2/1969, p. 333.

7. Vezi Pr. Prof. L. Stan, *«Ecclesia semper reformanda"*, în «B.O.R.", nr. 1—2/1970, p. 73 și urm.; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualizarea structurilor bisericești în epoca actuală și cauzele ei*, în «O", nr. 4/1972, p. 519.

8. Vezi R. Laurentin, *Bilan du Concile Vatican II*, Paris, 1967, p. 277.

9. Comp. Prof. Dr. J.-J. von Allmen, *Ce așteaptă Bisericile Reformate de la Bisericile Ortodoxe ?*, în «MMS", nr. 1—2/1968, p. 26; Père G. Bornand, *Commentaire sur le problème Orthodoxie-Romanisme*, în «C", nr. 9/1956, p. 9.

prin supremația papală arată încă persistența vechii problematici. De aceea rolul integrator al teologiei epocii patristice este tot mai frecvent solicitat, pentru a oferi o altă abordare a unei vechi dezbateri interconfesionale.

Sfinții Părinți au rămas, dincolo de epoca și elementele noi care au apărut între timp, martorii autentici ai Predaniei comune a creștinătății neîmpărțite. O împreună-cugetare asupra contestării poziției ierarhiei și a întregii ecleziologii de ordine suprapuse ni se pare deosebit de fructuoasă în lumina Tradiției patristice. De aceea, problemele ecleziologice actuale cu care sînt confruntate străduințele ecumeniste pot dobîndi clarificări noi, dacă vor fi cercetate sub *optica areopagitismului.* Aceasta presupune o concepție de ordonare ierarhică a lumii, atemporală și cu tendința impunerii primatului valorilor inteligibile.

Reexaminarea sintezei dintre elementele de cugetare ale diferitelor școli grecești și doctrinele orientale, ca și dintre toate acestea și credința revelată, sinteză care a rămas un permanent instrument creștin de lucru, a devenit astăzi o necesitate. Cercetarea ecumenistă, cu ferme preocupări ecleziologice, va avea multe de clarificat în generalizările de odinioară care considerau elenismul drept o caracteristică a Răsăritului creștin, așa cum imperialismul roman revenea Apusului. În această privință, un mare istoric [10] conchidea la începutul veacului nostru: «După cum catolicismul oriental, în multe privințe și-ar avea locul mai degrabă într-o istorie a religiilor grecești decît într-o istorie a Evangheliei, tot așa catolicismul occidental depinde de istoria imperiului roman».

În ciuda erudiției autorilor din această categorie, problema moștenirii elenistice în creștinismul răsăritean era cel puțin incompletă, dacă nu de-a dreptul pseudoștiințifică, lacună pe care teologii protestanți contemporani — W. A. Visser't Hooft, Ernst Benz [11]. Edmund Schlink [12] — s-au grăbit să o remedieze. Spre deosebire de înaintași, cu toții au arătat prețuirea cuvenită sacrului, realismului liturgic și simbolismului cultic ortodox. Elementul doxologic este atît de dezvoltat în Orient, pentru că are o funcție bisericească: mărturisirea credinței. Studiindu-se mai profund «elenizarea» religiei creștine, s-a putut distinge ce-ar putea fi sincretism doctrinar în acest fenomen cultural și ce este numai utilizare verbală. De asemenea terminologia ontologică a Ortodoxiei își găsește

10. A. Harnack, *L'Essence du christianisme,* Paris, 1907, p. 312. În legătură cu alte variante ale originii elenice sau chiar orientale a creștinismului, comp. L. Allevi, *Ellenismo e cristianesimo,* Milano, 1934, p. 5 și 88.

11. W. A. Visser't Hooft, *L'Eglise face au syncrétisme,* Genève, 1964, *passim*; Pr. Gh. I. Drăgulin, *Păreri noi despre Ortodoxie în literatura protestantă contemporană,* în «GB», nr. 1—2/1966, p. 70; Prof. N. Chițescu, *Biserica Ortodoxă față de celelalte Biserici creștine văzută de un teolog grec,* în «O", nr. 3/1958, p. 348. Vezi și Dom C. Lialine, *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le probl. oecum.,* în culegerea *L'Eglise et les Eglises,* vol. II, Chevetogne, 1955, p. 393 și urm.; J. Geffcken, *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch — römischen Welt,* Leipzig, 1920, p. 38.

12. Pr. O. N. Căciulă, *Contr. la cun. și apropierea dintre Biserici,* în «GB", nr. 11—12/1961, p. 1008; Ed. Schlink, *Schimbări în concepția protestantă despre Biserica din Răsărit,* în «MB", nr. 10—12/1965, p. 676.

îndreptățire în însuși conținutul Revelației divine. Înainte ca Sfîntul Dionisie Areopagitul să scrie tratatul său Περὶ Θείων ὀνόματων, aceasta proclamase de mii de ani existența, ființa sau însușirile Divinității (*Apoc.* 7, 12 etc.).

Deformarea problemei elenismului creștin (și rezolvarea ei unilaterală, confesională) își dă mîna cu afirmația că ideea papală n-ar fi nimic altceva decît o nouă formă de supraviețuire a spiritului absolutist roman și păgîn [13]. Problema trebuie privită în întreaga ei complexitate. Lăsînd deoparte aspectul mistic și social al noțiunii, noi credem că între unitatea formală a creștinătății apusene — cu diferitele ei grade de slujire — și reprezentarea elenistică și neoplatonică în trepte a lumii (perpetuată prin tratatele areopagitice) este o mare legătură.

Cu intenția de a releva cîteva elemente premergătoare contextului istorico-cultural în care au apărut scrierile areopagitice care ne preocupă, vom stărui puțin asupra fenomenului *elenismului creștin*. Despre el, cum s-a observat din referințele de mai sus, se poate vorbi de pe poziția Bisericilor de tradiție, dar și de pe poziția teologiei protestante.

Împotriva susținerilor celei din urmă, amintim că este vorba în realitate de mînuirea unor scheme ale culturii epocii iudeo-creștine, care au fost golite de tezele metafizice incompatibile cu credința Revelației, și de orientalizarea elenismului apărut la hotarele acestei etape [14].

În istoria Bisericii Ortodoxe se vorbește de asemenea de elenism creștin [15], fapt pus în legătură cu viziunea alexandrină a lumii. În cultura străvechiului oraș de la gurile Nilului s-au întîlnit religiile de misterii elenistice cu elemente de filozofie platonică, aristotelică și stoică, hermetismul egiptean, magia caldeeană, gnoza și teologia lui Filon [16]. Ordinea unea și conferea frumusețe acestui conglomerat de elemente adesea contradictorii. Un principiu unic suprem reunea pe toți intermediarii dintre divinitate și creaturi, în limitele unui singur cosmos.

Ceea ce trebuie să ne rețină de asemenea atenția în acest fenomen de filozofie religioasă, pentru înțelegerea universului areopagitic, sînt așa-numitele itinerare ale introspecției. Diferite scheme spirituale, care variază de la gnoză pînă la apocaliptică sau magie, au produs anumite trăiri mistice. Simbolurile limbajului în care acestea au fost descrise,

13. Pr. I. Mihalcesco, *La théologie symbolique*, Bucarest, 1932, p. 113; Episcop Nicodim, *Ortodoxia și creștinismul apusean*, București, 1943, p. 11; Hr. Andrutos, *Simbolica*, Craiova, 1955, p. 77; Ch. Guignebert, *Le christianisme méd. et mod.*, Paris, 1922, p. 307; Prof. T. M. Popescu, *Cezaropapismul rom.-cat. de ieri și de azi*, în «O", nr. 4/1951, p. 502 și 535; P. Le Cour, *Hellénisme et christianisme*, Paris, 1951, p. 116.

14. L. Garnet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, p. 470; Cl. Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, 1962, p. 15; J. Daniélou et H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, vol. I Paris, 1963, p. 166.

15. Prof. G. Florovsky, *Patristic and modern theology*, în *Procès-verbaux du I-er Congrès de théologie orthodoxe*, Athènes, 1939, p. 241; L. Bouyer, *La spiritualité du N. Testament et des Pères*, Paris, 1966, p. 275.

16. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. I/2, Paris, 1948, p. 469; E. Seeberg, *Le christianisme*, în vol. *Les religions du monde. Leur nature, leur histoire*, de C. Clement, Paris, 1930, p. 379; A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 75.

odată cu fazele prin care subiectul trăitor a putut trece în ascensiunea sa, ne vorbesc adesea de «cicluri», de «lumi», de «ceruri» [17]. În logica similitudinilor elenistice, cînd o societate în descompunere năzuia după o nouă mîntuire și spiritualitate, traiectoria sufletelor introvertite își putea afla ușor corespondențe cosmologice sau rezonanțe metafizice.

Sistemele gnostice de mai înainte înmulțiseră deja nașterea eternă și necesară a procesiunii creaturilor.

În calitatea lui de religie universalistă, creștinismul a fost nevoit să împrumute din cultura epocii antice nu numai simboluri arhaice sau motive din vechile culte de misterii, ci și scheme de speculație greacă — pentru a exprima un mesaj de credință revelată. Un cercetător al fenomenului, care nu trebuie urmat în rigiditatea sa, afirmă în această privință : «În spatele lui Justin stau Pitagora, Platon și Heraclit. În spatele lui Clement se află stoicismul, în spatele lui Atanasie și Dionisie — neoplatonicii» [18]. Împodobirea ideilor creștine cu veșmintele pe care le oferea lumea elenistică a epocii era un fenomen de neînlăturat, în străduința de «încreștinare» a tradițiilor religioase și culturale ale păgînismului.

Desigur că teologia patristică a putut întrebuința vocabularul oricărui curent filozofic contemporan, fără să schimbe adevărurile Evangheliei, dar în chip special ea s-a simțit atrasă de sistemul platonician. Se afirmă uneori că «fiecare epocă își formează despre doctrina platoniciană o reprezentare particulară, uneori destul de îndepărtată de original» [19]. Cum posteritatea, medievală mai ales, a făcut o distincție între autorul miturilor și maestrul dialecticii, se poate vorbi de mai multe platonisme : al erei creștine, al lui Plotin și apoi de acela pe care l-au elaborat urmașii săi. Pînă și spiritele luminate, ca Toma d'Aquino [20], au putut depăși cu greu confuzia, curentă în epocă, între platonismul autentic și neoplatonism.

---

17. F. Morel, *Essai sur l'introversion mystique*, Genève, 1918, p. 74 ; Fr. Cumont, *Les rel. orient. dans le paganisme romain*, Paris, 1929, *passim*.

18. H. Ball, *Einführung*, la vol. Dion. Areop., *Die Hierarchien der Engel u. der Kirche*, München, 1955, p. 67. Vezi și M. Eliade, *Naiss. myst.*, Paris, 1967, p. 250.

19. J. Pépin, *La philos. patristique*, în *Hist. de la philos.*, vol. II. Sous la dir. de Fr. Châtelet, Paris, 1972, p. 62. Comp. Diac. Magd. Ioan Glăjar, *Platonism și creștinism*, în «O", nr. 1/1958, p. 62.

20. L.-B. Geiger, *La participation dans la philos. de St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, p. 120.

Neoplatonismul se dezvoltă în perioada elenistică postclasică a istoriei filozofiei grecești. Dincolo de aspectul eclectic al tradițiilor speculative, al politeismului ancestral și al misticismului alexandrin, este vorba de fapt de un monoteism rațional, ca și de un ecumenism religios, prin care păgînismul veacului al III-lea după Hristos ascundea cu greu realitățile unei societăți în agonie (J.-F. Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, vol. I, Paris, 1968, p. 246).

După trăsătura lor dominantă, se disting mai multe etape ale fenomenului : Școala romană reprezentată de Plotin, Porfiriu etc., dominată de raționalismul contemplativ și critic ; Școala siriană reprezentată de Iamblic, împăratul Iulian, Hypatia în care s-a impus speculația mistico-fantastică ; Școala din Atena cu Proclu, Damascius, Simplicius etc. care au cultivat cu precădere direcția filozofico-metafizică.

Pentru faptul de a fi împrumutat lui Dionisie Areopagitul forma doctrinei revelate, Proclu interesează îndeaproape cercetarea noastră. Într-adevăr, pe urmele lui Iamblic, acest filozof s-a străduit să sistematizeze și mai mult noțiunea de triadă. După concepția lui, întreaga lume inteligibilă comportă trei ierarhii cu trei termeni

În forma lui evoluată, la Iamblic și la Proclu mai ales, neoplatonismul nu se mai poate justifica numai cu elemente pur filozofice. Pe urmele a ceea ce a fost numit «orientalismul» lui Plotin [21], mistagogia, teurgia, oracolele sau diferitele pretinse revelații se înglobează în cosmologia panteistă a sistemului. Pe lîngă răspunsuri la întrebarea asupra destinului spiritului uman în viața pămînteasc ă și în cea cerească, noua reflecție filozofică întărea sentimentul de comuniune. Întreaga făptură și de asemenea umanitatea de totdeauna formau o unitate de destin și un întreg cu finalitate inteligibilă [22].

Tradiția neoplatonică (și platonică) a întovărășit istoria și gîndirea bisericească sub diferite stări de conștiință. Itinerarul acesta poate fi urmărit atît în Răsăritul, care a definitivat sinodal o condamnare a origenismului, cît și în Apusul creștin. Încă de acum o sută de ani, cercetătorii fenomenului au constatat: «Ca școală, el domnește de la sfîrșitul veacului al II-lea pînă la al IV-lea și nu se încheie decît cu Antichitatea însăși. Ca tradiție, el traversează imperiul bizantin timpuriu, Evul Mediu, Renașterea, și nu dispare decît odată cu venirea filozofiei moderne. Ca doctrină, el este fără de moarte» [23].

În transmiterea medievală a feluritelor nuanțe de neoplatonism, sursele directe au avut un rol secundar, chiar pînă în veacul al XII-lea. Mai fructuoase au fost căile lui indirecte de propagare: unii scriitori latini din Antichitate, autorii bisericești și filozofii arabi sau evrei [24]. În ciuda condamnării lui J. Scotus Eriugena, neoplatonismul se infiltrează cu ajutorul logicii și fizicii aristotelice și-și asigură permanența în gîndirea apuseană. Îl recunoaștem în sintezele veacurilor al XII-lea—XIII-lea, în panteismul eretic medieval, în misticismul speculativ și chiar în idealismul filozofic german de mai tîrziu [25]. Interesul pentru științele

---

fiecare, orientate în sens descrescător: triadele inteligibile (νοηταί), triadele inteligibile și înțelegătoare (νοηταὶ ἅμα καὶ νοεραί) și triadele înțelegătoare (νοεραί). În baza principiului unității de natură și al unei asemănări constante, toate esențele se află în legătură cu Unul, întrucît primul termen al unei triade determinate se leagă direct de ultimul termen al triadei imediat superioare.

Pe lîngă analogiile dintre universul inteligibil al celor doi gînditori, prezentat în formă triadică și ierarhizată, Proclu și Dionisie folosesc formule adesea identice și în ceea ce privește noțiunile de θέωσις și de ἕνωσις. În ciuda utilizării acestor scheme însă, autorul *Numelor divine* a păstrat neschimbat cuprinsul revelat al adevărurilor de credință.

21. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928, p. 38.

22. M. Dal Pra, *Scoto Eriugena ed il neopl. med.*, Milano, 1941, p. 4; J. Trouillard, *Le néoplatonisme*, în *Hist. de la philos.*, vol. I. Sous la dir. de B. Parain, Paris, 1969, p. 909.

23. E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, vol. III, Paris, 1851, p. 219.

24. F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII-e siècle*, Louvain, 1966, p. 85; Et. Gilson, *La philos. au M. Âge*, Paris, 1952, p. 588.

25. Cl. Tresmontant, *Notes sur la permanence de la gnose et du néoplatonisme dans la pensée occidentale*, în vol. *La métaphysique du christianisme*, Paris, 1961, p. 709 și urm.; A. Dempf, *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus u.Ps.-Dionysius*, în «Sitzungsb. der Bayer. Akad. der Wiss.», Philos.-hist. Klasse, nr. 3/1962, p. 10; J. Koch, *August u. dionys. Neuplat. u. das Mittelalter*, în «Kant-St.», nr. 2/1956—1957, p. 113. Diferitele faze ale *neoplatonismului creștin* le expune C. Ottaviano, *Man. di storia della filosofia*, vol. I, Napoli, 1970, p. 509, 569 și 671.

naturii din Renaştere, ca şi începuturile empirismului englez, îşi datorează primele căutări tot neoplatonismului cultivat de alchimişti şi de alţi ocultişti.

Dar, şi fără această formă hibridă pe care a îmbrăcat-o uneori, filozofia neoplatonică a impus creştinismului preocupări permanente de delimitare a ei faţă de credinţa revelată. Nu este cazul să stăruim acum asupra fenomenului general de cenzurare creştină a influenţei orientale, care a constituit în anumite epoci marea ei ispită.

Demnă de reţinut este şi atitudinea inversă faţă de fenomenul amintit, aceea a apropierii dintre gîndirea creştină şi sistemul neoplatonic. Într-o vreme, prin încercarea lui Isaac Sebastocratorul, s-a urmărit chiar valorificarea creştină a scrierilor lui Proclu [26]. Tot la Bizanţ a putut exista în veacul al IX-lea, ca să nu mai amintim de cazul lui M. Psellos sau de epoca Sfîntului Grigore Palama, o partidă culturală neoplatonică faţă de alta bisericească ortodoxă.

Istoria teologiei creştine prezintă două nume, mari autorităţi ale Evului Mediu, de creştin şi de gînditor neoplatonic : Fericitul Augustin şi Dionisie Areopagitul [27]. Dacă ultimul dintre cei doi celebri convertiţi ai Antichităţii creştine pare să se fi inspirat mai mult din Proclu, primul s-a hrănit duhovniceşte, îndeosebi în anii tinereţii, din operele lui Plotin. Pînă în veacul al XIII-lea, cînd s-a opus aristotelismului latin, el a furnizat Evului Mediu apusean un model de simbioză a creştinismului cu neoplatonismul, perpetuat sub numele colectiv de *augustinism* [28]. Pentru a înţelege repetatele dispute sau chiar unele exagerări ale acestei viziuni asupra lumii, se cuvine să amintim seducţia lui asupra spiritelor medievale. Pe lîngă imitarea sentimentului religios, a introspecţiei şi a vocabularului de care a beneficiat, marele episcop a impus acelor veacuri concepţia sa asupra universului şi a oamenilor. De fapt el a făcut ca gîndirea sa religioasă să fie singura posibilă, iar nu una alături de alte elaborări ale spiritului uman [29]. Odată cu augustinismul s-a perpetuat, aşadar, perspectiva platoniciană, regîndită de către Plotin.

Dar, pe noi nu ne interesează, de această dată, decît contribuţia Fericitului Augustin la o «Einheitsspekulation» *. În bună tradiţie neoplatonică, Fericitul Augustin reţine noţiunea plotiniană de ordine a lu-

26. H. Hunger, *Umanismul bizantin*, în vol. *Literatura Bizanţului*, Buc., 1971, p. 138.

27. Precizăm de la început că — pe temeiul textului din *Faptele Apostolilor*, 27, 34, şi al aghiografiei tradiţionale — preferăm forma aceasta antroponimică. Pe bună dreptate, cercetările recente fac tot mai hotărît distincţie între Dionisie Areopagitul din *Fapte* 27, 34 şi necunoscutul autor al tratatelor care-i poartă numele şi care a fost numit Pseudo-Dionisie Areopagitul. Deşi vom evita, în general particula «pseudo», acolo unde ea apare trebuie să înţelegem, desigur, că este vorba despre acest Pseudo-Dionisie (cf. J. Ducarme, *Dict. des myst. et des écriv. spir.*, Limoges, 1968, p. 203 ; J. Tixeront, *Denys le Myst.*, în *Dict. prat. des conn. rel.*, vol. II, Paris, 1925, col. 771).

28. Vezi A. M. Moschetti şi G. Bonafede, *Agostinismo*, în *Enc. filos.*, vol. I, Venezia, 1957, p. 78 şi urm. ; P. Duhem, *Le système du monde*, vol. II, Paris, 1914, p. 417 ; H.-X. Arquillière, *L'augustinisme pol.*, II-e éd., Paris, 1955, p. 206.

29. M. D. Knowles şi D. Obolensky, *Le Moyen Âge*, Paris, 1968, p. 305.

* O teorie despre unitatea universului şi despre Dumnezeu Unul.

mii, devenită o idee directoare pentru urmaşi, mai ales prin autoritatea Areopagitului şi a lui Toma d'Aquino. Ea exprimă chiar un element caracteristic gîndirii augustiniene fascinate de «o problematică a esenţei şi nu a existenţei» [30], neglijînd treptele inferioare ale acestei viziuni ierarhice a universului în năzuinţa experierii imediate a prezenţei lui Dumnezeu. În mentalitatea cosmologiei neoplatonice, lumea este văzută ca o totalitate ordonată descendent în raport cu principiul unificator al lui Unul. Alcătuind un dialog special *De ordine*, episcopul Hipponei — asemenea necunoscutului gînditor răsăritean — a impus în cugetarea creştină, opusă neoplatonismului, ideea transcendenţei lui Dumnezeu şi aceea a creaţiei săvîrşite din bunătatea Lui. Consecinţele care decurg din acceptarea celor două postulate sînt deopotrivă de esenţiale : caracterul negativ al cunoaşterii şi perspectiva recreării omului prin Har [31]. Aşa se explică — un «Weltanschauung» comun de sursă neoplatonică — contaminarea medievală a gîndirii celor doi teologi creştini, cînd unul a fost citit prin schemele mentale ale celuilalt [32].

De Fericitul Augustin nu trebuie despărţit, aşadar, pretinsul ucenic al Sfîntului Pavel, ambii responsabili de sinteza medievală posterioară lor.

Reproşul de paricid, pentru că a preluat arme din panoplia elenismului pe care ulterior le-a întors împotriva acestui curent cultural, l-a cunoscut şi Dionisie Areopagitul. Totuşi noua credinţă, care i-a descoperit Adevărul biblic, l-a determinat să adopte o poziţie irenică, evitînd din principiu discuţiile în contradictoriu.

În treacăt se cuvine să observăm remarca unui mare teolog catolic că «teologia exclusiv şi intrinsec ierarhică n-a fost creată de către romani (teologii latini), ci de către un grec» [33]. În epoca patristică şi în Evul Mediu, grecii şi latinii, Răsăritul şi Apusul, au fost uniţi într-un spirit cu adevărat irenic de o teologie a ierarhiei sacerdotale, care nu aminteşte de funcţia papalităţii. Pentru meritul de a fi realizat o sinteză originală («un sincretism unic în istorie» [34]), prin îngemănarea Revelaţiei cu înţelepciunea antică cea mai înaltă, un mileniu de istorie creştină l-a urmat pe autor cu o ascultare plină de admiraţie şi evlavie.

Despre imensa influenţă a acestor tratate pseudoepigrafe asupra teologiei şi experienţei creştine nu se poate vorbi ca despre un curent determinat de gîndire. Ea a dat naştere în realitate la o mentalitate, fiind una dintre cele mai viabile prezenţe modelatoare de suflete din cultura Europei [35].

La definitivarea acestei situaţii poate că a contribuit şi o anumită utilizare extrinsecă a operelor celui socotit atîtea veacuri deţinătorul

30. H. Marrou, *St. Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1956, p. 74.
31. J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol. II, Paris, 1956, p. 124; J. Pépin, *Univers dionysien et univ. august.*, în «Rech. de philos.», nr. 2/1956, p. 179; R. P. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, vol. I, Paris, f.a., p. 171.
32. Vezi J.-P. Massaut, *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, vol. I, Paris, 1968, p. 120.
33. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix*, vol. II/1, Aubier, 1968, p. 162.
34. J. G. Bougerol, *Intr. à l'étude de St. Bonaventure*, Strasbourg, 1961, p. 60.
35. G. Théry, *Denys au Moyen Âge*, în «Études carm.», nr. 2/1938, p. 68.

tainelor divine împărtășite prin Apostolul Neamurilor și prin Sfîntul Ierotei. Fenomenul hieratizării la care ne referim și-a dat mîna cu permanentele preocupări concordiste în raport cu feluritele nuanțe ale platonismelor medievale, care au numărat și contribuția arabă sau aristoteliciană [36].

Dacă schemele neoplatonice de care s-a servit teologia creștină, după moartea episcopului Hipponei, au fost identificate în ceea ce istoricii denumesc *augustinism* [37], nu se poate afirma același lucru — cel puțin din punct de vedere al teologiei latine — și față de curentul care ar putea fi denumit *areopagitism*. El completează și întovărășește pe cel precedent.

Mentalitatea areopagitică, bazată pe o concepție ierarhică a universului și solidară cu viziunea Bisericii ca structură piramidală și hieratică, ne-a sugerat paginile de față ; *studiul nostru își propune să reflecteze asupra rolului mentalității areopagitice interpretate unilateral în dezvoltarea ideii de Biserică monolitică și obiectivă.*

Drept vorbind, preluarea critică a moștenirii lui Dionisie Areopagitul a fost de mult începută, fără să-și propună — după părerea noastră — un scop strict ecleziologic. Mai precis spus, ea nu s-a realizat în sensul modern al noțiunii. Dacă ne limităm numai la inițiativa Reformei vom observa că, în sfera învățăturii despre Biserică, acțiunea este departe de a fi completă pînă astăzi. Și aceasta, poate, și datorită faptului că a fost neglijată interpretarea bizantină a autorului *Numelor divine*, pornindu-se numai de la exagerările la care a dus fenomenul. Speculațiile areopagitice întîmpină în general o neîncredere plină de neliniște în cîmpul teologiei contemporane.

Față de multiplele elemente pe care sinteza pretinsului ucenic al Apostolilor le-a înglobat în sine, fenomenul preluării ei a continuat cu repetate «corecturi» sau «reformulări» ale posterității. S-a simțit nevoia mereu să se situeze opera areopagitică într-o perspectivă mai clară, centrată pe sursele biblice [38]. Ceea ce pare paradoxal în cazul tratatelor τοῦ Ἀρεοπαγίτου καὶ Θεσπεσίου Διονυσίου (Nichita Stithatul) este faptul că acțiunea «extragerii veninului din ele», adică a esențialismului platonician, a început în plină perioadă medievală și a continuat în epocile următoare [39]. În zilele noastre, ortodocșii vorbesc tot mai insistent despre o corectură hristologică a lor pe urmele clarificărilor palamite [40] ; protestanții continuă să vadă în scrierile atribuite Areopagitului «un pericol

36. M. Schiavone, *Neopl. e crist. nello Ps.-Dionigi*, Milano, 1963, p. 242.

37. R. Laurentin, *op. cit.*, p. 275, constată : «l'augustinisme politique est mort à Vatican II».

38. P. Scazzoso, rec. stud. lui E. von Ivánka, *D. Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren*. Einsiedeln, 1958, «A», nr. 4/1960, p. 396 ; M. Schiavone, *ibid.*, p. 396 ; J. G. Bougerol, *ibid.*, p. 82 și 176.

39. Vezi Et. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, p. 588. Comp. G. Théry, *Les oeuvres dionys. de Th. Gallus*, în «VSAM», t. 32/1932, p. 33 *(Suppl.)* ; J. D. Colet, *Two treatises on the Hierarchies of Dionysius*, London, 1869, p. XLV.

40. J. Meyendorff, *Intr. à l'étude de Gr. Palamas*, Paris, 1959, p. 193, 262.

mortal» [41], împotriva căruia s-ar cuveni să reacționăm în chip conștient și organizat. Aceeași cenzurare o formulează astăzi indirect și teologia catolică: «Mentalitatea platoniciană va rămîne încă multă vreme unul dintre principalele obstacole la înțelegerea dintre catolici și ortodocși» [42].

După «elenismul» epocii patristice, teologia a cunoscut și alte tentații ale mediului cultural ambiant; este cazul cu «latinismul» (sec. XI) sau cu «romanismul» (sec. XVI) întîlnite în trecutul catolicismului. «Dedogmatizarea» unor tradiții locale sau istorice — ca să reluăm o expresie a lui P. Evdokimov — este nu numai o cerință a complexității vieții, ci și o necesitate periodică, acolo unde astfel de realități au putut deveni permanențe.

Tratarea acestei teme are o importanță ecumenistă cu atît mai evidentă cu cît abordarea consecințelor ecleziologice ale teologiei areopagitice, în ciuda unor încercări mai vechi, este încă așteptată. Un reputat învățat catolic îi recunoaște necesitatea astfel: «On manque d'études pourtant sur l'influence de Denys en ecclésiologie» [43].

3. Punînd problema schemelor neoplatonice dispuse ierarhic spre un singur centru din doctrina areopagitică sau a mentalității misteriozofice, nu am dori să reeditățm ipotezele acelor învățați de la sfîrșitul veacului trecut, care vedeau în autor un continuator creștin al vechilor culte sincretiste sau un platonician întîrziat.

Între izvoarele teologhisirii lui Dionisie Areopagitul, *Biblia* ocupă un loc principal. I-a trebuit acestui misionar o contemplare a învățăturii revelate pe care a întîlnit-o mai ales în paginile Apostolului Neamurilor [44]. În lumina cercetărilor recente, mitul dependenței exclusive de teologia ioanică cedează în favoarea apropierii Areopagitului de dascălul său revendicat întotdeauna. Citînd relativ puțin din *Sfînta Scriptură*, el o face cu exactitate și îndemînare, chiar dacă, incluzînd în viziunea sa și ierarhia legală a *Vechiului Testament*, el urmărește să-și păstreze planul deosebit de cugetare în care s-a situat de la început [45].

Pe lîngă «cercetarea științifică a *Scripturilor*» [46], contemplația areopagitică a mai fost susținută de «celelalte iluminări divine, pe care ni

41. J.-M. Hornus, *Les recherches dionys. de 1955 à 1960*, în «RHPR», nr. 1/1961, p. 448.

42. S. Tyszkiewiecz, *Platonisme et plotinisme dans l'ecclés. russe orth.*, în «NRT», nr. 3/1954, p. 297.

43. Y. Congar, *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, p. 224, nota 1. Comp. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théol. byz.*, Paris, 1969, p. 145: «Il serait important d'examiner si une influence consciente ou inconsciente de Denys n'a pas joué un rôle dans le développement de l'ecclésiologie en Occident à l'époque scolastique et post-scolastique». Pr. Prof. C. Sîrbu, *Adevărul și frumusețile Ortodoxiei*, în «O», nr. 4/1956, p. 586: «n-a apărut încă un studiu asupra Bisericii cosmice». B. Brons, *Gott u. die Seienden*, Göttingen, 1976, p. 329: «Problema actuală a Areopagitului este ecleziologia».

44. P. Scazzoso, *I rapp. dello Ps.-Dionigi con la S. Scrittura e con S. Paolo*, în «A», nr. 1—2/1968, *passim*; V. Valdenberg, *La philos. byz. aux IV-e—V-e s.*, în «B», t. 4/1927—1928, p. 249.

45. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 190.

46. În «DN», II, 9 (648 B), trad. rom., p. 21.

le-a transmis Tradiția cea tainică a învățătorilor noștri celor inspirați» [47]. Lucrările Părinților apostolici, fragmente de rituri liturgice anterioare Dionisie Areopagitul, spiritul catehezelor lui Teodor de Mopsuestia și ale Sfîntului Chiril al Ierusalimului sau teologia Capadocienilor — iată atîtea elemente de viață creștină trăită în totalitatea Bisericii, care prin sinteza genialului anonim au putut fi transmise posterității. Tocmai în comunicarea cu Tradiția și în legătura cu întreaga istorie doctrinară a Ortodoxiei anterioare constă importanța Sfîntului Dionisie Areopagitul. În tratatele pe care critica textuală le socotește apărute în timpul împăratului Justinian, memoria vie a Bisericii își recunoaște mesajul ei luminos de totdeauna [48]. De aceea, pentru teologia și trăirea creștină, creatorul *Ierarhiilor* își păstrează o autoritate nedezmințită. «El va servi drept călăuză celor preocupați de speculații asupra ființei și a atributelor lui Dumnezeu, asupra cauzelor exemplare ale creației, asupra ierarhiilor îngerești, și de făclie trăitorilor pe culmile desăvîrșirii în obscurele întrebări asupra contemplației și ale extazului. Asceților el le va arăta chipul cum poate sufletul să se unească cu Dumnezeu pe calea purificării și a iluminării; exegeții și liturgiștii vor învăța de la el să caute, sub învelișul textelor scripturistice și al ritualului bisericesc, un sens mai profund; arta creștină medievală în sfîrșit va purta amprenta sa» [49].

Punctele de vedere și temele teologice pe care necunoscutul convertit le-a pus în circulație se înscriu pe o arie foarte întinsă, de la angelologie, teandrie și apofatismul cunoașterii pînă la ideea de Biserică văzută și nevăzută, contemplată în unitatea lucrării ei liturgice [50]. Dincolo de grandoarea neoplatonică a prezentării, te întîmpină totuși doctrina creștină despre un Dumnezeu personal, transcendent, dar în același timp apropiat de făpturile Sale prin legăturile bunătății și ale iubirii de oameni.

Faptul de a fi realizat o formulă convergentă între mesajul creștin și înțelepciunea profană, iar, pe de altă parte, intenția transmiterii Sfintei Tradiții, a conferit presupusului ucenic al Apostolului Pavel nimbul teologului prin excelență. În persepectiva acestei optici, Areopagitul apărea mai mare decît oricare alt dascăl creștin din perioada patristică. Tradus de timpuriu în limba siriană, apoi comentat în versiuni arabe, armene, copte și validat de scoliile Sfîntului Maxim Mărturisitorul, *Corpusul dionisian* pătrunde în Occident cu autoritatea unei adevărate *Summa theologiae*.

47. *Ibid.*, I, 4 (592 B), *ibid.*, p. 5.

48. G. Bornand, *Saint Denys l'Aréop. — Père de l'Eglise et théol.*, în «CSI», nr. 1/1956); în «MO», nr. 7—8/1957, p. 549; A. Vilela, *Le presbytérium selon St. Ignace d'Ant.*, în «BLE», nr. 3/1973, p. 180; E. v. Ivánka, *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, p. 247.

49. P. Godet, *Le Ps. Denys l'Aréopagite*, în «DTC», vol. IV/1, Paris, 1924, col. 436; comp. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, vol. III, Paris, 1905, p. 80; B. Romeyer, *La philosophie chrétienne*, vol. III, Paris, 1937, p. 91.

50. Vezi enumerarea acestor teme la P. Scazzoso, *Ric. sulla struttura del linguaggio dello Ps. — Dionigi Areop.*, Milano, 1967, p. 184 și urm.

Veneraţia acordată sfîntului, socotit uneori taumaturg [51], nu era mai mică decît aceea arătată operei. În problema esenţială a raporturilor omului cu Dumnezeu şi cu celelalte fiinţe superioare, ea era socotită mai mult decît o învăţătură teologică, drept un fel de revelaţie divină [52]. «În timpul unui mileniu, şi multă vreme după aceea, teologia Areopagitului a fost considerată şi utilizată ca una din formele primare ale teologiei ecleziale. Împreună cu Augustin, el rămîne *clasicul* formei teologice a Occidentului» [53].

Chiar şi în afara sferei teologiei, aceste opere au exercitat prin autoritatea lor o atracţie deosebită, devenind un adevărat ferment de gîndire. Este suficient aici să ne referim la simbolismul complex al operei lui Dante şi la filozofii romantici ai veacului trecut. Ultimii preţuiau pe necunoscutul autor ca pe o sursă de adevăruri ascunse [54], premisă de la care s-a pornit şi în dezvoltarea filozofiei naturii, odată cu Nicolaus Cusanus şi cu alţii [55].

Mai mult decît Răsăritul, Apusul se pare că a fost atins de sensul pe care ucenicul Sfîntului Pavel, propovăduitor de pe stînca Acropolei din Atena, a intenţionat să-l impună şi să-l perpetueze. După cum Apostolul Neamurilor vorbea filozofilor sceptici despre posibilitatea necunoscută lor a învierii morţilor, tot aşa tratatele areopagitice se voiau un nou răsărit, o legătură a noului cu vechiul, o reaşezare a gîndirii creştine pe scheme şi teme neoplatonice. Năzuinţa sintezei dintre ortodoxia catolică şi cea mai înaltă filozofie antică nu a ispitit numai pe un Mihail Psellos din Bizanţul veacului al XI-lea [56]. Ea a însufleţit şi pe numeroşii reprezentanţi apuseni ai unui nou umanism cu ajutorul cîtorva elemente fecunde ale înţelepciunii greceşti. M. Ficino nu evita să vadă în Dionisie Areopagitul pe cel mai mare dintre platonicieni, culmea platonismului, dar şi coloana teologiei creştine. Admiraţia acestuia reedita pretenţia Areopagitului, pus acum în paralelă cu Hermes Trismegistos, socotit de asemenea o verigă între revelaţia primară şi gînditorii dinainte de Mîntuitorul [57].

Umanismul a urmărit îndeaproape să redescopere semnificaţia speculativă autentică a *Corpusului dionisian*, care a rămas pînă în vremurile noastre o sursă de problematizare şi de exegeze filozofice [58].

Din punct de vedere teologic, ca şi din cel filozofic, celebrul convertit a impus un spirit, o metodă şi cîteva teme fundamentale : Dum-

51. R. Loenertz, *Le panégirique de S. Denys l'Aréop. par St. Michel le Syncelle*, în «AB», nr. 1/1950, p. 97.

52. P. Scazzoso, *op. cit.*, p. 129; J. Langen, *Dionysius v. Areopag u. die Scholastiker*, în «Rev. intern. de théol.», nr. 30/1900, p. 207; R. Roques şi col., *Le Ps.-Denys l'Aréopagite*, în «DS», vol. V, Paris, 1957, col. 346.

53. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 189 (subl. autor.).

54. A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, vol. I, Paris, 1948, p. 588.

55. V. V. Sokolov, *Filozofia naturii în sec. al XVI-lea şi înc. sec. al XVII-lea*, în «Probleme de filozofie» (trad.), nr. 1/1960, p. 167.

56. B. Tatakis, *La philos. byz.*, Paris, 1959, p. 188.

57. R. Marcel, *Marsile Ficin*, Paris, 1958, p. 519; Fr. A. Yates, *Giordano Bruno e la trad. ermetica*, Bari, 1969, p. 136; J. Dagens, *Bérulle et les orig. de la restauration cath.*, Paris, 1952, p. 31.

58. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 247.

nezeu, sufletul, problema cunoașterii religioase, legătura dragostei etc. Abordat pe text și fără preconcepția areopagitismelor, Areopagitul își poate motiva autoritatea sa netrecătoare în teologia creștină tradițională, definită odinioară de către Bonaventura astfel : «Ceea ce Sfîntul Augustin este pentru dogmă și Sfîntul Grigore pentru morală, Sfîntul Dionisie este pentru trăirea duhovnicească : dascălul necontestat» [59].

Cugetătorul asupra *Numelor divine* a primit el însuși de-a lungul istoriei numeroase nume : ele ne vorbesc mai mult decît orice alte considerații despre nedezmințita autoritate a interpretului Tradiției tainice a creștinismului primar : «divin» și «inspirat» [60] (Maxim Mărturisitorul, Andrei al Cretei, Ioan Damaschinul, Teodor Studitul, Nichita Stithatul, Grigore Palama), «marele Dionisie», «preasfîntul» (Maxim (Mărturisitorul, Bonaventura, Grigore Palama, Atanasie de Paros). Unul dintre ultimii săi comentatori apuseni, crezîndu-l încă Areopagitul convertit, îl numește chiar în zorii Renașterii : «doctor eclectissimus», «magnus et divinus», «divinissimus», «princeps theologorum» [61].

Pentru fundamentele teoretice și preocupările de viață creștină care se leagă de acest nume, importanța autorului *Ierarhiilor* a rămas covîrșitoare, dincolo de obiecțiile ecleziologice posibile ; în el se recunoaște conștiința bisericească tradițională, — în ciuda procedeului literar al pseudonimatului, — dovedit ca atare în epoca modernă.

4. După perioada conservatoare de la începutul veacului nostru [62], cu unele vagi infiltrări ale științei istorice protestante [63], studiile areopagitice au aflat și în teologia ortodoxă o mai mare prețuire și o nouă orientare.

În această vreme au început să apară și traduceri din opera marelui gînditor răsăritean — în limbile română, poloneză și rusă — urmate de profunde căutări exegetice.

Lăsînd de o parte problema vieții duhovnicești, a cultului, a cinstirii icoanelor, a tradiției palamite, discutate în cadrul studiilor istorice bizantine sau de filozofie medievală, noile preocupări s-au îndreptat în chip hotărît pe făgașul teologic. Începutul l-a făcut — după cum se știe — Vladimir Lossky, care a adîncit învățătura dionisiană a cunoașterii lui Dumnezeu [64].

---

59. Apud R. Roques și col., *op. cit.*, «DS», col. 322.

60. S. Massimo Conf., *La Mistagogia.* A cura di R. Cantarella, Firenze, 1931, p. 126 : „ἀλλ'ἐπειδὴ τῷ παναγίῳ καὶ ὄντως Θεοφάντορι Διονυσίῳ τῷ 'Αρεοπαγίτῃ..."; Sf. Ioan Damaschinul „'Ο θεῖος ἱεροτελεστής" (cf. P. Colaclidès, *Sur la forme d'un passage de Denys l'Aréop.*, în *To honor Roman Jakobson*, vol. I, Mouton, 1967, p. 488 ; Episc. Porfirie Uspenski, *Sv. Dionisii Areopaghit i tvoreniia ego*, în «Citeniia v obșcestve liubit. duh. prosv.», nr. 10/1878, p. 365).

61. H. Pohlen, *Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers*, Leipzig, 1941, *passim* ; pentru alte aprecieri laudative, culese mai ales din mediul teologic bizantin de pînă la Simeon al Tesalonicului, vezi P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 131.

62. Comp. Episc. Porfirie Uspenski, *op. cit., passim* ; P. Minin, *Glavnîia napravleniia drevne — țerkovnoi mistiki*, în «Bogoslovskii vestnik», nr. 5/1913, p. 151 și urm. ; C. I. Diovuniotis, Διονύσιος ὁ 'Αρεοπαγίτης, în „Μεγάλη ἑλληνικὴ ἐγκυκλοπαιδεία", vol. IX, Atena, 1929, col. 403.

63. Comp. Dr. M. Popescu, *Dionisie Areopagitul*, în «BOR», nr. 12/1898—1899, p. 1136—1143.

64. Vladimir Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, în «RSPT», nr. 1—2/1939, p. 204—221. Vezi și Drd. Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Pseudo-Dionisie Areopagitul*, în «GB», nr. 1—2/1971, p. 94—112.

Problema legăturii lumii cu Ființa Supremă transcendentă descoperă lucrarea atributelor dumnezeiești, cercetate de asemenea în teologia ortodoxă contemporană [65].

Alți învățați au privit opera dionisiană în ansamblul ei, fapt care le-a permis să aprofundeze viziunea universului areopagitic, privit sub aspectul lucrării Harului [66] sau numai sub aspectul iconomiei naturale [67]. Reflecții de valoare s-au făcut și asupra ordinii și a structurii lumii, stabilindu-se că Dionisie deosebește sfera ideală și transcendentă (τὰ παραδείγματα) de sfera ideală, dar imanentă (οἱ λόγοι)[68].

O problematică atît de vastă și atît de frumoasă ca aceea a universului areopagitic nu putea să nu ofere prilej de meditare în legătură cu căutările ecumeniste din vremea noastră. O astfel de încercare s-a făcut și la noi, comparîndu-se în general cosmosul neoplatonic cu teologia creștină a ierarhiei și, respectiv, a sobornicității ortodoxe [69].

Dacă învățătura hristologică a dascălului patristic a aflat în teologia ortodoxă recentă o cercetare mai puțin temeinică [70], în schimb aspectul ecleziologic propriu-zis (în măsura în care ne este îngăduit să vorbim doar de el) s-a bucurat de o cercetare mai atentă și mai valoroasă.

Cine se preocupă de aprofundarea vederilor dionisiene trebuie neapărat să-și îndrepte cercetarea și spre dezvoltarea cea mai îndepărtată pe care ele au produs-o — teologia palamită. Dacă este așa, pare cel puțin curios să constatăm că un reputat specialist ortodox al poziției marelui arhiepiscop al Tesalonicului din veacul al XIV-lea apreciază valoarea și actualitatea Areopagitului doar pentru domeniul vieții duhovnicești și al Liturghiei [71].

O poziție mai cuprinzătoare și de o intransigență ortodoxă evidentă se pare că a luat-o, în această privință, teologia românească. Prin ea valoarea ecleziologică a contemplației dionisiene, validată de o tradiție venerabilă milenară, era reliefată după cuviință, în concordanță cu logica realităților duhovnicești divino-umane din așezămîntul mîntuirii.

În *Sfînta Scriptură* se arată în mai multe rînduri că în Hristos, toți credincioșii formează un singur trup, datorită lucrării Sfîntului Duh. Sfinții Părinți, mai ales cei orientali, au scos în relief în mod consecvent această înțelegere, de unde învățătura despre sobornicitatea ortodoxă. Dar unitatea ei ca atare poate fi înțeleasă și mai profund — preocupare

65. Pr. Mgd. Mircea Nișcoveanu, *Teologia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în opera «Despre Numele divine»*, în «O», nr. 2/1964, p. 255.

66. Prof. Nic. Cravinic, *Dionisie Areopagitul*, în «Gîndirea», nr. 4—5/1944, p. 185 și urm.

67. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 145; Comp. Prot. Gh. Florovski, Τὰ ἔργα τοῦ Ψευδο — Διονυσίου, în „Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία", vol. XII, Atena, 1968, col. 479.

68. Cyprien Kern, *La structure du monde d'après le Pseudo-Denys*, în «J», nr. 2/1956, p. 206; Prof. N. Chițescu, *Paradigmele divine și problemele pe care le ridică ele pentru teologia dogmatică*, în «O», nr. 1/1958, p. 45.

69. Vezi Pr. Gheorghe I. Drăgulin, *Duhul Ortodoxiei și năzuințele creștine contemporane după unitate*, în «O», nr. 1/1969, p. 51.

70. Comp. Prof. Dr. V. Loichiță, *Hristologia lui Dionisie Pseudo-Areopagitul*, în «MB», nr. 7—9/1958, p. 375.

71. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 143.

a străduințelor teologiei noastre mai noi — ca unitate a întregului ale cărui părți nu mai pot fi deosebite, ca unitate a comuniunii de persoane egale și libere.

Cu caracterul special al întreitei sale slujiri în scopul sfințirii progresive și al îndumnezeirii credincioșilor (adevăruri atît de scumpe teologiei dionisiene), ierarhia stă în legătură cu comunitatea generală a Bisericii. Este vorba de fapt de o complementaritate a sinodalității episcopale cu întregul popor dreptcredincios pe care o tîlcuiește tot viziunea scrierilor areopagitice. Dacă «în sinodalitatea episcopală se concentrează atît principiul comuniunii cît și originea transcendentă a acțiunii sfințitoare» [72], atunci trebuie să distingem sinodalitatea, înțeleasă ca o comuniune ierarhică, de comuniunea generală a Bisericii, dar fără să o separăm de ea. Același Duh Sfînt lucrează și în persoanele cu o consacrare specială aflate între ele în comuniune și în obștea credincioșilor, care primește cu bucurie și colaborare activă lucrarea sfințitoare a ierarhiei.

Această frățietate duhovnicească dintre clerul și poporul credincios se cuvine să fie atît de strînsă încît nici un motiv de ordin lăuntric sau exterior să nu o poată tulbura. Cînd autoritatea duhovnicească, de pildă, s-a ridicat împotriva celei ierarhice, — ca în cazul monahului Demofil cel lipsit de «dreapta socotință» a vechilor Părinți bisericești, — aceasta a fost considerată și pedepsită ca o uzurpare, deoarece s-a călcat legea dragostei și a participării în rînduială la bunătatea lui Dumnezeu [73].

Dacă teologia românească a fost atrasă mai mult de aspectul eclezziologic al tratatelor areopagitice, teologia greacă de astăzi s-a îndreptat către aspectele lor generale. Acestea au prilejuit o confruntare de opinii, care va rămîne folositoare măcar din punctul de vedere programatic al tinerei generații de teologi.

Problema apofatismului răsăritean este relativ clară în cîmpul cercetărilor de astăzi, ca urmare a strădaniilor cîtorva teologi de renume [74]. Cu toate acestea, un profesor onorar de la Atena [75] ajunge la concluzii simplificatoare în privința contribuției Areopagitului la problema abordată, fapt care indică influența unor studii apusene asupra autorului grec. În ciuda faptului că el amintește de scoliile Sfîntul Maxim Mărturistitorul la opera descălului său și cu toate că stabilește asemănări și deosebiri față de «focarul neoplatonic», Panaghiotis N. Trembela nu reușește să apere inspirația creștină a autorului studiat. De altfel sarcina aceasta nici nu mai este de așteptat în cazul cercetătorului care declară unui critic al său următoarele : «Sînt constrîns, și voi spune din

72. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei*, în «ST», nr. 3—4/1970, p. 171.

73. Prof. N. Chițescu, *Autoritate ierarhică și autoritate duhovnicească*, în «MMS», nr. 3—4/1957, p. 285.

74. Vezi Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, *passim*; M. Lot-Borodine, *«La déification de l'homme» selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970, *passim*.

75. P. N. Trembela, Μυστικισμός — ἀποφατισμός. Καταφατικὴ θεολογία, Atena, 1974, p. 42.

nou Prea Cuviosului Teoclit, că minunile reale ale îndumnezeirii și ale acestei desfătări a cosmosului prin contemplarea lui Dumnezeu nu se datorează apofatismului, așa cum îl expune Pseudo-Dionisie care menține extazul lui Plotin de la neoplatonici» [76].

Intitulîndu-și capitolul următor al cărții sale: «Alte reminiscențe neoplatonice», bătrînul teolog grec ține să amintească aici faptul că ierarhul dionisian este un inițiator („γνωστικὸς καὶ μύστης") [77]. El notează de asemenea că Areopagitul a ocolit în mod deliberat întrebuințarea noțiunii de persoană pe care mai înainte Capadocienii o puseseră în circulație.

Ca și alți aghioriți, învățatul monah Teoclit Dionisiatul a reacționat prin scris împotriva unei astfel de poziții. Fostul profesor de la Atena s-a dovedit influențat de apuseni și în volumul III al *Dogmaticii* sale «ortodoxe», fiind prezentat în Occident ca adversar al teologiei palamite („τοῦ θείου Παλαμᾶ"). «Acestea sînt realități zguduitoare, stimate domnule Profesor» [78], mărturisește monahul. De aceea nici în cercetarea problemelor legate de *Corpusul areopagitic* nu ne putem aștepta la depășirea nivelului lui Varlaam Calabrezul de odinioară, care vedea în el doar o moștenire elenică de valoare culturală, în primul rînd.

Problemele cunoșterii apofatice, ca și ale întregii vieți duhovnicești înalte, — chiar dacă nu-și au începutul în cugetarea autorului *Numelor divine*, — nu pot fi adîncite decît într-un duh de smerenie, de credință fierbinte în Biserica Ortodoxă și de fidelitate creatoare față de tradițiile Sfinților Părinți.

După convingerea învățatului monah, poziția Prof. P. N. Trembela vădește o îndepărtare de seva patristică pururea vie, de unde necesitatea regenerării unei anumite teologii grecești de astăzi [79].

Dacă unele cercuri tradiționaliste ortodoxe au nevoie de înnoirea apofazei dionisiene, cu atît mai mult se impune aceasta în cazul teologiei creștine apusene. Iată generalizarea pe care o face C. Yannaras, alt gînditor care a reacționat împotriva arhaismului scolastic promovat cîndva de către Hristu Andruțos.

Pornind de la tratatele areopagitice în cunoașterea lui Dumnezeu, scolastica occidentală s-a îndreptat pe calea raționalizării credinței, deși aceasta este în realitate participare personală și comuniune de iubire. «Diferența dintre cele două tradiții s-a exprimat într-un mod foarte caracteristic în veacul al XIV-lea, în cursul a ceea ce se numește discuția isihastă, care a silit Orientul să formuleze metoda sa de cunoaștere teologică, învățînd deosebirea dintre esență și energii în Dumnezeu. Respingînd această distincție, teologia din Apus — și de asemenea întreaga

76. Idem, Διά τόν ὁσιώτατον κ. Θεόκλητον Διονυσιάτην, în „'Ορθόδοξος τύπος", nr. 248/1975, p. 3.

77. Idem, Μυστικισμός — ἀποφατισμός. Καταφατική θεολογία, p. 46.

78. Teoclit Dionisiatul, Περὶ μίαν θεολογικὴν μελέτην (Β'), în „'Αθωνικοὶ διάλογοι", nr. 33—34/1975, p. 18.

79. *Ibidem*, p. 18: «nu putem să teologhisim astăzi în mod ortodox fără să avem în fața ochilor pe Sfîntul Grigorie Palama...» (δὲν δυνάμεθα σήμερον νὰ θεολογῶμεν ὀρθοδόξως χωρὶς νὰ ἔχωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Παλαμᾶν...).

viață spirituală occidentală — este prinsă între cei doi poli ai aristotelismului și ai platonismului, ai teologiei naturale și ai aprofatismului mistic» [80].

Reforma protestantă a favorizat perpetuarea fenomenului, care — prin Nietzsche — s-a maturizat în nihilismul apusean modern și în curentul «morții lui Dumnezeu» de astăzi.

Efervescența studiilor dionisiene din Ortodoxia zilelor noastre arată nu numai autoritatea Areopagitului pe toate planurile teologice, ci și puterea de discernământ și de perpetuare a Sfintei Tradiții [81]. Contrar susținerilor teologului grec citat [82], că în Răsărit opera convertitului paulin ar fi avut puțini susținători, mesajul celui care a fost receptat de două Sinoade Ecumenice este astăzi la fel de viu și de actual ca și în epoca reliefării valorii lui prin pana Sfîntului Maxim Mărturisitorul.

5. În nici un alt caz din Antichitatea creștină nu se poate afirma cu mai multă îndreptățire că procesul identificării autorului tratatelor areopagitice a început odată cu apariția operei însăși. Dacă metodele folosite de critică în această situație s-au referit în general la conținutul doctrinar sau la indicațiile «istorice» ale *Corpusului*, preocupările ca atare cunosc o neîntreruptă continuitate în diferite epoci.

Pe baza identității de nume, misteriosul autor a fost confundat de-a lungul istoriei cu următoarele patru omonime: convertitul paulin din Areopagul Atenei, Sfîntul Dionisie al Corintului, Sfîntul Dionisie, episcopul Alexandriei, și Sfîntul Dionisie al Parisului.

Ultima versiune a avut o mare popularitate, datorită prestigiului Orientului și perseverenței inițiativelor romane la franci.

O tradiție pioasă făcea din convertitul paulin un episcop care, după surse locale [83], ar fi evanghelizat pe gali cu binecuvîntarea Papii Sixt al II-lea. Mai tîrziu este schimbată epoca; de asemenea aghiograful amplifică și echipa misionară prin alăturarea a doi martiri noi, necunoscuți mai înainte: preotul roman Rusticus și diaconul atenian Elefterie. Confuzia va fi preluată în urmă de către Hilduin, care — în calitate de abate la Saint-Denis — nu-și propunea să limpezească lucrurile. Dacă odinioară, după informația lui Liberatus de Cartagina, filozoful din Areopag ar fi fost Sfîntul Dionisie al Corintului, acum acesta este identificat cu omonimul său, martirizat la Paris [84]. Datorită lui Metodie al Constantinopolului, opinia abatelui franc circulă și în Răsărit; de aici, ea se întoarce

80. C. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris, 1971, p. 51.
81. Vladimir Lossky, *Tradiție și tradiții*, în «ST», nr. 7—8/1970, p. 594.
82. P. N. Trembela, Μυστικισμός — ἀποφατισμός. Καταφατικὴ θεολογία, p. 38.
83. Gr. de Tours, *Hist. Franc.*, I, 31 — la C. Silva-Tarouca, *San Dionigi, vescovo di Pargi, în Enc. ital.*, XII, Roma, 1950, p. 936; Dom du Bourg, *Nos saints de Paris*, Paris, 1916, p. 11; P. Vitry et G. Brière, *L'Église abbatiale de S.-Denis et ses tombeaux*, Paris, 1908, p. 4.
84. G. Théry, *Contr. à l'histoire de l'aréopagitisme au IX-e siècle*, în «Le Moyen Âge», nr. 5—6/1923, p. 115; Ven. Grumel, *Autor de la quest. ps.-dion.*, în «REB», nr. 1/1955, p. 48; I. Doellinger, *La Papauté*, Paris, 1904, p. 199.

în Franța și va întări astfel varianta originară — cu prilejul unei «vieți» a Sfîntului Dionisie alcătuită de către ierarhul grec [85].

Sfîrșitul veacului trecut aduce știrbirea cea mai serioasă creditului de care Areopagitul se bucurase pînă în zorii umanismului. Prin lucrările celebre ale lui J. Stiglmayr și, independent de el, ale lui H. Koch, cercetările dionisiene se îndreaptă îndeosebi către determinarea epocii de apariție a tratatelor în studiu. Primul dintre cei doi învățați fixase această epocă pe la sfîrșitul veacului al V-lea, indicînd drept autor al lor pe Sever al Antiohiei [86]. Perspectiva a apărut multora ca foarte fericită. De aceea asistăm în deceniile următoare la o serie întreagă de ipoteze care se anulează una pe alta. Iată — în ordine aproximativ cronologică descrescătoare — pe cele mai însemnate dintre ele : A. Sartori (generația lui Ioan Philoponos) [87], Ir. Hausherr și H. Urs von Balthasar (Serghie de Reșaina), J.-M.Hornus (Ioan de Scythopolis), E. Honigmann, Ch. Moeller și Ș. Nuțubidze (Petru Iberianul), U. Riedinger și H.-G. Beck (Petru Fullo) [88] etc. Alți autori se mulțumesc să atragă atenția asupra diferitelor aspecte culturale ale epocii, precum înflorirea literaturii de tradiție ermetică, la începutul veacului al VI-lea [89]. Ultima încercare de a dezlega enigma necunoscutului autor, plecînd de la ideea moștenirii neoplatonice la Atena, aparține lui Ronald F. Hathaway. Noul cercetător își propune să pornească la lucru fără un «fundal» istoric preconceput, ceea ce ar umbri dinainte metoda sa de lucru cu o doză de scepticism. Se studiază astfel nu numai feluritele aspecte ale crizei elenismului tîrziu, ci și un număr de 21 de ipoteze anterioare împreună cu criticile acestora. După concluziile lui Hathaway, împărtășite și de A. Kojève, personajul căutat s-ar afla în Siria. Este vorba de filozoful Damascius și de dascălul său Heraiscus, care la 544 — în patria adoptivă — ar fi alcătuit *Corpusul dionisian* [90]. Credem că se poate aplica teoriei sale argumentul pe care autorul însuși îl opune unui predecesor : nu este plauzibil ca operele să fi fost scrise mai întîi în grecește și apoi traduse, toate, în siriană. În al doilea rînd, dacă Damascius a fost într-adevăr convins de triumful creștinismului asupra elenismului, pentru ce a mai emigrat din Atena ?

Este demn de reținut și următorul fapt : cu ipoteza lor că Pseudo-Dionisie depinde de Proclu și a scris opera la începutul veacului al VI-lea, Koch și Stiglmayr au făcut adepți și în vremea noastră. Unul

85. *St. Denys, premier évêque de Paris,* în «Nouv. dict. hist.», vol. III, Paris, 1783, p. 143 ; M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chr.,* Paris, 1930, p. 132.

86. Robert Devresse, *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche,* în «AHDLMA», nr. 1/1929, p. 166.

87. A. Sartori, *Il dogma della Divinità nel «Corpus dion.»,* în «Didaskaleion», nr. 2/1927, p. 45.

88. U. Riedinger, *Ps.-Dionysios Areop., Ps.-Kaisarios u. die Akoimeten,* în «BZ», nr. 2/1959, p. 296 ; P. Scazzoso, *Consid. metodol.,* în «A», nr. 1—2/1960, p. 139 ; J. M. Hussey, *Le monde de Byzance,* Paris, 1958, p. 182 ; H.-G. Beck, *Die frühbyz. Kirche,* în *Handbuch der Kirchengesichte.* Herausg. von H. Jedin, Bd. II/2, Freiburg, 1975, p. 71 ; Ș. Nuțubidze, *Istoriia gruzinskoi filosofii,* Tbilisi, 1960, p. 95.

89. M. Schiavone, *op. cit.,* p. 75.

90. R. F. Hathaway, *Hierarchy a. the definition of order in the «Letters» of Ps.-Dionysius,* The Hague, 1969, p. 35.

dintre ei — italianul E. Corsini — își propune chiar să reia teza în întregime și să-i demonstreze valabilitatea prin argumente noi, de ordin lexical și doctrinar [91]. Se observă însă că el nu este cu totul original în poziția adoptată. E. von Ivánka susține de asemenea că mobilul alcătuirii tratatelor dionisiene l-ar fi constituit combaterea prozelitismului pe care Iulian Apostatul l-a organizat printre creștini [92]. Tot la epoca acestui împărat se gîndește și alt învățat italian [93].

Cea de a doua categorie de identificări propuse în legătură cu Dionisie Pseudo-Areopagitul coboară în chip conștient sub criteriul cronologic adoptat de știința istorică de astăzi prin cunoscutul baraj de date. Astfel, Ceslas Pera se oprește la un ucenic al Sfîntului Vasile cel Mare, iar W. Völker plasează discuția în linia fratelui marelui capadocian — Grigore al Nyssei. Alteori limita cronologică a fost coborîtă și mai jos, cum observăm la ierarhul ortodox Athenagora și la catolicul E. Elorduy. Dacă cel dintîi se gîndește să identifice pe misteriosul teolog cu Sfîntul Dionisie al Alexandriei, cel de al doilea propune pe Ammonios Saccas. În ciuda reeditării ei, ideea opoziției față de cultele gnostice și magice, unită cu opinia că în intenția Areopagitului ar fi stat combaterea monahismului nemulțumit față de instituția ierarhică, nu pare să mai stea în picioare astăzi [94].

După cum se știe, recenzia critică a studiilor apărute în legătură cu paternitatea *Ierarhiilor* a căpătat dimensiunile unui volum [95]. Din simpla lui răsfoire se poate vedea că — după trei sferturi de veac de cercetări — lucrurile au rămas aproape tot la precizările aduse de către Koch și Stiglmayr. Iar aria geografică și cultural-spirituală în care trebuie să fi fost puse în circulație tratatele în discuție se pare că este peisajul sirian în linia capadociană sau chiar alexandrină.

Altă concluzie care se impune învățaților de astăzi este mai mult de ordin metodologic. Înainte de a fi reluată problema identificării autorului, aflată acum în impas din pricina anulării reciproce a ipotezelor emise, cercetările dionisiene trebuie orientate către studiul aspectului teologic al lor. Prea multă vreme s-a lucrat cu preconcepția iluministă a celor doi pionieri germani moderni, după care scriitorii creștini ar fi lipsiți de originalitate. Un teolog catolic constată că în felul acesta Dionisie a ajuns «un cadavru sub carul de triumf al filologiei moderne» [96].

De fapt studierea *Corpusului areopagitic* în cadrul patristic a și început să fie practicată, rămînînd legată de nume de mare prestigiu: Vl. Lossky, H. Urs von Balthasar, R. Roques, P. Scazzoso. Perspectiva aceasta răsplătește pe cercetător în primul rînd cu certitudinea că per-

91. E. Corsini, *Il trattato «De Divinis nominibus» dello Ps.-Dionigi e i commenti neopl. al Parmenide*, Torino, 1962, p. 11; E. Turolla, *Intr. a una lettura di Dionigi Areopagita*, în «Sophia», nr. 1/1956, p. 49.

92. E. von Ivánka, *op. cit.*, p. 252; R. Roques, *Structures théologiques*, Paris, 1962, p. 119.

93. G. Quadri, *Dionisio lo Ps.-Areop., L'ontologia del molteplice e la politica cosmica*, în «Riv. intern. di filos. del diritto», nr. 4/1937, p. 442.

94. Vezi H. Ball, *Einführung*, p. 33.

95. Vezi J.-M. Hornus, *op. cit.*, 1961, p. 22 și urm.

96. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix*, vol. II/1, p. 132.

soana căutată se identifică pe deplin cu opera sa. În ciuda atîtor influențe biblice, patristice și filozofice, teologia dionisiană nu se dovedește un conglomerat, ci un unicat, de sub a cărui influență nu a scăpat niciunul dintre marile spirite creștine posterioare. Comparat cu Fericitul Augustin și în alt fel decît el, pretinsul urmaș al Apostolilor a încîntat generații după generații de credincioși și teologi cu sinteza gîndirii sale în care sensul sacrului nu se depărtează de adevăr și de frumos și nici nu îndeamnă la ieșirea din lume.

Chiar dacă acest autor din jurul anilor 500 nu a ascultat pe Sfîntul Pavel în Areopag și n-a adresat o epistolă episcopului Policarp, despre opera sa nu se poate vorbi ca despre un fals. Smerenia și înalta trăire duhovnicească pe care mărturisește că i-a provocat-o aderarea la Adevărul evanghelic nu-și au egal decît în epoca apostolică. S-a remarcat la acest autor o înțelepciune, care l-a izbăvit de ispita polemicii atît de active în epoca postcalcedoniană. Opera dionisiană își propune, pe deasupra unei exterioare istorii a mîntuirii, să privească lucrările unui Dumnezeu bun față de creația Sa. Mai mult decît cele mai ingenioase proiecte de identificare a autorului, o abordare teologică în linia peisajului biblico-patristic poate surprinde celebrarea tainelor dumnezeiești în categorii estetice unice, care conferă gîndirii areopagitice «liturghia» ei.

6. Excluzînd literatura apocrifă : scrisori, autobiografii sau disertații astronomice, care s-au adăugat la actualul *Corpus dionisian,* cuprinsul lui real poate fi împărțit în două categorii de opere. Prima dintre ele ar fi compusă din scrierile «autentice» : cele patru tratate cunoscute și zece scrisori. După cum s-a dovedit în vremea mai nouă, *Scrisoarea a XI-a* nu este în realitate decît un fals tardiv, atribuit astăzi lui Hilduin [97].

În afară de titlurile publicate în colecția Migne, operele areopagitice mai fac cîteva trimiteri la alte tratate, fictive sau pierdute, cărora numeroase plăsmuiri apocrife au năzuit să le suplinească lipsa. Este un merit științific al generației actuale de învățați (H. Urs von Balthasar, R. Roques, E. von Ivánka) faptul restudierii cadrului de ansamblu al gîndirii acestui teolog.

În sprijinul existenței scrierilor din ultima categorie au fost invocate unele argumente, care țin mai mult de domeniul criticii interne. Trimiterile numeroase la titlurile acestor tratate, atribuirea unui loc precis în structura ansamblului, rezumarea cuprinsului lor în interiorul uneia sau a mai multor opere păstrate ar pleda împotriva jocului literar al mistificării. Totuși, în lumina a cîtorva fapte de natură externă, sîntem îndemnați să păstrăm o atitudine de rezervă sau chiar de scepticism. În afară de mărturiile autorului, nici o altă urmă nu ne-a rămas despre aceste tratate în manuscrisele *Corpusului,* în traduceri sau în citate. Față de importanța medievală a teologiei «divinului» Dionisie, tăcerea semnalată dă într-adevăr de gîndit. Aceeași tăcere în tradiția manuscri-

97. P. Peeters, *La vision de Denys l'Aréopagite à Hèliopolis,* în «AB», nr. 3/1910, p. 311.

să și istorică referitoare la *Imnurile asupra dragostei* ale lui Ierotei, revendicat de către Dionisie ca dascăl al său.

Bazat pe datele interne ale scrierilor păstrate, R. Roques a stabilit următoarea cronologie relativă cu care pot fi abordate *Areopagiticele* :

a) O serie de tratate fictive sau pierdute, care au în frunte *Schițele teologice.*
b) *Numele divine.*
c) *Teologia simbolică.*
d) (?) *Teologia mistică.*
e) (?) *Imnurile divine.*
f) *Ierarhia cerească.*
g) (?) *Despre lucrurile cele spirituale și cele sensibile.*
h) *Ierarhia bisericească* [98].

În ciuda cîtorva incertitudini insurmontabile, cuprinsul *Corpusului dionisian* descris mai sus poate să ne dea mai întîi o idee despre ordinea scrierilor enumerate, dintre care unele au ajuns pînă la noi. Chiar ca simplu procedeu literar, uzitat în epocă, aceasta reușește să ne atragă luarea-aminte asupra caracterului complex al viziunii și a intenției autorului de a realiza o «summa theologica».

O altă semnificație a considerării ansamblului gîndirii necunoscutului autor va fi exprimată odată cu analiza raportului dintre năzuința sufletului individual spre unitate și prezența ierarhiilor. Ea va duce totodată la o mai profundă înțelegere a hristologiei dionisiene.

În privința ordinii tratatelor care ne-au parvenit, cea mai veche traducere siriacă — datorită lui Serghie de Reșaina — și cel mai vechi comentariu al lor — atribuit Sf. Maxim Mărturisitorul (Ioan de Scythopolis ?) — încep cu cele două *Ierarhii* [99]. Din o sută de manuscrise cercetate de către Prof. P. Scazzoso, majoritatea păstrează dispoziția aceasta [100], respectată și în colecția Migne.

După actuala direcție de cercetare însă, *Numele divine* trebuie să stea la începutul seriei și aceasta cu bun temei. Ipoteza se bazează pe situarea clară a autorului în adevăratul său mediu cultural-teologic. La o atentă privire, noua ordine a tratatelor dionisiene — îngreunată întrucîtva de scrierile pierdute — reflectă schema neoplatonică a dublei mediații. Ea redă fiecare moment al procesului universal, care atrage inteligențele la o întoarcere progresivă. Evul Mediu creștin a prețuit această distribuție sistematică și rațională ; traducătorii contemporani ai Areopagitului — ca teologii francezi și români (după cîte am putut observa noi) — au reactualizat-o pentru epoca noastră.

Intențiile autorului, așa cum se desprind ele din succesiunea operei păstrate, pot fi întărite prin analiza *Scrisorilor.* Adresate diferitelor persoane — prima unui călugăr, iar ultima unui apostol, — acestea alcătuiesc un întreg de lungimi inegale, dar cu sens ascendent. Numai *Scrisoarea a VIII-a,* destinată călugărului Demofil, este în afara ordinii ce-

98. R. Roques, *Structures théologiques,* p. 132 ; comp. H. U. von Balthasar, *ibid.,* p. 140—149 ; A. Sartori, *op. cit.,* p. 37.

99. E. Beck, *Dionigi l'Areopagita,* în «EC», vol. IV, Firenze, 1950, col. 1663.

100. Cf. U. Riedinger, *op. cit.,* p. 278, nota 5 ; L. Bouyer, *op. cit.,* p. 480 ; *contra* Prot. Gh. Florovski, τὰ ἔργα τοῦ Ψευδο — Διονυσίου, col. 475.

lorlalte și prilejuiește autorului o descriere generală a întregii ierarhii. În schimb, piesa care încheie șirul lor nu are decît cîteva rînduri.

Odată cu amploarea universului areopagitic și cu exigența conversivă a sistemului presimțită mai înainte, procedeul literar al *Scrisorilor* intenționează să întărească și mai mult sugestia legăturii dintre epoca autorului și doctrina creștină apostolică [101].

7. Discuția privind areopagitismul are mulți sorți de continuitate în epoca noastră cu preocupări ecleziologice mai ample. Acțiunile ecumeniste generale, ca și lucrările Conciliului Vatican II, au fost urmate de bogate reflecții asupra naturii Bisericii și a vieții ei în mijlocul societății contemporane.

Se pot relua și dezvolta astfel unele orientări fructuoase în teologia dionisiană mai nouă. Studii, ca cele publicate de către J. Stiglmayr, și îndeosebi monografia atît de bogată în sugestii a lui R. Roques : *L'univers dionysien. Structures hiérarchiques du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris, 1954), își propuneau scopuri înnoitoare în ansamblul bibliografiei dionisiene din epocă. Dacă primul dintre autorii citați nu prelungește analizele sale atît de conștiincioase pînă la confruntarea cu viața modernă a Bisericii, cel de al doilea și-a anulat singur o parte din valoarea studiilor pe care le-a realizat. O concepție iluministă de lucru menține încă pe anonimul Dionisie în poziția unui scriitor neoplatonic, incapabil de o creație deosebită, cu adevărat creștină.

Calea pe care par să se îndrepte aceste studii în zilele noastre (prin Vladimir Lossky, prin H. U. von Balthasar sau prin Piero Scazzoso) nu justifică decît în parte afirmațiile învățatului german. Schemele neoplatonice din gîndirea dionisiană pot fi observate mai bine în cîmpul ecleziologiei ; unii dintre marii teologi ai perioadei patristice și bizantine au fost preocupați anume de interpretarea, precizarea și transfigurarea lor. Ne gîndim la linia pe care am avut-o mereu în vedere și care unește pe Sfîntul Maxim Mărturisitorul cu Sfîntul Grigore Palama și cu *Enciclica Patriarhilor Ortodocși de la 1848*.

În Apusul creștin, reacția față de acest fenomen ecleziologic a fost întrucîtva deosebită, datorită puternicii tradiții augustiniene [102].

Din lista bibliografică întocmită de către J.-M. Hornus, noi am cercetat doar materialele pe care le-am aflat în bibliotecile din București. Regretăm că nu ne-a fost accesibilă și contribuția lui K. F. Doherty, *Toward a Bibliography of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, 1900—1955 —1960, publicată în «The Modern Schoolman», 33 (1956), p. 257—268; 40 (1962), p. 55—58.

Menționăm de asemenea că bibliografia pe care o vom întocmi la sfîrșit nu va înregistra și referințele de interes secundar, care rămîn astfel notate doar în corpul lucrării. Cît privește numele autorilor medievali citați, acestea vor păstra în general forma tradițională, indicată în calendarul ortodox actual sau în vechile traduceri românești din literatura patristică.

101. R. F. Hathaway, *op. cit.*, p. 65.
102. Vezi J. Pépin, *Univers dionysien et univers augustinien*, p. 179 și urm.

PARTEA ÎNTÎI

LUMEA INTELIGENȚELOR UMANE ÎN UNIVERSUL AREOPAGITIC

I. STRUCTURA GENERALĂ A COSMOSULUI AREOPAGITIC ȘI LEGILE ACTIVITĂȚII IERARHICE

1. Cercetarea filozofică abstractă, un pericol în abordarea operei dionisiene

Înainte de a păși la scrutarea universului areopagitic se cuvine să amintim că, dacă în privința caracterului pseudonim al celebrului «doctor hierarchicus», concluziile actuale s-au impus aproape tuturor învățaților, în ceea ce privește exegeza gîndirii sale, lucrurile sînt departe de realizarea unanimității. Într-o lucrare recentă de circulație documentară, se afirmă clar că pretinsul ucenic paulin «este poate cea mai problematică și derutantă figură din toată literatura creștină antică» [103].

Opera însăși dezvăluie un autor preocupat să disimuleze interesul său pasionat pentru filozofia în care fusese educat. Față de această metodă justificată prin intențiile mărturisite ale unui teolog controversat, modernii s-au îndepărtat treptat, reliefînd în scrierile Areopagitului elementele filozofice pe care le cuprind, adică ceea ce el a socotit secundar față de ansamblul mesajului.

Nepotrivirea se reflectă în ordinea enumerării tratatelor, care trebuie să înceapă cu *Numele divine* și să se termine cu *Ierarhia bisericească*. În această privință, unul dintre cunoscătorii de prestigiu al lor afirmă : «Tratatul *Numelor divine* constituie, am spus mai înainte, opera de bază a gîndirii dionisiene [104].

---

103. A. M. Bozzone, *Dionigi l'Areopagita*, în «Dizionario ecclesiastico», vol. I, Torino, 1953, p. 871 ; comp. Prot. Gh. Florovski, Τὰ ἔργα τοῦ Ψευδο — Διονισίου, col. 473.

104. J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, Louvain, 1959, p. 16; comp. R. F. Hathaway, *op. cit.*, p. 85 ; R. Roques, *Structures théologiques*, p. 122 ; P. Deussen, *Die bibl.-mittelalt. Philosophie*, 3. Aufl., Leipzig, 1920, p. 356.

O abordare a ei cu preocupări exclusiv filozofice sau istorice descrie căile de cunoaștere a lui Dumnezeu și ale experienței spirituale, urmate de prezentarea universului îngeresc și bisericesc. Dacă avantajul acestei metode constă în evidențierea elementului dionisian ierarhic, privită în optica patristică însă, ea se dovedește deficitară. Izolată de plinătatea vieții Bisericii, așa cum o cultivă teologia tradițională, noțiunea de Dumnezeu devine palidă, abstractă, iar hristologia ajunge un apendice al întregului sistem. Se exagerează atunci prezența slujitorilor ierarhici și raportul credinciosului cu Hristos, întrucît nu este valorificat sinergismul creștin.

Pe linia aceasta a denaturării printr-un fals dionisism pot fi spuse considerații interesante asupra extazului, asupra teologiei frumosului la necunoscutul autor etc. Un învățat englez ajunge chiar să stabilească anumite corelații între cosmosul Areopagitului și ideilor platonice [105]. Iar un cercetător recent și-a propus să studieze tipurile posibile de organizare socială pe baza înțelepciunii areopagitice și a unor teorii sociologice perimate, după părerea noastră. Dar astfel de prezentări se dovedesc simplificatoare. Sensul suprem al ierarhiei, care este iubirea lui Dumnezeu devenită îmbrățișare universală, se pierde. În planul vieții creștine obișnuite, distincția între Biserica învățătoare și Biserica ascultătoare se mărește.

Altă urmare (celelate vor fi identificate la discuția asupra ierarhiilor) este punerea pe seama cîntărețului armoniei și al rînduielii cosmice a unui presupus conflict între preoți și călugări, care s-ar oglindi în opera sa. Ipoteza presupune afirmația lui Stiglmayr că sub numele lui Dionisie Areopagitul se ascunde Sever al Antiohiei [106].

În realitate, ideile autorului nostru derivă «dintr-o viziune asupra lumii și asupra Bisericii pe care el o împrumută din *Scriptură* și din Liturghie» [107]. Față de formulele, imaginile sau limba pe care le preia din cultura greacă, el are o poziție critică, reinterpretîndu-le și conferindu-le un sens creștin. Sfîntul Ignatie al Antiohiei îndeosebi, dintre Bărbații apostolici, și Capadocienii sînt înaintașii Areopagitului, care îl ajută în preocuparea sa de structurare ortodoxă a doctrinei creștine.

Am precizat mai sus că ordinea firească a *Corpusului* nu trebuie să înceapă cu *Ierarhiile*. Această cerință se impune, pentru faptul că tratatele areopagitice nu sînt independente unul de altul. «Subiectul fiecăruia este subiectul tuturor, natura divină (!), coborîrea și întoarcerea ei» [108]. Imprecizia limitelor *Corpusului*, pricinuită de scrierile dionisiene

105. Dom D. Rutledge, *Cosmic theology*, London, 1964, p. 37 și urm.

106. R. F. Hathaway, *op. cit.*, p. 104; Hugo Ball, *Einführung*, p. 70; Dom D. Rutledge, *ibid.*, p. 28. În direcția teoriei episcopatului monarhic, cel mai departe se pare că merge astăzi Hermann Goltz, *Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im «Corpus areopagiticum»*, Erlangen, 1974. Neglijînd diferitele «conflicte» pe care și le imaginează, ca cele dintre Biserica și Statul bizantin sau dintre egumenul postcalcedonian și episcop, autorul vorbește în mai multe locuri de «tiranie», de «Möglichkeit einer bischöflichen Tyrannis», de «Sultanismus» etc.

107. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 480.

108. I. P. Sheldon-Williams, *«The Eccl. hier.» of Ps.-Dionysius*, în «The Downside Review», nr. 1/1965, p. 31.

pierdute sau numai fictive, a fost suplinită de apariția producțiilor apocrife. În cele patru părți ale operei care ne preocupă este vorba, așadar, de o experiență monodică, menită transfigurării întregului cosmos.

Amintind această caracteristică a mesajului Areopagitului, poate ar fi bine să reliefăm încă și mai mult concepția areopagitică a participării tuturor făpturilor la bunătatea, la lumina și la celelalte lucrări ale lui Dumnezeu. Legătura dintre El și făpturi trebuie privită atît sub raport cauzal cît și sub raport final. Purtînd întipărit în sine chipul Creatorului încă de la începutul existenței, lumea năzuiește spre asemănarea divină ca să se bucure de mîntuirea și fericirea veșnică. «Întemeiat pe această îndoită participare, Dionisie Areopagitul ne înfățișează cosmosul întîi ca o ierarhie naturală, constituită prin creație și apoi ca o ierarhie supranaturală sau harică, ce decurge din opera mîntuirii» [109].

Purtători ai chipului Ziditorului atoate, care rămîne transcendent în esența Sa, oamenii și celelalte făpturi există în variate moduri și forme de viață. Participarea la iubirea lui Dumnezeu reflectă adîncul înțelepciunii Sale, care a înzestrat fiecare ființă în concordanță cu propria sa capacitate spirituală.

După principiul deschiderii duhovnicești, Areopagitul prezintă făpturile sub forma unei scări. Treapta cea mai de jos a acestei ierarhii naturale a universului o constituie lucrurile materiale, natura anorganică, iar cea mai de sus culminează în esențele îngerești, spirite pure: «Spre El toate se întorc, ca spre termenul cuvenit fiecăruia, și pe care toate-L doresc; cele ce au minte și rațiune căutîndu-L cu cunoașterea; cele sensibile cu sensibilitatea; cele ce n-au sensibilitate prin mișcarea firească a instinctului de viață, iar cele fără viață și care n-au decît existență (îl caută) prin aptitudinea lor de a participa la existență» [110].

2. «Liturghia — Biserică» descrisă în «Corpusul areopagitic»

Pentru a arăta participarea universală la lumina și harurile cerești pe care o implică lumea dionisiană, un teolog recent întrebuințează noțiunea de «Liturghie-Biserică» [111]. Exprimarea aceasta ni se pare aleasă în mod fericit și este mai bogată decît vechea formulă de «panbisericism», proprie teologiei Sfîntului Maxim îndeosebi. Cu atitudinea sa hotărîtă apofatică, numitul «ucenic» al Apostolului Neamurilor întrebuințează de mai multe ori noțiunea de Biserică. Chiar atunci cînd termenul acesta nu indică de-a dreptul realitatea Bisericii triumfătoare din împărăția cerurilor, el denumește locul sacru în care se înfăptuiește inițierea (τελετή) și desăvîrșirea creștină prin Botez și apoi prin Împărtășanie. O singură dată, cuvîntul «Biserică», are o rezonanță socială mai pronunțată; în acest caz, cei adunați în locul cel sfînt trebuie să fie ze-

109. Prof. Nic. Cravinic, *op. cit.*, p. 189.
110. În «DN», IV, 4 (700 B), trad. rom., p. 34.
111. P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 80.

loşi în practicarea virtuţilor, pentru ca astfel să se descopere frumuseţea chipului lui Dumnezeu în sufletele lor [112].

Au fost unii învăţaţi care, pe baza Liturghiei şi a altor elemente desprinse din textul *Corpusului*, au încercat o datare a apariţiei lui. Întemeiaţi pe o metodă istoristă, ei au neglijat însă elementul obiectiv al concepţiei studiate, acela de iniţiere ierarhică. «În alţi termeni, putem spune că perspectiva lui Pseudo-Dionisie nu este nici istorică, nici teologică, ci tainică şi anagogică : Biserica nu este considerată în ea însăşi, ca problemă de dogmatică religioasă, ci numai ca instrument şi condiţie necesare urcuşului nostru către Dumnezeu» [113].

Cînd defineşte concepţia «Liturghiei — Biserică», P. Scazzoso pleacă de la precizarea tainei sinaxei, sacramentul prin excelenţă, «desăvîrşirea celorlalte taine» (τελετῶν τελετή)[114]. Împărtăşirea tuturor din aceeaşi pîine şi din acelaşi vin, care creează cea mai înaltă comuniune creştină, pregustarea bunurilor din împărăţia cerurilor, mai poate fi arătată şi prin cuvîntul κοινωνία. Semnificaţia noţiunii de σύναξις este însă mai profundă ; la sensul de «adunare», ea îl adaugă şi pe acela de «comuniune divină», de reunire cu Dumnezeu şi în Dumnezeu [115].

Cele două euharistii se împlinesc concomitent : una în viaţa liturgico-sacramentală a Bisericii pămînteşti, iar cealaltă în lumea celor drepţi asupra cărora străluceşte lumina feţii lui Hristos. Cu aceasta am numit cele două puncte extreme ale viziunii universului areopagitic. Înrudit cu cosmologiile antice prin structura ei ierarhică, lumea dionisiană îşi arată încă o dată această înrudire, atunci cînd se postulează un univers ale cărui părţi au realizat acordul (διακόσμησις, εὐταξίς), ordinea (τάξις, κόσμος). Cum comuniunea aceasta vine de la Dumnezeu, pacea, bunătatea, armonia şi frumuseţea întovărăşesc efortul comun, asigurînd acordul universal.

Dar în legătura organică a ierarhiei dionisiene, creaturile ocupă locul (ἀναλογία, συμμετρία) pe care vrednicia lor proprie îl merită în structura piramidală a universului. După conversiune, în concordanţă cu facultatea lor receptivă faţă de darurile divine, inteligenţele dobîndesc o anumită vrednicie (ἀξία). «Pentru a vorbi adevărat, unul este Acela pe care-L doresc toţi cei ce poartă în ei chipul lui Dumnezeu ; dar nu participă toţi în mod unitar la Cel ce este unul şi acelaşi, ci după cum i-a dat fiecăruia cîntarul judecăţii divine, după vrednicia sorţului său» [116]. Relativ la expresia κατ'ἀξίαν («după merit»), H. Urs von Balthasar observă că trebuie să privim lucrurile totdeauna în fundamentul lor pus de Har. În cazul subiectului primitor, nu poate fi vorba de o recompensă, ci numai de «simetria şi de armonia între cel care dă şi cel care pri-

112. C. Pera, *Il mistero della Chiesa nello Ps.-Dionigi*, în «Eph. carmeliticae», nr. 1—2/1966, p. 137. În privinţa originii misterice şi sacramentale a lexicului areopagitic, vezi şi următoarele : P. Scazzoso, *ibid.*, p. 97 ; Dom D. Rutledge, *op. cit.*, p. 138.

113. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 240.

114. În «EH», III, 1 (424 C), trad. rom., p. 88.

115. E. Boularand, *L'Eucharistie d'après le Ps.-Denys l'Aréopagite*, în «BLE», nr. 4/1957, p. 198.

116. În «EH», I, 2 (373 C), trad. cit., p. 71.

meşte» [117]. Demnitatea dobîndită de către creatură corespunde realizării etice de care ea este capabilă.

Predeterminarea divină respectă liberul arbitru al persoanei sau mai bine-zis coincide cu el. Neştirbit în sinergismul pe care teologia ortodoxă îl postulează, credinciosul cel mai obscur, aflat pe o treaptă cît de modestă, poate să realizeze acolo, pe deplin, cerinţele unirii personale cu Dumnezeu. De aceea ierarhia devine în cosmosul areopagitic ordine raţională şi mijloc de concordie generală. În adunarea de cult, preoţi şi popor proslăvesc pe Dumnezeu prin cîntări şi-L adoră laolaltă.

În Liturghie, lauda divină a întregii Biserici, torentele luminii, simfonia contemplării devin tresăltare universală, împreună — glăsuire a neamului omenesc şi a soborului îngeresc. Peste organismul ierarhic natural se revarsă iubirea dumnezeiască, drept urmare a mîntuirii prin Iisus Hristos. Harul Sfîntului Duh transfigurează fiinţele care năzuiesc în chip anagogic către lumina cerească. În viziunea Sfîntului Dionisie, Biserica devine o «fanie». Odată cu arătarea întregii firi pătrunse de Har, ea ne face să întrezărim şi darurile de care se vor învrednici dreptii în împărăţia cerurilor. Icoanele şi în general pictura bisericească dau mărturie despre comuniunea noastră de iubire şi de lucrare cu cetele îngereşti. «Ea coboară cerul în biserica pămîntească şi ridică biserica pămîntească în măreţia cerului» [118]. În limitele aceleiaşi concepţii, creştinismul patristic şi apoi cel medieval, cu mănăstirea studită, ca şi Occidentul, cu mănăstirea cluniacensă (cînd lectura devenea psalmodie şi invers), a cunoscut acel gen de «laus perennis», presupus de doctrina *Ierarhiilor* [119].

«Biserica şi Liturghia sînt, aşadar, cele două aspecte complementare ale unicei viziuni a lumii pseudo-dionisiene» [120]. Cuprinzînd făpturile raţionale şi esenţele inteligibile, aşezămîntul mîntuirii contemplat de către necunoscutul teolog devine într-adevăr un aşezămînt universal, o Biserică plină de Dumnezeu. În ea se celebrează biruinţa lui Hristos cel înviat asupra morţii şi a păcatului. De lumina care a inundat acest nemărginit cosmos au parte şi oamenii, în măsura în care simbolurile concrete se lasă pătrunse de apofatismul cunoaşterii îndumnezeitoare.

O autentică doctrină creştină — extrasă din *Sfînta Scriptură* şi din Sfînta Tradiţie — este prezentată într-un cadru formal neoplatonic. Universul anagogic şi strict ierarhic postulează totala sfinţire a lumii. Se cunoaşte poziţia irenică a lui Pseudo-Dionisie, care contrastează cu epoca în care a apărut, epocă umbrită de blasfemiile lui Nestorie, adînc pătrunse atunci în spiritul unor intelectuali. Sistemul neoplatonic i-a furnizat tainicului teolog o poziţie şi o siguranţă invincibile. Prin intermediul schemelor ierarhice ale universului, el a putut afirma neputinţa

117. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix*, vol. II/1, p. 156.

118. Prof. Nic. Cravinic, *op. cit.*, p. 193.

119. Vezi U. Riedinger, *op. cit.*, p. 281; V. Grumel, *Acémètes*, în «DS», vol. I, Paris, 1937, col. 169—175; J. Leclercq, *Une parenthèse dans l'histoire de la prière continuelle :* la «Laus perennis» du Moyen Âge, în «MD», nr. 4/1960, p. 100.

120. P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 84.

cunoașterii lui Dumnezeu, în esența Sa, transcendent și totuși nedespărțit de lume. Afirmarea «hyperusiei» Divinității l-a situat de la început în afara controverselor obișnuite.

3. Structura și funcțiile ierarhiei umane

Așezămînt înființat în scopul mîntuirii credincioșilor, Biserica nu este un loc de dezordine și un ansamblu incoerent. Datorită revelației lui Dumnezeu în ea, care mijlocește inteligențelor cunoaștere și unitate îndumnezeitoare, aceasta devine templul ordinii spirituale și al frumuseții cosmice de sus luminate. «Armătura», care face posibilă desfășurarea procesului de cunoaștere asimilatoare, are în realitate cadre și legi ierarhice foarte precise. Dionisie Areopagitul dovedește o mare grijă cînd ni le descrie în amănunt. Un merit în plus poate revendica acest gînditor pentru faptul că a pus în circulație teologică termenul de ἱεραρχία. Mai înainte, el nu depășea aria unei învățături strict filozofice [121]. Dacă în general, noțiunea de ierarhie denumește ordinea inteligibilă de bază, cu aplicație la Biserică, ea definește ierarhia umană dotată, într-o rînduială bine organizată și coordonată, cu toate mijloacele harice corespunzătoare.

«Ierarhia nu este în primul rînd o ordine de subordonare, ci o ordine în sînul persoanei individuale ca și în sînul comunității, o ordine pusă de către Dumnezeu, care conduce la Dumnezeu și se compune în mod substanțial din bunuri și din haruri» [122]. În legătură cu ordinea dionisiană, unii s-au gîndit la cetatea ideală visată de Platon. Se cuvine să amintim însă că, din punct de vedere teologic, *Vechiul Testament* este cunoscut și sub denumirea de «Lege»; nimic din domeniul juridic israelit nu era lăsat pe seama întîmplării sau a neorînduielii.

Nesocotirea normelor constante și armonioase — postulat în universul areopagitic — perturbă pacea inteligențelor și introduce în el fragmentarea întreținută de păcat. Exemplul călugărului Demofil (corespondentul lui Kallikles din *Gorgias* [123], ca și acela al lui Ozia din *Vechiul Testament*, sînt concludente în privința respectării ordinii bazate pe o lege (θεσμός) universală a fiecărui suflet în parte și al dispoziției ontologice a lumii. În *Scrisorile a VIII-a și a IX-a*, Dionisie Areopagitul are prilejul să revină mai pe larg asupra ordinii ierarhice înțelese ca dreptate și, respectiv, ca problemă de adevăr [124].

Cum ordinea dionisiană, odată cu ordinea însăși a inteligenței, înseamnă și înălțarea sa pe scara îndumnezeirii, ar fi greșit să considerăm ierarhia doar ca o realitate exterioară, ca un element instituțional. «Ierarhia în genere este, după tradiția noastră sacrosanctă, rațiunea universală a monumentelor sfinte supuse ei sau conținutul cel mai general

121. R. F. Hathaway, *op. cit.*, p. XXIV; J. Stiglmayr, *Über die Termini «Hierarch» u. «Hierarchie»*, în «ZKT», nr. 2/1898, p. 182.
122. H. U. von Balthasar, *ibid.*, p. 184.
123. R. F. Hathaway, *ibid.*, p. 95.
124. Vezi *ibid.*, p. 85 și 120; în «EP» VIII, 1 (1088 C).

al lucrărilor sfinte care revin unei ierarhii sau alteia» [125]. Bunătatea divină a instituit ierarhia «pentru mîntuirea și îndumnezeirea tuturor ființelor raționale și spirituale» [126].

Încă din capitolele *Ierarhiei cerești*, autorul a prezentat noțiunea care ne preocupă sub aspectul ordinii sfinte (τάξις ἱερά), al științei (ἐπιστήμη) și al lucrării (ἐνέργεια). De data aceasta, prin «oficiul cel sfînt al sacerdoțiului» [127], iluminarea asimilatoare a făpturilor este descrisă ca o sublimă mișcare anagogică a lor către unitate, conferindu-le totodată forma divină. Stratificarea și legile ierarhiei se explică, așadar, prin ἔρως-ul divin care îmbrățișează întreg universul spiritelor și al trupurilor, pentru a le aduce treptat la Dumnezeu. De aceea, dacă prin *Thearchia* înțelegem principiul întregii ființe divine și al îndumnezeirii, prin *hier — archia* se cuvine să înțelegem principiul, forma generatoare a ordinii sacre și a sfințirii [128].

În ciuda însușirilor care diferențiază pe om de înger, există o continuitate reală între cele două ierarhii. Dacă în cuprinsul fiecărei cete a triadei, idealul urmărit este «conformarea» cît mai deplină cu treapta superioară ei, idealul obștii credincioșilor îl constituie asemănarea cît mai mare cu ierarhia îngerească. Pentru a face mai înțeleasă ideea de ierarhie dionisiană, un teolog contemporan [129] împrumută o comparație obișnuită : privit de sus, acest univers simbolic ierarhizat apare ca o succesiune descrescătoare de ființe tot mai imperfecte ; în sens invers făpturile pot fi asemănate cu o serie de oglinzi din ce în ce mai curate și mai perfecționate.

Datorită mijlocirii necesare a ordinelor care alcătuiesc ierarhia, iluminarea tearhică nu se face în chip nemijlocit decît în cazul serafimilor. Aceștia împreună cu ceilalți îngeri formează trei triade sau coruri de cîte trei cete fiecare, față de numai două triade ale ființelor omenești. După modelul neoplatonic, fiecărui cor (ca și fiecărei cete) îi corespunde unul din cele trei aspecte ale activității tearhice pe care o comunică ierahia.

Cînd se referă la transmiterea aceasta, necunoscutul autor întrebuințează cuvîntul λειτουργός. Precizăm că cinurile bisericești sînt iluminate de către triada superioară, fapt care nu lasă să se continue o triadizare infinită.

a) **Ordinea în ierarhia bisericească.** — Prefigurată și pregătită de ierarhia vechi-testamentară, ierarhia bisericească face legătura între aceasta și cea îngerească. Structura ei cuprinde mai întîi o triadă care inițiază și consacră : episcopul, preotul și diaconul și apoi o triadă de inițiați : călugării, poporul sfînt și catehumenii.

125. În «EH», I, 3 (373 C), trad. cit., p. 72.
126. *Ibid.*, I, 4 (376 B), trad.cit., p. 73.
127. *Ibid.*, I, 1 (373 B), trad. cit., p. 70.
128. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix*, vol. II/1, p. 184 ; J.-R. Bada Panillo, *La doctrina de la mediación dinámica y universal de Cristo*, Zaragoza, 1965, p. 154.
129. R. Roques, *Introduction*, în vol. Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, Paris, 1958, p. XLVII.

Ierarhul, prin autoritatea sa supremă și indiscutabilă, arată o dată mai mult sensul și caracterul sacru al ordinii din ierarhia noastră. Iluminat prin mijlocirea îngerilor, el devine sfințitorul și inițiatorul desăvîrșit în înțelegerea contemplărilor comunicate tuturor membrilor triadei din care face parte. Știința și sfințenia pe care le primește de sus, în chip inseparabil unite, îl ajută să tîlcuiască textele sfinte: sub învelișul acestora, el redescoperă sensul Revelației, devenind astfel continuatorul Tradiției nescrise, dar autentice. Totodată «el poate ridica — prin mijlocirea puterii sale ierarhice — pe cei care i-a curățit puterea diaconului, i-a luminat puterea preoților, spre o cunoaștere mai adîncă a Sfințitoarelor Taine, ce sînt primite de dînșii, după a lor vrednicie» [130].

Nici una din cele trei mari taine descrise pe larg de către teologul iluminării n-ar putea să fie săvîrșită fără binecuvîntarea și puterea ierarhului. De altfel toate rînduielile de cult cu ceremoniile lor pătrunzătoare (și în chip special cădirea bisericii) simbolizează asemănarea acestuia cu Iisus Hristos. Cu iubirea Sa de oameni adevărată, Mîntuitorul a coborît la făptura căzută sub povara păcatului și a adus-o la unitatea vieții de har, îndumnezeitoare.

Adevărată căpetenie a grupei inițiatoare, episcopul — în înțeles dionisian — devine un «teolog», un autor inspirat, un instrument al alegerii divine. Iată de ce el se bucură de prerogativele și puterea Apostolilor; numai criteriul cronologic și cinstea unică de a fi văzut pe Fiul lui Dumnezeu întrupat îi înalță pe aceștia mai presus de un ierarh.

Preoții îl ajută în slujba Sa supremă. Ei au fost sfințiți pentru iluminarea propriu-zisă a credincioșilor. Ca și în cazul ierarhului, preotul este desemnat în mod constant de către ilustrul autor prin vechiul termen păgîn ἱερεύς. Lui îi sînt delegate anumite funcții în cadrul oficierii Sfintelor Taine, fapt care arată caracterul dependent și subordonat al misiunii sale.

Diaconii sînt slujitori supuși preoților și episcopilor. Cum orînduiala ierarhică pentru înălțarea spiritului a statornicit o întreită activitate, acestora le revine în sens propriu o lucrare purificatoare. Ea se desfășoară în legătură cu catehumenii, care sînt pregătiți prin lectura *Sfintei Scripturi* și îndemnați să părăsească viața omului celui vechi. La slujba înmormîntării, în concordanță cu obiceiurile epocii, diaconii citeau texte biblice pentru a aminti nădejdea creștină a învierii tuturor.

Coborînd de la altar, spațiul larg al bisericii pe care o contemplă tainicul teolog este rezervat ultimei triade umane. În cuprinsul ei, monahii ocupă primul loc printre aceste cinuri ascultătoare, strict inițiate de către cele superioare. Lexicul diferențiază foarte clar ierarhia noastră; spre deosebire de sufixul — ικος, a cărui întrebuințare marchează funcțiile active ale corurilor inițiatoare, ultimele trei trepte bisericești sînt desemnate de preferință printr-un participiu pasiv [131]. Caracteristica de τετελέσμενος, așadar, monahul o justifică prin «lepădarea de plăcerile, nu numai ale vieții din afară, ci și ale imaginației» [132]. Străduința

130. În «EH», V, 8 (529 B), trad. cit., p. 131.
131. R. Roques, *Structures théologiques*, p. 210.
132. În «EH», VI, 3 (536 B), trad. cit., p. 135.

aceasta înseamnă, pe de o parte, proslăvirea lui Dumnezeu printr-un cult spiritual, iar pe de alta, progresul unitiv pe calea contemplării Celui unic. De aici numele călugărilor de slujitori (θεραπευταί) sau de μοναχοί. Unitatea, știința și perfecționarea lor în tainele sfinte vin de la Dumnezeu prin rangurile sacerdotale. De aceea ierarhul îi instruiește, iar preotul îi consacră. Înrudirea cinului monahal cu triada sacerdotală prin modul înalt de viață urmărit nu-i conferă totuși nici o putere de conducere în Biserică, rămînînd în cuprinsul cetelor inițiate.

În treapta credincioșilor sînt mirenii botezați, deveniți popor sfînt (ἱερὸς λαός). Față de călugări, — rangul superior ajuns la desăvîrșire, — ei constituie un ordin contemplativ (θεωρητικὴ τάξις). Izbăviți de orice prihană, mirenii devin apți să înainteze pe celelalte trepte ale itinerarului duhovnicesc. Sub conducerea preoților, ei participă la comuniunea celor uniți prin Sfintele Taine și primesc de aici puteri anagogice.

Cinul celor care se purifică încheie șirul treptelor ierarhiei bisericești. Considerați ca o singură grupă, aceștia sînt în realitate credincioși cu o întreită poziție duhovnicească. Astfel catehumenii, socotiți ca aflîndu-se în latura cea mai exterioară a Bisericii, sînt tratați în concordanță cu starea lor de copii spirituali. Aceeași situație o au energumenii pe care patimile și amăgirile diavolești îi țin departe de conduita normală a creștinului. Penitenții sînt păcătoșii care, în urma Botezului, s-au dedat la o viață îndepărtată de Dumnezeu prin porniri și obișnuințe sălbatice.

Toate aceste grupe sînt, din punct de vedere al îndumnezeirii, într-un raport nearmonios față de Biserică. Pentru a putea ajunge la contemplația iluminatoare și la vrednicia de creștin, cinul curăției trebuie să se conformeze legii divine. Participarea la cîntarea psalmilor și la lectura cărților sfinte are ca urmare o deschidere a laicilor către înțelegerea tainelor ierarhice.

Referitor la ordinea din ierarhia noastră se pot face mai multe reflecții. În directă conexiune cu cea îngerească, împreună cu care formează o serie neîntreruptă de trepte, ea prezintă ceea ce s-ar putea numi «un defect de sistematizare» [133]. Dacă în privința aplicării funcțiilor, triadele îngerești întîmpină unele dificultăți («purificarea» aplicată în sens impropriu), ierarhia bisericească suferă de o evidentă lipsă de simetrie. Aceasta din urmă nu are decît două triade. Iar în cuprinsul lor, ultimele cete sînt «mai degrabă o *categorie* de ordine ierarhice decît un ordin unic» [134].

Această stratificare defectuoasă prezintă și un merit, dacă o privim după criteriul consecvenței logice. Pretinsul ucenic apostolic a descris instituția ierarhiei ca pe un rezultat al potrivirii legii gradației riguroase cu simetria, cu proporționalitatea analogică «a oricărei ființe în raport cu esența sa și cu demnitatea sa ontologică» [135].

133. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 236.
134. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 272 (subl. autor.).
135. M. Schiavone, *ibid.*, p. 236.

De asemenea, comunicarea ierarhică prezintă unele derogări, contradictorii față de asigurările principiale din cercetarea activității îngerilor. Autorul nu a dat nici o explicație, de pildă, asupra faptului că cetele celor inițiați au legătură cu anumite ordine sacerdotale, care nu le sînt imediat superioare.

Un cercetător al cosmosului areopagitic [136] mai constată: «În sfîrșit, în triada inițiaților, Dionisie pare să fi neglijat în mod sistematic raporturile diferitelor ordine între ele». Avizate prea mult solicitudinii cetelor preoțești, acestea sînt înclinate să uite atît colaborarea dintre ele, cît și activitatea apostolică.

Influențat de către ultimii neoplatonicieni, veneratul «doctor hierarchicus» a reușit să înlăture ispita paralelismului dintre triadele cerești și cele pămîntești. Mai mult decît în primul caz, ierarhia bisericească a dobîndit o prezentare care reflectă situația canonică și liturgică a veacurilor al IV-lea—V-lea, îndepărtîndu-se astfel întrucîtva de rigiditatea schemelor filozofice. Realismul de care autorul a dat dovadă, în acest caz, nu l-a determinat totuși să redea întreaga diversitate a stărilor duhovnicești din Biserica primară. Numeroasele tratate *De virginitate* ale Sfinților Părinți, care atestă existența fecioarelor, a văduvelor, a diaconițelor, nu au găsit în preocuparea Areopagitului nici măcar atenția unei mențiuni.

b) **Știința în ierarhia bisericească.** — Natura mixtă, materială și spirituală, a ierarhiei umane îi mijlocește acesteia o cunoaștere concomitentă a realităților divine, cu ajutorul simbolurilor sensibile și al contemplațiilor inteligibile. Pentru a afla adevăratul lui conținut și a înțelege corect semnificația spirituală a simbolului, inteligența trebuie să desfășoare o exegeză susținută, pe mai multe planuri. Este vorba de o acțiune de purificare și de înlăturare a vălurilor din universul creat; itinerarul cunoașterii dobîndește un sens ascendent sau anagogic, după căderea acestor valuri.

De altfel și simbolurile, la rîndul lor, sînt de două feluri: similare și disimilare sau neasemănătoare. Dacă primele pot provoca minții (νοῦς) o ispită dăunătoare printr-o reținere de natură estetică, senzuală sau idolatră, cele din urmă nu pot în nici un caz să perverteasă pe credincios. Cu cît sînt mai modeste, sau chiar grosiere și monstruoase, cu atît mai folositoare apar simbolurile disimilare pentru inteligență. De aceea ele constituie imboldul anagogic și catarctic către planul inteligibil, înlăturînd pericolul antropomorfic și naturalistic [137].

Dar în înțeles dionisian, știința ierarhiei vine de la Dumnezeu și ea poate fi preluată din cele două izvoare de credință, *Biblia* și Tradiția. Prin învățătura neîntreruptă a Bisericii ni s-a transmis *Sfînta Scriptură* ca «oracole tearhice», divine (θεαρχικὰ λόγια, θεῖα λόγια). Fără să i se schimbe măcar o cirtă, ea trebuie să rămînă la menirea ei de totdeauna: izvor de viață duhovnicească, poruncă sfîntă și revelație dumnezeiască. Valoarea fundamentală a *Sfintei Scripturi,* purtătoare de

136. R. Roques, *L'Univers dionysien,* p. 197.
137. Idem, *Structures théologiques,* p. 169; M. Schiavone, *op. cit.,* p. 196.

viață și de știință sfîntă, este subliniată de către autorul nostru prin descrierea ritului punerii evangheliei pe capul arhiereului în timpul hirotonirii lui și prin descrierea programului de catehizare.

Vechii filozofi greci, care nu au ținut seama de această atitudine interioară pentru întîlnirea cu Dumnezeu, au căzut în rătăcire. Ei au realizat propriu-zis numai o înțelepciune omenească, deoarece au disprețuit efortul anagogic care i-ar fi dus la deplina înțelegere a cauzei universale.

Adevărul biblic corespunde pe deplin unor preocupări pedagogice. Mai întîi, cunoștința dobîndită din Cuvîntul lui Dumnezeu prezintă diferențieri, care trebuie avute în vedere, mai ales în cazul celor aflați în stare de pruncie duhovnicească. În al doilea rînd, în cadrul general al umanității, Revelația divină s-a desfășurat în chip ascendent, progresiv pînă la îndeplinirea ei absolută prin *Noul Testament*. «Cuvîntul cel tainic al *Scripturii*» [138] nu-și dezvăluie tot adîncul Adevărului decît în urma unei anumite confluențe: slujitori anume pregătiți să o tălmăcească credincioșilor, care au fost inițiați în credința tradițională.

Altminteri, în locul acelei tăceri respectuoase a cărei anagogie luminează și edifică, poate apărea disprețul profan, ca în fața oricărui produs antropomorfic al culturii umane.

Sfînta Tradiție (Παράδοσις) are un rol principal în păstrarea și interpretarea Cuvîntului lui Dumnezeu. După susținerile Areopagitului, afirmația aceasta este la fel de îndreptățită și în sens invers: *Biblia* este nu numai o parte a Predaniei sfinte, ci însuși așezămîntul de păstrare a ei. De aici necesitatea interpretării textului scripturistic în luminile vieții tainice a Bisericii.

Dacă *Sfînta Scriptură* are o însemnătate deosebită în renașterea spirituală a catehumenilor, Dumnezeiasca Tradiție de asemenea. Sacramentele dionisiene — al căror rit exterior este descris suficient spre a servi la instruirea credincioșilor — sînt întrecute de învățătura mijlocită acestora prin Liturghie. O inteligență luminată în realitățile sfinte poate să recunoască, dincolo de învelișul rînduielilor de cult, Adevărul de totdeauna al Bisericii din care o parte a fost fixat în *Biblie*. De aceea tradiția ierarhică trebuie primită și respectată în tăcere. Prin intermediul cadrelor sacramentale, dascăli, a căror inițiere este învecinată cu ierarhia ființelor netrupești, au transmis-o nu prin scris, ci «de la duh la duh» (ἐκ νοὸς εἰς νοῦν)[139]. Inefabilul procesului de cristalizare și transmitere a Tradiției sfinte impune, la prelucrarea ei, aceeași atitudine de taină și discreție. Ea trebuie ferită de neînțelegerea celor profani și transmisă, în puritatea revelațiilor de la origine, din generație în generație.

Apropierea științei ierarhice de cerința sfințeniei a făcut ca unii teologi să se gîndească la ecuația platoniciană a «virtuții-știință». Conceptele și schemele cultelor de misterii ale maniheismului sau ale gnozei sînt o realitate la pretinsul ucenic apostolic, oferite de ambianța

138. În «EH», IV, 12 (484 D), trad. rom., p. 116.
139. *Ibid.*, I, 4 (376 C), trad. cit., p. 74.

istorică a epocii, dar ideea religioasă și siguranța dogmatică aparțin gînditorului, care s-a străduit să calce fidel pe urmele înaintașilor săi creștini. Platonismul, ca în general gnoza elenistică, postulează primatul cunoașterii ; ea predispune pe contemplativ la o atitudine de evlavie.

Știința dionisiană își conturează diferența față de ermetism prin faptul că aici cunoașterea realităților divine pe care o mijlocește provine de sus, nefiind doar o simplă cunoaștere de sine și o realitate naturală între altele. În acest caz, dascălul pe care îl urmează teologul nostru transmite un mesaj transcendent, o învățătură a Bisericii, provenită din *Sfînta Scriptură* [140].

c) **Lucrarea ierarhiei bisericești.** — Rolul ierarhiei este la fel de important și în procesul îndumnezeirii credincioșilor prin mijlocirea cunoștinței, care este totodată și sfințenie. De aici însemnătatea «Sacramentelor» în teologhisirea dionisiană prin care începe și se desăvîrșește treptat viața duhovnicească a oamenilor. Cu cît un cin bisericesc este mai înaintat în sfințenie, cu atît acțiunea divină mijlocită este mai unificatoare și mai eficace. Funcțiile ierarhice sînt repartizate amănunțit și în cazul Sfintelor Taine.

De altfel necunoscutul autor se arată preocupat mai puțin de descrierea rînduielilor reale de cult, cît mai ales de evidențierea semnificației lor tainice. Cînd vorbește de ierarhia Legii vechi în comparație cu ierarhia pe care a instituit-o Mîntuitorul, acesta indică drept cauză deosebitoare între ele considerația anagogică, activitatea inteligibilă (θεωρία) sporită în cazul celei din urmă.

Lexicul areopagitic însuși arată un anume sens pe care teologul format în cultura neoplatonismului posterior îl acordă noțiunii de «sacrament». Termenul întrebuințat de către Pseudo-Dionisie este ἡ τελετή. Pentru înțelesul lui de «inițiat», «consacrat» (ceea ce a făcut din ritul tunderii monahale și din înmormîntare o sfîntă taină), traducătorii au întîmpinat dificultăți. M. de Gandillac, de pildă, îl redă prin «initiation perfective» [141]. Nuanța aceasta diferă de nuanța medievală, cu sensul de «sacru», «ascuns» pe care îl exprimă τὸ μυστήριον sau «sacramentum».

1. Botezul constituie prima taină în doctrina dionisiană, aceea a iluminării. Ea este totodată și o taină a purificării unitive. De aceea autorul amintește, la începutul capitolelor dedicate prezentării ei, principiul și scopul ierarhiei ; în cazul dat : «călăuzirea noastră spre înălțimea odihnei celei mai presus de ceruri, tradiția renașterii noastre celei sfinte și preadumnezeiești» [142].

Din rînduiala Botezului descrisă de către Areopagit se cuvine să evidențiem tradiția întreitei afundări și existența nașilor, care ajută la formarea universului luminos și sfînt al celui inițiat. Împreună cu ierarhul, «toată Biserica», adică preoții și «tot poporul aflător în bise-

140. R. Roques, *L'Univers dionisien*, p. 243.

141. Idem, *Introduction*, p. 66 ; cf. C. Pera, *Il mistero della Chiesa nello Pseudo-Dionigi*, p. 145 ; P. Scazzoso, *La terminologia misterica nel «Corpus» ps.-areop.*, în «A», nr. 5—6/1963, p. 414.

142. În «EH», II, 1 (392 A), trad. rom., p. 77.

rică» [143], conlucrează la transmiterea existenței dumnezeiești celui încreștinat. De aici, obligativitatea botezării pruncilor de curînd născuți.

Termenul φώτισμα, frecvent întrebuințat de către dascălul *Ierarhiilor* pentru denumirea Botezului, are rostul să atragă atenția asupra procesului interior al sanctificării. Dincolo de învățăturile și actele episcopului se află lucrarea atotmilostivă a Păstorului Suprem, care împarte lumina Sa — în concordanță cu stările spirituale diferite ale Bisericii — asemenea razelor strălucitoare ale soarelui. Astfel iluminat, noul creștin ajunge la cunoașterea trecutului său păcătos de care se leapădă. Călăuzit de către naș, el pășește pe calea Adevărului pe care l-a aflat. Gesturile exterioare săvîrșite la Botez subliniază tocmai noile împliniri survenite pe plan inteligibil, deși nu se descrie mai temeinic modul în care Sfîntul Duh își croiește drum spre sufletul care, după sfințire, va deveni sălașul Lui.

Coborîrea Harului dumnezeiesc prin Mirungere desăvîrșește renașterea care a avut loc. Tot ierarhul îndeamnă pe cei învredniciți prin sfințiri progresive să asiste la săvîrșirea Jertfei celei fără de sînge și-i împărtășește.

Unii cercetători ai gîndirii teologului iluminării afirmă că această prezentare a Botezului este poate partea cea mai creștină a operei sale [144]. Temele neoplatonice nu servesc aici decît să evidențieze lucrarea ierarhiei. Odată cu cele două sfere de cultură prezente în teologhisirea sa, autorul păstrează esențialul învățăturii creștine. Domnul Hristos rămîne mîntuirea celor botezați, iar nu o divinitate inteligibilă la care s-ar ajunge în chip gnostic.

2. Sfînta Împărtășanie prilejuiește sufletului renăscut participarea la noi daruri dumnezeiești ale ierarhiei, pentru asimilarea sa la Cel Unul. După cum a procedat și mai înainte, teologul nostru amintește încă din introducerea capitolului: «scopul însă și ținta a toată lucrarea cea sfințitoare este comunicarea Tainelor Divine celui inițiat» [145].

În afară de expresiile generalizatoare [146], autorul *Corpusului dionisian* întrebuințează trei denumiri mai importante pentru a indica acest sacrament. În ansamblul ei, terminologia liturgică areopagitică este echivocă și cere precizarea unor nuanțe.

Εὐχαριστία, cu un prim sens de «rugăciune de mulțumire», este desemnată prin doi termeni deosebiți. În ciuda așteptărilor, Pseudo-Dionisie nu se dovedește preocupat să determine efectul sacramental al Sfintei Împărtășanii după acest sens.

Σύναξις, întrebuințat de către autor ca sinonim cu κοινωνία are înțelesul de «adunare», dar și pe acela de «reuniune». Liturghia euharistică este în fond o comuniune a credincioșilor între ei și totodată o reunire cu Dumnezeu.

---

143. *Ibid.*, II, 2 (393 C), trad. cit., p. 79.
144. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 276.
145. În «EH», III, 1 (425 A), trad. rom., p. 89.
146. Vezi J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten u. der Kirche nach Ps.-Dionysius*, în «ZKT», XXII (1898), nr. 2, p. 246—303; P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, vol. III, Chevetogne, 1968, p. 73.

Κοινωνία nu se aplică totdeauna acestui sacrament. Adaptat unor realităţi diverse, termenul desemnează de multe ori participarea la Tainele Divine prin iubire, ştiinţă şi sfinţenie sau ansamblul realizat prin unirea sensibilului cu inteligibilul. «Originalitatea sa — a Areopagitului — constă mai ales în a face din σύναξις şi din κοινωνία două sinonime, dînd celui dintîi profunzimea ultimului şi acestuia întinderea celui dintîi» [147].

Se poate remarca faptul, deşi el nu neagă realismul euharistic, că teologul *Ierarhiilor* nu întemeiază superioritatea Sfintei Împărtăşanii pe demnitatea conţinutului, ci pe eficacitatea ei. Prin intermediul comunităţii euharistice, noul botezat devine vrednic de unirea cu Unul, după ce a trecut prin stadiile iluminării şi ale purificării. De aceea Sfînta Împărtăşanie poate fi denumită în limbaj dionisian şi «Taină a tainelor» τ)ελετῶν τελετή)[148].

Nu stăruim asupra categoriilor de credincioşi vrednici să participe la Sfînta Liturghie, nici asupra simbolurilor sau a contemplării realităţilor sfinte pe care le enumeră autorul. Notăm numai că desăvîrşirea pe care o mijloceşte Euharistia trebuie înţeleasă ca o continuă modelare a lui Hristos, în neofit, ca urmare a străduinţelor sale unite cu ale Bisericii. Concomitent cu reducerea diviziunilor interioare ale catehumenului, pentru a contempla pe Cel Unul are loc o unire a acestuia cu obştea rugătoare şi a tuturor cu Dumnezeu. Înfrăţirea şi pacea, pe care comunitatea le realizează acum, nu au un sens exclusiv orizontal, deoarece legăturile lor duhovniceşti îi sînt comunicate de sus.

Mai ales în momentul liturgic al «sărutării păcii» se poate constata că o preocupare exagerată de unitate a estompat celelalte caracteristici ale Împărtăşaniei, reduse la rolul de simbol iniţiator. Oricît de înaltă ar fi contemplarea tainei, nu trebuie să se piardă din vedere menirea ei de imediată hrănire spirituală a credincioşilor.

3. Ungerea cu Sfîntul Mir comunică sufletului credincios puteri de cunoaştere şi de sfinţire în stare să perfecteze lucrarea îndumnezeitoare, începută de mai înainte. Se continuă, aşadar, o acţiune care va situa această taină la nivelul Liturghiei euharistice. «Este deci, precum am spus, această taină sfîntă, ce a fost proslăvită de către noi, o lucrare de desăvîrşire în rînduiala şi puterea ierarhică. Din această pricină, învăţătorii noştri cei divini au dotat-o în cea mai mare parte — în ceea ce priveşte ritualul — cu aceleaşi forme simbolice, rînduieli mistice şi cîntări sfinte, ca şi pe Sfînta Taină a Euharistiei ; ea fiind pe aceeaşi treaptă şi avînd acelaşi efect» [149].

Precizarea din urmă, în ciuda faptului că Mirungerea o săvîrşeşte şi o aplică numai ierarhul şi că terminologia intensivă folosită este aceea moştenită din misteriile antice, îşi are însemnătatea ei. Insistenţa asupra parităţii valorice a celor două sacramente nu trebuie în nici un caz să anuleze specificul fiecăreia dintre ele.

147. E. Boularand, *op. cit.*, nr. 4/1957, p. 203.
148. În «EH», III, 1 (424 C), trad. rom., p. 88.
149. *Ibid.*, IV, 3 (476 C), trad. cit., p. 110.

«Ungerea cu Sfîntul Mir, în sfîrșit, face pe cel botezat binemirositor; căci perfecțiunea sacră a nașterii celei divine unește ceea ce este sacramental desăvîrșit cu Duhul cel Dumnezeiesc» [150]. «Perfecțiunea» la care se referă doctorul ierarhic, de această dată, se datorează lucrării celei de a treia Persoane treimice, așa cum Sfînta Euharistie a devenit τελετῶν τελετή, pentru mijlocirea comuniunii cu Unul. Cu alte cuvinte, prin Mirungere, Mîntuitorul ne dăruiește pe Sfîntul Duh. Acțiunea Sa echivalează cu o pecete duhovnicească a perfecțiunii. Creat de Tatăl, renăscut în Fiul, creștinul dobîndește harul Sfîntului Duh care îl întărește să primească Împărtășania în stare de maximă vrednicie. De aceea, «Tradiția se servește de dumnezeiescul Mir la consacrarea oricărui lucru sfînt» [151].

Autorul însuși exemplifică respectarea acestui principiu în persoana teandrică a lui Iisus Hristos. Pentru realizarea mîntuirii din păcat, El a primit Botezul și deci acțiunea Sfîntului Duh asupra firii Sale omenești.

4. T a i n a p r e o ț i e i, în sens dionisian, trebuie înțeleasă ca pășire a candidatului într-o ordine sacerdotală dată. Treptele acestei ierarhii văzute au atribuții clar stabilite pentru fiecare, voite de Dumnezeu și exprimate prin rînduieli fixe de consacrare. Încă din preambulul capitolului respectiv, autorul precizează că organizația ierarhiei pămîntești «înlătură și exclude de la dînsa ceea ce nu este ordonat, nu este frumos și este încîlcit» [152]. «Ordinele bisericești sînt chipuri ale lucrărilor divine, care pun în evidență iluminările cele gradate ale binerînduitei și neamestecatei succesiuni a lucrărilor dumnezeiești, prin deosebiri ierarhice, în sfinte acțiuni și stări prime, mijlocii și ultime; iar prin aceasta descopăr, cum s-a spus, ordinea cea neîncurcată a lucrărilor dumnezeiești» [153].

Grija principală a întregii ierarhii preoțești trebuie să o constituie năzuința după sfințenie, pentru ca să devină cu toții, cler și mireni, vrednici de împărtășirea cu Sfintele Taine. Biserica învățătoare dionisiană este alcătuită anume din felurite trepte preoțești în concordanță cu nivelul diferit de cunoaștere și sfințenie al membrilor comunităților. Ținînd seamă de aceste realități întîlnite în pastorație și activînd cu dragoste și fără zavistie, cetele ierarhiei imită pe Dumnezeu și devin conducătoare ale oamenilor către mîntuire.

De altfel, dincolo de orice lucrare sacerdotală, se află lucrarea Tearhiei, care alege în chip tainic pe cei destinați slujirii sfințitoare, învrednicindu-i să se mențină în ordinea ierarhică și totodată să-și păstreze neîntinată puritatea mijlocirii harice.

5. «T a i n a» s f i n ț i r i i m o n a h a l e arată o dată mai mult așanumitul «areopagitism» al autorului nostru: stratificarea rangurilor, fiecărei stări de hirotonie corespunzîndu-i o treaptă jurisdicțională. Cu-

150. *Ibid.*, II, 8 (404 C), trad. rom., p. 87.
151. *Ibid.*, IV, 8 (484 A), trad. cit., p. 116.
152. *Ibid.*, V, 1 (500 D), trad. cit., p. 119.
153. *Ibid.*, V, 7 (508 D), trad. cit., p. 125.

rățat și sfințit, cinul călugărilor este capabil de o contemplare spirituală mai înaltă. Doar ierarhul însuși a preluat conducerea lor, deschizîndu-le calea desăvîrșirii.

Deși se înrudesc cu clasa preoților, «prin frumusețe lăuntrice și unice» [154], monahii rămîn subordonați acestora și nu pot introduce pe alții în Biserică. Areopagitul insistă asupra relației dintre cele două ranguri și cu prilejul *Scrisorilor* sale, unde se întîlnesc numele călugărilor Gaius și Demofil. Povățuirea superioară a preoților le este de mare ajutor în cunoașterea divină a misterelor care le este îngăduită. Odată atinsă starea de desăvîrșire (ἐπιστήμη), echivalentă cu unitatea cea sfîntă, ei trebuie să se împotrivească ispitelor exterioare sau ale imaginației; orice altă preocupare decît neîntrerupta contemplare a Celui Unic devine incompatibilă cu «adevărata filozofie», cu stadiul de unitate și cunoaștere atins.

Pentru simpatia pe care Dionisie Areopagitul o arată membrilor acestui cin, unii învățați [155] îl socotesc pe autor un convertit creștin în rîndurile călugărilor. C. Pera se gîndește anume la rînduielile monahale, care au fost stabilite de către Sfîntul Vasile cel Mare [156].

Oricare ar fi adevărul în privința acestui fapt istoric, cert este că ritul tunderii în monahism a împrumutat elemente din alte sacramente, mai ales din acela al Botezului. Sensul lui însă rămîne specific, fiind o lepădare de viața păcătoasă de mai înainte și totodată un legămînt de desăvîrșire personală în cadrul și cu ajutorul unei comunități date. Se vede încă o dată adierea unei evlavii creștine anterioare, care socotea calea ascetismului calea propriu-zisă spre mîntuire.

6. Înmormîntarea este socotită de asemenea un «sacrament» de către teologul iluminării. Faptul nu trebuie să pară atît de neobișnuit, dacă ne gîndim că și astăzi, în Biserica Ortodoxă Rusă, o anumită direcție din diaspora susține aceeași părere [157].

În sensul viziunii lui Dionisie Areopagitul, înmormîntarea oamenilor sfinți diferă de a celor profani, pentru că diferit le-a fost chipul vieții și chiar al morții. În primul caz, credinciosul «se îndreaptă spre ținta morții cu o nădejde sigură, adevărată și plină de bucurie divină, ca și cum s-ar îndrepta spre ținta luptelor celor sfinte» [158]. Astfel, pentru cei care părăsesc viața de pe pămînt, moartea a pierdut din groaza ei. O nouă anagogie ni se dezvăluie prin prezentarea morții ca pregustare a vieții paradisiace. Aici autorul *Ierarhiilor* se situează pe aceeași linie, care unește pe Fericitul Diadoh cu Sfîntul Simeon Noul Teolog [159].

---

154. *Ibid.*, VI, 3 (536 A), trad. rom., p. 135.

155. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix*, vol. II/1, p. 162; J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius*, p. 260; Ch. Corbière, *Le christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris, 1921, p. 257.

156. C. Pera, *op. cit.*, p. 153; idem, *Denys le Myst. et la* θεομαχία, în «RSPT», nr. 1/1936, p. 74.

157. Leon Zander, *Die Orthodoxe Kirche*, Stuttgart, 1958; în «O», nr. 2/1966, p. 255.

158. În «EH», VII, 1 (553 A), trad. cit., p. 139.

159. Vezi Syméon le Nouveau Théologien, *Catechèses*, vol. I, Paris, 1963, p. 40.

Fiind locaș al sufletului, trupul se va reuni cu acesta la învierea morților: «Legea cea divină le acordă amîndurora dumnezeiasca participare la cele sfinte; sufletul într-o contemplare pură și în cunoașterea cea dinăuntru a tainelor; iar trupul lui, ca într-o icoană, în Mirul cel preadumnezeiesc și în preasfinte simboluri ale dumnezeieștii comuniuni» [160].

Credința neclintită în nemurire, ca și în eficacitatea rugăciunilor pentru cei morți, are un fundament hristologic în teologhisirea dionisiană. În mod logic, creștinul care de la Botez s-a îmbrăcat în Hristos și, sub conducerea Lui, a purtat o neîntreruptă luptă împotriva păcatului, la capătul acestei vieți, el «va afla liniște în Hristos» [161].

În baza aceluiași principiu, al stării fericite și îndumnezeite a celor răposați, se face și citirea solemnă a dipticelor de către diacon: «după cum afirmă teologia, (drepții) n-au murit, ci au trecut din moarte la o viață întru totul divină» [162].

7. La sfîrșitul acestei expuneri asupra lucrării ierarhiei se poate vedea că Dionisie Areopagitul definește «sacramentul» ca o activitate simultană de curățire, iluminare și desăvîrșire. Dacă este așa, orice întreită acțiune concepută astfel în Biserică devine «taină» (ceea ce duce la desființarea Ierurgiilor), posibilă în fiecare din ierarhiile proslăvite de către Areopagit: cerească, mozaică și bisericească.

Sub presiunea contestărilor eretice și a preocupărilor medievale de unire între Apus și Răsărit, tradiția creștină a stabilit cu precizie numărul de șapte al Sfintelor Taine. Dacă noțiunea lor s-a precizat, sensul dionisian de «inițiere» a fost păstrat ca și mai înainte. Biserica primară trecea pe catehumen prin fazele unui singur act nevăzut, care reunea Botezul, Mirungerea și Euharistia. De aceea, în raport cu centrul Revelației, ele au rămas «Taine majore», situație care poate fi prelungită și în cazul Sinoadelor Ecumenice sau al dogmelor de credință [163].

Fiind în legătură cu diferite stadii ale sfințeniei, «Tainele» dionisiene determină corespondențe precise cu funcțiile ierarhice numai în cazul Preoției și al tunderii în monahism.

După teologul nostru, sfințenia este necesară, atît săvîrșitorului cît și primitorului tainei. De această cerință ne-am putut convinge cînd am studiat θεωρία supratemporală a Sacramentelor areopagitice. Din faptul că ierarhul său trebuie să imite pe Dumnezeu, petrecînd într-o continuă contemplare, înțelegem că acțiunea morală se cuvine să fie una cu acțiunea sacramentală. Ca în cazul oricărei persepective platoniciene, logica teologică a lui Pseudo-Dionisie exclude din ierarhie pe cle-

160. În «EH», VII, 9 (565 B), trad. rom., p. 150.
161. *Ibid.*, VII, 1 (553 B), trad. cit., p. 140.
162. *Ibid.*, III, 9 (437 B), trad. cit., p. 100.
163. Y. Congar, *La primauté des quatre premiers Conciles Oecuméniques*, în vol. *Le Concile et les Conc.*, Chevetogne, 1960, p. 107; P. Evdokimov, *Eucharistie — mystère de l'Eglise*, în «PO», nr. 2/1968, p. 53; Prof. N. Chițescu și col., *Teol. dogmatică și simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 866; H. Andruțos, *Dogmatica Bis. Ort. Răs.*, Sibiu, 1930, p. 334.

ricul decăzut [164], deoarece nevrednicia sa morală a frînt legea ontologică în care se afla fixat. Condiționînd eficacitatea Sacramentelor de virtuțile săvîrșitorului, teologul iluminării optează pentru o poziție care poate fi discutată, ca și absența celorlalte Taine «mirenești» din preocupările lui.

S-a mai observat preferința Areopagitului pentru simbolismul asemănător, în cazul Liturghiei sacramentale; semnificației naturale a riturilor i se substituie o semnificație instituțională. Explicația acestui fapt trebuie căutată în realitatea vieții bisericești; credincioșii au o inegală formație duhovnicească. Față de cei înaintați, catehumenii și alți membri ai triadei ascultătoare pot dobîndi și ei un minimum de înțelegere, care condiționează eficacitatea Sfintelor Taine, privind rînduieli de cult simple și clare. «Prin acest mijloc, simbolismul sacramental poate să fie definit ca o *condescendență anagogică* a acțiunii și a științei divine» [165].

De altfel, sacramentul dionisian este o noțiune globală. În fața acestei realități transcendente, comunicate celor inițiate prin revelații ierarhice, atitudinea religioasă cea mai înțeleaptă este acceptarea simbolurilor în ansamblul lor complex și ordonat.

II. REFLECȚII ASUPRA CONȚINUTULUI CREȘTIN AL ÎNVĂȚĂTURII DIONISIENE DESPRE IERARHII

1. Unitate și diversitate în Dumnezeu

Explicată în mod diferit, printr-un proces de creație, de emanație sau de naștere, lumea era socotită în concepția filozofilor antici ca rezultat al expansiunii Principiului unic și absolut în mutliplicitatea făpturilor. Singura posibilitate de izbăvire din această decădere, provocată de «coruptibilitatea» materiei, o constituia contemplația purificatoare.

Dintre toți înaintașii săi, Proclu pare să fie cel mai aproape de Dionisie Areopagitul, doctrinar și cronologic. După susținerile gînditorului păgîn, creația este o emanație gradată din Unul. Inteligențele inferioare își datorează ființa lor celor superioare. Tonalitatea panteistă și necesitatea naturală, care limitează această concepție, sînt evidente.

Ca și premergătorii săi necreștini, de care nu se putea despărți printr-o întreagă cultură și mentalitate, autorul tratatelor areopagitice păstrează ontologia ierarhică moștenită, dar întrebuințează în alt sens

164. În «EP», VIII, 2 (1092 AB). Vezi și J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 141.

165. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 280 (subl. autor.).

conceptul de πρόοδος. Bazat pe dogma biblică a creației, el înlocuiește relația de naștere progresivă a făpturilor cu una de participare spirituală la Dumnezeu [166]. Astfel schema, cadrul exterior al ierarhiei a rămas același; manifestările divine se transmit prin toate treptele în sens de daruri ale Sale, nu în sens de producere de esențe din ce în ce mai sărăcite.

Cea dintîi notă originală a ontologiei dionisiene o constituie, așadar, înlăturarea caracterului de necesitate din mediația ierarhică. Chiar dacă trăsătura monadică a unității divine se întîlnește alături de ideea trinitară de Dumnezeu [167], aceasta a dobîndit un pronunțat caracter personalist. «Pseudo-Dionisie — afirmă un cercetător [168] — este primul gînditor care formulează concepția personalistă a Absolutului, prin atributul iubirii, operînd, astfel, în interiorul exigențelor speculative clasice, o radicală revizie critică a teologiei și a cosmogoniei neoplatonice».

Urmările acestor premise s-au răsfrînt și asupra noțiunii de ființă creată din iubire și menită să se ridice pînă la asemănarea cu Dumnezeu. Aici ajungem la pivotul teologhisirii dionisiene, în contrast cu sistemele neoplatonice, impunîndu-se celebra distincție dintre ființa (οὐσία) lui Dumnezeu și lucrările Ei care se manifestă în afară. «Dacă se neglijează (cum s-a făcut prea adesea) această doctrină, dezvoltată mai ales în capitolul al II-lea al *Numelor divine*, nu se va sesiza niciodată nervul central al gîndirii lui Dionisie; el va fi interpretat în mod inevitabil într-un sens neoplatonic, care îi este străin sau mai degrabă căruia pe drept i se opune» [169].

Într-adevăr, cine preia corectura pe care numitul «ucenic» paulin a aplicat-o noțiunii plotiniene de πρόοδος, ca generatoare din esența ei a ființei inferioare, în mod consecvent trebuie să admită și învățătura dionisiană a esenței necomunicabile și a energiilor în Dumnezeu. În această privință, unii teologi catolici se dedau la ample speculații, fără distincția cuvenită, asupra «diverselor direcții și moduri de activitate ale unicei puteri de creație a lui Dumnezeu [170]. Alții elaborează nesfîrșite ipoteze asupra scării inteligibilelor în vîrful căreia s-ar afla Thearhia [171] sau asupra raportului dintre Unul și θεαρχία (Ἀγαθαρχία)[172], interpretări care în realitate nu pot desființa emanatianismul naturalist.

Deși Areopagitul ridiculizează teoria generațiilor ierarhice [173], teologii care neglijează distincția făcută de acesta se văd incomodați de prezența intermediarilor. Ei socotesc că numai rugăciunea și extazul pot

166. E. von Ivánka, *op. cit.*, p. 268. Vezi și Cl. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, p. 322.

167. E. Vacherot, *op. cit.*, p. 27.

168. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 87.

169. Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, p. 104.

170. E. von Ivánka, *op. cit.*, p. 287; comp. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix*, vol. II/1, p. 170; M. T. Antonelli, *La patristica postagostiniana*, în *Grande antologia filosofica*, vol. III, Milano, 1954, p. 389.

171. E. Corsini, *Il trattato «De Divinis nominibus» dello Ps.-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, p. 134; B. Brons, *op. cit.*, p. 328.

172. M. Schiavone, *ibid.*, p. 163.

173. În «DN», V, 2 (816 C/D), trad. rom., p. 64—65.

micșora rigiditatea pe care o văd «nel complesso gerarchico di tutte le creature» [174].

În realitate nu se poate vorbi de o depărtare de Dumnezeu spațială, de o barieră a rangurilor intermediare și nici de o diminuare a luminii pe măsura coborîrii de la sursă. Lucrările divine (δυνάμεις) nu sînt emanații micșorate ale naturii dumnezeiești, ci manifestări depline pe oricare treaptă a triadelor. La acestea, ființele participă proporțional cu vrednicia dobîndită de ele — cu puterea individuală de receptare — κατ' ἀναλογίαν. Desăvîrșirea și îndumnezeirea pot fi realizate de făptura rînduită pe treapta cea mai modestă, dacă ea dispune de capacitatea respectivă de primire și de conlucrare cu darurile acordate. Fiind în putința fiecărui suflet, «plenitudinea aceasta nu este uniformă, ci este personală» [175].

În locul participării neoplatonice posibile în urma unei întregi dialectici, universul dionisian pune lucrarea sinergiei. Fiecare făptură întîlnește în deplină libertate voința lui Dumnezeu. Rămîne o taină de nepătruns faptul că Ziditorul a rînduit treapta ființei înainte ca aceasta să se fi manifestat. Dincolo de prestiința lui Dumnezeu, care este presupusă aici, credinciosul devine un colaborator al Său — συνεργὸν τοῦ Θεοῦ. Sfintele Taine mijlocesc unirea omului cu Dumnezeu, proces care începe cu iluminarea Botezului. Dar o străduință din ce în ce mai susținută se cere din partea spiritului uman și în cazul celorlalte momente sacramentale.

2. «Nexus amoris» areopagitic

«Ierarhia nu apare ca un simplu element al sintezei dionisiene. Ea *este* universul dionisian însuși: structură în ordinele stabile, armonie de funcții mobile, cunoaștere a realităților spirituale care îndumnezeiesc inteligențele, potrivire perfectă a celor trei aspecte, din care fiecare se dovedește a fi totodată condiția și rezultatul celorlalte două, ierarhia cuprinde și face posibilă viața și eforturile inteligențelor îngerești și omenești» [176].

Am reprodus intenționat acest lung citat din concluziile unui specialist de seamă, pentru a afla prilejul unor remarci. Mai întîi se poate observa că, în ciuda simetriei și mobilității rangurilor, de-a lungul întregii ordini ierarhice circulă fluidul cunoașterii și al vieții, îndreptîndu-se către transcendent. Înainte de acesta însă, Dumnezeu a făcut primul pas al dragostei Sale spre făpturi. Viața divină, așa cum se desfășoară ea între Persoanele Preasfintei Treimi, se comunică întregului cosmos. Desigur că drama psihologică a căutării divine și a regăsirii nu

174. G. de Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo*, vol. II, Bari, 1950, p. 143. Comp. M. Viller, *op. cit.*, p. 134; J. Pépin, *La philosophie patristique*, p. 79; P.-R. Régamey, *Les anges au ciel et parmi nous*, Paris, 1964, p. 44.

175. Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, p. 104. Vezi și P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 81.

176. R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 131 (subl. autor.).

preocupă pe teologul nostru. Un oarecare intelectualism, care ne întîmpină în sistemul său, nu mai poate surprinde pe cercetătorul avizat asupra mediului și mentalității neoplatonice contemporane autorului [177]. Totuși se cuvine să observăm că teologul iluminării nu preferă noțiunea de ἔρως aceleia de ἀγάπη ca bază a ierarhiei în sens ontologic și cosmologic. În sufletul omenesc, erosul are trei forme de mișcări, iar ca ἀνατατικὴ δύναμις el impulsionează fiecare ceată ierarhică să năzuiască necontenit către cea superioară ei. Împreună cu frumosul, ἔρως-ul devine un element al ordinii universale.

Atitudinea unui Dumnezeu plin de iubire față de făpturi — pe care doctorul patristic a aflat-o în *Biblie* — nu poate să nu fie imitată de către întreaga ierarhie. De aceea membrii ei superiori se arată preocupați în permanență să ajute pe cei aflați pe treptele de mai jos. Termenul platonic «fără zavistie» (ἀφθόνως) [178] care definește climatul sufletesc și moral al acestei acțiuni, prilejuiește Areopagitului o nouă rectificare a sistemului său în sens creștin. Față de conținutul lui păgîn de indiferență a ființelor superioare în relațiile lor cu cele inferioare, Dionisie Areopagitul afirmă prin noțiunea de mai sus virtutea iubirii, care se dăruiește din generozitate. Impulsul pe care ele îl primesc de la condescendența divină determină atît coborîrea modelatoare în mulțimea făpturilor, cît și reîntoarcerea acestora către Creatorul tuturor.

Se știe că treptele universului dionisian sînt de asemenea manifestări ale iubirii dumnezeiești. Ea este adresată tuturor ființelor. La orice nivel, fără să se simtă stînjenite de prezența gradelor superioare, inteligențele răspund prin aceeași deschidere iubitoare față de Harul ceresc care se oferă în dar. Marea învățătură adresată lui Demofil, pe lîngă sensul adînc al ierarhiei structurate în trepte voite de Dumnezeu, este și aceea a iubirii creștine în raporturile cu semenii.

Climatul generozității active și al responsabilității este atît de caracteristic universului pe care îl afirmă autorul *Numelor divine* încît și neantul se vede asociat la viața spirituală [179].

Realizarea istorică a efluviilor iubirii divine se realizează în lucrarea ierarhiei bisericești. Fie că este vorba de diacon sau de preot, fiecare cu o anumită strădanie, fie că ne referim la perfecțiunea pe care o împlinește arhiereul, legătura spirituală și generoasă se face simțită, cel puțin ca aspirație generală.

Departe de a fi un element apăsător, un «impediment» în fața elanului individual, obștea bisericească în totalitatea stărilor ei duhovnicești intenționează să fie o unitate de iubire dinamică. Comunitatea aceasta primește în sînul ei pe cel botezat, îi oferă atmosfera credinței comune, impulsionîndu-l și ajutîndu-l să o păstreze neîntinată. Cînd roadele sîrguinței duhovnicești situează pe creștin pe o treaptă mai înaltă, atunci este de așteptat ca el să se întoarcă plin de iubire și solicitudine către inferiori, deoarece a ajuns acolo printr-un urcuș interior propriu, încălzit însă de iubirea confraților săi în Domnul.

177. Idem, *Structures théologiques*, p. 312, nota 3.
178. În «EH», IV, 9 (482 B), trad. rom., p. 115.
179. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 484.

Sfîntul Dionisie Areopagitul a reliefat ca nimeni altul intenţia Mîntuitorului, care a stabilit în Biserica Sa o ierarhie. În felul acesta, progresul spiritual al membrilor care o compun era asigurat. A rămas o caracteristică a vocabularului dionisian, cuvîntul de «sinaxă», care îl constată şi-l atestă sub aspectul lui de adunare şi reunire în Dumnezeu.

Dacă Biserica este un aşezămînt divin în care complexitatea corală a vieţii ei nu exclude contemplaţia şi urcuşul duhovnicesc al persoanei singulare, ci le postulează, atunci trebuie îndepărtată şi altă schemă a spiritualităţii neoplatonice din prezentarea înaltei teologii dionisiene. Precizarea aceasta se cuvine să fie mereu amintită faţă de teologii care se străduiesc în chip straniu să distingă două căi de unire şi de îndumnezeire a sufletului credincios covîrşit de iubire sfîntă [180].

Sub o terminologie mai mult sau mai puţin uniformă, unii exegeţi ai Areopagitului — mai ales cei protestanţi — fac o distincţie forţată între cunoaşterea lui Dumnezeu, prin intermediul sistemului ierarhic (οἰκονομία, θεουργία), şi aceea a trăirii individuale (θεολογία) [181]. Chiar dacă s-ar neglija faptul că autorul *Numelor divine* le presupune laolaltă prin cunoscuta-i teorie a sinaxei, nu trebuie să pierdem din vedere apofatismul dionisian ca act personal de cunoaştere. Inaccesibil în esenţa Sa, Dumnezeu nu este totuşi o noţiune impersonală. Energiile divine provoacă o experienţă de participare la ceea ce este neîmpărtăşibil în El. Acest răspuns al credinciosului la chemarea lui Dumnezeu, care are o existenţă «ek — statică», nu poate fi socotită confuzie sau dizolvare a persoanei în extazul mistic [182]. Este adevărat că teologul iluminării nu a descris în amănut tema unirii (ἕνωσις) la care ne referim. I-a presupus însă ca premisă iubirea, dar dumnezeiesc continuu. În limbajul neoplatonic, urcuşul către Dumnezeu înseamnă străbaterea treptelor ierarhice cu puteri proprii, activitate care echivalează cu descoperirea unei divinităţi naturale. Departe de a susţine că darul denumit ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως [183] ar fi o confundare indistinctă în divinitate, un cunoscut autor afirmă : «înălţarea unanimă în care fiecare, cu toţi şi pentru toţi, întîlneşte în chip nemijlocit, pentru definitiva sa înflorire, pe Acela care îi depăşeşte pe toţi deopotrivă» [184].

«Dacă însă cineva ar nesocoti această rînduială sfîntă şi frumoasă, şi s-ar crede în stare să comunice singur cu Dumnezeirea, căzînd victimă unei păreri nenorocite, cu aceasta ar deprecia el pe cei sfinţi» [185]. Viaţa duhovnicească este o realitate străbătătoare şi cu o diagramă schimbătoare. Numai obştea bisericească şi Sfintele Taine — nu izolarea de toţi ca în neoplatonism — te ajută să păşeşti şi să te menţii pe treptele Harului. Sfîntul Prooroc Moise şi Timotei au făcut această experienţă şi ne-au rămas drept pilde vrednice de urmat.

---

180. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 307 ; J. Vanneste, *op. cit.*, p. 34, 197.
181. H. Goltz, *op. cit.*, p. 35.
182. C. Yannaras, *op. cit.*, p. 106.
183. În «DN», IV, 13 (712 A), trad. rom., p. 43.
184. L. Bouyer, *ibid.*, p. 496.
185. În «EH» VII 6 (561) C), trad. cit., p. 146.

De aceea universul ierarhizat, așa cum îl arată viziunea pretinsului ucenic al Apostolilor, presupune vasta acțiune a raporturilor analogice între ierarhia bisericească și cea cerească, susținută — din punct de vedere teologic și filozofic — de opera mai speculativă a *Numelor divine*. Șirul tratatelor este astfel încheiat de experiența personală a divinului, împletită cu obiectivitatea simbolurilor liturgice. Liturghia pe care o descrie *Ierarhia bisericească* are un corespondent în cea îngerească, ca și în referințele biblice redate de cel mai mic tratat dionisian

3. Mîntuitorul Hristos și ierarhiile

La nici un alt capitol ca la hristologie nu se vede mai clar insuficiența prezentării în scheme neoplatonice a învățăturii creștine. Despre Dumnezeul devenit Om și în general despre întrupare, așa cum o vede teologul iluminării, cercetătorii de astăzi discută cu un interes neîmputinat.

De la început trebuie să precizăm că nu se poate vorbi aici de vreo deformare monofizită. Iisus Hristos este prezentat cu toate caracterele dumnezeirii Sale, fiind socotit totodată și Om adevărat. Adjectivul «teandric» (θεανδρικὴν ἐνέργειαν)[186] exprimă tocmai activitatea proprie Dumnezeului întrupat. Ceea ce se reproșează teologiei areopagitice este insuficienta arătare a lucrărilor firii umane a lui Hristos. Neglijarea caracterului istoric mai concret al Întrupării se explică, într-un fel, prin obsesia schemei neoplatonice a emanațiilor din Unul. N-ar fi exclus însă ca ea să fie anume prezentată astfel, de către un autor hotărît să evite încăierările polemice, atît de obișnuite în epocă.

Se vede însă sigur că învățătura hristologică a smeritului convertit paulin — textul o atestă dincolo de orice interpretare tendențioasă — vrea să fie o doctrină apofatică. Departe de a deveni o învățătură obiectivă și obligatorie, Întruparea își păstrează caracterul dinamic al revelației personale. Credinciosul nu cunoaște acum pe Dumnezeu în esența Sa, ci pe Logosul întrupat pentru mîntuirea oamenilor, contemplîndu-L în lumina energiilor celor mai presus de fire.

Pentru ierarhii, Iisus (și nu Logosul) ilumineză triadele îngerilor și conduce de asemenea pe membrii Bisericii. Cei din urmă însă nu ajung în legătură cu El decît prin intermediul ființelor cerești. Legea mijlocirii se dovedește atît de puternică încît Domnul însuși, ca Om, este supus ei, fiind slujit de către îngeri în raportul cu Tatăl. Nu este greu să se observe că, dacă prerogativele Logosului sînt păstrate în întregime, prezentarea autorului utilizează mijloace filozofice. Dincolo de sta-

186. În «EP», IV, 1 (1072 C).

diile acelui πρόοδος divin se realizează efortul anagogic care face din toate făpturile o unitate.

Prezentarea ideii de mîntuire în termeni de inteligibilitate face ca autorul acestor scrieri să nu fie în linia celorlalți Părinți greci de după Sinodul al IV-lea Ecumenic. Nici contemplația atemporală a Sfintelor Taine nu știrbește integritatea firii umane și a celei divine din Hristos. Adjectivul ἀσύγχυτος de care Areopagitul se servește cînd exprimă doctrina Întrupării îl îndepărtează de poziția monofizită și-l apropie de cea calcedoniană [187]. Teologul nostru crede în prezența reală a lui Hristos în Sfînta Împărtășanie, cum se deduce din îndemnurile și din repetatele proslăviri ale lui Dumnezeu, exprimate în rînduielile cultice descrise.

Deși accentul este pus pe icoana cerească a Domnului preamărit, totuși smerenia, patimile și moartea Sa sînt presupuse. Tuturor celor chemați la imitarea lui Hristos, îndeosebi preoților și călugărilor, li se explică mai clar aceste evenimente ale mîntuirii noastre.

Omenitatea Mîntuitorului o resimțim în răsfrîngerea bunătății și iertării Sale asupra păcătoșilor. Monahul Demofil a fost aspru înfruntat cînd s-a lăsat covîrșit de pasiuni contrare virtuților pe care Răscumpărătorul lumii le-a sfințit prin vărsarea sîngelui Său. Carp este instruit în același sens prin intermediul unei viziuni. Asemenea lor, oricare creștin botezat trebuie să țină minte, încă din clipele Mirungerii, că Iisus Hristos «S-a coborît pînă la umilința noastră, pentru bunătatea Sa divină și negrăită» [188].

«Sacrificînd doctrinei mijlocirilor ierarhice, — conchide în general un teolog [189], — Dionisie a minimalizat și în parte a atenuat în forțele ei vii această consecință esențială a Întrupării Cuvîntului pe care o constituie prezența lui Hristos în interiorul conștiințelor creștine».

4. **Alte elemente deosebitoare**

Cînd am discutat problema originii tratatelor areopagitice s-a putut vedea că autorul lor a fost pus în situația dificilă să concilieze în sistemul său elemente din diferite domenii și epoci ale culturii antice. Alături de Sfîntul Apostol Pavel, al cărui ucenic Smeritul Dionisie se declară în orice împrejurare, alături de operele patristice alexandrine, elenismul tîrziu aducea contribuții ale cultelor iraniene și îndeosebi ale

187. E. Boularand, *op. cit.*, p. 163.

188. În «EH», IV, 3 (484 A), trad. rom., p. 116.

189. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 284. Comp. Prot. Gh. Florovski, Τὰ ἔργα τοῦ Ψεύδο-Διονυσίου, col. 479: «Sinteza filozofiei și a Tradiției creștine, dacă el a urmărit acest lucru, nu este convingătoare».

religiilor de misterii. În ansamblul numeroaselor încercări de identificare a necunoscutului autor, C. Pera a făcut din termenul θεομαχία, iar E. Honigmann din confruntarea angelologiilor, o principală ipoteză de lucru.

În sistemele ierarhice concepute de Porfiriu sau de Proclu, urmașii, mai ales poeții, au localizat diferite divinități păgîne : zei, demoni, eroi. Numeroase rituri teurgice cu rugăciuni, viziuni și practici magice aveau menirea să dea unitate acestor elemente disparate, aducînd divinitatea cît mai aproape de omul decepționat al sfîrșitului Antichității. Acolo unde uscăciunea și fragilitatea internă a sistemelor religioase și filozofice nu mai atrăgeau pe adepți, intervenea cultura și chiar politica (mai ales prin Iulian Apostatul), pentru a le reda prestigiul tradiției și a le impune actualității.

În ciuda ostilității față de polemică, manifestări împotriva demonologiei neoplatonice întîlnim și în opera lui Pseudo-Dionisie. Mai întîi se observă la el o combatere a unei zeități solare [190]. În al doilea rînd, ni se atrage atenția că îngerii nu trebuie socotiți divinități secundare, care ar desfășura o acțiune providențială cu putere proprie [191].

În preocuparea transformării sistemelor filozofice în sens creștin, necunoscutul teolog a fost precedat de către Sfîntul Grigore al Nyssei. Păstrînd forma triadelor, moștenită de la Proclu, Areopagitul substituie demonologiei superstițioase și magice angelologia biblică și tradițională, patristică. Funcția cosmologică a îngerilor din neoplatonism devine morală. Înaintea Sfîntului Dionisie, Origen dăduse o mare importanță misiunii îngerilor observată la popoarele *Vechiului Testament*. Ei cooperează la acțiunea divină, numai cu lucrarea iluminativă, căci Dumnezeu este soarele care strălucește pretutindeni.

Prestigiului sacral al ierofantului vechilor misterii i se opun acum cinurile ierarhiei bisericești cu autoritatea unui adevăr evident prin el însuși. Rînduielile liturgice creștine îmbină practicile sacramentale cu interioritatea participanților, preoți sau simpli credincioși.

Aspectul general al structurii dionisiene nu este un echilibru sincretistic, obținut prin alăturarea elementelor din diferite doctrine, contradictorii uneori. Dincolo de expresiile lingvistice sau de schemele gîndirii comune, triumfă — cu anumite dificultăți — sensul creștin al vieții și al creației. Așa cum am mai afirmat, asistăm în fond la o nouă sinteză teologică datorită covîrșirii creștine a fondului ontologiei neoplatonice.

Cum cei vechi socoteau marile plăsmuiri poetice ca înrîuriri ale unui δαίμων, avem posibilitatea să prelungim reflecțiile paragrafului de față și cu alte elemente. Putem afirma astfel că «Liturghia-Biserică»

190. În «DN», IV, 4 (700 C), trad. rom., p. 35.
191. În «CH», IX, 4 (261 BC), *ibid.*, p. 40.

nu este o construcție teoretică și abstractă, ci îmbrățișează toată realitatea vieții morale și spirituale creștine. Pentru a arăta aspectul ei de comunitate care se modelează după o icoană cerească, ar fi suficientă analiza varietății rînduielilor liturgice și a diversității stărilor duhovnicești care o compun. Simfonia vieții ei de credință și iubire este o realitate care depășește dialectica pur intelectuală și logică a spiritualității neoplatonice. Cînd aceasta a căutat să-și facă din nou simțită prezența în Evul Mediu bizantin, Ortodoxia a reacționat prompt prin teologia Sfîntului Grigore Palama.

Împotriva unui pesimism aristocratic, omul dionisian aderă la sensibilitate și la natură. El este în raport existențial cu ordinea fizică și somatică, corespunzător gradului pe care îl ocupă în ierarhia ontologică.

Este adevărat că și contemplația dionisiană oferă credincioșilor o catehеză diferențiată, dar între stări nu există opoziție. Viața duhovnicească, așa cum a experiat-o teologul iluminării, rămîne zestrea întregii comunități. Prin caracterul sacramental și liturgic, ea se opune atît unei elite de aleși cît și unei spiritualități pur intelectuale sau afective. S-a observat de altfel, că, în teologhisirea dionisiană, cunoașterea nu are caracter gnostic, ci unul de iubire și de sinergie.

Alături de învățătura ortodoxă despre Dumnezeu și despre ierarhia condusă de către Mîntuitorul Hristos, angelologia constituie un alt argument pentru susținerea originalității creștine a celebrelor tratate care ne preocupă [192].

192. Pentru alte elemente deosebitoare dintre neoplatonism și areopagitism, vezi P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 184 și urm.; C. Yannaras, *op. cit.*, p. 118

PARTEA A DOUA

„LITURGHIA - BISERICĂ" DIN SCRISUL AREOPAGITIC ȘI TEOLOGIA CREȘTINĂ

I. RECEPTAREA TRATATELOR LUI DIONISIE AREOPAGITUL ÎN RĂSĂRIT

Se știe că utilizarea acestor scrieri s-a făcut mai ales din punct de vedere al trăirii înalte duhovnicești, al filozofiei și chiar al artei. Dascălul vederii supraluminoase a lăsat astfel în umbră pe învățătorul teologiei și pe sacerdot. Ca urmare, *Ierarhia bisericească* a avut, cel puțin în Occident, o mai mică rezonanță în comparație cu celelalte scrieri dionisiene. Totuși pe noi ne interesează în primul rînd aspectul ecleziologic al influenței smeritului teolog.

Pentru a surprinde acest aspect am renunțat la schema care a făcut autoritate în prima jumătate a veacului nostru [193]. După părerea autorului citat, istoria tratatelor dionisiene în conștiința creștină are trei etape : pătrunderea treptată, autoritatea necontestată în Răsărit și în Apus și perioada îndoielilor în autenticitatea lor. Am renunțat de asemenea și la împărțirea în influență directă și indirectă, proprie destinului teologic al operelor Areopagitului.

Metoda de lucru — pe care am adoptat-o la acest capitol de la R. Roques și colaboratorii săi — are avantajul că prezintă evolutiv mersul influenței care ne preocupă și o arată în toată complexitatea aspectelor pe care le-a cuprins.

Se înțelege că dintre problemele din urmă nu vom selecta decît referințele care ne ajută să schițăm amploarea fenomenului urmărit, din punctul nostru de vedere.

Socotim necesar să redăm acum, cît se poate mai extins, un întreg excurs istoric, pentru ca la sfîrșitul lui să putem stabili anumite concluzii asupra influenței — multiple după părerea noastră — a *Corpusului areopagitic* în diverse domenii bisericești ale Apusului medieval.

193. J. Stiglmayr, *Dionysius the Ps.-Areopagita*, în *The Catholic encyclopedia*, vol. V, New York, 1909, p. 15 ; F. Morel, *op. cit.*, p. 68.

1. Traducători, scoliaşti şi comentatori

Înainte de editarea ei la Florenţa (1516) şi, în mod oficial, la Anvers (1634) cu traducerea latină a lui B. Cordier, opera dionisiană şi-a dovedit importanţa pentru istoria religioasă a Răsăritului prin paginile sinaxarului şi prin numeroasele panegirice sau chiar povestiri martirice. Fantezia aprinsă a credincioşilor copţi, arabi, sirieni şi armeni a cunoscut şi o autobiografie a Sfîntului Dionisie.

Dar elementul legendar, ispita obişnuită a unor astfel de specii literare, poate fi compensat prin aportul material al manuscriselor şi al cataloagelor vechilor biblioteci ajunse pînă la noi.

a. **În limba greacă.** — După apariţia tratatelor atribuite Sfîntului Dionisie, dată care marchează o dispută acerbă între ortodocşi şi monofiziţi (Constantinopol, 533), s-a pus problema comparării lor cu doctrină Bisericii. Sarcina aceasta a revenit, în parte, lui Ioan de Schythopolis. Scoliile sale s-au păstrat însă sub alt nume. După minuţioase cercetări comparative, critica de astăzi a stabilit că, în afară de scoliile la *Ierarhia bisericească* [194], toate celelalte — puse sub numele Sfîntului Maxim Mărturisitorul — aparţin în realitate celuilalt autor.

Alt număr de scolii trebuie să fie restituite Patriarhului Gherman al Constantinopolului († 729—733). H. U. von Balthasar, care s-a dedicat restabilirii adevărului asupra comentatorilor Areopagitului, conchide dimpotrivă că n-a existat nicicînd o astfel de operă. Părerea sa însă se pare că rămîne din ce în ce mai izolată în lumea învăţaţilor de astăzi.

Cercetătorii scrierilor lui Gheorghe Hieromnimon şi ale lui Ioan Italos vorbesc de asemenea de interpretări dionisiene rămase încă inedite [195]. O altă categorie de scolii sînt anonime şi se păstrează atît în bibliotecile din Apus cît şi în cele din Răsărit, mai ales de la Muntele Athos.

Dar modelul clasic al genului pare că aparţine lui Gheorghe Pahymeris († 1310). Ca cel mai mare polihistor al veacului, el nu putea să refuze cererea Patriarhului Alexandriei, Atanasie al III-lea. Cum alte expuneri pe marginea teologiei Areopagitului se avîntaseră în exegeze conjecturale, Pahymeris îşi propune să se menţină cît mai aproape de sensul originar. Prin parafraza sa, învăţatul medieval se înrudeşte cu interpretările Sfîntului Maxim. De aceea copiştii bizantini i-au arătat o atenţie mai mare, fiind tradusă în latineşte de către B. Cordier şi publicată în întregime la 1634, de unde a trecut în ediţia Migne.

b. **În siriacă, în armeană şi în arabă.** — Răspîndirea tratatelor dionisiene în Siria este legată de numele lui Serghie de Reşaina († 536). Dacă gloria de a fi autorul acestor scrieri nu i s-a putut atribui cu certitudine pînă astăzi, satisfacţia primei traduceri şi prefaţări a lor îi aparţine. În aceste preocupări, el a fost urmat de către Foca de Edesa (sf. sec. al VII-lea). Specificul noii traduceri îl constituie preocuparea

194. R. Bornert, *op. cit.*, p. 89; A. Sartori, *op. cit.*, p. 49.
195. Vezi R. Roques şi col., *op. cit.*, în «DS», col. 289.

de îmbunătățire a realizării predecesorului, care își depășise rolul și intervenise în text cu anumite diortosiri. Scoliile lui Ioan de Schythopolis i-au fost de o mare utilitate acestui tîlcuitor în notele personale cu care a înzestrat noua ediție.

Demnă de remarcat este și activitatea exegetică a episcopului Ioan de Dara. Comentariile sale asupra *Ierarhiilor* dionisiene sînt socotite superioare acelora pe care ni le-au transmis Maxim Mărturisitorul și Ioan de Schythopolis [196]. Astăzi se crede că interpretările episcopului Ioan datează de pe la începutul veacului al IX-lea.

Din secolul precedent a rămas și o traducere în limba armeană efectuată de către Ștefan de Siunia. Există de asemenea o traducere arabă a *Ierarhiilor*, precum și a *Epistolei a IX-a*. Oricare ar fi prezența lui Dionisie Areopagitul în peisajul literaturii creștine arabe, după unii slabă, faptul își păstrează o importanță nemicșorată; se face aici pomenire de mărturisirea lui Ierotei, distinctă de aceea a Areopagitului, în teologhisirea asupra firii dumnezeiești.

c. **În slavonă și în română.** — Sfîrșitul veacului al XIV-lea cunoaște o traducere a operei dionisiene în slava sud-dunăreană și în rusă, tipărită apoi la Moscova (1787) [197]. Realizarea ei se datorează călugărului Isaia de la Muntele Athos. Pe această cale, traducerea pătrunde în *Cetii Minei*, una dintre cele mai populare cărți din trecutul cultural rusesc. Pe urmele lui Simeon Metafrastul, mitropolitul Macarie († 1564) a compilat și completat viețile sfinților pe care le-a împărțit în douăsprezece volume.

În veșmîntul traducerii slave, unele învățături ale dascălului iluminării au circulat și în aria culturală românească. Se citează cazul *Ms. nr. 290*, aflător la Biblioteca Academiei R. S. România, care datează din veacul al XVI-lea [198].

Mai tîrziu apar și versiuni românești. Astfel, către mijlocul veacului al XVIII-lea, se cunoaște un miscelaneu teologic alcătuit numai din fragmente de opere dionisiene și din rugăciuni, totalizînd un număr de 283 de file. Este vorba de *Ms. nr. 2468*, operă care a circulat sigur pe

196. *Ibidem*, col. 291; P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 184, nota 2. Pentru comentariile filozofului gruzin Efrem Mțire († apr. 1103) la opera dionisiană, vezi M. A. Dînnik și col., *Istoria filozofiei*, vol. I, București, 1958, p. 219; Ș. Nuțubidze, *op. cit.*, p. 238.

197. J. G. Th. Graesse, *Trésor de livres rares*, vol. II, Milano, 1950, p. 399; Vl. Valdenberg, *op. cit.*, p. 249. «De asemenea destul de timpuriu au început să fie cunoscute la noi și să fie folosite printr-o considerabilă răspîndire operele lui Ps. Dionisie-Areop.» (A. Arhanghelski, *Tvoreniia Otțov Țerkvi v drevnepismen.*, în «Jurn. Min, narod. prosv.», nr. 7/1888, p. 1). În legătură cu prezența operei dionisiene la bulgari, vezi Iv. Dujčev, *Medioevo biz.-slavo*, vol. II, Roma, 1968, p. 12.

198. P. Lucaciu, *Începuturi ale logicii românești*, București, 1970, p. 10. Extrase din *Ier. bis.*, în limba slavă, circulau la noi și în veacul al XVI-lea (cf. A. I. Iațimirski, *Slavianskiia i ruskiia rukopisi rumînskih bibliotek*, Spb., 1905, p. 441). În primele decenii ale sec. al XVIII-lea se întîlnește în Țările Române și o versiune neogreacă, din latinește, «a cărții (τοῦ βιβλιοῦ) Sf. Dionisie Areopagitul», datorată lui Κριτίας Προυσιανός (cf. C. Erbiceanu, *Cronicarii greci care au scris despre români în epoca fanariotă*, București, 1888, p. 202).

la mănăstirile Stănișoara și Cozia, fiind «scoasă după slovenie pe rumînie» — cum ne comunică lapidar însemnarea de mînă a lui Nichifor ieroschimonahul [199].

Desigur că o cercetare sistematică extinsă poate descoperi și alte manuscrise dionisiene în slavonă și în română, care au constituit hrana sufletească a evlaviei acelor vremuri, alături de ceilalți autori patristici mai accesibili mediului monahal.

Cu excepția *Epistolelor*, întreaga operă areopagitică a fost tradusă în românește abia cu începere din anul 1932 de către Pr. Prof. Cicerone Iordăchescu în colaborare cu Theofil Simenschy.

2. **Cataloage de manuscrise și de lecturi**

După studiile preotului catolic G. Théry, tratatele necunoscutului teolog patristic sînt puțin reprezentate în Orient. Afirmația se pare că este valabilă chiar în cazul mănăstirilor din Sfîntul Munte. La Dionisiu, de exemplu, nu se găsesc decît două manuscrise complete, provenind din veacul al XIII-lea, alte două din veacul al XV-lea și unul de dată mai recentă. Și totuși fondul de aici este cel mai bogat în comparație cu acela din bibliotecile celorlalte așezăminte atonite.

La Moscova se păstrează trei manuscrise cu scolii, dintre care cel dintîi datează din veacul al X-lea. Din aceeași epocă, provin și piesele care se află la mănăstirea din insula Patmos. Între codicele de la Muntele Sinai există și șapte manuscrise dionisiene, însoțite sau nu de scolii. Primul dintre ele este posterior anului 1000. Un text cu *Numele divine*, de epocă foarte timpurie, se semnalează și în biblioteca patriarhală din Constantinopol.

Din studiul antologiilor patristice, dintre veacurile al V-lea și al VIII-lea, se constată că «numele lui Dionisie revine frecvent, semn al unei influențe doctrinare de netăgăduit în exegeză, asupra discuțiilor trinitare, a icoanelor, a monotelismului sau a Sfîntului Duh» [200]. Cu toate acestea, florilegii posterioare veacului al VII-lea — precum *Pecetia credinței*, compilație în limba armeană, și *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* — atestă rolul teologic secundar al Sfîntului Dionisie în comparație cu Marii capadocieni sau cu alexandrinii. Culegerile atonite de după căderea Constantinopolului continuă să reproducă texte dionisiene.

Cataloagele bibliotecilor medievale, atîtea cîte s-au păstrat pînă astăzi, ca și listele cu lecturile de zidire sufletească, arată de asemenea o slabă influență a teologului iluminării. Fenomenul apare de înțeles în mediile monahale din Răsărit, preocupate în primul rînd de îmbunătire spirituală și mai puțin de speculație intelectuală.

199. G. Ștrempel, *Copiști de manuscrise românești pînă la 1800*, vol. I, București, 1959, p. 161.

200. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 292. Cf. și P. Scazzoso, *Il problema delle sacre icone*, în «A», nr. 3/1969, p. 304 și urm.

3. Atitudinea Sfîntului Maxim Mărturisitorul față de doctrina Areopagitului

Printre alți factori care au protejat faima medievală a ilustrului «convertit» apostolic, în fața unor îndoieli exprimate destul de timid, autoritatea Sfîntului Maxim a avut un rol foarte important. Ea se baza pe convingerea că acesta ar fi lăsat scolii la toate operele înaintașului său [201], spre a-i conferi un sens ortodox evident și celui mai simplu credincios. Cercetările temeinice de astăzi sînt aproape unanime în concluzia că problema literară trebuie pusă în alți termeni. O parte din presupusele scolii aparțin în realitate lui Ioan de Schythopolis [202] și, poate, chiar Sfîntului Gherman al Constantinopolului [203].

Dacă reținem că și în *Ambigua,* referința la Pseudo-Dionisie este infimă, rămîne ca influența preluată de la acesta să fie studiată mai ales după *Mistagogia.* De aici credem însă că nu se poate trage concluzia generală că teologul antimonotelit «nu este, prin urmare, nicidecum introducătorul Areopagitului (în circuitul teologic ortodox)» [204]. Citarea spuselor unui «bătrîn», care se întîlnește în cîteva scrieri ale Sfîntului Maxim, poate fi un simplu procedeu literar, iar nu prezența unui exeget premergător lui. Autorul *Numelor divine,* față de care vrednicul său comentator își arată o vădită admirație, trebuie că i-a transmis acestuia nu numai virtutea smereniei, ci însăși metoda anonimatului.

În raport cu Areopagitul, Sfîntului Maxim i-au revenit unele clarificări, menite să readucă trăirea creștină la o normă hristologică echilibrată și obiectivă. De un real ajutor i-au fost hotărîrile ortodoxe ale Sinodului din Calcedon. Întemeiat pe această bază ecumenică, monahul constantinopolitan a pledat la sinodul din Lateran (649), devenind consilierul Papei Martin I în dezbaterea monotelită.

Pricina neînțelegerii o prilejuia formula dionisiană a activității teandrice în persoana Mîntuitorului [205], precum și întreaga sa hristologie prezentată sumar în latura antropologică [206]. Sfîntul Maxim salvează integritatea celor două naturi pe care monoteliții le confundau în dumnezeirea Cuvîntului întrupat, deosebind fiecărei naturi o lucrare și o voință proprie. În Hristos, voința umană există pe deplin și conlucrează liber cu cea divină, realitate pe care o trăiește în chip sacramental orice creștin vrednic să se împărtășească.

---

201. Ch. Corbière, *op. cit.,* p. 258; Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie,* București, 1956, p. 280; J. Chevalier, *op. cit.,* p. 120.

202. R. Bornert, *op. cit.,* p. 89, 102, 105; Prot. D. Stăniloae, *Introducere,* la vol. Μυσταγογία τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Μετάφραζη Ἰγνάτιος Σακκαλῆς, Atena, 1973, p. 12.

203. B. Tatakis, *La philosophie byzantine,* p. 105; H.-G. Beck, *Kirche u. theologische Literatur im byz. Reich,* München, 1959, p. 475.

204. R. Roques și col., *ibid.,* col. 296.

205. J. Marić, *Ps.-Dion. Areop. formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica,* în «Bogosl. Smotra», 1932, p. 110; W. Völker, *Der Einfluss des Ps.-D. Areopagita auf Maximus Confessor,* în vol. *Studien zum N. Testament und zur Patristik,* Berlin, 1961, p. 348. 206. Prof. Dr. V. Loichița, *op. cit.,* p. 373.

Prin aceasta se anula suportul neoplatonic al ereziei monotelite [207]. În locul imaginii dionisiene a unui Hristos prea spiritualizat este proslăvit Fiul lui Dumnezeu, întrupat «pentru a noastră mîntuire». Comparativ cu o doctrină asupra Logosului, precizările maximiene pot deveni centrul oricărei gîndiri creştine echilibrate prin apărarea istoricităţii Mîntuitorului pe care o postulează.

Aceasta se vede, o dată mai mult, din învăţătura Sfîntului Maxim despre Biserică. Asemenea altor înaintaşi ai săi, el a alcătuit Μυσταγωγία, operă în care se meditează la început asupra locaşului de cult şi apoi asupra rînduielilor liturgice. În totalitatea lui, simbolismul Bisericii întrevăzute ca taină a îndumnezeirii omului şi a întregii făpturi evocă în acelaşi timp Harul divin, cosmosul, omul şi *Sfînta Scriptură.*

Cum în ultima analiză, sufletul omenesc este singur icoana Bisericii, Hristos însuşi se uneşte cu creatura Sa prin intermediul acţiunii sacramentale. La Sfîntul Maxim, ca şi la Dionisie Areopagitul, se întîlneşte acelaşi univers liturgic de unire a fiinţelor văzute cu cele nevăzute într-o singură slujbă de adorare şi de proslăvire a lui Dumnezeu. Dar, spre deosebire de dascălul său, Mărturisitorul introduce ideea unui dinamism istoric. Sensul întregii creaţii şi al procesului istoric îl dezvăluie întruparea Cuvîntului. Îndepărtarea şi reînălţarea la Dumnezeu se îndeplineşte acum prin restabilirea făpturilor [208]. «Niciodată sistemul dionisian nu a fost acceptat întocmai de mistagogia bizantină. Platonismul sacramental a fost totdeauna rectificat prin viziunea istorică a unei iconomii divine în timp» [209]. Cercetările lexicale mai recente duc la concluzia că Sfîntul Maxim a evitat acele noţiuni areopagitice cu sens ierarhizant, în profitul acelora care evocă adunarea de cult şi comuniunea [210].

Vom vedea în alt loc că «dimensiunea cosmică a mîntuirii» (J. Meyendorff) pe care o propune polemistul antimonotelit aduce şi o altă valorificare a naturii văzute, greu de cugetat în categoriile simbolismului areopagitic. Ca atare, întărirea în starea virtuoasă şi dobîndirea mîntuirii presupun o activitate în legătură cu semenii şi cu lumea din jur.

Semnificaţia simbolico-mistică a Bisericii şi a serviciului divin, asociată cu numele *Areopagiticelor,* se întîlneşte de-a lungul întregii literaturi teologice de la Bizanţ. Unii autori îşi propun să trateze în special descrierea locaşului de cult ca simbolizînd însăşi taina divino-umană a Bisericii. Un model al genului l-a realizat Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυσταγωγική, atribuită Sfîntului Gherman al Constantinopolului († 733).

207. R. Cantarella, *Introduzione,* la vol. S. Massimo Confessore, *Le Mistagogia ed altri scritti,* Firenze, 1931, p. XXXI.

208. B. Tatakis, *La philosophie grecque patristique et byzantine,* în *Histoire de la philosophie,* vol. I. Sous la dir. de B. Parain, Paris, 1969, p. 975; I.-H. Dalmais, *Place de la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byz.,* în «SP», vol. V (1962), p. 280.

209. R. Bornert, *op. cit.,* p. 268. 210. Vezi W. Völker, *ibid.,* p. 342.

În afară de mărturiile Liturghiilor orientale, canoanele de la tîrnosirea bisericii Învierii din Ierusalim, puse în seama lui Andrei Criteanul († 740) [211], proslăvesc același mister.

Alt gen de mistagogii se oprește mai mult să descrie rînduiala liturgică, veșmintele preoțești și în general instituția bisericească. Astfel este comentariul lui Nicolae și Teodor de Andida [212], alcătuit în veacul al XI-lea ; din aceeași vreme, dacă nu de mai tîrziu [213], datează compilația atribuită Patriarhului Sofronie al Ierusalimului († 638) [214]. O largă utilizare a *Ierarhiei bisericești* o face cunoscutul Nicolae Cabasila. Opera acestuia, care se străduiește să reliefeze iconomia Mîntuitorului, este apreciată în chipul următor de către un reputat cunoscător al ei : «Dar mai ales din punct de vedere al fondului, comentariul liturgic al lui Cabasila reprezintă, incontestabil, culmea scrisului teologic bizantin în domeniul interpretării Liturghiei» [215].

Șirul marilor autori răsăriteni care, pe urma Areopagitului, văd în Biserică un univers liturgic al tuturor ființelor văzute și nevăzute, îl încheie Simeon al Tesalonicului († 1429). În ciuda unei reprezentări tipologice a Bisericii [216], contribuția acestuia este apreciată, din punct de vedere ecleziologic, ca privind mai ales latura instituțională.

4. Utilizarea teologică a «Corpusului dionisian» în Răsărit

Urmărind mai departe firul istoriei, în ordine cronologică și cu interes predominant ecleziologic, observăm că tratatele numitului «ucenic» al Apostolilor se bucură în partea orientală a creștinătății de o citare frecventă, dacă nu și de o cunoaștere reală.

a. **Epoca dintre veacurile al VI-lea și al XIII-lea.** — Considerînd cunoscute primele contacte cu scrierile areopagitice, legate de colocviul teologic din 532, de la Constantinopol, și de activitatea lui Sever al Antiohiei [217], putem să începem considerațiile noastre cu cei doi teologi omonimi, a căror activitate a continuat și după această conferință. Dintre ei, Leontie de Bizanț († 542) atestă autenticitatea operei lui Pse-

211. Y. Congar, *L'Ecclésiologie du haut moyen âge*, Paris, 1968, p. 326.

212. Vezi H.-J. Schulz, *Kultsymbolik der byz. Kirche*, în vol. *Symbolik des. orth. u. orient. Christentums*, von E. Hammerschmidt, Stuttgart, 1962, p. 24 ; *Comentariul liturgic al lui Teodor, episcopul Andidei*. Trad. de Pr. Prof. Nic. Petrescu, în «BOR», nr. 3—4/1971, p. 300 și urm.

213. Y. Congar, *ibid.*, p. 326, nota 16.

214. Vezi *Comentariul liturgic al lui Sofronie, Patriarhul Ierusalimului*, în «MO», nr. 5/1964, p. 356—372.

215. Diac. Ene Branișteș, *Tîlcuirea Dumnezeieștii Liturghii a lui Nicolae Cabasila*, București, 1946, p. 19.

216. M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité au XIV-e siècle — N. Cabasilas*, Paris, 1958, p. 19. Cf. Y. Congar, *L'Eglise de St. Augustin*, p. 72 ; P. Scazzoso, *Richerche*, p. 92 ; L. Uspenski, *Simbolica bisericii*, în «MMS», nr. 5—6/1960, p. 320.

217. În afară de referințele date la capitolul identificării autorului *Areopagiticelor*, vezi Pr. V. Gh. Sibiescu, *Împăratul Justinian I și erezile*, București, 1939, p. 75 și urm. ; Ch. Diehl, *Teodora împărăteasa Bizanțului*, Buc., 1972, p. 189—216 ; R. Roques, *Structures théologiques*, p. 73.

udo-Dionisie și cîteva fragmente sînt incluse în florilegiul dogmatic care îi poartă numele. Deosebit de această erudiție, logicianul aristotelizant s-a inspirat în hristologia pe care o susținea din sistemul înaintașului său, citînd din *Numele divine* și *din Epistola a IV-a* [218]. Și la celălalt participant la conferința antimonofizită, Leontie de Ierusalim, se recunosc urme ale vocabularului dionisian.

Fragmente întinse din celebrul teolog anonim se găsesc și într-un tratat al preotului Eustratie din Constantinopol [219], alcătuit pe la anul 582.

În veacul al VII-lea, Talasie Libianul, corespondentul Sfîntului Maxim, cunoaște bine distincția dintre atributele afirmative și cele negative în Dumnezeu [220]. Grigorie din Cipru, Babai Sirianul, Andrei al Cezareii, Sofronie al Ierusalimului, Antiochus din mănăstirea Sfîntului Sava, Isaac din Ninive, Simeon de Taibutheh — din aceeași epocă — fac unele citații sau referiri la opera dionisiană. Dacă energicul Patriarh palestinian și-a fundamentat polemica sa împotriva monotelismului pe interpretarea noțiunii de θεανδρικὴ ἐνέργεια [221], Antiochus reproduce un paragraf din *Ierarhia bisericească* referitor la vrednicia și rostul ierarhului. Alteori, el argumentează cu doctrina areopagitică adresată lui Demofil.

Renumitul luptător pentru Ortodoxie din veacul al VIII-lea, Anastasie Sinaitul, citează cu mare admirație pe Dionisie Areopagitul [222], socotindu-l o autoritate aproape egală cu Apostolii. Admirația sa nu este un fapt literar numai, ci o adevărată asimilare doctrinară în linia teologiei alexandrine a îndumnezeirii credinciosului.

Cu geniul său sistematizator, Sfîntul Ioan Damaschinul nu putea să nu cuprindă în sfera sintezei pe care a urmărit-o și doctrina Areopagitului, așa cum conciliase elemente din neoplatonism, din aristotelism și din stoicism. Situația bisericească a epocii neunitare din pricina diferitelor erezii și îndeosebi a iconoclasmului, l-au împins pe calea polemicii. De aici, necesitatea expunerii clare a dogmelor și a păstrării Tradiției ortodoxe. Pe autorul *Numelor divine* îl cunoștea în profunzime; despre Sfîntul Ioan Damaschinul s-a putut afirma: «cu siguranță că acesta este teologul răsăritean care se inspiră din el mai mult» [223]. Iată de ce i-a preluat întocmai învățătura despre Dumnezeu și despre îngeri.

---

218. D. B. Evans, *Leontius of Bizantium. An origenist christology*, Washington, 1970, p. 24 și 59; A. Sartori, *op. cit.*, p. 48.

219. A. Wenger, *Bulletin de spiritualité et de théologie byzantines*, în «REB», nr. 1/1955, p. 155.

220. Talasie Libianul, *Despre dragoste, înfrînare și petrecerea cea după minte*, în *Filocalia*, vol. IV, Sibiu, 1948, p. 33.

221. Episc. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 362. Demn de subliniat este faptul că tot pe autoritatea Areopagitului se fundamenta și poziția ereticilor condamnați la Sinodul al VI-lea Ecumenic, conduși atunci de către Macarie al Antiohiei (vezi și Prof. T. M. Popescu și col., *Ist. bisericească universală*, vol. I, Buc., 1956, p. 268).

222. A. Sartori, *ibid.*, p. 49.

223. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 302. Cf. Mgr J. Darboy, *Oeuvres de St. Denys l'Aréopagite*, Paris, 1896, p. CXXXV.

Cercetătorii operei teologului icoanelor au remarcat utilizarea apologetică a scrierilor dionisiene, fapt care a determinat neglijarea părții lor mistice. Totuși sfîrșitul epocii patristice asocia în multe cazuri, pentru înțelegerea adevăratei Predanii, *Corpusul areopagitic* cu sinteza acestui teolog sistematic.

În schimb contemporanul său, Andrei Criteanul, alcătuiește stihirile și mai ales panegiricele sărbătorii Adormirii Maicii Domnului din convingerea că presupusul episcop al Atenei ar fi fost nu numai văzătorul tainelor cerești [224], ci și unul dintre martorii evenimentului.

Secolul al IX-lea bizantin cunoaște personalitatea ortodoxă a Sfîntului Teodor Studitul, de la care au rămas și versuri închinate Areopagitului. De la el, autorul nostru preia anumite pasaje sau le rezumă. Alteori se inspiră din aceeași sursă, ca în cazul ideii mijlocirii preoțești, a eminenței stării monahale sau a contemplării Mîntuitorului. Viața din Biserică se cuvine să năzuiască neîntrerupt după virtutea iubirii și a ordinii, pentru a nu se mai repeta greșeala furtunosului Demofil.

Odată cu distincția dintre substanță și accidente se regăsește la el ideea arhetipului după care se orientează icoana.

De altfel, ca urmare a altor nume patristice (sintetizate ulterior de către Sfîntul Ioan Damaschinul), opera dionisiană a contribuit mult la cristalizarea unei teologii a icoanei. Pe lîngă descrierea amănunțită și intuitivă a ceremoniilor sau a rînduielii liturgice, întregul ei limbaj este un limbaj iconografic, care pregătește spiritul pentru înălțarea la θεωρία.

Doctrinar, sistemul areopagitic aduce ideea identității morale între icoană și prototip, aplicabile Logosului întrupat, omului, întregii creații, ca și evenimentelor istorice. Simbolismul similar, cu condiția năzuinței spre contemplația înaltă, era un bun mijloc de educare a poporului dreptcredincios.

Teologia aceasta a creației văzute ca simbol al celor nevăzute, posibilă în urma Întrupării, a fost sprijinită de spiritualitatea liturgică și de aportul bizantin, de la Patriarhul Gherman pînă la Sfîntul Teodor Studitul, ca să nu mai amintim de contribuția maximiană.

Urmarea a fost dezvoltarea iconografiei, cu bogatele reprezentări ale Sfintei Liturghii sau ale sfinților, și tehnica mozaicurilor.

Introducerea teologiei *Areopagiticelor* în argumentarea iconofilă s-a făcut treptat. Față de concepția spiritualistă despre icoană a adversarilor, determinată de o hristologie cu amprentă monofizită [225], ortodocșii centrează discuția în cadrul ipostatic al celor două naturi în Cuvîntul întrupat.

Însuși acela care a contestat prima dată autenticitatea tratatelor pseudoepigrafe a preluat din acestea noțiuni și termeni în sprijinul iconodulilor. Mai perseverent decît Ipatie al Efesului, Leontie de Ierusalim citează din ele pasaje întregi, fără a pomeni pe autor, care este utilizat cu măsură pînă și de apărătorii icoanelor din veacul al IX-lea [226].

224. Episc. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 363.
225. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théol. byz.*, p. 242.
226. J. Gouillard, *Hypatios d'Ephèse ou du Ps.-Denys à Théodore Studite*, în «REB», nr. 1/1961, p. 75.

Cum distincția dintre φύσις și πρόσωπον se precizează și mai mult, odată cu Anastasie Sinaitul [227], revine Sfîntului Ioan Damaschinul meritul sistematizării gîndirii în această problemă. Pagini întregi din majoritatea scrierilor necunoscutului autor sînt reproduse acum și comentate [228]. Pe bună dreptate, un istoric poate conchide: «În Ioan triumfă Areopagitul» [229].

Trecînd peste panegiricul pe care Metodie I, Patriarhul Constantinopolului, l-a dedicat numitului «ucenic» al Apostolului Pavel [230], ajungem la Patriarhul Fotie. El invocă mărturia patristică dionisiană și insistă asupra știrilor de mai înainte care ar proba autenticitatea scrierilor doctorului apostolic. Această insistență, la o minte atît de multilaterală și dotată cu spirit critic, lasă totuși impresia unor îndoieli față de autor.

După strălucitul ierarh vor mai exista astfel de ezitări, care însă nu puteau să fie exteriorizate, pentru a nu se știrbi, probabil, autoritatea Sfîntului Maxim [231]. De prisos să mai precizăm că atitudinea sceptică față de persoana necunoscutului autor nu a echivalat cu o îndoială asupra ortodoxiei operei sale.

În același veac, respectul de care se bucura Areopagitul era considerabil. De aceea vedem că Mihail Singhelul îi închină un panegiric, care s-a păstrat. Printre textele citate de acesta, ca și de contemporanul său mai mic, Moise Bar Kepha († 903), un loc important îl deține *Epistola a VIII-a*, cu tema respectului datorat ierarhiei preoțești și a bunătății creștine.

Sfîntul Chiril Filozoful, luminătorul slavilor, a urmat la Școala superioară din Constantinopol, un mediu foarte prielnic pentru studierea *Bibliei* și a operelor patristice. Iubitor de înțelepciune, cum i-a rămas numele, el nu putea să nu adauge la preferința sa pentru marele Grigore Teologul și lectura scrierilor celui socotit atunci primul episcop al Atenei.

Știrile care ne-au rămas în legătură cu pregătirea teologică a acestui misionar afirmă că Apostolul slavilor nu numai că cinstea tratatele dionisiene, dar că le cunoștea pe dinafară [232], fiind preocupat de ele și în timpul călătoriei sale la Roma.

Alt discipol de seamă al Patriarhului Fotie a fost Areta al Cezareii († 932), de a cărui faimă se leagă îndoieli în autenticitatea operei Areopagitului.

---

227. Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, p. 140.

228. Comp. Sf. I. Damaschinul, *Cultul sfintelor icoane*. Trad. D. Fecioru, București, 1937, p. 35 și 129.

229. H. -G. Beck, *Kirche u. theologische Literatur im byz. Reich.*, p. 301.

230. Vezi Dom R. Ceillier, *Hist. g-le des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, vol. XII, Paris, 1862, p. 424; R. -J. Loenertz, *La légende parisienne de St. Denys l'Aréopagite*, în «AB», nr. 2/1951, p. 217—237.

231. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 11; Ir. Hausherr, *Doutes au sujet du «Divin Denys»*, în «OCP», nr. 2/1936, p. 486.

232. Episc. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 365; L. P. Karvasin, *Sviatî Otțî i uciteli Țerkvi*, Paris, f.d., p. 229; Patr. Chiril al Bulgariei, *1100-ia godovșcina koncinî Sv. Kirilla*, în «JMP», nr. 6/1969, p. 42; Prof. Iv. Oghienko, *Istoriia țerkovno-slovenskoi movî*, vol. I, Varșovia, 1927, p. 290.

În schimb, *Lexiconul* lui Suidas îi face acestuia elogiul, ca și scrierea aghiografică a lui Simeon Metafrastul [233].

Secolul al XI-lea a cunoscut dezvoltarea excepționalei personalități a Sfîntului Simeon Noul Teolog. Predispus trăirii credinței ortodoxe printr-o experiență personală, el arată continuitatea tradiției dionisiene a ființei și a energiilor în Dumnezeu, odată cu vocabularul care îl înrudește mai mult sau mai puțin cu autorul *Ierarhiilor*.

Polemist împotriva cardinalului Humbert, cu prilejul evenimentelor care au dus la schisma Bisericilor, Nichita Stithatul a rămas cunoscut și ca exeget al Areopagitului. Influența acestuia asupra gîndirii sale este dovedită, dar în chip special ea se vede din tratatul *Despre corespondența ierarhiilor cerească și pămînteasca*. De aici — ca și din alte opere ale sale — te întîmpină reflecții proprii, dincolo de lectura textelor dionisiene sau evagriene.

Astfel, vorbind despre realizarea mîntuirii oamenilor, el se extinde asupra învățăturii creștine despre natura îngerilor și împărțirea lor în triade și coruri. Fiecărei ierarhii i se atribuie cîte o cîntare aparte de laudă. Și pentru că anumite formulări și procedee literare ale Areopagitului permiteau prelungirea gîndirii sale, teologul nostru nu pregetă să o facă. De aceea el vorbește de exemplaritatea ierarhiei cerești față de cea pămîntească (stabilind corespondențe artificiale : Tronurile = Patriarhii etc.) — chiar dacă «ideea asimilării perfecte cu îngerii contrazice principiul transmiterii ierarhiei» [234].

Norma paralelismului oamenilor cu îngerii, care înseamnă în același timp și o completare a triadelor bisericești, duce în mod logic la susținerea că, după moarte, sufletul trebuie să ajungă în ceata angelică la care a aspirat. Pe de altă parte, se face din demnitatea arhierească o chemare exclusiv harismatică : «Acela este într-adevăr episcop în fața lui Dumnezeu și a Bisericii lui Hristos, care s-a manifestat în ea sub influența Sfîntului Duh ca purtător de cuvînt al lui Dumnezeu, mai degrabă decît acela care a primit hirotonirea arhierească din partea oamenilor și mai are nevoie să fie inițiat în tainele împărăției lui Dumnezeu, copleșit de ignoranță și trăind în cea mai mare nesocotință, neînvrednicindu-se de nici o harismă dăruită de Dumnezeu celor credincioși» [235].

În alt paragraf se amintește, citîndu-se autoritatea Sfîntului Dionisie Areopagitul, despre «știința participării tearhice», care trebuie să constituie una din însușirile morale ale arhiereului. Se perpetuează aici o concepție spiritualistă a vieții creștine, în linia origenistă și evagriană, împotriva căreia va reacționa teologia în încheiere cu Sfîntul Grigore Palama. O interpretare corectă știe însă să delimiteze elementele obiective ale tainei de calitățile morale ale mijlocitorului.

233. Episc. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 566.

234. J. Darrouzès, *Introduction*, în vol. *Opuscules et lettres* de N. Stéthatos, Paris, 1961, p. 37.

235. *Ibidem*, p. 341. Pentru o poziție asemănătoare a fost condamnat și Jan Hus (vezi P.-R. Cren, *Du réformable et de l'irréformable dans l'Eglise*, în «LV», nr. 59/1962, p. 85).

Tot la Nichita Stithatul se întîlnește o descriere a dispoziției credincioșilor în cuprinsul locașului de rugăciune [236], care amintește de preocupările similare ale lui Simeon Tesaloniceanul.

În raport cu areopagitismul, veacurile al XII-lea și al XIII-lea reținmai puține nume de teologi. Astfel, Petru Damaschinul susține că tăgăduitorii autenticității scrierilor dionisiene vor fi înfruntați de către însuși Apostolul Petru [237]. Ioan Veccos, Patriarhul renegat al Constantinopolului, le utilizează pentru fundamentarea învățăturii despre *Filioque*. Înainte de el, Grigore al II-lea Cipriotul îi închinase autorului un panegiric [238]. În sfîrșit, Pseudo-Dionisie este comentat de către G. Pahymeris și elogiat în opera lui Nichifor Callist.

b. **Perioada palamită.** — Îmbogățită cu tîlcuirea altor mari teologi ortodocși, învățătura presupusului episcop al Atenei a intrat ca un element principal în polemica pe care a trebuit să o susțină Sfîntul Grigore al Tesalonicului. Ca și *Teologia mistică*, tratatul *Despre Numele divine* este citat apriat în discuțiile cu Varlaam și cu Achindin [239]. Fondul acestor dezbateri se centrează pe climatul religios în care trebuie să se desfășoare o cunoaștere tainică autentică. Mai mult decît știința profană antică, înțelepciunea creștină concepută ca fapt de experiență răsplătește pe oricare credincios cu cunoașterea lui Dumnezeu, în măsura în care acesta s-a învrednicit să devină un vas al Harului. În Mîntuitorul Hristos, omul a fost restaurat și a devenit apt să ducă o existență de rugăciune și de înfrînare de la păcat, pentru ca în viața sacramentală a Bisericii să realizeze plenitudinea comuniunii cu El.

Spiritualismul abstract al lui Varlaam sau al lui Nichifor Gregoras presupune o premisă platoniciană, demnă de școala antiohiană, pentru care Dumnezeu nu poate fi cunoscut decît în simboluri. Antropologia palamită evidențiază dimpotrivă concepția biblică despre om [240], menit îndumnezeirii în totalitatea unității sale psiho-fizice, întrucît este fundamentată pe ideea lui Hristos istoric, obiect constant de experiență duhovnicească.

Această depășire a dualismului platonician a însemnat o reabilitare a materiei și a istoriei, postulîndu-se existența Supranaturalului în lumea creată.

Noua teologie a istoriei s-a substituit unui context cosmic obiectiv. Condițiile pentru manifestarea Harului dumnezeiesc în viața trăitorului credinței s-au mărit: «De vederile dumnezeiești ne învrednicim și noi, ca și îngerii, nemijlocit. Harul cunoștinței se dă de cele mai multe ori prin îngeri (de exemplu: Legea lui Moise), dar vederile dumnezeiești se arată direct» [241]. Cuvintele lui Palama evidențiază și mai clar parti-

236. *Ibidem*, p. 285. 237. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 309.
238. H. -G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byz. Reich*, p. 685.
239. Prot. Dr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 167.
240. J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 112; Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, p. 139.
241. Prot. Dr. D. Stăniloae, *ibid.*, p. 77; P. Scazzoso, *Lo Ps. — Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas*, în «*Rivista di filos. neo-scolastica*», nr. 6/1967, p. 697.

ciparea credinciosului la natura nouă a Mîntuitorului Hristos: «Nu numai că vederile lui Dumnezeu — de după Întrupare — nu se înfăptuiesc pe o cale indirectă şi de intermediari, dar mai mult, ele se manifestă în mod direct, fără ca primii să servească de vestitori celor de al doilea» [242].

După căderea lui Adam, omul a pierdut vrednicia legăturii directe cu Dumnezeu. Dar prin Întrupare, natura umană a fost «recapitulată» în Hristos, avînd posibilitatea să se înnoiască şi să se îndumnezeiască.

Orice cunoaştere personală se caracterizează prin dinamism spiritual şi printr-o atitudine apofatică. «Locul cunoaşterii apofatice — *participarea* — se identifică, aşadar, cu locul Bisericii, care este Trupul lui Hristos, continuarea realităţii istorice a noii naturi umane, pe care a inaugurat-o Cuvîntul întrupat» [243]. Devenind capabil să reflecte lumina Harului, membrul Bisericii participă la înfăptuirea mîntuirii sale, datorită posibilităţii cunoaşterii universale şi unificatoare.

Iată de ce rolul ierarhiei nu trebuie să fie privit ca un impediment între Mîntuitorul şi oameni, ci ca o lucrare duhovnicească şi indispensabilă.

Sinteza teologică palamită implică — în concordanţă cu gîndirea Sfîntului Maxim — doctrina «energiilor» necreate, care realizează îndumnezeirea credinciosului prin Har — κατὰ Χάριν. Astfel, premisa dionisiană, întărită şi prin hotărîrile Sinodului al VI-lea Ecumenic, îşi află o clarificare şi o formulare dogmatică definitivă.

Doctrina lui Dionisie Areopagitul a furnizat argumente şi altor teologi palamiţi de la sfîrşitul veacului al XIV-lea. Este cazul Patriarhului Filotei al Constantinopolului, care a participat la redactarea celebrului *Tom aghioritic*, şi care subliniază deosebirea existentă între esenţa şi lucrările divine. Nil Cabasila susţine — pe urmele Areopagitului — că singur Tatăl este izvorul Dumnezeirii.

Nepotul acestui mitropolit, Nicolae Cabasila, respiră întreaga atmosferă isihastă a epocii în care a trăit. Prin cele două cunoscute opere ale sale şi pentru faptul că a optat pentru perspectiva eclezială şi sacramentală, el poate fi considerat «un manifest palamit solemn» [244]. Afirmînd biruinţa incidenţei liturgice asupra teologiei bizantine, nu trebuie să uităm că Nicolae Cabasila postulează procesul îndumnezeirii celui înduhovnicit pe noţiunea dionisiană a energiilor [245]. Chiar dacă acesta cenzurează întrucîtva moştenirea presupusului ucenic apostolic, deoarece s-a oprit la descrierea doar a trei Taine, totuşi sensul lor mistagogic îi înrudeşte pe deplin peste veacuri.

242. *Cod. Coisl.*, fol. 178 v, *apud* J. Meyendorff, *Note sur l'influence dionysienne en Orient*, în «SP», vol. II, Berlin, 1957, p. 551.

243. C. Yannaras, *op. cit.*, p. 111 (subl. autor.).

244. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 139. Vezi şi Pr. Prof. Ene Braniştе, *Contribuţii la istoria literaturii teologice bizantine — Nicolae Cabasila: «Despre viaţa în Hristos»*, în «ST», nr. 1—2/1962, p. 24.

245. M. Lot-Borodine, *La grâce déif. des Sacraments d'après N. Cabasilas*, în «RSPT», nr. 2/1936, p. 304; R. Bornert, *op. cit.*, p. 223.

Teofan al Niceei, Calist și Ignatie Xanthopulos, dar mai ales Sfîntul Nicodim de la Tismana († 1406), ne fac să recunoaștem la ei frecvente lecturi din scrierile teologului care ne preocupă.

În ceea ce-l privește pe egumenul Tismanei, lumina — ca motiv teologic fundamental al gîndirii sale — indică prezența Areopagitului în Peninsula Balcanică și prin părțile Olteniei. Deși ne aflăm în anii traducerii sîrbului Isaia de la Hilandar, totuși indicația menționată poate fi întărită și în alt chip. Astfel, rolul acordat Sfîntului Duh este o caracteristică a teologiei palamite, datorită impulsului lui Simeon Noul Teolog [246]. În al doilea rînd, întrebările predominant angelologice, care se repetă obsesiv aproape în fiecare nedumerire exprimată de către egumen, pot fi de origine areopagitică și nu bogomilă — cum se crede de obicei [247]. Mai bine-zis avem de-a face cu idei dionisiene corupte și devenite confuze, comparativ cu adevărata lor sursă.

Într-o formulare concisă, corespondența Patriarhului Eftimie cu Sfîntul Nicodim echivalează cu o lectură, urmată de mari nedumeriri, a textelor *Corpusului areopagitic* și cu o teologie la care palamismul nu-și adusese contribuția, în cazul ierarhului bulgar. Existența creaturilor spirituale, ajutorul îngerilor alături de sfinți, așa cum demonii ispitesc prin văzduhuri, originea răului, libertatea sufletului sau puritatea morală a creștinului sînt teme autentic dionisiene. Nu mai vorbim de treptele îngerilor sau de revelarea tainei Întrupării numai cetelor angelice inferioare [248].

Cea de a doua scrisoare, din care se compune această corespondență, reflectă tot o mentalitate areopagitică — atunci cînd pune problema sfințeniei personale a candidaților la preoție.

Influența areopagitică se observă și la mitropolitul Ciprian al Moscovei, de la care a rămas o *Carte a treptelor* [249]. Prin măiestria lui Andrei Rubliov se sintetizează artistic nu numai teologia palamită a luminii, ci și învățătura dionisiană despre simbolismul spiritual și despre iubirea dumnezeiască atotcuprinzătoare, elemente care stau la baza cugetării ortodoxe asupra icoanei [250].

Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului a rămas celebru prin opere în care locașul bisericesc, treptele ierarhice și Sfintele Taine sînt privite în unitatea aceluiași simbolism — la capătul evoluției milenare a concepției ortodoxe despre Liturghia — Biserică [251]. Este demnă de re-

246. Em. Lanne, *L'interprétation palamite de la vision de St. Benoît*, în *Le Millénaire du Mont Athos*, vol. II, Chevetogne, 1954, p. 29.

247. R. Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident la începutul culturii medievale românești*, Buc., 1974, p. 253. Vezi Pr. Gh. Drăgulin, *Sf. Nicodim de la Tismana și curentele vieții religioase din veacul al XIV-lea*, în «MO», nr. 11—12/1976, p. 962—971.

248. Vezi Magd. Ierod. Ep. Norocel, *Sfîntul Eftimie ultimul Patriarh de Tîrnova și legăturile lui cu Biserica Românească*, în «BOR», nr. 5—6/1966, p. 564—573; E. Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV-e s. et sa diffusion dans les Pays Roumains*, Paris, 1947, p. 123.

249. Pr. Prof. M. Șesan, *Teologia ort. în sec. al XIV-lea*, în «MB», nr. 1—2/1967, p. 38.

250. Vezi A. Vasiliev, *Andrei Rublev i Grigorii Palama*, în «JMP», nr. 10/1960, p. 33.

251. Vezi Pr. Dr. M. Bulacu, *«Voroavă de întrebări și răspunsuri întru Hristos» a lui Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului*, Oradea, 1929, p. 11 și urm.; Prot. C. Konstantinov, *Smîsl hrama v bogoslujebnoi jizni*, în «JMP», nr. 1/1957, p. 48.

liefat la acest ierarh concepția sa areopagitică despre ierarhia pămîntească văzută ca un reflex al celei cerești. Ca urmare a străduințelor de reprezentare totală a Bisericii, Simeon — ca și Patriarhul Filotei — consacră prima miridă din rînduiala Proscomidiei pomenirii îngerilor [252].

Cu toată influența latină asupra teologiei sale, Ghenadie Scholarios se sprijină pe autoritatea Areopagitului în tratatele despre purcederea Sfîntului Duh și în descrierea treptelor ierarhice: «Sfîntul Dionisie — afirmă el [253] — precizează că episcopul este mijlocitorul între Dumnezeu și oameni și călăuza lor spre Cauza primă...».

Ca adepți ai elenismului neoplatonizant, prelungit la Bizanț de la Mihail Psellos și pînă la Gemistos Plethon, Ioan Cyparissiotes și istoricul Nichifor Gregoras urmau să fie în mod fatal antipalamiști. Cel din urmă se sprijină consecvent în disputa isihastă pe tratatele Areopagitului, fapt care nu-l poate reține de la o critică a autenticității lor [254].

Prohor Cydones, Teodor Dexios, Manuel Calecas citează și ei sau își aleg teme din teologia autorului *Ierarhiilor*, cu prilejul marii dezbateri a luminii taborice. Visarion al Niceii, devenit cardinal latin, îl socotea de asemenea ucenic al Apostolului Pavel și al episcopului Ierotei, considerîndu-l părintele teologiei creștine [255].

c. **Epoca postbizantină.** — Față de Reforma protestantă, care se străduia să facă din Răsăritul creștin un aliat pentru legitimarea acțiunii ei, Ortodoxia își mărturisește astfel prețuirea milenară față de dascălul iluminării prin pana lui Teodor Zigomalas: «Să știți că noi venerăm pe acest om ca pe un om divin; Biserica îl cinstește împreună cu Apostolii lui Hristos; noi primim cărțile sale și le citim...» [256].

În aceeași epocă a trăit în Răsărit călugărul atonit Maxim Grecul († 1556), care s-a impus apoi în Rusia ca un element de solidă cultură umanistă, cu vederi progresiste. În afară de această formație intelectuală apuseană, care s-a cristalizat de-a lungul a peste zece ani, faptul că a fost contemporan cu Marsilio Ficino îl predestina să se adape la izvorul gîndirii neoplatonice. Mai tîrziu, își va aminti de timpul petrecut în Italia, combătînd înclinarea exagerată către păgînismul clasic. În ceea ce-l privește pe Maxim Grecul, preocupările critice și filologice cu care l-a obișnuit umanismul nu au rămas fără un folos deosebit. Pe lîngă cunoscuta sa activitate culturală și teologică, a dăruit posterității o lucrare

252. Oct. Bârlea, *La Proscomidie*, în «Acta philosophica et theologica», nr. 2/1964, p. 58.

253. *Oeuvres complètes de Georges — Gennade Scholarios*, vol. IV, Paris, 1931, p. 190.

254. J. Meyendorff, *Notes sur l'influence dionysienne en Orient*, p. 548.

255. Episc. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 369.

256. Cf. Martin Crusius, *Turcogrecia*, Tübingen, 1584, p. 97; *apud* R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 316. Trebuie să amintim de asemenea că numai cu cîțiva ani înainte (1573—1581) avusese loc faimosul schimb de scrisori între teologii protestanți din Tübingen și Ieremia al II-lea al Constantinopolului. Cu acest prilej, dascălul iluminării este invocat ca autoritate, alături de Sf. Vasile cel Mare, pentru susținerea vieții monahale, reproducîndu-i-se și fragmentul din *Ierarhia bisericească* în care se descrie ritul respectiv (vezi Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a «Răspunsurilor» patriarhului Ieremia al II-lea*, în «O», nr. 3/1961, p. 387).

intitulată *Despre viața lui Dionisie Areopagitul* [257]. Chiar și din formularea acestui titlu se poate vedea că unele îndoieli ale criticii istorice apusene nu pătrunseseră încă în Răsărit.

Trecînd peste variatele tipărituri raționaliste din cultura rusă a veacului al XVIII-lea — printre care *Areopagiticele* ocupau un loc de frunte — ajungem la Gr. S. Scovoroda († 1794). Cu teoria sa despre cele «trei lumi», acest iluminist ucrainean arăta nu numai o formație biblică, ci și elenistă în general. Din lumea antică, el a preluat teoria simbolismului pe care își bazează o parte din gnoseologia susținută. Aici, alături de alți filozofi din antichitate, este citat și Dionisie Areopagitul [258].

Cînd meditează asupra disciplinării imaginației prin paza minții, Cuviosul Nicodim Aghioritul se gîndește la teologia aceluiași dascăl al iluminării [259].

Trecînd peste epoca traducerii *Filocaliei*, ecouri areopagitice pot fi identificate și în teologia lui A.-S. Homiakov, cu atîta autoritate în zilele noastre, în ideile sale despre unitatea în dragoste și despre viața divină din Biserică.

II. OCCIDENTUL CREȘTIN ȘI PRESTIGIUL OPEREI DIONISIENE

1. Epoca dintre veacurile al VI-lea — al XII-lea

Față de prețuirea de care s-au bucurat scrierile lui Dionisie Areopagitul în creștinismul apusean, se poate afirma de la început că pătrunderea lor aici s-a făcut datorită mai ales străduinței papilor, conciliilor locale sau simplei acțiuni diplomatice. Astfel Papa Grigorie cel Mare († 604) face referiri la autorul nostru nu numai în ceea ce privește doctrina spirituală, ci și în legătură cu angelologia.

Beda Venerabilul [260] și apoi Papa Martin I împreună cu sinodul din Latran, al cărui consilier teologic a fost Sfîntul Maxim Mărturisitorul, și-au fundamentat învățătura teandriei în Hristos pe autoritatea de prestigiu apostolic a Areopagitului, fapt care a întărit credința medievală în autenticitatea operei sale.

257. Pr. Lector Chiril Pistrui, *Fericitul Maxim Grecul*, în «ST», nr. 1—2/1957, p. 65.

258. Prot. Gh. Florovski, *Puti russkago bogosloviia*, Paris, 1937, p. 120.

259. Cf. Sf. N. Aghioritul, *Războiul nevăzut*, Chișinău, 1937, p. 69.

260. U. Gamba, *Commenti latini al «De Mystica theologia», del Ps. — Dionigi Areopagita fino al Grossatesta*, în «A», nr. 2—4/1942, p. 253; Dr. W. Lampen, *Citaten uit de Werken Van Ps. — Dionysius*, în «Studia catholica», nr. 4/1934, p. 358; P. X. Murphy, *Ps.-Dionysius*, în «New cath. enc.», vol. XI, New York, 1966, s.v.

Dintre Sinoadele Ecumenice, evenimente extraordinare în viața Bisericii, care interesau deopotrivă Răsăritul și Apusul patristic, cel din Constantinopol (680) și cel de la Niceea (787) împrumută sau amintesc texte din *Corpusul areopagitic* [261]. Același fenomen a avut loc și cu prilejul unor concilii occidentale pentru respingerea iconoclasmului.

Cinstirea ca doctor, de care s-a bucurat Pseudo-Dionisie în Biserica Romană de timpuriu, nu putea să nu pătrundă și în Galia. Se știe sigur că, fără a le desemna cu numele lor, Papa Paul I trimite regelui Pepin scrierile areopagitice la anul 758; tot astfel de daruri se ofereau și în 827. A urmat curînd traducerea lor în latinește; o popularizare în imperiul franc pînă la mit și miracol le-a făcut-o Hilduin, starețul mănăstirii Saint-Denis.

Este semnificativ faptul că în codicele primei trimiteri, Aristotel figura alături de Pseudo-Dionisie [262].

În legătură cu traducerea lui Hilduin se recunosc ecouri ale ei în *De praedestinatione* a lui Hincmar de Reims. Cu tot entuziasmul său pentru ceea ce venea din Orient, cu aprobarea curții papale, versiunea celebrului abate franc se prezenta prea literală. De aici, necesitatea unei noi tălmăciri, realizată de către J. Scotus Eriugena pe la 860 [263], care s-a tipărit abia în 1503 la Strasbourg [264]. Pentru edificarea sa și a regelui Carol Pleșuvul, învățatul elenist a adăugat și *Ambigua* Sfîntului Maxim, întocmind totodată un comentariu al tratatelor areopagitice. Rațiuni de ordin politic și strict personal sînt legate de activitatea lui J. Scotus Eriugena, care au luat sfîrșit — se pare — prin cenzurarea acestuia de către Papa Nicolae I.

Nu credem că respectiva scrisoare papală este neautentică, — așa cum s-a afirmat mai demult [265], — deoarece versiunea lui Eriugena primește ameliorarea propusă de către Anastasie Bibliotecarul († 879). În contextul aspirațiilor culturale și spirituale ale epocii, traducerea lui Hilduin dobîndise un fel de autoritate canonică față de care ucenicii săi — între care Hincmar de Reims cu legături pînă la Roma — au reacționat fățiș și au apărat-o.

Relativ la influența pe care teologia presupusului ucenic paulin a început să o exercite asupra gînditorilor latini, din veacul al IX-lea înainte, traducerea eriugeniană devenea din ce în ce mai greu de utilizat. La acest neajuns a contribuit curînd și bănuiala de erezie cu care

261. Vezi J. Stiglmayr, *Einleitung*, la vol. *Des. Hl. Dion. Areop. angebliche Schriften über die beiden Hierarchien*, Kempten, 1911, p. XIII; Episc. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 362. 262. Ed. Beck, *op. cit.*, col. 1665.

263. În privința apariției acestei traduceri se dau două date: în jurul anului 852 (R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 319; J. de Ghellinck, *L'essor de la litt. lat. au XII-e s.*, Bruxelles, 1955, p. 310; N. Abbagnano, *Stor. d. filos.*, vol. I, Torino, 1969, p. 361) și după anul 860 (N. Cappuyns, *J. Scot Eriugène*, Louvain, 1933, p. 158; J. de Ghellinck, *Litt. lat. du M. Âge*, vol. I, Paris, 1939, p. 112; F. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 85; R. Roques, *L'Univers dionysien*, p. 7. 264. M. Cappuyns, *ibid.*, p. 159.

265. *Ibidem*, p. 155; *contra* Bd. Beck, *ibid.*, col. 1666; G. Théry, *Contribution à l'histoire de l'aréopagitisme au IX-e s.*, p. 143; J. de Ghellinck, *Litt. lat. au M. Âge.*, p. 128.

era urmărit autorul. De altfel, fiecare recrudescență a influenței areopagitice în Apus a fost marcată de o pleiadă de comentatori și, mai înainte, de traducătorul cerut de noua perioadă.

S-a făcut remarca verificată că și în veacul al XIII-lea, aceste traduceri nu erau în realitate decît revizuiri de text [266]. Pentru ca J. Sarracenus să realizeze versiunea sa (1167) [267] — apropiată calitativ de aceea a lui J. Spert — a trebuit să țină seama de glosele lui Anastasie Bibliotecarul. Cu un astfel de bun instrument de lucru, Occidentul creștin a putut contempla sinteza areopagitică. Din aceasta, el a preluat mai întîi ideea Binelui divin care se comunică și ideea celor trei mișcări ale sufletului. Pe urmele teologilor contemplativi, vor veni în curînd reprezentanții scolasticii și ai speculației.

Din punct de vedere ecleziologic, perspectiva pe care o mijlocea marele Dionisie era aceea a transcendenței naturii divine și a ordinii ierarhice edificate de la treapta superioară.

Din cercetările lui Hugo de Saint-Victor († 1141) asupra versiunii eriugeniene a *Corpusului areopagitic*, cu ajutorul scoliilor lui Ioan de Scythopolis și ale Sfîntului Maxim, a rezultat un comentariu penetrant și personal al *Ierarhiei cerești* în zece cărți. Ceea ce a determinat pe exegetul medieval să opteze tocmai pentru acest tratat și să revină în două rînduri asupra lui a fost noțiunea de participare și, de asemenea, ideea teologiei simbolice. Prin ele un spirit dedicat contemplației își poate reprezenta înălțarea sufletului către «adevărul» interior.

Cum J. Scotus Eriugena semănase în spiritele gînditorilor epocii amenințarea reînvierii panteismului, H. de Saint-Victor a trebuit să se situeze pe o poziție speculativă foarte echilibrată. Numai atitudinea psihologică, morală și afectivă a iluminismului augustinian s-a dovedit în stare să tempereze universul ierarhic dionisian, obiectiv și cosmic, bazat pe preeminența gnoseologică [268]. «În general, conchide un cercetător [269], se poate afirma că Sfîntul Augustin continuă să inspire pe Hugues, chiar atunci cînd îl explică pe Dionisie».

Contribuție personală dovedește teologul victorin și atunci cînd distinge două feluri de simboluri, fapt care îndreptățește existența unei teologii «mundana», alături de alta harică [270].

În linia teologiei simbolice, comentatorul nostru are un demn urmaș în confratele său de cin și de școală filozofică, Richard de Saint-Victor. Mai aproape de Augustin decît de Pseudo-Dionisie, acesta susține o teologie foarte puțin apofatică în care principiul ierarhic este doar în parte valorificat [271].

---

266. G. Théry, *Etudes dionysiennes*, vol. I, Paris, 1932, p. 167.

267. Spre deosebire de F. Van Steenberghen, alți autori dau anul 1165 ca dată a efectuării acestei traduceri (cf. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 321).

268. R. Roques, *Structures théologiques*, p. 363.

269. R. Baron, *Science et sagesse chez H. de Saint-Victor*, Paris, 1957, p. 173.

270. H. de Saint-Victor, *Comentariu la «Ierarhia cerească» a Sf. Dionisie Areopagitul*, în «PL», vol. 175, 923 A; vezi și Ph. Delhaye, *La nature dans l'oeuvre de H. de Saint-Victor*, în *La filos. della natura nel Medioevo*. Atti del terzo Congr. internaz. di filos. med., Milano, 1966, p. 265.

271. Car. Ottaviano, *Riccardo di S. Vittore*, în «Mem. della R. Accad. Naz. dei Lincei», Sc. mor., ser. VI, nr. 5/1933, p. 528.

Din aceeași epocă a marilor victorini datează și comentariul la *Ierarhia cerească* al lui Hervé de Déols [272].

Cu faima sa de contemplativ, preocupat de doctrina dragostei și a ajutorului îngerilor, Bernard de Clairvaux nu poate scăpa de presupunerea că a cunoscut pe ilustrul său înaintaș în viața duhovnicească. Prin intermediul traducerii lui J. Scotus Eriugena, acesta a citit tratatele lui Dionisie Areopagitul, după cum se arată informat asupra unor idei ale lui Origen sau ale Sfîntului Grigore de Nyssa [273]. Textul, afirmația se poate dovedi cu pasaje din opera sa *De consideratione*, unde autorul susține paralela între ierarhia cerească și cea bisericească. Ultima trebuie să fie ordonată sub autoritatea unui singur papă.

Lexicul întrebuințat de către ascetul cistercian, precum «extaz», «deificatio» etc., amintesc sursa lor dionisiană, comună lui H. de Saint-Victor sau lui Guillaume de Saint-Thierry.

Mai mult decît Abélard, care nu credea în autenticitatea *Areopagiticelor*, misticul amintit a cultivat temele teologiei negative, preluînd de la Augustin celebra formulă «docta ignorantia», dar cu un conținut areopagitic.

În cuprinsul școlii cisterciene poate fi inclus și Isaac de l'Etoile († 1169), care se dovedește influențat de problema cunoașterii lui Dumnezeu, precum și de ideea dionisiană a ierarhiei.

2. **Veacul al XIII-lea**

Deși a studiat la Paris și a avut o întinsă cultură științifică și teologică [274], franciscanul Robert Grosseteste († 1253) nu s-a ocupat în tinerețe cu opera Areopagitului, cum a făcut cu *Scrisorile* Sfîntului Ignatie al Antiohiei [275] și cu alte scrieri patristice. Acest amănunt biografic are totuși o anumită importanță. Formația sa intelectuală multilaterală, ca și experiența înaintașilor în specialitate (din care nu trebuie neglijat J. Sarracenus), i-au dat posibilitatea să traducă *Areopagitica* în întregime. Pentru fidelitatea textuală și finețea filologică pe care a cultivat-o ca traducător, ca și pentru echilibrul exegetic al comentatorului, R. Grosseteste a fost prețuit de urmași, de la R. Bacon pînă la J. Wycliff, ca să nu mai amintim pe ceilalți.

Din punct de vedere doctrinar se remarcă la el o reală libertate de spirit, care l-a ajutat să se îndrepte către platonism și neoplatonism. Ceva mai tîrziu, tomismul cu intenții concordiste va orienta cercetarea tratatelor areopagitice către aristotelism. «În general, doctrina lui Dionisie Areopagitul referitoare la participarea și ordinea ierarhică a creaturilor, constituie o caracteristică esențială a sistemului lincolnianu-

272. A. Wilmart, *Un commentateur oublié de Denys l'Aréopagite*, în «RAM», nr. 15/1923, p. 272.

273. J. Leclercq, *St. Bernard théologien*, în «PUC», nr. 1/1954, p. 36.

274. Vezi F. Alessio, *Storia e teoria nel pensiero scientifico di R. Grossatesta*, în «Riv. crit. di storia della filosofia», nr. 3/1957, p. 251—292.

275. E. Franceschini, *R. Grossatesta, vescovo di Lincoln, e le sue traduzioni latine*, în «*Atti del reale istituto veneto di sc., lett. ed arti*», nr. 2/1933, p. 36.

lui» [276]. Augustinismul concepției sale însă — pe care îl voia completat cu tradiția Sfinților Părinți greci — l-a împiedicat să tragă tot folosul din această simbioză, deși i-a furnizat ideea unui dinamism al ființei.

Cu Albert cel Mare, veacul al XIII-lea va atinge maturitatea pe care o deține în istoria scolasticii, pregătită și de traducătorii sau de comentatorii scrierilor dionisiene pe durata unei întregi epoci. «Perspicacității lui Albert, aceste opere trebuiau să-i apară ca un excelent corectiv al intelectualismului aristotelician și poate chiar ca un complement oportun la psihologismul magistrului necontestat: Augustin» [277]. În cazul scolasticului de la Paris, noua perspectivă teologică se pare că era în legătură cu influența pe care a exercitat-o asupra sa R. Grosseteste.

Albert cel Mare nu a știut greceşte și de aceea și-a întocmit comentariile după un text latin. Totuși universul areopagitic a constituit o sursă vie a teologiei albertine, deși una «transformată» față de restul ideilor apusene sau răsăritene. Trebuie să precizăm că nu toate temele marelui scolastic provin de la Dionisie Areopagitul. De altfel, în prima jumătate a secolului al XII-lea, se încrucișează în Apus mai multe curente filofozice: platonismul (Școala din Chartres etc.), neoplatonismele (Chalcidius, Augustin, Avicenna), aristotelismul (Boețiu etc.) [278]. Pentru concilierea acestor direcții a fost nevoie nu numai de un efort de sinteză genial, ci și de anumite acomodări. Istoria apuseană a receptării *Corpusului areopagitic* a cunoscut astfel de concordisme față de aristotelism, în ceea ce privește conceptele speculative [279].

Influența dionisiană asupra gîndirii lui Albert cel Mare s-a exercitat îndeosebi în tratatele sale despre îngeri și despre Dumnezeu. Pentru a exprima raporturile credincioșilor față de aceștia, el vorbește și de problema ierarhiei, fără a depăși schema generală a coborîrii și a reîntoarcerii la unitate.

Alte înrîuriri ale Areopagitului privesc elementele vieții duhovnicești, care depășesc limitele impuse prezentului studiu.

Ca ucenic excepțional al doctorului dominican, Toma d'Aquino a fost preocupat de ideile dionisiene încă din tinerețe. Acolo unde nu putea pătrunde personal textul grecesc al versiunilor lui Eriugena și Sarracenus, el a apelat la cunoștințele lui G. de Moerbecke. Această preocupare sporită de metodă indică — dincolo de depășirea simplei parafrazări a textului care se întrevede — și o mai mare exigență științifică în comparație cu scolasticii încrezători în autoritatea înaintașilor.

Apreciind după criteriul căutărilor spirituale și al influențelor asupra sistemului său, se poate constata că Aquinatul a comentat pe Sfîn-

276. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 342.

277. *Ibid.*, col. 344. Comp. și E. Bettoni, *Il cristianesimo di fronte all' aristotelismo nel sec. XIII e XIV*, în vol. *Il cristianesimo e le filosofie. A cura di R. Cantalamessa*, Milano, 1971, p. 61; Fr. Ruello, *Les «Noms divins» et leurs «raisons» selon St. Albert le Grand*, Paris, 1963, p. 189.

278. F. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 85; J. Vanneste, *op. cit.*, p. 5; E. R. Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, București, 1970, p. 131; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I-er Bd., Berlin, 1956, p. 208.

279. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 15.

tul Dionisie ca şi pe Aristotel. De aceea nu este de mirare că teologul patristic amintit i-a împrumutat cadrul ierarhiei, sensul şi planul general al sintezelor sale. Schema fiinţelor, care au decăzut în urma păcatului strămoşesc, dar prin Întrupare sînt înălţate iarăşi la Dumnezeu, seamănă cu o dramă universală, identificabilă în istoria filozofiei de la procesiunea necesară a stoicismului încoace [280].

Datorită exegezei făcute textelor dionisiene în perspectivă aristotelică, genialul scolastic s-a dovedit preocupat de înlăturarea a ceea ce cîţiva învăţaţi catolici mai noi numesc elemente eterodoxe [281] în sistemul teologului iluminării, fiind asemănat cu Sfîntul Maxim Mărturisitorul din gîndirea răsăriteană.

Deşi *Corpusul areopagitic* utilizat fusese «occidentalizat» de către comentatorii anteriori, totuşi influenţa lui asupra lui Toma a fost imensă. Un învăţat contemporan [282] — care nu trebuie urmat în toată devoţiunea sa confesională — o reliefează în contextul intelectual al epocii astfel: «...Dacă Aristotel îi furnizează categoriile exacte, Dionisie îi furnizează nu numai marele cadru al planului *Summei* cu ieşirea şi reîntoarcerea lui, şi cîteva maxime esenţiale, ci şi structura temeinică a învăţăturii despre Dumnezeu, a doctrinei despre îngeri, a cosmosului «sfînt» articulat funcţional şi prin clase, a ierarhiei bisericeşti: Dionisie comunică ceea ce este aerian, spiritual; el comunică acea pace şi beatitudine profundă pe care Augustin nu le transmite în acelaşi fel şi care sînt şi rămîn poate aportul cel mai important al Asiei în inima teologiei occidentale». Referindu-ne la sintezele speculative sau mistice înfăptuite de către spiritele universaliste ale scolasticii, poate că s-ar cuveni să amintim şi despre îmbogăţirea codicelui areopagitic medieval. La versiunile lui mai vechi, se adaugă — încă din primele decenii ale veacului al XIII-lea — aşa-numita *Extractio* a lui Thomas Gallus, un compendiu al întregii opere dionisiene.

Activitatea exegetică a abatelui de Vercelli — *Expositiones, Explanationes, Glosses* — este la fel de bogată. Elaborată într-o perioadă de aproximativ douăzeci de ani, ea reprezintă una dintre cele mai mari încercări de asimilare în specialitate [283].

Ca şi alţi interpreţi apuseni ai Areopagitului şi acest victorin a fost preocupat de preluarea sensului ortodox al operei studiate [284]. Caracterul intelectual al doctrinei sale spirituale, după care urmează în Apus influenţa aristotelică, măreşte valoarea lucrărilor lui Thomas Gallus [285].

Din cunoscuta-i formulă comparativă cu Fericitul Augustin şi cu Papa Grigore cel Mare, s-ar părea că Bonaventura cercetează teologia

280. M. D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, 1959, p. 75; Et. Gilson, *Le thomisme*, Paris, 1927, p. 304.

281. H. Woroniecki, *Les éléments dionysiens dans le thomisme*, în «Collectanea theologica», nr. 1—2/1936, p. 40; Ed. Beck, *op. cit.*, p. 1667; Ir. Hausherr, rec. la vol. *Le mystère de Dieu* de J. Vanneste, în «OCP», nr. 1/1960, p. 160.

282. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 135.

283. G. Théry, *Les oeuvres dionysiennes de Thomas Gallus*, p. 161; J. Walsh, The «Expositions» of T. Gallus on the Ps.-Dionysian Letters, în «AHDLMA», nr. 2/1963, p. 210.

284. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 15.

285. J. Leclercq şi col., *La spiritualité du M. Âge*, Paris, 1961, p. 297.

celebrelor tratate pseudoapostolice doar cu interesul omului duhovnicesc. Asemenea contemporanilor săi dominicani, el se inspiră din opera dionisiană, dar o modifică în scopul elaborării unui întreg sistem simbolico-bisericesc [286].

Hristologia, care a atras asupra structurilor areopagitice unele critici, îl ajută pe învățatul franciscan să dea noțiunii de ierarhie un sens și mai dinamic. Tradiția augustiniană este invocată încă o dată să îndeplinească rolul ei de corectiv în teologia apuseană. Cercetătorii vechi și mai noi au observat că în fond, Bonaventura a universalizat concepția ierarhică mai mult chiar decît Dionisie Areopagitul [287], utilizîndu-o atît în ecleziologie cît și în teologia trinitară sau în cea contemplativă. Pe urmele interpretării lui Hugo de Saint-Victor, teologul franciscan deosebește o ierarhie supracerească sau divină de alta numai îngerească și de cea bisericească.

Din această concepție rezultă — în planul realităților imediate — îndreptățirea unei Biserici militante, cu un singur cap, dar cu numeroase structuri ierarhice. În ea, creștinul contemplativ își va afla stabilitatea și liniștea după care năzuiește. Din analiza diferitelor elemente ale concepției sale ecleziologice, autorul stabilește rolul de neînlocuit al Papii și al orașului Roma.

Totuși noțiunea universală de ierarhie pe care Bonaventura o derivă din *Areopagitica* — ele însele concordiste în raport cu schemele neoplatonice — îi creează dificultăți insurmontabile. Întreaga realitate fiind înțeleasă ca o succesiune gradată, marele gînditor (de la care a rămas și un comentariu asupra *Ierarhiei bisericești)* nu poate ascunde fragilitatea unei metafizici exemplariste.

3. **Perioada veacului al XIV-lea — al XV-lea**

Cu geniul său poetic sprijinit pe o cultură multilaterală și pe o mare putere de sinteză, Dante Alighieri († 1321) nu putea să nu găsească afinități cu opera lui Dionisie Areopagitul. Dacă *Divina Commedia* a fost asemănată cu o catedrală gotică și cu *Summa* lui Toma d'Aquino, planul și simbolismul ei amintesc ierarhiile teologului patristic. Arhitectura epopeii, universul treptelor succesive, sensul mistic al numărului trei și al multiplilor lui, ca și traiectoria luminii, tonalitatea culorilor, a sunetelor amintesc de hieratismul sistemului dionisian.

Dintre tratatele acestuia, poetul a cunoscut sigur *Ierarhia cerească.* Citindu-l pe autorul considerat doctor al Bisericii [288], Dante clasifică triadele îngerești după sferele cosmosului și descrie acțiunea lor mijlocitoare [289]. Cîntul al XXVIII-lea din *Paradisul* reprezintă în fond expresia artistică a doctrinei amintite [290].

---

286. A. Dempf, *Etica de la Edad Media,* Madrid, 1958, p. 144; J. G. Bougerol, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure,* Strasbourg, 1961, p. 217.

287. Idem, *St. Bonaventure et la hiérarchie dionysienne,* p. 131.

288. Dante, *Opere minore,* București, 1971, p. 735. 289. *Ibidem,* p. 751.

290. Laffont — Bompiani, *Dictionnaire des oeuvres de tous les temps et de tous les pays.,* vol. II, Paris, 1955, p. 534.

Meister Eckhart († 1327) a meditat asupra lui Pseudo-Dionisie. Modificîndu-le semnificația însă, unele teme au căpătat o explicație panteistă. În acest context, ideea de ierarhie devine secundară, toate lucrurile dobîndind o imanență în Dumnezeu, manifestat teofanic față de creaturi [291].

Tauler a popularizat prin predici unele idei ale dascălului său, amintit mai sus, preocupare care se constată și în privința sensului nou acordat principiilor dionisiene.

Un sens mai puțin panteizant și deci mai fecund ortodox au avut temele areopagitice la J. Ruusbroec. Lecturile sale variate și o adîncă experiență personală l-au făcut să întrevadă sensul adevărat al unor expresii devenite imprecise prin atîția intermediari.

Marea perioadă a areopagitismului latin de la sfîrșitul veacului al XIV-lea, cînd un nou codice bizantin cu operele presupusului episcop al Atenei ajunge în Occident [292], este legată și de numele teologului conciliarist Jean Gerson († 1429).

În urma descoperirii recente a unui text gersonian se deduce sigur că fostul cancelar al Universității din Paris a citit traducerea lui J. Scotus Eriugena și a consultat comentariile următoare: Hugo de Saint-Victor, Thomas Gallus, Albert cel Mare și Bonaventura. Influența augustiniană pe care a suferit-o în teologia sa se datorează îndeosebi marelui dominican din șirul celor enumerați. Se vede aceasta în schema cosmică dionisiană utilizată, unde J. Gerson socotește că reîntoarcerea la Dumnezeu ar consta în absorbirea omului în esența divină. Pentru a sublinia dependența sa de învățatul scolastic, cercetătorii îl numesc chiar «un dionisian albertizat» [293] de tendință psihologizantă.

Concepțiile conciliaristului s-au condus de asemenea după ideea reflectării în Biserică a triadelor îngerești și după aceea a Papii ca «primus hierarcha».

Preocupat din tinerețe de *Corpusul areopagitic*, pe care l-a cunoscut în întregime, el nu a apucat să interpreteze decît *Theologia mystica*.

Umanist și om al Bisericii, Nicolae Cusanul poate fi categorisit — în raport cu influența tratatelor dionisiene — în grupa spiritelor maturizate în Renaștere. Față de înaintașii săi, preocupați mai ales de temele trăirii înalte, cardinalul și-a îndreptat reflecția și asupra universului. Întreaga existență este concepută ca o unitate de diferite nivele ontice. Față de Dumnezeu, gîndit ca infinit, omul apare drept o «imago Dei», capabilă de cunoaștere și de desăvîrșire [294]. Valoarea individului, care se poate ridica din starea păcatului originar, se vede în ideea de con-

291. J. Koch, *op. cit.*, p. 129.

292. Avem în vedere darul împăratului Manuel al II-lea Paleologul trimis prin ambasadorul grec M. Chrysoloras mănăstirii Saint-Denis în amintirea trecerii sale pe acolo în anul 1401 (cf. *Byzance et la France médiévale*, Paris, 1958, p. 33).

293. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 372, Comp. J.-P. Massaut, *op. cit.*, vol. I, p. 120, nota 74; Y. Congar, *Bull. d'hist. des doctrines*, în «RSPT», nr. 1/1975, p. 148 (rec. stud. lui L. B. Pascol).

294. C. I. Gulian, *Introducere în istoria filozofiei moderne*, București, 1974, p. 42.

ciliere a indivizilor. Transpusă în mediul dezbaterilor teologice ale epocii, opinia se va dovedi fructuoasă pentru comunitatea de gîndire a membrilor sinodului din Bâle, deşi autorul ei a respectat în cele din urmă şi autoritatea Papii [295].

Preţuit ca «maximus theologus», ca «divinus vir ille», Areopagitul îi furnizează temeiuri nu numai pentru o Biserică universală, ci şi pentru o umanitate unitară, formată din creştini, mahomedani, evrei.

Reflectînd asupra traducerii dionisiene pe care a realizat-o Ambrogio Traversari în 1436, cunoscută pînă la curtea lui Ioan Corvin [296], N. Cusanul sfătuieşte pe exeget să procedeze cu prudenţă, pentru a nu cădea în panteism. De asemenea, el nu pare să ţină seama întru totul de transmiterea ierarhică şi se arată stînjenit de prezenţa lui Hristos ca Om desăvîrşit în schemele subordonării neoplatonice.

Denys le Chartreux (= Dionysius Carthusianus † 1471), un poligraf erudit de la sfîrşitul Evului Mediu, este apreciat ca un comentator de formaţie tomistă al celor patru tratate ale omonimului său [297]. Supranumele de «doctor exstaticus» indică domeniul preocupărilor de care a fost animat şi sensul centralizator al structurilor Bisericii.

Franciscanul german Henri de Herp (= Harphius, † 1478) [298] este alt autor dionisian ca intenţie în epocă. Cele două opere care au rămas de la el îl arată dependent de J. de Ruusbroec şi de textul unei opere similare a lui Hugues de Balma.

Pe linia concordismelor de care a dat dovadă Renaşterea, influenţa teologului patristic se resimte. Preluat cu mentalitatea unor eruditi platonizanţi, presupusul convertit al Apostolului Pavel oferea sinteza descoperirilor acestuia cu prestigiul vechii înţelepciuni greceşti, ba chiar eleniste, dacă socotim şi elementele ocultiste preţuite în epocă [299].

Marsilio Ficino — cunoscutul exponent al acestei noi spiritualităţi — află temeiuri ideologice în imaginea cosmosului unificat prin iubire şi frumuseţe. Pentru a putea pune la îndemîna publicului rafinat operele «celui mai mare episcop al atenienilor», el realizează în latina contemporană lui o nouă traducere. Este vorba numai de două tratate dionisiene, însoţite de comentarii [300]; concepţia sincretistă a autorului l-a determinat să neglijeze *Ierarhiile*. Totuşi noţiunea dionisiană de ierarhie a fost reţinută de către M. Ficino şi anume cu modificările a doi înaintaşi. De la Toma d'Aquino a preluat diferenţierea activităţii îngereşti, care nu se află mai clar definită în textul Areopagitului; de la Dante, el a moştenit elementul legăturii ierarhiilor cereşti cu sferele cosmosului [301].

---

295. Y. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne*, p. 333.

296. A. de Hevesy, *La bibliothèque du roi M. Corvin*, Paris, 1923, p. 68. Comp. L. Baur, *N. Cusanus und Ps.-Dionysius*, în «Sitz. der Heidelb. Akad. d. Wiss.», Philos. -hist. Klasse, nr. 4/1940, p. 9 şi urm.

297. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. II, Paris, 1925, p. 239; H. Pohlen, *op. cit.*, p. 72, nota 11; J. Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, Bucureşti, 1970, p. 295. 298. J. Ducarme, *op. cit.*, p. 364.

299. Zoe Dumitrescu-Buşulenga, *Renaşterea. Umanismul şi dialogul artelor*, Bucureşti, 1971, p. 59; J. Dagens, *op. cit.*, p. 31; Chr. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI-e siècle, M. Psellos*, New York, 1973, p. 245.

300. R. Marcel, *op. cit.*, p. 521. 301. Fr. Yates, *op. cit.*, p. 138.

4. Veacul al XVI-lea

Discipol al lui Erasmus și admirator al lui Luther, umanistul francez Lefèvre d'Etaples († 1536) era în același timp și un platonician de modă italiană [302], fără a neglija însă pe Aristotel. Cum prereformatorii susțineau ideea reîntoarcerii la *Sfînta Scriptură,* tradusă în graiuri naționale, el transpune în franțuzește textele biblice, dar se îndreaptă și către mărturia primelor generații de creștini. În felul acesta, eruditul parizian ajunge să editeze tratatele lui Dionisie Areopagitul (socotite de el autentice) la 6 februarie 1499 [303], care au apărut totuși mai tîrziu.

Noua versiune păstra traducerea învățatului camaldul de odinioară, dar consulta și un manuscris de la Saint-Denis.

De bună seamă că și influența lui J. Ruusbroec va fi concurat la această opțiune [304].

Un elev al lui Lefèvre d'Etaples s-a dovedit Josse Clichtove, care comentează *Corpusul areopagitic* cu ajutorul lui Thomas Gallus, lucrare publicată în 1515 cu titlul de *Theologia vivificans.* În afară de exaltarea demnității preoțești, cu o spiritualitate sacerdotală de separație, paralelismul ierarhiei bisericești cu duhurile cerești [305] constituie altă caracteristică a lucrării. În bună logică dionisiană, ființele aflate pe o treaptă mai înaltă de sfințenie primesc mai multă lumină.

În cunoscuta Reformă protestantă, Martin Luther s-a ridicat împotriva principiului iertării păcatelor fără pocăință și îndreptarea interioară corespunzătoare. În toiul disputelor a fost pusă la îndoială autoritatea papală, precum și aceea a Bisericii Catolice care îngăduia astfel de practici. În același timp, reformatorul prezenta Biserica Ortodoxă ca reprezentanta vechii catolicități, a dreptei săvîrșiri a Euharistiei și a căsătoririi preoților. *Areopagiticele* au jucat un rol preponderent în argumentarea celor două tabere opuse. Dacă Roma și teologii ei vedeau în tratatele numitului «ucenic» al Sfîntului Pavel un martor dumnezeiesc al structurii ierarhice a preoției, prezentată uneori ca reflex al unui model ceresc [306], luteranii afirmau principiul preoției împărătești. De aceea ei negau autenticitatea tratatelor invocate, acordînd autorului lor cel mult o existență posterioară veacului apostolic.

Cînd învățații catolici se refereau la autoritatea Sfinților Părinți, Dionisie Areopagitul ocupa locul de frunte, mai ales că pentru teologii francezi — el constituie și astăzi o glorie națională [307]. Față de negarea categorică protestantă, în tabăra adversă apăreau monografii întregi cu subiect dogmatic, istoric, liturgic întemeiate pe aserțiunile autorului *Nu-*

302. Zoe Dumitrescu-Buşulenga, *op. cit.*, p. 116.

303. J. -P. Massaut, *op. cit.*, p. 26; Aug. Renaudet, *Paris de 1494 à 1517,* în vol. *Courants rel. et. human. à la fin du XV-e et au dèbut du XVI-e s.*, Paris, 1959, p. 19.

304. Al. Dumitriu-Păușești și col., *Dicționar al literaturii franceze,* București, 1972, p. 283. 305. J. -P. Massaut, *op. cit.*, p. 125, nota 34.

306. T. F. Torrance, *Le sacerdoce royal,* Taizé, 1958, p. 86. Comp. Prof. N. Chițescu, *Biserica Ortodoxă față de celelalte Biserici creștine,* p. 348.

307. P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI-e s.*, Gembloux, 1932, p. 349.

melor divine. În cazul lui J. Eck, oponentul lui Martin Luther în disputa de la Leipzig, autenticitatea și teologia Areopagitului, pe care l-a editat cu comentarii în 1519, au constituit o adevărată obsesie științifică [308].

Citîndu-l uneori din memorie, fostul călugăr augustin socotește că Dionisie perpetuează o teologie periculoasă — «plus platonisans quam christianisans». Prin invocarea autorității Cuvîntului lui Dumnezeu, Luther protesta nu numai împotriva sclerozării scolastice a legăturii personale în actul credinței, ci și împotriva originii acestui fenomen. În urma unei profunde experiențe personale, odată cu studiul nemijlocit al *Bibliei*, el a negat exprimarea cunoașterii lui Dumnezeu în conceptele unei metafizici substanțialiste. De altfel teologia negativă dionisiană, preluată cu ajutorul tradiției augustiniene, care nu distinge între esență și lucrări divine, va duce curînd în Occident la scepticism, ca în cazul lui Montaigne [309].

Pe de altă parte, — față de schematismul hristologic areopagitic, — promotorul Reformei a căutat să unească două curente ale teologiei înalte — pentru a putea exprima experiența sa spirituală. «Pe Hristos cel răstignit pe care nu i-L dădea Dionisie Areopagitul, conchide un cercetător [310], el L-a aflat la Sfîntul Bernard, Sfîntul Bonaventura și Tauler».

De prisos să insistăm asupra acestei teologii care fundamentează opusul unei ecleziologii bazate pe instituția sacramentală și ierarhică.

Literatura teologică spaniolă din aceeași epocă se resimte de influența *Corpusului areopagitic*, determinînd o adevărată modă literară, viabilă mai bine de un secol și jumătate. Rezultată din întîlnirea altor curente neoplatonice sau islamice, poezia mistică spaniolă a veacului al XVI-lea cîntă iubirea, uneori cu aspectul ei cosmic, și cîteva teme morale cu o înflăcărare demnă de spiritul Contrareformei.

Cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu și alte motive dionisiene, pe care San Juan de la Cruz († 1591) le-a preluat și prin intermediul lui R. de Saint-Victor sau J. Ruusbroec, depășesc limitele studiului de față.

Celălalt mare trăitor pe culmile duhovniciei, Fray Luis de Léon, și-a asigurat nemurirea prin *De los Nombres de Cristo*, creînd adevărate dialoguri platonice. Fiecare nume al Mîntuitorului evocă o întreagă lume în sufletul credincîosului sau îl situează pe acesta într-una din sferele universului [311]. Elevația spirituală a lui Fray Luis, care «înalță proza literară spaniolă pe culmile perfecțiunii» [312], dovedește aria întinsă a culturi sale, formată din elemente clasice, dar și din elemente renascentiste.

---

308. *Ibid.*, p. 321; J. Graesse, *op. cit.*, vol. II, p. 399. Pentru punctul de vedere calvinist actual față de universul areopagitic, vezi Petru B. Bratu, *Christos și morale...* Sibiu, 1922, p. 41.

309. J. Dagens, *op. cit.*, p. 32; J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, Paris, 1965, p. 121.

310. H. Jaeger, *La myst. prot. et. angl.*, în vol. *La mystique et les mist.*, Paris, 1965, p. 264.

311. G. Călinescu, *Impresii asupra literaturii spaniole*, București, 1965, p. 180; J. Chabás, *Istoria literaturii spaniole*, București, 1971, p. 201.

312. J. Chabás, *ibid.*, p. 201.

O mențiune aparte merită și Pedro Malón de Chaide Navarro († 1589) cu opera sa *Carta convertirii Magdalenei*. În aceasta, celebrul personaj este sfătuit să prefere iubirea care duce la Cel supraființial imitînd astfel înălțarea (ἐπιστροφή) dionisiană a tuturor făpturilor [313].

Ca un simbol al covîrșirii aristotelismului teologic prin alte curente de gîndire ale Renașterii, veacul al XVI-lea se încheie cu numele lui Giordano Bruno și din punctul de vedere al studiilor dionisiene.

Fostul dominican a citit și a citat tratatele în discuție. Meditînd asupra lor cu optica lui M. Ficino și G. Pico della Mirandola, el ajunge la un sincretism religios, cînd ordinele îngerești și imaginile cabalistice sînt forțate să intre în cadrele ierarhiei areopagitice [314]. Aceeași etajare de sfere se constată și în concepția sa asupra universului [315]. Eliminîndu-se transcendența divină, lumea devine infinită, iar Dumnezeu este considerat esența interioară a universului.

5. Perioada veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea

O caracteristică generală a acestei perioade, care a urmat după ideologia umaniștilor, o constituie reînvierea studiilor asupra Areopagitului și a operei sale. «Traducerile latine și chiar franceze nu lipsesc. De la 1580 la 1630, se numără cîte o nouă ediție a *Corpusului dionisian* aproape în fiecare an» [316].

Alături de argumentul editorial, atacurile și apologiile exprimate în legătură cu «questio dionisana», ca și orizontul diferit pe care se situează acum exegeza, dovedesc amploarea și sporul nou al cercetării fenomenului.

Admirația pe care școala carmelită spaniolă o nutrește față de opera presupusului convertit paulin se referă la idei de înaltă trăire duhovnicească. Mentorii ei au rămas desigur San Juan de la Cruz [317] și, mai înainte, Tauler [318].

Dintre teologii francezi ai veacului al XVII-lea, P. de Bérulle evoluează într-un climat dionisian. Poziția sa hristocentrică în spiritualitate se acordă cu cîteva scheme platoniciene, concentrate în persoana Cuvîntului întrupat. Înființînd la Paris instituția Oratoriului (1611), viitorul cardinal a pus-o sub ocrotirea Areopagitului și a întocmit de asemenea slujba Sfîntului Ierotei. Motivarea teologică a realizării — se știe documentar aceasta — o constituia idealul identificării ierarhiei preoțești cu ierarhia vredniciei duhovnicești [319].

313. R. Bayer, *Histoire de l'esthétique*, Paris, 1961, p. 104; J. Chabás, *op. cit.*, p. 202. 314. Fr. Yates, *op. cit.*, p. 284 și 311; J. -F. Revel, *op. cit.*, vol. II, p. 111.

315. P.-H. Michel, *Cosmologies de la Renaissance*, în «Diogène», nr. 18/1957, p. 109. Evoluția spre panteism a gîndirii sale o expunere E. Namer, *Les conséquences rel. et mor. du système de Copernic.* La place de l'homme dans l'univers infini de G. Bruno, în «Studi internat. di filosofia», nr. 4/1973, p. 94.

316. P. Cochois, *Bérulle et le Pseudo-Denys*, în «RHR», nr. 2/1961, p. 176, notă.

317. Vezi R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 410—421.

318. M.Knowles et D. Obolensky, *op. cit.*, p. 423.

319. P. Cochois, *ibid.*, p. 181.

Acordînd îngerilor un rol invers decît acela pe care îl stabilea Sfîntul Dionisie pentru natura umană a Mîntuitorului, supusă mediației triadelor sublime, De Bérulle ajunge să reflecteze și asupra așezămîntului văzut al mîntuirii. Pentru eficacitatea polemică anticalvinistă, se impunea evidențierea ideii de Biserică cu sensul de Trup tainic al Domnului. Analogiile dionisiene s-au dovedit de mare utilitate. De aceea, cardinalul propovăduia o Biserică al cărui dinamism provine din legătura cu prototipul ei ceresc; el se manifestă în chip văzut ca o unitate piramidală de slujiri [320].

Aceeași reprezentare ecleziologică se observă și la abatele de Saint-Cyran. Deosebirea față de teologul precedent constă în moralismul concepției sale. Lipsa purității corespunzătoare treptelor mai de sus împiedică ordinele inferioare să progreseze în cunoaștere. Odată cu prezența teoriei ierarhiei, proprie Areopagitului, se recunoaște aici și confuzia pe care o creează înțelegerea spațială, exterioară a ei [321].

Trecînd peste convingerea lui L. Lessius († 1623) că Sfîntul Dionisie Areopagitul este mai mare decît Fericitul Augustin, ajungem la disputa dintre Bossuet și Fénelon, alimentată și de resurse dionisiene. De fapt controversa aceasta reprezintă ultima etapă în combaterea quietistului spaniol Miguel Molinos († 1696).

Discuțiile conciliare franceze și confruntarea acestor prelați au silit pe cel din urmă să invoce, în sprijinul influenței doamnei Guyon, autoritatea Sfinților Părinți. Pentru susținerea tezei adoptate au fost aliniați astfel — într-o atmosferă augustiniană intensificată de preocupările Contrareformei — Dionisie Areopagitul, Clement Alexandrinul și Ioan Cassian. Cercetătorii de astăzi [322] ai problemei au ajuns la concluzia că temele dionisiene pe care le-a preluat arhiepiscopul de Cambrais privesc ideea transcendenței absolute a lui Dumnezeu și pe aceea a contopirii credinciosului cu esența divină.

Optînd pentru o antropologie în care elementul principal în deține emoția, — sub influența sentimentului dionisian al dragostei extatice, — Fénelon ajunge la o mistică ierarhistă a jertfirii rațiunii într-un duh de ascultare. Dacă vitalismul acestei viziuni a putut servi oarecum redresării teologice pe care a împlinit-o J. A. Möhler, orientarea ei ecleziologică duce la recunoașterea infailibilității Bisericii Romane [323].

Dionisismul latin suferă — pentru veacurile următoare — influența unui alt fenomen specific apusean: disocierea ideii de Biserică de mistica subiectivă. Faptul acesta îndepărtează de teologia cosmosului areopagitic și favorizează reapariția unor elemente neoplatonice în interpretarea *Corpusului dionisian* [324].

Caracterul arbitrar al sutelor de ipoteze asupra autenticității lui, cu care ne-au obișnuit ultimele secole, provine tocmai din acest fenomen al ruperii de tradiția tainică a Bisericii patristice.

---

320. J. Orcibal, *L'idée d'Église chez les catholiques du XVIII-e s.*, în *Rel. del X Congr. Intern. di Sc. Stor.*, vol. IV, Firenze, 1955, p. 115. 321. *Ibidem*, p. 119.

322. J. -L. Goré, *Neoplatonisme et quiétisme : Fénelon et l'Aréopagite*, în «Revue d'hist. litt. de la France», nr. 3—4/1969, p. 585; R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 429. 323. Y. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne*, p. 388.

324. P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 199.

6. Aprecieri asupra influenței universului areopagitic în creștinism

În general se afirmă că teologhisirea presupusului episcop al Atenei și al Parisului s-a resimțit în Occident ca doctrină a spiritualității înalte, iar în Răsărit mai ales ca învățătură a *Ierarhiilor* [325]. Caracterizarea aceasta presupune, pe de o parte, aspectul neunitar și instabil al experienței înalte apusene, deschise cîteodată unor elemente contrastive [326], iar pe de alta, anterioritatea Capadocienilor față de Dionisie Areopagitul.

În consens cu cercetările recente, noi credem însă că pozițiile celor două sfere ale culturii creștine nu sînt atît de distincte între ele, pe cît par din caracterizarea generală de mai sus, sau — cel puțin — au altă explicație. Datorită prezenței Areopagitului, Occidentul medieval a putut în realitate să înlăture disputele dintre școlile teologice și să depășească limitele curentelor filozofice. Astfel, fără orientările și sugestiile speculative dionisiene, el s-ar fi închis în hotarele psihologismului augustinian și n-ar fi putut concilia — în fața averroismului arab — platonismul, ariostotelismul și neoplatonismul [327]. Înainte de apariția acelor *Summae,* care fac mîndria scolasticii, a existat împărțirea în teologie afirmativă și negativă, precum și alte scheme de gîndire pe care mentalitatea dionisiană le-a impus acolo.

A speculat, așadar, și Apusul creștin asupra elementelor teologiei propriu-zise : Dumnezeu, atribute divine, îngeri, providență sau rău în lume — dar rezultatul a fost altul decît în Răsărit. În primul caz, Areopagitul s-a impus într-adevăr ca «unul din marii modelatori de suflete» [328], mai ales după ce a fost conciliat cu ideea augustiniană a unui Dumnezeu, esență rațională și Binele suprem. Gîndirea tomistă, care pornește de la conceptele filozofico-speculative, a putut susține simplitatea ființei lui Dumnezu, dar în același timp a expus-o legii necesității. Occidentul latin medieval nu a mai putut înțelege lumea creată cu varietatea formelor ei, dincolo de care lucrează energiile divine cu infinite sensuri și posibilități. Neputînd să valorifice unele aspecte tainice ale prezenței lui Dumnezeu în lume, teologia catolică a trebuit să depună eforturi imense pentru îndepărtarea de soluția panteistă inevitabilă. Din punctul de vedere care ne preocupă, urmarea fenomenului areopagitic în Apus nu este un triumf definitiv asupra elenismului platonizant, ca în teologia bizantină [329], ci un mediu prielnic reapariției și transmiterii elementelor neoplatonice. Pentru a sesiza acest fapt, este suficient să ne gîndim la eforturile renascentistului Marsilio Ficino, care s-a străduit să fundamenteze credința îndumnezeirii credinciosului, statuînd

325. Idem, *The Ecclesiastical hierarchy. Translated by Thomas L. Campbell* (recenzie), în «Riv. di filos. neo.-scol.», nr. 1/1965, p. 136; J. Vanneste, *op. cit.*, p. 6; M. Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient,* în «RSPT», nr. 4/1935, p. 674; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine,* p. 146.

326. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 245.

327. Ed. Beck, *op. cit.*, col. 1668; U. Gamba, *op. cit.*, p. 256.

328. G. Théry, *Denys au Moyen-Âge,* p. 68.

329. Vl. Lossky, *Vision de Dieu,* p. 107; P. Scazzoso, *Ricerche,* p. 198.

în același timp și transcendența lui Dumnezeu [330]. Mai înainte de el, «cazul» lui J. Scotus Eriugena nu a putut afla altă rezolvare decît condamnarea papală pentru suspiciuni eterodoxe.

Prezentarea teologiei înalte dionisiene, împreună cu mentalitatea mai veche care i-a înlesnit pătrunderea în Apus, dar i-a imprimat și o anumită finalitate, a devenit un clișeu în istoriografia occidentală: «Considerată în ansamblu (și dacă se mai adaugă și Boețiu, pentru domeniul școlar), această forță nu este mai mică decît aceea a Fericitului Augustin, și, de la fecunditatea celor doi autori, se poate vedea că provine aproape întreaga filozofie medievală pînă la reapariția lui Aristotel (în Evul Mediu) și întreaga teologie pînă mult după Toma d'Aquino» [331].

Odată cu cel mai scurt tratat dionisian, Περὶ θείων ὀνομάτων a fost des comentat de către școlile spirituale latine. Totuși interpretarea apuseană a acestor două scrieri nu a clarificat satisfăcător (în sensul pe care îl arată «ucenicul» Apostolului Pavel) chipul existenței lui Dumnezeu în esența Sa și concomitent al prezenței în lume prin energiile divine. Dar tocmai experiența Harului a făcut posibilă în Bizanț personalitatea Sfîntului Simeon Noul Teolog, iar mai tîrziu a pus față în față pe protagoniștii disputelor palamite. În veacul al XIX-lea, Sfîntul Serafim de Sarov va afirma că dobîndirea Duhului Sfînt, dobîndirea Harului divin trebuie să constituie însuși țelul vieții creștine.

La baza felului diferite de a interpreta *Corpusul areopagitic* în totalitatea lui stă modul celor două existențe posibile ale lui Dumnezeu, la care ne-am referit mai sus. Neglijarea acestui adevăr teologic fundamental are drept urmare nu numai cunoașterea superficială a influenței dionisiene, care în Răsărit a fost într-adevăr imensă, ci și o carență în studierea consecințelor ei ecleziologice. Cînd vorbești despre Biserică — așa cum ne-a descoperit-o dascălul iluminării — trebuie să te gîndești neapărat la un întreg univers al cărui prim element îl alcătuiește ierarhia. Ca și în vedenia Patriarhului Iacob, scara aceasta unește cu adevărat pe Dumnezeu cu îngerii și cu oamenii, fapt care afectează hristologia și teologia sacramentală.

«Întrecînd pe toți cu bogăția, și cu slava, și cu mintea, și cu înțelepciunea» [332], presupusul areopagit a ridicat probleme acelor urmași care i-au preluat opera, dar i-au simplificat gîndirea. Deformarea survenită se observă astăzi mai ales sub aspectul ei cosmologic și ecleziologic, socotit de aceea un eșec al autorului, chiar de către unii teologi ortodocși [333]. Cercetători contemporani de diferite confesiuni vorbesc de «metamorfozarea» [334] și de «încreștinarea» [335] pe care sistemul ierarhic dionisian ar trebui să le primească în zilele noastre. Pe nesimțite, teologul este convertit în metafizician. O astfel de concepție face

330. Vezi R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 386.

331. H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, vol. II/1, p. 135; U. Gamba, *op. cit.*, p. 252. 332. Cf. *Mineiul lunii octombrie*, București, 1929, p. 47.

333. Comp. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 137.

334. Idem, *Notes sur l'influence dionysienne en Orient*, p. 552.

335. G. Théry, *Les oeuvres dionysiennes de Thomas Gallus*, p. 33; M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, p. 195; P. R. Régamey, *op. cit.*, p. 57.

ca Biserica să fie reprezentanta autoritară a unei metafizici obiective obligatorii, golind-o de misterul și de doxologia universală caracteristică ei. În această privință, un teolog protestant afirmă recent: «Evident că Dionisie a făcut în mod real împrumuturi din neoplatonism, în special din Proclu, și nu numai sub aspect terminologic și parțial, după cum s-a stabilit mai de mult. Întregului său mod de cugetare îi stă la bază un proiect neoplatonic creștin modificat în care a intercalat unele elemente creștine de detaliu» [336]. Datorită predispoziției generale pe care neoplatonismul posterior o oferea reprezentărilor doctrinare creștine, autorul citat nu ezită să compare sistemul lui Proclu cu acela al lui Hegel. În ciuda distanțelor de timp care le separă, ele au servit deopotrivă ascensiunea și declinul unei societăți animate de un suflu spiritual specific. Corectura dionisiană pe care a suferit-o filozoful neoplatonic ar fi eșuat, fapt care a atras după sine și degradarea structurii metafizice a lui Proclu [337]. Elementele creștine tradiționale incluse în ea nu au putut fi conciliate și de aceea au trebuit să fie eliminate.

Concluziile recente ale cercetătorilor apuseni apar cu atît mai contradictorii cu cît ele recunosc teologia doctorului ierarhic, expusă îndeosebi în primul tratat al operei sale. *De Divinis nominibus* are o «importanță singulară», afirmă un teolog catolic de astăzi [338], urmat îndeaproape de un cercetător protestant [339]: «Nu este admisibil (...) să se critice sistemul areopagitic ca o pură teologie naturală, deoarece această noțiune independentă despre natură nici nu există la Pseudo-Dionisie». Considerînd denumirile pe care le dăm lucrărilor lui Dumnezeu în lume abstracțiuni sau simple expresii metaforice, ultimul autor conchide în mod neașteptat că Areopagitul «a distrus nu numai «Ecclesia», ci și Evanghelia» [340].

Desigur că nu se poate nega în sistemul dionisian prezența unui oarecare conflict intern, cauzat tocmai de spiritul lui exagerat de sistem.

Vorbind despre mulțimea îngerilor, *Sfînta Scriptură* nu face din lucrarea lor o lege universală și necesară sau măcar nu-i prezintă într-o sistematizare atît de riguroasă. În cazul ierarhiei bisericești, arbitrarul prezentării neglijează realitatea vieții așezămîntului mîntuirii, deoarece conferă membrilor unei cete multiple atribuții preluate de la cinul inferior. Pe de altă parte, se trec cu vederea unele categorii de creștini. De aceea utilizarea teologică a structurii ierarhice areopagitice a presupus întotdeauna precizări și completări în legătură cu varietatea stărilor duhovnicești contemporane.

336. Bernhard Brons, *op. cit.*, p. 325. 337. *Ibidem*, p. 327.
338. J. -R. Bada Panillo, *op. cit.*, p. 33.
339. Hermann Goltz, *op. cit.*, p. 235. Următoarea afirmație a autorului prezintă de asemenea o mare importanță metodologică: «Diese Schrift (scilicet D.N.) bildet den breit ausgeführten theologischen Rahmen für die präzise Beschreibung der Hierarchienstrukturen», p. 38. 340. *Ibidem*, p. 199.

Învrednicit de Taina Botezului, creştinul înaintează pe calea unirii cu Dumnezeu. Obştea bisericească văzută de către teologul iluminării presupune iubirea şi ajutorul superiorilor pentru cei mai săraci sufleteşte şi ignoranţi. Spre deosebire de îngeri, fixaţi în bine, oamenii păşesc treptat către desăvîrşire, în vîrful fiecărei ierarhii aflîndu-se Mîntuitorul Hristos.

Dar doctrina activităţii ierarhice nu rezervă esenţelor intermediare — odată cu iubirea Domnului care le atrage spre El — «decît un simplu rol de manifestare şi de transmitere» [341], mai afirmă unii teologi apuseni. Conceptele gîndirii, care presupun dihotomia sensibil — inteligibil, îşi ascund cu greu un criptonaturalism necesar. «De asemenea se simte la Dionisie lipsa participării la dinamizarea voinţei, la viaţa interioară a sufletului cu luptele, victoriile şi eşecurile ei, ca şi la desfăşurarea organică a virtuţii creştine» [342]. Prezentarea activităţii prin mediaţii necesare duce la imposibilitatea atribuirii — în exclusivitate fiecărui rang — a unei singure funcţii ierarhice. Din modul cum Dionisie rezolvă practic aceste nepotriviri de sistem, rezultă anumite «rupturi» ale mijlocirii ierarhice, care par să contrazică afirmaţiile de bază ale autorului.

Redăm în continuare alte generalizări ale prezentării «platoniciene» ale universului areopagitic, căreia i se opune — după părerea noastră — interpretarea calcedoniană şi patristică. În cuprinsul ei se regăsesc — pe firul aceleiaşi tradiţii — Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Sfîntul Grigore Palama şi adepţii moderni ai sobornicităţii ortodoxe.

Deşi există un viu sentiment comunitar obiectiv, cerut prin întreaga Liturghie în care se îndeplineşte «sărutarea păcii», R. Roques şi alţi teologi apuseni socotesc că în realitate cooperarea apostolică dintre diferitele ordine ale ierarhiilor dionisiene este neglijată. Relaţii orizontale şi schimburi duhovniceşti reciproce nu pot exista, din pricina sistemului care statuează întreaga lucrare în Biserică numai pe seama triadei preoţeşti.

O primă consecinţă a acestei tendinţe de «separare», bazate pe ideea exaltării sacerdoţiului care se împlineşte în cadrul unei comunităţi pasive, o constituie clericalismul. De asemenea, împărţirea dionisiană în iniţiator şi iniţiat în cuprinsul aceluiaşi edificu ierarhic a îngăduit să se vorbească despre o «Biserică învăţătoare», coexistînd cu alta «ascultătoare». De astfel de scheme, noile orientări teologice se îndepărtează într-adevăr ca de nişte adevărate caricaturi ale Bisericii lui Hristos.

În prelungirea aceleiaşi logici simplificatoare, episcopul este definit în mod abstract ca ierarh ; el nu este văzut ca «un element de structură în sînul obştii ecleziale» [343], ci ca un gnostic, ca un «iniţiator» (μήστης, ἱεροτελεστής). Datorită purităţii sale personale, ierarhul poate sta imediat după autorii inspiraţi (θεολόγοι). Pentru această situaţie, ὁ ἱεράρχης dionisian este apropiat de personaje cu rol revelator : Melchisedec, Moise, Zaharia.

341. R. Roques, *L'Univers dionysien*, p. 335.
342. J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius*, p. 302. 343. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 139.

Atribuind arhiereului în primul rînd o «cunoaştere superioară», care l-ar face apt să iniţieze pe alţii, ajungem la ideea paralelismului între ierarhia cerească şi cea pămîntească. Lumea bizantină a cunoscut tendinţa extremistă a distincţiei în episcop «hirotonit de către oameni» şi episcop «hirotonit de către Dumnezeu». Cazul cel mai vestit a rămas legat de numele lui Nichita Stithatul. Apropierea vredniciei ministeriale de vrednicia sfinţeniei s-a făcut şi în Apus, cum reiese — printre altele — din susţinerile lui J. Clichtove [344].

Asimilarea preotului cu îngerul contrazice însă principiul mijlocirii ierarhice. Iar condiţionarea eficacităţii Tainelor de starea morală a săvîrşitorului constituie o rătăcire donatistă, condamnată la vremea ei.

Autorul *Numelor divine* prezintă şi o descriere amănunţită a Sfintelor Taine. Datorită însă terminologiei misterice, preluate din neoplatonismul posterior, ele se reduc în fapt la rolul unor simboluri iniţiatoare, fără a reuşi să hrănească spiritual pe credincioşi. Contemplată de la înălţimea finalităţii ei, o taină dionisiană «tinde să resoarbă iconomia temporală a mîntuiri într-o contemplaţie inteligibilă şi unificatoare» [345].

Acest climat hieratic se observă cel mai clar în prezentarea dogmei Întrupării. Deşi aminteşte numele lui Iisus Hristos şi crede în faptul Răscumpărării (Hristos — «Spirit prea tearhic» [346] — s-a pogorît totuşi printre oameni şi a activat printre ei), exprimarea în termenii sistemului neoplatonic reduce însă actul istoric unic la rolul unui eveniment periferic. Natura umană a Mîntuitorului nu este pusă mai concret în situaţia de a se manifesta ; pe acest temei, unii cercetători bănuiesc că autorul ar fi aparţinut grupării severiene, învinuită de «monoenergetism» [347].

Pe de altă parte, despre preoţia Cuvîntului întrupat se vorbeşte în *Areopagitica* în termenii unei lucrări mijlocite prin îngeri. Faţă de această prezentare, un gînditor modern [348] reflectează : «Hristos este Omul ceresc desăvîrşit şi El nu poate fi subordonat nici unei ierarhii îngereşti». Înainte de el, Toma d'Aquino, Sfîntul Grigore Palama şi alţi teologi s-au străduit să reconsidere locul central al preoţiei Domnului [349].

În acelaşi consens, cîţiva cercetători contemporani socotesc că sistemul dionisian trebuie abordat de pe poziţia ferm hristocentrică, ceea ce dă istoriei şi lucrării Harului locul cuvenit într-o teologhisire echilibrată.

Numai evlavia liturgică bizantină ar fi preluat şi ar fi păstrat întocmai vocabularul mistic şi ideea de iniţiere ezoterică pe care *Corpusul dionisian* le poartă cu sine în tezaurul spiritualităţii creştine. Accentuarea ideii de sfinţenie a actului sacramental presupunea — în faţa masei de creştini insuficient convertiţi — un rit de iniţiere, care să apro-

344. Vezi J. -P. Massaut, *op. cit.*, vol. II, p. 237.

345. R. Roques, *ibid.*, p. 336. Comp. E. Boularand, *op. cit.*, p. 166.

346. În «EH», I, 1 (372 A), trad. rom., p. 70 : Hristos — «Duhul cel mai divin».

347. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 143 : M. D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, p. 75. 348. N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, Paris, 1933, p. 362.

349. Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers*, în «AHDLMA», nr. 1/1961, p. 128.

pie treptat pe credincios de misterul rămas totdeauna ascuns în esența lui. «În lipsa unei inițieri, nu posezi despre acesta decît o cunoaștere indirectă prin intermediari ierarhici sau prin simboluri : aici este, după Dionisie, rolul esențial al Liturghiei și al Tainelor, al căror sens comunitar, hristologic și eshatologic se află astfel lăsat în umbră» [350].

Autorul citat vede urmările ecleziologice ale acestei concepții simbolice și ierarhice în delimitarea unei categorii infime de credincioși, din marea masă a celor prezenți, apți să pătrundă misterul prin inițiere.

În contrast cu opiniile acestor interpreți contemporani, opera dascălului iluminării ascunde însă o mare bogăție, păstrîndu-și nealterată sursa ei biblică, pe care tradiția patristică o prezintă și astăzi conștiinței creștine autentice.

Din scrisul dionisian, a rămas celebră noțiunea ortodoxă a «teandriei». Ca adunare a persoanelor transformate prin natura cea nouă a Cuvîntului întrupat, Biserica este locul în care Ipostasurile treimice se revelează în comuniunea firii lor divine. Din participarea la această cunoaștere universală, credincioșii realizează și ei o unitate a credinței, iluminatoare și unificatoare.

Despre o lipsă de coperare între diferitele ordine ale ierarhiilor dionisiene nu poate fi vorba acolo unde se postulează «intrarea naturii într-o unitate personală» [351]. Reflectînd modelul intratrinitar pe pămînt, Biserica se manifestă ca o unitate în dragoste. Noțiunea grecească de ἀγάπη este asociată, pentru desemnarea evenimentului comuniunii persoanelor, cu mișcarea plină de dar pe care o sugerează ἔρως -ul : «Ea ține la un loc lucruri ce sînt de același fel, printr-o legătură mutuală ; mișcă pe cele superioare să poarte grijă de cele inferioare și rînduiește pe cele nedesăvîrșite să se întoarcă spre cele superioare» [352].

Alături de ἔρως, a cărui năzuință după comuniune poate merge pînă la «crucificare» [353], se cuvine să fie amintite și manifestările frățești ale credincioșilor din viața obișnuită a Bisericii : «împărtășirea cea preadumnezeiască, obștească și dătătoare de pace, din una și aceeași pîine și din același potir, le imprimă lor o uniformitate de purtare dumnezeiască... [354].

Teologia ortodoxă modernă, stimulată la început de filozofia romantică a veacului trecut, apoi de cercetări patristice, a reușit să dea o explicație mai aprofundată acestei unități de credință și dragoste pe care o comunică universalitatea doxologică dionisiană. A.-S. Homiakov și ucenicii săi mai noi au arătat că nu poate fi vorba despre comunitate ortodoxă acolo unde nu există frățietate, legătură activă și reciprocă între credincioși, atît în viața cultului cît și sub aspectul cunoașterii. Prin unitatea în Duh a episcopilor și totodată prin dependența acestora de întreaga Biserică, sobornicitatea ortodoxă exprimă tocmai spiritul iubirii, al smereniei și al comuniunii pe care îl propovăduiește.

350. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 143. 351. C. Yannaras, *op. cit.*, p. 117.
352. În «DN», IV, 12 (709 D), trad. rom., p. 43.
353. Comp. *ibid.*, (709 B), trad. cit., p. 42.
354. În «EH», III, 3 (428 B), trad. cit., p. 91.

În teologia ortodoxă coexistă ambele orientări : verticală și orizontală, dacă îi putem aplica acest limbaj, comuniunea neavînd — ca în Biserica Romano-Catolică — numai un sens «ierarhic», adecvat doar treptelor superioare.

Despre ranguri neînfrățite și despre lipsa de reciprocitate dintre ele de asemenea nu se poate vorbi în logica Areopagitului.

De fapt fiecărei cete bisericești îi este dat să asculte și să participe activ totodată la viața obștească. Atragerea inferiorilor către darurile trancendenței divine se face însă prin îndemn și liberă-consimțire. De aceea legătura frățească pentru adorarea și proslăvirea lui Dumnezeu a membrilor de pe oricare treaptă din cuprinsul ««Liturghiei-Biserică» poate nădăjdui în dobîndirea mîntuirii și a luminii îndumnezeitoare.

Pentru reliefarea dinamismului și a frumuseții pe care o exprimă tresăltarea doxologică a întregii făpturi, amintim și faptul că în viziunea teologului *Numelor divine* nu se face distincție între natură și Har [355]. Cum raționalismul scolastic continuă să se mențină la nivelul unui «teopantism» indistinct, în exegeza *Corpusului areopagitic*, este de așteptat ca mesajul lui cel mai sfînt să fie socotit *«un supernaturalismo exagerado»* [356], mai aproape de teofanie decît de îndumnezeire.

Cît privește caracterul ontologic al noțiunilor teologice dionisiene, el ne revelează totodată și sensul lor doxologic, preamărind existența, bunătatea sau veșnicia lui Dumnezeu [357]. Îndepărtînd mintea de la generația substanțialistă procliană, teologia Areopagitului insistă asupra transcendenței unui Dumnezeu imanent lumii prin lucrările Sale.

Asociind aceste noțiuni, poate că ar trebui să transcriem și următoarea reflecție a unui teolog ortodox : «Este interesant să constatăm că Părinții capadocieni, deși afirmau trancendența lui Dumnezeu în raport cu lumea, socoteau totuși că unicul nume care I se potrivește este *Cel ce este*» [358]. Areopagitul continuă tradiția strălucitilor săi înaintași, arătînd o profundă evlavie pentru lucrurile sfinte. Asemenea marelui Vasile, el vede întreaga existență umană ca o îmbrățișare a iubirii și purtării de grijă a lui Dumnezeu față de făpturile Sale.

Dacă este așa, nu se mai poate atribui nici mijlocirii ierarhice o necesitate pe care ea să o fi moștenit din cugetarea neoplatonică [359]. Prezentarea în termenii acestei gnoseologii nu trebuie să ne abată luarea-aminte de la adevărul tainei mîntuirii creștine. Potrivit teologiei autorului *Numelor divine*, se poate face o distincție clară între ierarhia naturală și ierarhia harică. Prin Întrupare (și încă din clipa trimiterii directe a Arhanghelului Gavriil pentru comunicarea Bunei-Vestiri), s-a sfîrșit umbra Legii, prisosind libertatea spirituală și bunăvoința lui

355. Hermann Goltz, *op. cit.*, p. 236 ; Dom Denys Rutledge, *op. cit.*, p. 19.
356. J. -R. Bada Panillo, *op. cit.*, p. 122 (subl. autor.).
357. E. Schlink, *Schimbări în concepția protestantă despre Biserica din Răsărit*, p. 674.
358. Arhim. Cyprien Kern, *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas*, în «J», nr. 1/1947, p. 9 (subl. autor.).
359. Contra A. de Halleux, *Palamisme et tradition*, în rev. *cit.*, nr. 4/1975, p. 487.

Dumnezeu pentru oameni. O astfel de perspectivă nouă nu a putut fi înțeleasă pe deplin nici chiar de către Toma d'Aquino, care asimila menirea triadelor îngerești cu aceea a demnitarilor curților regale [360].

Referitor la dogma hristologică, teologia dionisiană nu transformă adevărul Întrupării într-un subiect al trancendenței, de domeniul idealului numai [361], ci îl prezintă în limbajul energiilor divine transfiguratoare.

III. MENTALITATEA PLATONICO-AREOPAGITICĂ ÎN VIAȚA BISERICEASCĂ A APUSULUI

Netăgăduit fapt că prezența operei dionisiene în conștiința creștină pe o perioadă de timp mai mult decît milenară și pe planuri diverse a avut urmări nu numai în peisajul bisericesc răsăritean, ci și în cel apusean.

După părerea noastră, acestea pot fi identificate în inovațiile — liturgico-disciplinare și chiar dogmatice — pe care catolicismul, urmat de cîteva grupuri uniate (și în măsura în care le-a păstrat și protestantismul) le prezintă față de Biserica nedivizată. Principalele lor deosebiri — în comparație cu Ortodoxia — manifestă pînă astăzi anumite elemente ale mediului cultural și teologic în care au apărut. Poate că în vremea noastră, epocă de vădit progres filozofico-critic, științific și tehnic, se pot discerne mai bine decît pînă acum semnele unor structuri mentale neoplatonice.

Dacă reamintim că în Apus, teologia dionisiană nu a fost preluată cu dinstincția dintre esență și lucrări în Dumnezeu (devenită în Răsărit specificul Ortodoxiei, conciliat cu aspectul necreat al Harului și cu noțiunea de Biserică — loc și mijloc de îndumnezeire a credinciosului), se poate observa o primă consecință a areopagitismului rău înțeles în apariția unui gen de purism spiritualist. Se manifestă în viața creștină din Apus o anumită inaderență la realitățile materiale. În logica acestei mentalități, omul natural cu condițiile și aspirațiile sale trebuie să ia contact cu «altă lume» pentru a se socoti «salvat» și a-și înfăptui sigur mîntuirea.

În al doilea rînd, viziunea ierarhică a realității devine predominantă în filozofia și în teologia apuseană. O recunoaștem mai întîi în subordinaționismul abstract al scolasticii. Mai tîrziu, Descartes însuși concepea «o ierarhie a feluritelor specii de ființe distribuite de-a lungul unei scări după demnitatea lor mai mare sau mai mică» [362].

360. Vezi R. Roques, *Introduction*, p. 149.
361. Bernhard Brons, *op. cit.*, p. 322.
362. J. -F. Revel, *op. cit.*, vol. II, p. 143.

Din punct de vedere ecleziologic, această viziune arhitecturală a diverselor planuri ale ființei s-a manifestat ca rigiditate predominare în structurile exterioare, ca desprindere a ierarhiei de sinodalitate, ca «adunare» a Bisericii în Papă, rezultînd un fel de a patra treaptă ierarhică, superioară episcopatului — papismul. Biserica Catolică a cîștigat în sensul armoniei piramidale, virtute de care grecii erau atît de mîndri, dar a pierdut în direcția libertății spirituale și a manifestărilor pnevmatice în întreg Trupul tainic al Domnului. «Edificarea» persoanei, meșteșugul lucrului la «icoana» noastră personală, — adică acțiunea în care se întîlnește alegerea umană și Harul Sfîntului Duh, — a fost înlocuită în Occident prin «menirea» universală a corpului Bisericii» [363].

În tot cazul, «erezia dominației și a puterii personale care a pătruns Biserica Romană» [364] încă din primele veacuri ale istoriei ei nu a rămas fără legătură, credem, cu un dionisism latin pîndit la tot pasul de pericolul panteismului.

Cu tradiții locale specifice și cu condiționări istorice mai complexe, asupra cărora nu insistăm, ecleziologia catolică nu a putut pătrunde în lumea de taină și de comuniune a lui Dionisie Areopagitul. Duhul desăvîrșirii și al frățietății a slăbit în peisajul teologiei lui «Filioque» și al clericalismului, preocupat de dobîndirea puterii lumești asupra oamenilor sau, în timpurile moderne, preocupat de un raționalism pretins științific, nu mai puțin lumesc decît aceea.

În corcondanță cu cerințele specifice unor epoci, așadar, sinteza areopagitică s-a conciliat în Apus cu un anumit fond preexistent, lăsînd să iasă la iveală cînd elementele ei grecești, cînd cele orientale.

În climatul sentimentelor ecumeniste, care se impun tot mai multor inimi creștine din ultimul deceniu, amintirea diferențelor și comportărilor permanentizate în Schismă este dureroasă și regretabilă. Cunoașterea lor dintr-o nouă perspectivă — aceea a mentalității areopagitice care a devenit o constantă psihologică a creștinilor de tradiție — poate aduce un spor de lumină. După epoci de îndîrjite și pătimașe înlănțuiri polemice, popasul irenic la Adevărul comun odinioară echivalează cu pași de apropiere față de dorita refacere a unității creștine.

Cum preocupările noastre din aceste capitole au un caracter ilustrativ, desigur că nu vom reface istoria tuturor divergențelor dintre răsăriteni și apuseni (ajunse în veacul trecut la 150 de puncte [365]), nici nu vom propune noi înșine o nouă listă a lor. Pentru înțelegerea unui mare curent de viață și teologie creștină, socotim suficientă abordarea diferențelor statornicite prin *Enciclica Patriarhilor Ortodocși de la 1848* și prin *Epistola sinodală* a Patriarhului Ecumenic Antim [366] Față de acest

363. C. Yannaras, *op. cit.*, p. 132.

364. Mgr Irénée Winnaert, *Pourquoi nous ne sommes pas catholiques-romains*, în «C», nr. 9/1956, p. 9.

365. Daniel Rops, *Pourquoi l'Orthodoxie ?*, în «La Revue de Paris», nr. 4/1965, p. 9; comp. Arhim. T. Bonteanu, *O turmă și un păstor*, Cluj, 1937, p. 161—163; Y. Congar, *Chrétiens en dialogues*, Paris, 1964, p. 160.

366. *Enciclica Patriarhilor Ortodocși de la 1848*, București, 1935, p. 109; Prof. N. Chițescu, *Mișcarea ecumenică*, în «O», nr. 1—2/1962, p. 8, nota 9.

consens răsăritean, cercetătorii catolici au de obicei o atitudine minimaliaztoare [367].

Amintim de asemenea că ecleziologia *Corpusului areopagitic* nu poate fi abordată decît ca un univers structurat în care ierarhia cu sens vertical are un rol fundamental. De aici, unitatea mai multor capitole obișnuite de teologie, care se impune.

1. Celibatul clerului

După criteriul hristologic dionisian, prima diferență de viață creștină, care frapează și a făcut obiectul unor cenzurări sinodale în Biserica neîmpărțită este obligativitatea necăsătoririi candidaților catolici la preoție. Istoria primului mileniu creștin demonstrează în general că Apusul latin a fost solicitat de două tendințe. După Schisma cea mare, necesitatea ca slujitorii celor sfinte să fie necăsătoriți s-a impus împotriva vechiului obicei apostolic al liberei alegeri.

Mai ales în timpul Papii Grigore al VII-lea a existat o preocupare continuă pentru ridicarea clerului ca o clasă puternică, independentă și din punctul de vedere al legăturii conjugale. «El a excomunicat, — ca să transcriem mărturia unui teolog uniat contemporan [368], — a depus din funcție și a pedepsit chiar și cu încarcerarea pe cei mai rebeli și în cele din urmă a curățat Biserica de acest obicei, care din tolerat cum era, ajunsese să altereze toată organizația Bisericii».

În atmosfera dură a Contrareformei, Conciliul din Trident (1545) impune cu rigurozitate observarea celibatului în tot Apusul. Problema celibatului a rămas una dintre cauzele neliniștii în viața catolicismului și care apare la orice prilej de reașezare a noilor structuri bisericești.

Pentru menținerea necăsătoririi clericilor, teologii tradiționaliști invocă nu numai rațiuni de utilitate misionară, ci și argumente eshatologice și îndeosebi hristologice. În măsura în care preotul respectă starea de feciorie și se ține departe de lanțurile cărnii, el ar participa mai strîns la sacerdoțiul lui Hristos, Mijlocitorul veșnic în scopul mîntuirii oamenilor. Dar nu numai preotul, ci întreg Trupul tainic al Domnului este instrumentul sfințirii Sale în lume. Dacă este așa, de ce nu se cere abținere de la căsătorie și mirenilor — purtătorii preoției împărătești? Autorul [369] care formulează această întrebare sesizează faptul că fecioria nu este legată de însăși natura sacerdoțiului; el identifică totodată și un latent conflict între două stări harice, vrednice fiecare de cinstirea cuvenită: «cununia este o taină, celibatul nu».

Deși nu are o origine divină, celibatul nu a fost discutat public la Conciliul Vatican II, care totuși a elogiat pe cei care îl practică: «ar

367. Vezi J. Chrystomus, *Eglise d'Orient*, în «Encyclopédie de la foi», vol. I, Paris, 1965, p. 455; A. Wenger, *L'Eglise Catholique et les Eglises Orthodoxes*, în «NRT», nr. 6/1954, p. 631 și urm. 368. Arhim. T. Bonteanu, *ibid.*, p. 270.
369. J. Duquesne, *Una Chiesa senza clero?*, Milano, 1969, p. 186.

fi deosebit de gravă îndrăzneala de a disocia sacerdoțiul de celibat» [370], a conchis Papa Paul al VI-lea cu prilejul Conferinței episcopale olandeze.

Desigur că există numeroase afinități spirituale între preoție și feciorie, dar legătura lor absolută vădește o mentalitate platoniciană. Climatul areopagitic atenuat implicat în concepția celibatului ar consta într-o lipsă de aderență a spiritului la materie, stare care face din păstorul de suflete un izolat. În logica tradiției apostolice însă, vocația monahală urmează calea ascetică, aleasă în chip liber, pentru descoperirea și împlinirea dragostei față de Dumnezeu și față de oameni. Pe de altă parte, preotul căsătorit realizează unitatea iubirii în diversitatea persoanelor.

Situat între starea preotului cu familie și aceea a monahului, slujitorului «separat» nu are mare influență asupra lumii. Sentimentul că el însuși este frustrat de iubire îl îndepărtează de lucrurile «profane». În mentalitatea sa, idealul sacerdotal va fi înțeles în mod fatal ca ceva «pur», «ascuns», legat numai de Sfînta Jertfă de la altar și rupt de cerințele zilnice ale pastorației.

Preocupat în primul rînd de propria sa puritate, un astfel de tip preoțesc riscă să fie condamnat tocmai pentru angelismul după care năzuiește. Într-adevăr, se poate împărtăși zilnic, deși vrednicia aceasta nu se obține doar printr-o abstinență exterioară, dar strădania sa este în realitate encratism și negare a lumii. Teologi catolici lucizi apropie începuturile celibatului de principiul purității rituale [371]. Biserica veacurilor primare a cunoscut ispita unui ascetism gnostic. Mai tîrziu, Evul Mediu a trăit multă vreme sub o viziune monahală a existenței, cînd un anume dualism propunea opțiunea între lucrurile «spirituale» de sus și cele «lumești» de jos. Tipul de preot însuși, dedicat contemplației realităților înalte, presupunea deprecierea a ceea ce amintea materia, trupul sau sexul [372].

Mentalitatea areopagitică iradiază chiar din lucrările recente ale teologilor catolici, decișI să redescopere valoarea pozitivă pe care Evanghelia o conferă lumii. Unul dintre ei vorbește de două categorii de preoți ai prezentului, cei afierosiți altarului urmînd să respecte încă votul celibatului [373].

Interzicerea căsătoririi clericilor se prezintă, așadar, ca o inovație apuseană tîrzie. Originea acestei abstinențe trebuie căutată în explicarea Bisericii pămîntești ca ecou al stărilor cerești. Ea constituie o consecință a exagerării papiste medievale și de aceea contestarea celibatului a devenit în vremea noastră manifestarea nemulțumirilor față de autoritatea Romei.

---

370. Paraschiv V. Ion, *Frămîntările din sînul Bisericii Romano-Catolice într-un stadiu nou*, în «O», nr. 1/1970, p. 175.

371. R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux, 1970, p. 200; W. Rordorf, *La théologie du ministère dans l'Eglise ancienne*, în vol. *Ministères et laïcat*, Taizé, 1964, p. 104.

372. Y. Congar, *Église et monde*, în «E», nr. 335/1965, p. 338; J.-P. Massaut, *op. cit.*, vol. II, p. 255; R. Rouquette, *Le célibat des prêtres*, în «ET», nr. 10/1967, p. 227.

373. Jos. Moingt, *Mutations du ministère sacerdotal*, rev. cit., nr. 4/1970, p. 590.

Cu mentalitatea lor socotită platoniciană, *Areopagiticele* au prezentat o hristologie care a creat dificultăți și monofiziților, dar și calcedonienilor. Totuși Dionisie Areopagitul este în realitate creatorul unei noțiuni de echilibru, teologul teandriei. În lumina Revelației biblice, concordismul cu tradiția neoplatonică ateniană a fost depășit, noul termen indicînd cele două naturi și compenetrația lor în persoana Cuvîntului întrupat [374]. Această înțelegere corectă din domeniul hristologic înlesnește o justă explicare a antropologiei ortodoxe. Trupul va fi prețuit în viața creștină. Prin Har, chiar trupul celui răposat nu mai este considerat întinat, ca odinioară în Vechiul Așezămînt.

2. **Azima în oficierea Sfintei Euharistii**

Pentru teologii bizantini ai veacului al XI-lea, — ca de pildă pentru Nicolae al Metonei, — felul pîinii cultice avea o importanță deosebită. Prin analogie cu învățătura despre «Filioque», care atinge divinitatea Sfîntului Duh, discuția asupra azimelor era considerată o greșeală față de persoana Cuvîntului întrupat [375].

Cum în primele veacuri, pîinea constituia materia Sfintei Jertfe atît în Răsărit cît și în Apus, abia sfîrșitul domniei lui Carol cel Mare [376] aduce generalizarea azimei în părțile creștinismului latin și prilejul unor opinii polemice. Teologi, ca Paschasius Radbertus († 865), au susținut apoi părerea că Mîntuitorul ar fi întrebuințat azimă la Cina cea de taină.

Într-adevăr, după ce ortodocșii au aflat despre acest obicei apusean, a urmat o înlănțuire de discuții și de pamflete, care a durat mai multe veacuri [377]. Patriarhul Fotie însuși vedea în preferința apuseană pentru pîinea nedospită semnul unei hristologii insuficient elaborate [378]. Mentalitatea romană contemporană se poate deduce din *Fragmentul unei controverse cu grecii,* anonim și anterior veacului al XI-lea [379], dar mai ales din polemica pe care cardinalul Humbert a dus-o împotriva bizantinilor.

După părerea noastră, partea latină s-a situat pe o poziție pretins-areopagitică în discuția aceasta liturgică.

Față de pericolul unor inovații latine ajunse la grecii din sudul Italiei, arhiepiscopul Leon al Bulgariei a adresat o epistolă ierarhului apusean Ioan de Trani. Tema discuției o constituie îndemnul ca latinii să se lepede de mai multe particularități liturgice, unele cenzurate mai înainte de Sinodul trulan, între care și folosirea azimei la Euharistie.

---

374. H. D. Saffrey, *Un lien objectif entre le Ps. Denys et Proclus,* în «SP», vol. IX, Berlin, 1966, p. 105; P. Scazzoso, *Ricerche,* p. 188.

375. Nicolae al Metonei, *Cuvînt pentru azime*; trad. rom. la Atanasie de la Paros, *Arătare a dumnezeieștilor dogme,* M-rea Neamțu, 1816, p. 494.

376. M. Jugie, *Le schisme byzantin,* Paris, 1941, p. 376.

377. Pentru mersul discuțiilor și pentru pozițiile doctrinare ale teologilor celor două părți ale creștinătății, vezi Pr. Prof. Ene Branișteș, *Schisma și cultul creștin,* în «O», nr. 2—3/1954, p. 268 și urm.

378. Y. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne,* p. 83.

379. Vezi F. Vernet, *La littérature latine médiévale,* în vol. *Eucharistia.* Sous la dir. de M. Brillant, Paris, 1941, p. 783.

Apreciind rolul pe care Humbert l-a jucat în cauzarea dezbinării bisericești, precum și stilul și ideile documentelor păstrate, se pare că acestuia îi aparține redactarea celor două scrisori de răspuns al Romei. În tot cazul, ele sînt unite prin firul unei singure mentalități teologico-politice.

Adresat Patriarhului Mihail Cerularie, primul document este scris în numele Papei Leon al IX-lea. Pentru ca să ajungă la rezolvarea litigiului pur ecleziologic, autorul concepe Biserica asemeni unui stat. Asupra ei, ca și asupra tuturor formațiilor politice, trebuie să se extindă puterea universală a Papii. Invocîndu-se pretinsa donație constantiniană este formulată apoi teoria celor două căpetenii, pămîntească și cerească, în domeniul politic. În numele Papei, ca vicar al lui Dumnezeu pe pămînt, se afirmă dominația bisericească asupra prinților și împăraților. Pe de altă parte, nefiind compatibilă stăpînirea lumească asupra părții cedate autorității spirituale, «se cuvine deci ca puterea cerească să preia peste aceste teritorii și puterea pămîntească» [380].

Transpuse în domeniul bisericesc, aceste convingeri susținute de către ierarhi de origine germană, care erau educați în spiritul de la Cluny, nu puteau naște decît o reprezentare ecleziologică piramidală în care papalitatea devenea «caput», «mater» sau «cardo». «Avem deci o ecleziologie în care Biserica se deduce din instituția petrino-romană» [381]. Lăsînd de o parte ascultarea și supunerea impusă creștinătății orientale, episcopii latini înșiși erau micșorați prin noua ordine, din moment ce aveau doar rolul unor magistrați pe lîngă un monarh universal.

Cel de al doilea document, *Dialogul* lui Humbert, are un conținut religios. Cu toată exegeza sa literală, autorul nu izbutește să înlăture învinuirea că latinii folosesc azima mai des chiar decît evreii. Cum aceasta fusese asemănată cu piatra neînsuflețită și cu lutul cel ars în foc, cardinalul răspunde în mod eronat că și Mîntuitorul s-a servit de pîine nedospită în seara Joii Patimilor.

În comparație cu pîinea, azima nu oferă totuși un simbol potrivit cu jertfa de pe cruce și pentru faptul că ea amintește graba, amărăciunea și strîmtorarea iudeilor în robie. Dimpotrivă, eliberați de tirania păcatului, creștinii află în potirul euharistic slobozenia și fericirea trăirii cu Hristos. La observația de mai sus, dinamicul cardinal ripostează cu o învățătură demnă mai degrabă de Plotin decît de Hristos, afirmînd că viața pămîntească este nedespărțită de geamătul pentru cele trecute și de teama pentru cele viitoare.

Polemistul latin susține în continuare că «ostia imaculată simbolizează mai bine Trupul imaculat al Domnului și integritatea pîinii, integritatea Bisericii, care devine Trupul Domnului prin participarea ei la Trupul Lui atotintegru» [382]. Dincolo de împotrivirea față de scoaterea

380. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Motivele și urmările dogmatice ale Schismei*, în «O», nr. 2—3/1954, p. 224. 381. Y. Congar, *ibid.*, p. 97.

382. Humbert de Silva Candida, *Împotriva calomniilor grecilor*, în «PL», CXLIII, col. 951. Vezi și B. Leib, *Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XII-e siècle*, în «OC», vol. II-3, nr. 9/1924, p. 196.

agnetului și a amestecării Trupului și Sîngelui Domnului în potir, poziție care neglijează legătura Jertfei euharistice cu Golgota și cu nașterea Mîntuitorului din Sfînta Fecioară, cuvintele acestea ale cardinalului mai arată și alte elemente ale mentalității sale simplist-areopagitice. Pe lîngă puritatea rituală, corespunzătoare sfințeniei tainei, el vădește aici felul apusean obișnuit de a vorbi despre Dumnezeu, reliefînd atributul simplității Sale. Problema simplității sau a bipolarității prezenței divine în lume a iscat discuții teologice și a opus de veacuri cele două părți ale creștinității.

Și pentru ca să-și definească și mai clar poziția sa contrarie unei mentalități calcedoniene, Humbert își încheie răspunsul, între altele, cu combaterea căsătoriei preoților. După vederile sale, starea slujitorului ortodox — legat prin Sfînta Cununie cu o fecioară — este nepotrivită cu viitorul său rol sacerdotal.

Dar susținerile azimite ale legatului roman au mai întîmpinat un *Antidialog* în capitala bizantină. Monahul Nichita Stithatul valorifică aici elementele liturgice ortodoxe (pîinea cu aluat, vinul și apa încălzită), pentru a demonstra că azima nu poate fi considerată pîine adevărată. Ea nu trebuie să servească la actul comuniunii cu Hristos, Dumnezeul cel viu, fiind lipsită de puterea elementelor care o mișcă, o încălzește și-i conferă deplinătate. Spiritualismul abstract latin este înlăturat de învățătura patristică a bucuriei pentru crearea lumii. De aceea serbarea duminicii aruncă lumina ei și asupra sîmbetei, iar căsătoria preoților — socotită de către Humbert adulter și cădere eretică nicolaită — este o sfîntă și binecuvîntată Taină, încă din vremurile apostolice.

Mai tîrziu, alți teologi bizantini îndreptățesc cu date biblice întrebuințarea elementelor liturgice răsăritene : aluatul, sarea, apa. În comparație cu Legea mozaică, Revelația creștină este o «frămîntătură» nouă» *(I Cor.* V, 7). Prin urmare, azima se cuvine să fie înlăturată din cult și părăsită, precum circumciderea și alte practici vechi-testamentare. Pentru a face posibilă mîntuirea întregului neam omenesc, — a iudeilor ca și a păgînilor, — materia Sfintei Jertfe trebuie să constea dintr-o pîine comună, obișnuită [383].

Este demn de menționat că polemiștii ortodocși au sesizat amprenta elenistă a poziției adverse. Nicolae al Metonei, de pildă, găsește consecventă practicarea azimilor la armenii monofiziți, obicei păstrat pînă astăzi datorită legăturilor cu Biserica Romano-Catolică. Dimpotrivă, ea nu are nici o îndreptățire la creștinii apuseni. Menținerea ei pune o gravă problemă hristologică, reeditînd apolinarismul. Se știe că erezia aceasta provenea din aplicarea trihotomismului platonic și susținea covîrșirea persoanei Mîntuitorului prin firea Logosului. De altfel și o oarecare tendință nestoriană poate fi identificată în adorația catolică extraliturgică a Sfintei Euharistii [384].

383. Hr. Andruțos, *Simbolica*, p. 295. Este semnificativă, din acest punct de vedere, precizarea teologilor catolici că ofranda liturgică nu trebuie să mai fie în relație cu viața de toate zilele — rațiune care ar justifica întrebuințarea azimei (vezi Oct. Bârlea, *op. cit.*, p. 24).

384. Archev. B. Krivochéine, *La spiritualité ortodoxe*, în «MEPR», nr. 53/1966, p. 17.

Pentru teologii din ultimele zile ale imperiului de Răsărit, folosirea pîinii nedospite la Împărtășanie echivala nu numai cu un obicei iudaic, depășit, ci și cu o slabă prețuire pentru lucrarea Sfîntului Duh [385].

3. Împărtășirea mirenilor sub o singură formă

O neglijare mai mare a rolului Sfîntului Duh în viața Bisericii se vede și din alte structuri catolice. De aceea noile ilustrări la care ne vom referi în continuare vor avea legătură mai mult cu pnevmatologia decît cu hristologia ; mai precis, ele vor privi raporturile ecleziologice de subordonare — mentalitate la care schemele areopagitice rău înțelese au partea lor de contribuție recunoscută. După cum s-a mai amintit, este vorba de rigiditatea unei slabe iradieri a lucrării Sfîntului Duh în întreg cosmosul bisericesc, rostul ierarhiei tinzînd să fie înțeles mai mult exterior și lumesc.

Lipsirea credincioșilor de Sfîntul Sînge la Împărtășanie constituie o practică liturgică apuseană necunoscută Bisericii celor șapte Soboare a toată lumea. Statornicit complet prin veacul al XIII-lea, noul obicei s-a servit de practica înmuierii ostiei în potir («intinctio») ; Toma d'Aquino a justificat-o teologic prin teoria concomitenței Trupului și Sîngelui Domnului în Euharistie. Conciliul din Tident o va socoti una dintre practicile vechi ale Bisericii.

Totuși necuminecarea cu vinul sacramental a fost considerată de către Papii Leon cel Mare și Ghelasie I, în vremea maniheismului, drept o ierosilie vrednică de condamnat [386]. Pe de altă parte, unii credincioși romano-catolici — cu riscul de a fi considerați eretici «calixtini» — au continuat să solicite împărtășirea după felul admis preoților liturghisitori. Cu titlul excepțional, husiții au obținut împlinirea cererii lor, dar la 1462 concesia aceasta a fost retrasă [387]. Interzicerea definitivă a rînduielii împărtășirii sub ambele forme [388] — cu excepția uniților — a avut loc în catolicism la anul 1621.

Argumentele invocate în sprijinul noii poziții latine nu au forța probantă care li se atribuie și nesocotesc porunca Mîntuitorului, pilda apostolică și întreaga tradiție patristică. Neteminicia justificării romane a îndreptățit pe unii teologi să vadă aici o preocupare tîrzie de diferențiere a ierarhiei de restul comunității, ridicarea clerului deasupra mirenilor.

Privind fenomenul în perspectivă areopagitică, se constată că s-a realizat totuși despărțirea elementelor nedisociabile în fața altarului :

385. St. Runciman, *Căderea Constantinopolului*. Trad. de Al. Elian, București, 1971, p. 20. Sensul bucuriei harice în Hristos, ca ridicare peste umbra Legii mozaice, a rămas o constantă a poziției bizantine în dialog cu abordarea apuseană a problemei. În afară de autorii amintiți, ea se regăsește și la mijlocul veacului al XII-lea (vezi Prof. T. M. Popescu, *La o sută de ani după schismă*, în «ST», nr. 1/1940, p. 95).

386. Dom F. Cabrol, *De la communion sous les deux espèces et de quelques autres usages*, în vol. *Eucharistia*, cit. *supra.*, p. 569.

387. Eus. Popovici, *Istoria bisericească universală*, vol. III, București, 1927, p. 179.

388. Dom F. Cabrol, *ibid.*, p. 572.

liturghisitorul — privilegiat printr-o completă împărtășanie — și restul poporului lui Dumnezeu. După concepția *Vechiului Testament*, numai sîngele era purtătorul vieții, în timp ce corpul echivala cu o substanță inertă, statică [389].

Săvîrșirea Euharistiei în catolicismul posterior reformei gregoriene nu mai este o lucrare colectivă, jertfa și taina întregii comunități bisericești. Dimpotrivă, pe vremea Sfîntului Ciprian al Cartaginei, amestecarea vinului cu apa în potir simboliza tocmai unirea obștii credincioase cu Mîntuitorul Hristos [390]. Ea — cler și popor laolaltă — adresează Tatălui, prin acțiunea slujitorului, chemarea liturgică a trimiterii Sfîntului Duh.

Pe lîngă caracterul de jertfă, potirul are și o semnificație eshatologică. După epiclesa euharistică, Biserica întreagă experiază prezența Domnului, care va fi gustată pe deplin abia în împărăția cerurilor. De aceea rezervarea ostiilor și adorarea Sfîntului Sacrament dă naștere unei devoțiuni statice și individualiste. Dinamismul vechii rînduieli a Împărtășaniei venea din faptul că darurile sfințite erau consumte «prin și în Trupul lui Hristos» [391]. Ele nu au o finalitate obiectivă, o valoare în sine; forța de viață pe care o comunică impune să fie consumate «hic et nunc», în timpul adunării cultice.

Dar discriminarea făcută în cadrul Sfintei Liturghii, ca și împărțirea în Biserică învățătoare și alta ascultătoare, este astăzi depășită în catolicism și din an în an ea rămîne mai mult de domeniul trecutului. Deși formularea Conciliului Tridentin este teoretic încă în vigoare, totuși se recunoaște că împărtășirea sub ambele forme corespunde mai exact actelor și intenției Mîntuitorului. Odată cu aspectul sărbătoresc al Euharistiei, dezbaterile de la Vatican II au reliefat și solidaritatea și egalitatea duhovnicească cu preoții — singurii îngăduiți pînă acum să se cuminece după rînduiala apostolică.

Noile reglementări catolice postconciliare — prin revenirea parțială la împărtășirea sub ambele forme, prin extinderea slujbelor în sobor, prin desacralizarea artei bisericești împinse pînă la reconsiderarea locului prestolului — tind să cultive dialogul cu credincioșii vremii noastre și să redescopere fața umană a Bisericii creștine. Slujitorul ierarhic nu trebuie să fie izolat de centrul adunării liturgice. Raportul său frățesc cu poporul dreptcredincios se desolidarizează tot mai evident de simbolica unui Dumnezeu îndepărtat, reprezentat cîndva de ierarhie. Îmbucurătoare este de asemenea libertatea lăsată Conferințelor episcopale naționale în stabilirea condițiilor admiterii la noua practică a Cuminecării [392]. Redimensionarea comunitară a cultului divin catolic

389. Prof. N. Beliaev, *Pelaghianski prințip v rimskom cat.*, în «Prav. sobesednik», part. I/1871, p. 201; J.-G. Pitzipios, *Le Romanisme*, Paris, 1860, p. 130.

390. P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, vol. III, p. 171.

391. N. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe*, în vol. *Le Saint-Esprit*, Genève, 1963, p. 99.

392. Vezi Ierom. Veniamin Micle, *Noi măsuri adoptate de Bis. Rom.-Cat. pentru admiterea laicilor la Sf. Împărtășanie sub ambele forme*, în «O», nr. 1/1972, p. 165; Cezar Vasiliu, *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă*, în «O», nr. 1/1976, p. 77.

se face concomitent cu neglijarea fastului din trecut. Elemente populare se adaugă la vechea simbolică liturgică, variată ea însăşi ca epocă şi ca arie culturală [393].

4. Sacralizarea limbilor cultice

Continuînd îndemnul Sfîntului Apostol Pavel (*I Cor.* 14, 14—15), vechile formule liturgice şi versiunile biblice în limbile unor popoare răsăritene, Biserica Ortodoxă a respectat întotdeauna principiul naţional în Biserică, neconfundînd astfel unitatea cu uniformitatea.

Contrar experienţei de la Turnul Babel, actul coborîrii Sfîntului Duh a însemnat oferirea Harului întregii naturi ; de aceea nimic nu mai poate fi numit impur. Limba oricărui popor devine aptă şi demnă să exprime adevărurile dumnezeieşti ale Revelaţiei. Pentru Fericitul Augustin, de pildă, nici o limbă nu poate fi exclusă de la demnitatea la care a înălţat-o credinţa creştină. A susţine contrariul — sugerează de asemenea doctorul african — înseamnă schismă donatistă, dacă nu de-a dreptul erezie [394]. Caracterul natural al limbajului uman este propriu-zis depăşit prin iubirea pe care o comunică Sfîntul Duh în unitatea şi catolicitatea Bisericii. Nicăieri nu se observă mai clar lucrarea dragostei şi a generozităţii creştine ca înaintea altarului comun şi a mormîntului tămîiat. Noţiunea ortodoxă de sfinţire (şi preoţia hieratică a slujitorului sacramental [395]) nu se opune concretului. Ea nu desfiinţează limba naţională, ci o transfigurează. Cu concepţia lui despre harul creat, — şi în condiţiile istorice ale epocii scolasticii, — catolicismul a înţeles greşit specificul universului areopagitic şi pe teologul noţiunii revelate de θέωσις.

Greaca şi latina, ca oricare limbă cultică, au rămas limbi populare, fără să se vulgarizeze. Exprimînd trancendenţa divină şi toate consecinţele actului Întrupării, ele nu sînt astfel fenomene profane. Din acest punct de vedere, influenţa dionisiană a propagat o masivă tendinţă apofatică. Lexicul liturgic va exprima năzuinţa spre Absolut, căutările adorării ; de aici — dematerializarea unui locaş bizantin şi atmosfera lui hieratică. «Geniul sistematic al lui Dionisie Areopagitul se traduce printr-o extraordinară capacitate de evocare a diferitelor perspective, făcînd să coincidă mai departe în chip aproape imperceptibil, pe fondul teologico-mistic, temele disimulate cu tema dominantă a discursului ; şi totul este că dă un sens particularului ca rezultat al concepţiei sale despre universala Liturghie-Biserică, susţinută de o completă sfinţire a cosmosului cu trecerea analogică de la pămîntesc la ceresc, între care are loc în mod subiectiv, prin intermediul Liturghiei, raportul om-Dumnezeu» [396].

---

393. A. Casanova, *Symboles liturgiques et histoire*, în «Pensée», nr. 155/1971, p. 49 ; Episc.-vicar Antonie Plămădeală, *«Chiese aggiornate»*, în «BOR», nr. 11-12/1969, p. 1241 ; P. Romane-Musculus, *La constitution sur la Liturgie*, în vol. *Points de vue des théologiens prot.*, Paris, 1967, p. 86.

394. J. Travers, *Le mystère des langues dans l'Eglise*, în «MD», nr. 11/1947, p. 28.

395. Pr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Bucureşti, 1972, p. 255.

396. P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 112 ; vezi şi Dom J. Leclercq, *Le latin chr., langue d'Eglise*, în «MD», nr. 11/1947, p. 73.

În pofida exageratei tipologii pe care o stabilesc, — platoniciană în Răsărit și realistă în Apus, — unii învățați [397] au sesizat specificul teologiei și al culturii bizantine. Pe urmele Areopagitului, aceasta a izbutit să evidențieze consistența lăuntrică a realității în care ochiul duhovnicesc al credinciosului distinge reflexele veșniciei.

Cu rădăcini filozofice neoplatonice, isihasmul pune problema primatului vieții interioare ; faptul acesta mărește posibilitatea abstractizării noțiunilor și poate duce la hieratizarea textelor religioase. În contact cu vorbirea de fiecare zi, o limbă cultică devine «sfîntă» ; corelațiile ei simbolico-teologice se înmulțesc, fiind căutate în scopul descoperirii unor noi bogății spirituale.

Sacralizarea unei comunicări (vocabularul francez distinge între «sacralisation» și «sanctification») începe însă atunci cînd, datorită circulației într-o colectivitate, mesajul ei cotidian devine greu de înțeles și se fixează în scris. Caracterul semiotic al unui text va fi evidențiat de tălmăcitor și totodată întregit de ritualul însoțitor [398].

Păstrînd criteriul actualității limbii liturgice, ecleziologia accentuează totodată și criteriul adevărului teologic pe care aceasta este chemată să-l mijlocească, redîndu-l nealterat. Și în privința limbii latine se poate afirma că a avut cîndva atributul de «oficială», care nu era identic totuși cu acela de «sacru» [399]. Impunîndu-se exclusivitatea folosirii limbii latine, criteriile misionare ale Apostolilor au fost covîrșite de valoarea istorică a altor preocupări. S-a mărit atunci pietatea față de tradiția romană păgînă, dar hiatul dintre rugăciune și Liturghie s-a mărit și odată cu el preocupările pentru o societate unică. De atunci, de la adoptarea intolerantă a unei limbi neviabile, se poate vorbi de cosmopolitismul și de imperialismul catolicismului, evident și din cultul lui.

Situația aceasta echivala de altfel cu o falsă rezolvare, pentru că era legată în fond de o pseudoproblemă. Departe de a fi ceva imemorial, obscur și ascuns [400], Revelația biblică arată tocmai posibilitatea sfințirii omului, comunicate și accesibile oricărui credincios. Prin acțiunea sa asupra cosmosului, omul dă dovadă de manifestarea chipului lui Dumnezeu în el și totodată de o reală ascultare și libertate spirituală.

Dezacordul dintre semnificația textuală și cea general-verbală, dintre limba cultică moartă și graiul viu al credincioșilor, face actual principiul invocat cîndva de către Diaconul Coresi : «răsturnarea» sau «întoarcerea» cărților bisericești din grecește sau slavonește în românește.

Introducerea limbii române în cultul ortodox — ca să ne referim la un caz avansat — s-a făcut cu o teologie și cu un simț al realităților demne de acelea pe care le-au aplicat Apostolii, încrestinările bizantine

397. Paul Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris, 1970, p. 117.
398. I. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, București, 1974, p. 85.
399. Vezi Arhim. V. Anania, *Catolicismul și problema limbilor liturgice*, în «O», nr. 1/1957, p. 187.
400. A. Dumas, *Sacré*, în «*Encyclopaidia universalis*», vol. XIV, Paris, 1970, col. 580.

medievale sau, mai tîrziu, misionarii ruși în Siberia. La început mai erau și la noi unele neînțelegeri sau, poate, atitudini prudente impuse de împrejurările istorice. Să amintim mai întîi că mitropolitul Teodosie — asemenea lui Heliade Rădulescu în traducerile biblice pe care le-a întreprins cîndva — socotea că limba cărților de ritual este ceva imuabil. Această mentalitate trilingvistă medievală se reflectă în *Liturghia* (1680), tradusă din greceşte în slavoneşte şi prevăzută cu explicații tipiconale în românește: «Iară Liturghiia toată a o prepune pre limba noastră și a o muta, nice am vrut, nice am cutezat (...) și pentru neobiciaiul Beserecii noastre, ce pînă astăzi s-au ținut» [401].

Bazat pe o teologie a Sfîntului Duh de care se leagă aspectul dinamic al vieții bisericești, colegul său, mitropolitul Varlaam al Moldovei, pornise de mai înainte la îmbogățirea tradiției, nu numai la păstrarea ei arhaică. Stilul «înalt» este hotărît dezavuat: «Către-acea și-altă usteninţă s-au adaos acelor bărbați purtători de D(u)hul Svînt, căci că mărgînd de sus în ğos și împuținîndu-se din oameni înțelesul *Sventelor Scripturi*, le-au căotat a pogorî și *Svînta Scriptură* tot mai pre înțelesul oamenilor, pîn-au început a scoate aşeaş cineş pre limba sa pentru ca să înțeleagă hiecine, să se învețe și să mărturisească minunate lucrurile lui D(u)m(ne)dzău, cu mult mai vîrtos limba noastră românească...» [402].

Principiul acesta al apropierii de vorbirea poporului credincios («că Scriptura fără înțeles iaste ca și trupul fără suflet» [403], susține mitropolitul Simion Ștefan la 1648) a putut duce în Răsărit la sfărîmarea tiparelor liturgice ale limbilor slavone sau grecești, impuse contrar tradițiilor creștinismului primar. Nu tot așa au evoluat lucrurile în Apusul catolic, unde — de la o vreme — rugăciunea nu a mai fost expresia întregii obști a închinătorilor. Și-atunci a fost nevoie de sute de ani ca să se înțeleagă realitatea vieții pe care simplii popi și vlădici valahi au intuit-o de veacuri în contactul zilnic cu păstoriții lor.

Nemaifiind o comunitate de viață și cult, o sinaxă publică și populară, «Ecclesia» apuseană apare ca o asociație de mai multe ordine, în care preoția împărătească este eclipsată pentru multă vreme. Ea devine o instituție ierarhică, în primul rînd. Slujitorul altarului se manifestă ca mijlocitor al său îndeosebi și nu al întregii parohii. Cu spatele la popor, el murmură Liturghia în limba latină din ce în ce mai puțin cunoscută; străduindu-se să oficieze zilnic, asistența nu-l urmărește întot-

401. Cf. Al. Rosetti, B. Cazacu, L. Onu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, București, 1971, p. 93.

402. Cf. *ibid.*, p. 128. Apropierea de vorbirea poporului și dinamismul faptelor de limbă au exprimat-o, alături de cărturarii bisericești, și cronicarii: «Că nici un rod osebit de oameni în veci poate rămînea în lume, — afirmă stolnicul C. Cantacuzino, — nici feliurile limbilor în mii de ani tot acelea neschimbate și nemutate pot sta. Că nimic supt soare stătătoriu, ci toate cîte sînt, în curgere și în mutări sînt zidite de vecinica lui Dumnezeu înțelepciune și putere» (*ibid.*, p. 100).

403. Cf. I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, vol. I, București, 1903, p. 170; *apud* Pr. Prof. Sp. Cândea, *Limba veche liturgică și inovațiile introduse în ea de fosta Biserică unită*, în «ST», nr. 9—10/1952, p. 537.

deauna [404]. Cîntul gregorian, permiţînd monologul supunerii mistice, centralizează şi exclude dialogul. Echilibrul dintre Liturghie, *Scriptură* şi catehează (sau cel puţin comentariul biblic) decade şi devine tot mai instabil.

În afară de separarea clerului de poporul credincios, evidentă şi din limba cultică, notă de areopagitism fals înţeles, pe firul acestei religiozităţi, vădeşte şi faptul «că întreaga viaţă creştină şi starea religiei depind de preoţi, de fidelitatea lor, de puritatea vieţii lor, de ştiinţa lor...» [405]. Se înţelege că unii papi şi-au arătat îngrijorarea faţă de obiectivismul sacramental latin, străduindu-se să restabilească vechea disciplină. Se citează cazul lui Alexandru al II-lea († 1073), care însă nu a putut impune decît oficierea unei singure Liturghii pe zi. Împotriva individualismului religios, provenit din uzul unei limbi a trecutului, reglementările sinodale s-au arătat inconsecvente şi deci ineficace. Dacă, la anul 813, conciliul local de la Tours îngăduia predica în limba poporului care nu mai înţelegea latineşte, la conciliul de la Lyon (1274) s-au auzit proteste împotriva citirii şi tîlcuirii *Bibliei* în vorbirea curentă [406].

Că slujba liturgică devenise o datorie sfîntă lăsată în seama preoţilor sau a călugărilor se vede şi din extinderea devoţiunilor şi a pelerinajelor din preajma Reformei. Faţă de această mentalitate, Conciliul Tridentin nu a reacţionat; limba latină a rămas mai departe în rugăciunea cultică şi în paginile biblice. În această epocă pînă şi lectori ai tratatelor areopagitice — ca J. Clichtove şi alţii — socoteau limba populară incompatibilă cu slujirea religioasă.

Aşadar, dincolo de necesitatea polemică antiprotestantă, se confunda acum «sacrul» cu «secretul» [407], cum o dovedeşte tradiţia menţinută cîteva veacuri în urmă. Cunoscuta experienţă catolică a lui Dom Guéranger interzicea traducerea formulelor de sfinţire a Darurilor într-o limbă vie, îngăduind numai parafrazarea lor. Scrupulozitatea aceasta faţă de limba rituală pe care o socotea imuabilă nu poate fi justificată cu vechea disciplină a creştinismului primar. Înconjurarea Liturghiei cu un văl al secretului, măsură aplicată împotriva păgînilor, nu privea pe cei convertiţi, care participau atunci la Sfînta Liturghie, în urma unei catehizări mistagogice.

De altfel, Evul Mediu bizantin însuşi a cunoscut uneori acest respect paralizant faţă de «sacru», greşit înţeles, ceea ce ar echivala cu teama de o realitate ascunsă. Totuşi poporul participa şi atunci la săvîrşirea lucrării comune liturgice.

Din punct de vedere lingvistic şi în Răsărit se constată, fie şi sporadic, persistenţa tîrzie a mentalităţii amintite. Astfel, la 1698, Dositei al Ierusalimului porunceşte ardelenilor ca predica să se desfăşoare în

404. Y. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, p. 96; Jos. Gelineau, *Liturgie et vie spirituelle*, în «ET», nr. 3—8/1962, p. 125. De aceea la Conciliul Vatican II s-a cerut o «piena e attiva partecipazione di tutto il popolo (...) essa infatti è la prima e indispensabile fonte dalla quale i fedeli possano attingere il genuino spirito cristiano» (în «SL», I, 14). 405. Y. Congar, *ibid.*, p. 97.

406. N. N. Smochină şi N. Smochină, *Pravila românească întocmită de ritorul Lucaci* (1581), în «BOR», nr. 11—12/1965, p. 1045, nota 8; J. Le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval*, Bucureşti, 1970, p. 554. 407. J.-P. Massaut, *op. cit.*, vol. II, p. 307.

limba poporului nostru, iar restul Sfintei Liturghii în slavonește sau în grecește [408]. Atitudinea aceluiași ierarh, mai conciliantă în Țara Românească, arată că nu era vorba de o tendință exclusivistă, ci de o tactică impusă de ofensiva uniației.

De altfel, pericolul sacralizării venit de la rugăciunea în taină a preotului ortodox într-o limbă moartă este minim. Între el și comunitate se interpune ectenia în care pulsează viața în densitatea și varietatea ei cotidiană. Diaconii au tocmai rostul acesta al activizării credincioșilor la slujba comună [409].

Așa cum am amintit, confruntarea medievală a ceea ce s-ar putea numi «fenomen lingvistic sacral» și «dinamism sobornicesc» s-a soldat în Ortodoxie prin triumful celui din urmă. Dimpotrivă, Biserica Romano-Catolică a dovedit o prețuire nedezmințită pentru schematismul cultic universal și invariabil. Acolo unde a existat pericolul unei schisme, ea a fost nevoită să îngăduie limba vorbită a credincioșilor. Ca excepție și cu intenții prozelitiste, uniformizatoare, limba națională a fost aprobată de asemenea și greco-catolicilor [410].

Atitudinea celor două părți ale creștinătății față de principiul pluralismului liturgic apare semnificativă încă mai înainte, cu prilejul activității Sfinților Chiril și Metodie. Bizantinii socoteau că venirea la Adevăr a păgînilor înseamnă și o luminare a lor în privința legilor lumii — de unde traducerea Liturghiei și a *Bibliei* în limba noilor popoare [411].

Dînd dovadă atunci de spirit irenic și conștient de unitatea Bisericii Ecumenice, Papa Adrian al II-lea a binecuvîntat de asemenea cărțile liturgice slave. Cu indicația ca pericopa evanghelică să se citească întîi în latinește [412], Papa Ioan al VIII-lea a continuat aceeași linie, deși în anul 885 Liturghia slavă a fost interzisă de către Papa Ștefan al V-lea [413]. Pentru acceptarea în cultul apusean a limbilor popoarelor convertite — principiul de bază în activitatea marilor apostoli bizantini — a trebuit să treacă aproape unsprezece veacuri.

5. Marea Schismă bisericească (1054)

Perspectiva istorică de peste o mie de ani, adîncirea doctrinară a faptului, dar mai ales climatul ecumenist de astăzi, au adus schimbări în aprecierea unuia dintre marile evenimente ale creștinismului. Mai

408. P. P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, p. 222.

409. Protos. Gr. Băbuș, *Limbile liturgice*, în «GB», nr. 5—6/1955, p. 376.

410. Vezi Pr. Prof. Sp. Cândea, *op. cit.*, p. 558; O. Bârlea, *Ecumenism românesc*, vol. I, Roma, 1973, p. 23.

411. Din faptul că, între anii 927—968, călugărul Hrabr socotea necesar să alcătuiască o lucrare anume pentru apărarea alfabetului glagolitic, deducem existența tîrzie a mentalității sacrale închise și la Bizant, dictată, poate, de necesități de apărare antiprozelitistă (vezi H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române*, București, 1966, p. 88).

412. Eus. Popovici, *Istoria bisericească*, vol. I, București, 1900, p. 624.

413. Pr. Prof. I. Rămureanu, *Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sf. Chiril și Metodie*, în «O», nr. 1/1967, p. 30.

întîi în ceea ce privește pe «autorii» Schismei : alături de Fotie («probablement le plus remarquable de tous les patriarches byzantins» [414]) și de Mihail Cerularie — socotiți multă vreme simpli rebeli împotriva ordinii tradiționale sau reprezentanți ai orgoliului bizantin — apare cardinalul Humbert cu figură semeață, ignorant și dur în atitudine [415].

Nefiind doar o problemă legată de personalități individuale și nici numai un rezultat al stărilor din imperiul bizantin, Schisma are cauze profunde și complexe de care grecii, constanți în tradiția lor ortodoxă, nu mai sînt socotiți de către catolici cei mai mari vinovați. De aceea, chiar și sub formă condițională [416], catolicismul de astăzi regretă partea lui de vină în cauzarea funestului eveniment.

Pe lîngă ideea co-responsabilității în producerea Schismei, — un teolog catolic remarcă faptul că noua atitudine era socotită erezie pe timpul *Syllabus-ului* [417], — alt cîștig al cercetărilor contemporane îl constituie definirea naturii ei dogmatice. Primatul papal și «Filioque» sînt cele două probleme teologice care au dus la ruperea unității Bisericii creștine. Primejdia asocierii celor două articole de credință se va înțelege și mai clar în etapele premergătoare și mai ales în cele posterioare schismei.

Cum ultimul act de intercomuniune [418] se dovedește la anul 1439, credem că se poate vorbi de patru etape ale adîncirii Marii Schisme : anii încoronării lui Carol cel Mare, ai ofensivei antifotiene, epoca cruciadelor și aceea a încercărilor de unire [419]. Precizarea noastră are desigur importanța ei pentru stabilirea mentalității fals-areopagitice, care — credem — s-a manifestat în geneza și în evoluția marii mișcări de separare, dincolo de un Răsărit elenizat și de un Apus latinizat, cum se afirmă de obicei.

Mentalitatea simplist-areopagitică, pe care astăzi o putem identifica în evenimentele care au dus la schismă, ar putea fi dovedită prin următoarele elemente, enumerate mai jos destul de sumar :

414. M. D. Knowles et D. Obolensky, *op. cit.*, p. 123.

415. *Ibid*, p. 130 ; Comp. Fr. Dvornik, *Eastern Schism*, în *Sacramentum mundi*, vol. VI, London, 1970, col. 15.

416. Le Pape Paul VI, *Le but proposé*, în vol. *Discours au Concile Vatican II*, Paris, 1964, p. 157 : «Si quelque faute, dans l'origine de cette séparation, devait nous être imputée, nous en demandons humblement pardon à Dieu, et aussi aux frères qui penseraient que nous les avons offensés» (Dacă ni se impută vreo vină la originea acestei despărțiri, cerem cu umilință iertare lui Dumnezeu și fraților care consideră că i-am ofensat).

417. Y. Congar, *L'Eglise de St. Augustin à l'époque moderne*, p. 454.

418. Pr. Prof. L. Stan, *Aspecte ignorate ale Schismei*, în «O», nr. 2—3/1954, p. 336. Cazurile posterioare acestei date pot fi neglijate, ca fenomene singulare, dominate de cauze politico-economice (vezi J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, p. 142).

419. Père G. Bornand, *Les causes du Schisme de 1054*, în «CSI», nr. 30/1961, p. 18 ; Doc. A. Ivanov, *Znacenie krestovîh pohodov v razvitii vzaimootnoșenii mejdu pravoslavnîm Vostokom i katoliceskim Zapadom*, în «JMP», nr. 2/1954, p. 38 ; Prof. T. M. Popescu, *Sensul Schismei și al unirii Bisericilor*, în *Omagiu I.P.S.S. Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului*, Sibiu, 1940, p. 221.

— Schisma internă de la Constantinopol s-a mărit cu una externă, cauzată de refuzul papal față de alegerea Patriarhului Fotie pe motiv că un simplu laic a ajuns în vîrful ierarhiei bisericești. Din convingerea că «între lumea laicilor — «saecularia» — și cinul clerical există o opoziție, cardinalul Humbert învinuia și el pe Mihail Cerularie că acesta a fost învestit cu demnitatea partiarhală, fără să fi trecut prin toate treptele ierarhiei bisericești [420]. Totuși Sfîntul Tarasie oferă un caz identic cu al lui Fotie și alegerea sa a fost confirmată de pentarhie, inclusiv de Scaunul roman. Sfîntul Ambrozie al Milanului, ales episcop în stare de catehumen, nu a întîmpinat nici un obstacol în confirmarea sa ; după aceea, Nectarie, care nu era nici măcar catehumen, a fost totuși ales arhiepiscop al Constantinopolului [421].

Patriarhul Fotie s-a dovedit apt să învețe pe alții, atît cu cuvîntul cît și cu exemplul propriu, de aceea numirea sa impusă a putut constitui o excepție de la canonul al X-lea al sinodului local de la Sardica, socotit desuet la Bizanț cu mult înainte. El însuși a acceptat reconsiderarea vechiului principiu ca un neofit să nu fie promovat prea repede la treapta de episcop ; în fața Papei Nicolae, care susținea că pretutindeni trebuie să se impună obiceiurile romane, acesta a amintit că unice sînt numai normele de credință stabilite sinodal, iar nu și datinile locale specifice. De asemenea, — față de obiceiul latin al înaintării «per saltum» de la starea de diacon la aceea de episcop — marele învățat s-a dovedit tolerant, considerîndu-l un lucru neimportant [422].

Cînd alte interese au cerut-o, Curia romană a încălcat regula atît de aspru respectată în cazul Patriarhului constantinopolitan. Prin nesocotirea canonului 1 al sinodului de la Sardica, Papa Marin († 884) — cel care a excomunicat pe Fotie — a ajuns în vîrful ierarhiei romane prin transfer de la episcopia Cerveteri [423]. Se comitea astfel o greșeală legată de schematismul areopagitic obiectiv, deoarece canonul citat combătea tocmai năzuința unor ierarhi după eparhii superioare și pofta de «stăpînire mai mare».

Se pare că la început și scaunele Alexandriei și Antiohiei au fost scandalizate la vestea că un laic a devenit Patriarh ecumenic. Faptul că unii papi au rămas la o atitudine negativă ar putea fi interpretat totuși ca bazîndu-se pe o preconcepție areopagitică îngustă. Desigur că

420. R. Janin, *Le Schisme byzantin de 1054*, în «NRT», nr. 6/1954, p. 567. La rîndul său, în scrisoarea de lămurire către bulgari, și Patriarhul Fotie acuza pe latini că hirotonesc pe episcop direct din treapta diaconiei (vezi Pr. Dr. M. Șesan, *Patriarhul Fotie și Roma*, în «MA», nr. 7—8/1960, p. 551).

421. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I/1, Arad, 1930, p. 307.

422. M. Jugie, *op. cit.*, p. 142.

423. Ch. Pichon et L. Matt, *Les Papes*, Paris, 1965, p. 75. Asupra posibilei sale demisii prealabile, vezi Fr. Dvornik, *Photios, Marin et Formose*, în «B», nr. 1/1936, p. 5. Iată cum descrie un istoric catolic promovarea grăbită pe scaunul papal a lui Martin al V-lea în atmosfera tulbure a Conciliului de la Constanța : «Alegerea sa avusese loc într-o joi... A doua zi, el primea treapta diaconiei, sîmbătă pe a preoției și duminică era sfințit în episcop. După opt zile, avea loc încoronarea sa în curtea episcopiei» (F. Hayward, *Les Conciles Oecumeniques*, Paris, 1961, p. 137). Fr. Dvornik, *Le Schisme de Photius*, Paris, 1950, p. 324 conchide și el : «L'élévation de Martin était donc illégitime et contraire aux canons....».

ascultarea și verificarea canonică normală în starea diaconului, a preotului sau a arhiereului este în primul rînd o probă de verificare a posibilității și a intențiilor duhovnicești ale candidatului. Totuși stagiul îndelungat în treptele intermediare nu conferă unui ierarh o capacitate mai mare de a învăța, sfinți și conduce pe alții — în ciuda principiului transmiterii ierarhice al universului dionisian în care o triadă ascultătoare este inițiată de alta învățătoare, superioară.

— Primatul pontifical universal și absolut, așa cum îl afirma Nicolae I: «Papa este mijlocitorul între Hristos și om; de la el provin puterile împăraților și ale episcopilor» [424], se voia respectat și la Constantinopol. Prilejul recunoașterii Patriarhului Fotie oferea în fond un amestec al papalității, aliate acum cu carolingienii și apoi cu suveranii germani, în sfera celeilalte creștinătăți; suprimarea Patriarhului ecumenic era o urmare firească a lichidării mitropoliților în Occident.

Este semnificativ faptul că marele Fotie nu a fost excomunicat pentru vreo erezie, ci pentru un conflict de jurisdicție. De aceea sinodul de împăcare din timpul Papei Ioan al VIII-lea a putut recunoaște egalitatea celor două scaune apostolice, condamnînd orice fel de modificare a *Simbolului credinței.*

De altfel învățătura «Filioque», susținută de către misionarii latini în Bulgaria, era necunoscută atunci la Roma. Aici s-a impus mai tîrziu, constituind un semn distinctiv între ortodoxia germană și cea bizantină. Crescut în spiritul monahal reformator, — acel spirit care a atins curînd și sudul Italiei cu cler grecesc, — cardinalul Humbert intenționa să extindă și asupra Bizanțului concepția sa absolutistă. În confruntarea cu Nichita Stithatul, cardinalul declară următoarele într-un stil tipic areopagitic: «Dacă ai fi studiat atent canonul al IV-lea de la Calcedon, tu te-ai fi abținut să te amesteci în treburile Bisericii și ai fi tăcut în mănăstirea ta, ocupat cu rugăciunea și cu postul, fără să vii să ne inoportunezi (...). Orice făgăduință trebuie *să se mențină la măsura hainei și a treptei sale și nu să răstoarne întreaga ordine a ierarhiei bisericești,* voind să uzurpe un rol care nu este al său» [425].

Aluzia la *Scrisoarea a VIII-a* dionisiană în care se mustră atitudinea de insubordonare a impetuosului monah Demofil față de un preot este evidentă. Mai înainte, Papa Nicolae I citase și el această piesă de autoritate patristică unică, pentru fundamentarea acțiunilor sale diplomatico-bisericești pe care le-a întreprins cu o tenacitate rar întîlnită.

În zadar combătuse Patriarhul Fotie odinioară abuzurile romane în Bulgaria, odată cu tirania față de arhiepiscopii de Colonia și de Trêves, căci noul trimis al Romei invita Bizanțul și întregul Orient să se unească fără murmur cu «capul" creștinătății. El nu venea pentru o tradițională discuție în sinod, ci fără condiții cerea supunerea patriarhului constantinopolitan. Nici pînă astăzi istoricii catolici nu-i iartă nă-

424. M. D. Knowles et D. Obolensky, *op. cit.*, p. 100; Prof. T. M. Popescu, *Cezaropapismul romano-catolic de ieri și de azi*, p. 517.

425. Humbert de Silva Candida, *Răspuns sau controversă cu Nichita*, în «PL», CXLIII, col. 1021 (subl. n.).

zuința evanghelică de a se socoti «l'égal du pape» [426]. Mihail Cerularie se plîngea mitropolitului Petru al Antiohiei că grecii sînt priviți în Apus ca niște creștini inferiori. Excomunicarea intervenită în urma nesupunerii grecilor și a nerecunoașterii primatului papal a apărut — în optica reprezentării verticale — ca un act ofensator pentru latini. Nici vorbă nu mai putea fi de colegialitatea patriarhală a Ortodoxiei ecumenice, acolo unde se afirma : «Sfîntul scaun roman, *cel din frunte și apostolic*, către care se îndreaptă mai cu deosebire, *ca fiind el capul*, solicitudinea tuturor Bisericilor, a binevoit să ne facă pe noi aprocrisiarii săi (...) *să coborîm* și să vedem... »[427]. În acest caz, era firesc să se afirme din partea bizantinilor : «acest dreptcredincios și de Dumnezeu păzit oraș, din care țîșnesc izvoarele Ortodoxiei ca *dintr-un loc înalt și ridicat spre cer...*» [428].

Țelul supremației apusene și, respectiv, autonomia răsăriteană erau unite numai în aparență de firul aceleiași scheme areopagitice simplificate, deoarece în primul caz se postula în vîrful ierarhiei un singur cap pe cînd de cealaltă parte se afla sobornicitatea ortodoxă și fidelitatea ei față de Adevărul evangheliei de totdeauna. Procesul-verbal al sinodului din 20 iulie 1054 este semnificativ în această privință : «Sub președinția Prea Sfințitului nostru Stăpîn și Patriarh ecumenic Mihail, *în partea din dreapta celor pentru catehumeni*, prezenți fiind preaiubitorii de Dumnezeu *mitropoliți* Teofan al Cizicului și singhel, Nichita al Calcedonului și singhel (...) și *arhiepiscopii* Leon al Caraviziei, Grigore al Mesimvriei, *de față fiind și demnitarii patriarhali*» [429].

Aroganța lui Humbert la Constantinopol era solidară cu concepția Papei Leon al IX-lea despre raporturile romane de subordonare a celorlalte Biserici și în general cu ideologia reformatoare de la Cluny. Înfruntînd pe căpetenia ierarhiei bizantine pentru titlul de «patriarh ecumenic», care ar încălca drepturile tuturor autonomiilor orientale, pontiful pretindea că el este capul Bisericii. De aici urma că Roma ar fi deținut «principatul» asupra celor patru scaune apostolice și asupra tuturor Bisericilor creștine. Mentalitatea se regăsește în titlul de «pontifex universalis» luat de către Grigore al VII-lea [430] și, după veacuri întregi, în acea instituție catolică preconciliară, caracterizată prin jurisdicție, centralizare strictă și unitate, în contrast cu diversitatea Ortodoxiei.

---

426. Georges Masquet, *Dictionnaire des grandes événements de l'histoire*, Paris, 1973, p. 178.

427. Humbert de Silva Candida, *Scurtă însemnare*, op. cit., col. 1003. (subl. n.).

428. *Însemnare despre pitacul aruncat de trimișii Romei*, trad. de Prof. T. M. Popescu, *Sentința de excomunicare de la 16 iulie 1054* (vers. greacă), în «ST», nr. 1/1931, p. 54. (subl. n.). Aceeași competiție de megalomanie a titlurilor între apuseni și răsăriteni a avut loc de asemenea la sinodul din 879. Fondul problemei însă se reduce la strădania neostoită de subordonare a Patriarhului Fotie față de Roma (vezi Prof. T. M. Popescu, *Un valoros studiu al Arhiep. Hr. Papadopoulos asupra primatului episcopului Romei*, în «O», nr. 2/1965, p. 204).

429. *Însemnare despre pitacul aruncat de trimișii Romei*, p. 53 (subl. n.).

430. A. Tuilier, *Le titre de Patriarche oecuménique et le Schisme entre les Eglises*, în «MEPR», nr. 60/1967, p. 227.

— Formula «Filioque» este alt element care a adus tulburare între cele două părți ale creștinătății. Pornită din regiunile Spaniei, această teologumenă a fost preluată de către Carol cel Mare cu intenția unei deosebiri doctrinare față de poziția împăratului bizantin. În cele din urmă, papalitatea i-a conferit caracter oficial în Apus, modul purcederii Sfîntului Duh caracterizînd romanismul, care transformă primatul de dragoste într-o putere juridică asupra celorlalte Biserici.

Vom reveni asupra mentalității areopagitice rău înțelese pe care o reflectă dogma catolică «Filioque».

— Problema azimei a putut aduce grecilor învinuirea de maniheism din partea cardinalului Humbert, care îi critică și pentru faptul că nu-și rad barba.

— Celibatul clericilor, inovație pe care misiunea latină a Bulgariei a accentuat-o, a avut drept urmare izgonirea preoților greci căsătoriți și nerecunoașterea Tainelor săvîrșite de ei, îndeosebi Mirungerea, rezervată arhiereului. În cunoscuta *Enciclică a lui Fotie către Patriarhii orientali* este astfel sesizată tendința ierarhizantă latină: «și aceasta pentru ca preotul tău lipsit de dreptul de a săvîrși Mirungerea să te declare pe tine șef al cetei de slujitori». Mai tîrziu Papa Leon al IX-lea a persecutat clerul căsătorit din sudul Italiei, aflat sub ascultare bizantină. Pentru apocrisiarul său la Constantinopol, aceeași temă constituia de-a dreptul o erezie nicolaită, față de susținerile contrare ale lui Nichita Stithatul. Totuși preoții uniați erau scutiți de respectarea legii celibatului. De curînd, anumite persoane căsătorite au primit hirotonia catolică în diacon.

Dincolo de ruperea legăturii exclusive dintre preoție și celibat, aceste fapte de care luăm cunoștință cu bucurie indică un progres în distanțarea de anumite sensuri justificate pînă acum în mod eronat, și cu mentalitatea scrierilor areopagitice.

6. Încercările de supunere religioasă a Orientului și uniatismul

Cu excepția Patriarhului Fotie, poate, contemporanii marii sfîșieri creștine nu-și dădeau seama de gravitatea și imensele urmări ale evenimentului. Confruntarea celor două căpetenii bisericești, care putea constitui prima încercare de refacere a unității, în cazul altor spirite mai irenice și cu alt fel de a gîndi, o arată cu prisosință. Ultima părere de autoritate afirmă că adevăratele cauze ale conflictului sînt de natură politică, motivate jurisdicțional, iar nu religioasă. La întrebarea care din cele două părți în conflict se afla pe calea adevărului, autorul catolic nu ezită să recunoască: «on constate que c'est généralement l'Orthodoxie» [431].

Spirit aprins, format după vederile romane reformatoare, cardinalul Humbert devenise admiratorul idealului unei Biserici uniformizate

431. P. Lemerle, *L'Orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: les origines du «schisme» des Eglises*, în «BB», nr. 2/1965, p. 246.

și centralizate. Impunerea primatului papei, socotit infailibil, însemna în sfera Bizanțului supunere, dominație și pierdere a autonomiilor tradiționale. Patriarhii cu titluri și justificări apostolice deveneau în optica încercărilor de unire simpli participanți la autoritatea Pontifului suprem. Față de catolicitatea patristică, Biserica latină era declarată singură ortodoxă. «Trebuie să transformi Biserica greacă, — dispunea Inocențiu al III-lea [432], — să o faci să crească în evlavie și în credința cea dreaptă, în conformitate cu rînduielile preasfintei Biserici Romane».

Nu trebuie să se uite de asemenea că recunoașterea superiorității și monarhiei papale avea urmări nu numai în domeniul bisericesc, ci și în cel politic, cum s-a putut vedea chiar în Occident, curînd după reforma gregoriană.

Documentele unioniste ale epocii au transmis reacțiile orientalilor în fața mentalității fals-areopagitice latine. Cu tot sentimentul frățesc al lui Nichita al Nicomidiei în dialogul cu Anselm de Havelberg din 1135, cel dintîi ajunge să declare că nu poate fi vorba de frățietate acolo unde lipsește climatul iubirii. În cazul supunerii față de o putere exterioară, — precizează interlocutorul ortodox, — «noi n-am mai fi fii ai Bisericii, ci sclavi adevărați...». În scrisoarea sa către alt ierarh bizantin, Papa Adrian al IV-lea învinuiește pe greci că s-au rupt de Roma și-i invită să se reîntoarcă la ea, «pentru că Sfinții Părinți, luminați de Duhul dumnezeiesc, au poruncit *ca sfînta Biserică Romană să aibă întru totul întîietate peste toate Bisericile...*» [433]. Respectînd «chipul și asemănarea întru tot desăvîrșitului Hristos cît privește și scaunul, și cunoștința, și strălucirea vieții» [434] Papei, arhiepiscopul Vasile Ahridanul își permite să observe că Mîntuitorul sălășluiește tainic «și la noi cei care primim lumina preoției de la *soarele cel înalt ce răsare de pe scaunul Constantinopolului...*» [435].

Ca răspuns la argumentul vechii frățietăți dintre latini și greci, cînd Papa era cu adevărat frate ierarhului de pe scaunul ecumenic, faimosul Varlaam Calabrezul este asigurat de către Benedict al XII-lea că se va îngădui strîngerea unui sinod de unire. Aici ortodocșii urmau să accepte să fie instruiți și să primească lumina «adevărului» catolic, întorcîndu-se astfel la staulul condus de către un singur păstor [436].

Mai tîrziu, în urma «unirii» de la Florența, Papa Eugeniu al IV-lea a socotit o eroare și o insultă faptul că Patriarhul constantionpolitan îndrăznise să-l numească «comminister» și «conservus» [437].

---

432. Cf. W. de Vries, *Orthodoxie et catholicisme*, Tournai, 1967, p. 113. Vezi și P. L'Huillier, *La nature des relations ecclésiastiques gréco-latines après la prise de C-le par les croisés*, în *Akten des XI. intern. byz. Kongress*, München, 1960, p. 315.

433. Papa Adrian al IV-lea, *Epistole și privilegii*, trad. de Prof. T. M. Popescu, *La o sută de ani după Schismă* (I), în «ST», 1938—1939, p. 83 (subl. n.).

434. Arhiep. Vasile Ahridanul, *Răspuns Papei Adrian al IV-lea*, p. 87.

435. *Ibidem*, p. 86 (subl. n.).

436. Vezi Prof. T. M. Popescu, *Contribuții la istoria încercărilor de unire a Bisericilor*, în «ST», nr. 3/1930, p. 68.

437. J. Décarreaux, *Les grecs au concile de l'union de Ferrare-Florence*, Paris, 1970, p. 196. Comp. Pr. Dr. M. Șesan, *Unirea florentină și papalitatea*, în «MA», nr. 7—8/1961, p. 408.

Cruciadele — cînd ierarhia ortodoxă de la patriarh și pînă la simplul preot a fost înlocuită cu clerici de rit roman — au impus și au intensificat latinizarea orientalilor supuși, prin sabie, înainte de cucerirea Țării Sfinte. În urma cruciadei a IV-a, mentalitatea apusenilor îi îndreptățea să neglijeze pe musulmani și să silească pe greci să primească primatul și doctrina romană.

Pe urmele cruciadelor, care au însemnat absorbirea celorlalte Biserici în cadrul creștinătății apusene feudale, au păsit misionarii diferitelor ordine catolice. Noua formulă se baza pe un climat diplomatic, cultivat în statele catolice, a căror putere politică avea interesul să constrîngă pe ortodocși. În comparație cu dominația administrativă și cu preconcepția superiorității Bisericii latine, Ortodoxia era privită tot ca o sectă din care să se realizeze convertiri individuale sau în grupuri răzlețe. După păreri mai noi [438], seria unirilor ar începe cu anul 1202, în imperiul româno-bulgar al țarului Caloian, și continuă cu alte popoare ortodoxe : ucrainieni, armeni, ruteni, muntenegreni, români etc.

Este semnificativă amprenta fals-areopagitică a metodei uniatismului. Față de ideea infailibilității și sfințeniei credinței sobornicești, uniația cerea adeziunea individuală a ierarhului local și a cîtorva vîrfuri conducătoare. Și de data aceasta, ca și la Ferarra-Florența, unde s-a desfășurat un dialog de înțelepți nesecondați de popor, apare concepția unei Biserici neunitare, în care o triadă ascultătoare se supune alteia învățătoare. Românilor din Ardeal li s-a citit actul în latinește și ei nici după trei sferturi de veac nu știau că au devenit uniți, necum să înțeleagă elemente de teologie comparată. În privința structurii sufletești a contemporanilor săi, un cronicar [439] consemnează : «Iar noi românii să ținem obiceiurile Besericei Răsăritului și latinii încă să nu ne cleveteasscă pre noi, căci cele patru punturi, care sînt între uniți și neuniți (cu ertare să fie zis de mine), necum să le scie românii cei proști și neînvățați, dară dintre cărturarii românesci, încă mulți nu le înțeleg, ci numai pleve vorbesc, neînțelegînd unul pre altul».

Din «acele privelighionuri» pe care le primeau de la împăratul austriac și din condiția ca «toată lege(a) noastră, slujba bisericii, Leturghia și posturile și cărindarul (!) nostru să stea pe loc» [440], se vede caracterul de alianță al ardelenilor cu membrii confesiunilor recepte ale statului. Baza teologică mărturisită a acțiunii era recunoașterea primatului papal, pentru că cea nemărturisită o constituia latinizarea treptată a Răsăritului întors de la «schismă». Prin caracterul ei administrativ centralizator, abstract și supranațional, latinizarea se manifestă ca un fenomen de falsă înțelegere areopagitică. Deși Petru Maior († 1821) ceruse «ca nemica din obiceiurile și tocmelele cele popistășești să nu cuteze a vărî

438. Pr. Dr. L. Pădureanu, *Adevărul asupra «unirii» religioase (a ardelenilor) de la 1700*, în «O», nr. 4/1949, p. 49.

439. Gh. Șincai, *Opere*, vol. I *Hronica românilor*. Ediție și stud. de Fl. Fugariu și M. Neagoe, București, 1969, p. 267.

440. Cf. Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei*, în «BOR», nr. 9—10/1962, p. 886.

întră români» [441], caracterul unirii s-a transformat curînd în subordonare. Pe timpul politicii de romanizare pe care Inocențiu al III-lea a dus-o la apogeu, Constantinopolul și celelalte scaune apostolice din Orient fuseseră de asemenea recunoscute, sub conducerea supremă a Romei, în ciuda faptului că titlul de «patriarh ecumenic» nemulțumise pe apuseni încă din veacul al IV-lea.

Prin recenta acordare a titlului de cardinal patriarhilor greco-catolici din Orient, centralismul universalist s-a extins. Departe de a însemna o promovare, noua măsură a Vaticanului a făcut ca scaune de autoritate și obîrșie apostolică să devină sufragne ale patriarhului latin de Apus [442].

Alteori subordonarea ierarhică a însemnat de-a dreptul o retrogradare în comparație cu noua reglementare uniată. Din «arhiepiscop și mitropolit al scaunului Bălgradului și a toată Țara Ardealului», Atanasie Anghel devine un palid episcop al arhiepiscopiei de Strigoniu. Șantajat și umilit prin rehirotonire, acesta primește pe lîngă sine un «teolog» observator, așa cum împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul i s-a impus cîndva un legat pontifical permanent [443].

Dar dreptul divin al episcopului s-a micșorat nu numai prin continua supraveghere iezuită, ci și prin extinderea rolului congregațiilor romane. În felul acesta și poziția protopopilor a fost coborîtă, aceștia devenind un fel de arhidiaconi, dependenți de centru.

Pe lîngă alianță și subordonare, încorporarea în Biserica Catolică este cea de a treia etapă a metodei uniate. Cu referire la ardeleni, se afirmă că adevărata unire religioasă a fost înfăptuită de către mitropolitul Ioan Vancea, care a acceptat toate dogmele catolice. Pentru a impune concepția sa latinizantă, acesta o leagă de cele patru puncte florentine pe care le-ar fi primit și delegații români la mult lăudata împăcare bisericească. Conciliul provincial din 1872 va declara că Blajul primește toate învățăturile pe care le mărturisește și le crede Biserica Romano-Catolică : infailibilitatea papală, neîntinată zămislire a Sfintei Fecioare etc. [444]. În ceea ce privește Epiclesa euharistică, ea fusese scoasă din *Liturghierul* unit încă din 1727.

Față de o astfel de evoluție dogmatico-canonică, pusă în practică fără mare reușită, doar ritul liturgic mai amintea greco-catolicilor despre unitatea națională și despre toate bogățiile Ortodoxiei strămoșești. Împotriva unor iubitori de inovații cultice care nutreau disocierea credinței noastre de elementele elenismului creștin, Leon al XIII-lea și alți papi au impus respectarea mai strictă a predaniei orientale.

441. Petru Maior, *Istoria Bisericii românilor*, Buda, 1813, p. 103 ; la Pr. Dr. L. Pădureanu, *ibid.*, p. 65.

442. Vezi *Uniatism și ecumenism*, în «BOR», nr. 9—10/1963, p. 845.

443. H. Evert-Kappesowa, *Une page de l'histoire des relations byzantino-latines*, în «Byzantinoslavica», nr. 1/1952, p. 89.

444. Vezi Dr. Gh. Ciuhandu, *Dezbinarea religioasă a românilor ardeleni*, Arad, 1927, p. 30 și urm.

IV. ECLEZIOLOGIA APUSEANĂ MEDIEVALĂ ŞI MENTALITATEA AREOPAGITICĂ

1. «Filioque» şi tendinţa impunerii primatului papal

Pe lîngă urmările lui în ecleziologie sau în soteriologie, problema purcederii Sfîntului Duh — în înţeles catolic — îşi motivează locul în acest paragraf prin anumite categorii neoplatonice de exprimare pe care nu le poate evita.

În ciuda credinţei comune întregului creştinism patristic şi împotriva unor oprelişti repetate ale Sinoadelor Ecumenice referitoare la interzicerea schimbării *Simbolului de credinţă*, Biserica latină a adoptat învăţătura «Filioque». Într-adevăr, faţă de antinomia dogmei treimice pe care Părinţii capadocieni au evidenţiat-o cu prilejul înfruntării ereziilor antitrinitare, apusenii par să accentueze unitatea firii în dauna deosebirilor reale ale Persoanelor. După concepţia latină, Duhul Sfînt purcede «ab utroque» ca de la un singur principiu. Afirmaţia aceasta slăbeşte monarhia Tatălui, principiu de unitate în Sfînta Treime, precum şi celelate însuşiri ipostatice, Persoanele devenind relaţii în firea cea «una».

Pe lîngă posibilitatea ca Duhul Sfînt să purceadă şi de la Sine, deoarece Tatăl şi Fiul sînt deofiinţă, «Filioque» atribuie şi o substanţă mai mică celei de a treia Persoane, purcească de diada care a unit aparte pe celelalte Persoane [445].

Pentru a înlătura perturbarea însuşirilor personale, ca urmare a unei teologii de tip esenţialist, catolicii au introdus în mod constant o anumită ordine consubstanţială : Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh. Părerea însă nu rezolvă problema celor trei Persoane dumnezeieşti în raport cu originea comună, ci numai atrage atenţia asupra deosebirii lor. Pe lîngă aceasta, aşa cum s-a putut presimţi de mai înainte, explicaţia propusă vădeşte mentalitatea unui fel de subordinaţianism. În lipsa egalităţii Persoanelor treimice, Fiului îi revine locul al doilea, naşterea Sa din Tatăl fiind gîndită înaintea purcederii Sfîntului Duh. Tot aşa, «Filioque» umbreşte adevărul că Fiul şi Sfîntul Duh sînt din aceeaşi substanţă a Tatălui.

Postulînd purcederea ca o însuşire fiinţială, iar nu ca un atribut ipostatic al Tatălui, teologia catolică diminuează graniţa care trebuie să o separe de oricare filozofie elenistică a esenţei. La Plotin, de pildă, se întîlneşte ideea de treime : Unul, Inteligenţa şi Sufletul lumii. Naşterea persoanelor însă este nedespărţită de o ordine descrescătoare şi procesivă.

445. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Motivele şi urmările dogmatice ale Schismei*, în «O», VI (1954), nr. 2—3, p. 247.

Minimalizînd importanța doctrinară a antinomiei în înțelegerea învățăturii ortodoxe despre Sfînta Treime, Apusul susține încă din Evul Mediu echivalența formulelor «Filioque» și διὰ τοῦ Υἱοῦ. În această direcție și teologi ortodocși, ca unii greci unioniști și mai ales unii ruși de astăzi [446], au încurajat cercetările. În multe cazuri, ei nu au reușit să diferențieze clar purcederea Sfîntului Duh de la Tatăl în afara timpului și participarea Lui la crearea și sfințirea lumii.

Opera areopagitică a constituit întotdeauna un argument puternic împotriva unor astfel de încercări. Pe Marcu al Efesului, teologia presupusului ucenic apostolic l-a ajutat să susțină caracteristica paternității Tatălui, care n-ar mai fi reală în cazul purcederii «ab utroque» [447].

Afirmarea latină a dogmei «Filioque» nu se poate întemeia în nici un caz pe textele dionisiene. Proslăvind «toată universalitatea Dumnezeirii celei întregi și totale (...) unitatea cea absolută și simplă» [448], ele nu neglijează să amintească numaidecît despre lucrarea Cuvîntului și despre lauda pe care proorocii au adus-o cîndva Sfîntului Duh. Avînd în comun cu Tatăl și cu Fiul lucrările divine, Paracletul este prezentat ca activ și în cuprinsul Bisericii, unde înfăptuiește comuniunea credincioșilor în iubire, precum și sfințirea Darurilor liturgice. Din motive istorice cunoscute, Areopagitul prelungește teologia Capadocienilor a unicei esențe în trei Ipostasuri, insistînd asupra unității energiilor divine [449]. Dar fiind purtătorul lucrărilor divine, nu al esenței, Sfîntul Duh evidențiază caracterul personal al lui Dumnezeu și infirmă poziția catolică filioquistă.

De cîțiva ani însă, teologia catolică își propune să depună eforturi reale pe calea concilierii creștine, atacînd cu curaj tocmai una din cauzele milenarei polemici dintre greci și latini. Recunoscînd deschis că explicația apuseană a lui «Filioque» de la începutul veacului nostru echivalează cu o «schemă simplistă», noii cercetători se silesc să-i dovedească totuși o doctrină perfect ortodoxă. În acest scop, ei întreprind o adevărată reexaminare a evenimentelor care au dus la hotărîrile primelor Sinoade Ecumenice și la precizarea terminologiei trinitare capadociene insuficient de clare — după părerile neîntemeiate de astăzi.

Cum era și firesc, controversele hristologice și pnevmatologice au impus Sfinților Părinți utilizarea unui limbaj în legătură cu ereziile din epoca lor. În această ordine de idei, neoplatonismul a putut precede arianismul, mai ales în varianta gnosticismului alexandrin. Cugetînd asupra purcederii celei de a treia Persoane, atît Sfîntul Vasile cel Mare cît și teologii occidentali au folosit pe Plotin, fără ca aceștia să-l poată corecta, după exigențele *Evangheliei*, în măsura în care l-au corectat

446. În legătură cu încercarea lui Paul Evdokimov, vezi idem, *Sfîntul Duh în Revelație și în Biserică*, în *rev. cit.*, nr. 2/1974, p. 225. Pentru alte poziții cerute de dialogul ecumenist, vezi Paraschiv V. Ion, *«Filioque» în perspectiva înv. ort. despre dogmă, teologumenă și părere teologică particulară*, în *rev. cit.*, nr. 1/1973, p. 54.

447. Dr. A. L. Tăutu, *Discuțiile teologice la sinodul unionist din Ferrara-Florența*, Roma, 1965, p. 26.

448. În «DN», II, 1 (636 C), trad. rom., p. 12.

449. P. Scazzoso, *La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi*, p. 7.

Capadocienii în general. De altfel și mediile intelectuale erau întrucîtva deosebite în cele două părți ale creștinătății.

Orientul se hrănește mai direct cu metafizica neoplatonică a participării ierarhice ; de aici postulatul lui Eunomie că mulțimea persoanelor nu este posibilă decît ca participare subordonată, fapt care a putut dezvolta — după clarificări sinodale — și noțiunea de «ipostază» deosebită de aceea a «substanței». În Apus, evoluția a urmat o altă linie, deoarece ultimele Persoane treimice au fost privite mai ales în iconomia mîntuirii, iar nu în planul veșniciei. Vocabularul însuși, care la greci prevedea noțiuni deosebite pentru cele două acțiuni tainice ale vieții intratrinitare, a tins astfel să se simplifice, asimilîndu-se cu această teologie a ordinii procesiunii consubstanțiale [450]. Se recunoaște astăzi în catolicism că prin înțelegerea «ekporeusei» în sensul de «processio» s-a perpetuat o confuzie între naștere și purcedere. «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» [451].

Fericitul Augustin a transmis veacurilor următoare teologia aceasta pnevmatologică, înțeleasă ca derivare a ființei divine prin procesiuni treptate consubstanțiale. Împotriva subordinațianismului gnostic și apoi arian, ca și împotriva modalismului priscillian [452], Apusul introduce doctrina «Filioque», pentru a afirma egalitatea Fiului cu Tatăl, dar și ipostaza proprie a Sfîntului Duh. Expresia noii învățături o constituie *Simbolul atanasian,* citat în aceleași adunări conciliare ținute în Spania.

Oportunismul de aici se repetă și cu prilejul introducerii acestei doctrine netradiționale în restul lumii occidentale. Înainte ca zelosul cardinal Humbert să acuze pe greci că au înlăturat pe «Filioque» din *Simbolul de la Niceea,* Carol cel Mare a insinuat aceeași acuzație. Pentru cine cunoaște raporturile lui cu bazileul, atitudinea față de triadologia patristică nu poate surprinde, deoarece nici cultul icoanelor nu fusese primit în Apus ca la Bizanț. Criza din veacul al XI-lea va aduce nu numai generalizarea inovației în întreaga Biserică latină, dar și o sursă de nestinsă controversă între partizanii celor două tradiții teologice. Pe bună dreptate, un cercetător [453] se întreabă : «care este teologul grec care n-a scris tratatul său despre purcederea Sfîntului Duh ?». Poate că Marcu al Efesului, în cadrul discuțiilor de la conciliul de la Florența, definește cel mai bine atitudinea ortodoxă față de această dogmă catolică, impusă unilateral — ca un fratricid moral — în viața

450. J.-M. Garrigues, *Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millénaire,* în «C», nr. 75/1971, p. 294.

451. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Studii catolice recente despre «Filioque»,* în «ST», nr. 7—8/1973, p. 476.

452. J.-M. Garrigues, *ibid.,* p. 304.

453. M. Viller, *La question de l'union des Églises entre grecs et latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence,* în «RHE», f. 4/1921, p. 519.

Bisericii. Cu hotărîrea cunoscută, teologii posteriori lui A.-S. Homiakov (cu excepția lui V. V. Bolotov) au păstrat în chip neștirbit poziția adoptată mai înainte.

Revenind la noua prezentare catolică a teologiei purcederii Sfîntului Duh, amintim iarăși că ea implică o critică (prezentată contradictoriu de către feluriții cercetători) a doctrinei Părinților capadocieni. I se impută acesteia un primat al «ousiei» în actele procesiunilor divine, precum și neconcilierea diversității Ipostasurilor cu unitatea ființei. Urmărind să propună noțiunea unui Dumnezeu mai personal în tradiția apuseană, noua interpretare nu ia în seamă suficient pendularea teologiei patristice asupra egalei considerări răsăritene a aspectului de ființă și cel întreit personal. Prelungindu-se gîndirea și imaginile din lumea creată pe care le-a uzitat Fericitul Augustin, se ajunge însă să se compromită atît trinitatea Ipostasurilor (ca realități ferme) cît și ideea simplității lui Dumnezeeu, caracteristică teologiei catolice. După analogia cu psihicul uman, antitrinitarismul dinamic se reeditează în cazul acelor Persoane divine, care sînt asemănate cu cele două puteri ale unei esențe.

Constatînd că eșuarea noilor teorii asupra lui «Filioque» provine din nerecunoașterea deplină a Tatălui ca persoană — izvor al celorlalte Persoane, un teolog ortodox contemporan evidențiază și alte insuficiențe ale poziției catolice actuale, precum : tendința confundării Tatălui cu ființa divină (devenit superior prin analogie cu funcțiile psihice), diferența ontologică între Persoanele divine, caracterul de proces ființial în Treime. «Iată cum — conchide același autor [454] — 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».

În ciuda străduințelor din ultima vreme, teologia adaosului «Filioque» rămîne dominată tot de mentalitatea elenistică. «Ordinea» internă a Sfintei Treimi se vădește, pe planul iconomic, și ca un fel de automatism al prelungirii lucrării divine pe trepte succesive necesare. Este interesant de notat că și la Conciliul Vatican II, accentul s-a pus mai mult pe fire decît pe trinitatea reală a Persoanelor dumnezeiești [455].

«Înlăturînd astfel tot tipul vechi apostolic aproape al tuturor Tainelor și al întregii învățături, pe care-l ținea vechea, sfîntă și dreptcredincioasa Biserică a Romei» [456], adaosul «Filioque» a avut urmări și pe plan ecleziologic. Raporturile inegale din sînul Preasfintei Treimi, așa cum sînt gîndite în psihologismul apusean, se vădesc în viața Bisericii

454. Pr. Prof. D. Stăniloae, *art. cit., supra*, p. 489 ; Pr. Conf. D. Popescu, *Aspecte noi în problema «Filioque»*, în «O», nr. 4/1974, p. 584.

455. Vezi idem, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teolog. cont.*, în «O», nr. 3/1972, p. 335.

456. *Enciclica Patriarhilor Ortodocși de la 1848*, § 5, trad. rom., p. 110. Vezi și Père G. Bornand, *Commentaire sur le problème Orthodoxie-Romanisme*, p. 11 ; Diac. I. Bria, *La împlinirea a 1100 de ani de la Enciclica Patriarhului Fotie al Constantinopolei către Patriarhii răsăriteni*, în «O», nr. 4/1967, p. 612.

tot ca elemente de inegalitate. Lipsa de experiență a vieții trinitare, în adevăratul ei înțeles ortodox, echivalează în realitate cu neaderarea la formele transfiguratoare pe care le realizează prezența Duhului, lipsă de care s-a făcut vinovat moralismul carolingian și în cazul respingerii tradiției iconografice [457]. Fenomenul acesta este solidar cu o anumită concepție medievală despre grație. În lipsa comuniunii se impune autoritatea, care este un indiciu al vieții spirituale slabe. De altfel Patriarhul Mihail Cerularie combătea primatul papal pentru faptul că a rupt comuniunea tradițională ; el însuși se impune pînă astăzi cu prerogative decurgînd din privilegiul cu care ar fi fost învestită «cathedra Petri» [458].

În același scop, teologii bizantini posteriori propuneau deosebirea între «apostolat» și «episcopat». Pe măsura trecerii timpului, ei au făcut o legătură strînsă între învățătura «Filioque» și triumful Schismei din 1054. Înainte de sfîșierea Bisericii, unitatea ei fusese ruptă în însăși natura mistică pe care i-o conferă iubirea și credința.

De aceea (sub impulsul dialogului ecumenist), unele Biserici anglicane [459] și vechi-catolice [460] au exclus deja acest adaos din mărturisirile lor de credință sau din cărțile de cult. Faptul a fost, poate, ușurat de atitudinea papilor moderni, care nu l-au impus uniților orientali cu Roma [461], așa cum procedase Benedict al XII-lea cu Varlaam, trimisul bizantin la Avignon.

Pe de altă parte, «Filioque» facilitează pătrunderea subiectivității umane, colectiv sau individual, în conștiința și în viața ministerială a Bisericii. La consecința aceasta se ajunge mai întîi prin desprinderea Sfîntului Duh de Hristos. Cugetat ca «neodihnindu-se» în Fiul, cum arată doctrina trinitară ortodoxă, Duhul rămîne să fie privit ca Tatăl și Fiul. Cum însă în Sine, fără Hristos, Duhul nu poate fi surprins, năzuința cunoașterii lui Dumnezeu echivalează în fond cu pura noastră subiectivitate.

În al doilea rînd, identificarea Tatălui cu Fiul într-o unitate de ființă din care va face parte — pe un plan inferior — și Duhul perturbă perfecta Lui identitate cu celelalte Persoane, teologie care nu promovează aspectul sobornicesc al vieții bisericești. «Și de aceea poate fi cugetat despărțit de Divinitate și aproape inclus în imanența umană» [462].

La capătul reflecțiilor noastre asupra unei criptoperpetuări eleniste în învățătura trinitară apuseană, favorizată și de un arepagitism

457. A. Schlumberger, *Les alentours de l'an 800 et les racines du Schisme Orient-Occident*, în «CSI», nr 20/1959—60, p. 22.

458. Pierre L'Huillier, *Le problème de la paupauté au concile de Florence*, în «MEPR», nr. 25/1957, p. 19.

459. Cf. Diac. Asist. I. Bria, *Opinii teologice anglicane în legătură cu «Filioque»*, în «O», nr. 2/1969, p 335.

460. Cf. Panaschiv V. Ion, *«Filioque» în perspectiva învățăturii ortodoxe despre dogmă, teologumenă și părere teologică particulară*, p. 40; Diac. Petru I. David, *Premise ale dialogului anglicano-ortodox: Aspectul Revelației divine*, în «ST», nr. 3—6/1976, p. 298.

461. Em. Candal, *Filioque*, în *«EC»*, vol. V, Città del Vaticano, 1950, col. 1299.

462. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în «O», nr. 4/1964, p. 524.

simplificat, avem bucuria semnalării unor noi poziții catolice asupra adaosului «Filioque».

Reprezentanții ei se străduiesc mai întîi să completeze cît mai fidel dosarul istoric al problemei ; de asemenea, aceștia fac o legătură mai atentă între dogma trinitară și Schisma din anul 1054, adîncind cunoașterea «esențialismului» Capadocienilor, neofotianismul ortodox etc. Dacă A. de Halleux, de pildă, reușește să stabilească o adevărată antiteză între eseţialismul latin și personalismul grec [463], alt teolog catolic [464] dă dovadă de un curaj neîntîlnit mai înainte într-un mediu lipsit de climat ecumenist : «Je considère le «Filioque» comme une demi-vérité, c'est-à-dire comme une demi-hérésie». Cerînd suprimarea lui imediată din *Simbolul credinței,* învățatul iezuit face cîțiva pași — pentru refacerea unității creștine — în sensul opus acelora pe care orgoliul cardinalului Humbert îi făcea odinioară la Constantinopol.

2. **Diminuarea teologiei Harului și efervescența spiritului sectar medieval**

Dar poate cea mai evidentă urmare a interpretării filioquiste a fost hristomonismul și centralizarea instituțională care a marcat progresiv catolicismul. Este vorba în realitate de o lipsă de reciprocitate între aspectul sacramental-ierarhic și cel prevmatico-profetic al Bisericii apusene, consecință a dezechilibrului celor două aspecte în dogma Sfintei Treimi — persoana și esența [465]. Teologii catolici înșiși recunosc că la ei, chiar și astăzi, evlavia populară se îndreaptă cu precădere spre Fiul, nu spre Sfîntul Duh, ca la ortodocși. Dar Cel din urmă, devenind un fel de forță a Cuvîntului întrupat (a cărui omenitate iese mai mult în evidență), face ca Hristos să dobîndească o importanță primordială în credința treimică. Pe plan ecleziologic, fenomenul acesta se reflectă ca primat al Papei — «vicarul lui Hristos» [466].

Manifestare a iubirii suprafirești, Harul arată tocmai relația iubitoare a lui Dumnezeu cu omul, care dăruiește ceva din Sine, pentru ca îndumnezeirea credinciosului să fie o realitate. Teologia catolică, vorbește însă despre grație ca despre o putere creată ; mai precis spus, ea distinge în grație un element infinit și un element finit, concepție care implică mari dificultăți în ceea ce privește modul și măsura lucrării duhovnicești în sufletele oamenilor. «În felul acesta, grația din noi nu e însăși energia divină care ne vine prin umanitatea lui Hristos, ci numai o putere care seamănă cu a Lui, căci precum e creată de Divinitate în El, așa e creată și în noi» [467].

---

463. Vezi Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Disputa teologică «Filioque» în actualitate,* în «O», nr. 2/1976, p. 424 și urm.

464. Paul Henry, S. J., *Contre le «Filioque»,* în «J», nr. 2/1975, p. 170.

465. Ol. Clément, *Vers un dialogue avec le catholicisme,* în «C», nr. 1/1964, p. 34.

466. Prof. R. Murray, *Ce speră un catolic de la dialogul cu Ortodoxia,* în «O», nr. 1/1970, p. 149.

467. Prof. N. Chițescu și col., *Teologia dogmatică și simbolică,* vol. II, p. 667.

Urmările unei astfel de teologii continuă să se observe și astăzi în viața bisericească apuseană.

În prelungirea acestei mentalități, preotul catolic tinde să reprezinte pe Hristos în mijlocul comunității, cînd în realitate ar trebui să formeze o unitate cu ea. În Evul Mediu, cu cît slujitorul s-a îndepărtat de comunitatea liturgică cu atît mai mult s-a impus centralizarea. Preoția a devenit problemă de grade, iar poporul dreptcredincios a început să fie considerat «laic».

După cum se știe, Reforma a combătut printr-o reacțiune puternică această exagerare clericalistă. Dar cu toată nostalgia ei după lucrarea directă a Sfîntului Duh, nu s-a putut realiza o echilibrată «dezsacralizare» a sacerdoțiului. Din punct de vedere ortodox însă, revendicarea protestantă apare ca lipsită de temei. Nu dezsacralizarea structurilor este necesară, ci înduhovnicirea lor, deoarece Duhul face pe preot transparent în mijlocul comunității de credință și de slujire. În lipsa unei pnevmatologii ecleziologice pe care Răsăritul patristic a cunoscut-o, critica ontologismului sacru al ierarhiei și al instituției a fost cuprinsă de sectarism și de iluminism [468].

Ca fenomen cu tendințe universaliste în ultimii ani, mișcările neopenticostaliste propun Occidentului contemporan un alt gen de trăire a fenomenului religios. Prin reactivarea harismelor se tinde la o viață creștină mai dinamică, dincolo de vechile granițe ale Bisericilor sau ale culturilor. Asociindu-și virtuțile unei trăiri entuziaste emoționale, noua spiritualitate tinde să unifice pe credincioșii diferitelor denominațiuni într-un fel de «suprabisericā», impunînd chiar o nouă metodă teologică. În aceasta urmează să se concilieze vechea cultură literară cu noile valori pe care omul contemporan le acordă cîntării, parabolei, dansului etc. Este lesne de observat că ne aflăm în prezența unui ecumenism (al cărui ocazionalism ignoră profunzimea credinței și a vieții duhovnicești de durată) opus ecleziologiei piramidale, a unui areopagitism fals înțeles. Originea protestantă a mișcării și totodată ineficacitatea ei se vădesc tocmai prin izolarea pnevmaticului de hristologic, considerat instituțional și intelectual [469].

Biserica Ortodoxă împacă existența libertății de manifestare a Duhului cu realitatea comunității Sacramentelor prin doctrina ecleziologiei pnevmatologice. Preamărind Jertfa răscumpărătoare a lui Iisus Hristos, Biserica slăvește în același timp Cincizecimea — ziua realizării ei în istorie [470]. Adunarea tuturor mădularelor în unitatea și sfințenia unui singur organism se înfăptuiește prin acțiunea «orizontală» a Paracletului. Înconjurat de întreaga comunitate, preotul oficiant oferă Sfînta Euharistie pe care Duhul o preface în Trupul lui Hristos, dar și în Trupul bisericesc.

468. N. A. Nissiotis, *Pneumatologie ortodoxe*, p. 86.

469. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale din creștinismul apusean*, în «O», nr. 2/1974, p. 331.

470. N. A. Nissiotis, *Hristologia pnevmatică ca premisă a ecleziologiei*, în «GB», nr. 3—4/1969, p. 363.

Străduințele ecumeniste din ultimii ani ale catolicismului s-au soldat cu hotărîrea introducerii în cultul latin a Epiclesei [471]. Prin simpla lui amintire, faptul acesta capătă o semnificație deosebită, care poate duce la curmarea uneia din marile pricini de polemică bizantino-latină. Se știe că la conciliul din Florența (1439), de pildă, socotind-o în rînduielile răsăritene numai din timpul Sfîntului Vasile cel Mare, papii cereau insistent suprimarea Epiclesei [472]. Atitudinea continuă și mai tîrziu, mai ales în regiunile cu dublă obediență, uniată și ortodoxă. Se cunoaște cazul unei tipărituri catehetice muntene, prohibite de către greco-catolicii ardeleni la 1720, din cauza învățăturii ortodoxe despre Epiclesă [473].

Printr-un act papal de autoritate, Occidentul a înlăturat încă de prin veacul al VI-lea Epiclesa din Liturghia romană, satisfăcut numai de cuvintele de instituire a tainei. Poziția aceasta hristocentristă în Liturghie se va manifesta pe plan ecleziologic ca o exagerată dezvoltare instituțională și ierarhică. Toma d'Aquino va identifica și el la greci «erezia» diminuării lui Hristos, deoarece aceștia respingeau adaosul «Filioque» și autoritatea pretinsului Său vicar [474]. Apropierea lipsei Epiclesei de ideea purcederii Sfîntului Duh «a Patre solo» în dezechilibrul hristomonist nu este întîmplătoare. Teologia latină va învăța consacrarea Euharistiei numai prin cuvintele de instituire pe care le rostește liturghisitorul «in persona Christi», fără să mai amintească de mijlocirea celei de a treia Persoane treimice. Iar evlavia medievală va contribui la impunerea rînduielii înălțării și adorării Sfintei Euharistii.

În ciuda faptului că în Apus se vorbește mai mult de Răscumpărare decît de îndumnezeire, clericalismul medieval rezultat din analogia hristomonistă a preoției a început să cedeze în fața concepției catolice de «popor al lui Dumnezeu». De aceea reintroducerea Epliclesei în Liturghia romană poate fi interpretată ca prețuire și completare a structurii Anaforalei euharistice, dar mai ales ca o înțelegere mai mare a lucrării personale a Sfîntului Duh în cadrul vieții trinitare.

Mai mult decît spiritualitatea «harismatică» de astăzi, o diminuare a teologiei pnevmatologice (înțelese în Apus prin analogie cu facultățile sufletului) a arătat-o cu prisosință mișcarea sectară și eretică medievală. Eliberat de spaimele anului 1000, Occidentul creștin începe să se organizeze ca o societate unică, structurată pe autoritatea papală, considerată «caput», «cardo» sau «fundamentum» al vieții bisericești. Rolul primordial care revenea ierarhiei sacerdotale în această concepție clericală și exterioară ducea la o tensiune între preoți, călugări și «ordo laicorum». Spre deosebire de reforma gregoriană, papii înaintași se sprijiniseră mai hotărît pe ajutorul mirenilor în viața bisericească. Cum

471. Mitr. Atenagoras Kokkinakis, *Biserica noastră are nevoie de o reformă? Un răspuns ortodox*, în «ST», nr. 3—4/1972, p. 284.

472. Dr. A. L. Tăutu, *op. cit.*, p. 35; Pr. Prof. E. Branișteș, *Schisma și cultul creștin*, p. 275; J. Décarreaux, *Les grecs au concile de l'union de Ferrare-Florence*, p. 150.

473. Canonic Nicolae Brînzeu, *Teologia pastorală*, vol. I. *Păstorul și turma*, Lugoj. 1930, p. 14, notă.

474. Y. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne*, p. 267.

era și de așteptat, reacțiunea care a urmat în fața acestei concepții exprimate în categorii de putere a îmbrățișat ideea evanghelică a acelei «congregatio fidelium», pledînd pentru o legătură cu Dumnezeu personală și fără intermediari [475].

Fenomenul sectar medieval este desigur complex, cu obîrșie îndepărtată și cu condiționări multiple. Din perspectiva la care ne obligă studiul de față socotim că cea mai potrivită împărțire a istoriei lui este aceea în mișcări spirituale și în erezii. Dacă în primele poate predomina aspirația după îmbunătățirea vieții bisericești, care uneori merge pînă la iluminismul eshatologist, în ultimele motivația este o opoziție filozofică, teologică și fățiș declarată.

Studiind fenomenul sectar medieval, vechea istoriografie stabilea următoarea filiație în raport cu continuitatea dualismului antic : maniheism, pavlicianism, bogomilism, patarism, catarism etc [476]. Fără îndoială că există raporturi dovedite între ereziile Occidentului medieval și Orientul balcanic. Mai interesantă și mai justă apare cercetarea fenomenului însă în raport cu dezvoltarea socială și cu semnificația lui ecleziologică decît în comparație cu temele maniheice [477]. Odată cu o eventuală influență exterioară, perpetuată de veacuri, rigorismul moral (sărăcia apostolică este proslăvită nu numai la franciscani, ci și în Răsărit, cu ecouri dramatice în revolta zeloților și în activitatea Sfîntului Nil Sorski) și revendicarea comunicării nemijlocite cu Dumnezeu au devenit forțe active pentru că societatea însăși evoluase ; ea tindea să se organizeze în comune de meșteșugari și de orășeni.

Pe plan bisericesc se cerea o reintegrare a laicilor, forța care luptase împotriva clerului concubin și simoniac. Criticile pe care le formulau ei, precum și acea «renovatio», — cerută pentru monahism, pentru papalitate și pentru imperiul însuși, — urmăreau în fond atenuarea sacerdotalismului și promovarea interiorității creștine. Nesatisfăcuți de Biserica Romană, care opera atunci doar cu mișcarea canonială, patarii se ridică împotriva ei și totodată împotriva ordinii feudale, declarîndu-se «ecclesia sanctorum» și abandonînd Sacramentele ierarhice.

Cu idealul întoarcerii la simplitatea evanghelică, Arnaldo da Brescia († 1155) contribuie la triumful revoltei care alungă din Roma pe Eugeniu al III-lea. Contestîndu-se amestecul papalității în treburile politice, a fost organizată o republică independentă [478].

---

475. *Ibid.*, p. 203.

476. Pr. Dr. S. Reli, *Bogomilismul și românii*, în «Candela», 1946, p. 30. Vezi și I. Dujčev, *Aux origines des courants dualistes à Byzance et chez les slaves mérid.*, în «Rev. des études sud-est-eur.», nr. 1/1969, p. 61.

477. R. Morghen, *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au M. Âge*, în «Revue historique», nr. 479/1966, p. 5. Cu multă dreptate caracterizează fenomenul în ansamblu un teolog care conchide : «Într-adevăr, cînd raporturile cler-laici se înțeleg într-o manieră «filioquistă», toate riscurile converg să se vadă că Biserica recade în clericalism și, prin urmare, că laicii se revoltă în mod periodic prin izbucniri de asemenea total greșite» (J.-J. von Allmen, *Clergé et laïcat*, în vol. *Ministères et laïcat*, Taizé, 1964, p. 190).

478. A. Vertelovski, *Zapadnaia srednevekovaia mistica i otnoșenie eia k katolicestvu*, în «Vera i razum», nr. 13/1886, p. 53.

Față de structurile de putere ale Bisericii oficiale, mișcările apostolice laice se definesc în mod semnificativ prin sărăcie, viață comună și propovăduire itinerantă. Ca și mișcarea celor umili din Lombardia, ca și catarii, valdenzii trăiau în asceză, celibat și pocăință. Angajarea laicilor în apostolat era fundamentată pe litera *Evangheliei* (traduse de ei în limba provensală) și pe ideea de preoție obștească [479].

Aceeași mărturie a mirenilor în Biserică, neglijată de mișcarea canonială, o reînnoiește episodul «spiritualilor» franciscani.

Înainte de ei, Ioachim de Flora propovăduise inaugurarea sectară a religiei spirituale; din susținerile sale că ar exista în realitate trei Testamente, istoria căpătă o interpretare filioquistă. Manifestarea deplină a Sfîntului Duh în ultima etapă presupunea dispariția Bisericii și a societății corupte, pentru a face loc călugărilor contemplativi și unei papalități spiritualizate, sărace. Epoca Duhului era separată de aceea a Fiului, ierarhia fiind propriu-zis înlăturată. Viziunea aceasta eshatologică presupunea, odată cu dimensiunea dinamică a viitorului, și o critică a Bisericii prezentului. Așteptînd o nouă revărsare a Duhului, abatele calabrez se alinia cu evanghelismul valdenz care se îndepărtase odinioară de Biserica epocii constantiniene. Aceeași sensibilitate paracletică o vor exprima amalricienii, susținători ai unor repetate întrupări ale celei de a treia Persoane treimice [480].

Pornită cu elemente dualiste, apoi cu exigențe morale evanghelice, mișcarea protestantă medievală se dezvoltă într-un climat de spiritualism iluminist. Relativizînd Tainele și preoția ierarhică, în urma unei exagerări hristocentrice, contestarea pregătește conflictul dintre două moduri de a concepe religia, care se va maturiza în Reforma protestantă.

În ciuda unor eșecuri, papalitatea se străduiește să introducă în structurile ierarhice apostolatul grupurilor itinerante, clericalizînd [481] efervescența evanghelică a franciscanilor și înființînd ordinele cerșetoare. Pe Ioachim de Flora îl preia Bonaventura într-o anumită formă. O urmare importantă a noilor măsuri o constituie dezvoltarea devoțiunilor în largul societății; dintre ele, devoțiunea pronunțată față de Sfîntul Duh — într-un climat augustinian — mărturisește despre năzuința interiorității contemporane [482], care mai înainte — prin Abélard — invocase aceeași Persoană treimică împotriva conformismului feudal și a exagerării ierahice.

Dar în afară de hristomonismul filioquist (aliat cu învățătura catolică despre grația creată), doctrina dionisiană fals înțeleasă a propagat

479. Y. Congar, *op. cit.*, p. 201.
480. Em. Aegerter, *Les hérésies du Moyen Âge*, Paris, 1939, p. 105.
481. M. D. Chenu, *La Parole de Dieu, II.* L'Evangile dans le temps, Paris, 1964, p. 81.
482. E. Delaruelle, *La spiritualité aux XIV-e et XV-e siècles*, în «Cahiers d'histoire mondiale», nr. 1/1959, p. 65.

și direct în Apus elemente platoniciene [483] și un neoplatonism latent — în panteismul mistic eretic din Evul Mediu.

Pentru justificarea primei afirmații, poate că ar trebui să amintim numaidecît de anumite preocupări ale unor teologi scolastici din veacul al XII-lea. Guillaume de Conches, printre alți gînditori augustinieni, susținea identificarea lucrării Sfîntului Duh cu aceea a noțiunii platoniciene de «anima mundi». Limitată treptat la o funcție pur cosmologică, ideea aceasta a dus la precizarea noțiunii moderne de natură [484].

Uzînd de ideea revelațională de creație, pretinsul convertit paulin a putut trage hotărît o linie de demarcație între sistemul său și fondul elenistic al înaintașilor păgîni pe care i-a utilizat. Prin Sfîntul Maxim Mărturisitorul și prin inițiativa palamită de mai tîrziu, Răsăritul ortodox va menține clarificarea și direcția inaugurată. Chiar dacă scrierile areopagitice vor cădea în mîinile unor eretici — ca în Novgorodul veacului al XV-lea [485] — rătăcirea va avea alte surse și altă coloratură decît monismul mistic.

Occidentul creștin în schimb nu a putut înlătura posibilitatea interpretării panteiste a lui Dionisie Areopagitul. Evidențiind disocierea dintre comuniunea sacramental-liturgică și trăirea subiectivă înaltă (ca urmare a deformării doctrinei areopagitice), un învățat catolic contemporan [486] identifică acolo două etape mai însemnate ale reelenizării cugetării: J. Scotus Eriugena și filozofii Renașterii. Este drept că și speculația apuseană a încercat să bareze calea către o interpretare esențialistă — prin Hugues de Saint-Victor. Acesta a urmărit să neutralizeze noțiunea dionisiană de participare — eșuată în cugetarea scoțianului — prin teoria augustiniană a iluminării. Dar episcopul Hipponei fusese el însuși format în spirit plotinian, așa că influența arabă de la începutul secolului al XIII-lea a întărit și mai mult patosul neoplatonic al eriugenismului [487]. Augustinismul din *De divisione naturae* concede Ideilor în Dumnezeu un caracter substanțial și într-adevăr ele devin primele esențe create. Fără fundamentul patristic al deosebirii energiilor de esență, «el nu a izbutit să identifice Ideile cu voințele creatoare ale lui Dumnezeu» [488].

Repetatele condamnări ale lui J. Scotus Eriugena — din Evul Mediu și pînă în ultimele ediții ale *Indexului* — au impresionat întotdeauna sensibiltatea catolică. De aceea se întreprind mereu noi studii, care să

483. E. von Ivánka, *op. cit.*, p. 244: «Cîte principii fundamentale ale cugetării platoniciene — cum ar fi iubirea ca putere cosmică în *toate treptele existenței* (nu numai în mișcarea empireului ca la Aristotel), exemplaritatea existenței originare față de toate speciile de existență, prioritatea bunătății față de existență — care sînt cu totul nearistotelice, nu sînt intercalate de Toma d'Aquino ca citate din *Corpusul areopagitic... ?*» (subl. autor).

484. Tullio Gregory, *Platonismo medievale*, în «Studi storici», nr. 26—27/1958, p. 144. 485. Prot. Gh. Florovski, *Puti russkago bogosloviia*, p. 14 și 118.

486. P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 199.

487. S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano, 1965, p. 7.

488. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, p. 92.

spulbere milenara lui învinuire de servitute neoplatonică sau cel puțin să o diminueze întrucîtva. Dacă unii dintre aceștia se mulțumesc să evidențieze în general transcendența lui Dumnezeu și «principiile unei metafizici a liberalității divine și a creației» [489], alții îl absolvă în ceea ce privește problema cunoașterii, dar găsesc că doctrina sa despre creație prezintă dificultăți [490]. Prin urmare, J. Scotus Eriugena pare că nu mai este socotit astăzi un eretic [491], dar vechea caracterizare de «monism exemplarist» [492] nu a putut fi depășită.

Înainte de a primi impulsul aristotelismului, care va duce la marile sinteze speculative ale veacului al XIII-lea, neodionisismul eriugenian își va da contribuția la alte sinteze ale spiritualității medievale din Apus. Ca și opera lui Dante, concepția catedralei gotice este fundamentată și pe iradieri ale *Corpusului areopagitic*.

Ca model al primei arte gotice se citează bazilica de la Saint-Denis. Abatele Suger a condus lucrările ei între 1129 și 1144, urmărind să realizeze o construcție după principiul anagogiei. Față de opacitatea absidelor romanice carolingiene, el a venit cu ideea deschiderii sistematice spre lumină. De la materialitatea pilonilor, lumina se intensifică în mod ascendent, traducînd ideea tensiunii sufletului către cer. Din portalul bazilicii, Hristos-Mîntuitorul își deschide larg brațele Sale către această Biserică-univers [493].

Metafizica medievală a luminii va avea de cîștigat de la viziunea unitară a unui Dumnezeu plin de măreție pe care o propovăduia Bernard de Clairvaux.

Cu Papa Inocențiu al III-lea, fenomenul își află împlinirea lui prestigioasă — pe planul organizației bisericești. «Veacul de aur» medieval însă prezintă și cealaltă față a realității — frămîntările ereziilor a căror conduită de viață își are originea într-o viziune tulburată asupra universului. În numele aceluiași Dumnezeu transfigurat (concepție alimentată de surse dualiste mai vechi — în special bogomilice), catarii năzuiau după o viață ascetică, ridicîndu-se împotriva unei Biserici bogate și puternice. Visînd la înfrățirea universală, ei contestau preoția ierarhică și afirmau că puterea cheilor a fost acordată tuturor Apostolilor. Deși așteptau o împărăție «cerească», susținerile lor respingeau doctrina și ierarhismul prezent și în scrisul areopagitic. Un Dumnezeu al luminii nu putea să sufere moartea cu trupul, iar materia fiind rea nu avea cum să se întoarcă la un Creator bun [494]. Intrigați de opoziția anticlericală și antifeudală, nobilii înarmați din fața orașului Bezièrs nu puteau să sesizeze că teologia catară se datora unei exagerări a spiritualismului creștin, motivate prin cuvinte evanghelice, fiind o urmare

489. A. Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac, *Le Mouvement doctrinal du XI-e au XIV-e siècle*, Paris, 1956, p. 30.

490. G. Bonafede, *Saggi sul pensiero di Scoto Eriugena*, în «Atti della Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo», parte sec., vol. 10/1949, p. 77.

491. P. Mazzarella, *Il pensiero di G. S. Eriugena*. Saggio interpretativo, Padova, 1957, p. 174. 492. J. Cappuyns, *op. cit.*, p. 385.

493. P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 198; J. Le Goff, *op. cit.*, p. 659.

494. G. Duby, *L'Europa delle cattedrali* 1140—1280, Genève, 1967, p. 72.

a misticii dionisiene rău înțelese, care s-a propagat în Occident pînă în veacul romantismului filozofic.

Adevărul acesta se vede și mai mult în erezia lui Amaury de Bène († 1207), care profesa o doctrină fățiș panteistă. Aprofundînd influența filozofiei arabe asupra lui, studiile mai noi nu reușesc totuși să infirme legătura dintre J. Scotus Eriugena și magistrul parizian [495]. Negînd transcendența divină și așteptînd o nouă revărsare a Sfîntului Duh, erezia aceasta avea consecințe teologice și ecleziologico-sociale de mare anvergură. Conciliul din Lateran (1215) se dovedește oarecum surprins în motivarea lui, dar condamnînd pe Amaury împreună cu David de Dinan («un panteist radical» [496]) și cu J. Scotus Eriugena îi intuiește precis originea.

Prin condamnarea aceasta nu se sting însă și alte urmări ale panteismului apusean. La confluența Evului Mediu cu umanismul, Meister Eckhart manifestă aceleași năzuințe după unitate, ca și învățatul irlandez cu cîteva veacuri mai înainte. Față de abstracțiunile dominicanului german, actul Răscumpărării, precum și ideea de Biserică, de Taine, își pierd din realitatea lor istorică. Reprezentarea naturală a luminii și apoi forma negativă a contemplării înrudesc pe Meister Eckhart cu Dionisie Areopagitul și totodată cu Angelus Silesius și cu alți urmași ai săi [497].

Iată, așadar, cum înțelegerea falsă a lui Dionisie a putut constitui unul dintre elementele de justificare atît a ordinii catolice cît și a mișcării sectare medievale din Apusul creștin.

3. Areopagitismul rău înțeles al Bisericii ierarhizate și ierocrate

Unele referințe pauline, ca și autorii patristici (mai ales aceia de tradiție siriană, adepți ai unui simbolism vertical [498]) au înlesnit impunerea treptată și în creștinismul apusean a unei ecleziologii de nuanță platoniciană. Biserica pămîntească era un reflex și o icoană a realităților cerești, nevăzute. Înainte de Dionisie Areopagitul, un mare rol l-a avut în dezvoltarea acestei mentalități metafizica teonomă augustiniană și moralismul Sfîntului Grigorie cel Mare.

Aluzii mai numeroase și chiar citate din opera areopagitică se regăsesc la Papa Nicolae I. Concepîndu-și funcția într-un sens autoritar monarhic, el intensifică acțiunea de extindere papală asupra primaților apuseni, a conciliilor și chiar asupra Bisericii din Răsărit. După optica romană de atunci, patriarhatele orientale de obîrșie apostolică și-ar datora autoritatea Sfîntului Petru. Impunînd pretinsul său primat, Nicolae I cere supunere universală, întrucît inferiorii trebuie să asculte de

495. Vezi Hermann Ley, *Studii de filozofie medievală*, București, 1973, p. 231.
496. Gh. Vlăduțescu, *Ereziile Evului Mediu creștin*, București, 1974, p. 120.
497. J. Huizinga, *op. cit.*, p. 347.
498. A. Vilela, *Le presbyterium selon St. Ignace d'Antioche*, în «BLE», nr. 3/1973, p. 103.

superiori, pentru ca legea ierarhiei să nu sufere tulburări. *Epistola a VIII-a* dionisiană din care se citează aici, împotriva împăratului de la Bizanț, prezintă tocmai universalitatea principiului ierarhic și grija sfîntă cu care se cuvine să fie respectat. Superiorul nu poate să fie judecat — chiar în cazul unei abateri evidente— decît de egalii săi în demnitate spirituală.

Ecleziologia catolică socotită astăzi clasică recunoaște începuturile primei dintre cele două mari etape ale ei de dezvoltare în evenimentele veacului al XI-lea [499]. Întorsătura de la lumea patristică către o concepție monarhică despre Biserică se reflectă în *Dictatus papae*. Începînd cu Grigore al VII-lea, oficiul papal dobîndește o poziție deosebită, fenomen cu mari urmări politice și bisericești. Prin formula «plenitudo potestatis» a lui Inocențiu al III-lea, îndeosebi, se va statornici mentalitatea că puterea jurisdicțională în Biserică este o urmare a autorității pontificale. Prin Bonifaciu al VIII-lea, jurisdicția bisericească năzuiește să se transforme în suveranitate politică universală pentru lumea apuseană [500]. Îndreptățitele reacții ale suveranilor și ale conciliarismului au dat naștere unor crize al căror rezultat a preocupat spiritele pînă la ultimele concilii vaticane.

Accentuarea autoritarismului central al Papei — sprijinit de colegiul cardinalilor — însemna exaltarea funcției spirituale, a sacerdoțiului ierarhic, a ascultării (grecii schismatici erau cuceriți de către cruciați pe motivul sustragerii lor de sub autoritatea romană), dar și diminuarea treptei episcopale. Considerînd Euharistia drept «Taină a tainelor», cum precizează expres Areopagitul și întreaga doctrină ortodoxă, Albert cel Mare, Bonaventura și însuși Toma d'Aquino socoteau că treapta arhierească nu este un sacrament. Competența ei nu s-ar extinde decît asupra Trupului tainic al Domnului — spre deosebire de preot și de alte grade inferioare, însărcinate cu săvîrșirea Sfintei Împărtășanii. Se făcea în general o deosebire între puterea sacramentală a arhiereului și celelalte slujiri, dintre care prima și-ar avea originea în Taina Hirotoniei, iar celelalte în numirea papală [501]. În condițiile specifice epocii respective, la Trident și la Vatican I, exagerarea nu a putut fi remediată. În continuare, «această dihotomie a avut o mare influență, datorită unor puncte de sprijin tradiționale» [502].

În realitate episcopul este într-o comunitate principiul Harului și al darurilor, învestit printr-un ritual special de origine hristică și apostolică. Se pare că cel mai mare teolog scolastic și-a dat seama de artificialitatea poziției sale doctrinare, care acorda puteri sacramentale subdiaconului, dar le refuza arhiereului.

Atras de textele dionisiene, el a evoluat treptat către ideea superiorității episcopului ca fundament al sacerdoțiului. De altfel Duns Scot,

499. É. Ménard, *L'Ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Bruges, 1966, p. 14; Y. Congar, *L'Église de St. Augustine à l'époque moderne*, p. 103.

500. Pr. Prof. Liviu Stan, *Har și jurisdicție*, în «ST», nr. 1—2/1970, p. 25.

501. Jean Beyer, *Nature et position du sacerdoce*, în «NRT», nr. 5/1954, p. 471.

502. H. Denis, *La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II*, în *Études sur les décrets du Concile Vatican II*, Paris, 1968, p. 223.

susținătorul hotărît al caracterului sacramental al hirotoniei întru arhiereu, se baza tot pe elemente de doctrină areopagitică [503].

Aceeași oscilare — în privința raportului dintre episcopat și presbiterat — se observă mai tîrziu la Josse Clichtove. Cît timp a lucrat cu operele dionisiene, a căror ediție a dus-o la bun sfîrșit, el a rămas adeptul ideilor pe care le comenta; ulterior polemica l-a dus către alte poziții.

O perturbare ierarhică a avut loc și în ce privește pe diaconi. Dacă în Apus, diminuarea rolului lor în cele sfinte a fost compensată prin importanța dobîndită în latura jurisdicției, ca membri majoritari ai curiei, în Răsărit stările au evoluat întrucîtva deosebit. Atribuția slujirii liturgice a diaconilor s-a păstrat aici în stare specifică îndelungată, iar nu ca etapă tranzitorie pentru cei promovați în treapta preoției [504]. Întrucît se cuvine «ca să-și păzească fiecare rînduiala sa» [505], cum cere îndeosebi Pseudo-Dionisie, Simion al Tesalonicului reușește să delimiteze mai precis rolul primelor două trepte ierarhice în săvîrșirea Proscomidiei. Accentuarea rostului preotului în această lucrare își are originea, după unele păreri, în curentul apusean al teologiei timpului [506].

Un grad propriu în ierarhia sacramentală pentru diaconi se așteaptă și în romano-catolicism, în urma reînnoirii postconciliare.

Teologia monahală apuseană a jucat un rol de seamă în elaborarea ecleziologiei de tendință ierocratică fundamentată pe scheme areopagitice simplificate. Asemenea lui Nichita Stithatul de la Bizanț, Bernard de Clairvaux a dat o largă întrebuințare paralelismului între ierarhia cerească și cea bisericească în rolul activ pe care l-a jucat într-o epocă de cruciadă și tulburi schimbări pontificale. Prezentînd ierarhia ca treptele unei scări care cuprinde toate făpturile, el situează în capătul acesteia pe Papă, asemenea lui Dumnezeu în care ar culmina lanțul serafimilor și al celorlalte nevăzute esențe.

Teologia aceasta a corifeului cistercian perpetua însă o înțelegere deformată a tratatelor dionisiene. Se știe că autorul *Numelor divine* prezintă o viziune după care toate făpturile tind spre Dumnezeu și nici măcar îngerii nu au un șef suprem, ales dintre ei.

Înainte de sistematizarea exemplaristă a celebrului abate, alte speculații asemănătoare se întîlnesc la Honorius Augustodunensis, la Petrus de Cella etc. [507]. Bineînțeles că în toate cazurile, Papa ocupă vîrful piramidei pămîntești, așa cum Hristos îl ocupă pe cel din ceruri.

Dar o masivă întrebuințare a *Corpusului dionisian* în Occidentul secolului al XIII-lea o vădește momentul extinderii centralismului roman prin intermediul ordinelor cerșetoare. «Se poate conchide în consecință, împreună cu J.-F. Lemarignier, că, fără aceste «echipe» de călugări de-

503. J.-P. Massaut, *op. cit.*, vol. II, p. 60; T. F. Torrance, *op. cit.*, p. 91.
504. A. G. Martimort, *Les signes de la nouvelle alliance*, Paris, 1960, p. 122; C. Bridel, *Le ministère diaconal dans l'Église d'aujourd'hui*, în vol. *Ministères et laïcat* Taizé, 1964, p. 266. 505. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, p. 253.
506. O. Bârlea, *op. cit.*, p. 26. 507. Y. Congar, *ibid.*, p. 187.

votați întru totul papalității, nu am fi avut aici reformă gregoriană» [508]. Într-adevăr, ordinul de la Cluny avea o organizație piramidală ; abatele lui depindea direct de Sfîntul Scaun. Structura ierarhică papală de la sfîrșitul veacului al XII-lea a putut utiliza astfel două linii ierarhice, una a secularilor și alta a regularilor, independente între ele [509]. Numeroase legături de vasalitate au structurat suverani și nobili medievali în subordinea centralismului roman. Cu convingeri areopagitice greșit înțelese, abatele Suger de Saint-Denis se face susținătorul ideologic al restaurării monarhice în Franța. În *Istoria literaturilor romanice,* N. Iorga a remarcat că el a fost «simplu călugăr care a condus Franța fără rege».

Noul avînt al creștinătății medievale din veacul al XIII-lea este susținut prin ierarhia verticală a noilor ordine monahale al căror efect se baza pe mobilitatea apostolică și intelectuală universală, pe evanghelizarea mediilor populare și pe practicarea sărăciei de bună voie. În cîmpul pastorației, aceste inițiative papale s-au izbit de îndreptățita opoziție a preoților din parohii. Un prim stadiu al conflictului îl constituie aspectele concrete ale raportului celor două feluri de clerici : dreptul de a predica, spovedania, altarele portative, ofrandele etc. Dacă pe noii misionari îi ocroteau diferitele privilegii, scutiri sau bule papale, pe preoții parohiilor îi apărau episcopii eparhioți. Unii dintre aceștia, ca în diecezele de Bordeaux sau de Carcassonne, au luptat și pe cale statutară împotriva imixtiunilor romane, apelînd la sprijinul propriilor laici credincioși [510].

Mai interesantă este disputa literară a conflictului (și ecleziologia pe care o include), cînd universitarii parizieni au trebuit să combată pe Bonaventura, pe Toma d'Aquino sau pe Jean Peckham. Oameni de litere — precum Rutebeuf și Jean de Meung, autor al vestitului *Roman de la Rose* — participă la aceste evenimente, criticînd ordinele călugărești [511] și ideologia lor de justificare a primatului papal.

De la Guillaume de Saint-Amour († 1272) la Jean de Pouilly (1306—1321), învățații mireni susțineau — cu nuanțe diferite și în acord cu ierarhia tradițională și cu regii Franței — ideea unei ordini bisericești de origine divină. Concepția comunității de Biserici locale de diferite mărimi era sprijinită și de mentalitatea platoniciană difuză (maturizată în areopagitica «reductio ad unum») că pămîntul imită realitățile imuabile ale cerului. După acest regim bisericesc de obiceiuri și de tradiții imemoriale, Papa însuși nu este decît unul dintre episcopi, a căror juris-

508. B. Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XI-e et XII-e siècles,* Paris, 1960, p. 172 ; comp. H. Marc-Bonnet, *Histoire des ordres religieux,* Paris, 1968, p. 25, care contestă originea cluniacensă a programului gregorian de reformă. 509. C. Violante, *Studi sulla cristianità medievale,* Milano, 1972, p. 14.

510. A. Van den Wyngaert, *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'Université de Paris au XIII-e siècle,* în «La France franciscaine», nr. 7—9/1922, p. 276. Pentru o epocă mai tîrzie, vezi Hermann Ley, *op. cit.,* p. 251.

511. J. Le Goff, *op. cit.,* p. 144 ; A. Serper, *L'influence de G. de Saint-Amour sur Rutebeuf,* în «Romance philology», nr. 2/1963, p. 392 ; Sorina Bercescu, *Istoria literaturii franceze de la început și pînă în zilele noastre,* București, 1970, p. 50 ; J. Giblet, *Les évêques et le ministère de l'Évangile,* în «J», nr. 3/1975, p. 344.

dicție derivă de la oficiul lor, fiind de drept divin. Cum izvorul puterii pastorale (văzute neseparată de lucrarea sacramentală) îl constituie Mîntuitorul Hristos, iar nu Apostolul Petru [512], structurile bisericești trebuie respectate așa cum au fost stabilite ele în vechile canoane. În consensul acestora și mai ales al principiului dionisian, călugării se cuvine să rămînă în cadrele triadei alcătuite din «perficiendi».

Din subordonarea lor, consfințită de vechile sinoade bisericești, nu-i puteau ridica nici măcar dispensele papilor a căror competență se bazează pe o autoritate a slujirii, nu pe o calitate discreționară. În concepția universitarilor parizieni, diferitele scutiri monahale — soluționate în mod just abia în catolicismul contemporan [513] — se loveau de principiul dionisian al acțiunii superiorilor prin intermediari [514]. În organismul bisericesc, așa cum îl concepeau ei, Frații predicatori nu se puteau bucura în nici un chip de rolul de «perfectores». Mai mult chiar, li se contesta acestora și superioritatea pe care voturile monahale o dobîndesc în comparație cu idealul obișnuit al vieții religioase. Interzicîndu-le funcțiile preoției, rezervate de către pretinsul dascăl apostolic numai triadei inițiatoare, G. de Saint-Amour socotea ordinele cerșetoare un fenomen apocaliptic. Ele ar fi mult mai conforme cu spiritul evanghelic al vieții mănăstirești de obște decît cu idealul sărăciei absolute în largul societății [515].

Este evident că sarcina doctrinară a franciscanilor și a dominicanilor era mai întîi una de combatere a teologilor parizieni și apoi de fundamentare a poziției proprii prin argumente forțate scoase din același *Corpus areopagiticum*, care în realitate propune altă teologie decît aceea a pretențiilor papale.

Ca poziție ecleziologică de ansamblu se impune tot mai mult enunțul lui Toma d'Aquino, după care Papei i se recunoaște o «plenitudo potestatis» și jurisdicția imediată în întreaga Biserică, nu în virtutea puterii sacramentale, ci ca urmaș al Sfîntului Petru. Viziunea Bisericii devenea dintr-odată universalistă, iar episcopii tindeau să rămînă un fel de proconsuli pe lîngă o autoritate superioară centralizată la Roma. Pentru fundamentarea noului ideal de unitate, corifeul dominican întreprinde un fel de demolare a sistemului dionisian pe care-l prelucrează apoi în mod greșit cu ajutorul filozofiei aristotelice despre societate [516]. El urmărea un îndoit țel: diminuarea teoriei dionisiene a intermediarilor și a ideii exemplarismului ceresc pentru ordinea pămîntească. Față de această poziție, trebuie să reamintim că la Dionisie Areopagitul ierarhia are funcție sacramentală, nu administrativ-politică.

Teologii franciscani, dimpotrivă, s-au arătat mai deschiși inspirației platonico-augustiniene și deci temelor areopagitice. Treptat ei se depăr-

512. Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers*, p. 101. 513. R. Laurentin, *op. cit.*, p. 91.
514. Y. Congar, *ibid.*, p. 119.
515. Chr. Thouzellier, *Le place du «De periculis» de G. de Saint-Amour dans les polémiques universitaires du XIII-e siècle*, în «Revue historique», nr. 9—10/1927, p. 73.
516. Y. Congar, *ibid.*, p. 103; comp. Ioan I. Ică, *Principiul individuațiunii la Toma d'Aquino privit d.p.v. ortodox*, în «GB», nr. 5—6/1969, p. 587.

tează de ideea aristotelică a cauzalității în folosul unui sistem inspirat direct din Sfîntul Dionisie, conciliat în mod denaturat cu teologia monarhiei pontificale.

Precedat îndeosebi de monismul lui Thomas d'York, Bonaventura construiește o întreagă metafizică a unității și a ordinii în trepte. Operînd cu ideea de ierarhie, el înglobează într-un tot ordinea fizică, morală și spirituală. Pare că ἡ Μυστικὴ Θεολογία a fost situată în centrul lucrării triadelor bisericești. În viziunea teologului franciscan, prima ierarhie a devenit astfel cea divină. Persoana Tatălui este «sacer principatus», iar vicarul lui Hristos se situează în vîrful unui proces de ieșire și de reîntoarcere la Unul, constituind sursa întregii ierarhii pămîntești — «summus et primus», «princeps principalis», «caput unde derivatur». Cu reminiscențe ioachimiste, Bonaventura dezvoltă o teologie a devenirii istorice cu ajutorul căreia se motivează poziția călugărilor în noul statut al Bisericii Apusene.

În această grandioasă construcție a unei Biserici militante, care distribuie sufletelor credincioase lumina și influența nevăzutelor puteri îngerești, temele dionisiene ale acțiunii ierarhice (concordiste ele însele față de schemele neoplatonice) se regăsesc foarte mult modificate [517]. Convergent idealului ecleziologic de «reductio» la Suveranul Pontif, principiul unității de coloratură fals-areopagitică va domina și ideologia socială, ba chiar pe cea politică, medievală. De aici, posibilitatea unor noi generalizări și exagerări ale ontologiei participării și esenței. Terenul bulei *Unam sanctam* era încă de mult pregătit prin activitatea decretaliștilor și a canoniștilor, care au știut să fructifice din plin avantajele unei exegeze alegorice. Sub influența lui Toma d'Aquino îndeosebi se mai observă o extindere a sensului noțiunii de «Trup euharistic» asupra aceleia de «Trup tainic al Domnului». Deplasarea aceasta a sensului ecleziologic predispunea conștiințele pentru acceptarea necesității unui «caput» [518].

În climatul evanghelismului apocaliptic franciscan are loc sărbătorirea jubileului anului 1300. Prin celebra sa enciclică, Bonifaciu al VIII-lea impune și mai mult predominația principiului universalist, după o construcție teoretică areopagitică fals înțeleasă a ierarhiei în trepte coborîtoare. «Un singur ierarh suprem trebuie să domine piramida lumii» [519]. Mentalitatea ierocratică a timpului se vădește în raportul celor două săbii: «nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in suprema reduci» [520].

Aceeași idee a unicității, cu Papa ca «unum caput», domină și ecleziologia celebrului document. Structura spirituală a Bisericii este definită dogmatic [521] ca un corp ierarhizat în linia teologhisirii gregoriene

517. J. G. Bougerol, *Introduction à l'étude de St. Bonaventure*, p. 82.

518. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, vol. II, Paris, 1951, p. 123.

519. Y. Congar, *ibid.*, p. 149. Vezi și Prof. T. M. Popescu, *Cezaropapismul romano-catolic de ieri și de azi*, p. 519; N. Gr. Popescu-Prahova, *Raporturile dintre Stat și Biserică*, Chișinău, 1936, p. 43.

520. Citat la Y. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne*, p. 229. Vezi și H. Kraemer, *Théologie du laïcat*, Genève, 1966, p. 36.

521. V. Martin, *Les origines du gallicanisme*, vol. I, Paris, 1939, p. 190.

și areopagitice greșit preluate. Covîrșirea aspectului comunitar — pnevmatic prin cel hristologico-jurisdicțional duce cu o stringență logică la cunoscuta concluzie a supunerii oricărei făpturi: «subesse Romano Pontifici ... esse de necessitate salutis».

Discuțiile crizei conciliariste care au urmat readuc iarăși argumentele presupusului convertit paulin în actualitatea zilei. Cu concepția sa că Papa ar fi «una fontalis origo totius potestatis ecclesiasticae», Jean de Torquemada [522] recurgea tot la schemele dionisiene denaturate ale modelului divin pentru realitățile pămîntești, precum și la noțiunea supunerii bisericești.

Datorită perspectivei noi pe care s-a situat și consecințelor cauzate, Contrareforma poate fi studiată în cea de a doua parte a ecleziologiei de mentalitate gregoriană. Rău inspirat în focul apologiei, J. Eck își fundamenta susținerea primatului papal de drept divin și pe logica tratatelor dionisiene. Spre deosebire de Zwingli, care le-a respins autoritatea, Martin Luther împărtășea la început opinia comună a epocii. Ulterior exagerările polemice l-au silit să combată obîrșia apostolică a scrierilor areopagitice. Față de influența lor teologică de veacuri, marele reformator s-a ridicat împotriva rolului exagerat atribuit filozofiei și în special împotriva celei platoniciene — în numele experienței personale a mîntuirii. Pe temeiul *Bibliei* și al mărturiei interioare a Sfîntului Duh, el s-a străduit să «dezierarhizeze» preoția (atît de proslăvită în teologhisirea areopagitică) și să desființeze cîteva Taine de instituire dumnezeiască.

Cu o certitudine pe care se pare că nu o mai menține în urma contactului cu mediul protestant, Josse Clichtove abordează metafizica dionisiană în preajma declanșării Reformei. Comentînd cele două *Ierarhii*, el apără caracterul divin al sacerdoțiului cu argumente scoase din ele, asemenea teologului englez John Fisher († 1535). Accentuarea aspectului sacral și a ideii sacrificiale pe seama stării preoțești era însă pîndită de anumite pericole. Ea făcea anume din slujitorii altarelor o castă, separată de laici, tinzînd să falsifice concepția creștină însăși, care nu poate fi privită în afara dogmei calcedoniene [523]. Pe calea unei anumite spiritualități, exemplarismul dionisian greșit înțeles întărea și mai mult cadrele unei ecleziologii născute din obiectivism sacramental și din juridism, provenite de la aceeași sursă.

Monografii închinate apărării primatului papal, ca cele întocmite de către Jacques Latomus și de către Cajetan, își extrag argumentele decisive tot din tratatele Areopagitului. La fel procedează și Albert Pighius de la Utrecht a cărui operă se intitulează semnificativ: *Hierarchia* [524].

N-a lipsit în această epocă, peste care se abătuseră adierile noului umanism, nici paralelismul dintre cinurile bisericești și cele înge-

522. Dom P. de Vooght, *Le conciliarisme aux conc. de Constance et de Bâle*, în vol. *Le Conc. et les Conc.*, Chevetogne, 1960, p. 176; A. Filche et V. Martin, *Hist. de l'Égl.*, vol. XIV/2, Paris, 1964, p. 519. 523. J.-P. Massaut, *op. cit.*, vol. II, p. 351.
524. P. Polman, *op. cit.*, p. 337.

reşti. În 1515, cu prilejul recunoaşterii lui Wolsey în demnitatea de cardinal englez, membrii curiei sînt comparaţi cu serafimii [525].

Prin Conciliul de la Trident, catolicismul modern a continuat să meargă pe calea clericalismului şi a centralismului papal, dincolo de reforma lui internă pe care a urmărit-o. Pe lîngă mentalitatea monarhiei spirituale care se impunea, ecleziologia Contrareformei evidenţia semnele vizibile ale adevăratei Biserici, ca şi «principiul că autoritatea vine de sus şi din centru» [526]. Noua formă a unităţii statua pe Papă în vîrful piramidei bisericeşti, înconjurat de membrii congregaţiilor romane. Supunerea şi ascultarea care i se datorau se propagau şi prin intermediul misticismului spaniol, care reuşeşte treptat să îndrume spiritele spre o pietate aprinsă şi către o evlavie formalistă [527].

Pe urma teologilor scolastici şi apoi a celor posttridentini, ecleziologia clasică apuseană se impune prin Conciliul I de la Vatican. Împotriva conciliarismului, a galicanismului şi a episcopalismului, instituţia bisericească apare ca o organizaţie ministerială, structurată ierarhic şi cu limite foarte precis conturate. Cu o motivare hristologică şi «ex jure divino», funcţia papală este dogmatizată ca primat de jurisdicţie asupra întregii Biserici «vere episcopalis, immediata, ordinaria», fie în probleme de credinţă şi de morală, fie în chestiuni de conducere sau de simplă disciplină bisericească.

Constituţia monarhică a Bisericii Romano-Catolice s-a accentuat şi mai mult prin definirea atribuţiei învăţătoreşti solemne a Papei ca harismă infailibilă «ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae».

În ciuda unor avantaje, şi a măreţiei pe care o impune ecleziologia universalistă, autoritatea de drept divin a episcopilor era minimalizată de autoritatea superioară, definită în raport cu ansamblul Bisericii [528] prin aceleaşi categorii ale treptei arhiereşti. Pentru a face o concesie minorităţii, Conciliul I Vatican menţionase legitimitatea de păstori locali a episcopilor, dar — nefundamentînd-o pe o teologie precisă — aceasta producea în cîmpul pastoraţiei frămîntări în privinţa exercitării efective a celor două puteri, transmiţînd totodată viitorului noi sarcini [529].

Cu precizarea că vom reveni în alt capitol asupra raportului dintre Papă şi colegiul episcopal, mai amintim aici că teologii catolici înşişi discută fragilitatea ecleziologiei celor două concilii vaticane. Astfel, Y. Congar este de părere că s-a ajuns la independenţa capului văzut în raport cu comunitatea Bisericii, deoarece faptele au fost privite numai din planul lor juridic [530].

525. J. D. Colet, *op. cit.*, p. XLIV, în notă.
526. A. Dupront, *Le Concile de Trente*, în vol. *Le Concile et les Conciles*, p. 206.
527. J. Pirenne, *Les grands courants de l'histoire universelle*, vol. II, Neuchâtel, 1946, p. 617.
528. Jos. Lecler, *L'Oeuvre ecclésiologique du Concile du Vatican, une tâche inachevée*, în «ET», nr. 12/1960, p. 302.
529. R. Aubert, *L'Ecclésiologie au Concile du Vatican*, în vol. *Le Concile et les Conciles*, p. 274. 530. Y. Congar, *ibid.*, p. 444.

Față de afirmațiile învățatului dominican, socotim aproape de prisos să mai precizăm că dezvoltarea ecleziologiei catolice s-a folosit de o teologie dionisiană greșit înțeleasă. Pe o interpretare justă a ei s-au situat numai criticii primatului papal, care în veacul al XIII-lea au fost reduși la tăcere în mod sistematic.

După atîtea întrebări și frămîntări postconciliare (cu unele precizări ale Magisteriului roman), Hans Küng formulează și astăzi o doleanță care vizează unele realități teologice ultramontane. El cere anume «un papă *nu deasupra* și *în afara* Bisericii, ci *în* Biserică, *cu* Biserica, *pentru* Biserică» [531].

În tot cazul, din punct de vedere ortodox, formularea contemporană a prerogativelor papale a făcut pe teologi să-și amintească de unele exagerări ivite în timpul Sinoadelor Ecumenice. Ecleziologia pontificală echivalează în realitate cu un triumf al ierarhismului proclian, deosebit de cosmosul pe care ni l-a transmis teologia bizantină.

4. Convergența dionisiană față de ideea medievală de societate

Înainte ca Bizanțul să vadă în suveranii lui un «imperator» roman sau un bazileu creștin ἰσαπόστολος, Orientul i-a furnizat elementele și tradiția monarhiilor absolute. Dacă Egiptul faraonic [532] îi putea da pilda apoteozei, care a favorizat dezvoltarea cultului imperial în lumea greco-romană, concepția atotputerniciei monarhului se datorează vechilor culte siro-caldeene [533]. Aici se întîlnește o divinitate unică, supremă și veșnică, ale cărei manifestări le vădesc splendorile soarelui. Asupra curții și a ierarhiei politice s-a exercitat și o influență persană [534].

Odată cu ideea despre univers ca organism viu și structurat ierarhic, neoplatonismul aducea respectul pentru vechile revelații, prestigiul ezoterismului și al alegoriei.

Versiunea creștină a ideologiei politice elenistice aparține lui Eusebiu de Cezareea și, în parte, lui Clement Alexandrinul. În urma unei epoci de repetate persecuții, venirea la tron a Marelui Constantin a fost socotită o lucrare singulară a proniei cerești. Unitatea imperiului și universalitatea Bisericii creștine favorizau coordonarea celor două autorități. Bazileul unic de pe pămînt își găsea corespondent în Arhe-

531. Hans Küng, *Infaillibile ? Una domanda*, Brescia, 1970, p. 284; cit. la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualizarea structurilor bisericești în epoca actuală și cauzele ei*, p. 518 (subl. autor.); Diac. Asist. I. Bria, *Tensiunea dintre Scaunul papal și Bisericile Romano-Catolice locale*, în «ST», nr. 1—2/1970, p. 65.

532. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. I, Paris, 127, p. 19; N. Iorga, *Deux conférences sur la vie byzantine*, Paris, 1936, p. 4.

533. F. Cumont, *op. cit.*, p. 124; Chr. Dawson, *Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne*, Paris, 1934, p. 116.

534. D. A. Miller, *The byzantin tradition*, New York, 1966, p. 43; F. I. Uspenski, *Istoriia vizantiiskoi imperii*, vol. III, Moscova, 1948, p. 804; V. Al. Georgescu, *L'idée impériale byzantine et les réactions des réalités roumaines (XIV-e—XVIII-e s.)*, în «Byzantina», nr. 3/1971, p. 318; Chr. Dawson, *Progrès et religion*, Paris, 1935, p. 156.

tipul său ceresc şi oarecum un intermediar în persoana Cuvîntului întrupat [535]. Puritatea credinţei creştine, evlavia, filantropia şi alte virtuţi trebuiau să împodobească sufletul împăratului, pentru a indica în sens elenistic, catabazic, manifestarea bunăvoinţei divine faţă de el [536].

Sensul mistic al acestei personificări divine pe pămînt, datorită ideii păgîne de sacralizare şi a celei eusebiene de icoană a Fiului lui Dumnezeu [537], îl arată ceremonialul fastuos şi amănunţit de la curte, care limita totodată libertatea basileului, umanizînd cu timpul aureola sa divină [538]. Mai ales după restabilirea cultului icoanelor, liturghia palatului, ceremoniile, ca şi stratificarea rangurilor în societate, au dobîndit o şi mai mare însemnătate [539].

O religiozitate de ierarhizare subordinaţianistă, caracteristică evului mediu timpuriu, favoriza icoana monarhului evlavios, care se smerea în faţa Atotputernicului Dumnezeu, dar într-un decor regal. Mentalitatea elenistico-bizantină [540] transfigura astfel, prin pietatea atribuită basileului, mărimea naturală a personalităţii sale. În Apus, viziunea triumfătoare a lui Dumnezeu persistă pînă şi în meditaţia teologică a lui Anselm de Canterbury sub forma unui senior feudal.

În ciuda protestelor formulate de către Maxim Mărturisitorul sau Teodor Studitul, puterea religioasă a împăraţilor se baza pe respectul lor semidivin de care se bucurau, pe evaziunea într-un mister atemporal. Referitor la această sacralizare, un gînditor contemporan remarcă o confuzie între om şi înger, cel dintîi rămînînd condamnat la pasivitate: «Papa şi împăratul sînt mijlocitori, a căror putere nu este omenească, căci e privită ca o teofanie; în el omul nu este decît un fenomen accidental» [541].

Calitatea de βασιλεὺς καὶ ἱερεύς («rex et sacerdos» — la Carol cel Mare), care a fost atribuită uneori împăraţilor creştini medievali prin analogie cu Melchisedec şi cu alte exemple din *Vechiul Testament* [542], nu trebuie înţeleasă decît ca o slujire a unităţii Ortodoxiei şi a imperiului. De altfel caracterul sacru atribuit basileului nu se întemeia pe o logică riguroasă a identităţii, ci pe raporturi de participare şi de sim-

535. G. Dagron, *L'Empire romain d'Orient au IV-e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme*. Le témoignage de Themistios, în «Travaux et mémoires», nr. 3/1968, p. 138. În privinţa tuturor elementelor păgîne şi creştine, care au favorizat cristalizarea acestei ideologii, vezi Y. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, p. 269 şi urm.

536. M. Gramatopol, *Civilizaţia elenistică*, Bucureşti, 1974, p. 187; Prof. T. M. Popescu, *Divin şi uman la vechii istorici bisericeşti*, Bucureşti, 1924, p. 109.

537. Fr. Thélamon, *L'Empereur idéal d'après l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, în «SP», nr. 10/1970, p. 313.

538. A. P. Kajdan, G. G. Litavrin, Z. V. Udalţova, *Bizanţul şi Occidentul oglindite în istoriografia burg. contemporană*, în «Probl. de istorie», nr. 3/1961, p. 192.

539. Louis Bréhier, *Le monde byzantin*, vol. II, Paris, 1949, p. 53 şi urm.; S. Antoniadis, *Place de la Liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden, 1939, p. 140.

540. H. Fichtenau, *Morale politique de l'Occident médiévale*, în «Diogène», nr. 29/1960, p. 51; P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 96.

541. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 361; comp. Père G. Bornand, *Qu'est-ce que l'Orthodoxie ?*, în «CSI», nr. 2/1958, p. 14.

542. P. Grelot, *Bible et théologie*. L'Anc. Alliance — l'Ecriture Sainte, Paris, 1965, p. 17.

bol [543]. Dogma Întrupării nu se valorifica pe deplin în doctrina unui Dumnezeu unic, a unui monoteism pretrinitar, asemănător întrucîtva la Eusebiu ca şi la retorul păgîn Themistios de mai tîrziu.

Contemporanul lui Eusebiu, Arie, susţinea în persoana lui Hristos o unitate «creată», iar Eunomie socotea esenţa divină (identificată de el cu Dumnezeu-Tatăl) posibilă de cunoscut. În limitele unei hristologii ortodoxe, dar nedezvoltate suficient, autorul *Numelor divine* îşi îndrepta şi el privirile îndeosebi către monarhia Tatălui — vorbind despre ἡ πηγαία Θεότης [544]. Asupra cunoscutei «simfonii» bizantine, care armoniza autoritatea împăratului şi a Bisericii, tratatele areopagitice trebuie că au contribuit în chip neîndoios [545], datorită tocmai fondului lor oriental, manifestat în ideile de ordine ierarhică, de unitate, de transcendenţă şi glorie divină reflectate pe pămînt.

Dar o timpurie şi mai extinsă utilizare politico-morală a metafizicii pe care o perpetua Areopagitul se pare că a avut loc în Apusul medieval. Preocupările intense de fundamentare a ierocraţiei papale au uşurat mult dezvoltarea fenomenului. În acest sens este suficient să amintim concepţiile franciscanului Bertrand de Bayonne († 1256), care postulau pe pămînt existenţa unui vicar al lui «summus Hierarca» ceresc [546]. Nu mai revenim asupra strădaniilor asemănătoare ale lui Suger de Saint-Denis a cărui preocupare a fost legarea faimei Areopagitului de Biserica şi de regatul francilor.

De altfel interese politice medievale, justificate prin acelaşi mijloc, au avut loc şi în alte oraşe. Se citează cazul Ratisbonnei, vechea *Tiburtina* romană. Afirmîndu-se că moaştele Sfîntului Dionisie nu se păstrează în celebra abaţie pariziană, ci în mănăstirea Sfîntului Emmeram de aici, au apărut «tradiţiile» corespunzătoare despre viaţa lui, despre redescoperirea mormîntului şi chiar o Liturghie închinată celebrului convertit apostolic, oficiată cu începere de la anul 1049. Este uşor de înţeles cum oraşul imperial şi chiar numele împăratului Arnulf au intrat în categoria capitalelor «binecuvîntate» de Dumnezeu, alături de Atena, Paris etc. [547].

---

543. H. I. Marrou, *L'idée de Dieu et la div. du roi*, în vol. *La regalità sacra*. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni, Leiden, 1959, p. 480.

544. În «DN», II, 7 (673 A), trad. rom., p. 20. Vezi şi L. Allevi, *op. cit.*, p. 3; L. Bouyer, *op. cit.*, p. 275; C. Tresmontant, *La metaphysique du christianisme*, p. 323.

545. În legătură cu verosimilitatea influenţei areopagitice asupra raporturilor dintre Stat şi Biserică la Bizanţ, un cercetător contemporan de seamă conchide: «Nu este exclus, în sfîrşit, nici faptul ca Pseudo-Dionisie, care fusese adesea citat în Răsărit ca o autoritate indiscutabilă pînă la începutul umanismului, să fi contribuit cu viziunea lui asupra universului umano-divin în ritmuri unite, fie şi într-o mică măsură, să cimenteze legătura dintre autoritatea civilă şi cea religioasă, dintre ierarhiile pămînteşti, concret realizate, şi cele îngereşti care nu reprezintă unicul şi de neînlocuitul arhetip» (P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 97).

546. *Ibidem*, p. 96; A. Dempf, *Sacrum imperium*, München, 1929, p. 349; J. Goyens, *Bertrand de Bayonne*, la Mgr. A. Baudrillart şi col. *Dict. d'hist. et de geogr. eccl.*, t. VIII-ème, Paris, 1935, col. 1040. Comp. J. Fr. Lemarignier, *Les laïques et l'entourage royal aux premiers temps capétiens*, în vol. *I laici nella «societas christiana» dei sec. XI e XII*, Milano, 1968, p. 543.

547. Vezi, printre alte referinţe mai vechi, recenzia lui E. Van Mingroot la un studiu local al lui A. Kraus, publicată în «RHE», nr. 2/1975, p. 505 şi urm.

De la aspectul canonico-bisericesc, Evul Mediu occidental împinge lucrurile pe făgaşul pur politic cu ajutorul aceleiaşi scheme a exemplarităţii cereşti. Aşa procedează episcopul parizian Guillaume d'Auvergne († 1249). În tratatul său *De universo*, el îşi intitulează un întreg capitol : *De novem ordinibus angelorum et tribus hierarchiis, prout B. Dionysius tradit, et similitudo ad terrenum regnum*, iar altul : *De cognominationibus angelorum per comparationem ad familiam regiam* [548].

O utilizare de castă a tratatelor areopagitice se regăseşte şi la Toma d'Aquino care compară cetele îngereşti cu ofiţerii unui regat [549]. În tratatul *De regimine principum* (terminat de către B. de Lucca), marele scolastic a tratat chiar ontologia Statului ca aplicaţie a teologiei dionisiene a iluminării în trepte coborîtoare [550].

Pentru faptul de a fi gîndit dezclericalizarea imperiului, ca autoritate independentă de aceea a Bisericii, un teolog contemporan învinuia pe marele florentin că a rupt lanţul ierarhiei printr-un «funesto dualismo». «Paragonato a Bonifazio VIII, Dante è piccolo» [551], pentru părerea lui că societatea umană nu trebuie să imite pe aceea a netrupeştilor puteri.

Analogia cu temele dionisiene se dovedeşte însă atît de puternică în Apus, încît Dom Goulu, care traduce opera Areopagitului la 1608, face încă legătură între curtea regală şi viziunea ierarhică a acestuia [552].

Persistenţa utilizării politico-morale a tratatelor dionisiene — dincolo de interpretarea lor filozofică şi mistică în general — este de asemenea surprinzătoare în Răsărit. Dar smerenia şi alte manifestări ale Duhului Sfînt — dintre care categoria «sfetnicului» este foarte lăudată în aprecierea domniilor pozitive — se dovedesc mereu prezente într-o formă în care Apusul renascentist nu le-ar fi putut concepe.

Ca autentic moştenitor al ideologiei bizantine, Neagoe Basarab năzuieşte şi el la un stat feudal centralizat, atunci cînd întrebuinţează motivul grădinii, care sugerează spaţiul închis : «grădina aceia şi creşterile cele frumoase dintr-însa sîntu boiarii miei cei mari şi cinstiţi». «Aşa te-au ales Dumnezeu şi pre tine — mărturiseşte acelaşi autor [553] — ca să te cunoască toţi că tu eşti domnu ales de Dumnezeu, să fii lor stăpîn şi păstoriu bun şi să paşti turma lui Hristos, făr' de făţărnicie

548. Cit. la P. Scazzoso, *op. cit.*, p. 97 şi 197.

549. Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers*, p. 151 ; P.-R. Régamey, *op. cit.*, p. 57.

550. Et. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, p. 574.

551. S. Dionigi l'Areopagita, *La Gerarchia celeste*, Firenze, 1929, p. VI.

552. P. Cochois, *op. cit.*, p. 190.

553. *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Text ales şi stab. de Fl. Moisil şi Dan Zamfirescu, cu o nouă trad. a orig. slavon de G. Mihăilă, Bucureşti, 1970, p. 253 şi 295.

(...) Ci să împarți tuturor întocma, fieștecui după lucrul său, și căruia cum îi va fi slujba, așa să-i fie cinstea și mila».

În Rusia veacului al XVI-lea se întîlnește o influență a teologhisirii dascălului iluminării mai întîi în politica bisericească. În urma uniației din Ucraina și apoi a *Mărturisirii* pseudolukariene, conștiința ortodoxă se redeșteaptă. La Ostrog, reacțiunea aceasta are în frunte pe călugărul atonit Ioan Vîșenski, asupra căruia Areopagitul a exercitat o influență sigură [554].

Cunoscînd problemele politice pe care le-a creat căderea Constantinopolului sub turci și preocuparea marelui cneaz de la Moscova pentru întărirea autorității sale, citarea presupusului convertit paulin într-o dispută legată de conducerea statului nu mai surprinde atît de mult. În 1564, A. M. Kurbski — unul dintre membrii de frunte ai sfatului de pe lîngă țar — fuge în Lituania, trădîndu-și astfel patria. Are loc un schimb de șase scrisori între acest cneaz și Ivan al IV-lea, corespondență socotită apocrifă de către E. L. Keenan [555]. I se reproșează țarului nu atît cruzimile săvîrșite împotriva vrăjmașilor săi cît mai ales crima de a nesocoti părerea sfetnicilor feudali. În această epocă de sfîrșit de Renaștere apuseană, răspunsul lui Ivan al IV-lea, care din anul 1547 își luase titlul de țar, revendică o autoritate nelimitată. În afară de lungi pasaje din *Biblie*, poziția sa se întemeiază pe *Epistola a VIII-a* dionisiană în care i se recomandă lui Demofil o riguroasă respectare a ierarhiei, prezentate ca o ordine universală [556].

Urmărind influența Areopagitului asupra concepției medievale de ordine socială, trebuie să amintim despre cosmologia bazată pe filozofia aristotelică în care imaginea universului văzut forma o structură cu cincizeci și cinci de sfere [557]. La această ordonare elenistă în trepte, Dionisie aplică ideea de ierarhie cosmică, punînd în circulație o noțiune care pînă atunci se menținuse numai în cuprinsul sistemelor filozofice.

Prin preluarea de la Proclu a conceptelor platoniciene de νόμος («lege scrisă», «obicei») și de θεσμός («lege divină sau naturală»), el statuează doctrina că ierarhia se bazează pe o ordine justă, rațională și frumoasă [558]. Lăsîndu-se pradă unor afecte, care lui i se păreau întemeiate, călugărul Demofil se autoexcludea din lanțul ierarhic, din armonia universală. Tocmai ideea de realitate voită de Dumnezeu, de lege a creației valabile de la stările meseriașilor celor mai umili pînă la puterile îngerești, năzuința după ordinea «eternă» a lumii au făcut ca autorul *Numelor divine* să aibă o atît de mare și de îndelungată in-

554. Prot. Gh. Florovski, *Puti russkago bogosloviia*, p. 37.
555. Citat la D. S. Lihaciov, *Prerenașterea rusă*, București, 1975, p. 298.
556. K. Rozemund, *An old russian passage of Dionysius the Areopagite*, în «The Slavonic and East European Review», nr. 106/1968, p. 192; N. Pospelov și col., *Istoria literaturii ruse*, București, 1950, p. 80.
557. L. Le Goff, *op. cit.*, p. 219.
558. R. F. Hathaway, *op. cit.*, p. 75.

fluență în societatea medievală. Dacă se adaugă apoi universalismul și perfecțiunea pe care o reclama Biserica Romană, instituție sacrală prin arhetipul ei transcendent și în același timp prin împlinirea soteriologică a premiselor unei antropologii creștine [559], reconstituim întreaga complexitate a fenomenului. Spre deosebire de Bizanțul liturgic și ceremonios, unde mănăstirea studită coexista cu spiritul sinaitic, în Apus ordinea socială areopagitică simplist-înțeleasă se dezvolta în climatul ideilor augustiniene și al unui moralism de obîrșie stoică [560].

Trebuie să precizăm, dacă mai este nevoie, că ideea de ordine universală ierarhică din tratatele dionisiene nu poate duce la consacrarea ordinii sociale ca eternă, pentru mai multe motive :

Mai întîi, teologul iluminării vorbește despre o ierarhie bisericească pur și simplu, fără a-i atribui vreun rol politic. În al doilea rînd ar fi o denaturare a viziunii sale să se folosească scrierile areopagitice ca temeiuri ale ierarhiei în Stat. În logica apofatismului autentic, treptele devin transparente prin acțiunea de sfințire universală. Pe de altă parte, una din caracteristicile lucrării Sfîntului Duh este aceea reliefată de către Apostolul iubirii că Duhul «suflă încotro voiește» (*Ioan* 3, 8).

Cu vremea, teologii apuseni au observat și ei că asimilarea structurilor Bisericii Occidentale cu structurile naturale — în numele metafizicii luminii și al influenței care poate uni pe ierarh cu ultima persoană din societate — a pierdut din specificul datelor biblice [561].

Piramida feudală a relațiilor umane (care lua în considerare doar funcția socială a individului în scara ierarhiei și nu sensibilitatea și procesele sale psihologice [562]) datorează enorm influenței areopagitice preluate în mod unilateral. În ciuda prevederii dionisiene ca superiorii să acționeze «fără zavistie» asupra esențelor inferioare, a circulației cunoașterii și a vieții în cuprinsul întregii ordini cosmice și bisericești, societatea medievală favoriza impasibilitatea rangurilor nobiliare față de celelalte. Iluminarea avea numai un sens descendent, umilința și supunerea exterioară devenind cele mai apreciate virtuți ale membrilor stării a treia [563]. Cu caracterul lui sacral și cu pretenția absolutului [564], ierarhismul dionisian postula însă o pedeapsă prin însuși faptul autoexcluderii celor ce s-ar fi ridicat împotriva ordinii după un model ceresc.

559. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 236; J. Huizinga, *op. cit.*, p. 88; J. Leclercq și col., *op. cit.*, p. 660.

560. E. d'Aster, *Histoire de la philosophie*, trad. de Marcel Belivianes, Paris, 1952, p. 130. 561. Y. Congar, *op. cit.*, p. 146.

562. D. S. Lihaciov, *op. cit.*, p. 103.

563. G. Quadri, *op. cit.*, p. 435 și urm.; J. Huizinga, *ibid.*, p. 90.

564. Comp. în «DN», XII, 2 (969 B), trad. rom., p. 107: «Stăpînirea nu e numai superioritatea asupra celor inferiori, dar și posesiunea întreagă și desăvîrșită a tuturor celor frumoase și bune și siguranța cea adevărată și neclintită. De aceea și numele de κυριότης («stăpînire») vine de la τὸ κῦρος («autoritate suverană»), de unde τὸ κύριον («ceea ce are putere deplină») și τὸ κυριεῦον («ceea ce stăpînește»)».

Cum pe teritoriul Franței nu se închegase pe deplin ierarhia feudală, teoreticianul acestei structuri recurge tot la principiul subordonării areopagitice. În conformitate cu ideologia lui Suger de Saint-Denis, monarhul este integrat în vastul sistem de legături personale, ca imagine pămîntească a Pantocratorului, ca moștenitor al ordinii romane și ca răspunzător de mîntuirea supușilor săi [565].

De altfel în Biserica Apuseană are loc o schimbare a vechilor reprezentări mentale — după veacul al X-lea [566]. Dacă mai înainte, «mănăstirea era replica religioasă a castelului seniorial» [567], confreriile religioase din jurul catedralelor impun relații orizontale legăturilor ierarhice triangulare de pînă atunci: monahul, cavalerul și breslașul. Noua stratificare socială se baza pe dinamismul adevăratei mentalități areopagitice. Cît de puternică a fost influența ei se poate vedea și din aplicarea la speciile vegetale și animale [568] pe care cardinalul De Bérulle o făcea chiar și în anul 1612.

565. G. Duby, *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens*, în «Le Moyen Âge», nr. 3—4/1966, p. 544; J. Le Goff, *op. cit.*, p. 223.
566. G. Duby, *Histoire des mentalités*, în vol. *L'Histoire et les méthodes*. Sous la dir. de Ch. Samaran, Paris, 1961, p. 7.
567. M. D. Chenu, *La Parole de Dieu*, vol. II, p. 48.
568. P. Cochois, *op. cit.*, p. 190.

PARTEA A TREIA

ATITUDINI NOI FAŢĂ DE SCHIMBAREA MENTALITĂŢII BAZATE PE ÎNŢELEGEREA UNILATERALĂ A «CORPUSULUI DIONISIAN»

I. AMBIANŢA AREOPAGITICĂ A ECLEZIOLOGIEI UNIVERSALISTE CONTEMPORANE

Cu preocupările ei exterioare şi ierarhizante, etapa posttridentină a ecleziologiei romano-catolice se maturizează la Conciliul I de la Vatican. Faţă de această consfinţire a mentalităţii areopagitice, greşit înţelese, protestantismul se menţine pe linia negării papalităţii şi în general pe linia sentimentelor antiromane. O înţelegere patristică şi echilibrată a teologiei autorului *Numelor divine* se continuă în Răsăritul ortodox. Învăţătura sobornicităţii menţine cadrul unitar al vieţii Bisericii şi conciliază ministerul ierarhic cu întreaga comunitate a credincioşilor.

Dar şi în Apus, unilateralitatea perspectivei, contactul cu mediul ortodox sau ecumenist au impus întregirea temelor pnevmatologice şi locale, întărind năzuinţa după vechiul stil sinodal. Reînnoirea pe care Biserica papală a trebuit să o accepte, de la sensul oficiului petrin pînă la modul de construcţie al locaşelor de cult [569], a stîrnit ecouri mondiale. Dincolo de speranţele evocate prin noţiunea de «aggiornamento» a fost pusă în discuţie întreaga ecleziologie romană medievală, chiar dacă nu s-au modificat principiile ei fundamentale. Ca şi viziunea colegială, dinamică şi ecumenistă din preocupările recente ale Bisericii Catolice, criza de autoritate postconciliară care se manifestă încă pe plan local se dovedeşte la fel de semnificativă. Aceasta se referă tocmai la elementul ei unitar şi autoritar, mîndria catolicismului de pînă acum.

---

569. Vezi Epis.-vicar Antonie Plămădeală, *Chiese aggiornate»*, în «BOR», nr. 11—12/1969, p. 1236 şi urm.

Se ştie că înainte de începerea reformelor sale providenţiale, Papa Ioan al XXIII-lea a mărturisit următoarea convingere personală: «nu putem să ne inspirăm întru nimic din primul Conciliu de la Vatican» [570]. După confruntările spectaculoase şi după reglementările bisericeşti, speranţele maximale ale teologilor nu s-au confirmat decît într-o mică măsură. Prin chiar structura piramidală atribuită poporului lui Dumnezeu, se vede că cel de al doilea Conciliu de la Vatican nu a depăşit o ecleziologie de tranziţie. Elementele papiste rămîn totuşi covîrşitoare în sistemul etajat al catolicismului contemporan. Acest «*sic et non*», exprimat de unul dintre cele mai înalte foruri doctrinare din vremea noastră, ne obligă să cercetăm pe scurt — în perspectiva schemelor areopagitice simplificate — cîteva elemente care favorizează încă menţinerea vechii mentalităţi despre o ierarhie care să culmineze în Papa.

1. Afirmarea infailibilităţii şi a jurisdicţiei papale faţă de Conciliul Vatican II

După cum am văzut, ideologia bisericească gregoriană, care s-a încheiat cu constituţia dogmatică *Pastor aeternus*, consfinţea forma monarhică a Bisericii Romano-Catolice, bazate pe valoarea funcţiei pontificale, pe unitatea instituţională vizibilă, pe infailibilitatea şi jurisdicţia centralizatoare. În tot cazul, structura ei instituţională şi Trupul lui Hristos se dovedeau mai degrabă elemente paralele decît conciliate într-o sinteză armonioasă şi organică [571]. Dar stadiul cel mai înalt de sistematizare a acestei doctrine cuprindea o simplificare forţată şi posibilitatea unor crize greu de preîntîmpinat.

Dacă în mentalitatea posttridentină, izvorul puterii episcopale era Papa, prin jurisdicţia pe care o conferea, cel de al doilea Conciliu de la Vatican reabilitează, cum s-a afirmat, organicitatea Tainei Hirotoniei. Datorită însă unor premise teologice filioquiste, Mîntuitorul este separat de Duhul Sfînt, iar lucrarea Sa devine extrinsecă Bisericii [572]. Avînd să mijlocească plenitudinea unor daruri create, episcopatul se constituie într-un sacrament colectiv. Tinzînd să se identifice cu Hristos, el nu poate evita izolarea de comunitatea credincioşilor de care se distanţează prin diferenţe de ordin esenţial şi intră sub dominaţia papalităţii.

Totuşi la Vatican II s-a precizat că episcopii nu sînt vicari ai Pontifului roman. În contextul unei ecleziologii de intenţii harismatice, ei îşi pot regăsi responsabilitatea care le este proprie, datorită succesiunii apostolice. Prin instituire divină, noii hirotoniţi întru arhiereu «exercită ministeriul pastoral asupra porţiunii poporului lui Dumnezeu care

570. A. Moine, *Réflexions sur le Concile Vatican II*, în «Cahiers du comm.», nr. 4/1966, p. 55. 571. E. Ménard, *op. cit.*, p. 40.

572. Pr. Asist. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică*, p. 315: «Astfel, după cum Hristos separat de Duhul Sfînt devine instrument al Tatălui în slujba Bisericii, tot astfel Sfîntul Duh separat de Hristos se transformă în complement al Bisericii. Graţia necreată este sublimată, din cauza graţiei create, într-o vagă efuziune».

le-a fost încredințată» [573], pentru că mai înainte au fost cooptați membri ai corpului episcopal. Ideea de unitate implicată în noțiunea de «colegiu» se întărește și mai mult, datorită necesității subordonării față de «păstorul universal». Iată de ce, *Lumen Gentium* remarcă în mod clar: «colegiul sau corpul episcopal nu are autoritate decît dacă el face o unitate cu Pontiful roman, urmaș al lui Petru și cap al lui» [574].

După recenta teologie conciliară, Papei îi revine calitatea dublă de păstrător al unității în credință și al unității în comuniune [575]. Prin cunoscuta harismă a infailibilității personale, revendicată acum în virtutea «asistenței Duhului Sfînt», el își supune atît corpul episcopal cît și poporul păstorit. În concordanță cu cel mai nou document catolic de autoritate, Biserica în totalitatea ei pare să fie micșorată față de Vicarul lui Hristos de vreme ce i se recunoaște acesteia doar «o oarecare infailibilitate participantă» [576]. «Astfel, în virtutea separației dintre Hristos și Duhul Sfînt, papalitatea se intercalează între aceste două Persoane și se transformă în centru de convergență al Revelației divine și al lucrării Sfîntului Duh, devenind principiu și temelie vizibilă a unității în credință, prin excluderea tuturor» [577].

Ca și în raportul Sfintei Fecioare cu Biserica, printre altele, teologia Conciliului, a primatului și a infailibilității face parte din acele capitole a căror aprofundare urma să se realizeze la Vatican II. Despre faimoasa formulă «ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae» s-a spus odinioară că este o noțiune «nefericită» [578], «echivocă» [579], «rigidă» [580]; definirea ei individualistă și izolată înfricoșa pe ortodocși îndeosebi ca amintirea unui oracol păgîn [581]. Totuși recentul Conciliu a păstrat expresiile și sensul prerogativei în discuție. În calitatea sa de urmaș al Apostolului Petru, Papa devine un fel de episcop superior; posibilitatea majoră de cunoaștere a Adevărului — care i se recunoaște — în practică depășește atît simțul credinței Bisericii în totalitatea ei cît și infailibilitatea Magisteriului.

Mai presus decît sinodul și superior tuturor episcopilor, deși nu este consacrat decît prin hirotonia arhierească festivă, Pontiful roman devine un intermediar situat deasupra Bisericii. Acest privilegiu al cunoașterii individuale și al comunicării solitare cu Dumnezeu ni se pare o primă caracteristică — dedusă dintr-o eronată înțelegere a lui Dionisie Areopagitul — a infailibilității și a jurisdicției papale, legate de intermediarii ierarhiei.

---

573. În «LG», 23, 27. 574. *Ibidem*, 22.

575. *Ibidem*, 18: «in ipsoque instituit perpetuu ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum».

576. Decl. *Mysterium Ecclesiae*, cap. 2, în «La doc. cath.», 15 iulie 1973, p. 665; cit. după Dr. A. Plămădeală, *H. Küng și Decl. «Mysterium Ecclesiae»*, în «O», nr. 1/1974; Pr. Prof. I. Bria, *Decl. «Myst. Eccl.» cu privire la învățătura catolică despre Biserică*, în «O», nr. 4/1973, p. 604. 577. Pr. Asist. D. Popescu, *ibid.*, p. 380.

578. R. Aubert, *Vatican I*, Paris, 1964, p .235; J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, p. 136; Dr. A. Plămădeală, *ibid.*, p. 49 (John Coventry).

579. A. Wenger, *Vatican II*, Paris, 1964, p. 71.

580. J. Leclecq, *op. cit.*, p. 305.

581. L. Chrol, *Alpha et Oméga*, Montauban, 1961, 205.

Se ştie că una din cauzele minimalizării colegialităţii la Conciliul Vatican II îl constituie fundamentarea ei exclusiv hristologică, datorită sacramentului hirotoniei episcopale. Normal ar fi fost, cel puţin din perspectivă ortodoxă, ca teologia Trupului Domnului — preînnoit în Duhul Sfînt — să nu fie neglijată în folosul instituţionalului, devenit obiect de putere şi de cunoaştere exterioară. «De aceea episcopatul a putut fi înfrînt de papa, — afirmă un mare teolog român contemporan [582], — pentru că el însuşi a nesocotit principiul comunitar, ecleziologic, în legătură cu Hristos. Hristologismul occidental exclusivist s-a dovedit din nou păgubitor Bisericii».

Situaţia aceasta se resimte de o anumită înţelegere a scrierilor areopagitice. În ciuda faptului că doctrina ierarhiei exprima ideea patristică a năzuinţei tuturor făpturilor către Dumnezeu, totuşi s-a putut deduce faptul că atitudinea de comuniune cu El suferă o oarecare unilateralizare hristologică. Se uită că la Dionisie Areopagitul, omul se sfinţeşte în legătură cu ansamblul Bisericii organizat ierarhic.

De altfel prezentarea mai explicită a existenţei ipostatice a Cuvîntului întrupat — cu păstrarea caracterelor naturale ale divinităţii şi ale omenităţii — este rezultatul teologiei apărătorilor icoanelor [583].

O altă răsfrîngere falş — areopagitică în formula infailibilităţii papale se leagă de individualismul ierarhului într-un întreg sistem de intermediari. Afirmînd aceasta, avem de la început în minte distincţia dintre intenţie şi starea de fapt a sistemului dionisian, dintre definiţia dinamică a ierarhiei şi lanţul concret de intermediari. Dar, din punct de vedere ortodox, accentul cade pe doctrina sinergiei, pe colaborarea liberă a creaturii cu predeterminarea ierarhică, posibilă în urma faptului că manifestarea divină este deplină pe oricare treaptă.

Realitatea istorică şi canonică a veacului al VI-lea a silit pe autorul *Ierarhiilor* să accepte o abatere de la rigurozitatea de sistem şi în triadele bisericeşti, precum acceptase în cele îngereşti [584]. Doritor, poate, să evidenţieze elementele comune creştinismului şi filozofiei păgîne, el lasă deoparte unele stări bisericeşti, — ca tagma diaconiţelor sau activitatea misionară a mirenilor, — neglijînd oarecum raporturile reciproce dintre cinurile ierarhice. În ciuda insistenţei areopagitice asupra caracterului unificator al cunoaşterii lui Dumnezeu şi a faptului că mijlocitorii transmit ceea ce au primit ei mai întîi, comuniunea acestui univers gradat a lăsat impresia uneori în Apus că e lipsită de deschi-

582. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina catolică a infailibilităţii la I-iul şi al II-lea Conciliu de la Vatican*, în «O», nr. 4/1965, p. 486.

583. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 248. Criteriul întrupării în preluarea *Ierarhiilor* s-a pus şi în cazul teologilor apuseni, ca de exemplu la Toma d'Aquino: «În *Summa* sa, precum se ştie, principiul de abordare şi planul sintezei sînt precis împrumutate din teologia dionisiană, încît faptul istoric al întrupării părea unora că nu mai este decît o piesă adăugată, la care evident evanghelismul teologului predicator n-ar consimţi. Asupra acestei teme platoniciene, el este de altfel de acord cu Bonaventura, fratele său întru evanghelism şi coleg la Universitate, al cărui *Itinerarium mentis* este ţesut, chiar pentru analizele sale augustiniene, în urzeala universului dionisian» (M. D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, p. 75). 584. R. Roques, *L'Univers dionysien*, p. 167.

derea orizontală, de lucrarea apostolică. Pentru a depăși o astfel de înțelegere unilaterală, teologii contemporani se văd siliți să vorbească despre complementaritatea sinodalității episcopale cu comuniunea poporului credincios, distingînd conciliaritatea ierarhică de comuniunea generală a Bisericii [585].

Neglijînd să definească în mod explicit ierarhul ca șef al unei biserici locale și prezentîndu-l ca stare personală capabilă să transmită subordonaților o iluminare primită, Areopagitul pare că îi atribuie un rol revelator: «cel ce spune «ierarh» arată prin aceasta pe bărbatul plin de Dumnezeu și divin, cunoscător a toată știința cea sfîntă în care se desăvîrșește și cunoaște în chip curat toată ierarhia cea supusă lui» [586]. Dar el presupunea adevărul că învățătura primită este revelată și se păstrează în Biserică.

Uitîndu-se aceasta, ce devine atunci adunarea credincioșilor și actul comunitar (σύναξις)? Știm că prin Liturghie, totalitatea Bisericii participă direct la viața ei dumnezeiască, străduindu-se să pătrundă înțelesul simbolurilor prin contemplația sacramentală. Taina Euharistiei sărutarea păcii și împărtășirea de la sfîrșit constituie tot atîtea prilejuri de reducere a diviziunilor interioare și de unificare a inteligențelor cu Dumnezeu, cu ele însele și cu obștea celor inițiați [587].

În catolicism însă actul chinonial nu are, în mare parte, decît o valoare simbolică și morală, neputînd fi o legătură deplină și lăuntrică între sacru și profan. Dacă totuși unitatea aceasta este posibilă, trebuie să intervină în prealabil o cauzalitate verticală. Prezența intermediarilor se face mereu simțită: «La participation précède la communication» [588]. Faptul că pentru anumite categorii de credincioși unele realități tainice sînt inefabile nu favorizează iubirea frățească dintre persoane. «Legăturile care adună laolaltă pe credincioși nu sînt propriile lor legături» [589].

Totul este în mod virtual sacru, în sens de «separat», și atunci supraînălțarea liturgică de adorare a lui Dumnezeu capătă o solemnitate hieratică.

În aceeași optică a stării intermediarului, funcția ministerială și obiectivitatea întregului Bisericii duc la apariția clericalismului. Spre deosebire de clericalismul magic, cel anagogic păstrează rolul inițiator al ierarhiei. Dar reducîndu-se Sfintele Taine la rolul de simbol, «nici o distincție nu este posibilă între prezența obiectivă a Harului și perfecțiunea personală a «inițiatorului» » [590].

585. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității*, p. 171. Acolo unde nu a fost respectat acest principiu s-a ajuns la diviziunea dintre preot și credincioși, contrar intențiilor dionisiene: «El (ierarhul) săvîrșește cele preadumnezeiești și înfățișează spre vedere pe cele ce au fost lăudate, sub simboluri, ce sînt puse cu sfințenie înaintea sa. Descoperind-o în mulțime de bucăți; tot astfel dînd tuturor din conținutul cel unic al potirului, preface el în chip simbolic unitatea în multiplicitate și o împărtește, săvîrșind, prin aceste lucrări, cea mai sfîntă dintre ierurgii» (în «EH», III, 12 (444 A), trad. rom. p. 104).

586. În «EH», I, 3 (378 A), trad. cit., p. 72. 587. E. Boularand, *op. cit.*, p. 260.

588. *Ibidem*, p. 168. 589. R. Roques și col., *op. cit.*, în «DS», col. 277.

590. J. Meyendorff, *ibid.*, p. 145.

Neparticiparea întregului Trup tainic al Domnului la trăirea şi cunoaşterea Adevărului are ca urmare impunerea unui fel de exoterism cu un număr restrîns de iniţiaţi [591]. În catolicism, «charisma veritatis» se concentrează în Papa, deşi aceasta îi este dată în legătură cu infailibilitatea Bisericii. Formularea şi promulgarea dogmelor de credinţă însă «ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae» face posibilă apariţia unui fel de oracol, dotat cu o autoritate exterioară. «În situaţia aceasta de separare şi opoziţie faţă de Biserică («ex sese»), ierarhia apare ca fiind în afara Bisericii şi nebisericească, deoarece Biserica înseamnă unitate în dragoste şi adevărul bisericesc se dă numai în virtutea acestei unităţi bisericeşti» [592].

Odată cu Hans Küng, majoritatea teologilor catolici [593] şi ortodocşi [594] contemporani continuă să se gîndească la epoca în care papalitatea era inclusă în mod real in comuniunea eclezială, iar nu deasupra ei ca în aspiraţiile ultramontane [595] sau numai înăuntrul colegiului episcopal.

Mentalitatea participării în trepte este o urmare a poziţiei vicariale în păstrarea şi învăţarea credinţei creştine ; ea nu poate fi concepută acolo unde înţelegerea Adevărului înseamnă mărturie a unanimităţii clerului şi credincioşilor din Biserică, realizate prin iubire şi sfinţenie.

Poziţia papalităţii de «separat» (cînd «sfînt» echivalează cu «pur», «neprofan») se înrudeşte cu principiul pretins dionisian al paralelismului dintre triadele îngereşti şi cele bisericeşti. Serafimii şi corurile apropiate lor au legătură directă (ἀμέσως) cu Tearhia, accentuează susţinătorii acestei interpretări. De asemenea, ştim că cei mai înaintaţi duhovniceşte se învrednicesc de o cunoaştere mai adîncă, de o capacitate sporită de primire a luminii. Cu prilejul desăvîrşirii prin Taina Mirului, dascălul nostru precizează legătura dintre cunoaştere şi sfinţenie : «căci raza Tainelor celor întru totul sfinte luminează bărbaţilor celor plini de Dumnezeu, ca unii ce sînt înrudiţi cu cele spirituale, în chip curat şi nemijlocit, şi umple facultatea lor de înţelegere de un miros bineplăcut, fiind desfăcuţi de învelişurile sale...» [596].

Motivată cu argumentele oficiului petrin, iar nu prin dinamismul general şi primordial al Sfîntului Duh, papalitatea apare în Biserică tot

591. Prot. S. Bulgakov, *Conştiinţa de sine a Bisericii*, în «Misionarul», nr. 2/1932, p. 96.

592. *Ibid.*, p. 99. Aceeaşi învinuire de mijlocire independentă de Biserică a episcopatului o formulează pe seama Areopagitului şi teologia calvinistă (vezi T. F. Torrance, *op. cit.*, p. 86).

593. Y. Congar, *Conclusion*, în vol. *Le Concile et les Conciles*, p. 321 ; J.-P. Torrel, *A propos de l'infaillibilité pontificale*, în «RT», nr. 4/1971,, p. 644.

594. A. Schmemann, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, în vol. *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, p. 132 ; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualizarea structurilor bisericeşti în epoca actuală*, p. 516 ; Hiér. Sophrony, *Unité de l'Eglise, image de la Sainte Trinité*, în «MEPR», nr. 5/1950, p. 46.

595. Comp. H. X. Arquillière, *St. Grégoire VII*, Paris, 1934, p. 554 ; A. Stawrowsky, *Essai de théologie irénique*, Madrid, 1966, p. 189 ; Wilhelm Vries, *op. cit.*, p. 105.

596. În «EH», IV, 2 (476 B), trad. cit., p. 110.

ca un element de o natură deosebită sau măcar ierarhică și suprapusă [597]. Teologii ortodocși văd în acest gen de nestorianism ecleziologic un triumf al subordinațianismului triadologic [598]. Cu mare nedumerire citim astăzi argumentele unui defunct apologet catolic, care pornea tocmai de la o poziție exemplaristă: «puterea supremă a Papii este *secundum dogma Christi-Capitis*, dependența acestei puteri de consimțămîntul poporului este *praeter* sau chiar *contra hoc dogma*» [599]. În fenomenul catolic postconciliar se observă de asemenea o polemică a Papii Paul al VI-lea împotriva a ceea ce textul numește în franțuzește «particularisme indocile» [600] împotriva colegialității episcopale din diferite țări.

Angelismul ierarhiei văzut în primul rînd ca o funcție de ordin moral cuprinde în sine o confuzie. Natura sacerdoțiului nu trebuie înțeleasă în detrimentul unicei mijlociri a lui Hristos. «Dumnezeu lucrează chiar prin preoții nevrednici, — precizează Sfîntul Ioan Gură-de-Aur, — ca să mîntuiască poporul [601]. De aceea preotul este numai un mijlocitor cu putere de sus, un «iconom», în activitatea sa sacramentală, iar nu un inițiator dotat în mod obiectiv cu o cunoaștere ermetică.

În tradiția ortodoxă s-a recunoscut oamenilor îmbunătățiți o capacitate de sfătuitori ai celor mai puțin avansați duhovnicește. Dar s-a făcut o distincție clară între îndrumarea harismatică a unui părinte duhovnicesc și absolvirea harică acordată numai de către preot [602]. Aceeași demarcație s-a impus în teologia ortodoxă și în privința preoției speciale, a preoției împărătești și a harismelor [603].

Documentele Conciliului Vatican II vorbesc nu numai despre calitatea Papei de temelie a unității în credință, ci și despre aceea a păstrării unității în comuniune — «perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum». Deși s-a spus că în urma marelui eveniment bisericesc, papismul și conciliarismul s-au aliat din nou [604], după veacuri întregi de înfruntare, totuși vom vedea că realitatea este cu totul alta. Revelația arată că Sfîntul Duh a unit pe Apostoli și — de-a lungul istoriei — adună pe toți ucenicii lui Hristos într-un singur întreg sobornicesc. Noțiunea actuală catolică de «colegiu» nu preia însă înțelesul acesta de unitate prin reciprocitate, nici pe cel din dreptul roman și nici egalitarismul corporativ medieval. Datorită unei

597. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 361: «Le pape et l'empereur sont des médiateurs, dont le pouvoir n'est pas humain, car on l'envisage comme une théophanie; en eux l'homme n'est qu'un phénomène accidental). 598. Hiér Sophrony, *ibid.*, p. 46.

599. S. Tyszkiewicz, *La sainteté de l'Eglise Christoconforme*, Rome, 1945, p. 186. (subl. autor.).

600. Cf. H. de Lubac, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris, 1971, p. 122. Vezi și Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dezbaterile și hotărîrile sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «O», nr. 1/1966, p. 33; N. Creuzet, *Paul VI et le dialogue*, în «Permanences», nr. 18/1965, p. 58.

601. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *Comentariul la Epistola a II-a către Timotei*, în «PG», LXII, col. 609.

602. Prof. N. Chițescu, *Autoritate ierarhică, autoritate duhovnicească*, p. 281; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, p. 289; G. Sphrantzes, *Memorii 1401—1477*, București, 1966, p. 35.

603. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, în «ST», nr. 9—10/1964, p. 569.

604. E. Hill, *La papauté post-conciliaire*, în «I», nr. 2/1967, p. 142.

persistențe a juridismului apusean se ajunge la triumful subordinaționismului papal. Cum colegiul episcopilor (în care este inclus și Papa), este structurat neomogen, comuniunea lor rămîne ierarhică.

Pe lîngă interpretarea falsă a unității celor doisprezece Apostoli, pătrunderea în colegiul episcopilor se bazează pe o curioasă discriminare a celor trei puteri ale preoției, deși însuși Mîntuitorul a dat întreita poruncă: «Mergeți dar și învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, povățuindu-le să păzească toate cîte v-am poruncit vouă» (*Matei* 28, 19). După recenta teologie catolică, ridicarea la treapta episcopală este oarecum o acțiune nedeplină, apreciind după urmările diferențiate pe care le comportă. Pentru ca puterea divină de propovăduire și de conducere duhovnicească a arhiereului să poată trece în act, este nevoie de o hotărîre papală de natură jurisdicțională [605], deși ambele slujiri își au temeiul în hirotonie. În ciuda negării influenței dreptului roman la definirea prerogativelor papale, prezența ei se face simțită în această predominație a jurisdicționalului, în comunitatea ierarhică, aspect care nu este un element revelat. Mai mult: în raport cu adevărurile noutestamentare, jurisdicția înțeleasă astfel tinde să devină un sacrilegiu pentru Revelația însăși [606].

Aceeași ambianță exterioară se observă și în privința raportului dintre colegiul episcopal și Papa, două organe ale puterii supreme jurisdicționale. Desigur că adunarea episcopilor funcționează numai la intervale de timp sau în situații festive, manifestîndu-se strict colegial, deși instituția există în permanență. Oricît de importantă ar fi, nici o hotărîre a colegiului nu devine validă decît «cu consimțămîntul Pontifului roman». În acest caz, «episcopatul este întru totul condiționat de Papa, iar Papa întru totul necondiționat de episcopat» [607]. Avînd numai capacitatea jurisdicției supreme, manifestările lui de putere supremă vor fi intermitente. În același timp, prevalîndu-se de privilegiul petrin, Pontiful roman are asigurat liberul exercițiu al unor acte în afară («seorsim») de restul corpului bisericesc, distanțîndu-se prin puterea de a primi pe frații săi în colegiul episcopal și totodată prin harisma infailibilității.

În legătură cu colegialitatea episcopilor, vechea tradiție creștină socotește ca primordiale legăturile pe care aceștia le au cu Bisericile locale. În sînul unei comunități pe seama căreia a fost hirotonit, noul ales își desfășoară întreita sa activitate sfințitoare, învățătoare și ocîr-

605. Ch. Journet, *Le mystère de l'Eglise selon le II-ème Concile du Vatican*, în «RT», nr. 1/1965, p. 26.

Înaintea acestei ultime formulări, *Mystici Corporis* statua cu privire la episcopi: «Ei nu sînt cu totul independenți, fiindcă stau sub autoritatea cuvenită a Pontifului roman, deși se bucură de o putere ordinară de jurisdicție, împărtășită lor nemijlocit de același Suprem Pontif» (Pius al XII-lea, *Scr. enc. «Mystici Corporis»*, Buc., 1944, p. 27).

606. Vezi Pr. Prof. L. Stan, *«Ecclesia semper reformanda»*, p. 77. Asupra raportului noțiunii catolice de colegiu față de sensul *Noului Testament*, vezi observațiile Prof. I. Karmiris, la Pr. Asist. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică*, în «O», XXIV (1972), nr. 3, p. 428.

607. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina catolică a infailibilității*, p. 480.

muitoare. Un ierarh se deosebește de un apostol, iar din unanimitatea Bisericilor locale crește unitatea universală [608].

Tocmai în acest sens, sinodul cartaginez amintea Papei Celestin la anul 424 «că nici o provincie nu va fi lipsită de darul Duhului Sfînt». Lucrarea Sa se va dovedi cu atît mai intensă cu cît atmosfera comuniunii de credință și de iubire va fi mai adîncită de către «mulțimea preoților, care se adună la sinod» [609].

2. Insuficienta accentuare a lucrării Duhului Sfînt în Biserică

Schimbările care s-au înregistrat în ultimul deceniu pe plan teologic reliefează tot mai mult îmbogățirea și completarea ecleziologiei de tip universalist cu elemente de comuniune sacramentală și pastorală. Vechea imagine a Bisericii se arăta preocupată în primul rînd de structura instituțională cu drepturile și funcțiile ei ministeriale. În acest caz, comunitatea credincioșilor apărea ca o realitate secundară și separată, caracterizată prin pasivitate și supunere.

Prin schimbarea adusă de recentul Conciliu de la Vatican, poporul lui Dumnezeu este definit ca alcătuind Biserica. Obștea credincioșilor fiind subiectul tuturor harismelor divine, funcțiile ierarhice însele apar în interiorul Trupului tainic al Domnului [610]. *De Ecclesia* sugerează noua schimbare de perspectivă chiar și printr-o anumită ordine a capitolelor ei.

Spiritul juridic care predomină de veacuri în catolicism a împiedicat însă reîntoarcerea la vechea sinodalitate creștină în această concepție mai tainică a unicului popor credincios. Atribuirea infailibilității Papei, solidară cu un episcopat consultativ ridicat totuși deasupra celorlalți frați în credință, arată persistența unei dihotomii. Ea constă în coexistența a doua stări contradictorii : primatul jurisdicțional și colegialitatea episcopală, ca urmare a celor două linii ecleziologice — a Sfîntului Petru singur și, pe de altă parte, a restului colegiului apostolic [611]. Poziția singulară și privilegiată a episcopului Romei — definită dogmatic doar ca urmare a chemării Mîntuitorului adresate verhovnicului Petru — este indiciul unei slabe dezvoltări a aspectului pnevmatic în ecleziologie și a nevalorificării suficiente a harismelor variate. Întemeierea ei mai ales pe lucrarea Cuvîntului întrupat poate motiva necesitatea unui cap văzut al Bisericii [612], dar o lipsește de suplețea pe care i-o conferă realitatea comunitară plină de viață ; o astfel de ecleziologie slăbește condiționa-

608. G. Wagner, *Les canons comme témoignage sur l'Eglise*, în «PO», nr. 2/1968, p. 110 ; J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, p. 147.

609. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II/1, Arad, 1934, p. 298. 610. E. Ménard, *op. cit.*, p. 104.

611. N. A. Nissiotis, *Un pas en avant*, în «LV», nr. 74/1965, p. 24 ; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în «O», nr. 4/1964, p. 505.

612. Comp. Pius al XII-lea, *ibid., p. 27* : «Iisus Hristos și Vicarul Său constituie numai un singur Cap...».

rea ei de lucrarea tuturor Persoanelor Sfintei Treimi. Teologia și spiritulitatea occidentală au avut dintotdeauna un caracter hristocentric. De aceea învățații catolici înșiși continuă să-și exprime nemulțumirea față de prezentarea sociologică a unor tratate apusene de dogmatică. O expunere mai legată de viața comunitară treimică ar fi urmată la ei de o dezvoltare mai pronunțată *teologică* și antropologică [613], climat mai prielnic spiritului sinodal. Desigur că manualele catolice — constatarea este foarte recentă — dedică părți suficiente pnevmatologiei, dar aceasta se face în linia interpretării psihologice a doctrinei trinitare. Expunerea ei la capitolul trimiterii în lume a Duhului Sfînt nu se ridică pînă la exigența lucrării Sale personale, nedespărțite de relațiile treimice just înțelese. Categoriile încă scolastice ale discuției pnevmatologice se resimt ca un mare gol în doctrina grației și a harismelor în Biserică [614]. S-a afirmat uneori că la Vatican II a început prima etapă a redescoperirii Duhului Sfînt. La o cercetare mai atentă însă se constată că fundamentarea doctrinei unicului Trup tainic al credincioșilor prezintă referințe minore la acțiunea Duhului Sfînt pentru configurarea lui [615].

Iată de ce — conștienți de urmările fenomenului — întîlnim la unii ierarhi sau teologi apuseni o mișcătoare năzuință după climatul pnevmatic: «Fără Duhul Sfînt, Dumnezeu este departe; Hristos rămîne în trecut; Evanghelia este o literă moartă; Biserica — o simplă organizație; autoritatea — o dominație; misiunea — o propagandă; cultul — o evocare; iar lucrarea creștină — o morală de sclavi. Dar în El, cosmosul este înălțat și geme născînd Împărăția; Hristos cel Înviat este aici; Evanghelia este putere de viață; Biserica înseamnă comuniune trinitară; autoritatea este slujire eliberatoare; misiunea este o pogorîre a Sfîntului Duh; Liturghia este memorial și anticipare; lucrul omenesc este îndumnezeit» [616].

Am reprodus intenționat acest fragment dezvoltat din gîndirea susținătorului «coresponsabilității» cu referire la variatele aspecte ale mesajului creștin destinat omului și înregii făpturi — pentru a nu mai insista asupra unor realități teologice cu substrat filioquist. Numai într-o condiționare reciprocă a principiilor hristologic și pnevmatologic, perspectiva evită exagerarea instituționalului (împotriva căruia reacțiunea Reformei a intenționat să fie un profetism), răsplătind cu îndumnezeirea credinciosului.

Desigur că vorbesc și documentele conciliare catolice despre Biserică, recunoscută templu al Duhului Sfînt. Doctrina aceasta însă nu se acoperă cu realitate ecleziologică romano-catolică. «În același fel în care noțiunea de Trup al lui Hristos este pusă în relație doar cu ierar-

613. Y. Congar, *Diario del Concilio*, Torino, 1964, p. 9; idem, *Conclusion*, p. 306 (subl. autor.); R. Laurentin, *op. cit.*, p. 286.

614. W. Breuning, *Pneumatologie*, în *Bilan de la théologie du XX-e siècle*, vol. II, Paris, 1971, p. 347.

615. H. Roux, *Portée oecuménique d'une théologie du peuple de Dieu*, în «I», nr. 3—4/1967, p. 345; N. A. Nissiotis, *Is the Vatican Council ecumenical?*, în «The Ecum. Review», july 1964, p. 365; *apud* Pr. Prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 505.

616. *Scrisoarea Emin. Sale Card. L. J. Suenens*, în «BOR», nr. 1—2/1972, p. 28

hia, tot astfel cea de Templu al Duhului Sfînt tinde să fie pusă în relaţie numai cu credincioşii» [617]. Mai mic decît Fiul, Paracletul nu poate unifica în chip real cele două jumătăţi separate ale Bisericii, pentru că a pierdut din rolul Său propriu de desăvîrşire a oamenilor în Hristos. Comunicînd o graţie creată, lucrarea Sa devine exterioară comunităţii; nu se poate evita atunci dihotomia dintre instituţie şi eveniment, aducînd cu sine o diferenţă ontologică între preoţia slujitoare şi cea obştească. Ca o compensaţie a principiului pnevmatologic impersonal, dinamismul misionar şi obiectivizarea ierarhică cunosc o mare dezvoltare.

Prin urmare, reîntoarcerea Bisericii Romane la o bază hristologică accentuată nu s-a făcut fără menţinerea unor tendinţe teologice unilaterale. În lipsa unei reflexiuni trinitare echilibrate, hristocentrismul devine hristomonism.

Tot atît de deficitară se dovedeşte şi direcţia opusă acesteia, cînd Sfîntul Duh devine o imanenţă subiectivă. Protestantismul afirmă anonimatul poliarhic, pentru evitarea juridismului centralizat. Separat de Fiul, Duhul nu poate opera restaurarea ontologică a făpturii, care îi este proprie. În lipsa actului de sfinţire, latura orizontală a operei răscumpărătoare este neglijată, iar preoţia de drept divin negată.

Este meritul unui teolog grec contemporan, Nikos Nissiotis, de a fi diagnosticat tendinţele moniste din învăţătura creştină asupra Preasfintei Treimi, chemînd insistent către o lucrare convergentă tridimensională. Este drept că în ceea ce priveşte împreună — lucrarea sfinţitoare şi răscumpărătoare, în teologia ortodoxă, există mai multe interpretări [618]. Esenţial este faptul că în legătură cu Sfîntul Duh trebuie să se vorbească mereu de manifestarea Sa în planul divin şi în planul istoric.

Pentru evitarea apariţiei în ecleziologie a ereziilor hristologice, ca urmare a separării prezenţei Duhului şi a Fiului în Biserică, teologia ortodoxă afirmă în mod consecvent o ecleziologie pnevmatică. Dacă actul Răscumpărării ne arată îndoita comuniune între Tatăl şi Fiul, iar pe de altă parte, între Dumnezeu şi om, Cincizecimea descoperă viaţa treimică în istorie. Participarea Duhului este o lucrare de încorporare în Fiul, de unire a Capului, Hristos, cu Trupul Lui. Acţiunea de integrare continuă în planul existenţial, istoric, al operei Cuvîntului răstignit, însemnînd în acelaşi timp şi o transfigurare: membrii izolaţi «se umanizează», dobîndind conştiinţa apartenenţei fiecăruia la ceilalţi în cadrul unui singur organism duhovnicesc.

Împotriva unei sacralizări cu tendinţe de identificare instituţională, ecleziologia ortodoxă afirmă de asemenea că «Biserica manifestă prezenţa lui Hristos în Duhul printre oameni aici şi acum» [619]. Caracterul

617. Pr. Asist. D. Popescu, *op. cit.*, p. 394; Pr. Ilie D. Moldovan, *Învăţătura despre Sfîntul Duh în Ortodoxie şi preocupările ecumeniste contemporane*, în «MA», nr. 7—8/1973, p. 815.

618. Vezi Diac. Asist. I. Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine*, în «ST», nr. 1—2/1968, p. 22 şi urm.; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Noţiunea dogmei*, p. 567; Ol. Clément, *L'Ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion*, în «C», nr. 61/1968, p. 15.

619. N. A. Nissiotis, *Hristologia pnevmatică ca premisă a ecleziologiei*, p. 358.

istoric al comunității ecleziale înseamnă atunci o acțiune sfințitoare a lui Dumnezeu, drept consecință a unirii dintre Cap și membrii Trupului tainic al Domnului. Chiar păcătoși, membrii Bisericii pot deveni sfinți prin acțiunea purificatoare a Duhului.

Personală și istorică, Biserica este în același timp familia care trebuie să devină o comuniune neîntreruptă cu Dumnezeul creator. În măsura în care viața «Ecclesiei» și a întregii lumi se reînnoiește în mod continuu, ca urmare a evenimentului dinamic și harismatic al Cincizecimii, realitatea eshatologică nu aparține viitorului, ci este deja în timp, în istorie. Stă în puterea omului să continuie această zidire sfîntă (οἰκοδόμε) a lui Dumnezeu prin Duhul.

Nikos A. Nissiotis mai atrage atenția asupra naturii harismelor, ca mijloace pnevmatice în sprijinul comunității ecleziale. Unind, ele sînt acordate pentru creșterea și întărirea Trupului tainic al credincioșilor. Constituită din mădulare reînnoite, Biserica poartă în sine manifestarea Duhului prin mijloace umane, ca semn al prezenței lui Hristos în istorie. Prin urmare, cele două forme ale așezămîntului mîntuirii — instituția și evenimentul — nu pot fi concepute separat, ci ca două aspecte complementare [620].

3. Nerecunoașterea valorilor proprii ecleziologiei ortodoxe

«O deplasare destul de importantă a atenției de la instituția bisericească spre comuniunea eclezială» [621] se apreciază în general că s-a produs odată cu recenta teologie conciliară catolică. Năzuința după slujire și colegialitate în spirit de frățietate sporită sînt consecințele cele mai valoroase ale acestei noi deschideri ecumeniste ale spiritului creștin apusean.

De altfel, reacțiunea împotriva juridismului, care frîna aprofundarea noțiunii catolice de Biserică, apare încă de pe la începutul veacului trecut. J. A. Möhler amintea cu insistență de unitatea Bisericii, rezultată din iubire și viață interioară. Față de acest dar al Harului divin, elementul canonic (și papalitatea însăși) [622] devine o realitate de necesitate temporală, istorică, și nu dogmatică.

Chiar dacă, la Vatican I, optica bellarminiană a rămas totuși predominantă, reflecția teologică a dobîndit o bază mai hristologică prin străduințele lui M.-J. Scheeben și a celor de după el. Raportată la Sfînta Euharistie, această direcție ecleziologică va primi o fundamentare științifico-exegetică, datorită lucrărilor Mgr L. Cerfaux, și una istorică prin argumentarea lui H. de Lubac sau Y. Congar [623].

620. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 127; N. A. Nissiotis, *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église*, în «I», nr. 3—4/1967, p. 335.

621. É. Ménard, *op. cit.*, p. 78. Vezi și Pr. Prof. N. Bordașiu, *Biserica-comuniune*, în «O», nr. 1/1973, p. 130.

622. S. Tyszkiewicz, *La théol. moehlérienne de l'unité et les théol. pravosl.*, în vol. *L'Église est une*, Paris, 1939, p. 279.

623. Comp. D. N. Egender, *L'Ecclésiologie au XIX-e siècle*, în «J», nr. 1/1962, p. 109.

A urmat o frecventă afirmare a doctrinei catolice a Trupului tainic al Domnului. Dar reliefarea aspectului lăuntric al vieții Bisericii risca să ducă la neglijarea structurilor ierarhice. Pentru ca așezămîntul mîntuirii să nu fie înțeles totuși neunitar, Magisteriul roman a intervenit prin mai multe acte normative. În *Humani generis* se afirmă deschis: «Corpul mistic al lui Hristos și Biserica Catolică Romană sînt un singur și același lucru» [624]. De aceea erau socotiți în eroare cei care nu înțelegeau cum se cuvine imaginea biblică preferată, cultivînd o falsă opoziție între o Biserică — societate vizibilă și o comunitate spirituală [625]. Gravitatea rătăcirii se mărea la gîndul că ea antrena un fel de spiritualism al separării de materie.

Insistența asupra organicității Bisericii, dar și asupra aspectului vizibil al instituției conduse de Vicarul lui Hristos, cu o unitate verticală în primul rînd (concepție solidară cu doctrina grației create în mod supranatural) arată clar că reconcilierea celor două curente ecleziologice nu s-a realizat încă. În această privință, un teolog catolic contemporan [626] observă că în Apus tratatele despre Biserică s-au constituit din opoziții doctrinare. Precizînd că cel de al doilea Conciliu de la Vatican nu a mai preluat interpretarea unilaterală socio-corporativă a lui Pius al XII-lea și nici identificarea exclusivă pe care aceasta o implica, Y. Congar propune reintroducerea antropologiei patristice în ecleziologie [627].

Dacă în documentul din 1950, autoritatea supremă prefera expresia «corp mistic» pentru prezentarea naturii Bisericii, reflexiunea ecleziologică din ultimii ani s-a oprit la noțiunea de «popor al lui Dumnezeu». Schimbarea de perspectivă este subliniată în documentele conciliare și prin înlănțuirea capitolelor. Definit ca o comuniune de credință, nădejde și dragoste, așezămîntul mîntuirii constituie o unitate harismatică în care se cuprinde o pluralitate de slujiri. Beneficiind de darurile aceluiași Duh Sfînt, clerul și păstoriții trebuie să manifeste credința lor în realitatea imediată a vieții, fără a neglija așteptarea revenirii întru slavă a Domnului.

Se afirmă de obicei că «promovarea» laicilor în Biserica Romano-Catolică echivalează cu unul din marile sectoare reînnoite ale ecleziologiei. Din rațiuni de echilibru statornic, polul ierarhic — mai bine-zis clerical — a trebuit să fie corectat în mod corespunzător prin polul laicilor. Egalitatea lor cu membrii preoției speciale este insistent cerută, de la Harul primit în apa Botezului pînă la virtuțile teologice sau la citirea *Bibliei*, oferită acum în limbi moderne.

---

624. Citat la D. Th. Strotmann, *Les membres de l'Église*, în «J», nr. 3/1952, p. 250; D. M. Nothomb, *L'Église et le Corps mystique du Christ*, ibid., p. 226.

625. Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, p. 60.

626. H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1962, p. 272. Comp. A. Volkov, *Othod Vaticana ot osnov hristianstva*, în «JMP», nr. 1/1951, p. 32.

627. Y. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'epoque moderne*, p. 463. Comp. J. Maritain, *Primauté du Spirituel*, Paris, 1927, p. 52: «Le Corps mystique du Christ forme une société parfaite, c'est-à-dire une communauté qui se suffit pleinement à elle-même et à qui rien ne manque de ce qui fait la vie sociale; une société parfaite suppose une autorité à laquelle l'obéissance este due en conscience, même là où cette autorité est faillible».

Privind mai de aproape locul și rolul mirenilor în viața Bisericii Catolice de astăzi, se constată că aceștia «sînt mai întîi încorporați, prin Sacramente, ierarhiei ce tinde să fie identificată cu Hristos și Biserica» [628]. În calitate de membri ai poporului creștin, funcțiile laicilor derivă din participarea lor la întreita slujire a Mîntuitorului. Astfel, sub aspect sacerdotal, menirea acestora constă din «a adăuga meritele lor la ofranda Trupului Dumnului» [629] sau, din punct de vedere al lucrării împărătești, «să învingă păcatul în ei» [630].

Dar dacă în concepția conciliară laicii nu reușesc să formeze în realitate Biserica, nu sînt element primordial al ei, vocația lor adevărată se recunoaște în calitatea de instrumente misionare și de propovăduire creștină în mîinele ierarhiei. Este semnificativ faptul că, în timp ce în comparație cu clerul, aceștia sînt definiți negativ, în raport cu lumea li se recunoaște un rol pozitiv mai activ.

Prezența laicilor în lume exercită «o mijlocire de viață» (Y. Congar), bazîndu-se pe acea «action capillaire» de care amintea încă Pius al XII-lea [631]. Pe de altă parte, se vorbește astăzi de o sfințenie a laicilor, pusă în legătură cu teologia realităților pămîntești. Pentru a nu mai cădea în păcatul clericalismului — încetățenit în teologia preconciliară ca o adevărată «ierarhologie», — actuala vocație misionară laică este întemeiată pe pluralitatea de slujire, după specificul harismei primite. Desfășurînd în lume o activitate pozitivă conștientă, care cultivă toate valorile creației, oricare creștin catolic trebuie să depună eforturi «ca bunurile materiale să fie mai bine împărțite între oameni» [632]. Reintroducerea harismelor în ecleziologia papistă dă mărturie despre poziția matură care se atribuie mirenilor în sînul comunității [633]. Totodată se amintește de viața creștină primară, a cărei varietate pnevmatică te întîmpină, de pildă, în paginile lui Eusebiu de Cezareea.

Cu toată străduința teologiei catolice mai noi de a acorda laicilor o poziție activă, comunitară și publică, totuși preoția împărătească recunoscută tuturor credincioșilor intră într-o adevărată opoziție cu slujirea ierarhică. În acest mod, cele două feluri de preoție diferă între ele «după esență», deși ele sînt complementare. Precizarea apare ca o urmare logică a poziției conciliare. În consensul ei episcopatului i se conferă calitatea de sacrament, tinzînd să revendice pe Hristos numai pe seama lui, cu excluderea celorlalți credincioși. Taina Hirotoniei, care afectează ontologic ființa preotului, îl distanțează pe acesta de simplul laic, posesor al unui «caracter sacru» uniform din baia Botezului [634].

Neacordîndu-se laicilor poziția cuvenită în taina Bisericii, ca urmare a unei teologii filioquiste, ecleziologia romano-catolică se dovedește încă impregnată de juridism. «Deficiența Conciliului Vatican II — apre-

628. Pr. Asist. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică*, p. 370.
629. În «LG», 34. 630. *Ibidem*, 36.
631. Cf. M. Creuzet, *op. cit.*, p .56. 632. În «LG», 36.
633. Pr. B. Gr. Ionescu, *A treia sesiune a Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «O», nr. 4/1964, p. 490. 634. Pr. Asist. D. Popescu, *ibid.*, p. 353.

ciază același teolog român contemporan [635] — constă în faptul de a fi micșorat adevărata semnificație a misterului Bisericii, a colegialității episcopale, a laicatului, a ecumenismului și a lumii, pentru a le transforma în tot atîtea complemente ale papalității». Neconcordanța aceasta poate fi observată nu numai în neputința concilierii a două linii în ecleziologie, ci și în revendicările comunitare ale sinoadelor episcopale și în întregul fenomen contestatar postconciliar [636].

Vorbește și ecleziologia ortodoxă despre necesitatea și rostul mirenilor, atît ca stare harică — mîntuitoare cît și ca stare socială, dar în termeni de sinergie, de împreună-lucrare. Ideea unui popor pasiv în Biserică, precum și echivalența dintre laic și profan (în sensul unei sfințenii inferioare) este străină de duhul Ortodoxiei. Ea are o anumită explicație istorică, favorizînd un cripto-dualism și apariția unei morale duble [637]. Afirmînd în mod clar preoția mirenilor lucrătoare încă de la harul Botezului, Ortodoxia le acordă vrednicia de «pnevmatofori», cu responsabilitate pentru lucrarea credinței și a păstrării Adevărului. Este semnificativ faptul — subliniat de către un mare teolog [638] — că limbile slave au reținut termenul de «sobor» pentru desemnarea sinodului mixt.

Lucrarea învățătorească la care participă elementul laic constă în general în îndatorirea mărturisirii și păstrării adevărurilor mîntuitoare. Aceasta cu atît mai mult cu cît învățătura bisericească poate fi comunicată nu numai prin cuvînt, ci și prin exemplu personal. A.-S. Homiakov — un mirean învățat și conștient de menirea credinței sale ortodoxe — a putut conchide cu dreptate: «Orice cuvînt inspirat de o simțire de iubire cu adevărat creștinească, de credință vie sau de nădejde este o învățătură; orice faptă care poartă pecetea Duhului lui Dumnezeu este o lecție; oricare viață creștină este un model și o pildă» [639].

În ceea ce privește exercițiul slujirii sfințitoare, mirenii colaborează cu preoția ierarhică de instituire divină prin primirea Sfintelor Taine; în caz de necesitate, ei înșiși administrează Botezul. De altfel, Sfînta Liturghie nu se poate oficia decît în prezența credincioșilor. Pe lîngă contribuția lui la întărirea formelor de cult, precum și instituirea unor sărbători sau canonizări de sfinți, poporul credincios desfășoară o per-

635. *Ibid.*, p. 447. Un alt comentator ortodox conchide: «Se observă, de la început, că prea mult se vorbește și se insistă asupra datoriilor laicilor de a ajuta ierarhia la răspîndirea catolicismului, dar nu se spune nimic precis despre drepturile juridice reale ale laicilor în parohie, în dieceză, în Biserica națională și în Biserica universală» (Pr. Prof. S. Vlad, *Decretul Conciliului al II-lea de la Vatican asupra apostolatului laic*, în «O», nr. 4/1967, p. 546).

636. Vezi, printre alții, Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sinodul extraordinar al episcopilor catolici*, în «O», nr. 1/1970, p. 45—61; Prof. Dr. F. Klostermann, *Rolul credincioșilor în Biserică după Conciliul al II-lea de la Vatican*, în «ST», nr. 3—4/1973, p. 211 și urm.

637. Vezi H. Kraemer, *op. cit.*, p. 37; P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, 1964, p. 211.

638. Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre sinodalitate*, în «ST», nr. 3—4/1969, p. 162.

639. A. -S. Khomiakoff, *L'Église latine et le protestantisme au p.d.v. de l'Eglise d'Orient*, Lausanne, 1872, p. 49.

manentă cinstire a lui Dumnezeu prin diferite înfrînări și jertfe spirituale [640].

În același spirit al creștinismului primar, credincioșii laici participă și la funcția cîrmuitoare sau jurisdicțională a Bisericii, cu întreitul ei aspect: legislativ, judecătoresc și administrativ [641]. După expresia unui teolog ortodox francez, mireanul se dovedește «rege, prin stăpînirea spirituală asupra patimilor sale, și, în chip tainic, asupra istoriei și asupra universului» [642].

Dat fiind caracterul sacerdotal al tuturor credincioșilor, diferențiați în mai multe slujiri, Ortodoxia evită atît preoția sfințitoare înțeleasă mai mult ca o reprezentare a lui Hristos cît și pe aceea de reprezentare a comunității. Avînd o chemare specială în cinul respectiv, clericii trebuie să săvîrșească slujba lor în comunitățile pe seama cărora au fost sfințiți; tot așa în privința hotărîrilor doctrinare ale episcopatului, ele au nevoie de o receptare tacită și în timp din partea tuturor mădularelor Bisericii.

Cu hristomonismul ei esențial, ecleziologia catolică perpetuează distincții calitative între Apostoli, între cler și poporul credincios, între Biserica învățătoare și cea ascultătoare. Azi se constată însă că formele variate și active ale vieții creștine sînt mai bine valorificate în raport cu aspectul sociologic, acolo unde se menține pnevmatologia tradițională «a Padre solo». Participarea sacerdotală obștească la preoția unicului Arhiereu («le Sacrement de l'Onction Charismale est le sacrement du Sacerdoce universel» [643]) menține unitatea harismatică profundă a întregii comunități. Este vorba de acea actualizare istorică a Trupului tainic al Domnului începută la Cincizecime, cînd Paracletul a «plerozat» alcătuirea ierarhică a Bisericii. «Ierarhia nu este structurată numai de sus în jos. Ea este în aceeași măsură rezultatul mișcării harismatice în interiorul comunității, fiind mai degrabă o diaconie pastorală decît o funcție de drept divin» [644]. Duhul Sfînt unește pe credincioși cu Capul Bisericii, dar și între ei ca urmare a conștiinței apartenenței la colectivitatea de credință. În concordanță cu patosul acestei totalități organice de iubire liberă și dezinteresată, exercitarea oricărei funcții în Biserică trebuie să țină seama de relația cu întreaga comunitate.

A.-S. Homiakov — teologul modern care a dezvoltat pe deplin accepția catolicității în sensul unei unități active și colegiale — a conchis că noțiunea de sobornicitate «cuprinde singură o întreagă mărturisire de credință» [645]. Adevărata ei valoare, ca primat al spiritualului, se dovedește nu numai în înțelegerea statornicită printr-o chibzuință în comun, ci în chiar modul intuirii și trăirii Adevărului dumnezeiesc în

640. Felurile lor, cu numeroase temeiuri biblice și patristice, le expune Pr. Ioan Mircea, *Preoția împărătească sau duhovnicească*, în «ST», nr. 7—8/1971, p. 489 și urm.

641. Vezi Pr. Prof. Liviu Stan, *Elementul laic în Biserica Ortodoxă*, în «MMS», nr. 1—2/1962, p. 13; idem, *Poziția laicilor în Biserica Ortodoxă*, în «ST», nr. 3—4/1968, p. 200.

642. Ol. Clément, *La vie et l'oeuvre de P. Evdokimov*, în «C», nr. 7—8/1971, p. 65.

643. P. Evdokimov, *ibid.*, p. 216.

644. N. A. Nissiotis, *Le fondement ecclésiologique du plerôme de l'Église*, în vol. *Ministères et laïcat*, Taizé, 1964, p. 165. 645. A. -S. Khomiakoff, *op. cit.*, p. 398.

Biserică. Infailibilitatea ei este garantată prin mărturisirea apostolică a ierarhiei, unită cu evidența lăuntrică a întregului popor credincios. De aici, importanța Epiclesei în Ortodoxie și lucrarea preoției împărătești în calitate de împreună-liturghisitoare cu clerul — la nivelul implorării.

Desigur că formularea dogmei aparține sinodului episcopal. Biserica în totalitatea ei însă păstrează Adevărul revelat; deosebind între Soboarele ortodoxe și cele false, ea atestă dacă respectiva adîncire doctrinară s-a împlinit înăuntrul comunității mîntuitoare în care sălășluiește Sfîntul Duh. Membrii Trupului tainic al Domnului «nu pot primi decît expresia exactă a unui Adevăr care este deja viața lor» [646].

Cînd se vorbește în Ortodoxie despre «recepția» hotărîrilor dogmatice sinodale, se amintește tocmai o realitate specifică ei, anume concilierea a două autorități în unitatea și infailibilitatea Bisericii. Pentru a arăta forța vie a comunității pe care Sfîntul Duh o întreține între toți credincioși și între aceștia și Sfînta Treime, teologii ortodocși aseamănă «aminul» eclezial al acceptării adevărurilor de credință cu Epiclesa din clipele transformării Jertfei euharistice. Și într-un caz și-n celălalt, Sfîntul Duh este invocat să purifice pe credincioși, făcîndu-i fii uniți ai Bisericii infailibile. «Tot ceea ce este «ex *sese, non autem* ex *consensu Ecclesiae*», *nu are nevoie de Epiclesă*» [647].

Un gen de teandrie se întîlnește și în Biserica Romano-Catolică, atunci cînd episcopatul este consultat în vederea unor viitoare clarificări doctrinare. Consensul acesta nu are însă caracter de necesitate, de vreme ce definirea dogmei se face de către Papă «ex sese». Se creează astfel o «contradictio in adjecto» [648], factorul de decizie constituindu-se o valoare în sine, despărțit de cei care l-au ales. Singularitatea aceasta nu poate fi justificată decît din punctul de vedere juridic, exterior, căci condiția harică este egală pentru toți episcopii.

Tradiția ortodoxă exprimă cu fidelitate învățătura Sfinților Părinți că Adevărul nu poate fi păstrat decît de întregul organism eclezial și, de asemenea, în cuprinsul lui. Realitatea aceasta trebuie amintită atît față de poliarhismul protestant cît și față de individualismul papist. Cel de al doilea Conciliu de la Vatican vorbește pe de o parte despre «corpus fidelium» ca despre purtătorul unui discernămînt infailibil în problemele credinței și ale moralei, iar pe de alta afirmă că numai Papa are puterea de a învăța fără de greșeală.

Redescoperind coeziunea sobornicească a Bisericii, A.-S. Homiakov a cerut ca întreaga teologie și viață creștină să fie ecleziocentrică. Împreunînd datele spiritualității cu datele dogmei și cu exigențele ecumeniste ale contemporaneității, teologii ortodocși năzuiesc să dezvolte și pentru vremea noastră această bogăție a credinței ecumenice. Ei vorbesc astăzi tot mai mult de o ecleziologie a comuniunii — pe lîngă tradițională comunitate sobornicească. Se pune accentul adică pe «un anumit

646. Ol. Clément, *L'Église Orthodoxe*, Paris, 1965, p. 88.
647. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 162 (subl. autor.).
648. L. Chrol, *op. cit.*, p. 202; comp. Fr. Ferrier et P. Clair, *Clefs pour la théologie*, Paris, 1947, p. 108.

fel de unitate» [649] — cînd părțile componente ale întregului nu mai pot fi distinse ; dincolo de ele apare unitatea întregului organism. Structurile bisericești desigur că nu sînt eliminate, ci rămîn covîrșite de iubire.

Continuîndu-se pe calea aceasta, viitoarele cercetări ortodoxe vor putea identifica și mai clar temeiurile trinitare ale comuniunii în Biserică. Pînă acum, atenția generală a fost îndreptată îndeosebi asupra structurii ei sacramentale, asupra experienței spirituale sau de conducere bisericească, văzute mai mult ca o consecință a lucrării Sfîntului Duh [650].

4. Ecumenismul romano-catolic de astăzi.

În stăruința redescoperirii unei viziuni mai dinamice a noțiunii de Biserică, teologia romano-catolică a trebuit să-și reînnoiască poziția și față de problema unității creștine. Din discuțiile ecumeniste pe această temă, purtate în cadrul Conciliului Vatican II, s-a cristalizat decretul *Unitatis redintegratio.* În el se stabilesc atît principiile catolice ale atitudinii și ale lucrării în această direcție, cît și poziția Scaunului roman față de Bisericile și de cumunitățile ecleziale separate, în Răsăritul sau în Apusul creștin.

Un fapt care, de la început, umple de bucurie inima oricărui creștin adevărat îl constituie evitarea aprecierilor nedrepte și a epitetelor ofensatoare în legătură cu viața și cu rînduielile canonice ale altor credincioși. Remarcînd existența Mișcării Ecumenice, decretul cheamă la înfăptuirea țelurilor ei într-un duh de rugăciune, punînd în paralelă lucrarea reconcilierii creștine cu aportul bisericesc activ pentru înlăturarea lipsurilor sociale și a exploatării din epoca noastră [651].

Întrebîndu-se asupra căilor de refacere a unității creștine, recentul Conciliu nu a făcut-o decît în legătură cu ecleziologia stabilită la Vatican II. Deși mai receptiv decît *De Ecclesia,* decretul catolic de astăzi asupra ecumenismului rămîne la aceeași convingere a deplinătății exclusive a mijloacelor de mîntuire. Într-adevăr în primul document se preciza : «Unica Biserică a lui Hristos, constituită și organizată în această lume ca o societate, suzbistă în Biserica Catolică, condusă de urmașul lui Petru și de episcopii în comuniune cu el, cu toate că în afara organismului vizibil se găsesc numeroase elemente de sfințire și de adevăr, care, fiind darul propriu al Bisericii lui Hristos, duc prin ele însele la unitatea catolică» [652].

Am reprodus intenționat acest text, pentru că el cuprinde o întreagă doctrină de identificare a instituției sacramental-juridice cu mesajul

649. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii,* în «O», nr. 1/1967, p. 39.

650. Diac. Asist. I. Bria, «*Ecleziologia comuniunii*», în «ST», nr. 9—10/1968, p. 675.

651. Vezi Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Decretul romano-catolic asupra ecumenismului și problema unității creștine,* în «O», nr. 2/1967, p. 297.

652. În «LG», 8. Menționăm că în *Nota,* care însoțește ultimul document doctrinar aprobat de către Papa Paul al VI-lea, se precizează că adevărata Biserică este numai cea catolică (cf. Dr. Antonie Plămădeală, *H. Küng* și *Decl. «Myst. Eccl.»,* p. 45).

evanghelic şi, de asemenea, o poziţie de superioritate romano-catolică faţă de celelalte Biserici. Dacă altădată, «fraţii separaţi» erau numai «ordonnés au Corps mystique» [653], astăzi atmosfera psihologică este alta. Vom vedea însă că schimbarea aceasta nu înseamnă şi o reală schimbare a poziţiei teologice. Noile relaţii cu ceilalţi creştini se dovedesc încă tributare unei mentalităţi romano-centrice. Fără să mai ceară direct convertire şi lepădare de structurile proprii, Biserica Romano-Catolică vorbeşte în prezent celorlalte comunităţi de reînnoire şi de deschidere. Considerîndu-se un «model» al unităţii şi catolicităţii, ea le priveşte pe acestea ca fiind înrudite cu sine în diferite grade. Într-un climat de mutuală convertire, toate Bisericile sînt chemate să descopere împreună unicul Adevăr, deţinut în mod inegal de către parteneri.

După părerea unui observator catolic [654], dialogul teologic care trebuie dus de la egal la egal («par cum pari») ar fi început încă din anul 1950.

Aşa cum sugerează însăşi noţiunea de «aggiornamento», aducerea la zi a vieţii şi a structurilor Bisericii Catolice se face în beneficiul credincioşilor proprii, dar şi în scopul atragerii la sine a fraţilor separaţi. Se apreciază că ecumenismul catolic şi-ar împlini lucrarea în decursul a trei etape convergente mai mult sau mai puţin întinse ; principiile lui de bază au rămas legate de convingerile catolice că Biserica papală poate aduce sigur mîntuirea fiilor ei, iar primatul ar constitui o dogmă indispensabilă ecleziologiei creştine [655]. Cu Roma în centru, Vaticanul se substituie chiar Consiliului Ecumenic al Bisericilor, chemînd întreaga lume creştină să recunoască dogmele catolice. Dar ocolindu-se discuţiile doctrinare, orizontul dialogului se îngustează pînă la limitele unui simplu monolog. Fără reciprocitate, poziţia ecumenistă se distinge greu de acţiunile prozelitiste. Situaţia aceasta este întru totul concordantă cu premisele că Biserica papală deţine pe deplin atributul catolicităţii şi al apostolicităţii din care, haric, ar decurge viabilitatea spirituală a creştinilor din alte confesiuni.

În mod analogic şi după numărul elementelor pozitive ale crezului lor comparate cu doctrina Scaunului roman, aceştia se împart în «Biserici şi în comunităţi ecleziale» [656], discriminare care poate constitui o altă formă a vechilor categorii de schismă sau de erezie [657]. Se recunoaşte astfel Bisericilor Ortodoxe (totdeauna la plural şi nedistincte de Bisericile Necalcedoniene) un statut eclezial nedeplin, iar celorlalte comunităţi creştine «o adevărată unire în Duhul Sfînt» [658].

Aşteptînd asimilarea protestantismului în baza unei afinităţi apusene comune, Scaunul roman se străduieşte să aducă la ascultare şi pe

653. J. Frisque, *L'Ecclésiologie au XX-e siècle*, în *Bilan de la théologie du XX-e siècle*, vol. II, Paris, 1971, p. 451.

654. R. Laurentin, *op. cit.*, p. 169.

655. Ion V. Georgescu, *Rolul Conciliului al II-lea de la Vatican în purtarea dialogului ecumenic între Bisericile creştine*, în «MO», nr. 5—6/1965, p. 468.

656. În «UR», cap. I.

657. Ed. Schlink, *Le décret sur l'oecuménisme*, în vol. *Le dialogue est ouvert*, Neuchâtel, 1965, p. 210.

658. În «LG», II, 15.

ortodocşi prin intermediul uniaţiei. La Vatican II, aceasta nu a fost condamnată. Elogierea vechiului patrimoniu liturgic şi spiritual — păstrat în Răsărit — nu îndreptăţeşte «complementaritatea» stabilită de Roma, deoarece criteriului cantitativ de apreciere «îi scapă, într-o largă măsură, spiritualitatea particulară a Bisericii Orientale» [659]. Evidenţierea bogăţiilor tradiţiei răsăritene cu estomparea profundelor diferenţe doctrinare (accentuîndu-se importanţa iubirii în purtarea dialogului) duce la neglijarea adevăratei legături dintre hristologie, pnevmatologie şi ecleziologie. Un teolog ortodox contemporan [660] constată că: «Ecumenismul roman refuză una din bazele de căpetenie ale ecumenismului, anume faptul că hristocentrismul lui este menţinut numai prin puterea Duhului Sfînt în acţiune în toate Bisericile din întreaga lume, fără preferinţă juridică pentru nici un loc».

Păstrarea Adevărului ca fidelitate necontestată nu trebuie să fie confundată cu fireştile slăbiciuni omeneşti asupra cărora aruncăm vălul iubirii creştine. O astfel de ispită a fost respinsă în timpurile apostolice, cînd tendinţa iudeo-creştină năzuia să subiectivizeze mesajul evanghelic. Istoria bisericească desigur că nu ignoră aportul psihologiei în cercetarea fenomenelor, dar nu le reduce numai la acest aspect.

Faţă de recunoaşterea elementelor apostolice păstrate de Răsăritul creştin ne mai putem întreba totuşi asupra concilierii doctrinei ortodoxe cu primatul papal pe care ea continuă să-l combată [661].

Acceptarea lui prin uniaţie ar însemna nesocotirea datelor revelaţionale şi anularea fidelităţii apostolice faţă de credinţa creştinismului nedivizat. Justificat punct cu punct, jurisdicţionalul pontifical a fost doar îndulcit prin reafirmarea colegialităţii episcopale. Exercitarea lui însă nu s-a micşorat în fapt, datorită comuniunii ierarhice, acordate de sus în jos.

Pe de altă parte, Ortodoxia nu poate accepta dialogul într-o poziţie de neegalitate teologică, care pe deasupra presupune şi o separaţie între credinţă şi Sfintele Taine sau între Adevăr şi iubire [662].

Prezentîndu-se ca o Biserică unică, a cărei structură realizată istoric presupune participarea gradată a celorlalte comunităţi la Revelaţia evanghelică, ecleziologia papală tinde să confunde catolicitatea cu romanitatea [663]; ea propune «o Biserică-arhetip, o Biserică-principiu» [664]. Concepţia ei ecumenistă devine în mod fatal subordonare, iar nu unire.

Totalitarismul jurisdicţional aminteşte de concepţia «supra-bisericii», cauza atîtor conflicte medievale, al cărei monopol a sterilizat vitalitatea numeroaselor mişcări spirituale devenite eretice. Înainte ca

659. Ed. Schlink, *ibid.*, p. 213.
660. N. A. Nissiotis, *Is the Vatican Council really ecumenical?*, p. 9; cit. la Diac. I. Bria, *Aspecte dogmatice*, p. 133.
661. Pr. Barbu Gr. Ionescu, *op. cit.*, p. 487.
662. Vezi Pr. Asist. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică*, p. 401; Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 299 şi urm.
663. H. Roux, *Un point de départ*, în «LV», nr. 74/1965, p. 71.
664. Pr. Prof. I. Bria, *Decl. «Mysterium Ecclesiae»*, p. 610.

Mişcarea Ecumenistă să o definească astfel prin declaraţiile de la Toronto (1950) sau prin aceea de la New-Delhi (1961) [665], Nichita al Nicomidiei (sec. XII) o combătea în felul următor: «Dacă Pontiful roman, care se află pe tronul sublim al gloriei sale, voieşte să fulgere împotriva noastră şi să ne azvîrle porunci dintru înălţimea măreţiei sale, dacă vrea să judece Bisericile noastre, nu după sfatul nostru, ci după propriul său bunplac, ce frăţietate şi chiar ce fel de comportare părintească ar putea fi aceasta? Cine ar putea vreodată să accepte o astfel de situaţie? Căci atunci nu am putea să fin numiţi, şi nic n-am mai fi fiii Bisericii, ci robi adevăraţi» [665].

Este vorba de structura ierarhică a Bisericii Romane, care a rămas tot monarhică. Mai precis spus, ea a devenit piramidală: deasupra laicilor şi a ierarhiei colegiale se află Papa în unire cu restul comuniunii [667]. În ciuda opţiunii pentru noţiunea de «popor al lui Dumnezeu», în ciuda insistenţei asupra colegialităţii episcopale, ecleziologia catolică nu poate regăsi egalitatea sacramentală a întregii comunităţi creştine şi nici valoarea bisericii locale cu adevăratul sens al sinodalităţii.

Ca o compensaţie a sistemului papist, comuniunea piramidală de structuri şi de funcţii năzuieşte după un concept dinamic al catolicităţii. Odată cu reînnoirea lui ca totalitate, creştinismul roman este în căutarea noii deplinătăţi pe care i-o pot da spiritualitatea şi cultura contemporană. Orice germene de viaţă din afara lui, aparţinînd chiar altor religii, «trebuie să fie vindecat, salvat, desăvîrşit pentru slava lui Dumnezeu» [668]. După criteriul vieţii harice «tout se tient» [669]. În criticarea structurilor învechite, care a declanşat împotriva sa o întreagă declaraţie papală, H. Küng se mîngîie cu credinţa că numai catolicismul poate justifica o Biserică sobornicească şi ecumenică. Urmărind continuitatea liniei dogmatice medievale în teologia romană de astăzi, un cercetător valdenz evidenţiază concilierea ei cu doctrina stabilită a unor elemente socotite pînă mai ieri în opoziţie. Valori de-a dreptul protestante, ca şi iluminismul şi laicismul de altădată, şi-au aflat un loc totuşi în catolicismul contemporan. Se urmăreşte astfel o îmbogăţire a vechiului cadru ierarhic cu motive contrastive, păstrate uneori destul de bine în ereziile aspru condamnate. «În noua catolicitate inaugurată de Conciliu, totul este considerat creştin, totul este declarat catolic, sub rezerva integrării, firește» [670].

Înainte de această concluzie, autorul citat caracterizează catolicismul zilelor noastre drept «religia ONU-ului», pentru aspiraţia lui universalistă, situaţie care exclude dinainte orice critică şi predestinează la un ecumenism de compromis. De altfel, spre deosebire de perspectiva

665. Vezi Prof. N. Chiţescu, *Mişc. Ecumenică*, în «O», nr. 1—2/1962, p. 43.
666. Citat *apud* Fr. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, p. 45.
667. Pr. Asist. D. Popescu, *ibid.*, p. 424; R. Rouquette, *Bilan du Concile*, în «ET», nr. 1//1963, p. 106; Prof. N. Beliaev, *op. cit.*, p. 217.
668. În «LG», 17.
669. R. Laurentin, *op. cit.*, p. 167.
670. Vit. Subilia, *Le nouveau visage du catholicisme*, Genève, 1968, p. 375; comp. M. Villain, *Intr. à l'oecuménisme*, IV-e, éd., Paris, 1964, p. 184.

preconizată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, o viitoare unire pancreştină ar însemna acceptarea doctrinei şi a structurilor romane.

Dezvoltarea catolică mai organică şi mai sistematică nu poate evita însă raporturile de excesivă subordonare ierarhică. Prezentarea piramidală cu Papa şi în acelaşi timp cu ierarhia catolică aproape de vîrf s-a conturat şi mai mult prin includerea patriarhilor uniţi cu Roma în colegiul cardinalilor ; pentru ca iniţiativa să-şi atingă scopul au fost modificate anumite formule protocolare învechite. Din punctul de vedere al ceremonialului, aceşti patriarhi sînt rînduiţi în urma cardinalilor suburbicari [671].

Se poate constata acum că prin noua «promovare» în perspectiva universalismului s-a înregistrat încă o îndepărtare de la tradiţia creştinismului neîmpărţit. Dacă după criteriul practic, gestul acesta ar putea fi considerat o avansare, doctrinar el înseamnă categoric o degradare. Egalitatea patriarhilor numai cu urmaşii episcopilor din jurul Romei — iar nu cu însuşi Patriarhul Apusului creştin — este semnificativă. O listă a stărilor sociale medievale redă o ordine descrescătoare de precădere identică [672]. Iar după actualul statut al legaţilor pontificali, aceştia au dreptul să binecuvînteze poporul în toate bisericile din cuprinsul oficiului încredinţat lor [673].

Instituţia cardinalilor este un produs al sistemului centralist-universalist, impus în Occident din veacul al XI-lea. Apărut cu un rol important în alegerea Papei, acest colegiu a zădărnicit curînd colaborarea clerului şi a poporului în viaţa bisericească apuseană, neutralizînd veacuri întregi colegialitatea episcopală. Faţă de principiul patristic că, în general, diaconul «să nu şadă înaintea prezbiterului», Papa Ioan al XXIII-lea s-a străduit să curme unele anomalii, înălţînd pe toţi cardinalii la treapta de episcop [674]. Depăşind astăzi cifra de o sută (la 1 ianuarie 1974 [675] s-a fixat numărul de 135), aceştia constituie un corp reprezentativ în catolicism ; în raport cu Ortodoxia, cardinalii orientali servesc şi drept pildă de autonomia bisericească de care ea s-ar bucura în cadrul ecleziologiei centralizate.

Teologhisind asupra tendinţei ierarhizante pe care o reflectă această viziune universalistă alegorică, cercetătorii se gîndesc pe drept cuvînt la societatea ideală pe care o visa Platon. Clericalizarea Bisericii ierarhice se datorează şi noţiunii de hiperfiinţă şi de participare ; mai tîrziu, viaţa şi gîndirea creştină s-au folosit de doctrina neoplatonică a lui μίμησις şi ἔιδος — pentru arhitectura stratificată şi sacerdotală a instituţiei [676].

671. Drd. N. Vîlcu, *Relaţiile romano-catolicismului cu Bisericile orientale catolice după documentele Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «O», nr. 1/1969, p. 76.
672. Cf. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 348.
673. Pr. Prof. L. Stan, «*Ecclesia semper reformanda*», p. 83.
674. R. Laurentin, *op. cit.*, p. 260.
675. Cf. J. Daniélou, J. Honoré, P. Poupard, *Le Catholicisme*, p. 85.
676. T. F. Torrance, *op. cit.*, p. 86.

Prin intermediul Fericitului Augustin, preocupat de împărăția lăuntrică a lui Hristos și în același timp de forma văzută a Bisericii, climatul platonician favoriza o grandioasă sinteză sacramentală și juridică. «La Roma, și în ecleziologia de inspirație romană, ideea tradițională a unei coborîri și a unei manifestări pe pămînt a comuniunii sau a unității cerești a aflat o expresie caracteristică și deosebit de puternică în rațiunea celor două realități majore al căror loc privilegiat și păstrător era Roma : geniul Dreptului și Apostolul Petru» [677].

Mai mult decît Augustin-neoplatonicul, celălalt convertit celebru a fost considerat «Doctor hierarchicus», pentru mentalitatea sa piramidală și pentru însăși crearea cuvîntului ἱεραρχία. În mijlocul ordinii divine a lumii, Biserica reproduce dihotomia sensibil — inteligibil într-o dispoziție coborîtoare. De aici provine cunoscutul universalism medieval, care justifica năzuința după o societate perfectă printr-un model hieratic. În cuprinsul Bisericii, elementul ierarhic reprezenta o transpunere a unui prototip ceresc. Aspectul supramundan al treptelor preoțești s-a mărit și mai mult datorită inițierii sacerdotale, cerute de caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii [679]. Exagerarea se va observa nu atît în distincția dintre «divin» și «profan» — de unde distanțarea clerului de mireni — cît mai ales în slăbirea caracterului comunitar al Liturghiei.

În interpretarea catolică, autorul scrierilor areopagitice apare ca străin de sobornicitatea propriu-zisă. Cadrul ierarhic și sacramentul are lipsă de dimensiunea orizontală. Aducerea Jertfei nesîngeroase — act complex de unire (ἕνωσις) și în același timp de adunare comunitară (σύναξις) — este precedată de o lucrare catarctică. Atunci și numai atunci, cei «de același rang cu dînsul» [680] pot fi obiectul iubirii sfinte a ierarhului.

Pentru sprijinul ideologic pe care îl furnizează universalismul descendent și unității juridice corespunzătoare, structura areopagitică înțeleasă astfel a căzut sub semnul îndoielilor critice, chiar la unii teologi ortodocși mai noi. Socotindu-o valabilă doar pentru categoriile naturale ale iconomiei, unul dintre aceștia conchide pe marginea sintezei Sfîntului Grigore Palama : «universul ierarhic dionisian nu mai are practic nici un loc în concepția sa despre Biserica, Trupul lui Hristos și «loc» al îndumnezeirii» [681]. Ne îngăduim să nu subscriem la maximalismul unei astfel de poziții, întrucît aprofundarea ecleziologică de astăzi, într-un context interdisciplinar și ecumenist, nuanțează mai mult problema. Chiar ceea ce nu spune Dionisie în mod explicit se cuprinde implicit în scrisul său.

Remarcăm în general faptul că teologia românească a adus o contribuție deosebită în preluarea și interpretarea creatoare a universului areopagitic.

---

677. Y. Congar, *Chrétiens en dialogues*, p. 412.
678. Idem, *Église*, în *Encyclopédie de la foi*, vol. I, Paris, 1965, p. 422.
679. Ol. Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, p. 102.
680. În «EH», V, 5 (512 D), trad. rom., p. 129.
681. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 266.

Astfel un tînăr cercetător [682] pornește de la dogma calcedoniană, pentru evitarea unei prezentări abstracte a așezămîntului mîntuirii. Asemenea lui Hristos, care Și-a asumat întru totul natura omenească, fără de păcat, «Biserica nu este un schelet dezincarnat, ci rămîne indisolubil legată de poporul lui Dumnezeu». Aceste adevăruri trebuie să fie și mai mult reliefate față de o Biserică întemeiată juridic pe papalitate.

În baza mărturiei pauline (*Efes.* 2, 20), cîțiva teologi catolici de după Conciliu încep să vorbească și ei despre un dublu fundament ecleziologic: «Temelia profetică se exprimă în primul rînd în harismele libere ale credincioșilor, iar cea apostolică în întîistătătorii comunității: în episcopi, preoți și diaconi, în care ea continuă să existe» [683]. Față de discuția asupra întîietății unuia dintre aceste două elemente, autorul citat susține că structura primă a Bisericii este de natură pnevmatică. Dar inegalitatea sacramentală esențială a tuturor credincioșilor micșorează în parte lucrarea acestei reînnoite valori ecleziologice; ca și în cazul confruntărilor sinodale catolice: «se afirmă comuniunea, dar nu se trag concluziile firești din ea» [684].

În problema îmbogățirii orizontale a simbolismului ierarhic și sacramental pe care autorul scrierilor areopagitice l-a lăsat moștenire elenismului creștin, P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae evidențiază valorile comuniunii ortodoxe. Cu misiunea ei de instituire divină, ierarhia are menirea să trăiască — în raport cu ceilalți credincioși — într-o omogenitate care depășește atît aparențele exterioare cît și egalitatea unor obiecte juxtapuse. Este vorba de unitatea comuniunii reflectate într-o formă specială, demnă de persoane egale și libere. Fiind o lucrare de sfințire a credincioșilor prin transmiterea transcendenței divine, organele care o îndeplinesc trebuie să se afle într-o continuă stare de comuniune. Aceasta cu atît mai mult cu cît realizarea cunoașterii lui Dumnezeu are un sens unificator. O înaintare pe scara sfințeniei echivalează cu o stare de iubire corespunzătoare.

«Dar sfințirea ca putere de ridicare la comuniune mai înaltă e deosebită de comuniunea generală, venind de sus» [685]. Nu asistăm la paralela a două comuniuni — una a ierarhiei și alta a restului Bisericii — întrucît ele se află de fapt într-un echilibru complementar. Sinodalitatea episcopală «in-formează» întregul organism bisericesc. Duhul iubirii care se manifestă între ierarhi, apoi în tot cosmosul bisericesc și invers poate fi descris ca o «pars in toto». Colaborarea dintre cler și poporul credincios se manifestă în Jertfa obștii întregi, săvîrșită prin intermediul slujitorului sfințit. Tot așa, ierarhia formulează și proclamă sino-

682. Pr. Asist. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică*, p. 407.
683. Prof. Dr. F. Klostermann, *op. cit.*, p. 209.
684. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sinodul extraordinar al episcopilor catolici*, p. 48.
685. Idem, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității*, p. 171. Vezi și Pr. Prof. L. Stan, *Legislația Bisericii Ortodoxe Române în timpul arhipăstoririi P. F. Părinte Patriarh Justinian*, în «O», nr. 2/1968, p. 280; N. Nissiotis, *Le fondement ecclésiologique*, p. 165: «Ierarhia nu este structurată pornind numai de sus. Ea este tot pe atît rezultatul mișcării harismatice în interiorul comunității, fiind mai degrabă o diaconie pastorală decît o funcție de drept divin».

dal nuanțele credinței generale pe care, uneori, poporul credincios le adîncește în grupuri restrînse. Felul cum lucrarea întregului se face prin fiecare mădular se arăta în Biserica neîmpărțită prin fenomenul receptării noilor dogme ale credinței.

Rămînînd la unilateralitatea schemelor areopagitice, rău înțelese, Apusul creștin nu a fost capabil să o depășească. Acest fapt se reflectă și în fundamentarea doctrinei ecumeniste catolice de astăzi. Cu perspectiva lor augustiniană, sinteza tomistă și apoi Contrareforma au dus la exaltarea instituției statice și unitare. Vechea concepție despre Biserică — replică a unui model ceresc — va apare treptat ca o arhitectură de tip neoplatonic ale cărei subordonări ierarhice se vor desăvîrși la Vatican II. Doctrinari ai genului — ca A. Grea [686] — înrudiți îndeaproape cu un Dionisie preluat «sui-generis» nu vor lipsi în catolicism nici chiar la încheierea veacului al XIX-lea.

II. VALOAREA ECUMENISTĂ A UNIVERSULUI BISERICESC PREZENTAT ÎN TRATATELE AREOPAGITICE

1. Elenism creștin și ecleziologie

Cercetarea scrierilor atribuite celebrului ucenic apostolic ridică problema atitudinii creștine față de filozofia antică. Odată cu sesizarea unor unilateralități perpetuate de veacuri, teologia ecumenistă de astăzi poate regăsi anumite valori autentice de viață bisericească și de gîndire în această confruntare și covîrșire creștină a lumii greco-latine.

Așa cum era firesc să se întîmple, Revelația evanghelică nu putea să nu utilizeze realitățile culturii și categoriile gîndirii contemporane, pentru propagarea mesajului ei specific. Dacă Marii Părinți capadocieni și Augustin au fost plotinieni, iar Leontie de Bizanț sau Sfîntul Ioan Damaschinul aristotelicieni, primii Părinți bisericești au folosit pe Platon. La unii din ei a existat chiar convingerea că filozofia platoniciană ar constitui un cadru providențial pentru înțelegerea teologiei și a vieții creștine [687]. Opoziția : sensibil — inteligibil, spiritualitatea și fericirea prin contemplare a sufletului credincios, perspectiva îndumnezeirii omului, ca și înțelegerea relației Tainelor cu realitatea harică nevăzută, o îndreptățeau la o astfel de prețuire. Contrar unor conflicte doctrinare, se poate afirma că Bizanțul a acordat totuși operelor lui Platon și ale lui Aristotel un tratament binevoitor ; acolo unde asprimea polemicii a impus delimitări clare, arta bisericească a intervenit

686. Y. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne*, p. 485.

687. Dom. D. Rutledge, *op. cit.*, p. 38 ; E. Moutsopoulos, *Byzance et l'hellénisme médiéval*, în «BB», nr. 3/1960, p. 391.

— ca în cazul iconografiei sau al sofiologiei — pentru atenuarea adversităților. Ea a așezat alături — pe zidurile exterioare ale sfintelor locașuri — pe marii creatori ai Antichității cu profeții lui Israel.

Referitor la speculația bizantină cu ajutorul conceptelor sau temelor celor doi clasici, un cercetător conchide schematic: «l'un se trouva néoplatonisé et l'autre fut méconnu» [688]. Preluat prin comentariile lui Plotin și ale adepților săi, platonismul suferea noi influențe orientale care îl expuneau și mai mult criticilor de naturalism filozofic. Sfîntul Dionisie Areopagitul — cazul cel mai cunoscut de elenism creștin — continuă și astăzi să fie învinuit de panteism, neglijîndu-se o fermă metodă teologică și însăși opera evidentă a celui criticat.

În ciuda unei elenizări ascendente a imperiului, încheiate abia în veacul al IX-lea [689], teologia bizantină a trebuit să accepte lupta cu elenismul păgîn, care se manifesta în mai multe învățături eretice. Pentru depășirea urmărilor alexandrinismului platonizant s-au străduit Părinții capadocieni, apărătorii icoanelor, ca și Sfîntul Grigore Palama. Capitole fundamentale ale Dogmaticii ortodoxe — precum învățătura despre Sfînta Treime, hristologia, antropologia etc. — au fost definite împotriva formulelor «raționale» ale speculației elenistice. Veacuri întregi după căderea Constantinopolului, ca în Rusia moscovită, se aminteau condamnările de la Duminica Ortodoxiei împotriva adepților ideilor platoniciene («виды») [690]. Cu aceleași preocupări și față de aceleași reminiscențe, un Maxim Grecul va compune nu numai o lucrare *Despre Platon*, ci va extinde critica sa printr-un *Cuvînt de învinuire împotriva ispitirii elinești* [691].

Dar nu numai din punct de vedere trinitar și hristologic s-au dovedit ideile platoniciene o sursă de erori și deformări, ci și din punct de vedere ecleziologic. Se știe că în primele veacuri, Biserica nu se prezenta ca o realitate abstractă și strict definită. După modelul comunităților apostolice, viața ei se manifesta în trăirea credinței, ca expresie a propovăduirii Cuvîntului, și în primirea Sfintelor Taine. Chiar dacă nu exprimau în primul rînd aspectul ontologic al realităților divine, imaginile biblice erau folosite pentru înțelegerea Tainelor Bisericii — mai ales în fața unor erezii care s-au înmulțit, după moartea Apostolilor.

În atmosfera doxologică a cultului, ecleziologia primilor teologi creștini presupunea «antropologia spirituală care este o antropologie a chipului lui Dumnezeu și a nevoințelor duhovnicești» [692]. Tocmai aceasta a înlesnit utilizarea climatului intelectual platonician pe care îl întîlnim la Ignatie al Antiohiei, la Sfîntul Ciprian și la Fericitul Augustin. În

688. K. Axelos, *Les lignes de force de la spiritualité byzantine*, ibidem, nr. 3/1957, p. 19.

689. E. Moutsopoulos, *ibid.*, p. 391.

690. A. Florovsky, *Le conflit de deux traditions — la latine et la byzantine — dans la vie intellectuelle de l'Europe orientale aux XVI-e—XVII-e siècles*, în «Bul. de l'Asoc. russe pour la rech. scient. à Prague», sect. philos., hist. et. soc., nr. 31/1937, p. 3.

691. Vezi Pr. Lect. O. Pistrui, *op. cit.*, p. 63.

692. Y. Congar, *op. cit.*, în *Enc. de la foi*, p. 422.

consensul lui, Biserica devenea un «simbol» — manifestarea pe pămînt a unei realităţi cereşti, a unei esenţe veşnice.

Sfîntul Dionisie Areopagitul îndeosebi a tras concluziile logice din această concepţie simbolică nu numai pentru raportul celor două ierarhii, ci şi pentru viaţa creştină exprimată în Sfînta Liturghie. La drept-vorbind, doar credincioşii «spirituali» participă la adevărata Biserică, deoarece ei au izbutit să depăşească vraja exterioară a simbolurilor şi a tuturor realităţilor lumii sensibile. Concordanţa punctului de vedere biblic cu ontologia statică platoniciană a putut să ducă la o substituire caracteristică : referinţa eshatologică de tip istoric a tins să fie înlocuită cu opoziţia dintre lumea văzută şi cea nevăzută.

La cealaltă extremitate a imperiului, dimpotrivă, gîndirea Sfîntului Irineu arăta că viziunea eshatologică asupra istoriei este mai aproape de sursele revelaţionale ale credinţei decît oricare nuanţă de spiritualism creştin. În optica biblică, istoria nu poate ceda pasul în faţa gnozei sau a unui mit estetic. Întregul cosmos, care după exigenţa spiritului grecesc trebuie să se caracterizeze prin armonie, ordine şi frumuseţe, se încadrează în marea ordine stabilită de către Creator. De altfel, simţul istoric de care a dat dovadă teologul Lugdunului reiese din teoria sa fermă asupra episcopatului şi a succesiunii apostolice [693]. Pentru păstrarea şi apărarea Tradiţiei apostolice era necesară o Biserică al cărei rol doctrinar şi pastoral impune o latură instituţională văzută.

În acest întreg arhitectural în care diversitatea se întîlneşte cu frumuseţea, neoplatonismul va înmulţi intermediarii cu funcţie revelaţională şi teurgică — fenomen presimţit încă din vremea ereziilor gnostice. Doctrina lui Plotin îndeosebi se distinge prin afirmarea unei ierarhii coborîtoare de intermediari. Vom vedea că urmarea ecleziologică a acestui fapt îl constituie hipertrofierea părţii superioare a ierarhiei prin papism, aşa cum areopagitismul rău înţeles a dus la perturbarea părţii ei inferioare, după cum am arătat.

Tot ca urmare a mentalităţii neoplatonice, concepţia teandrică a noţiunii de «Corpus Christi» a avut de suferit. Datorită Fericitului Augustin, mai ales teologiei începuturilor sale, aspectul vizibil tinde să se estompeze ca urmare a accentuării lucrării lăuntrice a graţiei şi a caritătii [694].

Dar realizarea unei ordini juridice printr-un exagerat sistem de intermediari este pîndită de pericolul clericalismului magic şi de acela al Tainelor reduse la rolul de simboluri iniţiatoare. Episcopul-filozof, ca şi Areopagitul, a trebuit să facă un mare efort pentru a scăpa de ispita unui astfel de ezoterism elenistic.

Vorbind despre interpretarea de care sistemul lui Pseudo-Dionisie a avut nevoie în domeniul teologic propriu-zis, un cunoscut cercetător ortodox contemporan continuă : «dar concepţia sa simbolică şi ierarhică

693. Vezi G. Bardy, *La théologie de l'Église de S. Irénée au Concile de Nicée*, Paris, 1947, p. 164.

694. S. Tyszkiewicz, *Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Église*, în «OCP», nr. 3—4/1941, p. 374.

a Liturghiei a marcat pentru totdeauna evlavia bizantină» [695]. Sinteză a datelor biblice (paulinicul μυστήριον), a vocabularului ezoteric împrumutat din acel *Corpus hermeticum* și a filozofiei platoniciene, cultul ortodox exprimă deplinătatea ecumenicității Bisericii primare. Întreaga zestre a creștinismului patristic cu învățătura, cu experiența duhovnicească, cu icoana, cu Tradiția și toate amintirile lui istorice exprimă un anumit duh al frumuseții transfigurate și al unității cu lumea cerească [696]. «Numai acela înțelege Biserica, care înțelege Liturghia» [697], afirma A.-S. Homiakov, interpretul modern al sobornicității ortodoxe.

În linia aceleiași mentalități, teologii protestanți mai ales insistă asupra distincției care trebuie făcută neapărat, după opinia lor, între «teologie» și «teurgie» în opera Areopagitului. În realitate ne aflăm aici în fața unui fenomen revendicat adesea în istoria Bisericii ; este vorba anume de elenismul creștin. Contactul Revelației evanghelice cu schemele de gîndire elenică și cu mentalitatea epocii antice nu a însemnat un nou sincretism, alături de altele mai vechi, ci a constituit o teandrie istorică de exprimare a Tradiției apostolice. Valoarea unică a elenismului patristic constă în evitarea cerebralizării vieții bisericești și în posibilitatea lui eminentă de exprimare a conștiinței catolice, comune odinioară Orientului și Occidentului creștin. De aceea, odată cu A.-S. Homiakov, teologii ortodocși contemporani se arată preocupați de cultivarea lui genuină [698].

Pe lîngă ideea solidarității dintre om și cosmos, tăinuitul autor căruia i s-a reproșat că a combătut cultura elenică folosindu-se de propriile ei argumente, reliefează apoi sublimitatea și frumusețea structurii Bisericii, care unește în chip tainic lumea văzută cu cea nevăzută. O uriașă succesiune descendentă adună pe toți oamenii credincioși în fericirea harică a iluminării și transcendenței divine. Măreția adorării unice a lui Dumnezeu se reflectă și în cultul ortodox. Cu ajutorul variatelor mijloace estetice, arta bizantină înfățișează o Liturghie slujită de către oameni al cărei prototip îl constituie Liturghia puterilor îngerești.

Actualitatea ecumenistă a elenismului creștin — modelul lui cu adevărat clasic a fost considerat pretinsul ucenic apostolic — se tîlcuiește pentru adepții altor tradiții ca bogăție, frumusețe și origine comună. În cazul protestanților, concepția ortodoxă despre Biserică este prețuită pentru hristocentrismul ei și pentru lipsa de spirit juridic. Cum în veacul al XVI-lea, Reforma s-a depărtat de tradiția liturgică a catolicismului, noii ei teologi se inspiră din Sfinții Părinți în preocuparea întocmirii unor rînduieli de cult legate mai mult de mesajul evanghelic.

695. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théol. byzantine*, p. 143.

696. Vezi Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Adevărul și frumusețile Ortodoxiei*, p. 577 și urm. ; Mgd. Gh. Drăgulin, *Ortodoxia în teologia contemporană*, ibid., nr. 1/1959, p. 154.

697. Cf. N. Arseniev, *Biserica Răsăriteană*, București, 1929, p. 107.

698. Pe lîngă Congresul teologilor ortodocși de la Atena (1937), Hristu Yannaras vorbește în același sens despre necesitatea unei «înnoiri teologice» (cf. Pr. Prof. T. Bodogae, *Teologia în Grecia de azi*, în «BOR», nr. 11—12/1974, p. 1322). Vezi și Cyprien Kern, *La structure du monde d'après le Pseudo-Denys*, p. 208.

Pentru propovăduirea Cuvîntului, aceştia procedaseră la fel «în cadrul culturii elenistice» [699], lăsînd deoparte elementele nepotrivite cu noul conţinut.

Dintre alţi teologi protestanţi, Dr. Bell, fost episcop anglican de Chichester, defineşte rolul ecumenic unic al Ortodoxiei reliefînd specificul ei oriental. De aici provin numeroase caracteristici, care — după autorul citat — sînt de-a dreptul în contrast cu valorile corespunzătoare ale Occidentului.

W. A. Visser't Hooft îi atribuie acelaşi rol, apreciind fenomenul transmiterii Tradiţiei apostolice pînă în zilele noastre prin intermediul vieţii bisericeşti, care a absorbit diferite elemente ale elenismului creştin [700].

Prof. Ernst Benz conchide şi el în legătură cu Biserica Răsăriteană : «În lumea creştină contemporană, Ortodoxia străluceşte ca o mărime unică în felul ei. Măreţia aceasta constă în faptul că ea a păstrat cu fidelitate deplinătatea catolicităţii Bisericii primare în toate sferele vieţii» [701].

Fiind identică cu Biserica tuturor veacurilor şi continuînd conştiinţa bisericească primară, Ortodoxia aduce în dialogul ecumenist mai mult decît rînduieli liturgice şi stări arhaice, venerabile prin obîrşia lor ; ea propune lucrării creştine de astăzi o adevărată confruntare teologică. Arătînd chipul cum Biserica patristică a înţeles taina mîntuirii oamenilor, vechea catolicitate sau unitatea ecumenică a primelor zece veacuri creştine, ea oferă termeni de comparaţie diviziunilor apusene. De aceea, Prot. Gh. Florovski vorbeşte de o „κάθαρσις" patristică în legătură cu problema confesională din Occident [702]. «Adevăratul ecumenism ortodox — conchide alt teolog contemporan [703] — presupune, aşadar, o responsabilitate occidentală».

La aceeaşi constatare, deşi oarecum pe cale ocolită, au ajuns şi o parte din teologii catolici contemporani. Dacă înaintaşii lor (A. Palmieri, M. Jugie, R. Janin, S. Tyszkiewicz etc.) găseau în Orientul neroman numai aspecte statice şi formalism, cei de astăzi se apleacă asupra locului de obîrşie a creştinismului cu o optică şi cu sentimente noi. «Ceea ce-i poate mai adevărat în acest domeniu este faptul că lumea ortodoxă mai bine cunoscută ne-a dat un nou stimulent pentru a ieşi din îngustimea noastră şi pentru a căuta în afară de noi orice valoare care ar putea să ne îmbogăţească» [704]. Tot elenismul Părinţilor a constituit şi de data aceasta, în perioada dintre cele două războaie, ambianţa necesară redescoperirii unor noi valori ale vechii idei despre natura şi lucrarea Bisericii.

699. A. Benoit, *L'Actualité des Pères de l'Eglise*, Neuchâtel, 1961, p. 79.
700. Cf. Dom C. Lialine, *La position spéciale de l'Orthodoxie*, p. 395.
701. E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg, 1957, p. 170 ; citat la A. Vedernikov, *Novoe otnoşenie Zapada k Pravoslaviiu*, în «JMP», nr. 10/1958, p. 75.
702. Cf. Dom C. Lialine, *ibid.*, p. 412.
703. J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, p. 153.
704. D. O. Rousseau, *«L'Ortodoxie occidentale»*, în «J», nr. 3/1958, p. 328.

Recunoscînd solemn «vechimea lor vrednică de respect» [705], atitudine pe care încă Benedict al XIV-lea și Leon al XIII-lea au avut-o față de Bisericile Răsăritene, recentul Conciliu a dispus anumite «restaurări» în sensul ecumenicității și al elenismului patristic. Dintre ele intervenția în problema liturgică s-a impus în chip deosebit, datorită și prezenței uniatismului în Răsăritul creștin. În scopul stăvilirii procesului de latinizare («nici o Biserică unită nu a știut să mențină vie tradiția autentică a vechii Biserici Orientale din care ieșise») [706], s-a amintit iarăși egalitatea riturilor bizantin și latin. Și dacă altădată se punea problema creării unui singur formular liturgic pentru toți uniții, Conciliul Vatican II a încurajat varietatea în materie de cult și de disciplină pe baza moștenirii spirituale a neîmpărțitei creștinătăți.

Dar dacă abordarea liturgică și spirituală a Orientului apostolic poate evita o vreme confruntarea doctrinară, separarea romano-catolică a cultului de dogmă nu promovează un dialog ecumenist real. În felul acesta, problema creează dileme de nedepășit : sau ritul rămîne o formă goală, rubrici străine pentru conștiința occidentală, fără să se realizeze o unire autentică, sau el este preluat în realismul lui hieratic [707].

Dacă ritul ar fi ceva gol, o suită de ceremonii extrinseci, la ce să-l mai menții ? Și atunci ce rost ar mai avea însăși păstrarea ierarhiei orientale proprii ? Din fericire, unii teologi catolici de astăzi încep să înțeleagă realitatea credinței ortodoxe în profunzimea și bogăția ei adevărată. Așa cum vechiul rascol rusesc a apărut în legătură cu corectarea cărților de slujbă, ei constată că rînduielile noastre liturgice nu pot fi despărțite de teologia și de întreaga ambianță eclezială, care sînt trăite în chip sobornicesc și activ. Considerarea raportului simbolului ritual cu realitatea spre care acesta tinde explică și unitatea evlaviei ortodoxe cu sensul credinței Bisericii. De aceea un creștin răsăritean poate afirma cu dreptate : «Sfînta Liturghie integrează în rugăciune toată amploarea dogmelor» [708].

Dar toate acestea reabilitează viziunea areopagitică just înțeleasă.

2. Convergențe interreligioase

O cît de superficială privire asupra aspectului actual al lumii și al vocației umane contemporane constată ușor etapa superioară pe care schimbările radicale aduse de noua civilizație au determinat-o. Aplicațiile științei și tehnicii dezvoltate transformă în mod neașteptat planeta

705. În «OE», cap. II. Comp. De Provenchere, episcop de Aix-en-Provence : «Cine a reamintit aici, la Conciliul al II-lea de la Vatican, perspectivele teologice cele mai fundamentale ? — Orientalii. Cine a arătat că colegialitatea nu avea numai un caracter juridic, ci și sacral și tainic ? — Orientalii. Noi le datorăm multe lucruri foarte adevărate» (La Pr. B. Gr. Ionescu, *op. cit.*, p. 491).

706. Dom Gr. Bainbridge, *L'Orthodoxie*, în «LV», nr. 1/1955, p. 13.

707. Pr. Ioan Avramescu, *Dialogul ecumenic din punct de vedere dogmatic*, în «O», nr. 1/1974, p. 120.

708. Pr. Dr. M. C. Ionescu, *Altarul și amvonul*, București, 1942, p. 98. Vezi și Y. Congar, *Neuf cents ans après*, în vol. *1054—1954. L'Eglise et les Eglises*, vol. I, Chevetogne, 1954, p. 40.

noastră și postulează cucerirea treptată a spațiului cosmic. Relațiile omului cu natura și cu timpul reliefează, după învățătura noastră, tot mai mult temelia divină a unității lumii. Imensele realizări științifice de azi trebuie să fie întovărășite de maturizarea morală corespunzătoare, pentru ca lumea să sporească năzuința ei spre progres, înțelegere și unitate.

Fiind într-o legătură indisolubilă cu viața societății și cu întreaga umanitate, Biserica lui Hristos se îmbogățește și ea sub aspect universal în noua situație. De aceea s-a pus problema cooperării pe terenul practic a tuturor religiilor, pentru înfăptuirea păcii, dreptății sociale și dezvoltării întregii colectivități umane [709]. În acest sens, adormitul întru fericire Patriarhul Justinian a propus, încă din anul 1966, înființarea unui Consiliu Mondial al tuturor religiilor [710].

Se constată astfel că adepții Evangheliei s-au arătat deschiși față de marile prefaceri contemporane. Dacă la Uppsala (1968) se punea problema dialogului cu celelalte religii mai ales în scopul reînnoirii misiunii, la New-Delhi este sesizat și mai mult aspectul dinamic al lumii contemporane : «noi credem că Dumnezeu lucrează în toate marile prefaceri (...), care își fac loc în epoca noastră» [711]. De asemenea, Conferința Mondială a Religiilor pentru promovarea păcii de la Kyoto declară, printre altele, în mesajul adresat conducătorilor religiilor : «Am descoperit astfel că împărtășim :

— o convingere a unității fundamentale a familiei umane, a egalității tuturor ființelor umane ;
— un sentiment al sfințeniei persoanei omenești și a conștiinței sale ;
— un sentiment al valorilor comunității umane...» [712].

În acord cu această năzuință universală după solidaritate, pace și unitate (o primă condiție a viitorului dialog religios), catolicismul însuși nu a mai putut rămîne în expectativa de odinioară definită prin enciclica *Mortalium animos*. Printr-un document special de autoritate, Conciliul al II-lea de la Vatican a înțeles să rupă cu o atitudine multiseculară care — cu rare excepții — poate fi caracterizată ca negativă și polemică. În numele unității umane și mai ales al iubirii lui Hristos se trece de la o poziție de condamnare la una de dialog : «Biserica reconsideră deci cu mai multă atenție legătura ei cu religiile necreștine» [713].

709. Vezi † Nestor al Olteniei, *Probleme contemporane*, în «MO», nr. 7—9/1978, p. 487 ; Pr. Prof. P. Rezuș, *Problema cooperării Bisericilor creștine și a credincioșilor tuturor religiilor pentru sprijinirea și înfăptuirea marilor probleme ale vieții contemporane*, în «O», nr. 1/1973, p. 112 ; Diac. Prof. Em. Vasilescu, *Religiile lumii și solidaritatea umană*, în «O», nr. 3/1961, p. 464 și urm. ; idem, *Încercări de colaborare* între religiile actuale, *ibidem*, nr. 2/1969, p. 248—256.

710. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolat social*, vol. IX, București, 1968, p. 339.

711. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mișcarea Ecumenică și problemele lumii contemporane*, în «GB», nr. 3—4/1963, p. 313.

712. Cf. Episcop Antim Tîrgovișteanul, *Prima conferință mondială a religiilor pentru promovarea păcii*, în «BOR», nr. 9—10/1970, p. 969.

713. N. A., cap. I.

Față de un ansamblu novator, poziția teologică apuseană este încă în curs de precizare. Pentru faptul că numai religia iudaică se întemeiază pe *Vechiul Testament*, iar pe de altă parte, din pricina unor elemente naturaliste și sincretiste ale documentului conciliar [714], teologii protestanți se mențin într-o atitudine de rezervă. În latura catolică însă și în cercurile ecumeniste a început să se impună un punct de vedere mai optimist și pozitiv.

Astfel, un bun cunoscător al spiritualităților orientale și creștine a reluat preocupările sale mai vechi în scopul fundamentării unui dialog teologic între cele două emisfere religioase. Pentru o mai clară definire a sarcinii sale științifice, J.-A. Cuttat schițează în prealabil firul contactelor care au confruntat în trecut religiile asiatice cu creștinismul. Dacă se neglijează influențele speculației alexandrine și plotinismul augustinian și dacă se lasă de o parte diferitele ocultisme medievale sau ermetisme renascentiste, Europa creștină a cunoscut puțin și sporadic cultura și spiritualitatea Asiei. Abia prin Fr. von Schlegel, Herder, Goethe, V. Hugo, Hegel, Nietzsche, — prin idealismul și prin romantismul apusean, — simbolurile și dimensiunea interioară orientată se integrează iarăși în cultura europeană. Pentru faptul de a fi dizolvat creștinismul într-un amalgam de religii orientale, Lamennais este condamnat la Roma. Totuși bilanțul general rămîne pozitiv și încurajator: «Din punct de vedere al întîlnirii interreligioase, secolele al XIX-lea și al XX-lea sînt mai aproape de perioada patristică decît cele douăsprezece care ne despart de aceasta» [715].

În virtutea transformărilor prin care trece omenirea în vremea noastră, adepții religiei revelate pot lua față de celelalte una din următoarele poziții: exclusivistă, sincretistă sau dialogică. J.-A. Cuttat însuși dovedește de mulți ani că a adoptat ultima atitudine. Pornind de la faptul experienței creștine, autorul iese întru întîmpinarea tradiției orientale cu metoda, denumită de el, a «gîndirii prin tensiune» [716]. Așa au procedat Sfinții Părinți la Sinodul Ecumenic de la Calcedon, reușind să păstreze unitatea în fața unor realități antinomice abordate apofatic.

În general, gînditorul amintit se trădează că aparține peisajului cultural din Apusul Europei. Conștient adică de influența plotiniană asupra Fericitului Augustin, cu variate și îndepărtate origini, el nu valorifică în aceeași măsură elementele fenomenului venit prin filieră areopagitică. De altfel, asupra sintezei dionisiene, Cuttat păstrează în mod constant interpretarea tipic catolică. Deși studiul său privește în primul rînd spiritualitatea celor două emisfere, totuși faptele doctrinare pe care anumite paralelisme stabilite le aduc în discuție sînt de o însemnătate deosebită.

---

714. Vezi și F. Lovski, *La déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chr.*, în vol. *Points de vue des théologiens protestants*, Paris, 1967, p. 152.

715. J. -A. Cuttat, *Le dialogue spirituel entre l'Orient et l'Occident*, în «Rencontre Orient-Occident», nr. 3/1965, p. 8.

716. Idem, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, în vol. *La Mystique et les myst.*, Paris, 1965, p. 865; M. Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, p. 81.

Amintim în continuare cîteva elemente — preluate de la el şi de la alţi teologi contemporani — care se vor dovedi fructuoase în dialogul interreligios, dacă vor fi puse în legătură cu universul bisericesc dionisian.

Relaţia cea mai generală care se poate stabili, din această perspectivă, între presupusul neoplatonic convertit şi gîndirea Orientului îndepărtat o oferă noţiunea de simbol. Faţă de «liturghia cosmică» a Sfinţilor Părinţi greci şi faţă de «exemplarismul creştin» al lui Bonaventura, Orientul vede în orice lucru un simbol al Divinului. Distingînd între simbolul general şi simbolul profetic, creştinismul face imposibilă o atitudine religioasă idolatră. Întreaga creaţie este socotită un simbol, deoarece ea ne duce cu mintea la lucrarea lui Dumnezeu. Fiind în legătură cu cealaltă lume, pe care o simbolizează, lumea văzută predispune mintea spre transcendenţa divină. Pe de altă parte, ochii credinţei nu recunosc raţiunea ultimă a existenţei în realitatea creată. «Deci simbolul în sens creştin e expresia acestei viziuni care distinge lumea de Dumnezeu şi, în acelaşi timp, o leagă de El, ca pe o creatură şi instrument al Lui. Dimpotrivă, idolul este expresia unei viziuni care consideră lumea văzută ca fiind ea însăşi Divinitatea» [717].

Pe lîngă transcendenţa divină pe care credinciosul trebuie să ajungă să o recunoască în întreaga făptură, simbolul-mesaj se distanţează de simbolul general. În lumina Evangheliei, evenimentul pe care cel dintîi îl evocă pune sfîrşit simbolurilor periodice şi statice ale lumii naturale. Părinţii de la Niceea au reafirmat caracterul de Persoană absolută a Mîntuitorului Hristos: om şi Dumnezeu, El este totodată şi Logosul cosmic.

Inutil să insistăm asupra consecinţelor imediate ale clarificării, ale acestei «purificări de spiritual», dacă ne putem exprima astfel. Sentimentul puterii umane şi al tehnicii se măreşte acolo unde natura nu mai este în stăpînirea unor forţe misterioase şi imanente, acolo unde lumea a înlăturat greutăţile pseudo-supranaturalului.

Cum se vede, raportul inteligenţelor discursive cu simbolurile depăşeşte simpla preocupare de cunoaştere şi de înălţare la Dumnezeu. Universul dionisian este dominat de asemenea de structura şi de legile ierarhiei. Acestea echivalează propriu-zis cu un proces unic de manifestare gradată a Divinului ca ştiinţă şi sfinţenie, iar pe de altă parte, cu o mişcare de întoarcere unitivă care răsplăteşte cu forma divină iniţială [718].

Aprofundată în viitoare cercetări comparative, ideea de manifestare descendentă şi de iluminare supremă poate aduce servicii reale dialogului dintre marile religii. Dacă în cazul budismului, «Absolutul este mai bine recunoscut ca atare» [719], în cazul islamismului, principiul

717. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare şi temei al posibilităţii icoanei*, în «ST», nr. 7—8/1957, p. 436.
718. R. Roques, *Introduction*, p. XLIII.
719. R. Laurentin, *op. cit.*, p. 172.

transcendenței conduce spiritele la recunoașterea comună a unicității lui Dumnezeu. De asemenea, viziunea asupra lumii are de cîștigat din această comparare a noțiunii creștine și orientale de Absolut.

Creînd termeni corespunzători noțiunilor asiatice de «interioritate», de «cunoaștere de sine» etc. [720], J.-A. Cuttat continuă linia condescendenței spirituale în care s-a angajat, citînd patru exemple concordiste față de poziția Orient-Occident: Sfinții Apostoli Ioan și Pavel, sinteza isihastă și experiența augustiniană. Dintre ele, cele două din urmă sînt mai legate de ambianța și de originea *Corpusului dionisian.*

Valoarea depășirii calitative pe care o reprezintă metoda isihastă începe cu aportul lui Evagrie Ponticul. Condamnînd «origenismul» său, Biserica a păstrat totuși dimensiunea «orientală» a isihasmului, afirmînd transcendența personală a lui Dumnezeu împreună cu interioritatea conștiinței umane. Întruparea a făcut posibilă integrarea contemplativă a cosmosului și totodată prețuirea corpului ca templu al Sfîntului Duh. Prin sfințenia și transcendența pe care le implică, isihasmul își dovedește o activitate de neînlăturat restituind epocii moderne năzuința după sfințenie, dimensiune spirituală specific orientală: «Ne pare a fi deschis astfel calea care ne incumbă să o urmăm în momentul în care, pentru prima oară, Orientul și Occidentul se întrepătrund pe toată suprafața pămîntului» [721].

Sinteza augustiniană este alt exemplu patristic care dovedește că spiritualitatea creștină nu numai că nu exclude pe cea orientală, dar poate fi îmbogățită prin ea. După recentele cercetări în direcția mai multor filiații, celebra convertire a episcopului african este în realitate o întîlnire cu Dumnezeul cel personal, la capătul unor experiențe plotiniene enstatice. Coloratura interiorității actului provine tocmai din *Vedanta* cu care cosmologia și întregul sistem ierarhic al filozofului neoplatonic se înrudește în mod evident.

Reluarea teologică a acestei osmoze religioase ar arunca lumini noi nu numai asupra unor fenomene istorice ale creștinismului antic (apariția gnosticismului, structura orientală a gîndirii lui Plotin, neoplatcnismul lui Augustin, plotinismul ambrozian), ci ar putea reliefa și confluența medievală a unor mari personalități provenite din diferite peisaje culturale și religioase — precum I. Scot Eriugena, Meister Eckhart și Ibn Arabi [722]. Amintind despre o Biserică vizibilă și invizibilă în același timp, J.-A. Cuttat formulează următorul principiu al dialogului posibil între cele două emisfere religioase: «*a mă întreba mai întîi ceea ce Hristos îmi spune* prin călugărul din Asia, cu a cărui inimă El mă confruntă, și *pe urmă ceea ce eu am să-i spun despre Hristos* acestui frate oriental» [723].

720. Comp. J. -A. Cuttat, *Le dialogue spirituel, ibidem,* nr. 2/1965, p. 9: «*Enstasis* est pure intériorité transcendante, transcendance impersonnelle de soi, identité suprême; *ekstasis* est intériorité transcendante et reciproque, transcendance interpersonelle, Communion suprême». (subl. autor.). Comp Dr. Justin Moisescu, *Evagrie din Pont,* în «BOR», nr. 5—6/1938, p. 228.

721. J. -A. Cuttat, *La rencontre des religions,* Paris, 1957, p. 197.

722. Idem, *Le dialogue spirituel,* nr. 3/1965, p. 6.

723. Idem, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale,* p. 1015. (subl. autor.).

Desigur că structura lumii empirice și creația universului văzut îl preocupă pe Marele Dionisie mai puțin decît ὁ κόσμος νοητός și legile ierarhiilor văzute și nevăzute. Dar universalismul său bisericesc, în care Hristos e concomitent prezent în ambele planuri ca un factor de unitate, devine din ce în ce mai sugestiv pentru teologia Hristosului cosmic, disputată în zilele noastre ca o noutate deosebită. Dacă altădată se invoca unicitatea creației sau un anumit profetism păgîn («creștinismul înainte de creștinism» — Anselm de Havelberg), pluralismul zilelor noastre mărturisește deschis că *«Hristos nu-i numai un Dumnezeu al creștinilor, ci e Dumnezeul lumii întregi»* [724]. Sînt criticate chiar formele grecești de exprimare a Revelației. Universalitatea ei trebuie să fie completată astăzi și cu moștenirea orientală care tinde către Hristos.

De aceea, din punctul de vedere care ne preocupă aici, s-ar putea afirma : dacă hristologia statică a Logosului a putut contribui la dezunirea Bisericilor și la îndepărtarea lor de lume, hristologia dinamică de astăzi rectifică aceste realități istorice.

Este demn de reținut că fiecare poziție confesională delimitată în ultimul deceniu, dintre care una protestantă minimalistă, s-a scindat la rîndul ei în mai multe opinii. Nu este cazul să citățm amănunte ale noilor teorii, care opun pe G. Rozenkranz lui J. Sittler sau pe P. Hacker lui R. Panikkar [725]. Pentru înțelegerea sensului noii orientări amintim numai că, de la Evanston (1954) la New-Delhi (1961), Consiliul Ecumenic al Bisericilor a înaintat pe calea unității, în raport cu acestea și cu lumea din afara lor. Creștinătatea a redescoperit adică orizontul vast al totului, legătura mai accentuată dintre Dumnezeu și cosmos, deoarece misterul însuși al Bisericii a fost teologhisit în perspectiva trinitară și a întregii creații.

Hristologia exclusivistă a Apusului, cu dualismul ei haric și cu atitudinea introvertită de pînă acum, este suspectă de perpetuarea unei mentalități neoplatonice : «Hristos ca sursă a existenței, nu a trimiterii Sfîntului Duh, a ajuns să țină oarecum și locul Tatălui și al Duhului. Deosebirile ipostatice, cu unicitatea ireductibilă a fiecărui ipostas, s-au estompat. Teologia protestantă din secolul al XVI-lea a fost ultima concluzie a acestei dezvoltări» [726].

Dar iată că pornindu-se de la *Coloseni* 1, 15—20 și de la doctrina Sfîntului Irineu se afirmă acum o hristologie de amplitudine universală. Natura, istoria și toată făptura se află în întregime sub unghiul iubirii și al mîntuirii divine. «Călăuza noastră de azi trebuie să fie Irineu, nu Augustin, care a avut o influență mult mai mare asupra spiritului reli-

724. Pr. Prof. T. Bodogae, *Arhiepiscopul Iacob și problema unității Bisericilor creștine*, în «MB», nr. 5—6/1963, p. 226 (subl. autor.).

725. Vezi Pr. Prof. C. Sîrbu, *Inițiative și realizări ale Secretariatului pentru necreștini al Vaticanului*, în «O», nr. 1/1970, p. 156 ; Drd. Remus Rus, *Poziții creștine față de religiile necreștine*, în «O», nr. 2/1973, p. 272 ; Th. Ahrens, *Die oekumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961*, Hamburg, 1969, p. 9 și urm.

726. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mișcarea Ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «O», nr. 3—4/1963, p. 549.

gios din Occident» [727]. Hotărît lucru că toţi Părinţii răsăriteni contribuie la lărgirea viziunii asupra misterului Bisericii şi al mîntuirii ; ni se pare însă potrivit să precizăm că tratatele areopagitice pot îndeplini cu prisosinţă acest rol, datorită fondului lor teologic şi filozofic.

Poate că este cazul să amintim încă o dată că ne gîndim la adevăratul fond dionisian, aşa cum l-a transmis interpretarea patristică. Contrar unei teofanii, care i s-a atribuit pe nedrept, teologia pretinsului convertit paulin afirmă transcendenţa şi în acelaşi timp legătura lui Dumnezeu cu lumea ; întreaga creaţie — alcătuind o singură «Liturghie-Biserică» — este îmbrăţişată prin aceeaşi coborîre a darurilor dumnezeieşti. Prezentat în categoriile ieşirii şi ale întoarcerii la Unul, deci dincolo de timpul istoric şi de lupta creştină, Mîntuitorul Hristos întăreşte ideea de unitate, mai ales în contact cu preocuparea de interioritate extrem-orientală. În spiritul Ortodoxiei, natura umană este înălţată ontologic la starea îndumnezeirii şi odată cu ea întreaga realitate externă. Cosmologia se resimte în mod optimist de legătura ei cu antropologia şi cu soteriologia.

În pofida contestării principiale a Prof. G. Rosenkranz şi a unor indologi, hristologia cosmică a dobîndit susţinători, din toate confesiunile creştine, la Montreal şi la Aarhus (1964). Acestora li s-a alăturat în timpul din urmă contribuţia unui cunoscut teolog protestant asupra împăcării lumii pe baza hristologiei cosmice.

Din punctul de vedere care ne preocupă aici, valoarea confruntării textelor pauline pe care D. von Allmen o reia în spiritul însufleţirii ecumeniste din zilele noastre constă într-o reliefare mai clară a stărilor şi a mentalităţii de la Colose. Într-un vocabular iudeo-elenistic, ereticii combătuţi de către apostol ajunseseră la ideea necesităţii unui cult în cinstea ierarhiilor cosmice. Faţă de aceste probleme teologice ale unei comunităţi creştine pe teren elenistic, autorul *Epistolei către Coloseni* procedează la «o demitizare fundamentală» [728]. Aşa cum va trebui să facă şi Sfîntul Grigore Palama, care a reluat cîndva atitudinea creştină faţă de lume, el precizează : prin crucea şi prin învierea Sa, Hristos a desfiinţat păcatul şi dezordinea creaţiei.

El este mijlocitorul făpturii, dar nu a fost supus în vreun fel puterilor cosmice. Prin lucrarea Bisericii, împăcarea universală se desăvîrşeşte şi se propovăduieşte «la toată făptura» — ἐν πάσῃ κτίσει (*Col.* 1, 23).

O primă consecinţă a teologiei biruinţei crucii şi învierii o constituie imboldul ca Biserica să continuie «buna folosire a lumii». Ştiinţa şi tehnica modernă îl ajută pe om să înfrîngă resorturile secrete din cultura contemporană, legate de vechea credinţă deşartă în existenţa puterilor imanente care îl depăşesc pe om [729].

Aducînd la unitate persoanele renăscute în baia Botezului şi totodată enipostaziind întreaga creaţie, Biserica are o dimensiune cosmică.

---

727. Dr. Joseph Sittler, *Chemări la unitate*, cit. *ibid.*, p. 557.

728. D. von Allmen, *Împăcarea lumii şi hristologia cosmică*, în «MO», nr. 9—10/1968, p. 780.

729. *Ibidem*, p. 783 ; Pr. Prof. I. G. Coman, *Prezenţa Mîntuitorului Hristos în noua creaţie, după învăţătura Sf. Părinţi*, în «O», nr. 4/1966, p. 510.

Efectele Întrupării se răsfrîng asupra lumii naturale şi umane, dar şi asupra scopului istoriei. Procesul îndumnezeirii credinciosului este exprimat tocmai de către autorul *Numelor divine* cu ajutorul schemelor neoplatonice πρόοδος şi ἐπιστροφή. Această perspectivă istorică se continuă prin Maxim Mărturisitorul şi Grigore Palama. Noua hristologie cu intenţii ecumeniste aminteşte insistent de ea, valorificînd prea puţin universul areopagitic. Dacă ierarhiile cereşti şi pămînteşti se ilumineză prin darurile divine, natura văzută şi cea nevăzută fiind chemate împreună la contemplaţie şi transfigurare, urmează că mila lui Dumnezeu nu exclude pur şi simplu pe cei care nu fac parte din cadrul Bisericii văzute. La ieslea din Betleem, Mîntuitorul a fost proslăvit şi de către cei trei magi de la Răsărit. Reprezentînd «umanul în căutarea lui Dumnezeu» [730], religiile necreştine se pot întîlni cu Harul lui Hristos. Această speranţă se cuvine să fie exprimată cu atît mai mult cu cît El a gîndit lumea în categoriile unităţii întregului, iar Revelaţia defineşte Biserica drept un organism spiritual.

În viziunea unitară a sensului creştin al lumii şi totodată în contextul pluralismului religios contemporan, se vorbeşte astăzi tot mai curajos despre lucrarea lui Hristos şi în afara Bisericii, despre «credinţa într-un Hristos neîntîlnit încă» [731]. Pe marginea poziţiei de la New-Delhi, un teolog ortodox [732] conchide: «Adică Dumnezeu lucrează nu numai prin Biserică asupra oamenilor, ci şi prin oameni — dinăuntrul sau dinafara Bisericii — asupra Bisericii. De aceea ea trebuie să fie deschisă voii lui Dumnezeu atît cînd o trimite să lucreze asupra oamenilor, cît şi cînd îi cere să asculte şi să vadă lucrarea Lui în oameni». Afirmaţiile de mai sus nu surprind teologia ortodoxă; ea vorbeşte, odată cu Sfîntul Maxim Mărturisitorul, de o «Biserică a neamurilor» (necreştine), aflată în faza ei profetică. Mai înainte de aceasta, Bizanţul afirmase unitatea cosmosului în sensul pantocratorial al Mîntuitorului.

Referindu-ne numai la universul Areopagitului, ar trebui mai întîi amintită ideea dionisiană a lucrării îngerilor înainte de Întrupare. Prin intermediul acestora, păgînii erau îndrumaţi şi conduşi să cunoască pe Dumnezeul cel adevărat. După coborîrea Logosului printre ei, oamenii şi îngerii şi-au vădit şi mai mult lucrarea lor comună în cuprinsul unei singure Biserici [733]. Credem apoi că noţiunea irenică de «Biserică latentă» poate fi conciliată începînd cu nivelul de cultură creştină şi cu valorile umane ale marilor familii necreştine. Alături de problemele antropologiei religioase, teologia misionară de astăzi cere ca anumite elemente locale, ca şi spiritualitatea deja existentă, să nu fie înlăturate, ci preluate printr-o răbdătoare formare a omului religios. Într-un sens

730. Pr. Prof. C. Sîrbu, *Ecumenismul interreligios şi unitatea lumii*, în «O», nr. 3/1973, p. 481.

731. Alex. I. Stan, *Părerile teologului anglican J.V. Taylor asupra formulei «Extra Ecclesiam... nulla salus»*, în «O», nr. 1/1972, p. 169. Vezi şi Pr. Prof. C. Sîrbu, *Poziţii principiale ale Ortodoxiei faţă de celelalte religii*, în «O», nr. 4/1969, p. 515; Pr. Ilie D. Moldovan, *op. cit.*, p. 681.

732. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «O», nr. 4/1967, p. 531.

733. Prot. Serghie Bulgakov, *Lestniţa Iacobvlia*, Paris, 1929, p. 232.

nu totdeauna inclusiv s-a afirmat de asemenea că «extra Ecclesiam nulla salus». Dar dincolo de definirea ariei proprii de mîntuire, Biserica a suferit influența unei culturi sau a unor forme istorice determinate. Dacă anumite formulări ale doctrinei indică misionarului direcția în care se mișcă o religie, ele pot constitui în același timp — odată cu structurile instituționale învechite — o piedică în calea căutării mîntuirii unui monoteist format în altă tradiție spiritual-culturală. Mișcarea centripetă a Bisericii bizantine posterioare Calcedonului, imprimată de o imobilitate esențialistă, abia în zilele noastre a fost pe deplin depășită. Deschiderea mai mare de astăzi către lume extinde aria mîntuirii și vieții active asupra oamenilor care fac să rodească în fapte poruncile Evangheliei creștine.

Pe de altă parte, sistemul areopagitic al participării treptate la lumina divină ar putea fi aprofundat cîndva și mai mult în raport cu religiile monoteiste. Vechea lor înrudire cu creștinismul pe baza elementelor elenistice ne îngăduie, în principiu, să ne gîndim la aceasta.

Se știe că în vremurile mai noi, sub influența teologiei ruse îndeosebi [734] și a recentului Conciliu de la Vatican, creștinii din afara limitelor canonice ale Bisericii Ortodoxe sînt considerați totuși în legătură, fie și mai îndepărtată, cu ea. Ca și în alte rînduri, abstractul acriviei a trebuit să se mlădieze după viața reală, în scopul cuprinderii unui număr cît mai mare în aria mîntuitoare a Bisericii.

În gîndirea Patriarhului Serghie al Moscovei, ca și a Sfîntului Vasile cel Mare, neortodocșii sînt considerați penitenți, aflați în pridvorul sau curtea Bisericii, asemenea fiilor ei căzuți în diferite erori. Și alți teologi contemporani susțin această participare diferențiată la efectele Trupului tainic al lui Hristos. Pentru un teolog român de astăzi [735], preocupat de probleme ecumeniste, «aria de lucrare mîntuitoare extraordinară a harismelor este întreaga creștinătate, pe cînd aria obișnuită și sigură a Harului, este doar Biserica». Aceeași idee este reliefată și în următoarea precizare: «Fiind mîntuitor, Harul se împărtășește în mod ordinar numai în Biserică, organul mîntuirii; iar darul, deși tot al Duhului Sfînt, nu-i limitat exclusiv la aria Bisericii, întemeiate pe Cruce și inaugurate social la Cincizecime» [736].

Universul liturgic dionisian prezintă lumea ca pe un întreg organic. O continuitate ascendentă unește materia văzută, oamenii și îngerii cu Dumnezeu. Cinul celor meniți purificării încheie treapta cea mai de jos a triadei inițiate. Dacă toate cetele ei «sînt încă excluse de la actele de cult și de la Taine», «o grupă este formată din cei ce se lasă intimidați de fantomele cele protivnice, în chip nebărbătesc, și se întăresc

734. Reprezentanții ei de astăzi îi enumeră Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Mișcarea Ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, p. 567; vezi și Pr. Prof. D. Belu, *Eclezziologia ortodoxă și ecumenismul creștin*, în «O», nr. 4/1965, p. 509.

735. Pr. Prof. L. Stan, *Ortodoxia în zările ecumenismului*, în «MO», nr. 7—8/1970, p. 749; comp. Paraschiv V. Ion, *Confesionalism și ecumenism*, în «GB», nr. 1—2/1969, p. 79.

736. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Har și dar*, în «MA», nr. 11—12/1964, p. 876.

prin cuvintele cele dătătoare de putere ale *Scripturilor*» [737]. Depinde de ele ca viața acestor ordine să se transforme din profană în sfîntă.

Ansamblul vieții omenești contemporane, ca și trăirea anumitor valori religioase și culturale fundamentale, predispun marile religii necreștine la o confluență cu Biserica Ecumenică în conformitate cu o schemă spirituală pe care Areopagitul a propus-o de veacuri. În situația aceasta, gradele ierarhice dionisiene echivalează cu tot atîtea grade de provizorie necunoaștere a lui Hristos, fapt care este de natură să încurajeze perseverența și reînnoirea misiunii creștine.

Inițiativele dialogului spiritual, ca și pozițiile doctrinare amintite mai sus în legătură cu caracterul cosmic al Bisericii sau cu redescoperirea unității ei în lumea zilelor noastre, echivalează în fond cu o revenire la viziunea unitară a lumii din alte veacuri. Totodată, vechiul universalism creștin, bazat pe o anterioritate evreo-elenică, ar putea fi completat cu străduințile marilor religii de astăzi, care nu au răspuns pe deplin năzuinței soteriologice generale. Un milenar ecumenism a existat totuși între cele două părți ale Europei și, în linii mari, între acestea și Orientul apropiat sau îndepărtat.

Un Nicolae Cuzanul, printre alții, a fost conștient de el. Alături de filozofia greacă și de dreptul roman, speculațiile gnostice și elementele elenistice au contribuit la închegarea culturii creștine. Prin intermediul smeritului convertit paulin, metafizica neoplatonică alexandrină cu o dimensiune spirituală asiatică și-a continuat misiunea ei istorică. Universalismul areopagitic fuziona într-un tot ierarhic și armonios — după un prototip transcendent — planul ideologic, etic și juridic al Evului Mediu. Pînă astăzi, unii teologi catolici continuă să vadă în adversarii Sfîntului Grigore Palama pe martorii unei tradiții comune Orientului și Occidentului creștin.

În ciuda exagerării elementelor greco-latine, Renașterea nu a putut înfrînge un anumit ezoterism medieval, sinteză eclectică de gnosticism, neoplatonism, astrologie și chiar de hinduism [738]. Marsilio Ficino, convins că nu poate exista decît o singură revelație fundamentală, unea prin iubire și frumusețe creștinismul și miturile păgîne. Din avalanșa de *Dialoguri despre iubire* deducem intensitatea acestei mentalități neoplatonice în epocă.

737. În «EH», VI, 1 (532 A), trad. rom., p. 132. Sînt demne de amintit iarăși concluziile exegeților contemporani asupra gîndirii indiene arhaice. Cl. Lévi-Strauss, printre alții, a abordat-o în scopul reliefării aspectului ei rațional. Cu caracterul totalizant al schemelor potențiale, vechile mituri — ca și profilurile divinităților indiene — ies întru întîmpinarea universalismului ierarhic areopagitic (comp. Sergiu Al. George, *Filozofia indiană în texte*, București, 1971, p. 14). Pr. Ilie D. Moldovan, *op. cit.*, p. 828 remarcă: «Istoria precreștină e o dovadă limpede despre faptul că credinciosul vechilor religii a încercat să înlocuiască «vederea Duhului» cu «vederea minții», adică cu construcțiile abstracte ale rațiunii sale sau cu diferite idealizări inconsistente, dar această încercare n-a reușit».

738. M. Bendiscioli, *Gnosticismo*, în *Dizionario letterario Bompiani*, vol. I, Milano, 1955, p. 104.

3. Aspecte ale dialogului intercreştin

a. **Problema hristologică şi ambianţa spirituală a Calcedonului.** — Vom vedea în cele ce urmează că universul bisericesc areopagitic are un rol aparte nu numai pe terenul interferenţelor creştinismului cu celelalte religii evoluate, ci şi în purtarea dialogului cu vechile Biserici Răsăritene mai mici. Am putea demonstra afirmaţia aceasta prin simpla reliefare a stilului areopagitic al cultului şi al întregii tradiţii bisericeşti a vechiului Orient creştin [739]. Cum însă în teologia ecumenistă recentă, ecleziologia s-a revărsat în hristologie şi în triadologie, fapt care este privit ca o noutate mai ales pentru tradiţia apuseană, Dionisie Areopagitul se dovedeşte şi aici un martor al realităţii din Biserica neîmpărţită.

În concepţia sa, Dumnezeul născut din Fecioară poate fi numit totuşi, în virtutea comunicării însuşirilor, «inteligenţă prea tearhică şi mai presus de fiinţă» [740]. Întruparea a făcut posibil ca Iluminatorul cetelor îngereşti să fie în acelaşi timp şi căpetenia ierarhiei pământeşti (supus adică mijlocirii îngereşti în raport cu Tatăl). Preocupat de schemele neoplatonice ale diversificării şi asimilării divine, teologul nostru postulează îndumnezeirea inteligenţelor prin intermediarii ierarhiei. Numai credinciosul îmbunătăţit prin lucrarea Sfîntului Duh iese de sub subordonarea aceasta, învrednicindu-se pe cale directă de vederile dumnezeieşti.

«Hristologia dionisiană *a provocat greutăţi* teologilor şi polemiştilor din veacurile al VI-lea şi al VII-lea, monofiziţilor, ca şi calcedonienilor» [741] — reaminteşte un cercetător. În ciuda rolului irenic pe care şi l-a asumat în general după cel de al IV-lea Sinod Ecumenic, Areopagitul a fost interpretat cînd în sens monofizit (din primul moment al publicării acestor tratate de către cercurile severiene din Constantinopol), cînd în sens ortodox. Neaplicînd omenităţii din ipostasul Cuvîntului termenul de φύσις, Dionisie îi atestă prezenţa, dar nu vorbeşte mai concret despre unitatea naturilor asumate.

Deşi în timpul din urmă sîntem invitaţi la prudenţă («à beaucoup de réserve») [742], mulţi teologi catolici preferă să vadă în hristologia autorului bizantin o preponderenţă a elementului divin asupra celui uman (cu urmări simplificatoare asupra structurilor ecleziologice) sau măcar «o inspiraţie de savoare monofizită» [743]. Caracteristica aceasta atribuită Areopagitului este combătută în primul rînd chiar de tratatele sale. În ele se arată, cu o certă intenţie pastorală şi spirituală, suficiente lucrări pe care Logosul întrupat le-a săvîrşit în scop soteriologic. De aceea cre-

739. Vezi J. -P. Renneteau et J. Marcadet, *La Mystique byzantine*, în *Encyclopédie des myst.*, Paris, 1972, p. 206.

740. În «EH», I, 1 (372 A), trad. cit., p. 70.

741. R. Roques, *Structures théologiques*, p. 103.

742. *Ibidem*, nota 2. Vezi şi Arhim. Dr. T. Seviciu, *Doctrina hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei*, Timişoara, 1973, p. 65.

743. Y. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, p. 338. Comp. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 166; B. Schultze, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, în «OCP», nr. 1—2/1943, p. 167; G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 150.

dincioşii care vor să atingă desăvîrşirea prin viaţa lor trebuie să privească la Învăţătorul divin ca la pilda unui atlet adevărat cu al Cărui Har întăritor ei conlucrează neîntrerupt.

Învinuirea de monofizitism cade de asemenea în faţa perspectivei îndumnezeirii omului pe care o propune ucenicul Apostolului Neamurilor. O va preciza şi mai mult energetismul Sfîntului Maxim Mărturisitorul, ca şi hristologia damaschiniană de mai tîrziu. Afirmînd că «El a fost în cele firesti ale noastre mai presus de fire» [744], Dionisie înţelege realitatea a două lucrări în persoana Logosului. Fiecare din cele două naturi îşi păstrează manifestarea ei deplină, dar chipul întrepătrunderii lor în Hristos rămîne o taină inaccesibilă puterilor neluminate de Har. Numai prin asumarea ei în Ipostasul divin, firea creată este refăcută, înălţată şi menită învierii. Pe de altă parte, aşa cum nu este posibil în planul creaţiei, existenţa ipostatică vorbeşte despre un Dumnezeu personal şi pe deplin liber. Rămînînd întru totul transcendent, El are totuşi posibilitatea să intre în legătură cu făptura creată.

Amintirea acestor date de hristologie dionisiană, pornind de la «o nouă lucrare teandrică a lui Dumnezeu făcut om» (ἀνδρωθέντος Θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν)[745], este cerută de iconomia lucrării noastre în legătură cu facilitarea dialogului ortodox cu Bisericile Necalcedoniene pe care o întrevedem.

Constatîndu-se un acord perfect în problemele importante de credinţă (înţelegerea Sfintei Treimi, a Întrupării, a naturii Bisericii etc.) şi în elementele Tradiţiei, cea de a treia Consultaţie neoficială de la Geneva (1970) a pus din nou problema recunoaşterii generale şi a ultimelor patru Sinoade Ecumenice. S-a hotărît de asemenea păşirea la o jurisdicţie paralelă, realizată cu concursul ambelor familii de Biserici în dialog. Dacă pînă acum, Bisericile Vechi-Orientale îşi fundamentau doctrina hristologică pe elemente clarificate la primele trei Sinoade a toată lumea creştină şi pe tradiţia liturgică şi patristică proprie, acum încep să admită şi ele continuitatea lăuntrică a acelor evenimente harismatice ale manifestării Duhului Sfînt în istorie. «Unitatea persoanei este taina cea mai mare» [746]; de aceea Calcedonul reprezintă o treaptă în evoluţia dogmei hristologice. «Noi constatăm — s-a acceptat în *Declaraţia de acord* semnată la Aarhus (1964) — că Sinodul de la Calcedon (451) poate fi înţeles ca o confirmare a hotărîrii Sinodului de la Efes (431) şi poate fi înţeles şi mai bine în lumina Sinodului următor de la Constantinopol (553). Noi am recunoscut că toate Sinoadele trebuie înţelese ca stadii ale unei evoluţii unice şi că nici un Sinod sau document (sinodal) nu trebuie studiat în chip izolat» [747].

744. În «DN», II, 10 (649 A), trad. rom., p. 23; Comp. «E» IV (1072 B).
745. În «E», IV (1072 C).
746. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Hristologia Sinoadelor*, în «O», nr. 4/1974, p. 575.
747. Cf. Paraschiv V. Ion, *Perspectiva stadiului actual în pregătirea dialogului între Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi-Orientale*, în «O», nr. 1/1972, p. 105. Vezi şi Prof. N. Chiţescu, *A III-a sesiune de convorbiri neoficiale între ortodocşi şi necalcedonieni*, în «BOR», nr. 7—8/1970, p. 686.

Din cele de mai sus se cuvine să reţinem faptul că teologii necalcedonieni, deşi au contestat cîndva ultimele Sinoade Ecumenice, la consfătuirile neoficiale din zilele noastre precizează că locul acestora a fost completat «cu tradiţia liturgică şi tradiţia patristică a Bisericii» lor. Ţinînd seamă apoi de atitudinea orientală convergentă faţă de sinteza de mai tîrziu a Sfîntului Maxim Mărturisitorul [748] se poate nădăjdui că amintita evoluţie sinodală echivalează cu o formulare teologică comună cu Ortodoxia. În discuţiile neoficiale contemporane s-au exprimat opinii, ca aceea a lui K. Khella, care privind la mărturia comună a Bisericilor din Răsăritul creştin, socotesc că chiar Sinoadele neacceptate pe cale oficială au fost recunoscute ortodoxe în practică. Aceeaşi semnificaţie, în mod implicit, o are şi faptul aprobat de către toţi participanţii ca viitoarea formulă de împăcare să folosească terminologia textelor ultimelor patru Sinoade Ecumenice. S-a luat deja ca bază comună acordul din anul 433 între Sfîntul Chiril al Alexandriei şi Ioan al Antiohiei. Terminologia folosită atunci a circulat în discuţiile a cîtorva secole de istorie bisericească.

Odată cu posibilitatea recunoaşterii de amîndouă părţile a fenomenului sinodal ecumenic şi a absolvirii de anatemă a unor mari personalităţi teologice din veacurile al V-lea—VI-lea (sau cel puţin considerate astfel în contextul unei anumite tradiţii), universul hristocentric areopagitic oferă un vast teren de dialog bizantino-oriental, din perspectiva moştenirii culturale comune şi a limbajului teologic. Din acest punct de vedere, un istoric contemporan observă cu dreptate : «Frapează totuşi faptul că graniţele dintre calcedonieni şi necalcedonieni coincid în general cu graniţele culturale dintre greci şi negreci în imperiu» [749].

Se ştie că mai multe veacuri în şir, orientalii au privit Ortodoxia bizantină ca un produs al spiritului elenic.

S-a acceptat în general adevărul că prin afirmarea divinităţii Fiului şi a Duhului Sfînt, controversele trinitare ortodoxe reacţionau în fond împotriva unei influenţe platoniciene, care se manifesta în diferite forme de subordinaţianism şi de modalism arian.

Disputele hristologice desfăşurate de-a lungul veacurilor al V-lea şi al VII-lea au avut de luptat împotriva aceleiaşi filozofii a esenţei, care nu impunea o terminologie fermă şi clară în accepţia ambelor poziţii în discuţie. Fondul panteist păgîn nu putea concepe decît contopirea naturilor, depăşirea deosebirii dintre Dumnezeu şi creatură — ca în apoteoza orientală antică — sau alăturarea lor cu o relaţie moral-spirituală între naturi [750]. Desigur că de pe urma unei astfel de exprimări, concepţia biblică a unui Dumnezeu personal şi activ avea să se resimtă în mod negativ. Preluînd noţiunea «personalistă» de ὑπόστασις a Părinţilor capadocieni, Sinodul al IV-lea Ecumenic a definit nu numai o nouă formă de existenţă divină, ci a împăcat şi cele două forme ex-

748. Paraschiv V. Ion, *ibid.*, p. 108 şi 106.

749. M. Van Parys, *Le Concile de Chalcédoine et son histoire.* Implications oecuméniques, în «MO», nr. 7—8/1970, p. 804. Vezi şi Prof. I. Rămureanu, *Evenimentele istorice înainte şi după Sinodul de la Calcedon*, în «ST», nr. 3—4/1970, p. 210.

750. H. Urs von Balthazar, *Liturgie cosmique*, Paris, 1947, p. 155.

treme ale hristologiei precalcedoniene. Prin deosebirea între «natură» și «persoană», transcendența și în același timp imanența divină erau salvate și — odată cu ele — iconomia mîntuirii pe care o propune doctrina biblică.

O expunere și mai clară a acestor termeni proveniți dintr-o gîndire a ordinii închise a naturii și a esenței o va realiza mai tîrziu Leontie de Bizanț cu ajutorul filozofiei aristotelice.

De posteritatea Calcedonului, preocupat să impună dogma persoanei Logosului care a asumat natura umană, dar și realitatea lucrărilor ei, se leagă și opera lui Dionisie Areopagitul. Convins de taina îndumnezeirii credinciosului în conformitate cu tradiția participării la Dumnezeu ca element «natural» al creaturii, el a scăpat anevoie de învinuirea de monofizism. Dacă vocabularul neoplatonic pe care i-l impunea prudența epocii posterioare *Henoticului* i-a adus acest impediment, el l-a ajutat în schimb să tălmăcească realitățile apofatismului creștin și modul în care firea omenească este unită cu cea dumnezeiască în Hristos, dobîndind prin comunicare însușirile celei dintîi.

Bogăția de înțeles a termenilor φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον l-a condus și pe Sever al Antiohiei la un monofizism verbal, cu toată străduința sa de a rămîne fidel hristologiei Sfîntului Chiril și cu toate că aceasta a fost precizată la Calcedon. Făcîndu-se om, Logosul divin a intrat într-o stare nouă. Prin mijlocirea Duhului Sfînt, El a luat din Fecioara Maria o omenitate adevărată și perfectă, care nu subzistă în sine, ci numai în Cuvîntul. Fostul patriarh «acceptă să spună că în Hristos Divinitatea și umanitatea își păstrează tot specificul lor, noțiunea lor proprie, totuși nu vrea să le spună naturi» [751]. Alteori socotește că firea umană din sinteza hristică nu poate fi deosebită decît în cugetare [752]. Formula lucrării teandrice în persoana Cuvîntului întrupat preluată de la Dionisie Areopagitul s-a bucurat de mare prețuire în teologia lui Sever, fără ca sensul ei ortodox să fie menținut cu aceeași fermitate [753]. De aici, preferința Patriarhului pentru expresia «din două firi», care i se părea lui că evidențiază mai mult ideea de unitate, în comparație cu formula «în două firi». Preocuparea aceasta o vădește și opțiunea de mai tîrziu a unor adepți ai săi pentru adaosul «Filioque».

Desigur că, față de poziția de mai sus, vechile manuale vedeau în ea doar preponderența divinului specific școlii alexandrine, opuse modului antiohian de gîndire. Studiindu-se însă mai profund în vremea

751. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, în «O», nr. 1/1965, p. 19.

752. Diac. Drd. Sava Marin, *Hristologia lui Sever de Antiohia și importanța ei pentru dialogul cu Bisericile Vechi Orientale*, în «GB», nr. 7—8/1968, p. 850. Reluînd cercetările lui Jules Lebon, un teolog rus de astăzi observă că Sever ar putea afirma că Hristos este «din două firi» numai în ordinea existenței, nu în ordinea esenței (Prof. N. D. Zabolotski, *Hristologhiia Drevnih Vostocinîh Țerkvei v bogoslavii Sevira Antiohiiskogo*, în «JMP», nr. 11/1975, p. 65).

753. Comp. R. Roques, *Structures théologiques*, p. 90: «Căci literar, *Corpusul dionisian* nu vădește nici un monofizism verbal în felul lui Sever, nici un monofizism mai intens și mai radical în felul lui Petru Iberianul».

noastră doctrinele fundamentale ale *Simbolului credinței* și contextul tradițional și spiritual al hristologiei precalcedoniene, s-a ajuns la concluzia că vechile divergențe ale celor două părți ale creștinătății se datoresc mai mult folosirii unui limbaj diferit. Cum contribuția factorilor neteologici a încetat odată cu dispariția imperiului bizantin, iar hieratismul terminologiei grecești se micșorează datorită utilizării ei moderne, «monofizismul» de odinioară se dovedește în realitate mult mai apropiat de definițiile Sinodului al IV-lea Ecumenic. «Teologii de atunci ca și cei apropiați vremii noastre au căutat să explice faptul că unirea a două firi inegale atrage de la sine prioritatea uneia» [754]. Exigența unității nu trebuie însă să neglijeze componentele, viața unică a Dumnezeului-Om. Privirea bipolară a teologiei contemporane îndreptățește pe fericitul întru pomenire Patriarhul Justinian să se adreseze astfel necalcedonienilor: «Voi veți preciza totdeauna că prin expresiile voastre accentuați mai mult taina unității celor două firi în persoana lui Hristos, pe care noi de asemenea o afirmăm. Iar noi vom preciza totdeauna că prin expresiile noastre accentuăm taina permanenței Dumnezeirii neschimbate și a omenității integrale în Hristos, pe care voi, la rîndul vostru, nu o contestați» [755].

În formulele Sfîntului Chiril al Alexandriei — dascălul comun al celor două tradiții postcalcedoniene — se atestă existența a două firi în Hristos. Sinoadele și teologii vechi-orientali au continuat să interpreteze în același sens adevărata dumnezeire și adevărata omenitate a Mîntuitorului. Din faptul că naturile sînt neamestecate și că amîndouă au un statut dinamic, ecumeniștii contemporani apreciază că actualele convorbiri neoficiale echivalează cu un progres spre Calcedon [756].

Aceeași depășire a sensului monofizit se recunoaște astăzi și în interpretarea formulei chiriliene consacrate: «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul» — μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. Prin faptul Întrupării, esența omenească nu numai că persistă, dar i se recunoaște, cu o uitare uneori, și o stare activă.

În baza a ceea ce s-a păstrat în realitate comun de-a lungul veacurilor, dincolo de o terminologie instabilă într-o anumită epocă, se pune problema unei noi formule a dogmei hristologice, care să expună mai explicit învățătura Calcedonului. O viitoare declarație comună va

754. Arhim. Dr. T. Seviciu, *op. cit.*, p. 123.

755. Cf. Episc. Antim Tîrgovișteanul, *Călătoria Prea Fericitului Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, în Africa și Orientul îndepărtat*, în «BOR», nr. 1—2/1969, p. 85. Asupra afirmării dualității firilor unite și acea a unității firilor deosebite, comp. Diac. Lect. I. Pulpea, *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor mon. la Ortodoxie*, în «O», nr. 4/1951, p. 624.

756. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Acțiuni și poziții noi în eforturile de apropiere între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi-Orientale*, în «O», nr. 1/1972, p. 114. Comp. Șt. Gănceanu, *O contribuție la apropierea dintre Bisericile Ortodoxe și cele Necalcedoniene din Orientul apropiat*, în «O», nr. 2/1973, p. 331 (Patriarhul Șenuda al III-lea); Pr. Dr. Milan Șesan, *Despre Bis. Orient. Necalcedoniene*, în «MA», nr. 7—8/1960, p. 498: «Astfel dialogul devine o lucrare deplin «proortodoxă».

putea preciza limitele variațiilor acestui acord în credința sobornicească [757].

Desigur că profilul studiului nostru nu îngăduie o extindere prea mare asupra învățăturilor hristologice. Dar răsfrîngerea universului ecleziologic al Sfîntului Dionisie le poate influența în sens pozitiv. Eficiența aceasta ecumenistă a lui se poate vedea, o dată mai mult, în legătură cu părerea ca viitoarea definiție hristologică adoptată în comun să preia termenul «esență», preferat de Sever al Antiohiei [758].

În prelungirea precauției autorului român din care am citat se pot aduce cîteva precizări de metodă, care ni se par utile.

Se știe că în afară de conceptele: «unitate—dualitate», «fire—natură», reluarea contemporană a problemei Calcedonului și a studiilor areopagitice a evidențiat pe acelea de «static—dinamic». Potrivit cu situația spirituală schimbată a timpului nostru, adoptarea termenului de «esență» ar însemna menținerea pe o poziție generatoare de limbaj ambiguu pe care l-au pătruns cu eforturi geniale oameni ca Sfîntul Maxim Mărturisitorul sau Leontie de Bizanț și mai puțin Sfîntul Chiril al Alexandriei. Un credincios din vremea noastră are o perspectivă inversă, cu o problematică devenită sistem prin speculațiile ulterioare asupra voinței, energiei în Hristos etc. (ceea ce înseamnă în schimb o șansă în plus pentru receptarea comună a tuturor Sinoadelor Ecumenice) — greu de urmărit în mediul creștin comun.

Prof. K. N. Khella a atras atenția asupra faptului că vechile dispute hristologice erau preluate cu greutate de către cei a căror formație alexandrină se deosebea de cea constantinopolitană. Această greutate se va resimți cu atît mai mult în cazul creștinului contemporan. Lui îi va fi necesar un adevărat «cifru», pentru a sesiza concomitența unității ipostatice și a dualității firilor în Hristos — după teologia doctorului alexandrin — sau unghiul static în cazul «esenței» și dinamic în cazul «persoanei». Îi va fi greu să se convingă de echivalența celor două formule postcalcedoniene.

De altfel neînțelegerea coptilor față de subtilitățile limbii grecești se reeditează odată cu transpunerea limbajului simbolic în cel modern, conceptual. Pentru Dionisie Areopagitul, a cărui sinteză a înglobat și elemente misteriozofice, nu numai argumentele sînt inspirate de sus, ci și cuvintele. Se vorbește la el despre «un limbaj ierarhic» [759], în sensul depășirii planului logico-conceptual spre transcendentul tearhic.

Adevărul revelat nu este ceva static, deoarece Duhul Sfînt conduce Biserica în toate epocile istoriei mîntuirii. Menținerea pe o poziție metafizică învechită înseamnă, în cazul termenului «esență», o îndepărtare de afirmațiile biblice explicitate la Calcedon.

757. Vezi P. V. Ion, *op. cit.*, p. 109; Arhim. Dr. T. Seviciu, *op. cit.*, p. 108 și urm.; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Persp. dialogului cu Bis. Vechi Orient.*, în «BOR», nr. 9—10/1971, p. 983; Drd. V. Ioniță, *Hristologia Sf. Chiril al Alex. în persp. dialogului cu Bis. Necalc.*, în «O», nr. 2/1971, p. 209.

758. Arhim. Dr. T. Seviciu, *ibid.*, p. 102.

759. P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 56.

Lansînd o formulă proprie, Dionisie Areopagitul a accentuat aspectul *noutății* și al *lucrării* în Ipostasul Mîntuitorului Hristos într-o vreme în care se preciza o terminologie științifică față de anumite confuzii din vocabularul teologic anterior.

Modul existenței teandrice a fost apoi preluat și dezvoltat la mai multe Sinoade Ecumenice, pe cale să fie acceptate astăzi și de creștinii vechi-orientali.

Dar contribuția personalistă a apofatismului dionisian folosește nu numai în discuțiile ecumeniste cu Bisericile Necalcedoniene, ci și în acelea care încearcă astăzi explicații hristologice deosebite de ale Calcedonului.

Astfel, de la R. Bultmann încoace, teologia apuseană tinde să vorbească mai mult de Iisus cel istoric. Privit din punct de vedere ecleziologic — apreciază A. Vergote — «întregul proces al demitizării, instituit de către Bultmann, nu are decît un obiectiv : să elimine simbolica religioasă a verticalității». Același refuz al Calcedonului îl formulează și O. Cullmann în numele hristologiei «funcționale». Aceasta din urmă, susține el, pune accentul pe persoana și pe lucrarea pămîntească a Mîntuitorului. «Hristologia biblică este doctrina unui eveniment nu doctrina despre naturile lui Hristos» [760].

În afară de H. Urs von Balthasar, de J. Ratzinger, și teologii catolici contemporani mai noi se gîndesc la reînnoirea hristologiei, preocupare care echivalează cu o tendință de eliberare din cadrul formulării Calcedonului. Motivarea teologică a noilor căutări o constituie valorificarea mai deplină a dinamismului Întrupării, cum nu o oferea pînă acum doctrina scolastică a imutabilității divine.

Cu legătura pe care o face între Întrupare—răscumpărare și Biserică, Ortodoxia urmărește cu interes și seninătate discuțiile referitoare la reexprimarea adevărului hristologic. În fața încercărilor contemporane de înțelegere nouă a dezvoltării umane în persoana Mîntuitorului, ea păstrează ferm interpretarea patristică a Întrupării, odată cu aspectul ontic al definiției calcedoniene [761].

b. **Eliberarea noțiunii de ierarhie de un areopagitism rău înțeles.** — După cum se știe, categoriile ontologiei lui Plotin au fost exprimate în termeni creștini de către sistemul dionisian. Neexpunînd ideea dogmatică de Biserică în toată amploarea ei teologică, ultimul a privit mai mult asceza contemplativă și unitivă a credinciosului, care se înfăptuiește prin intermediul structurii descendente a universului inteligibil. Dar tocmai acest aspect de revelație soteriologică și iluminare pe care îl prezintă ierarhia îl expune criticii în gîndirea contemporană.

Pe de altă parte se observă că teologia ecumenistă mai nouă este în căutarea unei hristologii care să îmbrățișeze întreaga natură, tot realul. Cu alte cuvinte, lui Augustin (și lui Dionisie Areopagitul) i se preferă teologia Sfîntului Irineu. Dar această evadare din universal și din abstract nu poate să nu afecteze și ecleziologia. Odată cu căutările

760. Diac. Ion Bria, *Aspecte dogmatice*, p. 34.
761. *Ibidem*, p. 35.

generale contemporane, și la diferite niveluri, catolicismul postconciliar însuși se străduiește să părăsească structurile lui ultramontane. Odinioară teologii ortodocși făceau distincție între o firească instituție papală istorică și între cea dogmatizată [762]. Astăzi, critica întregului Ev Mediu occidental devine tot mai mult o condiție indispensabilă dialogului ecumenist fructuos. «Ierarhologia» — ca să păstrăm exprimarea lui Y. Congar — rămîne imaginea clasică a unui trecut îndepărtat. Ea reducea Biserica la realitatea unui aparat de mijlocire ierarhică, stare care presupune în fond supunerea și pasivitatea mirenilor și a monahilor. Este semnificativ faptul că teologia catolică vorbește insistent de o critică a hristologiei dionisiene, dar nu și de o critică susținută a ideii de ierarhie.

Năzuința catolică de astăzi după o Biserică a comuniunii teologice și sacramentale se revarsă în atîtea întrebări, încît poziția și stilul funcțiilor ministeriale sînt puse sub semnul întrebării. Teologi — precum Hans Küng — interpelează pînă și dogma infailibilității papale. Fenomenul contestatar postconciliar echivalează cu tot atîtea critici ale vechii concepții imobiliste centraliste provenite dintr-un areopagitism simplificat.

Pentru a sesiza atmosfera generală de neliniște, de criză și tendințele centrifugale din Biserica Romano-Catolică de astăzi, poate că ar fi suficientă o simplă analiză a noțiunilor recent apărute : «paternalism», «reînnoire», «secularizare» (cu tot ceea ce părăsesc sau solicită ele) — dincolo de desființarea statului pontifical și a nunțiaturilor, de reformarea Curiei sau de abolirea pompei bisericești și a vechilor titluri, cerute tot mai insistent. Dacă altădată se punea accentul pe unitatea universală, acum se încearcă unele înnoiri de la nivelul comunităților locale. Pătrunderea spiritului colegial în catolicismul actual a dus la recenta tensiune dintre Scaunul roman și Bisericile catolice locale. În Italia, ea s-a încheiat cu destituirea unui cardinal [763].

Un studiu catolic de curînd apărut asupra tendințelor autonomiste ale Bisericilor naționale constată slăbirea legăturilor cu centrul — datorită ideii colegialității episcopale. Autoritatea papală se vede atît de neglijată, iar colegialitatea universală atît de amenințată încît autorul citat nu ezită să se gîndească la «une résurgence du gallicanisme» [764]. Spre deosebire de această manieră tacită a afirmării descentralizării, altă orientare cere în mod deschis reducerea la minimum a contribuției Papei la viața bisericească, iar sinodalitatea romană să devină cu adevărat sinodalitate patristică.

Aspectul imediat al fenomenului contestatar catolic din vremea mai nouă îl constituie poate lupta deschisă împotriva autorității bisericești de tip dominator. Mersul evenimentelor, precum și aplanarea conflic-

762. Comp. N. N. Glubokovski, printre alții, la Mgr P. Batiffol, *Catholicisme et Papauté*, Paris, 1925, p. 7.

763. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Vasta mișcare de contestare în romano-catolicism*, în «O», nr. 2/1969, p. 307. Vezi și Ierom. A. Plămădeală, *Biserica Romano-Catolică într-un «ceas de neliniște»*, în «O», nr. 3/1969 și urm.

764. H. de Lubac, *Les Églises particulières*, p. 120.

telor, au rămas încă vii în conştiinţa creştină apuseană, fie că este vorba de cazul parohiilor din Isolotto sau din Graz, de *Catehismul* olandez, fie că este vorba de critica generală pe care a ridicat-o enciclica *Humanae vitae*.

În limitele pe care ni le impune tema noastră, remarcăm faptul că se militează tot mai insistent pentru o Biserică «astructurată». În cazul realizării ei, cum s-ar mai justifica funcţia papală? Autorul catolic pe care ne sprijinim reflectează cu amărăciune: «Această problemă apasă asupra întregii vieţi a Bisericii de mai bine de un veac» [765]. Beneficiind de libertatea şi de responsabilitatea postconciliară, unii teologi catolici persevereză în preocupările demitizării Bisericii proprii. Ei scrutează viitorul, întrebîndu-se nu numai asupra spiritualităţii şi a structurilor pastorale actuale, ci şi a rostului Bisericii în condiţiile societăţii de mîine, pluraliste şi seculariste. Viitoarea imagine a catolicismului preocupă pe tot mai numeroşi clerici şi laici. Ajustînd cîte ceva din fundamentările primatului, teologii catolici inovatori — în chip individual sau colectiv — desfăşoară multă erudiţie şi curaj intelectual, dar şi imaginaţie şi ingeniozitate, pentru a creiona drumul de mîine al Bisericii lor [766] sau chipul unui viitor Papă animat de duhul plenar al colegialităţii [767].

«Biserica de mîine — apreciază Y. Congar — va cunoaşte un nou echilibru între ministerul constituit sau «ierarhic» şi diferite ministere (slujiri) născute între credincioşi». Tocmai de aceea, odată cu afirmaţia că autoritatea centrală şi-a propus, de la Conciliul Vatican II încoace, să întărească şi să apere colegialitatea, se caută determinarea înţelesului «coresponsabilităţii», precum şi precizarea naturii treptei episcopale sau a funcţionării unui sinod catolic, care asistă pe Papă. Climatul frăţietăţii şi al egalităţii este preţuit tot mai mult în comparaţie cu aspectul centralist şi static al Bisericii Romane din trecut. Pentru extinderea noului mediu este nevoie de curaj şi înţelepciune. În acest sens, un episcop a remarcat în timpul unei conferinţe colegiale: «Noi riscăm să pierdem cea mai preţioasă redescoperire a Conciliului al II-lea de la Vatican: sensul comuniunii (κοινωνία), reducînd această valoare la pure prescripţii juridice» [768].

Afirmîndu-se principiul comuniunii, nu se trag concluziile practice corespunzătoare pentru că aprofundarea acestui aspect teologic rămîne să se facă în catolicism, poate, la capătul unui şir de conferinţe episcopale. Deocamdată se afirmă în general, alături de autoritatea Papei, şi prestigiul colegialităţii. O conciliere a acestor tendinţe discordante continuă să fie susţinută de teologia oficială. Dacă mai înainte se preciza că primatul ar fi indispensabil unităţii şi universalităţii Bisericii, pentru

765. R. Pucheu, *op. cit.*, p. 335.

766. Vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualizarea structurilor bisericeşti*, p. 517 (Card. Suenens, H. Küng); idem, *Chipul de mîine al Bisericii Romano-Catolice în viziunea teologilor catolici inovatori*, în «O», nr. 2/1971, p. 279 (A. Greely, Y. Congar).

767. *Ibidem*, p. 280.

768. Cf. idem, *Sinodul extraordinar al episcopilor catolici*, p. 49 (Arhiep. Philips de Louvain).

menținerea legăturii părților [769], astăzi se fac aceleași afirmații, dar cu preocuparea definirii lor pe linie sacramentală [770]. În optica aceasta, papalitatea îndeplinește o slujire aparte, reprezentînd principiul unității în Biserică. Pentru faptul că răspîndește iubire, Pontiful roman nu ezită să-și aroge rolul inimii dintr-un organism viu și activ. Iată, așadar, noi dimensiuni atribuite funcției papale : iubire, slujire, umanizare.

Concepția catolică despre Biserică tinde astăzi să exprime realitatea ei lăuntrică, neținînd să mai fie o definiție pur apologetică. Ascultarea datorată Papei, în acest caz, n-ar mai fi o supunere rigidă [771], justificată de spiritualitatea tomistă a organizației ierarhice, ci devine virtute motivată de călăuzire duhovnicească și de smerenie.

Pentru smerenia de care dă dovadă (situînd monahii în subordinea preoților), autorul tratatelor dionisiene pare să fi fost călugăr. Amănuntul acesta devine semnificativ în măsura în care arată că în teologia ascultării nu este loc totuși și pentru papalitate. Este interesant de asemenea că în feluritele «renovatio» și «reformatio» preconizate insistent pe dimensiuni generale în catolicismul actual, primatul papal nu s-a bucurat de nici o degajare medievală. I s-a administrat o umanizare, o reducere a vechiului hieratism, prin iubire. Distingînd de curînd între structurile indispensabile ale Bisericii pentru lucrarea ei soteriologică și adaosurile juridice ale unor epoci trecute, cardinalul Willebrands nu pomenește în categoria din urmă și funcția pontificală [772].

În ciuda faptului că la Conciliul Vatican II s-a reactualizat aspectul colegialității episcopale, ideea primatului papal a fost întărită în realitate. Neexistînd reciprocitate între un episcop catolic și Papă, dogma urmașului Apostolului Petru s-a dezvoltat și mai mult ; de fapt ea a dobîndit caracterul unei supradogme. Decretată și menținută încă drept un element harismatic în Biserică, infailibilitatea papală nu mai este afirmată doar ca un adevăr obiectiv impersonal, ci a devenit «o chestiune de trăire și evidență miraculoasă, mitică și supraumană, sau chiar divină, a iubirii, a adevărului» [773]. Ca focar de iubire în Biserică, Papa se poate substitui chiar Mîntuitorului [774]. Utilizînd datele psihologiei și ale pedagogiei, un misterios raport se stabilește între titularul Scaunului roman și Hristos ; credinciosul ortodox asistă la acest fenomen apărut în teologia catolică recentă cu sentimentele pe care i le trezesc cosmogoniile orientale sau lanțurile de eoni din gnosticism. Cvasiindentitatea cu Hristos îi conferă Papei o stare de comuniune indi-

769. M. Creuzet, *op. cit.*, p. 58.

770. Unii teologi ortodocși își exprimă deschis temerea că, în logica dezvoltării dogmatice a papalității, ar putea veni ziua în care sacramentalitatea episcopatului să fie completată prin «sacramentalitatea papalității» (Archev. B. Krivochéine, *La const. dogm. «De Ecclesia»*, în «J», nr. 4/1966, p. 489).

771. Comp. Pius al X-lea, în «Permanences», Paris, nr. 16/1965, p. 6 : «Quand on parle du Vicaire de Jésus-Christ, ce n'est pas de lieu d'examiner, mais d'obéir».

772. Pr. Prof. D. Stăniloae, *«Problematica ecumenică actuală»*, în «O», nr. 2/1970, p. 296.

773. Idem, *Dezbaterile și hotărîrile sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican*, p. 33.

774. Comp. idem, *Sinodul extraordinar al episcopilor catolici*, p. 57.

viduală, cum nu o poate realiza restul comunității Bisericii. «Am zice că pentru indivizii de rînd e rezervat principiul colegialității, iar individualitatea de grad superior a papei e deasupra colegialității și mai mult decît colegialitatea» [775].

O serie de teologi catolici mai noi, precum Hans Küng, K. Rahner, Y. Congar, Mgr Benelli etc., și-au propus să demonstreze totuși posibilitatea împăcării primatului cu autoritatea episcopatului universal. După concepția celui din urmă [776], caracteristica de slujire a urmașului Apostolului Petru nu-l așează în altă poziție decît tot în cea de «putere», pentru că Biserica este întrevăzută ca o structură. Iar după teologia catolică, șeful ei este Suveranul pontif. Neputînd fi convertit primatul puterii într-un primat pastoral, din pricina poziției Papei de «vicar» al lui Hristos pe pămînt, nici colegialitatea afirmată de curînd în catolicism nu înseamnă o întoarcere la sinodalitatea cunoscută primelor veacuri creștine, ci o întărire a aspectului de stăpînire. De aceea — în comparație cu teologia Bisericii privite ca Trup al lui Hristos — ecleziologia catolică postconciliară rămîne suspectată de divizare nestoriană [777].

S-a spus despre această ecleziologie universalistă că și-ar avea originea în nuanțe unilaterale creștine (montanism [778], pelagianism [779], augustinism [780]), în iudaism [781] și chiar în păgînism (stoicism [782], romanism [783]). Aspectul de piramidă descendentă însă, cu inegalitatea subordinațianistă dintre cler și mireni, ne duce cu gîndul la ontologia neoplatonică pe care Areopagitul a izbutit să o transforme cu ajutorul ideilor biblice ale unui Dumnezeu personal, creator și iubitor de oameni. După cugetarea augustiniană, universul constituie o ordine etajată. Același sens îl are și pentru Dionisie Areopagitul, la care ierarhia este un dar divin, manifestat în trepte descendente. În Evul Mediu, modelul ceresc al Bisericii și starea îngerilor în raport cu omul a preocupat îndelung spiritele, determinînd dezacorduri deschise, ca acelea dintre Toma d'Aquino și Bonaventura.

Fără a exista o taină specială (ca în cazul catolicosului Bisericii Armene, hirotonit de soborul a doisprezece arhierei), prerogativele papale se bucură de universalitate și suveranitate datorită puterii jurisdicționale. Ea se manifestă în toată Biserica fără intermediari, uneori strict individual, și constituie criteriul esențial pentru exercitarea episcopatului însuși. La origine, episcopul orașului celui mai important se

775. Idem, *Doctrina catolică a infailibilității*, p. 484.

776. Dr. A. Plămădeală, *H. Küng și Decl. «Mysterium Ecclesiae»*, p. 32.

777. Vezi Prot. Vl. Rodzianko, cit. la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina catolică a infailibilității*, p. 482; Ol. Clément, *Le renouveau de l'Eglise*, în «C», nr. 4/1964, p. 285.

778. N. Afanassieff, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, în «I», nr. 4/1957, p. 418.

779. Prof. N. Beliaev, *op. cit.*, p. 209.

780. Y. Congar, *L'Eglise de St. Augustin à l'époque moderne*, passim.

781. Episc. Nicodim, *op. cit.*, p. 25; E. Vermeil, *La pensée religieuse de Troeltsch*, Strasbourg, 1922, p. 29.

782. Y. Congar, *ibid.*, p. 32.

783. A. Harnack, *op. cit.*, p. 265; L. Chrol, *op. cit.*, p. 194; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Noi orientări ecleziologice în protestantism*, în «O», nr. 2/1966, p. 290.

deosebea de un apostol, fiind în primul rînd șeful comunității locale. Devenind subiecte ale «coresponsabilității» Bisericii, episcopii catolici au cîștigat sub aspectul jurisdicției universale. Din alt punct de vedere însă, ei au regresat, fiind înălțați într-un colegiu de membri neegali și deci cu un rol mai mult decorativ.

După natura lui, primatul Papei este definit în 1870 ca o putere supremă de jurisdicție episcopală, nemijlocită și ordinară, iar infailibilitatea acestuia ca o stare mai înaltă de intuire și formulare a Adevărului. Dar tocmai «hanc Romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam... officio hierarchicae subordinationis» [784] face posibilă analogia cu emanațianismul plotinian. Reținînd de la dascălul său neoplatonic principiul ierarhic, Areopagitul evită totuși posibilitatea diminuării lucrării divine. La oricare nivel al universului dionisian se întîlnește o egală manifestare a Harului lui Dumnezeu. Intensitatea iluminării și progresul duhovnicesc nu depind de treapta ontologică pe care se află făptura individuală, ci de capacitatea harică și de perfecțiunea de care aceasta este capabilă. Participarea la Dumnezeu nu este propriu-zis o generare, ci o manifestare a iubirii Lui libere.

La neoplatonici, πρόοδος înseamnă afirmarea forței divine și o necesitate naturalistă. Fiecare ființă naște pe alta depotențializată, mai săracă în substanță, esența divină însăși diminunîndu-se odată cu aceste emanații [785].

Cînd vorbim de necesitatea eliberării noțiunii de ierarhie de un areopagitism rău înțeles, ne referim la amplificarea ei printr-o a patra treaptă: Papa (și cardinalul) — de aceeași esență, dar superioară treptelor preoțești noutestamentare de instituire divină Ea tinde să se prezinte analogic cu raportul evanghelic dintre «Mire» și «prietenul Mirelui»: «Cel ce vine de sus deasupra tuturor este; cel ce este de pe pămînt pămîntesc este și cele de pe pămînt grăiește. Cel ce vine din cer este deasupra tuturor» (*Ioan* 3, 31). În numele principiului unității, al apostolicității și al catolicității creștine, ordinul papalității s-a impus în Biserica Romană ca o prezență vicarială a lui Hristos [786], ca o harismă mai mare decît cele șapte Sfinte Taine [787], ca un «supra-sacrament» [788]. Denaturarea aceasta ecleziologică devenită obiect de credință face din Biserică o monarhie; în ultimă instanță, se impune voința și certitudinea unui singur ierarh.

Dificultățile insurmontabile pe care papismul le-a ridicat în calea preocupărilor pentru unitatea creștină constau în extinderea sistemului centralist-universal în dauna structurii harismatice a Bisericii. Există posibilitatea ca Papa să se dispenseze în viitor atît de episcopi cît și de ceilalți credincioși.

784. Cf. Dr. Vasile Suciu, *Teologia dogmatică fundamentală*, vol. II, Blaj, 1927, p. 434.

785. E. von Ivánka, *op. cit.*, p. 259; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 129.

786. Diac. Ion Bria, *Aspecte dogmatice*, p. 137.

787. Pr. prof. L. Stan, *Aspecte ignorate ale Schismei*, p. 318.

788. Pr. Asist. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică*, p. 392.

Prisma deformată prin care structura aceasta privește Tradiția și unitatea de credință ecumenică o rînduiește printre fenomenele de «naturalizare» religioasă [789].

Cu veacuri înainte, Patriarhul Fotie a observat și a combătut cu toate posibilitățile personalității sale remarcabile primele manifestări ale unui sistem bisericesc neortodox.

În urma altor încercări de înlăturare a relelor moravuri și a inovațiilor apusene, Reforma protestantă reacționa violent împotriva aceleiași arhitecturi a unei Biserici universale, sacramentale și ierarhice. Hrănit îndelung cu textul biblic, cu lectura marilor directori de conștiință și a unor spirite profetice de mai înainte, Martin Luther refuză dezvoltările medievale apusene ale ecleziologiei și ale vieții creștine exterioare. Combătînd sacramentalismul obiectiv și mai ales puterea papală, el se ridică împotriva intermediarilor de ordin divin și a instituției văzute, optînd pentru «ecclesia abscondita».

S-a spus că reacțiunea luterană față de hipertrofierea papistă în Biserica apuseană și refugiul într-o comunitate nevăzută, dotată cu anumite caracteristici pentru identificarea ei, nu trebuie înțeleasă numai în sensul opoziției dintre două epoci diferit orientate. Este vorba și de părăsirea unei anumite «forma mentis», cerută de cultura occidentală, subliniată puternic și de istoricii de astăzi. În această privință, unul dintre ei conchide : «Prin urmare, în opera sa de reformă și de simplificare, Luther a ajuns la o dezintelectualizare a tradiției catolice. El a înlăturat elementele filozofice și elenice și a accentuat întreaga latură semitică și neintelectuală. A acceptat pe Sfîntul Pavel fără elenismul său și pe Sfîntul Augustin fără Platon» [790].

Cu toate că nu împărtășim ideea accentuării pietății sacramentale în detrimentul elenistic — de unde ar fi rezultat un fel de păgînizare a Bisericii [791] — trebuie să recunoaștem că reacțiunea Reformei s-a îndreptat și față de elementele metafizicii substanțialiste. Exprimarea teologică în limbaj platonician, ba chiar misteriozofic, a favorizat opoziția dintre realitatea cerească și realitatea pămîntească, perpetuînd o spiritualitate intelectualistă. În categoriile acestei optici, mijlocirea sacerdoțiului devine clericalism abstract și izolat de corpul credincioșilor.

Pentru originea lui platoniciană, idealul contemplativ dionisian a fost aspru cenzurat în numele unui imperativ moral practic. Cu dependența sa augustiniană, inițiatorul Reformei nu putea urmări destinul Areopagitului în lumina teologiei răsăritene a Harului ca energie dumnezeiască.

Astăzi observăm că se corectează oarecum această poziție luterană tranșantă, cu motivarea că Dionisie Areopagitul a pus cunoașterea naturală în serviciul adevărului credinței [792].

---

789. A. Schmemann, *op. cit.*, p. 144 ; Diac. Ion Bria, *op. cit.*, p. 119 ; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, p. 518.

790. Chr. Dawson, *Progrès et religion*, p. 175.

791. E. Seeberg, *op. cit.*, p. 411.

792. A. Dempf, *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius*, p. 18.

c. **Reînnoirea teologiei pnevmatice față de condiția istorică a omului contemporan.** — Pentru a înțelege pozițiile doctrinare și practice la care ne referim, amintirea cîtorva date de experiență religioasă creștină ni se pare un mijloc adecvat de definire a fenomenului. În ce privește conținutul doctrinar al eliberării de un areopagitism rău înțeles, pe care o vizăm și de data aceasta, putem afirma de la început că ne gîndim la concepția unei Biserici închise și statice. Exaltîndu-se valoarea transcendenței lui Dumnezeu și principiul autorității ierarhice, înțelese oarecum ca o ordine deosebită de a mirenilor, se ajunge la o sciziune doctrinară. Biserica devine atunci opacă transfigurării întregului cosmos și izolată de el, cum n-a voit-o Sfîntul Dionisie. Locul noii creații, evocat de Revelația biblică, îl ia o mentalitate supranaturalistă. Nu este greu să identificăm la baza acestui fals spiritualism o deficiență a perspectivei trinitare și o diminuare a omenității în Hristos.

Datorită gnozei și a întregului sincretism elenistic, intelectualismul alexandrin propunea prin Origen un ideal al mîntuirii prin fuga de lume și evaziunea în inteligibil. Această deformare spiritualistă se vădea în planul realităților practice ca o abatere de la calea vieții active (de unde, deprecierea materiei și a valorilor «profane») în folosul unei întoarceri la Dumnezeu prin contemplație pură.

Dar Sfîntul Apostol Pavel vedea sensul soteriologic al omului în depășirea opoziției dintre πνεῦμα și σάρξ, iar nu dintre πνεῦμα și σῶμα. Mai tîrziu, în epoca delimitărilor Calcedonului, se va observa mai clar premisa îndumnezeirii naturii umane din teologia Evangheliei.

Este un merit care revine Sfîntului Atanasie, în Răsărit, precizarea adevăratului ideal creștin, dincolo de această utopie elenistică sau de acea σῶμα — σῆμα platoniciană [793]. Cu ajutorul Harului divin, omul în totalitatea persoanei sale poate cunoaște și urma pe Dumnezeu. În viața concretă a Bisericii, asceza creștină îi oțelește voința, și nu numai intelectul, pentru a respinge feluritele ispite din afară și a se învrednici de adevăratele virtuți, dintre care cea mai mare este iubirea lui Dumnezeu și a semenilor. Din viața aceluiași erou al Tebaidei, devenit chip nepieritor prin pana marelui Patriarh alexandrin, poate că s-a inspirat și Sfîntul Vasile. Alcătuind regulile sale monahale, acesta îl situează pe călugăr în afara marii societăți, dar, îi creează o viață comunitară de ascultare și unire cu ceilalți frați de vocație. Gnoza intelectuală nu este favorizată în noua obște monahală.

Rădăcina filozofică a spiritualității alexandrine poate fi identificată în esențialismul neoplatonic [794]. Dacă ființa este imuabilă, timpul se descalifică prin devenirea pe care o antrenează. Moral sau metafizic, augustinismul medieval a solicitat veacuri în șir conștiința religioasă către o viață interioară concepută ca o eliberare de lucrurile profane.

Spre deosebire de Fericitul Augustin, gînditorul trecut prin maniheism și prin neoplatonism (preocupat totuși de ideea a două cetăți în istorie), Sfinții Părinți ai Răsăritului au reliefat deopotrivă și rolul cosmic al spiritualității evanghelice. O contribuție deosebită revine aici

793. Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, p. 60.
794. M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu*, vol. II, p. 423.

Corpusului areopagitic, deşi schemele lui de cugetare şi exprimare i-au limitat în parte eficienţa aşteptată.

S-a afirmat în cercetările mai noi că «Biserica şi Liturghia sînt două aspecte complementare ale unicei viziuni a lumii dionisiene» [795]. O concepţie liturgică uneşte întreaga realitate fizică şi inteligibilă în limitele aceluiaşi cosmos al iubirii, al armoniei doxologice. Tocmai din pricina simfoniei umano-angelice, fuga de lume este de neconceput în sistemul Marelui Dionisie. Pe de altă parte, manifestarea lui Dumnezeu în întreaga făptură echivalează cu o ordine ierarhică obiectivă şi totală.

În ciuda îndumnezeirii universale a inteligenţelor (cu excepţia îngerilor răi şi a credincioşilor chinuiţi de patimi) şi în ciuda delimitărilor de categoriile gnostice şi de premisele socratismului antic, atitudinea areopagitică a lăsat impresia că ascunde o opoziţie platoniciană între αἰσθητός şi νοητός [796]. Amintind că Harul transmis în mod treptat devine principiul de funcţionare al întregii ierarhii, se cuvine să observăm că sistemul dionisian nu a influenţat Răsăritul numai sub aspectul speculaţiei filozofice, ci mai ales ca trăire duhovnicească şi liturgică. Îndumnezeirea credinciosului se datorează străduinţelor sale întărite de puterea harică pe care preoţia bisericească o mijloceşte prin propovăduirea Cuvîntului şi prin Sfintele Taine.

Fenomenul isihast de mai tîrziu va fi tot o rodire a viziunii areopagitice cu teologia lui a tăcerii minţii şi a cunoaşterii contemplative [797].

Vechii Părinţi bisericeşti — la care comentarea hexaemeronului devenise o îndatorire morală şi misionară — nu despărţeau viaţa bisericească de ansamblul vieţii omeneşti şi al istoriei. Despre «supranaturalismul» creştin s-a putut vorbi numai din momentul slăbirii conştiinţei noii creaţii, atît de caracteristice Areopagitului.

Există o diferenţă între demnitatea pe care acesta o acordă materiei (apărătorii icoanelor au evidenţiat-o cu prisosinţă) şi între deprecierea ei la neoplatonici [798]. Totuşi mentalitatea simbolică a creat dificultăţi Evului Mediu creştin din Apus, datorită marii tradiţii augustiniene sau exemplarismului bonaventurian. O valorificare mai pozitivă a naturii a cerut-o Sfîntul Maxim Mărturisitorul, pe urmele lui Grigore al Nyssei şi a unei influenţe aristotelice [799]; acelaşi lucru l-a făcut şi Hugo de Saint-Victor, în teologia apuseană, bazat pe ceea ce el denumea «mundana theologia» [800]. Mai mult chiar, unii cercetători remarcă faptul că

795. P. Scazzoso, *Ricerche*, p. 84.

796. Comp. R. Roques, *Structures théologiques*, p. 195: «În timp ce *Ierarhia cerească* pare că vrea să desprindă inteligenţa de realitatea fizică a simbolului, cu desăvîrşire necorespunzător obiectului semnificat, *Ierarhia bisericească*, dimpotrivă, insistă continuu asupra demnităţii imaginilor, asupra proprietăţilor lor intrinseci, asupra valorii lor proprii şi a aptitudinii de semnificare a realităţilor inteligibile pe care le reprezintă».

797. P. Minin, *Glavnîia napravleniia drevne-ţerkovnoi mistiki*, în «Bogoslovskii vestnik», nr. 5/1913, p. 165.

798. Vezi P. Scazzoso, *ibid.*, p. 140.

799. M. T. Antonelli, *op. cit.*, p. 394.

800. R. Roques, *ibid.*, p. 299 şi urm.

principiul intermediarilor a aflat la Dionisie Areopagitul numai o semnificație etico-religioasă. Diminuarea lumii sensibile a încetat numai atunci cînd programul speculativ din Occident s-a referit întîi la om, nu la ideea de lume. De aceea — dincolo de «fizicismul» veacului al XII-lea — epocii Renașterii îi revine meritul îndepărtării de angelism și fundamentării poziției antropocentrice [801].

Cu optimismul pe care voia să-l infuzeze poziției catolice față de ordinea naturală, tomismul a prelungit pînă în zilele noastre distincția dintre grație și natură. Nu de mult, în dialog cu J. Maritain, un autor catolic conchidea chiar cu referire la domeniul politic : «nu se mai poate ignora ordinea profundă a ființei și ierarhia imprescriptibilă a legilor ei» [802]. Pentru a depăși aspectul static al unei metafizici a ființei participante — cu vădite urmări negative în raportul Bisericii cu lumea — teologia catolică mai nouă a fost nevoită să reflecteze la concepția unui univers în transformare. Prin Teilhard de Chardin, ideea de evoluție dă un sens nou reprezentărilor imobiliste medievale [803].

De fenomenul unei Biserici dezincarnate, situate dincolo de contigent și dependente de viziunea statică despre lume, este responsabilă atît mistica augustiniană a lui «Hristos total» [804], cît și «principiul tomist al ființei și al unității, al naturii și al grației» [805]. Esențialismul neoplatonic, favorizat de conceptele aristotelice ale cauzelor prime și secundare, ca și de o greșită înțelegere a areopagitismului (inițierea sacerdotală, aspectul sacrificial unilateral al cultului etc.), s-a conciliat cu idealul unei Biserici care se voia «societas perfecta» închisă în ea însăși. Prin această opțiune, realitățile lumii văzute erau denaturate. Dar închiderea în supranatural înseamnă și o denaturare a noțiunii de sacru ; confuzia ar consta în suprimarea alterității. «Dacă în păgînism, sacrul era o calitate a lucrurilor, în *Vechiul Testament* ea a devenit o calitate a Persoanei absolute, iar în creștinism și a persoanei umane, în măsura în care aceasta se umple de Duhul Sfînt, se pnevmatizează» [806].

S-a făcut observația judicioasă că teologia creștinismului primar a fost amenințată nu numai de religii sau de doctrine spirituale, ci și de curente monofizite, de exagerări unilaterale. Sub acest aspect, la baza distincției dintre profan și religios, ca și a reprezentărilor unui Monarh ceresc și a întregii antropologii de izolare, se poate identifica o carență a teologiei trinitare, a puterii transfiguratoare a Harului divin.

---

801. M. Schiavone, *op. cit.*, p. 204.
802. Jos. Desclausais, *Primauté de l'être.* Religion et politique, Paris, 1936, p. 71.
803. G. Colombo, *La création,* în *Bilan de la théologie du XX-e siècle,* vol. II, Paris, 1971, p. 276.
804. Pr. Asist. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică,* p. 449 ; J. Frisque, *op. cit.,* p. 433.
805. V. Subilia, *op. cit.,* p. 183.
806. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeu este lumină,* în «O», nr. 1/1974, p. 88 ; comp. A. Gesché, *Essai d'interprétation dialectique du phénomène de sécularisation,* în «RTL», nr. 3/1970, pe 284 : «il n'y a de sacré que par sanctification».

Accentuîndu-se puterea și transcendența divină, fenomen căruia îi corespunde pe planul instituțiilor reprezentarea teocratică a monarhiei medievale și a papalității solitare, a fost contestată autonomia omului.

Dincolo de un gen de docheticism, ca o insuficientă asumare a omenității în Hristos [807], această tendință indică și concepția unei slabe lucrări în timp a Sfîntului Duh. O teologie ortodoxă a Persoanelor treimice nu opune și nu subordonează lucrarea uneia față de celelalte. În cugetarea răsăriteană nu s-a impus despărțirea între sacru și profan, pentru că Hristos este gîndit prezent în creație prin acțiunea activă, proprie Paracletului. În Occident, dimpotrivă, Biserica a fost veacuri întregi departe de oameni și de cosmos; filioquismul adusese mai înainte izolarea Treimii în transcendent.

Despărțit de lucrarea lui Hristos, Sfîntul Duh face din Biserică ceva ieșit din timp; exagerîndu-i-se nota sfințeniei și principiul ierarhic, aceasta subordonează lumea legilor sacre pe care le are «civitas Dei», mai ales că societatea însăși se prezintă ca o ordine stratificată. Totalitarismul sacru, solidar cu minimalizarea vieții pămîntești [808], nu mai are altă perspectivă în zilele noastre decît dezsacralizarea, secularismul. Este aici un rezultat extrem al tendințelor creștinismului apusean, în urma unui hristomonism consecvent și al unor nereușite medievale de transfigurare a naturii prin dragoste. Cu ideea că omului nu i se comunică energiile necreate încă din viața pămîntească, protestantismul s-a străduit să combată sacrul prin profanizarea cosmosului.

În imensa literatură apărută în ultimii zece ani pe această temă, se recunoaște astăzi că «era constantiniană» — cum este denumită chiar de către teologii catolici [809] — a luat sfîrșit prin Conciliul al II-lea de la Vatican.

O atitudine de slujire și de solidaritate cu lumea de azi în prefacere o adoptă și Mișcarea Ecumenică, mai ales după adunarea generală de la New-Delhi (1961).

Dacă numai cu două decenii mai înainte, Magisteriul catolic reafirmase în mod solemn concepția dualistă a lumii [810], cotitura survenită într-o atitudine seculară a depășit simplul sens al unui «aggiornamento», impunîndu-se ca o adevărată mutație. Reînnoindu-se interior în planul structurilor mentale, al atitudinilor și al reprezentărilor, Biserica Romană s-a putut orienta și către lumea de astăzi în scopul stabilirii unui dialog. În acest sens, Papa Paul al VI-lea a afirmat: «Tot ceea ce este uman ne privește: umanitatea, natura, adică viața cu toate darurile, cu toate problemele ei» [811]. Biserica papală nu numai că nu mai reven-

807. J. Girardi, *L'Eglise face à l'humanisme athée*, în *L'Eglise dans le monde de ce temps*, vol. II, Paris, 1967, p. 342; V. Subilia, *op. cit.*, p. 161.

808. Cf. J. Huizinga, *op. cit.*, p. 243: «Întreaga viață era atît de impregnată în religie, încît depărtarea dintre secular și spiritual amenința în fiece clipă să se piardă». Vezi și G. B. Torello, *La spiritualité des laïcs*, în «TR», nr. 206/1965, p. 25.

809. Comp. Y. Congar, *Eglise et monde*, p. 343.

810. Comp. Pius al XII-lea, *Mystici Corporis*, trad. rom., București, 1944, p. 5.

811. Cf. Michel Creuzet, *op. cit.*, p. 57.

dică acum dominația asupra temporalului, dar își propune să slujească societatea umană în duhul iubirii și al nădejdii creștine. Credincioșii sînt sfătuiți — chiar și dintr-o perspectivă teologico-politică limitată — să-și asume sarcinile vieții de fiecare zi cu o exigență evanghelică. De asemenea mai multe capitole de ecleziologie sînt contestate.

Trebuie să remarcăm faptul că pentru evitarea unui gen de idealism platonician, care privea realitățile pămîntești în afara timpului și a spațiului, se folosește acum schema «cercurilor concentrice», iar nu prezentarea verticală, ordinea intermediarilor ierarhici. Este pentru prima oară cînd un conciliu se adresează tuturor oamenilor, în loc să ceară ascultare doar de la credincioșii proprii. Lumea, creștinii din afara Bisericii Romane și religiile necreștine sînt privite în perspectiva unității. Dacă noțiunii de «Corpus Christi» i-a fost preferată aceea de «Populus Dei» — accentuîndu-se ideea de unitate și de solidaritate istorică — «le monde» n'est plus simplement le pouvoir étatique, c'est l'humanité au travail» [812].

Recunoscîndu-se valoarea pozitivă și autonomia lumii, s-a afirmat implicit că aceasta se prezintă — față de Biserică — sub aspectul unei comunități majore și pluraliste. Pentru a o înțelege în realitățile și aspirațiile ei contemporane este nevoie de o teologie mai angajată față de condiția istorică a oamenilor și în același timp axată îndeajuns pe perspectiva morții și învierii lui Hristos [813].

Prin recunoașterea autorității valorilor umane și prin solidaritatea cu ele, Biserica Romano-Catolică a dat o nouă formă raporturilor dintre Evanghelie și civilizație. Se urmărește adică o dublă finalitate, deoarece aspectul îndumnezeirii nu mai este despărțit de aspectul umanizării [814]. Coborîrea aceasta în mijlocul lumii seculare — decretată la Conciliul Vatican II — reevaluează problema «grație-natură», dar nu desființează distincția dintre sacru și profan, după cum nu clarifică nici bipolaritatea noțiunii de lume [815].

Deși s-a căutat să se afirme adevărul că Harul nu trebuie să fie conceput ca exterior naturii, totuși noua teologie catolică întîmpină dificultăți esențiale în preocuparea ei de acomodare a comunității de credință la realitățile lumii contemporane. Se manifestă și aici, în problema prezenței Bisericii în lume, insuficienta ei fundamentare trinitară și carența teologică a unei grații create. Îngrijorat de extinderea comunităților penticostaliste în Apus, un mare teolog catolic [816] reflectează astfel asupra puterii transfiguratoare a Sfîntului Duh, asupra a

812. Y. Congar, în vol. *L'Eglise dans le monde de ce temps*, II, Paris, 1967, p. 315. O reprezentare grafică a concepției catolice de participare gradată a oamenilor la Adevăr o reproduce G. Casanova, în *Das Gespräch zwischen Kirche und Welt*, Wien, 1965, p. 26.

813. J. Cardonnel, *Le Concile de la pauvreté*, în «E», nr. 6/1963, p. 1126.

814. Ph. Delhaye, *Le kérygme de la charité à Vatican II*, în «RTL», nr. 2/1970, p. 165.

815. Vezi Episc.-vicar Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, în «ST», nr. 5—8/1972, p. 576.

816. P. A. M. de Monléon, rezumat de către Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale din creștinismul apusean*, în «O», nr. 2/1974, p. 331. Comp. W. Breuning, *op. cit.*, p. 346.

ceea ce ar putea fi denumită actualizarea pnevmatologică a viziunii areopagitice : «Dar eu cred că înnoirea nu e numai o chestiune emoțională, ci și una de credință. Trebuie să se treacă însă de la o ecleziologie piramidală la poporul lui Dumnezeu. Trebuie să trecem la o ecleziologie pnevmatologică. Avem nevoie de o conciliere între structura ierarhică și cea harismatică. Azi au început să se activeze în Franța pe lîngă structurile ierarhice și cele harismatice. Biserica trebuie să-și reînnoiască și teologia în acest sens».

Față de mica importanță acordată lucrării personale a Sfîntului Duh la Conciliul Vatican II și ca un remediu împotriva fenomenului sacralizării închise sîntem nevoiți să ne îndreptăm către cosmologia eclezială hristo-pnevmatică [817], perpetuată în teologia optimistă, dinamică a creștinismului răsăritean. Spre aceasta tinde și lucrarea ecumenistă mai nou, atunci cînd critică influența unilaterală a Fericitului Augustin în Apus. Același remediu față de teologia naturală, care colorează uneori recentul «aggiornamento»; îl găsesc și marii teologi catolici contemporani, apropiați de sensul patristic al energiilor divine [818].

În înțelesul de «făptură nouă» *(1 Cor. 5, 17)*. Evenimentul Întrupării unește într-o legătură universală credinciosul, pliroma Bisericii și întreaga realitate a lumii. Contemplînd mănăstirile din Bucovina, Lucian Blaga relevă o caracteristică a spiritului ortodox, cînd observă că picturile lor exterioare «sînt destinate să lege spațiul ritual intern de lumea dinafară» [819].

Cu unitatea ei de viață a clerului și a întregului popor credincios, Ortodoxia vede Biserica asemenea unei comunități de sfințenie și lumină. Potențial, totul este mîntuit în Hristos, cosmosul însuși aflîndu-se în stare de transfigurare.

Unitatea Bisericii cu Hristos se împlinește prin acțiunea Duhului, care sfințește pe credincioși, acordîndu-le felurite harisme în scopul creșterii și reînnoirii comunității. Odată cu stabilirea Bisericii ca o realitate istorică instituțională, lucrarea energiei sfințitoare trece dincolo de limitele ei. Întreaga creație este înălțată la o nouă relație cu Dumnezeu. «Evenimentul Cincizecimii rămîne o dată pentru totdeauna ca realizare a permanenței acestei acțiuni de reînnoire, care are loc în comuniune, dar se revarsă în afara ei. Duhul Sfînt pune fundamentele construcției prin oameni, în istorie. Ei trebuie să continuie s-o zidească mai departe pe temelia care a fost pusă în ziua Cincizecimii...» [820].

Ortodoxia iese în întîmpinarea omenirii contemporane cu o poziție optimistă și dinamică. Teologia Hristosului cosmic și a energiilor divine îi conferă un sens creator și o solidaritate esențială, organică atît cu natura cît și cu istoria. În lumina cosmologiei ecleziologice pe care o implică gîndirea patristică, Biserica este în lume ; pentru înțelegerea completă a relației, trebuie să adăugăm numaidecît că și lumea

817. Ol. Clément, *Après Vatican II :* Vers un dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes, în «PO», nr. 2/1968, p. 50.
818. Vezi Pr. Asist. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică,* p. 450.
819. L. Blaga, *Trilogia culturii,* București, 1969, p. 197.
820. N. A. Nissiotis, *Hristologia pnevmatologică,* p. 360.

este în Biserică sau că face pe credincios să se simtă ca în Biserică. Între cele două realităţi se stabileşte un raport de atracţie şi de tensiune în acelaşi timp, ca urmare a confluenţei dintre elementul uman şi Harul trinitar, care ajută la dezvoltarea întregii creaţii [821]. În plinătatea lucrării Sfîntului Duh se află — pentru credincioşi — puterea adaptării lumii contingente sub acţiunea transformatoare a omului.

4. Sugestii teologice areopagitice la problematica ecumenistă din ultimii ani.

Ca urmare a marilor evenimente bisericeşti contemporane — precum străduinţele generale de apropiere creştină, Conciliul Vatican II, Conferinţele panortodoxe de la Rodos — şi, pe de altă parte, ca urmare a intrării Bisericii Ortodoxe Române în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, se vorbeşte tot mai insistent de un rol ecumenic al Ortodoxiei în cadrul acestor preocupări.

Cu profilul lui estetic, moral şi cosmic, universul areopagitic — perpetuat timp de cincisprezece veacuri, în Răsărit şi în Apus, pe cale proprie sau contaminat cu alte elemente de cultură — nu poate să evite confruntarea cu actualele căutări şi poziţii creştine în problema dialogului teologic. Reflecţiile pe marginile tratatelor dionisiene îmbogăţesc posibilităţile de abordare şi perspectiva ecumenistă din vremea noastră.

a. Una din contribuţiile reprezentanţilor ortodocşi la dialogul ecumenic este, după cum se ştie, **mărturia dogmei şi a cultului divin răsăritean.** În căutarea formelor genuine ale creştinismului, teologii protestanţi au arătat întotdeauna o anumită sensibilitate faţă de formele Tradiţiei ortodoxe. Datorită mentalităţii ecumeniste mai clare de azi, şi teologii catolici au început să le recunoască o importanţă sporită. În acest sens este suficient să ne amintim de influenţa ortodoxă din cadrul recentului Conciliu de la Vatican. Au apărut noi rugăciuni euharistice, limba fiecărui popor poate fi utilizată în cult, se arată o înţelegere mai mare împărtăşirii sub ambele forme.

În mediile ecumeniste mai noi se continuă în mod pozitiv cercetarea conţinutului creştin şi mărturia serviciului divin ortodox începute în etapa W. A. Visser't Hooft—Serghie Bulgakov. La discuţiile de la Rhodos (1959), un referent protestant şi-a propus să vorbească «despre însemnătatea Tradiţiei răsăritene pentru creştinătatea apuseană». Constatînd că în Orient, Liturghia e viaţă şi comuniune care face să dispară limitele timpului, autorul afirmă: «Caracteristic pentru Biserica Răsăriteană este faptul că dogma şi Liturghia nu au rupt legătura dintre ele, ci că dogma, principial, s-a formulat ca expresie liturgică. Dogma Bisericii Răsăritene devine lămurită în Liturghie ca expresie a mărtu-

821. Vezi Pr. Prof. P. Rezuş, *Ortodoxia şi lumea contemporană*, în «GB», nr. 9—10/1970, p. 921; Prof. N. A. Zabolotski, *Natura şi omul creştin*, în «MMS», nr. 5—6/1973, p. 327.

risirii și a doxologiei. Din elementul doxologiei rezultă de asemenea, în chip necesar, expresiile ontologice care sînt caracteristice în ceea ce privește învățătura greacă despre Dumnezeu și care nu trebuie considerată în chip greșit ca o înstrăinare metafizică de la Evanghelie» [822].

Concluzia Dr. Schlink că «tradițiile răsăritene și apusene se completează reciproc în punctele lor esențiale» este desigur discutabilă din perspectiva ortodoxă. Totuși caracterul ontologic și doxologia, ca și aspectul cosmic și frumusețea lumii spirituale, constituie trăsături fundamentale ale universului areopagitic. Ele dau mărturie despre eficacitatea concepției «Liturghiei-Biserică» în folosul unității creștine din veacul nostru.

La fel, necesitatea elementului simbolic în cultul divin și în întreaga viață bisericească. Odată cu imposibilitatea deosebirii dintre o Biserică nevăzută și alta văzută, luptătoare, plenitudinea vieții liturgice unifică spiritele, le întărește în nădejdea creștină, pregătindu-le pentru slujba și mărturia lor în lume.

Dacă luăm în considerație și opinia unui Paul Tillich, care regretă pierderea gîndirii sacramentale în protestantism, putem aprecia pe deplin marea actualitate a Areopagitului, dincolo de sfera cercurilor confesionale contemporane.

Cu apofatismul lui clasic, *Corpusul dionisian* poate fi util în dialogul catolico-protestant și din alt punct de vedere. O viitoare întîlnire dintre Orient și Occident ar face să dispară tonul apologetic catolic și ar reliefa experiența unității liturgice și sfințitoare a mai mult de unsprezece veacuri creștine.

b. Amintind despre «o tradiție de dileme» (în care este inclus și «Filioque»), un alt mare ecumenist de astăzi precizează: «Al doilea serviciu pe care-l cerem și pe care-l așteptăm de la ortodocși este ca ei să contribuie la ușurarea și îmbunătățirea marii dezbateri ecumenice a Occidentului, **aceea care privește în mod special «romanismul» și «protestantismul»** [823].

Cum se poate vedea de la început este vorba de o încercare de depășire a alternativelor extremiste apusene. În acest proces, care, din punct de vedere ortodox, sugerează «demonarhizarea» catolicismului și «îmbisericirea» protestantismului [824] (alții preferă noțiunea de «retradiționare») [825], teologia dionisiană corect înțeleasă poate contribui din nou cu plenitudinea ei patristică.

---

822. Cf. Pr. Olimp. N. Căciulă, *op. cit.*, p. 1012. Teologul grec Nikos Nissiotis definește astfel elementele aceluiași aport, din punct de vedere ecleziologic: «În aceasta se arată contribuția deosebită a ortodocșilor: ei pot ajuta Bisericilor surori să înțeleagă Biserica drept o comunitate strînsă, care are în Liturghie un loc de închinare și de zidire sufletească. Biserica e întărită prin acest cult divin pentru slujba și mărturia ei în lume. Această bază liturgică a vieții bisericești fereşte Biserica să cadă în cele două extreme: să instituie o orînduire teocratică sau să devină o organizație de binefacere». Vezi și E. von Ivánka, *op. cit.*, p. 485.

823. Prof. Dr. J.-J. Allmen, *Ce așteaptă Bisericile Reformate de la Bisericile Ortodoxe ?*, p. 26 (subl. n.).

824. Prof. T. M. Popescu, *Unirea Bisericilor ca problemă creștină actuală*, în «O», nr. 4/1956, p. 536.

825. De pildă Diac. Hr. Konstandinidis, la Pr. Olimp N. Căciulă, *ibid.*, p. 1005.

Nu este cazul să revenim asupra dezvoltării hristomoniste în Biserica papală, datorită ontologismului filioquist. Împotriva ei, Reforma protestantă a făcut apel la o Biserică a Duhului. Pornindu-se de la o pnevmatologie exterioară, după veacuri de prezentare monadică a Preasfintei Treimi, rolul Duhului a fost redus adesea în Apus la un imanentism sentimental și individualist. În alternativa : instituție sau eveniment, acțiunea Paracletului nu se obiectivează în cadrele unui așezămînt istoric, condus de o ierarhie de succesiune apostolică în vederea mîntuirii.

Mișcarea harismatică din creștinismul apusean de astăzi arată evoluția nostalgiei de odinioară după adevărata lucrare a Paracletului. Deși pune accentul pe variatele daruri ale Duhului într-o experiență comună, totuși neopenticostismul contemporan nu reușește să-și stabilizeze efervescența afectivă, rămînînd în multe cazuri exterior și divergent față de Biserică. Este semnificativ că, în căutarea căldurii personale prin comunicarea orală, el își propune să revalorifice metafora, fără să ajungă însă la semnificația simbolului.

«Se lasă loc în Biserica Răsăriteană, cu mai mult respect decît în Biserica Romană, lucrării Sfîntului Duh care nu este restrînsă de nici o ordine a slujitorilor» — constată același ecumenist [826] — ca și cum ar voi să sintetizeze remediul, singura soluție a dihotomiilor apusene contemporane. În lumina acestei teologii, evident, valorificarea creației, rostul preoției, structura epiclectică a sacramentului sau viața în Biserică vor beneficia de mai multă libertate și prețuire. Datorită sobornicității ortodoxe, apropierea și dialogul dintre creștini vor avea de cîștigat «prin îmbrățișarea largă a întregii plenitudini de învățături și moduri ale Revelației» [827]. Poziția Papei ca «primus inter pares» în structura creștină universală, colegialitatea episcopală, teologia stării laice pot afla un termen de comparație, mai ales că este vorba de o zestre comună odinioară. Reforma însăși a Bisericii devine atunci un act care se împlinește din interior, datorită lucrării Sfîntului Duh. Linia verticală a teologiei și a spiritualității răsăritene se dovedește necesară mentalității romano-germanice antropocentrice. Bogăția ei provine de la experiența vieții în perspectiva Paracletului, a comunității celor reînnoiți în Hristos într-un mod personal.

Odată cu pnevmatologia ecleziologică, remediul vechilor dileme apusene, teologia ortodoxă mai nouă a adus în dialogul ecumenist și

826. Dr. Ed. Schlink, cit. *ibid.*, p 1009. O mai adîncă experiență pnevmatică poate soluționa și relațiile dintre episcopi și Papă sau dintre mireni și cler — în catolicismul postconciliar (vezi Prof. R. Murray, *op. cit.*, p. 149 ; comp. N. A. Nissiotis, *Mărturie și servicii aduse prin Ortodoxie Bisericii celei una*, în «BM», nr. 9—10/1962, p. 478 : «Contribuția de neînlocuit a Ortodoxiei la discuția asupra unității constă în faptul că ea amintește că viața Bisericii istorice are o mai mare autoritate decît toate declarațiile confesionale ale unei Biserici locale, care încearcă să explice și să justifice existența ei separată. Viața Bisericii în, și prin ea însăși, este cea mai solidă autoritate, pentru că ea perpetuează evenimentul Cincizecimii»).

827. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă*, în «O», nr. 2/1971, p. 175. În legătură cu sobornicitatea ortodoxă, A.-S. Homiakov (*Opere complete*, vol. II, Moscova, 1880, p. 327) precizează «că acest singur cuvînt cuprinde o întreagă mărturisire de credință».

o altă sugestie pentru depășirea înțelegerii filioquiste a Preasfintei Treimi. Ne gîndim anume la părerea lui Paul Evdokimov, care leagă — cu completarea de rigoare — problema purcederii din veșnicie a Duhului de dogma energiilor divine, apărată cîndva de către Sfîntul Grigore Palama [828]. Unii teologi ortodocși se îndoiesc de posibilitatea concilierii propuse [829], în timp ce alții nădăjduiesc să se rezolve pe cale sinodală, chiar și problema «Filioque», cum a fost cazul în timpul Patriarhului Fotie [830].

De asemenea, universalismul areopagitic poate determina și ajuta catolicismul să-și remodeleze structurile lui bisericești, mai ales că după Conciliul Vatican II s-a pășit pe calea unei viziuni comunitare. În general, ortodocșii concep refacerea unității prin revenirea la credința și la situația premergătoare Schismei din anul 1054 [831]. Se preconizează adică reintroducerea sinodalității și a unității pnevmatice a Bisericii, acolo unde ele au fost diminuate, iar, pe de altă parte, precizarea ecleziologiei Bisericii văzute. În acest caz, Papa n-ar mai fi socotit un «supraepiscop», dar și-ar putea păstra primatul în Apusul creștin — așa cum au cerut grecii la Florența sau arhiepiscopul Vasile Ahridanul Papei Adrian al IV-lea.

În interesul universalității creștine, unii teologi catolici novatori de astăzi reflectează mai profund la ideea de papă «Patriarh al Occidentului» [832] și chiar de «președinte al colegiului episcopal» [833], care să hotărască împreună asupra doctrinei și a disciplinei bisericești. Pentru regăsirea chipului biblic și al unității creștine s-a vorbit chiar, după cel de al doilea Conciliu de la Vatican, despre renunțarea benevolă a Papei la oficiul său ca formă de slujire a Bisericii [834].

c. Odată cu observarea elementelor pe care le-a neglijat totalitarismul instituțional papal, reflecția ecumenistă a zilelor noastre asupra textelor dionisiene **mai poate arăta eșecul universalismului bisericesc,**

828. Vezi Ol. Clément, *La vie et l'oeuvre* de P. Evdokimov, în «C», nr. 73—74/1971, p. 101.

829. Vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfîntul Duh în Revelație și în Biserică*, p. 216—249.

830. J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, p. 34.

831. Patriarhul Justinian al României, *Apostolat social*, vol. IX, București, 1968, p. 259; Pr. Prof. I. G. Coman, *Unitatea Bisericii și problema refacerii ei în lumina Sf. Părinți*, în «O», nr. 2—3/1954, p. 461; Pr. Prof. P. Rezuș, *Spre o învățătură comună a Bisericilor și confesiunilor creștine*, în «GB», nr. 3—4/1972, p. 306; Ioan I. Ică, *Teologul ortodox Karmiris și preocupările sale ecumeniste*, în «O», nr. 2/1970, p. 240. Pentru înțelegerea exactă a poziției ortodoxe, în sensul lepădării de imperialismul superiorității exclusiviste și al atitudinii paseiste, redescoperindu-se viața de totdeauna a Bisericii celei una, vezi reflecțiile Prof. N. A. Nissiotis, *op. cit.*, p. 478; comp. Pr. Prof. N. Mladin, *Adevărata cale spre refacerea unității Bisericii lui Hristos*, în «O», nr. 3/1972, p. 349; Pr. Prof. D. Belu, *Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin*, p. 512 și urm.; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Caracterul permanent și mobil al Tradiției*, în «O», nr. 3—4/1973, p. 162.

832. Prof. R. Murray, *op. cit.*, p. 151; Prof. N. A. Nissiotis, rec. în «ST», nr. 5—6/1971, p. 415.

833. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualizarea structurilor bisericești*, p. 518; idem, *Uniatismul din Transilvania*, București, 1973, p. 204.

834. Idem, *Încercare de revizuire și de luptă deschisă în Biserica Romano-Catolică*, în «O», nr. 4/1968, p. 624.

extrem de ierarhizat. Preocuparea catolicismului contemporan pentru transformarea structurilor de pînă acum vorbește de la sine despre limita maximă pe care a atins-o hipertrofierea ierarhică în Apus, după veacuri de centralizare și uniformizare. Se știe, pe de altă parte, că teologia bizantină însăși a «umanizat» vederile dionisiene asupra cosmosului bisericesc sau, mai bine-zis, a actualizat potențele lui umanizatoare.

Cîteva acțiuni din Biserica Romano-Catolică de astăzi, subsumate aceluiași ideal secular al structurării centralizatoare, continuă să opereze cu același schematism al universului areopagitic înțeles eronat.

Astfel, în ultimul document doctrinar de autoritate, Papa este numit «păstor universal al poporului lui Dumnezeu» [835], deși unele catehisme mai noi, ca cel olandez, îi acordă numai titlul de «cap al colegiului episcopal». Documentele ultimului Conciliu vorbesc și ele despre «acel caracter de universalitate care alcătuiește frumusețea poporului lui Dumnezeu...» [836].

În străduința ca toți creștinii să fie «sub uno», patriarhii orientali catolici au devenit cardinali, în ciuda faptului că demnitatea aceasta a provocat o tăcere stînjenitoare în acțiunile catolice postconciliare.

Este ușor de observat că mirajul unității creștine a reactivat nădejdile integratoare ale unor cercuri uniate. Dacă vechile lor silințe se grupau în jurul ideii de unitate piramidală [837], astăzi unele din ele se străduiesc să acrediteze ideea includerii primatului papal în sinodalitatea ortodoxă [838].

În această privință, A. Stawrowsky se dovedește cel mai perseverent, arătînd modul în care primatul papal ar putea fi conciliat cu autonomia Bisericilor Răsăritene, după icoana vieții din sînul persoanelor Preasfintei Treimi. Modul propus nu se dovedește însă atît de «simfonic»; în înțeles ortodox, monarhia Tatălui nu presupune micșorarea celei de a treia Persoane prin purcedere. De asemenea, unitatea treimică nu este o realitate despersonalizată. Astfel că, datorită mentalității filioquiste apusene, se ajunge la aceeași mistică a unității, caracteristică universului areopagitic greșit înțeles.

Dar concepția ecleziologică a centralismului universal se arată mai puțin monolitică decît la prima vedere. O atestă sub ochii noștri mișcările contestatare din diferite țări occidentale, o demonstrează un întreg curent teologic inovator, apărut în sînul catolicismului de astăzi; odată cu aceasta o arată, fără putință de tăgadă, mersul istoriei și viața însăși.

---

835. Cf. Pr. Prof. I. Bria, Decl. «*Mysterium Ecclesiae*», p. 612.

836. LG, cap. 13.

837. Vezi Arhim. T. Bonteanu, *op. cit.*, p. 513: «*Tablou sinoptic* în care e descrisă Biserica adevărată a lui Hristos cea întemeiată de Domnul pe piatra lui Petru și care stă de 20 de secole neclătită ca o coloană uriașă». Comp. Prof. T. M. Popescu, *Unirea Bisericilor ca problemă creștină actuală*, p. 522 și urm.

838. Vezi Diac. I. Bria, *Aspecte dogmatice*, p. 117 (Wilhelm de Vries); în «O», nr. 1/1964, p. 149 (Arhim. Orest Kéramé); Paraschiv V. Ion, *Primatul papal și Ortodoxia*, în «MO», nr. 3—4/1968, p. 289 (Alexis Stawrowsky); *Voix de l'Eglise en Orient*, Fr. im Breisgau, 1962, p. 74 (Philippe Nabaa).

Cu mentalitatea ei că simpla acceptare a primatului papal validează pe ortodocşi, uniaţia a însemnat un triumf al jurisdicţionalului, o extindere a structurilor universaliste, dar nu a adus în acelaşi timp şi o nouă viaţă religioasă.

Se făcea mare caz odinioară de uniaţie ca fenomen cultural şi de organizare şcolară [839]. Desprinsă însă de tradiţia orientală, ea a încezit într-o sterilitate îndelungată pe care teologii catolici de astăzi o recunosc aproape în unanimitate [840]. Fenomenul este astfel resimţit nu numai ca pierdere a unui prilej de îmbogăţire a întregii Bisericii, ci şi ca alterare apuseană a venerabilului patrimoniu oriental. Sub egida culturii Occidentului lipseau în realitate eforturile autohtone şi atunci, latinismul a putut ameninţa în mod grav pînă şi ritul bizantin cu practici, cu tradiţii şi virtuţi proprii. În felul acesta, amestecul riturilor nu a putut duce la uniformizare şi unitate, ci la înstrăinare şi chiar la sfidări faţă de Ortodoxie.

Din punct de vedere ecumenist, cîţiva uniaţi contemporani îşi justifică din nou existenţa pe hotărîrile ultimului Conciliu vatican. Proclamînd complementaritatea tradiţiilor apuseană şi răsăriteană în Biserică, acestea acordă uniaţilor un rol de intermediari şi de martori. Ei înşişi nu precupeţesc nici un prilej pentru a-şi îndreptăţi menirea înţeleasă astfel. «Mărturie a lui Hristos în inima Islamului, germen de unitate creştină, certitudine a catolicităţii efective în Biserică : iată întreitul aspect al misiunii noastre de grup» [841]. Autorul din care am citat reuşeşte cu greu să-şi ascundă scepticismul în legătură cu cele afirmate. «L'ounia aigrit, l'ounia apaise», — exclamă el, — din pricina neputinţei numerice şi spirituale, dar şi din pricina nerespectării harismelor proprii Bisericilor locale. Produs el însuşi al areopagitismului simplificat, unaitismul nu este familiarizat îndeajuns nici cu catolicismul şi nici cu mediul din care provine ; aproape în mod fatal, el eşuează în prozelitism şi în tendinţă de deznaţionalizare.

O astfel de metodă catolicizantă a unităţii creştine o face cu totul inacceptabilă conştiinţei răsăritene. Dacă la Conferinţa de la Addis Abeba, Bisericile Vechi-Orientale au cerut abolirea uniaţiilor de orice fel, un teolog ortodox susţine categoric : «trebuie să spunem clar că «uniatismul» este o metodă avortată o dată pentru totdeauna şi, într-un dialog ecumenic, ar fi bine să nu-l mai pomenim» [842]. Pentru raporturi creştine frăţeşti, stare care presupune abandonarea vechilor formule cu intenţii de expansiune confesională, pledează şi P. C. Pr. D. Stăniloae : «Ni se cere azi tuturor să uităm trecutul de acte duşmănoase ale unei Biserici împotriva alteia. Dar pînă cînd persistă uniaţia undeva, însăşi existenţa ei ţine viu în amintire tot cortegiul de acte prin care ea a luat fiinţă» [843].

---

839. Vezi Dr. V. Suciu, *Teologia dogmatică fundamentală*, vol. II, Blaj, 1927, p. 238 şi urm. ; N. V. Pantea, *Legea strămoşească*, Bucureşti, 1934, p. 86—93.

840. Dom Grégoire Bainbridge, *op. cit.*, p. 13.

841. *Voix de l'Eglise en Orient*, p. 19 (S. E. Néophytos Edelby).

842. P. Evdokimov, *Sortir de la routine oecuménique*, în «LV», nr. 74/1965, p. 85. Vezi şi L. Chrol, *op. cit.*, p. 197.

843. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania*, p. 201.

Teologii ortodocși sînt unanimi și în ceea ce privește aspectul doctrinar al fenomenului. «Astfel uniația apare ca o nouă confesiune de interes și oportunitate...» [844]. Ea este supusă în mod ireversibil dispariției, nemaiparticipînd la valorile spirituale specifice Răsăritului [845].

Pînă acum — constată și un specialist iezuit [846] — «existența însăși a uniatismului a împiedicat pe catolici să-și vadă limitele proprii și i-a întărit în iluzia lor că sînt Biserica «universală». «Experiența uniată pare astăzi că se soldează printr-un eșec...» [847]. Nici chiar ierarhizat din nou, uniatismul nu mai dovedește viabilitate. «Deoarece celorlalte Biserici uniate trebuie să le spunem limpede că noi (Biserica unită) nu prezentăm o rezolvare» — mărturisește încă o dată cunoscutul Patriarh oriental Maximos al IV-lea [848].

În cercurile ecumeniste [849], inactualitatea acestui sistem este resimțită ca lipsă de personalitate proprie și de simpatie din partea întregului Occident. «În realitate, Bisericile orientale unite rămîn și după Conciliu un simptom pentru structura ecleziologică a unui centralism universal care exclude unitatea într-o pluralitate de comunități de Biserici și din acest motiv ortodocșii se văd și mai expuși pericolului prozelitismului» [850].

Am reprodus intenționat această suită de citate provenind din diferite medii teologice și ecumeniste. Ele atestă în unanimitate necesitatea părăsirii ideii de uniație. Pe lîngă amintirea întregului cortegiu de urmări și pericole ale acestor experiențe ale trecutului, apare un fapt nou în aprecierea ei : înrudirea cu universalismul bisericesc medieval și învechit. Din punct de vedere ortodox, devine tot mai evident că idealului roman al unității abstracte și exterioare i se opune solidaritatea comunitară a Bisericilor locale. Aceeași necesitate o impune realitatea pluralistă a zilelor noastre, care tinde hotărît către o conștiință ecumenistă. Există o modalitate sobornicească de menținere a comuniunii prin Sfintele Taine și prin iubire, superioară unității cu un centru sacru, bazată pe ideea falansterului piramidal. Clericul istoric Petru Maior o cunoștea și o afirma în primele decenii ale secolului al XVIII-lea : «*Soborul drept aceaia iaste mijlocirea de a ținea unirea în-*

844. Pr. Dr. Milan Șesan, *De ce Uniația ?*, în «Candela», 1946, p. 291. Vezi și A.-S. Khomiakoff, *L'Église latine et le protestantisme*, p. 66, care socotește o astfel de unire confesională o «absurditate tolerată».

845. Pr. Conf. D. Popescu, *Tendințe noi ecumeniste*, în «O», nr. 2/1976, p. 423.

846. G. Patacsi, *Anciennes et nouvelles perspectives concernant les Églises orientales unies à Rome*, în «J», nr. 1/1968, p. 34.

847. Jos. Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, 1962, p. 349.

848. Cf. Diac. Prof. O. Bucevschi, *Experiențe ecumeniste ale melchiților uniți cu Roma*, în «O», nr. 2/1973, p. 329. 849. Comp. M. Villain, *op. cit.*, p. 179.

850. R. Slenczka, *Das Ostkirchendekret des zweiten Vat. Konzils*, în «Ökum. Rundschau», nr. 4/1966, p. 331 ; *apud* Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 200. Comp. Episc.-vicar Antonie Plămădeală, *Patriarhia Ecumenică și dialogul cu romano-catolicii*, în «O», nr. 1/1974, p. 161 : «Istoria a arătat că uniația n-a izbutit cu adevărat să slujească această unitate...» (Î. P. S. Mitr. Maxim).

tre credincioşi, iar nu altul. Aceaiaşi vei afla în toată una vreme şi după Sfinţii Apostoli» [851].

Modul papist al unităţii nu este potrivit nici cu situaţia din epoca Bisericii neîmpărţite şi nici cu năzuinţele contemporane ale comunităţilor locale.

Unii teologi catolici au început să vadă în vremea mai nouă totuşi adevărata faţă a fenomenului. Cu tendinţele ei prozelitiste, latiniste şi universaliste, uniaţia are o viaţă exterioară şi artificială. Revitalitatea care îi lipseşte poate fi împlinită doar la sursele dogmatice, liturgice şi spirituale ale Sfinţilor Părinţi pe care le-a păstrat Ortodoxia. Originea, tradiţiile comune şi adevărata istorie impun acest drum. De aceea un pas ecumenist real şi totodată o încercare de descoperire a «subconştientului» uniţilor trebuie să înceapă cu legătura sacramentală iniţială, cu supunerea lor jurisdicţiei răsăritene, cu reintegrarea în ecleziologia ortodoxă [852].

Dar şi din punct de vedere catolic strict oficial, uniaţia se pare că nu are mulţi sorţi de dăinuire. Aici avem în vedere ideea ierarhiei dogmelor romane, apărută la Conciliul Vatican II, care poate fi reluată şi adîncită. Însăşi dogma primatului papal nu este considerată un adevăr «esenţial». Legată de obsesia centralismului, care se clatină în conştiinţa multor fii ai Bisericii papale, fenomenul uniat cade tot mai mult sub semnul întrebărilor. Sub impulsul diversităţii cu care ne-a obişnuit mentalitatea ecumenistă de astăzi, experienţa şi trăirea ortodoxă a simplilor credincioşi pot determina noi forme de coexistenţă bisericească.

Ecleziologia cu căutări comunitare de la Conciliul Vatican II tinde, aşadar, să estompeze unele modele fixiste şi ierarhiste din trecut.

d. Declinul actual al doctrinelor atemporale şi centralizatoare impune şi un proces de revizuire — *în lumina exigenţelor ecumeniste — a tot ceea ce vechea apologetică şi confesionalismul de odinioară socotea definitiv.*

Astăzi se constată că este falsă metoda aceea care aruncă asupra adversarilor toată vina marilor sfîşieri ale creştinităţii sau selectează din teologia interlocutorului idei şi poziţii favorabile tezelor proprii.

După cererea de iertare pentru greşelile trecutului din partea Papei, acesta împreună cu Patriarhul Ecumenic au păşit la ridicarea reciprocă a milenarei anateme şi la metoda creştină a contactelor directe. «De la dezastroasele separări din veacul al XI-lea, — comentează un observator catolic [853], — nu există, poate, un eveniment mai important în consecinţe îndelungate ca această întîlnire a Papei Paul al VI-lea al Romei cu Atenagora al Constantinopolului, pe Muntele Măslinilor, la sărbătoarea Bobotezei din 1964».

---

851. *Procanonul*, ediţia a II-a îngr. de Prot. Dr. Gr. T. Marcu, Sibiu, 1948, p. 57. (subl. în orig.). Vezi şi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, p. 518 şi urm.

852. Idem, *Încercare de revizuire*, p. 622; G. Patacsi, *op. cit.*, p. 43; Jos. Hajjar, *op. cit.*, p. 351.

853. R. Rouquette, *L'Enseignement de Paul VI*, în «ET», nr. 2/1964, p. 245.

Făcîndu-se deosebire între «fides catholica» și «ideologia catholica» [854], se acceptă astăzi o responsabilitate apuseană a schismelor, poziție de neconceput în mentalitatea enciclicii *Quanta cura* din 8 decembrie 1864.

Preocupați să deblocheze istoria de păcatul dezbinării, unii teologi romani mai noi îi pot critica multiplele ei cauze cu o obiectivitate sporită. Pe urmele lui Fr. Dvornik (influențat de istoriografia ortodoxă rusă) [855] și ale lui V. Grumel, aceștia părăsesc vechea teză catolică a insubordonării și a orgoliului de care ar fi dat dovadă bizantinii. În realitate, Papa Nicolae I «s-a amestecat» în altă eparhie, influențat de doctrina pseudoisidoriană și interesat de recucerirea Illyricului. De aceea el, ca și Adrian al II-lea, a putut comite «nedreptăți», pe care a trebuit să le îndrepte Papa Ioan al VIII-lea. Vederile Patriarhului Fotie, de mare orizont în legătură cu păstrarea obiceiurilor bisericești locale, se dovedesc astăzi «les seules équitables». Ca și cum ar vrea *să revizuiască întregul proces al schismei, ca opțiune unilaterală*, un alt mare teolog catolic contemporan [856] recunoaște: «Nici *Sfînta Scriptură*, nici Tradiția ecumenică universală a Bisericii din primul mileniu nu pot servi drept bază (pentru autoritatea doctrinară a Papei). În mod esențial, aceste exagerări sînt în parte cauza Schismei Bisericii Orientale care, în numele libertății evanghelice și creștine, n-a acceptat niciodată această evoluție».

Trecînd peste afirmația «schismei» ortodoxe în fața unei evoluții apusene evidente, amintim că la Conciliul Vatican II s-a conchis în legătură cu acest fel de a gîndi: «lipsește încă Bisericii, cu deosebire în vremea noastră, o adevărată *smerenie intelectuală*» [857]. Dacă în fața lui Dumnezeu, toți creștinii sînt căzuți și trebuie să intre într-o tensiune purificatoare, Biserica își redescoperă condiția ei peregrinantă. Odată cu păcatul împotriva unității fundamentale și a vieții sobornicești, poate fi reactualizată diversitatea și bogăția harismelor acordate diferitelor comunități locale. «Mișcarea Ecumenică nu este oare fructul major al acțiunii Duhului în cuprinsul poporului divizat?» [858], se întreabă un membru al aceluiași Conciliu.

Ideea că schismele au totuși un rol în taina mîntuirii («mais dans l'Eglise, le schisme peut exister») se conturează din ce în ce mai mult în climatul ecumenist de astăzi. Cu ea se adîncește și semnificația harismatică a fiecărei confesiuni în universalitatea creștină. În măsura în care acceptă înnoirea lor, toate comunitățile despărțite de ἡ Καθολικὴ καὶ Ἀποστολικὴ Ἐκκλησία pot îmbunătăți din nou starea lor harică. Unirea creștinului cu Hristos dobîndește atunci organicitate adevărată, mîntuire în totalitatea Bisericii nedespărțită de Capul ei.

---

854. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul de mîine al Bisericii Romano-Catolice*, p. 274 (Prof. G. Baum).

855. D. Stiernon, *Constantinopole IV*, Paris, 1967, p. 230.

856. Hans Küng, *Structures de l'Eglise*, VII, 3—6, apud Episc.-vicar Antonie Plămădeală, *H. Küng și Decl. «Mysterium Ecclesiae»*, p. 25.

857. Card. P.-E. Léger, *Liberté et diversité*, în vol. *Discours au Concile Vatican II*, Paris, 1964, p. 234.

858. G. Flahiff, *Conflits humains et dessein de Dieu, ibid.*, p. 197.

În urma participării ortodoxe la Mișcarea Ecumenistă a epocii noastre, importanța lucrării Sfîntului Duh se accentuează. Cu aceasta, cauza teologică a Schismei dintre Apus și Răsărit, consecință a minimalizării lucrării proprii a Paracletului, este și mai mult reliefată.

Pentru combaterea «fratricidului moral» (A.-S. Homiakov) pe care îl comite orice acțiune sectară față de continuitatea vieții de totdeauna în Biserică, teologul grec Nissiotis amintește autoritatea Tradiției dinamice a cărei bază a fost pusă la Cincizecime. Astfel, odată cu solicitarea spirituală către viitor, perspectiva aceasta înlătură juridismul și confesionalismul, chemînd pe toți creștinii în cuprinsul unei singure familii. «Duhul Sfînt pune în relief noi adîncimi și aspecte ale întregii învățături și vieți creștine, pentru că face posibile adînci modificări și îmbunătățiri ale vieții noastre, prin restabilirea și dinamizarea acestei vieți și a relației noastre cu Dumnezeu» [859]. În măsura în care se înalță la o viață nouă, fiecare comunitate sesizează legătura cu Biserica una și rămîne în disponibilitatea prin care Duhul Sfînt o întărește pe calea restaurării interioare [860].

S-a spus că ramurile creștinismului contemporan se întîlnesc nu numai pe un teren de dispută, ci și pe unul de apropiere și de dialog în credință, în dragoste reciprocă și în dorința de mai bine. O astfel de situație se pare că o oferă pluralismul și unitatea în diversitate redescoperite astăzi. Aprofundarea a ceea ce ne-am obișnuit să denumim factori secundari și neteologici în procesul Schismei aruncă o lumină nouă asupra personalităților vechilor poziții în controversă, absolvindu-le de unele incriminări firești în ambianța în care au trăit.

Persoana *Patriarhului Sever al Antiohiei* ar putea fi privită și cu altă optică decît aceea de pînă acum, ca de pildă în lumina luptelor pentru hegemonie a centrelor bisericești.

Pe lîngă elementele teologice în sine, pe lîngă adîncirea esenței dogmei, despărțirea de odinioară a Bisericilor Răsăritene s-a permanentizat și prin teologhisiri asupra dogmei [861]. Nu este vorba atît de înfruntarea dintre elenism și orientalism, ca pînă acum, ci de nesocotirea universului specific al comuniunii creștine în dragoste, așa cum reamintește un teolog ortodox: «Calcedonul ne-a învățat că umanitatea nu e nici un simplu reflex al divinului și nici autonomie radicală, ci reciprocitate: dialog în consens cu semenii și prin jertfă «transcens» cu divinul» [862].

Cercetarea tuturor factorilor politici, culturali, sociologici, a psihologiei și a datinilor orientale și medievale, care au mărit încordarea spiritelor în trecut, constituie una din sarcinile actuale ale competenței și atitudinii ecumeniste.

---

859. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Opinii în legătură cu viitorul Sfînt și Mare Sinod Ortodox*, în «O», nr. 3/1973, p. 432.

860. N. A. Nissiotis, *La contribution de l'Orthodoxie à l'unité de l'Eglise*, în «PO», nr. 2/1968, p. 87.

861. Vezi I. V. Georgescu, *Perspective ecumeniste în Bisericile Vechi-Orientale*, în «MO», nr. 3—4/1967, p. 282 (după Doc. N. Zabolotski).

862. Pr. Constantin N. Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, în «GB», nr. 1—2/1973, p. 123.

Îndemnul ca Schisma să fie cercetată în comun cu smerenie și răbdare, care s-a auzit la Conciliul Vatican II, a temperat pasiunea confesională catolică și față de persoana *Patriarhului Fotie al Constantinopolului*. Judecat odinioară în raport cu acceptarea primatului roman, Mihail Cerularie era caracterizat și el ca «un om semeț» [863]; la fel — în limba română a apărut cîndva o traducere intitulată: *Foție spintecătorul* [864]. Formularea aceasta scotea în evidență nu atît insubordonarea atribuită marelui Patriarh, cît răspunderea exclusivă și arbitrară a Schismei, față de care el se definește în realitate doar ca unul dintre personajele evenimentului.

Dar ceea ce negau și condamnau unii teologi uniți de la periferia catolicismului corectează astăzi savanți cu renume «de la centru». Pe lîngă inteligența, umanismul și erudiția Patriarhului Fotie, ei îi recunosc în plus evlavia [865] și chiar sfințenia sa adevărată [866]. Exceptînd preconcepția confesională, oricare inimă ortodoxă poate subscrie următoarea concluzie a unui alt autor catolic [867]: «Departe de a fi părintele Schismei, cum s-a crezut pînă acum, îndeosebi de la Baronius încoace, Fotie, mărturie neașteptată a primatului roman în Orient, ar trebui mai degrabă citat ca apostol al unirii, iar catolicii nu ar mai trebui să se teamă de a acorda Sinodului V Ecumenic de la Constantinopol titlul care îi revine și pe care istoricii bizantini i-l conferă în mod spontan: marele conciliu al împăcării».

Dacă reamintim că la motivarea primatului papal schemele areopagite interpretate într-un mod exterior au contribuit din plin, putem să apreciem cît de eronată este opinia care face din cîntărețul sobornicității, al armoniei și al frumuseții ortodoxe și totodată din teologul mistagogiei patristice un partizan al ierarhismului extrem.

Spirit ecumenist și o mai mare dragoste creștină vădesc și actualele cercetări asupra dureroșului eveniment istorico-bisericesc din veacul al XVI-lea. Odată cu studiile protestante de astăzi, care prezintă în general papalitatea într-o lumină mai obiectivă, istoricii catolici înșiși recunosc o parte din vina lor în apariția și permanentizarea rupturii. Pornite împotriva sacramentalismului și a instituționalismului papist, *Reforma și persoana lui M. Luther se văd astăzi apreciate în multe din intențiile lor.* Expunînd ecleziologia reformatorului, Y. Congar — de pildă — o descrie ca pe o realitate interioară, invizibilă, spirituală opusă în chip dialectic stărilor de fapt contemporane lui, exterioare, naturale.

Aceeași constatare îmbucurătoare se poate face și în privința schimbărilor interpretării catolice a figurii fostului călugăr augustin. În urma

863. Cf. Dr. Vasile Suciu, *op. cit.*, p. 227.

864. Lugoj, Editura «Reuniunii de misiuni», 1930, 29 p.

865. G. Hofmann, *Lo stato presente della questione circa la riconciliazone di Fozio con la Chiesa Romana*, în «La Civiltà cattolica», vol. III/1948, p. 60. Revizuirile catolice ale curentului ultramontan în aprecierea schismei pot fi urmărite la Pr. Dr. Milan Șesan, *Patriarhul Fotie și Roma*, p. 541 și urm.

866. F. Dvornik, *Le Schisme de Photius*, p. 529; Y. Congar, *Chrétiens en dialogues*, p. 307; D. Stiernon, *ibid.*, p. 129.

867. D. Stiernon, *op. cit.*, p. 230.

cercetărilor întreprinse de către următorii învățați: Joseph Lortz, Karl Adam, Ad. Herte [868], L. Bouyer sau H. Küng [869], personalitatea lui Luther nu mai este simplu aceea a unui răzvrătit. Cunoscîndu-se profund starea intolerabilă a Bisericii Romano-Catolice din secolul al XVI-lea, ea se vede astăzi reinterpretată și reconsiderată cu simpatie și înțelegere. Privită în lumina areopagitismului, atît de vehement respins de către marele reformator german, opera sa va putea dobîndi în viitor și o mai mare justificare teologică.

e. **Imperativul slujirii creștine a lumii contemporane, dinamice și unitare în destinul ei.** — Este vorba de depășirea unei mentalități platoniciene în raportul Bisericii cu lumea la care ne ajută reflecția textelor areopagitice, preluate în chip consecvent ortodox, potrivit sensului lor adevărat.

Se afirmă cu multă dreptate în teologia mai nouă că, după pilda biblică și patristică, Ortodoxia a înfăptuit «o reevaluare a lumii ca o coordonată ecleziologică» [870]. Cu aceasta, evident, sîntem departe de caracterizarea ei unilaterală ca «ideal religios, mai mult estetic decît etic, ideal situat dincolo de bine și de rău ca entități separate» [871]. Tot așa, în cazul catolicismului, a cărui imutabilitate în dogmă și structuri era opusă cîndva de către Bossuet «variațiilor» protestante.

În ciuda categoriilor lui neoplatonice de exprimare, sistemul dionisian se desolidarizează de unitatea abstractă, imobilistă și atemporală, fie că este vorba despre ideea de Dumnezeu, fie despre aceea de om sau de univers. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, dintre interpreții imediați ai autorului *Numelor divine*, a știut să evidențieze cu profunzime esențialul acestei teologii.

Spre deosebire de concepția greacă despre Dumnezeu ca substanță imobilă, creștinismul afirmă că El nu este o realitate statică, ci o Persoană absolut liberă și atotputernică. Ca și Marii capadocieni, Areopagitul ne propune lucrarea unui Dumnezeu energetic. Prin imaginea «acoperămîntului», familiară Răsăritului, se arată purtarea Lui de grijă față de făpturi. Definindu-se astfel ca o putere voluntară și iubitoare, omul poate să ajungă la conlucrarea cu Dumnezeu, care nu-și manifestă atotputernicia împotriva creaturii și nici nu limitează continua ei dezvoltare. Încurajînd cele mai mici căutări și străduințe umane, Ortodoxia crede în lucrarea unui Dumnezeu «mereu la nivelul la care a ajuns lumea, pentru a o duce la un și mai înalt nivel, deci în favorul lumii,

868. Vezi Prof. T. M. Popescu, *Unirea Bisericilor ca problemă creștină actuală*, p. 514; Y. Congar, *Chrétiens en dialogues*, p. 441.

869. Vezi R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchâtel, 1966, *passim*. În legătură cu «les révisions» pe care le împărtășește perspectiva protestantă asupra stărilor catolice din veacul Reformei, vezi L. Fébvre, *Un destin: M. Luther*, Paris, 1968, p. 19 și urm.

870. Episc.-vicar Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, p. 615.

871. Archipr. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 214. Oare Patriarhul Fotie nu caracteriza Ortodoxia ca unitate, armonie și frumusețe opuse variabilității și dezordinii ereziilor? (vezi A. Grabar, *La représentation de l'intelligible dans l'art byzantin du Moyen Âge*, în *Actes du VI-e Congrès intern. d'études byz.*, vol. II, Paris, 1951, p. 137).

scoțîndu-se în relief mai mult bunătatea lui Dumnezeu decît atotputernicia Lui, sau o atotputernicie care nu e concepută niciodată în afara legăturii cu bunătatea» [872]. Manifestîndu-se în spiritul uman ca rațiuni active, energiile necreate solicită pe credincioși spre o tot mai deplină asemănare a lor cu rațiunile divine. Pe plan ecleziologic este cunoscut rolul acordat intermediarilor și întoarcerea condescendentă a făpturilor superioare către cele inferioare, caracteristică sistemului areopagitic. Datorită deschiderii unei nesfîrșite primiri de putere divină, creaturile sînt dinamizate în același timp și spre o țintă transistorică. «Dumnezeu îndeamnă pe credincioși spre viitorul lor întrucît îi revendică spre noi trepte în urcușul spre El însuși» [873].

După cum se poate observa chiar din tratatul *Despre Numele divine*, ideea unității universale este o idee scumpă Areopagitului. Ea se bazează pe iubirea lui Dumnezeu de care este plin tot cosmosul, solidaritatea aceasta însemnînd totodată și o solidaritate umană.

În legătură cu ideea mișcării și dezvoltării — proprie lumii în cugetarea ortodoxă — însemnăm și alt aspect al contribuției dionisiene. Dacă unii teologi apuseni mai noi continuau să vadă în apofatismul scrierilor areopagitice o ieșire din creatural, un impediment al unei teologii a slujirii creștine a lumii, astăzi această poziție începe să se fragmenteze.

Militînd pentru apropierea Apusului și a Răsăritului creștin pe baza tezaurului patristic comun de odinioară, Prof. Dr. Wilhelm Nyssen propune reluarea vechii teologii negative drept remediu al evoluției îngrijorătoare a gîndirii Occidentului. Premisa apofatică naște în credincios cunoașterea micimii și vinei sale, care îl despart de Dumnezeu. Legătura omului cu lumea înconjurătoare, de la piatră pînă la oricare animal, îl ajută să aprofundeze conștiința aceasta, indicînd totodată către Cel care este fără nici o insuficiență. «Sentimentul apofatic — conchide autorul catolic citat [874] — naște în om o nouă experiență a creaturii, care pe de o parte îl învață să vadă totul realist ca predat procesului timpului, de care nu scapă nici el, dar pe de altă parte îi dă deschiderea plină de dor a creaturii prin care începe să depășească procesul vital».

Religiile Antichității — s-a observat în general — nu aveau o istorie a lumii concrete, organizate, deși propuneau cosmogonii sau mituri ale genezei. Ba, după vechea spiritualitate indiană, timpul, mișcarea și existența cosmică ar fi numai o iluzie a omului [875].

Fuga de lume și contemplația introvertită a veșniciei s-a perpetuat uneori și în creștinism, odată cu structurile gîndirii grecești. Le regăsim pînă astăzi în dualismul apusean, fie că este vorba despre raportul augustinian dintre Biserică și lume, fie că este vorba de separarea unei «Heilsgeschichte» de istoria cosmosului sau de alternanța dimensiunilor verticale și orizontale în teologia slujirii.

872. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, în «O», nr. 3/1971, p. 399.
873. Idem, *Responsabilitatea creștină*, în «O», nr. 2/1970, p. 191.
874. Idem, *Spiritualitatea Bisericii nedivizate*, în «O», nr. 2/1972, p. 307.
875. Em. Mounier, *Le christianisme et l'idée de progrès*, în vol. *Progrès technique et progrès moral*, Bruxelles, 1948, p. 190.

Categoria supranaturalului creat, efect al lucrării Duhului, s-a conciliat în catolicism cu situaţia instituţiei sacrale, caracterizate prin universalitate şi spirit de dominaţie.

Din punct de vedere ortodox însă, lumea nu poate fi despărţită de destinul omului. Noţiunii biblice de «om nou» îi corespunde aceea de «pămînt nou» (*Apoc.* 21, 1). Indiferenţa faţă de acţiunea socială şi de progresul lumii neglijează tocmai viaţa dumnezeiască a mijlocirii lui Hristos, dinamismul creator şi puterea regeneratoare a Duhului Sfînt. Acum cînd teologia a clarificat distincţia dintre «lume» şi «această lume» nu trebuie să se mai perpetueze un dualism de aspect ontologic, cînd el este în realitate numai etic.

Nici monahismul oriental nu se opune ordinii sociale şi acţiunii culturale. În realitate, chiar ascetul nu iese din lumea pe care o cuprinde din interior. Contemplaţia, de asemenea, nu poate fi socotită o atitudine pasivă, căci «*doxologia* este participarea dinamică la slava lui Dumnezeu, care face posibilă reînnoirea continuă a acţiunii Bisericii în această lume» [876]. «Dacă prefacerea omenirii şi înnoirea cosmosului, preamărite ca avînd punctul de plecare în învierea lui Hristos, sînt săvîrşite în Liturghia ortodoxă, atunci există o nădejde, care te face liber în vederea eforturilor dezinteresate pentru semeni; căci sfinţirea neschimbătoare a lui Dumnezeu premerge acţiunii noastre» [877].

Cercetătorii temeiurilor slujirii creştine contemporane afirmă, în majoritatea cazurilor, că a avut loc un fenomen de reevaluare a naturii lumii [878]. Într-adevăr, lumea este în mişcare. Oamenii zilelor noastre nu mai sînt organizaţi în grupuri închise, nu mai pot trăi izolaţi unii de alţii. Legile care guvernează societatea s-au dovedit că nu au un caracter imuabil. Dacă materia poate fi privită ca reflex al Harului, ea poate fi cercetată şi obiectiv — în practica de zi cu zi — după criterii ştiinţifice, pentru a deveni mereu mai utilă omului.

Este îmbucurător să constatăm că optimismul pe care Ortodoxia îl manifestă faţă de creaţie din teandria hristică a început să predispună şi teologia altor Biserici către o mai mare deschidere pentru slujirea lumii. Catolicismul se pare că a renunţat la atitudinea lui dominatoare din trecut. Părăsirea poziţiei unei ordini eterne a lucrurilor se poate vedea o dată mai mult din faptul că Biserica este integrată în mişcarea istoriei, fiind concepută în condiţii sociale concrete.

Un început de depăşire a resemnării şi individualismului se constată şi în protestantismul actual. Reconsiderarea valorii faptelor bune în procesul mîntuirii este desigur o tendinţă pozitivă către lume. Un alt element activ care se cuvine să fie de asemenea relevat în teologia protestantă de astăzi este concepţia «Hristos-Omul pentru alţii», năzuinţa Bisericii slujitoare. Sensul maniheist de odinioară începe să fie corectat printr-o semnificaţie pozitivă acordată materiei [879]. Chiar dacă o nu-

876. Episc.-vicar Antonie Plămădeală, *ibid.*, p. 588.

877. Prof. Ed. Schlink, *Importanţa Bisericii Ortodoxe pentru Mişcarea Ecumenică*, p. 505. 878. *Ibidem*, p. 590.

879. Vezi Episc.-vicar Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 614; Pr Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, p. 537 şi urm.

anță teologică se dovedește atrasă de exagerările seculariste, ansamblul protestantismului contemporan sprijină aspirațiile lumii noastre și-i acordă o colaborare rodnică [880].

Considerațiile de mai sus au urmărit să demonstreze că Biserica nu trebuie să mai fie considerată doar un loc sacru, izolat de lumea aflată în mișcare și în unificare. Deschiderea ei față de o astfel de lume o pune în situația de a se întreba asupra noului profil al misiunii creștine, asupra datoriei Bisericii de slujire a societății contemporane. Dar solidaritatea aceasta pe care este chemată să o dovedească determină și o apropiere doctrinară între Biserici. Istoria veacurilor precedente, mai ales în cîmpul propovăduirii Evangheliei, a arătat îndeajuns că o creștinătate divizată nu-și slujește practic lucrarea pe care o anunță teoretic.

De aceea, în conformitate cu porunca Mîntuitorului, vechile năzuințe după unitate creștină nu numai că nu s-au diminuat în vremea noastră, ci găsesc noi moduri de manifestare. Învățînd din eșecurile trecutului și orientîndu-se după nădejdile contemporaneității, idealul ecumenist s-a afirmat și a căpătat forme instituționale prin Consiliul Mondial al Bisericilor. Poate că una din dovezile harismatice ale lucrării ecumeniste o constituie multiplele ei niveluri doctrinare și morale, dar și modul complex în care aceasta este privită și abordată.

Ecumenism spiritual, teologic, și ecumenism secular sau «verticalism» și «orizontalism» au devenit astăzi două aspecte ale aceleiași lucrări, deși primatul acțiunii revine uneori domeniului practic [881] — dacă apreciem rapida dezvoltare a lumii și problemele pe care ea le ridică în fața conștiinței creștine. Aceasta și datorită faptului că — așa cum observă un teolog ortodox [882] — creștinii au prilejul să-și aducă o contribuție utilă alături de alți oameni și de adepții celorlalte religii. Apărarea păcii, discriminarea rasială sau abolirea colonialismului, ca să amintim numai cîteva din preocupările lumii de astăzi, sînt probleme a căror rezolvare cere aport universal și apasă cu urmări de destin asupra viitorului.

«Adevărul unei credințe și puterea ei binefăcătoare — subliniază un mare ierarh al Bisericii noastre — se verifică prin sporul de dreptate, de libertate și de prețuire a demnității umane, pe care le aduce în lume ca prelungire a înțelepciunii divine și ca răspuns la sacrificiul lui Dumnezeu pentru creaturile Sale» [883]. De aceea răposatul Patriarh Justinian a inițiat de mult dialogul slujirii, intuind tocmai aspectul calcedonian al teologiei lumii, care se răsfrînge ca dăruire activă și jertfel-

880. Vezi Pr. Prof. P. Rezuș, *Răspunderea creștinilor față de lume*, în «O», nr. 2/1972, p. 302.

881. Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Preocupările ecumenismului contemporan*, în «MO», nr. 7—8/ 1974, p. 577; comp. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Ecumenism teoretic și ecumenism practic*, în «O», nr. 3/1974, p. 443.

882. Lector I. I. Ică, *Sensul și specificul Ortodoxiei românești: teologia slujirii*, în «O», nr. 4/1971, p. 627.

883. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolat social*, vol. VII, București, 1961, p. 7.

nică în planul sacerdotal și pastoral contemporan. Pentru înfăptuirea unei colaborări efective, s-a făcut apel nu numai la toate Bisericile creștine, ci s-a propus și organizarea unui «Consiliu Mondial al tuturor religiilor» [884].

Pe calea «ecumenismului integral», — formulă a Patriarhului Justinian devenită tehnică în sensul îngemănării căilor teologice cu acțiunile de interes general-uman în refacerea unității creștine, — teologia românească și-a redobîndit duhul profetic. Pe drept cuvînt s-a afirmat că etapele anterioare ale lucrării de apropiere creștină au fost firave și anistorice. Ele neglijau una din marile posibilități ale epocii, unitatea și dinamismul lumii pe care progresul actual le înfăptuiește tot mai mult, ca o tainică lucrare divină.

În legătură cu acest «semn copleșitor al timpului», P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae conchide : «Dumnezeu a dus creștinătatea în această dispoziție de spirit nu numai prin lucrarea directă a Sfîntului Duh, ci prin toată situația istorică la care a ajuns omenirea. Situația aceasta se caracterizează mai ales prin faptul că lumea se cunoaște și se simte azi ca una, ca solidară în destinul ei, ca rîvnind la o unitate tot mai deplină, la o înfrățire a popoarelor, la o împreună și pașnică împărtășire de toate bunurile pe care geniul tuturor popoarelor le creează» [885].

Prin contribuții ale geniului și înțelepciunii sale, omul epocii noastre își dovedește din nou universalismul lucrării și aspirațiilor pe care altădată Divinul Dionisie i le atribuia cu iluminări cerești.

CONCLUZII GENERALE

1. Autorul și cuprinsul Corpusului areopagitic constituie și astăzi — după veacuri de cercetări — una dintre marile necunoscute din istoria gîndirii creștine ; păstrînd pe deplin autorul în anonimat, aceste scrieri au exercitat totuși o atracție și o influență milenară asupra teologiei și a întregii vieți bisericești din Răsărit și din Apus.

Pe urma străduințelor lui J. Stiglmayr și ale lui H. Koch, ultimele încercări de identificare a autorului acestor scrieri au determinat în vremea noastră apariția unor preocupări de studiere a conținutului lor teologic și filozofic în limitele stricte ale mediului cultural-spiritual în care ele au apărut. Cum problema centrală în discuțiile ecumeniste mai noi a devenit ecleziologia, avem acum un prilej nimerit pentru acest gen de reflecții teologice și asupra tratatelor dionisiene, cercetate pînă în prezent mai mult din punctul de vedere al gîndirii laice, al trăirii înalte sau al gnoseologiei religioase.

884. Vezi Pr. D. Soare, *Biserica Ortodoxă Română și aspirațiile omenirii contemporane*, în «BOR», nr. 6/1973, p. 686.

885. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mișcarea Ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, p. 589.

Utilitatea unei cercetări ecleziologice a scrierilor areopagitice se impunea cu atît mai mult astăzi cu cît studiile consacrate acestor scrieri dovedesc o nouă efervescență în întreaga teologie ortodoxă.

Exegeza lor în contextul bisericesc și teologic, politic și social din epocă ar putea arunca unele lumini noi și în problema autorului.

Reexaminarea unor forme ale sintezei «elenismului creștin», urmărind schemele neoplatonice perpetuate totuși în planul unei anumite teologii, pune problema eliberării noțiunii *ierarhie* din categoriile unui areopagitism rău înțeles, așa cum îl prezintă ecleziologia universalistă a zilelor noastre. Cu o motivare hristologică, general-bisericească sau simplu-culturală, teologii tuturor confesiunilor s-au referit — mai mult sau mai puțin deschis — la necesitatea clarificării acestui fenomen. În concordanță cu prestigiul de totdeauna al operelor dionisiene, credem că autoritatea lor în cadrul Bisericilor creștine de tradiție nu se micșorează cu nimic, întrucît influența cultural-filozofică preluată nu a impietat asupra fondului adevărurilor evanghelice.

De aceea cade sub unghiul scrutărilor teologiei actuale numai mentalitatea elenistică perpetuată pînă astăzi în Apus — *areopagitismul simplificat*.

2. Am mai precizat că, în sens propriu, studierea operei lui Dionisie Areopagitul trebuie să se refere continuu la un întreg univers. Restrîngînd lucrarea de față la lumea inteligențelor umane, noi nu am neglijat totuși complexitatea fenomenului, urmărind totodată răsfrîngerea areopagitismului pe cît mai multe planuri ale doctrinei și ale vieții Bisericii creștine.

Un pericol care trebuie să fie evitat în abordarea operei smeritului convertit este acela al cercetării filozofice abstracte. Păstrarea unei anumite ordini a tratatelor în discuție — cu *Numele divine* la început — scutește pe teolog de dificultățile unui fals dionisism. În afară de menținerea în plinătatea vieții bisericești, de ocolirea inexistentului conflict dintre ierarhie și monahism, atribuit gîndirii autorului, precauția semnalată răsplătește pe exeget cu perspectiva «Liturghiei-Biserică». Mentalitatea sinaxei și sensul anagogico-inițiator al ierarhiei teologhisite de către Areopagit rămîn acțiuni legate de universul său, lăsînd să se întrevadă simfonia contemplării devenite tresăltare cosmică.

Gîndită în subordinea triadelor îngerilor, ierarhia bisericească este structurată într-o triadă inițiatoare (episcop, preot și diacon) și în alta inițiată (călugări, popor sfînt și catehumeni). Ierarhia noastră «are ca obiect știința, lucrarea și desăvîrșirea, ce se întemeiază pe Dumnezeu, ce este divină și operează în chip divin» [886]. Cauza transcendentă a activității ei o constituie Tearhia. În măsura în care se deschide lucrării Harului, inteligența umană își dobîndește în mod liber locul participării ei în scara ierarhică.

3. Mai mult decît derogările de la sistemul filozofic adoptat și decît inconvenientele concilierii unor elemente biblice cu schemele neoplatonice, se cuvine să reliefăm ideea unui Dumnezeu energetic, proprie autorului, cu mari consecințe și în domeniul ecleziologiei. Prezența lui Dumnezeu în mijlocul creației nu prin esența, ci prin lucrările Sale, a ușurat mai tîrziu înfrîngerea elenismului în teologia răsăriteană prin sinteza palamită. Mai înainte de aceasta, concepția personalistă a Divinității a ajutat pe teologul iluminării să-și delimiteze poziția sa față de ontologia plotiniană, apărînd astfel angelologia și sensul creștin al creației.

În *Biblie,* autorul *Ierarhiilor* a aflat atitudinea unui Dumnezeu plin de iubire față de creatură. Ea se adresează tuturor făpturilor. Realizarea istorică a efluviilor iubirii divine se vede în lucrarea ierarhiei bisericești. Imitînd generozitatea și condescendența Tearhiei, superiorii se întorc în permanență către celelalte trepte cu bunătate, cu dăruire și cu simț de răspundere pentru desăvîrșirea lor. Iată de ce — spre deosebire de climatul indiferenței platoniciene — despre sistemul dionisian se poate vorbi numai ca despre un «nexus amoris». În acest caz al adunării și al reunirii în Dumnezeu, nu este posibilă o contemplare individuală care s-ar opune urcușului duhovnicesc urmărit de membrii întregii Biserici.

4. Precizarea amintită în legătură cu libertatea Tearhiei se exemplifică și prin preferințele exprimate în receptarea tratatelor celebrului teolog în cele două părți ale creștinătății.

Dacă s-a afirmat că Răsăritul ar fi fost mai deschis mesajului văzătorului tainelor divine, cercetarea globală a preluării lui arată aproximativ o egală prețuire din partea conștiinței creștine de pretutindeni, dar cu o diferență de nuanță teologică.

Se știe că Sfîntului Maxim Mărturisitorul îi revine meritul interpretării autentice și al «centrării» gîndirii Areopagitului prin dez-

886. În «EH», I, 1 (370 A), trad. rom. p. 69.

voltările întreprinse. Poziția sa doctrinară are în vedere perspectiva istorică și calcedoniană a Întrupării. La puțini alți autori patristici, ca în cazul polemistului antimonotelit, principiile universalismului cosmic și ideea de unitate au aflat o preocupare și o rezolvare atît de ortodoxă [887]. Simbolismul Bisericii întrevăzute ca taină a îndumnezeirii credinciosului și a întregii făpturi evocă în același timp lucrarea Harului divin, cosmosul, omul și *Sfînta Scriptură*.

Apărătorii cultului icoanelor s-au sprijinit în mod consecvent pe aceste poziții doctrinare.

Teologia palamită cu răsfrîngeri pînă în preocupările Sfîntului Nicodim de la Tismana a încheiat procesul de depășire a dualismului spiritual de origine platoniciană, reabilitînd demnitatea materiei și a istoriei în concordanță cu premisele Revelației.

Dimpotrivă, antipalamiștii : Ioan Cyparissiotes, Nichifor Gregoras, frații Cydones etc. au rămas mai departe pe poziția elenismului neoplatonizant, depărtîndu-se astfel de doctrina esențială a *Numelor divine*.

Epoca postbizantină nu preia îndoielile renascentiste referitoare la autoritatea presupusului convertit paulin, ci selectează mai departe din opera sa teme de spiritualitate și de gnoseologie religioasă.

5. Prestigiul *Areopagiticelor* în Apusul creștin s-a datorat la început sprijinului papilor, care au prețuit evidentele foloase ale universului ierarhic dionisian, aureolat de strălucirea Tradiției apostolice.

Cu aprobarea curiei papale, aceeași glorie va fi utilizată în folosul imperiului franc. Prin intermediul lui Hilduin, al lui Hincmar de Reims și al lui Suger de Saint-Denis, *Corpusul areopagitic* a adus aici imense servicii teologiei, dar și culturii și vieții publice, datorită ideii de transcendență divină și aceleia de ordine ierarhică.

Dacă, în general, școlii victorine i-a revenit rolul anihilării sensului panteist susținut de către J. Scotus Eriugena, veacul al XIII-lea reprezintă epoca marilor sinteze scolastice. Odată cu înființarea ordinelor cerșetoare și cu înfruntările universitare din Franța, noțiunea de ierarhie dobîndește un sens și mai dinamic.

Pentru triumful ideilor lui, conciliarismul va recurge la argumentul dionisian al reflectării modelului ceresc în Biserica pămînteasc㠖

887. Vezi Pr. Prof. I. G. Coman, *Le rôle des Pères dans l'élaboration de l'oecuménisme chrétien*, în «SP», vol. 9/1966, p. 161.

În perioada umanistă și în Renaștere se observă o integrare a cercetării areopagitice în studierea globală a elenismului.

În sens opus, Contrareforma și experiența lui Denys de Rijckel reliefează în chip polemic structurile papiste în Biserică, servindu-se de argumente scoase din teologia presupusului ucenic paulin.

Din punctul de vedere al înrîuririi pe care o urmărim, veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea aduc — cu prilejul frecventelor ediții moderne — noi preocupări de exegeză a acestor tratate, sinteza Cardinalului de Bérulle, ca și concepția pasivității mistice a lui Fénelon.

Comparativ cu Răsăritul, Apusul creștin nu a putut depăși categoriile eleniste în interpretarea teologiei convertitului atenian, operînd doar cu tradiția augustiniană. Contemplația înaltă s-a individualizat și ea, despărțindu-se acum de coralitatea harismatică a Bisericii. Se mai poate vorbi aici de o preponderență a schematismului hristologic, deoarece nu s-a păsit cu hotărîre pe calea concepției îndumnezeirii credinciosului.

În acest caz, preotul devine un «separat», izolat în puritatea vocației sale, iar interpretărilor speculative le corespunde în viața obișnuită clericalismul obiectiv.

6. Aceste tendințe de coloratură neoplatonică se transformă într-o adevărată mentalitate areopagitică greșit înțeleasă în unele realități bisericești apusene.

Rigiditatea structurilor ecleziastice preferă aici anumite valori de domeniul sacralului izolat. Astfel : celibatul clerului, azimele sau limba folosită în cult trădează un fel de reținere față de realitățile «profane», perpetuînd un criptoencratism care îndepărtează de lume.

Odată cu un ecou unilateral al cerului, această spiritualitate de separație vădește și un deficit hristologic în sensul neaderării depline la misterul teandriei.

Dacă împărtășirea cu ostie — fără vinul potirului — arată pătrunderea individualismului în comunitatea de credință și împărțirea într-o Biserică învățătoare și în alta ascultătoare, Schisma din 1054 dezvăluie teologului încă și mai mult ; ea indică anume un complex de reprezentări ierarhiste : exclusivitatea mijlocirii papale între Hristos și Biserică, «Filioque», problema azimelor, a căsătoririi preoților, nelegitimitatea obiceiurilor locale. Dintre acestea, primele au un cert aspect vertical și subordinațianist.

În continuarea manifestării fenomenului, uniația a adus o oarecare îmbunătățire social-culturală, dar și modificarea credinței, supunerea bisericească și o progresivă sărăcire duhovnicească.

7. Ecleziologia apuseană din Evul Mediu a putut provoca sfîşierea creştinătăţii, deoarece ea însăşi era purtată de anumite tendinţe de absorbire în eternismul izolat al universalismului ierarhic.

Nu putem relua, desigur, expunerea mentalităţii simplist-dionisiene a tuturor punctelor doctrinare de dezacord între Roma şi Constantinopol. Subliniem totuşi că teologii catolici care şi-au propus să dea adaosului «Filioque» o altă interpretare decît aceea fundamentată pe clarificările Capadocienilor nu au putut dovedi justeţea noii lor poziţii ; în mod fatal, ei au eşuat în vechile categorii neoplatonice de gîndire.

Împotriva hristomonismului şi a centralismului instituţional, sectele medievale au solicitat necontenit completarea polului ierarhic cu polul pnevmatic, dincolo de revendicările sociale din epocă sau de influenţa unor curente dualiste mai vechi. J. Scotus Eriugena, urmat de Amaury de Bène şi de David de Dinan, au reînviat chiar interpretarea panteistă a lui Dionisie Areopagitul.

În numele dascălului *Ierarhiilor,* epoci întregi — ca în cazul incidentelor universitare franceze din veacul al XIII-lea şi al Reformei protestante — au cerut în Apus extinderea structurilor bisericeşti universaliste, pentru ca oponenţii să riposteze tot cu argumente dionisiene. În zadar a construit Bonaventura o întreagă metafizică a ideii de ierarhie, care însuma îngerii şi oamenii. Apocaliptismul iluminist, conciliarismul şi reacţiunea protestantă i-au dat răspunsul potrivit de-a lungul istoriei.

Ca şi Biserica ierocratică apuseană, societatea medievală a solicitat în permanenţă o convergenţă areopagitică înţeleasă unilateral. În prelungirea unei mai vechi ideologii politice elenistice şi eusebiene, Occidentul creştin a îndrumat lucrurile pe un făgaş pur lumesc, denaturînd — oricît ar părea de paradoxal — mentalitatea exemplaristă a teologului iluminării. În conformitate cu înţelegerea aceasta, rangurile prinţilor pot fi comparate cu ierarhia celor două cinuri îngereşti. Centralismul feudal a recurs adesea la utilizarea politico-socială a areopagitismului apusean, cum s-a întîmplat şi în Răsărit pe timpul ţarului Ivan al IV-lea.

Cît de puternică a fost tendinţa asimilării structurilor occidentale cu cele naturale — în numele metafizicii luminii — o dovedeşte aplicarea schemelor ierarhice pînă şi în cercetarea speciilor vegetale şi animale, după cum face Cardinalul de Bérulle.

8. Pe urmele criticismului Renașterii, care a evidențiat pseudonimia teologului iluminării, epoca modernă și-a pus întrebări față de înțelegerea unilaterală a *Corpusului areopagitic.* Mai ales astăzi, cînd Biserica Romano-Catolică a trebuit să accepte reînnnoirea pe care i-au impus-o vremurile noastre de complexă dezvoltare, scepticismul acesta ni se pare cu atît mai legitim.

Se emit asupra originii dogmei primatului roman diferite opinii științifice, mai mult sau mai puțin fundamentate. În lumina recentelor discuții conciliare și, poate, într-o măsură sporită, a celor postconciliare, avem posibilitatea să-i depistăm mentalitatea simplist-areopagitică sau, mai precis, henologia ei, adică schemele ontologiei lui Proclu pe care se sprijină.

Lanțul de intermediari ierarhici în subordinea Papei devenit, astfel, un fel de a patra treaptă a slujitorilor sfințiți, ca și ezoterismul cunoașterii infailibile care amintește de un anumit angelism medieval, îndreptățesc interpretarea noastră. Areopagitismul simplificat al papismului apare cu atît mai evident cu cît se face mai mult apel la reevaluarea treptei episcopale și în general la o Biserică a cărei ambianță să fie pe deplin comunitară.

Teologi catolici contemporani — ca Hans Küng și alții — prezintă un program de aspirații teologice care echivalează în fond cu o adevărată «re-areopagitizare» a sistemului lor bisericesc. În acest sens, se merge pînă la ideea renunțării de bunăvoie la funcția pontificală.

Vorbesc și documentele de la Conciliul Vatican II despre Biserică, definită ca templu al Sfîntului Duh, dar nu se valorifică practic unitatea ei adevărată și nu se afirmă pe deplin valoarea preoției împărătești, universalismul rugăciunii sobornicești.

Fără lucrarea și diversificarea darurilor Paracletului se vorbește, însă, extrinsec și pleonastic, chiar și în cercurile ecumeniste, despre «comunitatea cociliară».

Față de situația de mai sus, Ortodoxia propune valorile tradiționale ale ecleziologiei pnevmatice, viziunea patristică a teologului îndumnezeirii. Acordînd mirenilor rolul cuvenit în lucrarea creștină, ea realizează unitatea profundă a comuniunii, atmosferă proprie intuirii, păstrării, precum și formulării Adevărului numai de către ierarhie. De asemenea, cunoașterea realităților locale este mai profundă aici decît în situația unui centru supranațional.

În acest caz, reînnoirea structurilor și căile de refacere a doritei ecumenicități creștine vor fi altele decît cele implicate în doctrina integrării în rigidul schematism descendent aflat sub o unică jurisdicție.

9. Spre deosebire de cunoscuta acuzație a lui Martin Luther, un teolog protestant contemporan [888] se întreabă : «va putea oare Biserica și teologia lui Dionisie să aducă vreun serviciu» în prezent ?

Față de această interogație și față de afirmațiile teologilor catolici mai noi că, în comparație cu Sfîntul Grigore Palama, Toma d'Aquino a selectat numai unele aspecte ale operei Areopagitului, se cuvine să păstrăm integritatea și ortodoxia universului dionisian. Să reliefăm totodată imensa lui valoare ecumenistă, atît prin ceea ce afirmă cît și prin ceea ce propune el să fie cenzurat.

Posibilitatea aceasta amintește mai întîi climatul unui anumit elenism creștin perpetuat prin intermediul ecleziologiei. Cu alte cuvinte, Fericitul Augustin și autorul *Ierarhiilor* sînt apropiați foarte mult unul față de altul, dar în același timp ei trebuie să fie comparați cu ceilalți Părinți, în frunte cu Sfîntul Irineu. Aceasta, pentru faptul că o anumită concordanță a punctului de vedere biblic cu ontologia statică platoniciană a putut duce uneori la o substituire caracteristică, perspectiva eshatologică de tip istoric tinzînd să fie înlocuită cu opoziția dintre lumea văzută și cea nevăzută.

De asemenea, lanțul de intermediari ierarhici și ordinea bisericească juridică de savoare plotinico-augustiană au devenit stînjenitoare. În acest caz, după caracterizarea unui teolog contemporan [889], poziția Areopagitului «nu este nici curat neoplatonism, nici curat creștinism ortodox» (οὔτε ἀμιγὴς Νεοπλατωνισμὸς εἶναι, οὔτε ἀμιγὴς ὀρθόδοξος Χριστιανισμός).

Acomodarea la care ne referim este desigur altceva decît «elenizarea» masivă pe care A. Harnack o vedea odinioară în istoria Bisericii primare. În contrast cu opiniile învățatului german, ea nu presupune desființarea adevăratului elenism patristic : lucrarea Duhului, valorile Liturghiei sau transfigurarea icoanei.

Datorită unui fond primordial alexandrin, «vămile văzduhului» și alte elemente ale folclorului au unit cîndva arii de cultură și meridiane situate la mari depărtări unele de altele, în timp și în spațiu. Fenomenul poate fi gîndit cu atît mai mult astăzi, cînd condiția unității fundamentale a devenit evidentă oamenilor de diferite credințe.

Alături de vechea osmoză religioasă, reapărută în ezoterismul renascentist, viziunea solidarității lumii dinamice contemporane, ca

888. Bernhard Brons, *op. cit.*, p. 329.

889. Prof. Ioan Karmiris, Ἡ προσφορὰ τῆς Ἑλληνικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας πρὸς τὴν Δύσιν καὶ ὁ λεγομένος ἐξελληνισμὸς τοῦ Χριστιανισμοῦ, Atena, 1959, p. 9.

și concepția hristologiei cosmice afirmate cu atîta insistență, îndreptățesc nădejdea extinderii dialogului creștin dincolo de limitele Bisericii ecumenice.

Mai mult decît «re-areopagitizarea» noțiunii de ierarhie și decît reînnoirea teologiei pnevmatice pe care le solicită, dialogul intercreștin interpelează *Corpusul dionisian* în discuțiile hristologice. Reluarea teologiei Sinodului IV ecumenic de la Calcedon cu problema teandriei în persoana lui Hristos (bazate pe energetismul areopagitic) poate duce la recunoașterea celorlalte Sinoade Ecumenice, după cum mentalitatea dinamică a vremii noastre ar trebui să absolve pe unii protagoniști învăluiți în rigiditatea din trecut sau condamnați pentru alte motive decît cele teologice. De asemenea, naturile în Cuvîntul întrupat nu mai sînt privite în mod separat, ci în sens comunitar și într-un duh al jertfei. Există o singură viață în Dumnezeu-Omul Hristos.

Astăzi nu se mai poate vorbi de convulsiile unei sinteze culturale orientale, în fața alteia grecești. Problema a dispărut, ca și mulți factori neteologici favorabili permanentizării stării de schismă, ca înseși categoriile esențialismului neoplatonic.

Dintre alte sugestii ale Areopagitului la căutările ecumeniste din ultimii ani, de o mare valoare se dovedește mărturia Tradiției patristice față de alternativele apusene contemporane și imperativul slujirii evanghelice a lumii celei noi.

Odată cu apropierea Bisericilor creștine, înainte de discutarea condițiilor dogmatice ale unirii lor, *se impune înlăturarea unei mentalități la care înțelegerea exterioară a tratatelor Smeritului Dionisie Areopagitul* a contribuit pe căi multiple și în concordanță cu respectivul peisaj teologic.

BIBLIOGRAFIE

I. IZVOARE

Adrian al IV-lea (Papa), *Scrisori și privilegii*, trad. de Prof. T. M. Popescu, *La o sută de ani după Schismă*: I. O inițiativă papală de unire a Bisericilor. II. Epistola lui Adrian al IV-lea către Vasile Ahridanul și răspunsul acestuia, în «ST», VII (1938—1939), p. 46—89.

Anselm de Havelberg (Episc.), *Dialog*, PL CLXXXVIII, col. 1213 și urm.

Cabasila (Nic.), *Tîlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*. Studiul introductiv și trad. rom. de Diac. Ene Braniște, București, 1946.

Concile oecuménique Vatican II, Paris, Ed. du Centurion, 1967. Cf. *Les Actes du Concile Vatican II*. Textes intégraux des Constitutions, Décrets et Déclarations promulgués, III-ème edition, Paris, 1967.

Dante, *Opere minore*. Introducere, tabel cronologic și note introductive de Virgil Cândea, București, 1971.

Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*. Introd. par René Roques, étude et texte crit. par Günter Heil, trad. et notes par M. de Gandillac, Paris, 1958 (SC 58).

Dionigi l'Areopagita (S.), *La Gerarchia celeste*, II-a ediz., Firenze, 1929.

Dionisie Pseudo-Areopagitul (Sf.), *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*, trad. din grecește de Pr. Cic. Iordăchescu, Chișinău, 1932.

Idem, *Despre Numele divine. Teologia mistică*, trad. din grecește de Pr. Cic. Iordăchescu și Th. Simenschy, Iași, 1936.

Enciclica Patriarhilor Ortodocși de la 1848, studiu intr., text și trad. de Prof. T. M. Popescu, București, 1953.

Filocalia, vol. IV, trad. de Prot. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1948.

Humbert de Silva Candida (Card.), *Împotriva calomniilor grecilor*, în «PL», CXLIII, col. 951 și urm.

Idem, *Scurtă însemnare a celor făcute de apocrisiarii Sf. Scaun apostolic roman în orașul imperial*, în «PL», CXLIII, col. 1001—1004, trad. de Prof. T. M. Popescu, *Sentința de excomunicare de la 16 iulie 1054* (vers. latină), în «ST», II (1931), nr. 2, p. 39 și urm.

Idem, *Răspuns sau controversă cu Nichita*, în «PL», CXLIII, col. 1021—1038.

Ioan Damaschinul (Sf.), *Cultul sfintelor icoane*. Cele trei tratate contra iconoclaștilor, trad. din grecește de D. Fecioru, București, 1937.

Idem, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, București, 1938.

Ioan Gură-de-Aur (Sf.), *Comentariul la Epistola a II-a către Timotei*, în «PG», LXII, col. 600—662.

Însemnare despre pitacul aruncat de trimișii Romei, trad. de Prof. T. M. Popescu, *Sentința de excomunicare de la 16 iulie 1054* (vers. greacă), în «ST», II (1931), nr. 1, p. 53—64.

Lilla (Salvatore), *Il testo tachigrafico del «De Divine nominibus»* (Vat. gr. 1809), Città del Vaticano, 1970.

Massimo Confessore (S.), *La Mistagogia ed altri scritti.* A cura di R. Cantarella, Firenze, 1931.

Nicolae al Metonei (Episc.), *Cuvînt pentru azime.* Trad. rom. la Atanasie de Paros, *Arătare a dumnezeieștilor dogme,* M-rea Neamțu, 1816, p. 494—527.

Pius al XII-lea (Papa), *Scrisoarea enciclică «Mystici Corporis»,* București, 1944.

Saint-Victor (Hugo de), *Comentariu la «Ierarhia cerească» a Sf. Dionisie Areopagitul, după tîlcuirea lui Ioan Scotul,* în «PL», CLXXV, col. 923 A—1154 C.

Scotus Eriugena (J.), *Expuneri asupra «Ierarhiei bisericești» a Sf. Dionisie,* în «PL», CXXII, col. 265—268.

Simeon al Tesalonicului (Arhiep.), *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe.* Retipărit de Toma Teodorescu, București, 1865.

Sofronie al Ierusalimului (Sf.), *Comentariul liturgic.* Trad. de Pr. Prof. Nic. Petrescu, în «MO», XVI (1964), nr. 5—6, p. 351—372.

Stéthatos (Nicétas), *Opuscules et lettres.* Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzès, Paris, 1961, (SC 81).

Syméon le Nouveau Théologien (St.), *Catéchèses* 1—5. Introduction, texte critique et notes par Mgr Basile Krivochéine, traduction par J. Paramelle, vol. I, Paris, 1963 (SC 96).

Teodor al Andidei (Episc.), *Comentariul liturgic.* Trad. de Pr. Prof. Nic. Petrescu, în «BOR», LXXXIX (1971), nr. 3—4, p. 300—322.

Vasile Ahridanul (Arhiep.), *Răspuns Papei Adrian al IV-lea.* Trad. de Prof. T. M. Popescu, *La o sută de ani după Schismă* (I, II), în «ST», VII (1938—1939), p. 84—87.

II. STUDII DESPRE (PSEUDO) DIONISIE AREOPAGITUL

Antonelli (Maria Teresa), *La patristica postagostiniana,* 3. Dionigi l'Areopagita, în *Grande antologia filosofica,* vol. III, Milano, 1954, p. 383 și urm.

Bada Panillo (Jose-Ramon), *La doctrina de la mediación dinámica y universal de Cristo, Salvador nuestro, en el «Corpus Areopagiticum»,* Zaragoza, 1965.

Ball (Hugo), *Byzantinisches Christentum.* Drei Heiligenleben, München, 1923.

Idem, *Einführung,* la vol. Dionysios Areopagita, *Die Hierarchien der Engel und der Kirche.* Übersetzt mit Einleitung und Kommentar versehen von Prof. Dr. Walther Tritsch, München, 1955, p. 19—96.

Baur (Ludwig), *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus,* în «Sitzungsb. der Heidel. Akademie der Wiss.», Philos.-hist. Klasse, Jahrgang 1940/41. 4. Abhand., p. 1—113.

Beck (Edmondo), *Dionigi l'Areopagita,* în «EC», vol. IV, Firenze, 1950, col. 1662—1668.

Bornand (Père G.), *Saint Denys l'Aréopagite-Père de l'Église et théologien,* în «CSI», 1956, nr. 1, p. 6 și urm.

Bougerol (J. G.), *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne,* în «AHDLMA», 44-e année (1969), t. XXXVI, p. 131—167.

Boularand (E.), *L'Eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite,* în «BLE», 1957, nr. 4, p. 193—217 ; 1958, nr. 3, p. 129—169.

Bozzone (Prof. A. M.), *Dionigi l'Areopagita,* în *Dizionario ecclesiastico,* vol. I. Sotto la dir. dei A. Mercati ed. A. Pelzer, Torino, 1953, p. 871—872.

Brons (Bernhard), *Gott und die Seienden.* Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita, Göttingen, 1976.

Cochois (Paul), *Bérulle et le Pseudo-Denys*, în «RHR», t. CLIX (1961), nr. 2, p. 173—204.

Colaclidès (Pierre), *Sur la forme d'un passage de Denys l'Aréopagite*, în vol. *To honor Roman Jakobson*. Essays on the occasion of his seventieth birthday, I, Mouton, 1967, p. 483—488.

Colet (J. D.), *Two treatises on the Hierarchies of Dionysius*. With intr. and transl. by J. H. Lupton, London, 1869.

Corsini (Eugenio), *La questione areopagitica*. Contributi alla cronologia della Pseudo-Dionigi, în «Atti della Academia delle Scienze di Torino», II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filol., vol. 93 (1958—1959), disp. 1-a, p. 128—227.

Idem, *Il trattato «De Divinis nominibus» dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, 1962.

Cravinic (Prof. Nic.), *Dionisie Areopagitul*, în «Gîndirea», XXIII (1944), nr. 4—5, p. 185—196.

Darboy (Mgr J.), *Oeuvres de Saint Denys l'Aréopagite*, traduites du grec, précédées d'une *Introduction*, Paris, 1896.

Dempf (Alois), *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius*, în «Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissenschaften», Philos.-hist. Klasse, Jahrg. 1962, Heft 3, p. 3—18.

Devresse (Robert), *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, în «AHDLMA», IV (1929), nr. 1, p. 159—167.

Diovuniotis (C.I), Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, în Μεγάλη ἑλληνικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, vol. IX, Atena, 1929, col. 402—403.

Ducarme (Jos.), *Dictionnaire des myst. et des écrivains spirituels*, Limoges, 1968.

Fer (Drd. Nicolae), *Cunoașterea lui Dumnezeu la Pseudo-Dionisie Areopagitul*, în «GB», XXX (1971), nr. 1—2, p. 94—112.

Florovski (Prot. Gh.), Τὰ ἔργα τοῦ Ψευδο-Διονυσίου, în Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, vol. XII, Atena, 1968, col. 473—481.

Gamba (Ulderico), *Commenti latini al «De Mystica theologia» del Pseudo-Dionigi Areopagita fino al Grossatesta*, în «A», XVI (1942), fasc. 2—4, p. 251—271.

Godet (P.), *Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-)*, în «DTC», vol. IV/1, Paris, 1924, col. 429—436.

Goltz (Hermann), *Hiera Mesiteia*. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im «Corpus areopagiticum», Erlangen, 1974, («Oikonomia», Band 4).

Goré (J.-L.), *Néoplatonisme et quiétisme : Fénelon et l'Aréopagite*, în «Revue d'hist. litt. de la France», 69-e (1969), nr. 3—4, p. 583—602.

Gouillard (Jean), *Hypatios d'Ephèse ou du Pseudo-Denys à Théodore Studite*, în «REB», XIX (1961), p. 63—75.

Grabmann (Martin), *Ps.-Dionysius Areopagita in lateinischen Ubersetzung des Mittelalters*, în *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 180—199.

Grondijs (Dr. L. H.), *Sur la terminologie dionysienne*, în «BB», t. XVIII (1959), nr. 4, p. 438—447.

Grumel (Ven.), *Autour de la question pseudo-dionysienne*, în «REB», t. XIII (1955), nr. 1, p. 21—49.

Hathaway (Roland F.), *Hierarchy and the definition of order in the «Letters» of Pseudo-Dionysius*. A Study in the form and meaning of the Ps.-Dion. writings, The Hague, 1969.

Hausherr (Ir.), *Doutes au sujet du «Divin Denys»*, în «OCP», vol. II (1936), nr. 1—2, p. 484—490.

Hornus (Jean-Michel), *Les recherches récentes sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, în «RHPR», XXXV (1955), nr. 4, p. 404—448; 41-e année (1961), nr. 1, p. 22—81.

Iordăchescu (Pr. Cicerone), *Studiu introductiv*, la vol. *Despre Numele divine. Teologia mistică*, Iași, 1936, p. VII—LIII.

Idem, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. III, Iași, 1940.

Kern (Cyprien), *La structure du monde d'après le Pseudo-Denys*. Réflexions à propos d'un récent ouvrage, în «J», t. XXIX (1956), nr. 2, p. 205—209.

Koch (Josef), *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, în «Kant-Studien», Bd. 48 (1956—1957), Heft 2, p. 117—133.

Lampen (Dr. Wil.), *Citaten uit de Werken Van Pseudo-Dionysius*, în «Studia catholica», 1934, nr. 3, p. 356—366.

Langen (J.), *Dionysius v. Areopag und die Scholastiker*, în «Revue internat. de théologie», VIII-e année (1900), nr. 30, p. 201—208.

Lebon (J.), *Encore le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, în «RHE», XXXII-e année (1932), nr. 2, p. 296—313.

Lilla (Salvatore), *Ricerche sulla tradizione manoscritta del «De Divinis nominibus» delo Pseudo Dionigi l'Areopagita*, în «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», classe di Littere, Storia e Filosofia, vol. XXXIV (1965), nr. 3—4, p. 386—396.

Loenertz (R.), *Le panégirique de S. Denys l'Aréopagite par St. Michel le Syncelle*, în «AB», t. LXVIII (1950), nr. 1, p. 94—107.

Idem, *La légende parisienne de S. Denys l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin*. ibid., t. XXIX (1951), nr. 2, p. 217—237.

Loichiță (Prof. Dr. V.), *Hristologia lui Dionisie Ps.-Areopagitul*, în «MB», VIII (1958), nr. 7—8, p. 365—375.

Marić (Dr. Jos.), *Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica*, în «Bogoslovska smotra», 1932, nr. 2, p. 105—152.

Meyendorff (Jean), *Notes sur l'influence dionysienne en Orient*, în «SP», vol. II (1957), p. 545—552.

Mîrza (Pr. Melchisedec), *Viața și scrierile atribuite Sf. Dionisie Areopagitul*, București, 1900.

Morel (Ferd.), *Essai sur l'introversion mystique*. Etude psychol. de Pseudo-Denys l'Aréop. et de quelques autres cas de mysticisme, Genève, 1918.

Murphy (F. X.), *Pseudo-Dionysius*, în *New catholic encyclopedia*, vol. XI, New York, 1966, col. 943—944.

Nișcoveanu (Pr. Mgd. Mircea), *Teologia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în opera «Despre Numele divine»*, în «O», XVI (1964), nr. 2, p. 249—260.

Peeters (Paul), *La vision de Denys l'Aréopagite à Héliopolis*, în «AB», t. XXIX (1910), fasc. III, p. 302—322.

Pépin (Jean), *Univers dionysien et univers augustinien*, în «Recherches des philosophie», II (1956), nr. 2, p. 179—224.

Pera (Ceslas), *Denys le Mystique et la Θεομαχία*, în «RSPT», XXV-e année (1936), nr. 1, p. 5—75.

Idem, *Il mistero della Chiesa nello Pseudo-Dionigi*, în «Ephemerides carmeliticae», XVII (1966), fasc. 1—2, p. 134—157.

P(opescu) (Dr. M.), *Dionisie Areopagitul*, în «BOR», XXII (1898—1899), nr. 10, p. 977—984; nr. 12, p. 1136—1143.

Quadri (Goffredo), *Dionisio lo Pseudo-Areopagita*. L'ontologia del molteplice e la politica cosmica, în «Rivista inter. di filosofia del diritto», XVII (1937), fasc. 4—5, p. 430—476.

Riedinger (U.), *Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*, în «BZ», LII (1959), nr. 2, p. 276—296.

Roques (René), *L'univers dionysien*. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Aubier, 1954.

Idem (în colab.), *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, în «DS», vol. V., Paris, 1957, col. 244—430.

Roques (R.), *Dionysius Areopagita*, în *Reall. für Antike und Christentum*, Bd. III. Hrg. von Theodor Klauser, Stuttgart, 1957, col. 1076—1121.

Idem, *Introduction*, în vol. Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, Paris, 1958, (SC 58).

Idem, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*. Essais et analyses critiques, Paris, 1962.

Idem, *Denys l'Aréopagite*, în *Encyclopaedia universalis*, vol. V, Paris, 1968, p. 435—436.

Rozemund (K), *An old russian passage of Dionysius the Areopagite*, în «The Slavonic and East European Review», vol. XLVI (1968), nr. 106, p. 192—194.

Ruello (Fr.), *Les «Noms divins» et leurs «raisons» selon St. Albert le Grand commentateur du «De Divinis nominibus»*, Paris, 1963.

Rutledge (Dom Denys), *Cosmic theology*. The Ecclesiastical hierarchy of Pseudo-Denys, London, 1964.

Saffrey (H. D.), *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, în «SP», vol. IX, 1966, p. 98—105.

Saint Denys, premier évêque de Paris, în *Nouv. dict. hist.*, vol. III, Paris, 1783, p. 143 şi urm.

Saitta (Giuseppe), *Dionigi Areopagita*, în *Enciclopedia italiana*, vol. XII, Roma, 1950, col. 934—936.

Sartori (Dr. A.), *Il dogma della Divinità nel «Corpus Dionysiacum»*, în «Didaskaleion», 1927, II, p. 35—125; III, p. 1—53.

Scazzoso (Piero), *Considerazioni metodologiche sulla ricerca pseudo-dionisiana a proposito della recente identificazione dello Pseudo-Dionigi con Pietro il Fullone da parte di U. Riedinger*, în «A», XXXIV (1960), fasc. 1—2, p. 139—147.

Idem, *La terminologia misterica nel «Corpus» pseudo-areopagitico*, în «A», XXXVII (1963), fasc. 5—6, p. 406—429.

Idem, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*. Introd. alla lecttura delle opere pseudo-dionisiane, Milano, 1967.

Idem, *Lo Pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas*, în «Rivista di filosofia neo-scolastica», LIX (1967), nr. 6, p. 671—699.

Idem, *I rapporti dello Pseudo-Dionigi con la Sacra Scrittura e con S. Paolo*, în «A», XLII (1968), fasc. 1—2, p. 1—28.

Idem, *Il problema delle sacre icone*, în «A», XLIII (1969), fasc. 3—4, p. 314—323.

Idem, *La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi*, în «A» (1975), nr. 1—2, p. 1—35.

Schiavone (Michele), *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo-Dionigi*, Milano, 1963.

Sheldon Williams (I. P.), *«The Ecclesiastical hierarchy» of Pseudo-Dionysius*, în «The Downside Review», t. LXXXII (1964), p. 293—302; t. LXXXIII (1965), p. 20—31.

Idem, *The Pseudo-Dionysius and the Holy Hierotheus*, în «SP», vol. VIII, 1966, p. 108—117.

Silva-Tarouca (C.), *Dionigi vescovo di Parigi*, în *Enciclopedia italiana*, vol. XII, Roma, 1950, p. 936.

Stiglmayr (Jos.), *Ueber die Termini «Hierarch» und «Hierarchie»*, în «ZKT», XXII (1898), nr. 2, p. 180—187.

Idem, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysius*, *ibid.*, p. 246—303.

Idem, *Dionysius the Pseudo-Areopagita*, în *The Catholic encyclopedia*, vol. V, New York, 1909, p. 13—18.

Idem, *Einleitung*, la vol. *Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften ueber die beiden Hierarchien*, Kempten, 1911.

Théry (G.), *L'entrée de Pseudo-Denys en Occident*, în *Mélanges Mandonnet*, vol. II, Paris, 1930, p. 23—30.

Idem, *Contribution à l'histoire de l'aréopagitisme au IX-e siècle*, în «Le Moyen Âge», t. XXV (1923), nr. 5—6, p. 111—153.

Idem, *Etudes dionysiennes I.* Hilduin, traducteur de Denys, Paris, 1932.

Idem, *Les oeuvres dionysiennes de Thomas Gallus*, în «VSAM», XIV-e année (1932), t. 31, p. 147—167; t. 32, p. 22—43; t. 33, p. 129—154 (Suppl.).

Idem, *Denys au Moyen Âge*. L'aube de la nuit obscure, în «Etudes carm.», 23-e année (1938), vol. II, p. 68—74.

Tixeront (J.), *Denys le Mystique*, în *Dict. prat. des connaissances rel.*, vol. II. Paris, 1925, col. 771—776.

Turolla (E.), *Introduzione a una lettura di Dionigi Areopagita*, în «Sophia», XXIV (1956), nr. 1, p. 46—65.

Idem, *Ancora su Dionigi Areopagita*, în rev. cit., nr. 2, p. 270—272.

Uspenski (Episc. Porfirie), *Sv. Dionisii Areopaghit i tvoreniia ego*, în «Citeniia v obştcestve liubitelei duhovnago prosveşceniia», 1978, octombrie, p. 321—370; decembrie, p. 715—726 (—757).

Vanneste (J), *Le mystère de Dieu*. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Ps.-Denys l'Aréopagite, Paris, 1959.

Völker (W.), *Der Einfluss des Ps. Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor*, în *Studium zum N. Testament und zur Patristik*, Berlin, 1961, p. 331—350.

Walsh (James), *The «Expositions» of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, în «AHDLMA», t. XXX (1963), p. 199—220.

Wilmart (A.), *Un commentateur oublié de Denys l'Aréopagite*, în «RAM», IV-ème année (1923), nr. 15, p. 271—274.

Woroniecki (R. P. H.), *Les éléments dionysiens dans le thomisme*, în «Collectanea theologica», XVII (1936), fasc. 1—2, p. 25—39.

Yannaras (Christos), *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*. Traduit du grec par Jacques Touraille. Préface d'Olivier Clément, Paris, 1971.

Zăvoianu (Drd. Corneliu), *Învățătura despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagitul*, în «ST», XXXI (1978), nr. 3—4, p. 636—650.

III. ALTE STUDII ȘI ARTICOLE UTILIZATE
(selecție)

Abbagnano (N.), *Storia della filosofia*, vol. I, Torino, 1969.

Aegerter (Em.), *Les hérésies du Moyen Âge*, Paris, 1939.

Afanassieff (N.), *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, în «I», 1957, nr. 4, p. 401—420.

Ahrens (Th.), *Die oekumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961*. Darstellung und Kritik, Lübeck, 1969.

Alessio (Franco), *Storia e teoria nel pensiero scientifico di Roberto Grossatesta*, în «Rivista critica di storia della filosofia», XII (1957), fasc. 3, p. 251—292.

Alexe (Pr. Conf. Șt.), *Aspecte noi ale ecumenismului și contribuția Bisericii Ortodoxe Române*, în «O», XXV (1973), nr. 3, p. 363—372.

Allevi (L.), *Ellenismo e cristianesimo*, Milano, 1934.

Allmen (Daniel von), *Împăcarea lumii și hristologia cosmică*. Trad. de Paraschiv V. Ion, în «MO», XX (1968), nr. 9—10, p. 767—783.

Allmen (J.-J.), *Clergé et laïcat*, în vol. *Ministères et laïcat*, Taizé, 1964, p. 173—190.

Idem, *Ce așteaptă Bisericile Reformate de la Bisericile Ortodoxe?* Trad. și adnotări de Arhim. Irineu Crăciunaș, în «MMS», XLIV (1968), nr. 1—2, p. 13—28.

Anania (Arhim. V.), *Catolicismul și problema limbilor liturgice*, în «O», IX (1957), nr. 1, p. 185—189.

Andrutos (Hristu), *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*. Trad. de Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930.

Idem, *Simbolica*. Trad. din l. greacă de Prof. Justin Moisescu, Craiova, 1955.

Armstrong (A. H.), *The Cambridge history of later greek an early medieval philosophy*, Cambridge, 1967.

Arnou (R.), *Platonisme des Pères*, în «DTC», vol. XII/2, Paris, 1935, col. 2258—2392.

Arquillière (H. X.), *Saint Grégoire VII*. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical, Paris, 1934.

Idem, *L'augustinisme politique*. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge, II-e éd., Paris, 1955.

Aubert (Roger), *L'ecclésiologie au Concile du Vatican*, în «Le Concile et les Conciles», Chevetogne, 1960, p. 245—284.

Idem, *Vatican I*, Paris, 1964.

Avramescu (Pr. Ioan), *Dialogul ecumenic din punct de vedere dogmatic*, în «O», XXVI (1974), nr. 1, p. 119—127.

Axelos (Kostas), *Les lignes de force de la spiritualité byzantine* (esquisse), în «BB», 1957, nr. 3, p. 3—20.

Balthasar (H. U. von), *Liturgie cosmique*. Maxime le Confesseur. Trad. par L. Lhaumet et H.-A. Prentout, Paris, 1947.

Idem, *La gloire et la croix*. Les aspect esthétiques de la Révélation, vol. II/1, Aubier, 1968.

Bardenhewer (O.), *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs oeuvres.* Nouv. éd. par P. Godet et C. Verschaffel, vol. III, Paris, 1905.

Bardy (G.), *La théologie de l'Eglise de Saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris, 1947.

Baron (Roger), *Science et sagesse chez H. de Saint-Victor*, Paris, 1957.

Batiffol (Mgr P.), *Catholicisme et papauté*. Les difficultés anglicanes et russes, Paris, 1925.

Bayer (R.), *Histoire de l'esthétique*, Paris, 1961.

Băbuș (Protos. Gr.), *Limbile liturgice*, în «GB», XIV (1955), nr. 5—6, p. 360—376.

Bârlea (Octavian), *La Proscomidie*. L'offrande dans le rite byzantin. Son écho sur la communion, în «Acta philosophica et théologica», vol. II, 1964, p. 11—66.

Idem, *Ecumenism românesc*, vol. I, Roma, 1973.

Beck (Hans-Georg), *Kirche und theologische Literatur im byz. Reich*, München, 1959.

Beliaev (Prof. N.), *Pelaghianski prințip v rimskom catolicestve*, în «Pravoslavnii sobesednik», part. I, 1871, p. 84—120; 184—236.

Belu (Pr. Prof. D.), *Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin*, în «O», XVII (1965), nr. 4, p. 493—519).

Bendiscioli (Prof. Mario), *Gnosticismo*, în *Diz. lett. Bompiani* delle opere e dei person. di tutti i tempi e di tutte le letterature, vol. I, Milano, 1955, p. 103—104.

Benoit (A.), *L'actualité des Pères de l'Eglise*, Neuchâtel 1961.

Berdiaeff (N.), *Esprit et liberté*. Essai de philosophie chrétienne, Paris, 1933.

Bettoni (Efrem), *Il cristianesimo di fronte all'aristotelismo nei secoli XIII e XIV*, în vol. *Il cristianesimo e le filosofie*. A cura di R. Cantalamessa, Milano, 1971, p. 58—73.

Beyer (Jean), *Nature et position du sacerdoce*, în «NRT», 86-e année (1954), nr. 4, p. 356—373; nr. 5, p. 469—480.

Bodogae (Pr. Prof. T.), *Arhiepiscopul Iacob și problema unității Bisericilor creștine*, în «MB», XIII (1963), nr. 5—8, p. 223—228.

Bonafede (G.), *Saggi sul pensiero di Scoto Eriugena*, în «Atti della Academia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo», parte seconda Lettere, vol. X (1949), p. 19—155.

Bonteanu (Arhim. T.), *O turmă și un păstor*. Problema împăcării Bisericilor de Răsărit și Apus, Cluj, 1937.

Bordașiu (Pr. Prof. N.), *Biserica comuniune*. Aspecte ecleziologice actuale, în «O», XXV (1973), nr. 1, p. 121—129.

Bornand (Père G.), *Commentaire sur le problème Orthodoxie-Romanisme*, în «C», VIII (1956), nr. 9, p. 9—12.

Idem, *Qu'est-ce que l'Orthodoxie?* în «CSI», 1958, fevrier-mars, p. 10—18.

Idem, *Les causes du Schisme de 1054*, în rev. cit., 1961, nr. 30, p. 13—20.

Bornert (René), *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII-e au XV-e s.*, Paris, 1966.

Bougerol (J. G.), *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Strasbourg, 1961.

Bourg (Dom du), *Nos saints de Paris*, Paris, 1916.

Bouyer (Louis), *La spiritualité du N. Testament et des Pères*, Paris, 1966.

Braniște (Pr. Prof. Ene), *Schisma și cultul creștin*, în «O», VI (1954), nr. 2—3, p. 260—299.

Idem, *Contribuții la istoria literaturii byzantine — Nicolae Cabasila: «Despre viața în Hristos»*, în «ST», XIV (1962), nr. 1—2, p. 13—25.

Bréhier (Emile), *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928.

Idem, *Histoire de la philosophie*, vol. I/2, Paris, 1948.

Bréhier (Louis), *Le monde byzantin*, vol. II, Paris, 1949.

Breuning (W.), *Pneumatologie*, în *Bilan de la théologie du XX-e siècle*, vol. II, Paris, 1971, p. 345—350.

Brezzi (Paolo), *Il Papato*, Roma, 1951.

Bria (Diac. Ion), *La împlinirea a 1100 de ani de la Enciclica Patriarhului Fotie al C-lei către Patriarhii răsăriteni*, în «O», XIX (1967), nr. 4, p. 608—614.

Idem, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine* (teză de doctorat), în «ST», XX (1968), nr. 1—2, p. 1—169.

Idem, *«Ecleziologia comuniunii»*, în «ST», XX (1968), nr. 9—10, p. 669—681.

Idem, *Opinii teologice anglicane în legătură cu «Filioque»*, în «O», XXI (1969), nr. 2, p. 334—336.

Idem, *Tensiunea dintre Scaunul papal şi Bisericile Romano-Catolice locale*, în «ST», XXII (1970), nr. 1—2, p. 60—69.

Idem, *«Tradiţie» şi «dezvoltare» în teologia ortodoxă*, în «O», XXV (1973), nr. 1, p. 18—38.

Idem, *Decl. «Mysterium Ecclesiae» cu privire la învăţătura catolică despre Biserică*, în «O», XXV (1973), nr. 4, p. 603—612.

Bridel (Claude), *Le ministère diaconal dans l'Eglise d'aujourd'hui*, în vol. *Ministères et laïcat*, Taizé, 1964, p. 256—287.

Bucevschi (Diac. Prof. O.), *Experienţe ecumeniste ale melchiţilor uniţi cu Roma*, în «O», XXV (1973), nr. 2, p. 328—329.

Bulgakov (Prot. Serghie), *Conştiinţa de sine a Bisericii*. Trad. de Prof. Dr. O. Bucevschi, în «Misionarul», IV (1932), nr. 2, p. 95—116; nr. 4, p. 186—201.

Cabrol (Dom F.), *De la communion sous les deux espèces et de quelques autres usages*, în vol. *Eucharistia*. Sous la dir. de M. Brillant, Paris, 1941, p. 568—579.

Candal (Em.), *Filioque*, în «EC», vol. V, Città del Vaticano, 1950, col. 1298—1299.

Cappuyns (Dom M.), *Jean Scot Eriugène*. Sa vie, son oeuvre, sa pensée, Louvain, 1933.

Cardonnel (Jean), *Le Concile de la pauvreté*, în «E», 31-e année (1963), nr. 6, p. 1119—1131.

Casanova (Antoine), *Symboles liturgiques et histoire*, în «Pensée», 32-e année (1971), nr. 155, p. 24—54.

Casanova (Giovanni), *Das Gespräch zwischen Kirche und Welt*. Die Evolution des Katholizismus, Wien, 1965.

Căciulă (Pr. Olimp N.), *Contribuţii la cunoaşterea şi apropierea dintre Biserici*. Din documentele sesiunii comisiei centrale a Consiliului Mondial al Bisericilor (Rhodos, 1959), în «GB», XX (1961), nr. 11—12, p. 992—1014.

Cândea (Pr. Prof. Spiridon), *Limba veche liturgică şi inovaţiile introduse în ea de fosta Biserică unită*, în «ST», IV (1952), nr. 9—10, p. 531—560.

Ceillier (Dom Remi), *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, vol. XII, Paris, 1862.

Chenu (M.D.), *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, 1959.

Idem, *La Parole de Dieu, II*. L'Evangile dans le temps, Paris, 1964.

Chevalier (Jacques), *Histoire de la pensée*, vol. II. La pensée chrétienne, dès origines à la fin du XVI-e s., Paris, 1956.

Chiril (Patriarhul Bulgariei), *1100-ia godovşcina koncinî Sviatogo Kirilla*, în «JMP», 1969, nr. 6, p. 38—48.

Chiţescu (Prof. N.), *Contribuţia Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii creştine*, în «ST», VIII (1956), nr. 1—2, p. 40—58.

Idem, *Autoritate ierarhică, autoritate duhovnicească*, în «MMS», XXXIII (1957), nr. 3—4, p. 273—290.

Idem, *Paradigmele divine şi problemele pe care le ridică ele pentru teologia dogmatică*, în «O», X (1958), nr. 1, p. 23—60.

Idem, *Biserica Ortodoxă faţă de celelalte Biserici creştine văzută de un teolog grec* (I. Karmiris), în «O», X (1958), nr .3, p. 339—351.

Idem, *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol. I—II, Bucureşti, 1958 (în colab.).

Idem, *Mişcarea Ecumenică*, în «O», XIV (1962), nr. 1—2, p. 3—59.

Idem, *A treia sesiune de convorbiri neoficiale între ortodocşi şi necalcedonieni*, în «BOR», LXXXVIII (1970), nr. 7—8, p. 683—687.

Chrol (Léonide), *Alpha et Oméga*. Essai sur le christianisme oecuménique intégral, Montauban, 1961.

Ciuhandu (Dr. Gh.), *Dezbinarea religioasă a românilor ardeleni*. Falsificarea credinţei şi istoriei, Arad, 1927.

Clément (Olivier), *Vers un dialogue avec le catholicisme*, în «C», XVI-e année (1964), nr. 1, p. 16—37.

Idem, *Le renouveau de l'Église*. Un point de vue orthodoxe, *ibid.*, nr. 4, p. 254-290.

Idem, *L'Église Ortodoxe*, Paris, 1965.

Idem, *L'Ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion*, în «C», XX-e année (1968), nr. 61, p. 10—36.

Idem, *Après Vatican II*: Vers un dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes, în «PO», 1968, nr. 2, p. 39—52.

Idem, *La vie et l'oeuvre de Paul Evdokimov*. Quelques approches, în «C», XXIII-e année (1971), nr. 73—74, p. 11—106.

Colombo (Giuseppe), *La création*, în *Bilan de la théologie du XX-e s.*, vol. II. Sous la dir. de R. Vander Gucht et H. Vorgrimler, Paris, 1971, p. 268—289.

Coman (Pr. Prof. I. G.), *Unitatea Bisericii şi problema refacerii ei în lumina Sf. Părinţi*, în «O», VI (1954), nr. 2—3, p. 400—466.

Idem, *Patrologie*, Bucureşti, 1956.

Idem, *Prezenţa Mîntuitorului Hristos în noua creaţie, după învăţătura Sf. Părinţi*, în «O», XVIII (1966), nr. 4, p. 495—512.

Idem, *Le rôle des Pères dans l'élaboration de l'oecuménisme chrétien*, în «SP», vol. IX, 1966, p. 151—171.

Congar (Yves M. -J.), *Chrétiens désunis*. Principes d'un «oecuménisme» catholique, Paris, 1937.

Idem, *Neuf cents ans après*. Notes sur le «Schisme oriental», în culeg. 1054—1954. *L'Eglise et les Eglises*, vol. I, Chevetogne, 1954, p. 3—95.

Idem, *La primauté des quatre premiers Conciles Oecuméniques*, în vol. *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne, 1960, p. 75—109.

Idem, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII-e siècle et le début du XIV-e*, în «AHDLMA», t. XXVIII (1961), p. 35—151.

Idem, *Diario del Concilio, prima e seconda sessione*, Torino, 1964.

Idem, *Chrétiens en dialogues*. Contributions catholiques à l'Oecuménisme, Paris 1964.

Idem, *Eglise et monde*, în «E», 33-e année (1965), nr. 335, p. 337—359.

Idem, *Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps*, în vol. *l'Eglise dans le monde de ce temps*, II, Paris, 1967, p. 305—328 (US, nr. 65 b).

Idem, *L'Ecclésiologie du haut moyen âge*, Paris, 1968.

Idem, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970.

Idem, *Discours au Concile Vatican II*, Paris, 1964 (în colab.).

Corbière (Ch.), *Le christianisme et la fin de la philosophie antique*. Essai sur la polémique du néoplatonisme avec le christ., Paris, 1921.

Cren (P. -R.), *Du réformable et de l'irréformable dans l'Eglise*, în «LV», t. XI (1962), nr. 59, p. 73—94.

Creuzet (Michel), *Paul VI et le dialogue*, în «Permanences», 1965, nr. 18, p. 55—58.

Cumont (Franz), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, IV-ème ed., Paris, 1929.

Cuttat (J. -A), *La rencontre des religions*, Paris, 1957.

Idem, *Le dialogue spirituel entre l'Orient et l'Occident*, în «Rencontre Orient-Occident», 5-e année (1965), nr. 2, p. 7—10; nr. 3, p. 6—11; nr. 4, p. 7 şi urm.

Idem, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, în vol. *La Mystique et les myst.* Sous la direction de A. Ravier, Paris, 1965, p. 825—1095.

Dagens (Jean), *Bérulle et les origines de la restauration catholique* (1575—1611), Paris, 1952.

Dagron (Gilbert), *L'empire romain d'Orient au IV-e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme*. Le témoignage de Themistios, în «Travaux et mémoires», 1968, nr. 3, p. 1—242.

Dal ra, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, Milano, 1941.

Dalmais (I. -H.), *Place de la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine*, în «SP», vol. V. (1962), p. 277—283.

Daniel-Rops, *Pourquoi l'Orthodoxie ?*, în «La Revue de Paris», 72-e année (1965), nr. 4, p. 1—22.

Daniélou (J.), Honoré (J.), Poupard (P.), *Le Catholicisme*. Hier-demain, Paris, 1974.

Daniélou (J.), et Marrou (H.), *Nouvelle histoire de l'Eglise*, vol. I, Paris, 1963.

D'Asbeck (Melline), *La mistique de Ruysbroeck l'Admirable*. Un écho du néoplatonisme au XIV-e s., Paris, 1930.

David (Diac. Petru I.), *Premise ale dialogului anglicano-ortodox : aspectul Revelației divine — Contribuția culturii teologice românești* — (teză de doctorat), în «ST», XXVIII (1976), nr. 3—6, p. 213—498 (512).

Dawson (Chr.), *Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne*, Paris, 1934.

Idem, *Progrès et religion*. Une enquête historique, Paris, 1935.

Décarreaux (Jean), *Les grecs au concile de l'union Ferrare-Florence*, Paris, 1970.

Delaruelle (E.), *La spiritualité aux XIV-e et XV-e siècles*, în «Cahiers d'histoire mondiale», 1959, nr. 1, p. 59—70.

Delhaye (Ph.), *Le kérygme de la charité à Vatican II*, în «RTL», I-e année (1970), fasc. 2, p. 144—174.

Dempf (Alois), *Etica de la Edad Media*, Madrid, 1958.

Deussen (Dr. Paul), *Die biblische-mittelalterliche Philosophie*, 3. Aufl., Leipzig, 1920.

Dionisiatul (Monah Teoclit), Περὶ μίαν θεολογικὴν μελέτην (B'), în „'Αθωνικοὶ διάλογοι", 1975, nr. 33—34, p. 8—19.

Dockx (S.), *La fonction de la papauté dans le cadre d'une théologie du mystère de l'Église*, în «I», 1967, nr. 3—4, p. 310—322.

Doellinger (Ign. de), *La Papauté*. Son origine au Moyen Âge et son developpement jusqu'en 1870, Paris, 1904.

Dragomir (Silviu), *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei*, în «BOR», LXXX (1962), nr. 9—10, p. 863—937.

Drăgulin (Pr. Gh. I.), *Ortodoxia în teologia contemporană*, în «O», XI (1959), nr. 1, p. 145—158.

Idem, *Păreri noi despre Ortodoxie în literatura protestantă contemporană*, în «GB», XXV (1966), nr. 1—2, p. 69—78.

Idem, *Duhul Ortodoxiei și năzuințele creștine contemporane după unitate*, în «O», XXI (1969), nr. 1, p. 41—55.

Duby (Georges), *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens*, în «Le Moyen Âge», t. LXX (1966), nr. 3—4, p. 531—544.

Idem, *L'Europa delle cattedrali* 1140—1128, Genève, 1967.

Duhem (Pierre), *Le système du monde*. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, vol. II, Paris, 1914.

Dujčev (Ivan), *Aux origines des courants dualistes à Byzance et chez les slaves mérid.*, în «Rev. des études sud-est europ.», t. VII (1969), nr. 1, p. 51—62.

Dumitrescu-Bușulenga (Zoe), *Renașterea. Umanismul și dialogul artelor*, București, 1971.

Dupront (A.), *Le Concile de Trente*, în vol. *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne, 1960, p. 195—243.

Duquesne (J.), *Una Chiesa senza clero ?* La crisi del «corpo sacerdotale» : verso un nuovo rapporto prete-società, Milano, 1969.

Dvornik (Fr.), *Le Schisme de Photius*, Paris, 1950.

Idem, *Byzance et la primauté roumaine*, Paris, 1964.

Egender (D.N.), *L'Ecclésiologie au XIX-e siècle*, în «J», t. XXXV (1962), nr. 1, p. 106—119.

Eliade (Mircea), *Naissances mystiques*. Essai sur quelques types d'initiation, Paris, 1967.

Evans (David B.), *Leontius of Byzantium*. An origenist christology, Washington, 1970.

Evdokimov (Paul), *L'Orthodoxie*, Paris, 1959.

Idem, *Les âges de la vie spirituelle. Dès Pères du désert à nos jours*, Paris, 1964.

Idem, *Sortir de la routine oecuménique*, în «LV», t. XIV (1965), nr. 74, p. 84—88.

Idem, *Eucharistie-mystère de l'Église*, în «PO», 1968, nr. 2, p. 53—69.

Evert-Kappesowa (H.), *Une page de l'histoire des relations byzantino-latines*. Le clergé byzantin et l'union de Lyon, în «Byzantinoslavica», XIII (1952), nr. 1, p. 68—92.

Febvre (L.), *Ue destin : Martin Luther*, Paris, 1958.

Ferrier (Fr.), et Clair (P.), *Clefs pour la théologie*, Paris, 1974.

Festugière (A. -J), *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967.

Fichtenau (H.), *Morale politique de l'Occident médiéval*, în «Diogène», 1960, nr. 29, p. 49 și urm.

Florovski (A.), *Le conflit de deux traditions — la latine et byzantine — dans la vie intel. de l'Europe Orientale aux XVI-e—XVII-e s.*, în «Bul. de l'Assoc. russe pour les rec. scient. à Prague», sect. des Sciences philos., hist. et soc., vol. V (X), 1937, nr. 31, p. 18 şi urm.

Florovski (Prot. Gh.), *Puti russkago bogosloviia*, Paris, 1937.

Idem, *Patristic and modern theology*, în *Procès-verbaux du I-er Congrès de théologie ortodoxe*, Atena, 1939, p. 238—242.

Forest (A.), Van Steenbergen (F.), Gandillac (M. de), *Le Mouvement doctrinal du XI-e au XIV-e siècle*, Paris, 1956.

Franceschini (E.), *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, e le sue traduzioni latine*, în «Atti del reale istituto veneto di scienze, lettere ed arti», t. XCIII (1933—1934), parte seconda, p. 1—138.

Frisque (Jean), *L'Ecclésiologie au XX-e siècle*, în *Bilan de la théologie du XX-e siècle*, vol. II. Sous la dir. de R. Vander Gucht et H. Vorgrimler, Paris, 1971, p. 412—456.

Galeriu (Pr. Constantin N.), *Jertfă şi Răscumpărare* (teză de doctorat), în «GB», XXXII (1973), nr. 1—2, p. 45—200.

Garrigues (J. -N.), *Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millénaire*, în «C», XXIII-e année (1971), nr. 75, p. 283—309.

Gănceanu (Şt.), *O contribuţie la apropierea dintre Bisericile ortodoxe şi cele necalcedoniene din Orientul Apropiat*, în «O», XXV (1973), nr. 2, p. 330—331.

Geday (Michel), *Oecuménisme et Eglise visible*, în «J», t. XXXVI (1963), nr. 3, p. 333—367.

Geffcken (J.), *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt*, Leipzig, 1920.

Geiger (L. -B.), *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942.

Gelineau (Jos.), *Liturgie et vie spirituelle*, în «ET», 95-e année (1962), nr. 7—8, p. 124—126.

Georgescu (I. V.), *Rolul Conciliului al II-lea de la Vatican în purtarea dialogului ecumenic între Bisericile creştine*, în «MO», XVII (1965), nr. 5—6, p. 467—485.

Idem, *Perspective ecumeniste în Bisericile Vechi-Orientale*, în «MO», XIX (1967), nr. 3—4, p. 279—290 (după Doc. N. Zabolotski).

Gernet (L.), et Boulanger (A.), *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932.

Gesché (A.), *Essai d'interprétation dialectique du phénomène de sécularisation*, în «RTL», I-e année (1970), fasc. 3, p. 268—288.

Ghellinck (J. de), *Litérature latine au Moyen Âge, I.* Depuis les origines jusqu'a la fin de la Renaissance carolingienne, Paris, 1939.

Giblet (Jean), *Les évêques et le ministère de l'Evangile*, în «J», 1975, nr. 3, p. 343—348.

Gilson (Ét.), *Le thomisme.* Introduction au système de St. Thomas d'Aquin, III-ème, éd. Paris, 1927.

Idem, *La philosophie au Moyen Âge : dès origines patristiques à la fin du XIV-e s.*, II-ème, éd. Paris, 1952.

Glăjar (Diac. Mgd. Ioan), *Platonism şi creştinism*, în «O», X (1958), nr. 1, p. 61-81.

Grabar (A.), *La représentation de l'intelligible dans l'art byzantin du Moyen Âge*, în *Actes du VI-e Congrès internat. d'études byz.*, vol. II, Paris, 1951, p. 127—143.

Grabmann (Martin), *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I-er Bd., Berlin, 1956.

Graesse (J. G. Th.), *Trésor de livres rares et précieux ou Nouveau dictionnaire bibliographique*, vol. II şi IV, Milano, 1950.

Gregory (Tullio), *Platonismo medievale.* Studi e ricerche, în «Studi storici», 1958, nr. 26—27, p. 1—161.

Gross (Jules), *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs.* Contr. hist. à la doctrine de la grâce, Paris, 1938.

Grumel (V.), *Acémètes*, în «DS», vol. I, Paris, 1937, col. 169—175.

Gryson (Roger), *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux, 1970.

Guignebert (Ch.), *Le christianisme médiéval et moderne*, Paris, 1922.

Gulian (C.I.), *Introducere în istoria filozofiei moderne*, Bucureşti, 1974.

Hajjar (Jos.), *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, 1962.

Halleux (André de), *Palamisme et tradition*, în «J», 1975, nr. 4, p. 479—493.
Harnack (A.), *L'Essence du christianisme*, Paris, 1907.
Hayward (F.), *Les Conciles Oecuméniques*, Paris, 1961.
Henry, S.I. (Paul), *Contre le «Filioque»*, în «J», 1975, nr. 2, p. 170—177.
Hill (Edmund), *La papauté post-conciliaire*, în «I», 1967, nr. 2, p. 137—147.
Hofmann (G.), *Lo stato presente della questione circa la riconciliazione di Fozio con la Chiesa Romana*, în «La civiltà cattolica», anno 99 (1948), quad. 2353, p. 47—60.
Huizinga (J.), *Amurgul Evului Mediu*. Studiu despre formele de viață și de gîndire din sec. al XIV-lea și al XV-lea în Franța și în Țările de Jos, București, 1970.
Hunger (Herbert), *Umanismul bizantin*, în vol. *Literatura Bizanțului*, studii, București, 1971, p. 121—152.
Hussey (J.M.), *Le monde de Byzance*. Trad. de Fr. Vaudou, Paris, 1958.
Ică (Ioan I.), *Principiul individuațiunii la Toma d'Aquino privit din punct de vedere ortodox*, în «GB», XXVIII (1969), nr. 5—6, p. 585—602.
Idem, *Teologul ortodox Karmiris și preocupările sale ecumeniste*, în «O», XXII (1970), nr. 2, p. 226—247.
Idem, *Sensul și specificul Ortodoxiei românești: teologia slujirii*, în «O», XXIII (1971), nr. 4, p. 620—640.
Ion (Paraschiv V.), *Confesionalism și ecumenism*. Atitudinea Ortodoxiei față de celelalte confesiuni creștine, în «GB», XXVIII (1969), nr. 1—2, p. 74—91.
Idem, *Perspectiva stadiului actual în pregătirea dialogului între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi-Orientale*, în «O», XXIV (1972), nr. 1, p. 103—113.
Idem, *«Filioque» în perspectiva învățăturii ortodoxe despre dogmă, teologumenă și părere teologică particulară*, în «O», XXV (1973), nr. 1, p. 39—54.
Ionescu (Pr. Barbu Gr.), *A treia sesiune a Conciliului al doilea de la Vatican*, în «O», XVI (1964), nr. 4, p. 471—502.
Ioniță (Drd. V.), *Hristologia Sf. Chiril al Alexandriei în perspectiva dialogului cu Bisericile Necalcedoniene*, în «O», XXIII (1971), nr. 2, p. 194—209.
Ivánka (E. von), *Plato christianus*. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsideln, 1964.
Ivanov (Doc. A.), *Znacenie krestovîh pohodov v razvitii vzaimootnoșenii mejdu pravoslavnîm Vostokom i katoliceskim Zapadom*, în «JMP», 1954, nr. 2, p. 39—45.
Jaeger (H.), *La mystique protestante et anglicane*, în vol. *La myst. et les myst.*, Sous la direction de A. Ravier, Paris, 1965, p. 257—408.
Janin (Ray.), *Le Schisme byzantin de 1054*, în «NRT», 86-e année (1954), nr. 6, p. 563—575.
Journet (Ch.), *L'Eglise du Verbe incarné*, vol. II, Paris, 1951.
Idem, *Le mystère de l'Église selon le II-e Concile du Vatican*, în «RT», 73-e année (1965), nr. 1, p. 5—51.
Jugie (Martin), *Le Schisme byzantin*. Aperçu historique et doctrinal, Paris, 1941.
Justinian (Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române), *Apostolat social*, vol. VII, București, 1961 ; vol. IX, București, 1968.
Karmiris (Ioan), Ἡ προσφορὰ τῆς Ἑλληνικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας πρὸς τὴν Δύσιν καὶ ὁ λεγομένος ἐξελληνισμὸς τοῦ Χριστ., Atena, 1959.
Karsavin (L. P.), *Sviatîe Otți i uciteli Țerkvi*, Paris, f.d.
Kern (Arhim. Cyprien), *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas*, în «J», t. XX (1947), nr. 1, p. 6—33 ; nr. 2 ,p. 164—193.
Klostermann (Prof. Dr. F.), *Rolul credincioșilor în Biserică după Conciliul al II-lea de la Vatican*. Trad de Diac. Prof. N. Balca, în «ST», XXV (1973), nr. 3—4, p. 207—218.
Knowles (M. D.) et Obolensky (D.), *Le Moyen Âge*. Trad. de l'anglais par L. Jézéquel avec la col. d'André Crépin, Paris, 1968.
Konstantinov (Prot. C.), *Smîsl hrama v bogoslujebnoi jizni*, în «JMP», 1957, nr. 1, p. 46—52.
Kraemer (H.), *Théologie du laïcat*, Genève, 1966.
Krivochéine (Archev. Basile), *La spiritualité orthodoxe*, în «MEPR», 1966, nr. 53, p. 14—29.
Idem, *La constitution dogmatique «De Ecclesia»*. Point de vue d'un orthodoxe, în «J», t. XXXIX (1966), nr. 4, p. 477—496.
Lanne (Em.), *L'interprétation palamite de la vison de St. Benoît*, în vol. *Le Millénaire du Mont Athos, II*, Chevetogne, 1964, p. 21—47.
Idem, *Le laïcat dans l'Eglise ancienne*, în vol. Ministères et laïcat, Taizé, 1964, p. 105—126.

Laurentin (R.), *Bilan du Concile Vatican II*, Paris, 1967.
Lecler (Jos.), *L'Oeuvre ecclésiologique du Concile du Vatican, une tâche inachevée*, în «ÉT», 1960, décembre, p. 289—306.
Leclerq (Jean), *Une parenthèse dans l'histoire de la prière continuelle :* la «Laus perennis» du haut moyen âge, în «MD», 1960, nr. 4, p. 90—101.
Idem (în col.), *La spiritualité du Moyen Âge*, Aubier, 1961 (Histoire de la spirit. chr., vol. II).
Le Cour (Paul), *Hellénisme et christianisme*, Paris, 1951.
Le Goff (J.), *Civilizația Occidentului medieval*. Trad. și note de Maria Holban, București, 1970.
Leib (Bernard), *Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XII-e s.*, în «OC», vol. II — 3 (1924), nr. 9, p. 135—264.
Lemarignier (J. -Fr.), *Les laïques et l'entourage royal aux premiers temps capétiens* (985—1108), în vol. *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, Milano, 1968, p. 530—543.
Lemerle (P.), *L'Orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval : les origines du «Schisme» des Églises*, în «BB», IV-e (1965), nr. 2, p. 228—246.
Ley (Hermann), *Studii de filozofie medievală*, București, 1973.
L'Huillier (Pierre), *Le problème de la papauté au concile de Florence*, în «MEPR», 7-e année (1957), nr. 25, p. 7—20.
Idem, *La nature des relations ecclésiastiques gréco-latines après la prise de C-le par les croisés*, în Akten des XI. internat. byz. Kongreses, München, 1960, p. 314—320.
Lialine (Dom C.), *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème oecuménique*, în vol. *1054—1954. L'Eglise et les Eglises, II*, Chevetogne, 1955, p. 389—413.
Lihaciov (D.S.), *Prerenașterea rusă*. Trad. de C. Golopenția, prefață și bibliografie de Dan Zamfirescu, București, 1975.
Lossky (Vladimir), *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962.
Idem, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944.
Idem, *Tradiție și tradiții*. Trad. din l. rusă de Paraschiv V. Ion, în «ST», XXII (1970), nr. 7—8, p. 585—598.
Lot-Borodine (M.), *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, în «RSPT», (1935), nr. 4, p. 654—665.
Idem, *Un maître de la spiritualité au XIV-e siècle :* N. Cabasilas, Paris, 1958.
Idem, *«La déification de l'homme» selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970.
Lotman (I.), *Studii de tipologie a culturii*, București, 1974.
Lovsky (F.), *La Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chr.*, în vol. *Points de vue de théologiens protestants*, Paris, 1967, p. 149—169 (US, nr. 64).
Lubac (H. de), *Catholicisme*. Les aspects sociaux du dogme, Paris, 1952.
Idem, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris, 1971.
Marc-Bonnet (H.), *Histoire des ordres religieux*, IV-e, éd., Paris, 1968.
Marcel (R.), *Marsile Ficin* (1433—1499), Paris, 1958.
Maritain (J.), *Primauté du Spirituel*, Paris, 1958.
Marrou (Henri), *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1956.
Martin (Victor), *Les origines du gallicanisme*, vol. I, Paris, 1939.
Massaut (J. -P.), *Josse Chichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, vol. I—II, Paris, 1968.
Mazzarella (P.), *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*. Saggio interpretativo, Padova, 1957.
Ménard (Etienne), *L'Ecclésiologie hier et aujourd'hui*. Essai pour notre temps, Bruges, 1966.
Meyendorff (J.), *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959.
Idem, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959.
Idem, *Orthodoxie et catholicité*, Paris, 1965.
Idem, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969.
Michel (P. -H.), *Cosmologies de la Renaissance*, în «Diogène», 1957, nr. 18, p. 107—122.
Micle (Ierom. Veniamin), *Noi măsuri adoptate de Biserica Romano-Catolică pentru admiterea laicilor la Sf. Împărtășanie sub ambele forme*, în «O», XXIV (1972), nr. 1, p. 164—166.

Mihalcesco (Prêtre I.), *La théologie symbolique au p.d.v. de l'Eglise Orientale*, Bucureşti, 1932.

Miller (D.A.), *The byzantine tradition*, New York, 1966.

Minin (P.), *Glavnîia napravleniia drevne — ţerkovnoi mistiki*, în «Bogoslovskii vestnik», XXII (1913), nr. 5, p. 151—172.

Mircea (Pr. I.), *Preoţia împărătească sau duhovnicească*, în «ST», XXIII (1971), nr. 7—8, p. 483—496.

Mladin (Pr. Prof. N.), *Adevărata cale spre refacerea unităţii Bisericii lui Hristos*, în «O», XIV (1962), nr. 3, p. 334—352.

Moingt (Jos.), *Mutations du ministère sacerdotal*, în «ET», 1970, nr. 4, p. 576—592.

Moisescu (Prof. Justin), *Activitatea Sf. Apostol Pavel în Atena*, Iaşi, 1946.

Idem, *Evagrie din Pont*, în «BOR», LVII (1938), nr. 5—6, p. 230—242.

Moldovan (Pr. Ilie D.), *Învăţătura despre Sfîntul Duh în Ortodoxie şi preocupările ecumeniste contemporane* (teză de doctorat), în «MA», XVIII (1973), nr. 7—8, p. 662—864.

Morghen (R.), *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen Âge*, în «Revue historique», 90-e année (1966), nr. 479, p. 1—16.

Mounier (Em), *Le christianisme et l'idée de progrès*, în vol. *Progrès tehniques et progrès moral*, Bruxelles, 1948, p. 181—223.

Moutsopoulos (E.), *Byzance et l'hellénisme médiéval*, în «BB», 1960, nr. 3, p. 389—396.

Murray (Prof. R.), *Ce speră un catolic de la dialogul cu Ortodoxia*. Trad. şi note de Ierom. Antonie Plămădeală, în «O»,, XXII (1970), nr. 1, p. 146—152.

Namer (Emile), *Les conséquences rel. et mor. du système de Copernic*. La place de l'homme dans l'univers infini de G. Bruno, în «Studi internat. di filosofia», V (1973), autunno, p. 85—96.

† Nestor al Olteniei, *Probleme contemporane*, în «MO», XXX (1978), nr. 7—9, p. 482—508.

Nicodim (Episc.), *Ortodoxia şi creştinismul apusean*, ed. a III-a, Bucureşti, 1943.

Nicolaescu (Diac. Prof. N.I.), *Decretul romano-catolic asupra ecumenismului şi problema unităţii creştine*, în «O», XIX (1967), nr. 2, p. 293—301.

Nissiotis (Prof. Dr. Nikos), *Mărturie şi servicii aduse prin Ortodoxie Bisericii celei una*. Trad. de Prot. Dr. I. Petreuţă, în «MB», XII (1962), nr. 9—10, p. 476—484.

Idem, *Pneumatologie ortodoxe*, în vol. *Le Saint-Esprit*, Genève, 1963, p. 85—106.

Idem, *Le fondement ecclésiologique du plérôme de l'Eglise*. L'unité du laïcat et du clergé dans la tradition orthodoxe, în vol. *Ministères et laïcat*, Taizé, 1964, p. 158—172.

Idem, *Un pas en avant*, în «LV», t. XIV (1965), nr. 74, p. 21—28.

Idem, *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise*, în «I», 1967, nr. 3—4, p. 323—340.

Idem, *La contribution de l'Orthodoxie à l'unité de l'Eglise*, în «PO», 1968, nr. 2, p. 81—92.

Idem, *Hristologia pnevmatică ca premisă a ecleziologiei*. Trad. de Ioan I. Ică, în «GB», XXVIII (1969), nr. 3—4, p. 352—363.

Norocel (Mgd. Ierod. E.), *Sfîntul Eftimie ultimul Patriarh de Tîrnova şi legăturile lui cu Biserica Românească*, în «BOR», LXXXIV (1966), nr. 5—6, p. 552—573.

Nothomb (D.M.), *L'Eglise et le Corps Mystique du Christ.*, în «J», t. XXV (1952), nr. 3, p. 226—248.

Nuţubidze (Ş.), *Istoriia gruzinskoi filosofii*, Tbilisi, 1960.

Orcibal (J.), *L'idée d'Eglise chez les catholiques du XVIII-e s.*, în *Rel. del X Congr. Internaz. di Sc. Storiche*, vol. IV, Firenze, 1955, p. 111—135.

Ottaviano (Car.), *Riccardo di S. Vittore*. La vita, le opere, il pensiero, în «Mem. della Reale Acad. Naz. dei Lincei», classe di Sc. Mor., Stor. e Fil., CCCXXX (1933), vol. IV, fasc. 5, p. 409—543.

Patacsi (G.), *Anciennes et nouvelles perspectives concernant les Eglises orientales unies à Rome*, în «J», t. XLI (1968), nr. 1, p. 33—34.

Pădureanu (Pr. Dr. L.), *Adevărul asupra «unirii» religioase (a ardelenilor) de la 1700*, în «O», I (1949), nr. 4, p. 47—103.

Pépin (Jean), *La philosophie patristique*, în *Histoire de la philosophie*, vol. II. Sous la dir. de Fr. Châtelet, Paris, 1972, p. 61—80.

Philips (Mgr), *L'Église et son mystère au II-e Concile du Vatican*, vol. I, Paris, 1967.

Pirenne (J.), *Les grands courants de l'histoire universelle*, vol. II, Neuchâtel, 1946.

Pitzipios (J. -G.), *Le Romanisme*, Paris, 1860.

Plămădeală (Episc.-vicar Antonie), *Biserica slujitoare în Sfînta Scriptură, în Sfînta Tradiție și în teologia contemporană* (teză de doctorat), în «ST», XXIV (1972), nr. 5—8, p. 325—651.

Idem, *H. Küng și Decl. «Mysterium Ecclesiae»*, în «O», XXVI (1974), nr. 1, p. 5-99.

Idem, *Patriarhia Ecumenică și dialogul cu romano-catolicii*, ibid., p. 157—163.

Pohlen (H.), *Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers*, Leipzig, 1941.

Polman (P.), *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI-e s.*, Gembloux, 1932.

Popescu (Adrian), *Laicii și citirea Sfintei Scripturi în Evul Mediu*, în «ST», VII (1955), nr. 3, p. 169—181.

Popescu (Pr. Asist. D.), *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană* (teză de doctorat), în «O», XXIV (1972), nr. 3, p. 325—458.

Idem, *Aspecte noi în problema «Filioque»*, în «O», XXVI (1974), nr. 4, p. 580—592.

Idem, *Tendințe noi ecumeniste*, în «O», XXVII (1976), nr. 2, p. 417—423.

Popescu (Prof. T.M.), *Contribuții la istoria încercărilor de unire a Bisericilor*, în «ST», I (1930), nr. 3, p. 23—79.

Idem, *Sensul Schismei și al unirii Bisericilor în Omagiu I.P.S.S. Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului*, Sibiu, 1940, p. 214—248.

Idem, *La o sută de ani după Schismă*, III. Considerații asupra scrisorilor schimbate între Papa Adrian al IV-lea și Vasile Ahridanul, în «ST», VIII (1940), nr. 1, p. 77—104.

Idem, *Cezaropapismul romano-catolic de ieri și de azi*, în «O», III (1951), nr. 4, 495—538.

Idem, *Unirea Bisericilor ca problemă creștină actuală*, în «O», VIII (1956), nr. 4, p. 499—537.

Idem, *Istoria bisericească universală*, vol. I, București, 1956 (în colab.).

Poulat (Emile): *Le Catholicisme devant l'ébranlement de son système d'emprise. Étude critique*, în «Archives de sociologie des religions», 14-e année (1969), nr. 28, p. 131—147.

Pucheu (René), *Le crise de l'Eglise*, în «E», 36-e année (1969), nr. 2, p. 333—336.

Pulpea-Rămureanu (Diac. Lec. I.), *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie*, în «O», III (1951), nr. 4, p. 386—436.

Idem, *Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sf. Chiril și Metodie*, în «O», XIX (1967), nr. 1, p. 17—31.

Idem, *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon*, în «ST», XXII (1970), nr. 3—4, p. 179—211.

Régamey (P. -R.), *Les anges au ciel et parmi nous*, Paris, 1964.

Renaudet (Augustin), *Paris de 1494 à 1517*: Église et Université; réformes religieuses; culture et critique humaniste, în vol. *Courants religieux et humanisme à la fin du XV-e et au début du XVI-e siècle*, Paris, 1959, p. 5—24.

Renneteau (J. -P.), et Marcadet (J.), *La Mystique byzantine*, în «Encyclopédie des mystiques», Paris, 1972, p. 205—245.

Revel (Jean-François), *Histoire de la philosophie occidentale*, vol. I—II, Paris, 1968.

Rezuș (Pr. Prof. P.), *Ortodoxia și lumea contemporană*, în «GB», XXIX (1970), nr. 9—10, p. 919—934.

Idem, *Răspunderea creștinilor față de lume*, în «O», XXIV (1972), nr. 2, p. 299—303.

Idem, *Spre o învățătură comună a Bisericilor și confesiunilor creștine*, în «GB», XXXI (1972), nr. 3—4, p. 298—306.

Idem, *Problema cooperării Bisericilor creștine și a credincioșilor tuturor religiilor pentru sprijinirea și înfăptuirea marilor probleme ale vieții contemporane*, în «O», XXV (1973), nr. 1, p. 102—114.

Rivaud (A.), *Histoire de la philosophie*, vol. I, Paris, 1948.

Romane-Musculus (P.), *La Constitution sur la Liturgie*, în vol. *Points de vue de théologiens prot.* Études sur les décrets du Concile Vatican II, Paris, 1967, p. 75—88 (US, nr. 64).

Romeyer (B.), *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, vol. III. Les systématisations scolastiques de la philos. chr., Paris, 1937.

Rordorf (W.), *La théologie du ministère dans l'Eglise ancienne*, în vol. *Ministères et laïcat*, Taizé, 1964, p. 84—104.

Rouquette (R.), *Bilan du Concile*, în «ET», 1963, nr. 1, p. 94—111.

Idem, *L'enseignement du Paul VI*, în «ET», 1964, nr. 2, p. 234—245.

Idem, *Le célibat des prêtres*, în rev. cit., 1967, nr. 9, p. 224—230.

Rousseau (Dom O.), *Le sens du culte et son unité dans l'Eglise d'Orient*, în «J», t. XXIII (1950), nr. 1, p. 37—51.

Roux (Hébert), *Un point de départ*, în «LV», t. XIV (1965), nr. 74, p. 61—71.

Idem, *Portée oecuménique d'une théologie du peuple de Dieu*, în «I», 1967, nr. 3—4, p. 341—353.

Ruggiero (G. de), *La filosofia del cristianesimo*, vol. II, Bari, 1950.

Rus (Drd. Remus), *Poziții creștine față de religiile necreștine*, în «O», XXV (1973), nr. 2, p. 264—276.

Sava (Diac. Drd. M.), *Hristologia lui Sever de Antiohia și importanța ei pentru dialogul cu Bisericile Vechi-Orientale*, în «GB», XXVII (1968), nr. 7—8, p. 844—855.

Schlink (Ed.), *Le décret sur l'Oecuménisme*, în vol. *Le dialogue este ouvert.* Le Concile vu par les observateurs luthériens, Neuchâtel, 1965, p. 185—221.

Idem, *Schimbări în concepția protestantă despre Biserica din Răsărit.* Trad. de Juhàsz Andràs, în «MB», XV (1965), nr. 10—12, p. 673—680.

Idem, *Importanța Bisericii Ortodoxe pentru Mișcarea Ecumenică.* Trad. și prez. de Prof. N. Chițescu, în «O», XXVII (1975), nr. 3, p. 501—508.

Schlumberger (A.), *Les alentours de l'an 800 et les racines du Schisme Orient-Occident*, în «CSI», 1959—1960, nr. 20, p. 16—33.

Schmemann (A.), *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, în vol. *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, p. 119—150.

Schultz (H. -J.), *Kultsymbolik der byz. Kirche*, în vol. *Symbolik des orth. orient. Christentums, von* E. Hammerschmidt, 1962, p. 3—51.

Seeberg (E.), *Le christianisme*, în vol. *Les religions du monde.* Leur nature, leur histoire, de C. Clemen, Paris, 1930, p. 377—501.

Serper (A.), *L'influence de Guillaume de Saint-Amour sur Rutebeuf*, în «Romance philology», vol. XVII (1963), nr. 2, p. 391—402.

Sertillanges (R.P.), *Le christianisme et les philosophies*, vol. I. Paris, f.d.

Seviciu (Arhim. Dr. Timotei), *Doctrina hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei*, Timișoara, 1973.

Sîrbu (Pr. Prof. Corneliu), *Adevărul și frumusețile Ortodoxiei*, în «O», VIII (1956), nr. 4, p. 577—600.

Idem, *Poziții principiale ale Ortodoxiei față de celelalte religii*, în «O», XXI (1969), nr. 4, p. 507—523.

Idem, *Inițiative și realizări ale Secretariatului pentru necreștini al Vaticanului*, în «O», XXII (1970), nr. 1, p. 155—157.

Idem, *Ecumenismul interreligios și unitatea lumii*, în «O», XXV (1973), nr. 3, p. 470—483.

Idem, *Preocupările ecumenismului contemporan*, în «MO», XXVI (1974), nr. 7—8, p. 573—587.

Idem, *Disputa teologică «Filioque» în actualitate*, în «O», XXVIII (1976), nr. 2, p. 424—426.

Soare (Pr. D.), *Biserica Ortodoxă Română și aspirațiile omenirii contemporane*, în «BOR», XCI (1973), nr. 6, p. 683—694.

Sokolov (V. V.), *Filozofia naturii în secolul al XVI-lea și înc. sec. al XVII-lea*, în «Probleme de filozofie» (trad.), 1960, nr. 1, p. 162—176.

Sophrony (Hiéromoine), *Unité de l'Eglise, image de la Sainte Trinité* (triadologie ortodoxe comme principe de l'ecclésiologie), în «MEPR», 1950, nr. 5, p. 33—61.

Stan (Alex. M.), *Părerea teologului anglican John V. Taylor asupra formulei «Extra Ecclesiam... nulla salus»*, în «O», XXIV (1972), nr. 1, p. 166—172.

Stan (Pr. Prof. Liviu), *Aspecte ignorate ale Schismei*, în «O», VI (1954), nr. 2—3, p. 300—338.

Idem, *Elementul laic în Biserica Ortodoxă*, în «MMS», XXXVIII (1962), nr. 1—2, p. 8—14.

Idem, *Despre sinodalitate*, în «ST», XXI (1969), nr. 3—4, p. 155—163.

Idem, *«Ecclesia semper reformanda»*, în «BOR», LXXXVIII (1970), nr. 1—2, p. 72—85.

Idem, *Ortodoxia în zările ecumenismului*, în «MO», XXII (1970), nr. 7—8, p. 742—777.

Stawrowsky (Alexis), *Essai de théologie irénique*. L'Orthodoxie et le Catholicisme, Madrid, 1966.

Stăniloae (Pr. Prof. D.), *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1938.

Idem, *Motivele și urmările dogmatice ale Schismei*, în «O», VI (1954), nr. 2—3, p. 218—259.

Idem, *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei*, în «ST», VII (1957), nr. 7—8, p. 427—452.

Idem, *Mișcarea Ecumenică și problemele lumii contemporane*, în «GB», XXII (1963), nr. 3—4, p. 305—326.

Idem, *Mișcarea Ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «O», XV (1963), nr. 3—4, p. 544—589.

Idem, *Relațiile treimice și viața bisericească*, în «O», XVI, (1964), nr. 4, p. 503—525.

Idem, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și vechile Biserici Orientale*, în «O», XVII (1965), nr. 1, p. 5—27.

Idem, *Doctrina catolică a infailibilității la I-iul și al II-lea Conciliu de la Vatican*, *ibid.*, nr. 4, p. 459—492.

Idem, *Dezbaterile și hotărîrile sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «O», XVIII (1966), nr. 1, p. 8—34.

Idem, *Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în «O», XIX (1967), nr. 1, p. 32—48.

Idem, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în *rev. cit.*, nr. 4, p. 494—540.

Idem, *Încercare de revizuire și de luptă deschisă în Biserica Romano-Catolică*, în «O», XX (1968), nr. 4, p. 619—627.

Idem, *Vasta mișcare de contestare în romano-catolicism*, în «O», XXI (1969), nr. 2, p. 304—316.

Idem, *Sinodul extraordinar al episcopilor catolici*, în «O», XXII (1970), nr. 1, p. 45—61.

Idem, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității*, în «ST», XXII (1970), nr. 3—4, p. 165—178.

Idem, *Chipul de mîine al Bisericii Romano-Catolice în viziunea teologilor catolici inovatori*, în «O», XXIII (1971), nr. 2, p. 266—283.

Idem, *Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi-Orientale*. Lucrările comisiei interortodoxe de la Addis Abeba, în «BOR», LXXXIX (1971), nr. 9—10, p. 978—991.

Idem, *Acțiuni și poziții noi în eforturile de apropiere între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi-Orentale*, în «O», XXIV (1972), nr. 1, p. 113—119.

Idem, *Spiritualitatea Bisericii nedivizate* (o contribuție la reîntîlnirea Bisericii *din Răsărit și Apus)*, ibid., nr. 2, p. 304—308.

Idem, *Spiritualitatea structurilor bisericești în epoca actuală și cauzele ei*, ibid., nr. 4, p. 512—522.

Idem, *Studii catolice recente despre «Filioque»*, în «ST», XXV (1973), nr. 7—8, p. 471—505.

Idem, *Uniatismul din Transilvania*. Încercare de dezmembrare a poporului român, București, 1973.

Idem, *Sfîntul Duh în Revelație și în Biserică*, în «O», XXV (1974), nr. 2, p. 216—249.

Stiernon (D.), *Constantinopole IV*, Paris, 1967.

Subilia (Vit.), *Le nouveau visage du catholicisme*. Une appréciation réformée du Concile Vatican II, Genève, 1968.

Șebu (Drd. Sebastian), *Obstacole pe calea apropierii între Biserici*, în «O», XXXII (1971), nr. 2, p. 292—297.

Şesan (Pr. Dr. Milan), *Patriarhul Fotie şi Roma*, în «MA», V (1960), nr. 7—8, p. 535—559.

Idem, *Teologia ortodoxă în secolul al XIV-lea*, în «MB», XVII (1967), nr. 1—3, p. 23—39.

Idem, *Despre Bisericile Orientale necalcedoniene*, în «MA», XIV (1969), nr. 7—8, p. 480—498.

Tatakis (Basile), *La philosophie byzantine*, în vol. *Histoire de la philosophie* de Emile Bréhier, fasc. suppl. nr. II, Paris, 1959, p. 1—324.

Idem, *La philosophie grecque patristique et byzantine*, în vol. *Histoire de la philosophie*, vol. I. Sous la dir. de B. Parain, Paris, 1969, p. 936—1006.

Tăutu (Dr. Aloisie), *Discuţiile teologice la sinodul unionist din Ferrara—Florenţa*, Roma, 1965.

Thouzellier (Chr.), *La place du «De periculis» de G. de Saint-Amour dans les polémiques universitaires du XIII-e siècle*, în «Revue historique», 52-e année (1927), sept.-oct., p. 69—83.

Tillich (Paul), *Histoire de la pensée chrétienne*. Traduit de l'anglais par L. Jospin, Paris, 1970.

Todoran (Pr. Prof. Isidor), *Noi orientări ecleziologice în protestantism*, în «O», XVIII (1966), nr. 2, p. 284—305.

Idem, *Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenistă*, în «O», XXV (1973), nr. 3, p. 337—346.

Idem, *Ecumenism teoretic şi ecumenism practic*, în «O», XXVI (1974), nr. 3, p. 440—450.

Torello (G. B.), *La spiritualité des laïcs*, în «TR», 1965, nr. 206, p. 16—34.

Torrance (T. F.), *Le sacerdoce royal*, Taizé, 1958.

Torrell (J.-P.), *A propos de l'infaillibilité pontificale*, în «RT», t. LXXI (1971), nr. 4, p. 641—649.

Travers (J.), *Le mystère des langues dans l'Eglise*, în «MD», 1947, nr. 11, p. 26 şi urm.

Trembelas (Pan. N.), *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, vol. III, Chevetogne, 1968.

Idem, Μυστικισμός-ἀποφατισμός. Καταφατικὴ θεολογία, Atena, 1974.

Idem, Διά τόν ὁσιώτατον κ. Θεόκλητον Διονυσιάτην, Ε'(τελευταῖον), în „'Ορθόδοξος τύπος", XV (1975), nr. 248 (15 dec.), p. 1—4.

Tresmontant (Cl.), *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961.

Idem, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, 1962.

Trouillard (Jean), *Le Néoplatonisme*, în *Histoire de la philosophie*, vol. I. Sous la dir. de B. Parain, Paris, 1969, p. 887—935.

Tuilier (A.), *La titre de Patriarche oecuménique et le Schisme entre les Eglises*, în «MEPR», XV-e année (1967), nr. 60, p. 215—229.

Tyszkiewicz (S.), *La théologie moehlérienne de l'unité et les théologiens pravoslaves*, în vol. *L'Eglise est une*. Hommage à Moehler, Paris, 1939, p. 270—294.

Idem, *La sainteté de l'Eglise Christoconforme*. Ebauche d'une ecclésiologie unioniste, Rome, 1945.

Idem, *Platonisme et plotinisme dans l'ecclésiologie russe orthodoxe*, în «NRT», 86-e année (1954), nr. 3, p. 288—302.

Uspenski (Prof. L.), *Simbolica Bisericii*. Trad. de Pr. I. L. Ţurcanu, în «MMS», XXXVI (1960), nr. 5—6, p. 311—325.

Vacherot (E.), *Histoire crtique de l'école d'Alexandrie*, vol. III, Paris, 1951.

Van den Wyngaert (P. Anastase), *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'Université de Paris au XIII-e siècle*, în «La France franciscaine», 1922, nr. 7—8, p. 257—281.

Van Parys (M.), *Le Concile de Chalcédoine et son histoire*. Implications oecuméniques, în «MO», XXII (1970), nr. 7—8, p. 793—805.

Van Steenberghen (F.), *La philosophie au XIII-e siècle*, Louvain—Paris, 1966.

Vanni Rovighi (S.), *L'Antrepologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano, 1965.

Vasilescu (Diac. Prof. Em.), *Religiile lumii şi solidaritatea umană*, în «O», XIII (1961), nr. 3, p. 464—474.

Idem, *Încercări de colaborare între religiile actuale*, în «O», XXI (1969), nr. 2, p. 248—256.

Vasiliu (Cezar), *Participarea delegației Bisericii Ortodoxe Române la lucrările simpozionului de la Regensburg*, în «GB», XXXI (1972), nr. 7—8, p. 748—750.

Idem, *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă*. De la anunțarea Conc. Vatican II (ianuarie 1959) pînă în dec. 1970 (teză de doctorat), în «O», XXVIII (1976), nr. 1, p. 1—192.

Vergote (Antoine), *Verticalité et horizontalité dans le langage symbolique sur Dieu*, în «LV», vol. XXV (1970), nr. 1, p. 9—32.

Vertelovski (A.), *Zapadnaia srednevekovaia mistica i otnoșenie eia k katolicestvu* (istoriceskoe izledovanie), în «Vera i razum», 1886, nr. 13, p. 39—54; nr. 14, p. 55—77.

Vilela (A.), Le presbytérium selon St. Ignace d'Antioche, în «BLE», 1973, nr. 3, p. 161—186.

Villain (Maurice), *Introduction é l'Oecuménisme*, IV-e éd., Paris, 1964.

Viller (M.), *La question de l'union des Eglises entre grecs et latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence*, în «RHE», t. XVII (1921), nr. 4, p. 515—532.

Idem, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930.

Vintilescu (Pr. Petre), *Liturghierul explicat*, București, 1972.

Visser't Hooft (W. A.), *L'Eglise face au syncrétisme*. La tentation du mélange rel., Geneva, 1964.

Violante (Cinzio), *Studi sulla cristianità medioevale*, Milano, 1972.

Vîlcu (Drd. N.), *Relațiile romano-catolicismului cu Bisericile orientale catolice după documentele Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «O», XXI (1969), nr. 1, p. 71—84.

Vlad (Pr. Prof. S.), *Decretul Conciliului al II-lea de la Vatican asupra apostolatului laic*, în «O», XIX (1967), nr. 4, p. 541—549.

Vlăduțescu (Gh.), *Ereziile Evului Mediu creștin*, București, 1974.

Voix de l'Eglise en Orient. Choix de textes du Patriarche Maximos IV et de l'épiscopat grec melchite catholique, Freiburg im Br., 1962.

Volkov (A.), *Othod Vaticana ot osnov hristianstva*, în «JMP», 1951, nr. 1, p. 30—43; nr. 2, p. 21—34.

Vooght (Dom Paul de), *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, în vol. *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne, 1960, p. 143—181.

Vries (Wilhelm de), *Orthodoxie et Catholicisme*, Tournai, 1967.

Wagner (G.), *Les canons comme témoignage sur l'Eglise*, în «PO», 1968, nr. 2, (13), p. 107—113.

Wenger (A.), *L'Eglise Catholique et les Eglises Orthodoxes*, în «NRT», 86-e année (1954), nr. 6, p. 631—654.

Idem, *Bulletin de spiritualité et de théologie byzantines*, în «REB», t. XIII (1955), p. 140—195.

Idem, *Vatican II*. Chronique de la deuxième session, Paris, 1964.

Wulf (Maurice de), *Hristoire de la philosophie médiévale*, vol. I—II, Paris, 1925.

Yates (Frances A.), *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, 1969.

Zabolotski (Prof. N. A.), *Hristologhiia Drevnih Vostocinîh Țerkvei v bogoslovii Sevira Antiohiiskogo*, în «JMP», 1975, nr. 11, p. 64—67.

Idem, *Natura și omul creștin*. Trad. de I. V. Georgescu, în «MMS», XLIX (1973), nr. 5—6, p. 321—330.

L'ECCLÉSIOLOGIE DES ÉCRITS DE DENYS L'ARÉOPAGITE ET SON IMPORTANCE POUR L'OECUMÉNISME ACTUEL

— Résumé —

Suivant de près les recherches de J. Stiglmayr et de H. Koch, les dernières tentatives en vue d'identifier l'auteur des écrits connus sous le nom de Denys l'Aréopagite ont suscité de nos jours des préoccupations visant l'étude approfondie de la teneur théologique et philosophique de ces écrits dans le contexte culturel-spirituel proprement dit où ils ont apparu.

L'auteur du présent ouvrage espère reprendre ultérieurement le problème de la paternité de ces écrits qui ont — a son avis — une origine occidentale bien que diffusés par l'intermédiaire des alexandrins au VI-e siècle.

Et, puisque dans les rencontres oecuméniques plus récentes l'ecclésiologie est devenue la préoccupation majeure des partenaires en dialogue, il s'impose que de telles réflexions théologiques soient mises en rapport avec les écrits de Denys l'Aréopagite car, jusqu'ici ils ont été étudiés plutôt du point de vue de la philosophie antique ou de la gnoséologie.

Au cours des dernières années on a vu augmenter l'intérêt prêté à l'étude des écrits dionysiens à l'intérieur même de l'Orthodoxie, ce qui pourrait constituer une réévaluation et une clarification définitives du problème de «l'hellénisme chrétien» soulevé avec tant de zèle au début de notre siècle. Par la reprise de l'examen de certains éléments de la synthèse de «l'hellénisme chrétien» tout en suivant les schémas néo-platoniques utilisés quand même dans le cadre d'une certaine théologie, on offre aux chercheurs dans ce domaine l'occasion d'envisager la purification de la offre aux charcheurs dans ce domaine l'occasion d'envisager *la purification de la notion de «hiérarchie» des catégories d'un aréopagitisme mal compris,* tel qu'il est presenté par l'ecclesiologie universaliste de nos jours.

C'est pourquoi dans le présent ouvrage on fait d'abord une description de «la Liturgie-église» du «Corpus dionysianum», une analyse des fonctions de la hiérarchie humaine, ainsi que son rapport avec notre Seigneur Jésus-Christ.

En examinant la manière dont les traités dionysiens ont été reçus par l'Eglise nous constatons que dans l'Orthodoxie la mentalité de la synaxe et le sens anagogico-initiateur de la hiérarchie dont parle l'Aréopagite sont des éléments liés à l'univers biblique, faisant apercevoir la symphonie de la contemplation devenue tressaillement cosmique. Nous y rencontrons l'ideé d'un Dieu énergétique, idée propre à cet auteur patristique avec d'importantes conséquences dans le domaine de l'ecclésiologie aussi. La conception de la présence de Dieu au milieu de la création par Son Essence même et non pas simplement par l'intermédiaire de Ses actes a facilité au XIV-e siècle que l'hellénisme soit éliminé de la théologie orientale par la synthèse de la doctrine de St. Grégoire Palamas. Auparavant, la conception personnaliste de Dieu avait aidé Denys l'Aréopagite à délimiter sa position par rapport à l'ontologie plotinienne et à l'angélologie ainsi que par rapport au sens chrétien de la Création.

Par comparaison à l'Orient, l'Occident chrétien n'a pas pu se passer des catégories hellénistes lors de l'interprétation de la théologie du présumé converti athénien de St. Paul, mais il a du se servir seulement de la tradition augustinienne. La haute contemplation s'est individualisée elle aussi en se séparant de la communauté

charismatique de l'Eglise. En même temps, on remarque dans la théologie latine une prépondérence du schématisme christologique car on ne s'était pas encore décisivement mis sur la voie du dogme de la déification du croyant.

Dans ce cas, le prêtre devient quelqu'un isolé dans la purete de sa vocation, alors que les interprétations spéculatives ont pour correspondant dans la vie quotidienne le cléricalisme objectif.

Ces tendances à un coloris néo-platonique deviennent dans certains domaines ecclésiastiques occidentaux une véritable mentalité aréopagitique déformée.

La rigidité des structures ecclésiastiques fait qu'on préfère alors certaines valeurs du domaine du sacral isolé. Ainsi, le célibat du clergé, le pain azyme ou la langue utilise dans le culte trahissent une certaine retenue à l'égard des réealités «profanes», en faisant perpétuer un crypto-enkratisme (tempérence caché) qui fait aliéner, éloigner du monde les croyants.

Cette spiritualité aliénante trahit à la fois un écho unilatéral du transcendental et un déficit christologique, parce qu'elle n'adhère pas au mystère de la déification de l'homme.

Si la communion au moyen de l'hostie seule — donc sans le vin du calice — indique la présence de l'individualisme dans la communauté d'une même foi et la tendance vers une division de l'Eglise une en deux parties, en en résultant deux Eglises : une Eglise «conductrice» et une autre «obéissante», le Schisme de 1054 découvre au théologien davantage encore, à savoir un complexe de représentations hiérarchistes : l'exclusivité de l'entremise papale entre le Christ el l'Eglise, Filioque, le problème des pains azymes, du mariage des prêtres séculiers, de la non-légitimité des coutumes locales etc. Les premières en ont un aspect vertical et subordinatianiste.

Ce phénomène s'est ensuite manifesté dans l'uniatisme qui réussit réaliser une certaine amélioration socio-culturelle mais a déterminé aussi, comme conséquence, une modification de la foi orthodoxe, une soumission ecclésiastique et un progressif appauvrissement spirituel.

L'ecclésiologie occidentale du Moyen Age a oboutit à provoquer le déchirement de la chrétienté, parce qu'elle même etait poussée par certaines tendances à être absorbée dans «l'éternisme» isolé de l'universalisme hiérarchique.

On émet différentes opinions plus ou moins fondées sur l'origine de la primauté papale. A la lumière des discussions qui ont eu lieu dans le cadre du Concile Vatican II et — surtout des discussions post-conciliaires — l'auteur du présent ouvrage croit découvrir par ses recherches la mentalité simpliste-aréopagitique ou plus précisément l'hénologie de la primauté papale, c'est-à-dire les schémas de l'ontologie de Proclus sur lesquels elle repose réellement.

La file de prélats intermédiaires subordonnés au Pape — dont le ministère est devenu ainsi le quatrième dans l'ordre hiérchique croissant des célébrants consacrés dans l'Eglise — et l'ésotérisme de l'infaillibilité rappelant d'un certain «angélisme» médiéval justifient l'hypothèse avancée ci-dessus. L'aréopagitisme simpliste de la primauté papale apparaît plus évident d'autant qu'on réclame une ré-évaluation de la dignité épiscopale et, en général, une Eglise dont la vie devienne vraiment communautaire.

Des théologiens catholiques-romains contemporains, comme Hans Küng et autres, présentent tout un programme d'aspirations qui équivaut, en réalité, à une véritable «ré-aréopagitisation» de la structure de l'Eglise catholique-romaine. Ainsi on va jusqu'à proposer qu'on renonce de bon gré à l'institution de la papauté.

Les documents du Concile Vatican II approfondissent eux aussi la théologie sur l'Eglise en tant que temple du Saint Esprit, mais on ne met pas en valeur dans la pratique sa véritable unité et on n'affirme pas pleinement la valeur du sacerdoce général et l'universalisme de la prière communautaire.

C'est parler d'une manière extrinsèque et superflue — même dans les milieux oecuméniques — que de parler d'une «communauté conciliaire» sans l'action et la diversification des dons du Paraclet.

Vue cette situation l'Orthodoxie propose les valeurs traditionnelles de l'ecclésiologie centrée sur le Saint Esprit, sur la vision patristique du théologien de la déification. En assignant aux laïques le rôle qui leur revient dans la vie de l'Eglise, l'Orthodoxie réalise l'unité profonde de la communion, atmosphère propre à la possibilité de conserver et d'exprimer infailliblement la vérité nécessaire au salut. De même, les réalités locales sont connues dans l'Ortodoxie plus profondément que dans le cas d'un centre supra-national.

Après avoir analysé la structure de l'ecclésiologie dionysienne et après avoir surpris les tentatives faites par les catholiques-romains de corriger la mentalité aréopagitique, l'auteur du présent ouvrage expose dans un dernier chapitre: *La valeur oecuméniste de l'univers ecclésiastique des écrits aréopagitiques.*

Dans ces écrits on voit d'abord qu'on favorise certaines convergences interreligieuses sur la base des éléments communs et de la notion de «symbol».

Ensuite, à partir de là, le dialogue interchrétien actuel peut faire approfondir — d'après l'auteur de l'ouvrage — le problème de la christologie et, en général, l'atmosphère spirituelle du Concile de Chalcédoine; on doit aussi purifier la notion de «hiérarchie» d'un aréopagitisme mal compris et renouveler la théologie du Saint Esprit en rapport avec les conditions historiques de l'homme de nos jours.

Parmi d'autres suggestions théologiques «aréopagitiques» qu'on fait dans le présent ouvrage à l'intention de la reflexion oecuméniste des dernières années on rappelle non seulement le témoignage de la tradition patristique cummune autrefois à tous les chrétiens et la possibilité de dépasser les altérnatives extrémistes occidentales mais aussi la nécessité de réviser les anciens classements confessionnels et l'impératif du service chrétien envers le monde contemporain dynamique et unitaire dans sa destinée.

Ἡ ἘΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΨΕΥΔΟΑΡΕΟΠΑΓΙΤΙΚΩΝ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΩΝ ΚΑΙ Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΑΥΤΗΣ ΔΙΑ ΤΟΝ ΣΥΓΧΡΟΝΟΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΣΜΟΝ

(Περίληψις)

Ἀκολουθῶν τὰς προσπαθείας τῶν J. Stiglmayr καὶ H. Koch, αἱ τελευταῖαι ἀπόπειραι ταυτήσεως τοῦ συγγραφέως τῶν ἀρεοπαγιτικῶν πραγματειῶν προεκάλεσαν εἰς τοὺς καιρούς μας τὴν ἐμφάνισιν ἀντιθέτων τινῶν ἀπασχολήσεων — ἤτοι τὴν μελέτην τοῦ θεολογικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ αὐτῶν περιεχομένου εἰς τὰ λογοτεχνικὰ καὶ πνευματικὰ πλαίσια εἰς τὰ ὁποῖα ἐμφανίσθησαν.

Ὁ συγγραφεὺς τῆς παρούσης ἐπὶ διδακτορίᾳ διατριβῆς ἐλπίζει ἵνα ὁ ἴδιος ἐπανέλθῃ ἐπὶ τοῦ προβλήματος τῆς πατρότητος τῶν ψευδοεπιγραφικῶν αὐτῶν ἔργων, τὰ ὁποῖα, — κατὰ τὴν γνώμην αὐτοῦ —, ἔχουν, εἰς τὴν πραγματικότητα, δυτικὴν προέλευσιν, καὶ ἐκυκλοφορήθησαν διὰ τῆς ἀλεξανδρινῆς ὁδοῦ, τὸν 6ον αἰῶνα.

Ἐπειδὴ τὸ ἰδιαίτερον θέμα τῶν νεωτέρων οἰκουμενικῶν συζητήσεων εἶναι ἡ ἐκκλησιολογία, ἐπιβάλλεται ὁ σύνδεσμος τῶν θεολογικῶν αὐτῶν σκέψεων μετὰ τῶν διονυσιακῶν πραγματειῶν εἰς τὰς ὁποίας φανερώνεται ἡ ἱεραρχικὴ διάρθρωσις τῆς Ἐκκλησίας, ἐφ'ὅσον αὗται μέχρι τώρα ἐρευνήθησαν ὑπὸ τῶν θεολόγων ἰδιαιτέρως ἐκ τῆς ἀπόψεως τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας, τῆς βαθείας ζωῆς καὶ τῆς θρησκευτικῆς γνωσεολογίας.

Κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη αἱ ἀρεοπαγιτικαὶ μελέται ἐγνώρισαν μίαν νέαν ἔντασιν ἀκόμη καὶ εἰς τὸ ἔδαφος τῆς Ὀρθοδοξίας, γεγονὸς τὸ ὁποῖον δύναται νὰ ἀποτελέσῃ μίαν ἐπανεκτίμησιν καὶ ὁριστικὴν ἐπίλυσιν τοῦ προβλήματος „τοῦ Χριστιανικοῦ ἑλληνισμοῦ", θέματα τόσον συζητηθέντα κατὰ τὰς ἀρχάς τοῦ αἰῶνος μας. Ἡ ἐπανεξέτασις στοιχείων τινων τοῦ „Χριστιανικοῦ ἑλληνισμοῦ", ἔχουσα ὡς σκοπὸν νὰ δείξῃ τοὺς νεοπλατωνικοὺς ὅρους συνεχισθέντας εἰς τὸ πλαίσιον θεολογίας τινος, δίδει τὴν εὐκαιρίαν εἰς τὸν ἐρευνητήν, νὰ σκεφθῇ διὰ τὴν ἀπελευθέρωσιν τοῦ ὅρου „ἱεραρχία" τῶν κατηγοριῶν ἑνὸς κακῶς ἐννοουμένου ἀρεοπαγιτισμοῦ, ὅπως παρουσιάζει αὐτὸν ἡ καθολικίζουσα ἐκκλησιολογία τῶν ἡμερῶν μας.

Δι'αὐτό, ἡ παροῦσα ἐργασία κάμνει εἰς τὴν ἀρχὴν μίαν σύντομον περιγραφὴν τῆς „Ἐκκλησίας ὡς Λειτουργίας", περιεχομένης εἰς τὸ Corpus dionisianum, μίαν ἀνάλυσιν τῶν ἐνεργειῶν τῆς ἀνθρωπίνης ἱεραρχίας, ὡς ἐπίσης τὴν σχέσιν αὐτῆς μετὰ τοῦ Σωτῆρος-Χριστοῦ.

Ἐκ τῆς ἐρεύνης τῶν εἰς συζήτησιν πραγματειῶν διαπιστοῦται ὅτι εἰς τὴν Ὀρθοδοξίαν ἡ νοοτροπία τῆς συνάξεως καὶ ἡ ἔννοια τῆς θεολογουμένης ἱεραρχίας ὑπὸ τοῦ Ἀρεοπαγίτου ἀποτελοῦν πράξεις συνδεδεμένας μετὰ τοῦ βιβλικοῦ κόσμου, ἀφίνουσαι νὰ διαβλεπέται ἡ συμφωνία τῆς θεωρίας γινομένης κοσμικὴ σκίρτησις. Συναντοῦμεν ἐδῶ τὴν ἰδέαν ἑνὸς'ενεργητικοῦ Θεοῦ, ἴδιαν εἰς τὸν πατερικὸν συγγραφέα, μετὰ μεγάλων συνεπειῶν καὶ εἰς τὸ πλαίσιον τῆς ἐκκλησιολογίας. Ἡ παρουσία τοῦ Θεοῦ εἰς τὸν κόλπον τῆς κτίσεως, οὐχὶ διὰ τῆς Οὐσίας ἀλλὰ διὰ τῶν ἐνεργειῶν Αὐτοῦ, διηυκόλυνε κατὰ τὸν 14ον αἰῶνα τὴν ἤτταν τοῦ ἑλληνισμοῦ εἰς τὴν ἀνατολικὴν θεολογίαν διὰ τῆς παλαμικῆς συνθέσεως. Ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ περὶ τοῦ

Θεοῦ ὡς προσώπου ἐβοήθησε καὶ τὸν θεολόγον τῆς φωτήσεως νὰ περιορίσῃ τὴν στάσιν του ἔναντι τῆς ὀντολογίας τοῦ Πλωτίνου, ὡς πρὸς τὴν ἀγγελολογίαν καὶ τὴν Χριστιανικὴν ἐννοίαν τῆς κτίσεως.

Ἐν σχέσει πρὸς τὴν Ἀνατολήν, ἡ Χριστιανικὴ Δύσις δὲν ἠδύνατο να νικήσῃ τὰς ἑλληνιστικὰς κατηγορίας εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῆς θεολογίας τοῦ ὑποθετουμένου ἀθηναίου προσηλύτου, καὶ μετεχειρίζετο μόνον τὴν Αὐγουστίνειον παράδοσιν. Ἡ βαθεία θεωρία ἀτομικεύθη καὶ αὐτή, Χωρισθεῖσα τώρα ἀπὸ τὴν Χαρισματικὴν κοινωνίαν τῆς Ἐκκλησίας. Συγχρόνως παρατηρεῖται εἰς τὴν λατινικὴν θεολογίαν μίαν ἐπικράτησιν τοῦ Χριστολογικοῦ σχηματισμοῦ, διότι δὲν ἐπροχώρησεν ἀποφασιστικῶς ἐπὶ τῆς ὁδοῦ τῆς θεοποιήσεως τοῦ ἀνθρώπου.

Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει ὁ ἱερεὺς γίνεται εἷς „Χωρισμένος", ἀπομεμονομένος ἐν τῇ ἀγνότητι τῆς κλήσεως αὐτοῦ, ἐνῶ τὰν τόπον τῶν θεωρητικῶν ἑρμηνειῶν ἔλαβεν, κατὰ τὴν συνήθη ζωήν, ὁ κληρικαρισμός.

Αἱ τάσεις αὗται νεοπλατωνικῆς Χροιᾶς μεταβάλλονται εἰς μίαν ἀλλιομένην ἀρεοπαγιτικὴν νοοτροπίαν, ὅσον ἀφορᾷ πραγματικοτήτας τινας τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ ἀκαμψία τῆς ἐκκλησιαστικῆς συναρμογῆς προτιμᾷ, αὐτὴν τὴν φοράν, ὡρισμένας ἀξίας ἐκ τοῦ τομέως τοῦ ἀπομεμονομένου ἱεροῦ. Οὕτως, ὁ ἄγαμος βίος τοῦ κλήρου, τὰ ἄζυμα καὶ ἡ γλῶσσα τῆς λατρείας δηλώνουν κάποιαν προφυλακτικότητα ἔναντι τῶν „λαϊκῶν" πραγμάτων, διαιωνίζουν ἕναν κρυπτοεγκρατισμόν, ὁ ὁποῖος ἀπομακρύνεται ἐκ τοῦ κόσμου.

Σὺν τῇ μονοπλεύρῳ ἠχῷ τοῦ οὐρανοῦ, ἡ Χωρίζουσα αὕτη πνευματικότης δηλώνει καὶ ἕν Χριστολογικὸν ἔλλειμα, κατὰ τὸν τρόπον τῆς μὴ συμμετοχῆς εἰς τὸ μυστήριον τῆς θεανδρείαν.

Ἐὰν ἡ μετάληψις μετὰ τῆς hostia — Χωρὶς τοῦ οἴνου τοῦ ποτηρίου — φανερώνει τὴν εἰσβολὴν τοῦ ἀτομικισμοῦ ἐν τῇ κοινότητι τῆς πίστεως καὶ τὴν τάσιν Χωρισμοῦ τῆς Ἐκκλησίας εἰς διδάσκονσαν καὶ ὑπακοουμένην, τὸ Σχίσμα τοῦ 1054 ἀποκαλύπτει εἰς τὸν θεολόγον κάτι τι περισσότερον: τὴν ἀποκλειστικότητα τῆς παπικῆς μεσιτεύσεως μεταξὺ Χριστοῦ καὶ Ἐκκλησίας, Filioque, τὸ πρόβλημα τῶν ἀζύμων, τοῦ γάμου τῶν ἱερέων, τὸ ἀβάσημον τῶν τοπικῶν ἐθίμων. Ἐκ τούτων, αἱ πρῶται ἔχουν μίαν βεβαίως κάθετον καὶ ὑποτασσομένην ὄψιν.

Ἐν τῇ συνεχῇ ἐκδηλώσει τοῦ φαινομένου, ἡ Οὐνία ἔφερε κάποιαν βελτίωσιν κοινωνικο-πολιτιστικὴν ἀλλὰ καὶ τὴν τροποποίησιν τῆς πίστεως, τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὑποταγὴν καὶ μίαν ἀνοδικὴν πνευματικὴν πτώχευσιν.

Ἡ δυτικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ Μεσαίωνος ἠδύνατο νὰ προκαλέσῃ τὸ τέλος τοῦ Χριστιανισμοῦ, διότι ἡ ἴδια περιεφέρετο ὑπὸ τάσεων τινων ἀπορροφήσεως εἰς τὴν ἀπομεμονομένην αἰωνιότητα τῆς παγκοσμίου ἱεραρχίας.

Περὶ τῆς καταγωγῆς τοῦ δόγματος τοῦ ρωμαϊκοῦ πρωτείου ἐκφράζονται διάφοραι ἐπιστημονικαὶ γνῶμαι, περισσότερον ἢ λιγώτερον βασισμέναι. Ὑπὸ τὸ φῶς τῶν νεωτέρων συνοδικῶν συζητήσεων καὶ, ἴσως, ἔτι περισσότερον, τῶν μετασυνοδικῶν, ὁ συγγραφεύς τῆς διατριβῆς ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ εὕρῃ τὴν ἀφελῆ ἀρεοπαγιτικὴν νοοτροπίαν ἢ ἀκριβέστερον τὴν Ἑνολογίαν αὐτῆς, ἤτοι τὰ σχήματα τῆς ὀντολογίας τοῦ Πρόκλου, ἐπὶ τῆς ὁποίας ἐν τῇ πραγματικότητι στηρίζεται.

Ἡ ἀλυσὶς τῶν ἱεραρχικῶν μεσιτῶν ὑπὸ τὴν ὑποταγὴν τοῦ Πάπα, γινομένη οὕτως ἕν εἶδος τετάρτου βαθμοῦ τῶν ἁγιασμένων ὑπηρετῶν, ὡς ἐπίσης ὁ ἐσωτερισμὸς τῆς ἀληθήτου γνώσεως, ὅστις μᾶς ὑπενθυμίζει μεσαιωνικόν τινα ἀγγελισμόν, δικαιώνει τὴν ἑρμηνείαν ταύτην. Ὁ ἁπλοποιημένος ἀρεοπαγιτισμὸς τοῦ παπισμοῦ φαίνεται ἀκόμη περισσότερον ὅταν ἀναζητεῖ τὴν ἐπαναξίωσιν τοῦ ἐπισκοπικοῦ βαθμοῦ καὶ γενικῶς εἰς μίαν Ἐκκλησίαν τῆς ὁποίας ἡ ἀθμόσφαιρα νὰ γίνῃ πλήρως κοινωνική.

Οἱ σύγχρονοι καθολικοὶ θεολόγοι — ὡς Hans Küng καὶ ἄλλοι — παρουσιάζουν ἕν πρόγραμμα ἐλπίδων, αἱ ὁποῖαι ἰσοδυναμοῦν, καθὰ βάθος, μὲ μίαν ἀληθονὴν „ἀναρεοπαγιτοποίησιν" τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ των συστήματος. Τοιουτοτρόπως βαδίζουν ἕως τὴν ἰδέαν ἀπαρνήσεως, ἐθελοντικῶς, τῆς ποντιφιακῆς ὑπηρεσίας.

Τὰ πρακτικὰ τῆς Β΄ συνόδου τοῦ Βατικανοῦ ἐμβαθύνουν τὴν θεολογίαν περὶ τῆς Ἐκκλησίας ὡς ναοῦ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἀλλὰ δὲν ἀξιοποιεῖται ἐν τῇ πράξει ἀληθινή αὐτῆς ἑνότης καὶ δὲν ἐκφράζεται πλήρως ἡ ἀξία τῆς ἐπουρανίου ἱερωσύνης καὶ τῆς καθολικῆς προσευχῆς.

Ἄνευ τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς διαφοροποιήσεως τῶν δωρεῶν τοῦ Παρακλήτου, οἱ ἄνθρωποι εὑρίσκονται ἔξωθεν τοῦ προβλήματος καὶ ὁμιλοῦν πλεοναστικῶς ἀκόμη καὶ εἰς τοὺς οἰκουμενικοὺς κύκλους περὶ „συνοδίκῆς κοινότητος" (communauté conciliaire).

Ἐν σχέσει μὲ τὰ ἀνωτέρω, ἡ Ὀρθοδοξία προτείνει τὰς παραδοσιακὰς ἀξίας τῆς πνευματικῆς ἐκκλησιολογίας, τὴν πατερικὴν σκέψιν τοῦ θεολόγου τῆς θεοποιήσεως. Ἀπονέμων εἰς τοὺς λαϊκοὺς τὸν προσήκοντα ρόλον εἰς τὸ Χριστιανικὸν ἔργον, αὐτὴ πραγματοποιεῖ τὴν βαθείαν ἑνότητα τῆς κοινωνίας, τὴν κύριαν ἀθμόσφαιραν τῆς ἑνοράσεως, τῆς διατηρήσεως, ὡς καὶ τῆς ἐκφράσεως τῆς Ἀληθείας παρὰ μόνον ὑπὸ τῆς ἱεραρχίας. Ὁμοίως, ἡ γνῶσις τῶν τοπικῶν πραγματικοτήτων εἶναι βαθύτερη ἐδῶ παρὰ ἐν τῇ θέσει ἑνὸς ὑπερεθνικοῦ κέντρου.

Ἀφ'ὅτον ἡ ἐργασία ἐρευνᾷ τὴν σύνθεσιν τῆς διονυσιακῆς ἐκκλησιολογίας (οὐχὶ ὅλον τὸν κόσμον τοῦ θεολόγου τῆς φωτήσεως) καὶ ἀφοῦ ἐπισημαίνει τὰς ἀρχὰς ἐπιδιορθώσεων τινων τῆς ἀρεοπαγιτικῆς νοοτροπίας, ἁπλοποιημένης ἐκ τοῦ καθολικισμοῦ, τὸ τελευταῖον κεφάλαιον τῆς ἐργασίας φέρει τὸν τίτλον· Ἡ οἰκουμενικὴ ἀξία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κόσμου παρουσιαζομένου εἰς τὰς ἀρεοπαγιτικὰς πραγματείας.

Ἀφ'ἑνὸς παρατηρεῖται ὅτι αὗται καταλήγουν εἰς ὡρισμένας διαθρησκευτικὰς ἐπαφάς, ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ κοινοῦ στοιχείου τῆς ἐννοίας τοῦ συμβόλου.

Ἀφ'ἑτέρου, ὁ σύγχρονος διαχριστιανικὸς διάλογος δύναται νὰ ἐμβαθύνῃ — κατὰ τὰς ἀπόψεις τοῦ συγγραφέως — τὸ χριστολογικὸν πρόβλημα καὶ γενικῶς τὴν πνευματικὴν ἀθμόσφαιραν τῆς Χαλκηδῶνος, τὴν ἀπελευθέρωσιν τῆς ἐννοίας „ἱεραρχία" ἐξ ἑνὸς κακῶς ἐννοουμένου ἀρεοπαγιτισμοῦ καὶ τὴν ἀνανέωσιν τῆς πνευματικῆς θεολογίας ἔναντι τῆς ἱστορικῆς θέσεως τοῦ συγχρόνου ἀνθρώπου.

Μεταξὺ τῶν ἄλλων θεολογικῶν, ἀρεοπαγιτικῶν ὑποβολῶν προτεινομένων εἰς τὴν οἰκουμενικὴν διάσκεψιν τῶν τελευταίων ἐτῶν, ὑπενθυμίζεται οὐχὶ μόνον ἡ μαρτυρία τῆς πατερικῆς παραδόσεως, κοινὴ ἄλλοτε εἰς ἅπαντας τοὺς Χριστιανοὺς ἡ ἡ δυνατότης ὑπερβάσεως τῶν ὑπερβολικῶν δυτικῶν προτιμήσεων, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀναγκαιότης ἐπανεξετάσεως τῶν παλαιῶν ὁμολογιακῶν σμικρύνσεις (ὁ Πατριάρχης Σέβηρος τῆς Ἀντιοχείας, Ὁ Ἅγιος Φώτιος τῆς Κωνσταντινουπόλεως, Δρ. Martin Luther) ὡς καὶ ἡ προστακτικὴ τῆς Χριστιανικῆς διακονίας, τοῦ συγχρόνου κόσμου, ἅπαντα δυναμικὰ καὶ ἑνωμένα εἰς τὴν μοῖραν αὐτῆς.

CURRICULUM VITAE

Sînt născut la 14 aprilie 1929 în comuna Scutelnici (Meteleu), județul Buzău din părinții Ioan și Dumitra Drăgulin, agricultori.

Am urmat cursurile Seminarului teologic «Chesarie Episcopul» din Buzău, dar am absolvit Liceul «B. P. Hasdeu» din aceeași localitate. O vreme am frecventat cursurile de zi ale Facultății de filologie, continuînd apoi studiile la Institutul teologic universitar din București pe care am fost nevoit să le întrerup înainte de încheierea anului al II-lea. Ulterior, reluîndu-mi studiile, am trecut examenul de licență cu subiectul: Argumentarea istorică a divinității creștinismului. *Între 1956 și 1958 am urmat cursurile de doctorat în specialitatea:* Teologia fundamentală și istoria religiilor.

Sînt căsătorit cu Prof. Mariana Popescu-Argeș și avem doi copii: Augustina și Paul.

În anul 1963 am fost hirotonit preot pe seama parohiei Ceauș-Radu din Capitală, a cărei conducere mi s-a încredințat de la 1 august 1976. Din octombrie 1975 am fost delegat și cu oficierea unor slujbe în parohia Șoimul, Protoieria Alexandria, și, ulterior, în satul Dulceanca, județul Teleorman. De mai mulți ani activez în cadrul Societății de științe orientale și în Corala preoților din Capitală.

Pe data de 1 ianuarie 1977 am fost transferat, la cerere, în postul de preot-conslujitor, la parohia Hagiu.

Pe lîngă munca pastorală pe care o desfășor zi de zi, m-am străduit și în direcția cercetărilor științifice, care s-au concretizat în următoarele articole și studii: Preocupări actuale de bizantinologie, *în «MO», nr. 5—6/1957;* Ortodoxia în teologia contemporană, *în «O», nr. 1/1959;* Revelație și eshatologie, *în «ST», nr. 1/1959;* Wladimir Guettée și Ortodoxia, *în «O», nr. 3/1959;* *Maitri și* Ἀγάπη. Iubirea de oameni în budism și creștinism, în *rev. cit.*, nr. 4; O replică ortodoxă din veacul trecut la infailibilitatea papală, *în «O», nr. 1 și 2/1961;* Gala Galaction despre relațiile dintre culte, *în «GB», nr. 5—6/1961;* Din contribuția Bisericii Ortodoxe la mișcarea ecumenică. W. Guettée și revista «L'Union chrétienne», în *rev. cit.*, nr. 5—6/1965; Păreri noi despre Ortodoxie în literatura protestantă contemporană, în *aceeași rev., nr. 1—2/1966;* Duhul Ortodoxiei și năzuințele creștine contemporane după unitate, *în «O», nr. 1/1969;* Biserica din satul Meteleu-Lipănescu (Buzău) și slujitorii ei, *în «GB», nr. 1—2/1969;* Chipul preotului ortodox contemporan, slujitor evanghelic al lui Dumnezeu și al oamenilor, *în «O», nr. 3/1973;* Din rela-

ţiile româneşti cu Epirul în veacul al XIX-lea, *în «GB», nr. 5—6/1973*; Propovăduirea Cuvîntului şi cultul în Biserica Ortodoxă, *în «ST», nr. 3—4/1975*; Sfîntul Nicodim de la Tismana şi curentele vieţii religioase din veacul al XIV-lea, *în «MO», nr. 11—12/1976*; Generozitate umană şi atitudine ecumenistă în scrierile lui Gala Galaction, *în «GB», nr. 1—3/1977*; Studiu istorico-bisericesc despre parohia Ceauş-Radu din Bucureşti, *în rev. cit., nr. 7—9/1977*; Sfîntul Vasile cel Mare şi şcoala alexandrină, *în «MO», nr. 1—3/1979*; Opera Sfîntului Dionisie Areopagitul în teologia românească, *în «O», 1979*; Filocalia. Iniţiativa vasiliană şi continuitatea ei pînă în zlele noastre, *în «ST», 1979*; Doctrina trinitară a Sfîntului Vasile cel Mare în discuţiile teologilor contemporani, *în «GB», 1979*; Legături economice, danii bisericeşti şi acţiuni ale intelectualilor din Muntenia pentru susţinerea unităţii naţionale cu Ţara Bîrsei, *în aceeaşi rev. (ultimele patru articole se află în curs de tipărire).*

DECLARAŢIE

Subsemnatul Preot Gheorghe I. Drăgulin, de la parohia Hagiu din Bucureşti, declar că lucrarea ECLEZIOLOGIA TRATATELOR AREOPAGITICE ŞI IMPORTANŢA EI PENTRU ECUMENISMUL CONTEMPORAN. — *pe care o prezint ca teză de doctorat — îmi aparţine în întregime şi la alcătuirea ei n-am utilizat alte lucrări decît cele menţionate în note şi în lista bibliografică.*

Pr. GHEORGHE I. DRĂGULIN

ZECE TEZE DESPRE CATOLICITATE ȘI ETNICITATE *

Dr. ANTONIE PLOIEȘTEANUL
Episcop-vicar patriarhal

1. **Catolicitatea ca atribut definit al Bisericii.** Catolicitatea a fost definită ca atribut al Bisericii la Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381), în partea a doua a Simbolului Credinței, cînd s-a stabilit că Biserica este «una, sfîntă, sobornicească (universală sau catolică) și apostolică». Biserica este universală, în sensul că e destinată să-i cuprindă pe toți creștinii de pretutindeni și din toate timpurile. În prezent ea cuprinde pe toți cei botezați în numele Sfintei Treimi, pe toți creștinii vii și morți, de aceea se împarte în văzută și nevăzută, acestea două fiind însă una, căci «El a făcut din cele două lumi — una» [1]. Ea are drept cap unic pe Iisus Hristos, care a venit pe lume chip de om luînd, «ca pe toate să le recapituleze în Sine, cele din ceruri și cele de pe pămînt» [2].

Reținem din acest text al Sfîntului Pavel, cuvintele *pe toate* ele indicînd un al doilea aspect al universalității, și anume : universalitatea răscumpărării.

Iisus Hristos însuși i-a trimis pe apostoli la «toate neamurile» !, «Mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» [3], pentru ca toți oamenii din toate neamurile să se împărtășească de roadele mîntuirii obiective, cîștigate de El prin moartea Sa substitutivă.

2. **Înțelesul catolicității.** Catolicitatea a fost privită de către Sinodul al II-lea ecumenic și după aceea de către Sfinții Părinți și de către teologi sub un dublu aspect : unul intern și altul extern.

a. *Înțelesul intern* al catolicității se referă la conținut, la calitate, la ortodoxia credinței.

Biserica are pretutindeni și în toate timpurile plenitudinea adevărului. Ea este una. Membrii ei cred același adevăr și practică aceeași credință, oriunde ar fi. Ei se regăsesc în unitate pe verticală. În acest sens Biserica este ortodoxă, adică posedă și învață integritatea credinței, iar ca întindere Biserica ortodoxă este catolică sau universală, spre

* Referat prezentat la *Al II-lea Congres al Facultăților de teologie ortodoxă*, Atena, Pendeli, 1976. În forma prezentă este restructurat și completat și cu unele observații ulterioare ieșite din discuțiile ce au avut loc după prezentarea referatului.

1. Efes. 2, 14. 2. Efes. 1, 10. 3. Matei 28 ,19.

deosebire de schisme și erezii, care fac ca Biserica să apară împărțită, să nu mai fie aceeași pretutindeni [4].

Sfîntul Chiril al Ierusalimului spune că Biserica este catolică pentru că învață pretutindeni și continuu toate dogmele, care sînt necesare oamenilor și, în același timp, pentru că ea vindecă în mod universal orice păcat [5].

Așa cum recapitularea și justificarea tuturor s-a făcut prin Hristos, la modul universal, pentru că El îi cuprindea în Sine pe toți, tot așa și Biserica are acest atribut: îi cuprinde pe toți în Sine, pe toți cei botezați și care cred la fel. *Ea se definește prin credința lor identică.* De aici își trage seva existența ei. De aceea, Sfîntul Pavel zice că toți sînt *trupul* lui Hristos, toți sînt Biserica, iar Hristos e capul. Ca să poată avea un singur cap, trebuie să aibă și un singur trup. Un trup nu se poate alcătui din elemente centrifuge sau disparate. Numai așa Biserica putea fi una la Ierusalim, Efes și Roma. În acest sens se poate spune că atributul catolicității, în înțeles intensiv, interior, se acoperă exact cu acela de ortodox. El se poate constata prin testarea cu principiul lui Vincențiu de Lerin care definește Tradiția: «*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*», dar definește și catolicitatea: «*hoc est et enim vere proprieque catholicum*» [6]. În acest sens definesc catolicitatea cei mai mulți Sf. Părinți: Eusebiu [7], Irineu, Ignatie al Antiohiei [8], Sf. Ioan Hrisostom [9], și alții, fără să-l reducă însă numai la aceasta.

b. *Al doilea înțeles al catolicității* este cel extern, extensiv, cantitativ, geografic, «Biserica este o societate catolică, adică ecumenică, universală, unanimă și eternă, a celor care cred în Dumnezeu, fiind dispersată peste tot, în toată lumea, fără limite geografice și temporale, avînd misiunea de a încadra în sînul ei toate creaturile, de a uni și a recapitula «universul întreg sub un singur cap, Hristos, cele din ceruri și cele de pe pămînt» [10].

Catolicitatea externă se referă deci la misiunea către afară a apostolilor, trimiși să propovăduiască în toată lumea, să extindă Biserica peste tot și în toate timpurile: «Eu sînt cu voi pînă la sfîrșitul veacurilor», spune Iisus [11], iar Sfîntul Pavel spune despre cuvintele celor ce propovăduiau creștinismul, că au ajuns «pînă la marginile lumii» [12].

Pentru prima oară denumirea de «Biserică catolică» apare la Sfîntul Ignatie de Antiohia [13], după care ea a fost reluată de Sinoadele ecume-

4. Acest înțeles în special la G. Florovsky, *Sujets de la théologie orthodoxe*, Athènes, 1973, p. 194 cf. I. Karmiris, *Catholicité de l'Eglise et nationalisme*, referat prezentat la «Al II-lea Congres al Facultăților de teologie ortodoxă», Atena 1976, p. 23—24.

5. *Catéchisme*, 18, 26, P.G. 33, 1048, «Bibliothèque des Pères Grecs», 39, 241 și urm. cf. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 3.

6. Vincențiu de Lerin, *Commonitorium*, prim. 2, P.L. 50, 640.

7. *Ist. Eccl.* 5, 16; Tertulian, *De praes.* 26, 30; Clement Alex., *Strom.* 7, 17.

8. *Către Smyrn.* 8, 2, P.G. 5, 713.

9. *Disc.* 8, 2, P.G. 62, 253, cf. toți după I. Karmiris, *op. cit.*, p. 5 și urm.

10. Cf. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 2. 11. Matei 28 18—20; Ioan 14, 16.

12. Rom. 10, 18. 13. *Către Smirnieni*, 8, 2, P.G. 5, 713.

nice şi de multe sinoade locale şi de o seamă de Sfinţi Părinţi [14]. Entuziasmul misionar al multor epoci istorice, a fost stimulat de această poruncă a propovăduirii, «la toate popoarele» şi «pînă la marginile lumii», socotindu-se că e datorie a Bisericii să împlinească acest mandat de universalitate, de extindere geografică pînă la cele mai îndepărtate grupuri de oameni. Aşa s-a ajuns în Africa, în Asia, în Australia şi pînă în insule abia cunoscute. Îndată ce se descoperea un pămînt nou, misionarul era primul colonist. A lărgi Biserica, era o misiune considerată a fi o prelungire a lui Hristos şi a apostolilor, în concret, şi febra acestei asemănări a creat mulţi eroi, mulţi sfinţi şi mulţi martiri. Căci întîlneau şi împotriviri. Trebuiau cucerite teritorii. Trebuiau convertiţi cît mai mulţi păgîni. Trebuia întinsă Biserica spre a fi universală la propriu, adică singura pe tot pămîntul. Romano-catolicii au confundat adesea atributul catolicităţii ca atribut al Bisericii, cu propria lor Biserică, arogîndu-şi doar pentru ei universalitatea. Ei şi-au trimis misiunile să catolicizeze. Protestanţii, sprijiniţi pe Biblie, şi-au trimis misiunile să universalizeze. Să împrăştie sămînţa bunei-vestiri, a Evangheliei, dar şi ei au confesionalizat misiunile. Aşa se face că diviziunile din Europa au fost exportate în ţinuturile de misiune, bieţii creştini de acele moştenind roadele amare ale cerurilor de acasă ale misionarilor şi perpetuîndu-le şi la ei, fără să poarte nici o vină.

Misionarii îşi împart adesea «terenul», aşa încît se povesteşte că un băştinaş de undeva, fiind întrebat de ce confesiune este, a răspuns: sînt metodist, dar dacă aş fi locuit numai cu doi kilometri mai încolo, aş fi fost catolic. Misionarul care a venit la noi e metodist, cel din satul vecin e catolic. Dar după ce pleacă ei sîntem toţi creştini! Catolicitatea cu defecte la răspîndire!

3. **Catolicitatea ca identitate creştină, ortodoxă.** Pornind de la textul Sfîntului Apostol Pavel, din Epistola către Galateni [15]: «nu mai este iudeu şi nici elin, nu mai este rob şi nici slobod, nu mai este parte bărbătească şi nici parte femeiască, căci voi toţi una sînteţi în Hristos», unii teologi — şi chiar unele Biserici locale — înţeleg catolicitatea, în lumina Noului Testament şi a corectivelor aduse de creştinism viziunii vechi-testamentare, ca pe o nivelare universală şi aducere a tuturor la o *identitate comună creştină,* în care nu mai trebuie să existe şi nu mai contează diferenţele de neam, de sex şi de stare socială. Ei spun: Hristos recheamă la unitate deplină. Odată cu El a venit şi sfîrşitul diferenţierilor. Catolicitatea trebuie să fie o adunare de componente identice. Naţiunile trebuie să dispară.

14. Ex. Sinodul din Cartagina din anul 251, cel din Antiohia din anul 269, cel din Alexandria din anul 321. Vezi la A. Alevisatos, *Les Règles Saintes,* Atena 1949, p. 220; Eusebiu, *Ist. Eccl.,* 7, 302, P.G. 20, 709; cf. I. Karmiris: *Lès monuments dogmatiques et symboliques,* vol. I, 2, p. 44. Dintre Sfinţii Părinţi: *Martiriul Sf. Policarp al Smirnei* (prefaţă, 8 1; 16, 2; 19, 2), Clement Alexandrinul (*Strom.* 7, 17, P.G. 9, 547, 551), Irineu (P.G. 7, 549, 885). Atanasie cel Mare (*Sentinţe şi expl. parabolelor,* 37, P.G. 28, 724) şi alţii (cf. I. Karmiris, *Catholicitè de l'Eglise et nationalisme,* p. 14).

15. Gal. 3, 28.

Cei care interpretează astfel textul Sfîntului Ap. Pavel, din Epistola către Galateni, au pretenţia că naţiunile nu contează în faţa lui Dumnezeu şi că deci e indiferent sub ce jurisdicţie canonică se află Bisericile, mai ales atunci cînd sînt în diaspora. Dacă e normal ca în ţara lor, sub aspectul organizării religioase, naţiunile să fie autocefale sau autonome, cu conducători dintre ele, în diaspora ele trebuie să intre sau sub o jurisdicţie locală, sau, pînă atunci, sub jurisdicţia Patriarhiei ecumenice, care ar avea, ea singură, dreptul de a organiza Biserici în ţinuturile de misiune.

În fond această pretenţie a Patriarhiei ecumenice, bazată pe interpretarea forţată a unor canoane, e un fel de universalism papist, la scară redusă, numai pentru Biserica Ortodoxă, spre deosebire de Roma, care reclamă jurisdicţie universală, în întregime.

Socotim că îndeosebi trei aspecte trebuiesc avute în vedere, pentru a elucida implicaţiile acestui text şi tezele ce se pot postula pornind de la el şi de la modul cum a fost interpretat de către tradiţia veche creştină. Să vedem adică, în ce măsură şi dacă se poate susţine că universalitatea (catolicitatea) Bisericii conduce la dispariţia etniilor şi că, drept urmare, principiul etnic nu mai are de jucat nici un rol în organizarea Bisericii. Noi vom încerca să arătăm că, dimpotrivă, respectarea principiului etnic corespunde — şi impune — respectarea atributului catolicităţii Bisericii, pe baza păstrării şi a altor identităţi simultane cu cea creştină, fără să se amestece şi fără să se respingă.

a. Identitatea prin creaţie şi răscumpărare. Textul Sfîntului Pavel din Gal. III, 28 are în vedere, cu exclusivitate, identitatea originară, bazată pe unitatea creaţiei neamului omenesc şi pe unitatea răscumpărării tuturor, fără deosebire de neam, fără nici un fel de discriminare.

Toţi oamenii au fost creaţi de Dumnezeu, deci au un autor (Părinte) care îi face să fie fraţi. Pe de altă parte, toţi au fost răscumpăraţi de către Hristos, după căderе. Hristos s-a întrupat ca om, a luat chip şi trup omenesc şi astfel a operat în El, pentru toţi — deoarece i-a asumat pe toţi — îndumnezeirea omului în aceeaşi măsură în care a operat tot în Sine, înomenirea lui Dumnezeu, după cunoscuta şi fericita formulă a Sinodului IV Ecumenic: «cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit» [16]. Natura omenească, în general, a fost restaurată în starea de «*una* în Hristos». E vorba deci de unitatea umană ontologică, regăsită readusă la ceea ce era în momentul creaţiei, înainte de căderea în păcat. Această unitate, această identitate umană răscumpărată coexistă şi este chiar baza *identităţii comune, creştine,* a tuturor celor răscumpăraţi de Hristos. Sfîntul Grigore de Nisa numeşte în această identitate creştină, «chipul lui Dumnezeu». Acesta a fost restaurat şi despre el spune: «Nu într-o parte a naturii umane se află chipul dumnezeiesc, nici într-un singur membru al ei se găseşte harul, ci natura în totalitatea ei, este chipul lui Dumnezeu» [17].

16. Vezi mai nou la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă,* vol. 2, Bucureşti, 1978, p. 35.

17. Sf. Grigore de Nisa, *Despre crearea omului,* P.G. XLIV, col. 485.

Identitatea oamenilor ca oameni, după chipul originar, este o realitate. N-o putem nega sau desfiinţa pe motiv că avem o nouă identitate, cea creştină. Altfel, aceasta din urmă n-ar mai avea suport.

b. *Identitatea persoanelor.* Această unitate originară, prin Hristos creştină, nu anulează însă celelalte caractere specifice ale celor răscumpăraţi de Hristos. În afară, de identitatea creştină mai există o realitate tot atît de evidentă, şi anume : identitatea personală. Persoana nu se topeşte în unitatea creştină, nu se absoarbe, nu-şi pierde caracterele, nu se despersonalizează. Aşa cum nici persoanele Sfintei Treimi nu se despersonalizează în existenţa Treimică. Persoana rămîne. Hristos spune mereu : «Eu». Se diferenţiază. Oamenii spun mereu : «eu». Sînt persoane. Ei nu sînt identici, nu au nici aceleaşi chipuri exterioare, nici aceleaşi inteligenţe, nici aceleaşi caractere, nici aceleaşi însuşiri, deşi au şi caractere comune ca oameni în general. Toţi au ochi, dar nu de aceeaşi culoare. Identitatea personală nu se pierde în identitatea creştină comună, tot aşa cum nu se pierde în identitatea comună umană. Amîndouă coexistă. Pe planuri diferite. Fiecare pe planul ei. În strînsă legătură, în interdependenţă şi co-determinare, dar distincte. Duhul Sfînt care e prezent în Biserică, e prezent şi lucrează pe ambele planuri, în interiorul şi pe măsura fiecăreia din aceste două identităţi.

Iată mărturia Sfîntului Vasile cel Mare : «Duhul Sfînt este întreg în fiecare, întreg pretutindeni» [18].

Identitatea ca persoane deci, este şi ea o realitate pe care n-o putem nici nega, nici desfiinţa pe motiv că avem o nouă identitate, cea creştină.

c. *Identitatea etnică.* Pe un alt plan, la alt nivel, se situează identitatea etnică. Şi aceasta e o realitate la fel de evidentă în Scriptură, în tradiţie şi în viaţa de toate zilele. Iisus aminteşte de persoane, dar şi de neamuri : «Mergînd învăţaţi toate neamurile» [19]. Ele sînt chemate să intre în componenţa Bisericii, să adere la unitatea creştină *ca neamuri,* cu identitatea lor distinctă, diferită, specifică. Iată ce se spune în revelaţie : «Dumnezeu cel viu, care a făcut cerul şi pămîntul, marea şi toate cele ce sînt într-însele, a îngăduit, din timpurile trecute, ca toate neamurile să meargă pe căile lor» [20]. Remarcăm : nu e vorba deci ca neamurile să existe numai pînă la intrarea lor în unitatea creştină, prin botez, după care, ca şi componente ale Bisericii, trebuie să se lase absorbite, topite în această nouă identitate, identitatea creştină, ortodoxă. Ele sînt îngăduite «să meargă pe căile lor», adică să-şi menţină identitatea etnică în sînul identităţii creştine, pînă la urmă. Pînă la judecata din urmă cel puţin. Ne-o spune Sf. Ioan Evanghelistul : «toate neamurile vor aduce măreţia şi slava lor înaintea lui Dumnezeu. Dreptul Judecător» [21]. Evanghelistul Matei e precis în privinţa aceasta : «Şi se vor aduna înaintea Lui *toate neamurile,* şi-i va despărţi pe unii de alţii, precum desparte păstorul oile de capre» [22]. Unii merg chiar mai departe în inter-

18. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh,* P.G. XXXII, col. 141.
19. Matei 28, 19 ; Marcu 16, 15—16.
20. Fapte 14, 15—16. 21. Apoc. 21, 26. 22. Matei 25, 32.

pretarea acestui text : la o Judecată viitoare nu numai a persoanelor, ci și a neamurilor, în totalitatea lor, și interpretarea nu-i chiar lipsită de justificare. Sînt neamuri care au păcătuit grav în istorie împotriva altor neamuri. Așa cum există o judecată imanentă a lor, după care vine restaurarea dreptății, de ce n-ar exista și una transcendentă !

Dacă textul din Galateni III, 28 ar fi trebuit interpretat în sensul nivelării neamurilor într-unul singur, în neamul creștin, dacă Sf. Apostol Pavel ar fi avut în vedere o asemenea dispariție, în mod logic, ar fi trebuit ca neamurile să dispară efectiv. Ele n-au dispărut însă. Ele se individualizează ca națiuni, pînă în vremea noastră și sînt chiar mîndre de aceasta.

Dar argumentul cel mai puternic că nu la aceasta s-a referit Sfîntul Pavel, ci la unitatea originară, ontologică, la restaurarea chipului prin întruparea și jertfa lui Hristos, e faptul că el pune în rînd cu neamurile și sexele. Și acestea sînt reduse la unitatea creștină, la o identitate asexuată. Pe planul ontologic al restaurării chipului în natura umană, într-adevăr sexul nu are nici o importanță. Egalitatea e deplină, pînă la identitate absolută, între «partea bărbătească și partea femeiască», ambele sexe fiind restaurate în aceleași drepturi egale. Pe planul realităților concrete însă, la nivelul identității personale, sexele au rămas și vor rămîne atîta vreme cît va exista lumea. Ele sînt condiția însăși a existenței lumii. Așa e și cu neamurile : nu sînt predestinate dispariției. Nu așa și-a înțeles Sfîntul Pavel cuvintele. Deși nu sînt prea subtile, pentru unii ele se dovedesc totuși destul de subtile și sufăr răstălmăciri. Dar vina nu e a cuvintelor, ci a celor ce le citesc și le interpretează sucit.

Așadar : Identitatea etnică e și ea o realitate în viața oamenilor. La rîndul lor națiunile sînt și ele egale și nu sînt în nici un fel de concurență pe motive etnice. Nu se poate face abstracție de ele. Nu pot fi topite în identitatea creștină. A o face, ar însemna să ignorăm evidența și să apărem în fața lumii ca niște sectari obscurantiști.

4. **Etnicitatea ca dat fundamental.** Să adîncim puțin acest aspect. Varietatea lumii a fost dată prin actul creației. Fiecare existență, singulară sau colectivă, își are în planul transcendent o rațiune eternă. Aceste rațiuni — *logoi* — care vor fi recapitulate în Logos, reprezintă unitatea în diversitate, în multiplicitate, a creației. Ele sînt solidare și dezvăluie raționalitatea lumii care nu este un *tohu-vabohu*, un amalgam anarhic, ci un ansamblu simfonic, convergent, intenționat ca atare de o rațiune superioară.

Varietatea s-a definit și mai mult în condițiile vieții desfășurate pe pămînt, concretizîndu-se în națiuni. Grupurile au fost în timp, condiționate geografic și istoric, dezvoltînd caractere specifice, diferite de la unul la altul. Aceasta a îmbogățit posibilitățile de exprimare a potențialului uman. Așa cum de altfel a și voit Dumnezeu, cînd i-a menit pe oamenii muncii și desăvîrșirii. Adică progresului. Sfîntul Maxim Mărturisitorul vede intenția lui Dumnezeu în această varietate pe care o prezintă ca «deosebire neamestecată a părților», dar și ca pe o «unire

fără contopire într-o indentitate». Dumnezeu este proniatorul tuturor, în parte şi la un loc, «pentru că părţile subsistă în întreg şi întregul în părţi... Pe toate le conservă după raţiunea existenţei fiecăreia, pentru ele însile şi pe unele pentru altele, în armonia şi în persistenţa legăturii indisolubile a tuturor» [23].

Varietatea are în vedere deci slujirea reciprocă, potrivit cu darurile diverse ale fiecărui popor, cu geniul lor specific, prin aceasta mărindu-se potenţialul uman în general. De altfel, dovadă că e aşa, e că Dumnezeu, prin pronia Sa păstrează neamurile, nu le distruge. În Apocalipsă se vorbeşte de «comorile neamurilor» [24].

Catolicitatea s-a exprimat astfel prin varietatea naţiunilor, al căror numitor comun a fost mai întîi unitatea creaţiei prin creatorul unic şi comun şi apoi unitatea răscumpărării prin Hristos. *Etnicitatea este deci un dat fundamental.* Obligatoriu de luat în considerare în orice judecată despre identitate.

5. **Etnicitatea ca principiu de organizare a Bisericii Ortodoxe.** Chiar de la începutul organizării ei, Biserica a luat în mod serios în considerare elementul etnic şi l-a pus la baza organizării administrative, de îndată ce s-a simţit nevoia unei reglementări în această privinţă. Iată dovada în Canonul 34 apostolic : *Se cuvine ca episcopii fiecărui neam să aibă în cinste pe cel dintîi dintre ei şi să-l socotească drept căpetenie şi nimic mai însemnat să nu facă fără înţelegere cu acela ; şi fiecare să facă cele ce se referă la episcopia sa şi la localităţile din cuprinsul ei. Dar nici acela să nu facă nimic mai însemnat fără învoirea tuturor, fiindcă aşa va fi înţelegere şi se va slăvi Dumnezeu prin Domnul Hristos în Duhul Sfînt : Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh.*

Aceasta a fost practica încă de la început, din epoca din care provin canoanele apostolice. Canonul se referă la unităţi teritoriale bisericeşti, organizate după caracterul etnic. Episcopii «fiecărui neam». Aşa o spune chiar cuvîntul din cuprinsul canonului ; *ethnos* care înseamnă neam, popor. Nu poate fi vorba de organizare pur şi simplu teritorială, cum vor unii să interpreteze pe ethnos, ca ţinut. Întotdeauna grupurile creştine au fost etnice, încă din zorii creştinismului. Iudaizanţii erau evrei, cei din diaspora erau greci sau evrei de cultură grecească, asimilaţi prin limbă, şi ei s-au delimitat încă din timpul apostolilor ca atare. Se cunosc divergenţele dintre Petru şi Pavel în această privinţă. Nu poţi face comunitate, decît dacă există premisele şi caracterele care definesc o comunitate, şi în primul rînd limba, mijlocul de comunicare. Or, limba e caracterul fundamental al unei etnii. Excepţiile moderne, de tipul american, confirmă regula. În general toate etniile reunite în America îşi păstrează religia de acasă, îşi menţin sau îşi recheamă identitatea etnică originară.

Provinciile romane s-au organizat şi ele pe principiul etnic [25].

---

23. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. XCI, 1187—1189, 1192.
24. Apoc. 21, 26.
25. Vezi : Liviu Stan, *Autocefalia şi autonomia în ortodoxie*, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 1—4, p. 286.

Canonul 34 apostolic conține pentru organizarea Bisericii trei principii mai însemnate și relevante pentru tezele noastre: a) principiul etnic; b) principiul autocefaliei; c) principiul sinodalității.

De unde decurg și care sînt notele specifice ale fiecăruia dintre aceste principii?

a) Principiul etnic decurge, potrivit canonului, din arătarea că episcopii și capul lor sînt organizați *pe neamuri.*

b) Principiul autocefaliei, decurge din indicația canonului că Biserica fiecărui neam se conduce în mod independent, de ierarhia proprie.

c) Principiul sinodalității, decurge din arătarea că toate hotărîrile de principiu, pentru păstrarea unității Bisericii respective, trebuie să se ia prin «învoirea tuturor» episcopilor, sub președinția «celui dintîi» dintre ei.

În fapt, așa se și întîmplă pînă în ziua de azi. Vom da cîteva exemple ca să arătăm că nu peste tot, teritoriul e cel care definește unitatea bisericească, ci și etnia. În Uniunea Sovietică există două Biserici autocefale ortodoxe: cea rusă, cu sediul la Moscova, avînd în frunte un patriarh și un sinod, și cea gruzină, cu sediul la Tbilisi, avînd în frunte alt patriarh și alt sinod. În trecut, în Imperiul bizantin au existat nu mai puțin de 5 patriarhii autocefale. În Imperiul habsburgic și mai apoi în Imperiul austro-ungar, au existat: Biserica ortodoxă autocefală a Dalmației, Biserica ortodoxă autocefală română din Transilvania, Biserica ortodoxă română din Bucovina.

Rezumînd: Factorul etnic e prezent în organizarea Bisericilor ortodoxe de la început și pînă în zilele noastre. El a fost impus de către viața însăși în desfășurarea ei istorică. Creștinismul s-a născut și există în condiții date, și el nu poate exista în condiții de normalitate, decît respectînd datele esențiale ale vieții. Dacă le-ar contrazice, creștinismul s-ar contrazice pe sine, s-ar izola și ar dispare.

6. **Despre o pretinsă tensiune între catolicitate și etnicitate.** Cei care interpretează cuvintele Sfîntului Pavel în sensul dispariției neamurilor ca o consecință a creștinării, o fac pentru a da temei scripturistic (dogmatic și canonic) pretenției de jurisdicție asupra unităților ortodoxe formate prin desprinderea de alte Biserici autocefale. Acestea sînt cel puțin de trei feluri:

a) Unele grupuri naționale ajunse în diaspora, din motive, în general, cu totul nebisericești, vor să rupă legătura cu Biserica lor mamă. Ele nu contrazic principiul etnic, dar vor să fie libere să se organizeze ca grup etnic autonom, ieșit din comuniunea cu Biserica-mamă.

Cum însă aceste grupuri nu pot subsista fără o comuniune sinodală care să le includă canonic în Ortodoxie, ele se vor lega pînă la urmă de cineva, vor căuta expediente locale care să le dea măcar aparența canonicității. Căci canonicitate reală nu vor putea obține decît în condiții canonice și prima dintre ele este sau trecerea sub o altă jurisdicție canonică sau autocefalia, dar *numai* cu permisiunea Bisericilor-mame. Patriarhia ecumenică pretinde ca o a doua condiție și recunoașterea de către această patriarhie a deciziei comune a Bisericii-mame și a diasporei respective.

b) Alte grupuri, din aceleaşi motive, sau din motive de asimilare la noile naţiuni în care trăiesc, vor să se constituie în Biserici locale autonome sau autocefale cu sinodul lor, acolo, împreună cu celelalte naţionalităţi, aflate ca diaspore ortodoxe în aceeaşi ţară.

Cînd, asemenea condiţii există, cînd asimilarea e un fapt evident şi produs de la sine, normal, terminat şi constatat prin consens unanim, bineînţeles că un proces de autonomizare şi autocefalizare poate începe, dar şi acesta trebuie instrumentat în cadrul normelor canonice şi tot cu acordul deplin al Bisericilor-mame. Cînd însă asimilarea e forţată, cînd e mai mult presupusă decît reală, din motive de interes mărginit, cînd e grăbită din motive de dorinţă de desprindere de Biserica-mamă şi de patria-mamă, cu orice preţ, procesul e de-a dreptul condamnabil din toate punctele de vedere.

c) O a treia categorie ar forma-o diasporele ortodoxe care vor să-şi păstreze specificul naţional şi legătura canonică cu Biserica-mamă dar Patriarhia ecumenică susţine, — referindu-se la hotărîri ale sinoadelor ecumenice — că numai ea are dreptul de a organiza şi conduce toate grupurile ortodoxe din diasporă, indiferent din ce Biserică autocefală naţională s-au desprins. Îndeosebi canonul 28 al Sinodului IV ecumenic este invocat ca temei al acestui drept exclusiv al Patriarhiei Ecumenice asupra întregii diaspore ortodoxe. Patriarhia Ecumenică nu forţează totuşi nota, aşa încît în fapt, diasporele din această categorie se organizează de către Bisericile lor mame.

În ceea ce priveşte canonul 28 al Sinodului IV ecumenic, teologii şi canoniştii din aproape toate Bisericile ortodoxe îi dau o altă interpretare, de fapt cea dreaptă şi cea pe care a impus-o însăşi practica de pînă acum, în toată lumea. Numai pe ici, pe colo, se mai produc, totuşi, acte izolate de autoritate, mai ales privind persoane nu grupuri, acte bazate pe pretenţia de jurisdicţie a Constantinopolului, dar acestea nu fac altceva decît dau apă la moară unor interese de altă natură, decît pur religioasă [26].

Sintetizînd : identitatea comună creştină, catolicitatea, coexistă cu identitatea personală şi cu identitatea etnică. Toate trei constituie forma sub care există Biserica. În realitate nu există nici o tensiune între catolicitate şi etnicitate. Creează o falsă tensiune cei care au interese de altă natură decît eclesiologice.

7. **Concilierea catolicităţii cu etnicitatea** s-a făcut în chip spectacular la Cincizecime. Sfîntul Duh s-a pogorît asupra apostolilor şi dintr-o dată, ei au primit un har special : acela al unei vorbiri minunate care a fost înţeleasă de toţi cei care i-au ascultat îndată după aceea, oameni de diferite naţionalităţi, care vorbeau limbi diferite. Fiecare auzea vorbirea în limba lui. Limba vorbitorilor — a apostolilor — era în acelaşi timp unică şi diferită. Sf. Grigore de Nisa explică miracolul prin aceea

26. Poate că Patriarhia Ecumenică nu ştie acest lucru. Altfel nu ştim cum să înţelegem faptul că Biserici supuse acestei Patriarhii, hirotonesc preoţi români pentru diaspore româneşti care în mod normal aparţin jurisdicţiei Patriarhiei Române. Nomina odiosa !

că tuturor le vorbea același Duh Sfînt «revărsînd în toți aceeași înțelegere și adunînd pe toți într-o unică armonie» [27], ceea ce a făcut ca toți «cei separați în multe și diferite feluri de limbi, să devină toți deodată de aceeași limbă cu apostolii», după cum spune Sf. Grigore de Nazianz [28].

Cincizecimea a sancționat existența neamurilor, recunoscîndu-le caracterul specific, limba fiecăruia. De altfel, nici nu putea fi decît așa, pentru că Sfîntul Duh era trimis de Hristos, și el trebuia să fie solidar cu Hristos, care îi trimisese pe apostoli la «toate neamurile».

Cu totul altfel se întîmplase la turnul Babel. Acolo limbile diferite îi făcuseră pe constructori să nu se mai înțeleagă și să se dezbine între ei. Dar acolo procesul relației cu Dumnezeu fusese invers : oamenii voiseră să ajungă la Dumnezeu numai cu puterile lor, mîndri de ideea ce le venise în minte. Ei fuseseră pedepsiți pentru superbie. Fizica voise să ajungă pe o scară în serpentină de piatră, în metafizică, imaginînd-o pe aceasta din urmă undeva sus, dincolo de nori, sau dincolo de bolta cerească, sus, dar nu de ajuns.

La Ierusalim, Duhul Sfînt cobora peste apostolii smeriți, care erau în așteptare, și care pregătiseră un loc metafizic în ei înșiși, în sufletele lor. În Vechiul Testament etniile erau divergente. Una singură a ales Dumnezeu pentru slujirea celorlalte și pentru pregătirea erei mesianice. Cînd avea să înceapă această eră, și ea începe oficial chiar cu ziua Cincizecimii, etniile aveau să redevină convergente. Așa le-a binecuvîntat Sfîntul Duh să fie. Și Biserica s-a organizat pe acest principiu pînă azi.

Catolicitatea, universalitatea Bisericii s-a exprimat atunci prin înțelegerea de către toți a limbii vorbite de apostoli ; etnicitatea s-a exprimat prin faptul că fiecare națiune prezentă a auzit vorbirea în limba ei, consfințită chiar prin aceasta ca limbă sfîntă, sacră, ca limbă oficială a Bisericii. Fiecare din ele. De aici și organizarea Bisericii pe etnii. De aici și limba națională în cult la toate popoarele ortodoxe. De aici și traducerea Scripturii în cîte limbi a fost posibil, de la început. Limba națională în cult a sprijinit unitatea națională și astfel Biserica a fost factor de unitate și progres. La rîndul ei națiunea cu ethosul ei, cu posibilitățile limbii, cu tradițiile, cu potențele ei, a îmbogățit Biserica și i-a dat elemente în plus de întărire și de înfrumusețare. De aceea, Biserica Ortodoxă nu este astăzi, și n-a fost niciodată, confruntată cu problema indigenizării Evangheliei și a Bisericii în general, cu limba de cult, cu obiceiurile, cu ierarhia, cum se întîmplă de pildă în creștinismul african căruia i s-a impus un creștinism latin sau protestant, aci cu o limbă pe care n-o înțelegeau, dincolo cu un misionar pe care nu-l înțelegeau, pentru că ei veneau cu tiparele culturii lor de acasă, care nu se potriveau culturii și tradițiilor locale, pe care adesea le disprețuiau. Reacția din timpurile noastre a venit tocmai din această cauză, și a

27. Sf. Grigore de Nisa, *În pentecostem oratio*, XVII, P.G. XXXVI, 448, cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXIX (1977), nr. 2, p. 143.

28. Sf. Grigore de Nazianz, *În Sanctum Stephanum*, P.G. 26, 705, cf. ibidem.

cerut indigenizarea sub toate raporturile, adică luarea în continuare a elementului etnic în predică și cult, în pastorație și teologie : *Quod erat demonstrandum.* Aceste națiuni noi afirmă principiul etnic fără să fie învățate de nimeni. Și-au luat învățătura din Scriptură și din realitate, din viață. Căci misionarii erau mai ales catolicizanți, adică puneau accentul nu pe principiul etnic, ci pe cel al catolicizării. Reacția e firească astăzi.

8. **Catolicitate, caracter național și etnicitate.** Mulți confundă etnicitatea cu naționalismul și constată o tensiune între catolicitate și etnicitatea-naționalism. Acest lucru trebuie neapărat lămurit, pentru că, într-adevăr, poate da naștere la neînțelegeri și răstălmăciri. Profesorul I. Karmiris de la Facultatea de teologie din Atena, acum pensionar, dar încă activ în scrisul teologic, merge chiar mai departe și identifică etnicitatea cu rasismul. Iată teza : Raportarea catolicității la națiune sau rasă, înseamnă limitarea Bisericii la un spațiu local, reducerea ei pînă la compromitere, zic teologii aceștia, la care se raliază și I. Karmiris [29]. Ce universalitate mai este aceasta dacă e circumscrisă unei Biserici locale ? Bisericile locale «naționale» se opun catolicității și o distrug. O astfel de Biserică nu mai este Biserică, e eretică, schismatică. În plus, devenite «naționale», Bisericile pot cădea sub influențe locale care le pot schimba esența și destinația, angajîndu-le în treburi temporale. Un sinod local din Constantinopol, în anul 1872 a și condamnat naționalismul Bisericilor.

Se impun mai întîi cîteva clarificări. Sinodul local din Constantinopol a fost *local,* nu ecumenic, deci deciziile lui sînt valabile dacă sînt acceptate de sinoadele locale ale altor Biserici. Și apoi el n-a condamnat caracterul național în general, ci *șovinismul* și *naționalismul rasist,* ceea ce e cu totul altceva. Acestea sînt condamnabile. Le condamnăm și noi. O Biserică în slujba rasismului sau a șovinismului, păcătuiește evident împotriva catolicității, se limitează, se constituie în parte beligerantă împotriva altor națiuni și Biserici. Dar, de aici pînă la a considera că trebuie să se facă total abstracție de caracterele etnice, naționale, e o distanță foarte mare. De fapt e o altă problemă.

Dacă în numele luptei contra naționalismului rasist și al șovinismului și al conștiinței catolice se recomandă atașarea noastră la «totalitatea umanității» și desprinderea de realitățile «naționale, sociale și culturale», cum face în mod expres Lossky, citat de I. Karmiris [30], și cum o face însuși Karmiris [31], atunci se face o mare confuzie și o invitație care poate tulbura adînc conștiințele oamenilor. I. Karmiris chiar precizează că trebuie refuzate influențele civilizației, limbii, temperamentului local, național. Acestea deteriorează catolicitatea, zice el. El invită Bisericile să fie una în Hristos, să nu mai fie nici grec, nici iudeu, ci «un corp al lui Hristos, uniform și catolic» căci «nimeni nu poate

29. Același punct de vedere la Nicholas Kouloumeine, *Commentaire au sujet de «Catholicité et nationalisme», par Mgr. Antonie, evêque de Ploiești,* la Congresul de la Atena, 1976. De remarcat redarea greșită a titlului referatului meu : *Catolicitate și etnicitate.* 30. *Op. cit.,* p. 27—28. 31. *Op. cit.,* p. 15 și urm.

sluji la doi stăpîni» [32] pentru că «trebuie să ne supunem mai ales lui Dumnezeu, decît oamenilor» [33] și «trebuie să-i dăm lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu» [34]. Denumirea de «Biserici naționale» este inadmisibilă [35], singura denumire corectă fiind Biserica ortodoxă *în* cutare țară, nu *a* cutărei țări. Ca și cum Biserica ar fi un corp străin în sînul națiunii sau a statului în care există, fidelitatea ei fiind îndreptată exclusiv către afară, la asemănarea incoloră cu celelalte Biserici care, nici ele, nu trebuie să aibă vreun specific local.

E o catolicitate înțeleasă cam la modul romano-catolic și încă la modul preconciliar, cînd Bisericile foloseau limba latină peste tot și erau legate numai de Roma, ignorînd mediul local. Se știe că după Conciliul II Vatican chiar și Roma a dat un impuls serios conștientizării locale a Bisericilor, au apărut conferințele locale ale episcopilor și chiar tendințe de autonomie locală ici și colo.

Teologii ortodocși care merg pe linia romano-catolică preconciliară, o fac însă în numele unor interese particulare, după cum am mai arătat. O primă categorie leagă această problemă de problema diasporelor. Ei speră că dacă acestea ar înceta de a mai fi organizate pe principiul etnic, ar putea fi imediat reclamate de Patriarhia de Constantinopol, care le-ar lua sub jurisdicție în virtutea acelei vechi pretenții că doar ea are dreptul canonic de a se ocupa de diaspore. E regretabil că acestui interes minor și nelegitim, unii îi sacrifică pînă și bunul simț cel mai elementar.

O altă categorie de teologi slujesc alte interese. Sînt cei plecați din sînul Bisericilor lor mame și se află ei înșiși în diasporă. Ei vor să legitimeze cu orice preț ruperea canonică de Bisericile lor mame. Ei doresc orice : fie să treacă sub jurisdicția Constantinopolului, cum se și întîmplă în unele părți, fie să se organizeze în Biserici autonome și chiar autocefale, în locurile unde se află acum, fie, prevalîndu-se de interpretarea unor canoane vechi, să argumenteze situații noi de creare de Biserici naționale în sînul națiunilor în care se află acum. De fapt, și unii și alții nu vor decît să schimbe o etnie cu alta și eventual să-și asigure cîte o mică hegemonie, nu să nege în fond principiul etnic, care nici nu poate fi negat. Aparții neamului tău așa cum aparții mamei tale, așa cum ești tributar picioarelor și ochilor tăi. Nu poți evada din condiția ta ontologică. Nici nu ți-o poți trăda nepedepsit de viață. Cultura și tradițiile neamului tău îți aparțin, te îmbogățesc și îmbogățesc Biserica în general, dar un conținut variat catolicității, nu o reduc. Căci nimeni nu identifică etnicitatea cu naționalismul șovin și cu rasismul, cum o fac cu rea intenție unii teologi care, după ce își expun teoria, fac și probă de onestitate, adăugînd și cîteva cuvinte de înțelegere pentru «naționalismul rezonabil», dar o fac după ce au depus toate eforturile ca un astfel de naționalism să nu poată fi posibil. Artificii... științifice !

Noi am spus mereu că sîntem o Biserică a poporului, alături de popor, de problemele lui dintotdeauna și cele actuale. Sîntem o Biserică ce își cunoaște și recunoaște propria identitate. Aceasta nu perturbează

32. Matei 6, 24. 33. Fapte 5, 29. 34. Matei 22, 21.
35. I. Karmiris, *Idem*, p. 16, 19.

cu nimic identitatea catolică creştină ortodoxă, apartenenţa la creştinism. Catolicitatea internă se îmbogăţeşte de la etnicitate, se transfigurează. Catolicitatea externă e servită prin însăşi acoperirea teritoriului respectiv. Toate Bisericile la un loc dau o catolicitate extensivă, geografică. Etnicitatea nu poate pune vreo piedică aici, aşa cum statele organizate teritorial nu împiedică pe cetăţenii lui să fie oameni, membri ai umanităţii. Dimpotrivă, fiecare tinde să degajeze cît mai multă umanitate.

9. **Diaspora ortodoxă în lumina catolicităţii şi etnicităţii.** Am arătat că din prevederile canonului 34 apostolic se degajează principiul etnic, principiul autocefal şi principiul sinodalităţii în organizarea şi conducerea Bisericilor locale. Aşa au apărut şi se menţin pînă în ziua de astăzi Bisericile autocefale. În vremea noastră se petrece însă un fenomen de migraţie din ţările de baştină spre alte ţări, în aşa măsură încît aceste grupuri devin uneori destul de mari şi se organizează în comunităţi. Comunităţile au nevoie de ierarhie. În mod firesc ele îşi păstrează credinţa şi limba de acasă. Cei stabiliţi în alte ţări îşi păstrează legăturile cu cei rămaşi acasă şi cu morţii lor şi le menţin mai ales prin practicarea tradiţiilor şi obiceiurilor de acasă care le dau sentimentul comuniunii. Deşi plecaţi, ei fac parte din neamul lor, aşa cum fac parte din familia lor. Comuniunea aceasta nu e de ordine geografică.

Nu se poate ieşi din condiţia etnică, şi nu se poate denunţa condiţia etnică decît cu preţul unor perturbări esenţiale în viaţa sufletească şi numai în condiţii de anormalitate. Aşa stînd lucrurile ei aparţin în ceea ce priveşte viaţa lor religioasă Bisericii-mame. Numai Biserica-mamă îi poate organiza bisericeşte. Ei se pot integra întrutotul numai într-o Biserică a lor, care slujeşte în limba lor, care are particularităţile ce li se potrivesc lor, pentru că ele au ieşit din convieţuirea îndelungată dintre tradiţia ortodoxă şi obiceiurile pămîntului, dintre creştinismul universal şi ethosul local.

Va fi existat, poate, şi în trecut — căci şi trecutul şi-a avut radicalii săi — o anumită tendinţă de universalizare cu orice preţ, de nivelare în numele catolicităţii, de depăşire şi ignorare a condiţiei etnice, tendinţă captată şi însuşită mai ales de romano-catolici. «Toţi să fie creştini şi atît. Toţi să se transfere în condiţia de cetăţeni ai cerului, pe care îi uneşte doar această cetăţenie». Dar aceasta înseamnă depersonalizare, artificializare, cosmopolitism. Înseamnă a face abstracţie de ceea ce nu se poate face abstracţie. Înseamnă a-ţi înlocui totul prin transplant, pînă şi sufletul. Aceasta n-au făcut-o, n-o fac şi n-o pot face naţiunile ca naţiuni, în primul rînd. Ele există şi se vor ca atare. Indivizii sînt mîndri să fie români, greci, ruşi bulgari, sîrbi, francezi etc... Fiecare îşi cîntă cu entuziasm apartenenţa la naţiunea sa. Acest entuziasm se cheamă patriotism. În numele lui se moare cu onoare. Cum ar putea creştinismul să înveţe desfiinţarea patriotismului? Cînd Sfîntul Pavel zice că «nu mai există nici evreu, nici grec etc.», el are în vedere cu totul altceva: egalitatea tuturor în procesul răscumpărării, în faţa Potirului. De aici şi egalitatea tuturor popoarelor, refuzul oricărei dis-

criminări, cînd e vorba de considerarea lor în ansamblu, deoarece toate sînt alcătuite din oameni care, ontologic, sînt egali și au dreptul funciar la egalitate. Tot așa se întîmplă și cu credincioșii tuturor Bisericilor ortodoxe : sînt egali, indiferent de naționalitatea lor, dar aceasta nu înseamnă că nu rămîn diferiți, că nu rămîn ai Bisericii române, sau sîrbe, sau grecești..., și că nu mai sînt români, sau sîrbi, sau greci. Și rămîn așa, oriunde s-ar găsi : între granițele națiunii lor, sau mutați între granițele altor națiuni.

De toți poartă de grijă Biserica lor din țara-mamă. Așa coexistă atributul catolicității cu etnicitatea. Nu vom spune niciodată că «Biserica e și «etnică» fiindcă nu e nevoie. Nu spunem nici că e «umană» fiindcă e de la sine înțeles că e numai a oamenilor.

Mergînd mai departe însă, putem constata că unele grupuri sau indivizi transplantați, după o vreme se asimilează totuși la națiunea locală. Procesul e de durată. Unii își pierd mai întîi limba, dar nu și conștiința naționalității lor. Aceștia rămîn mai departe în condiția etnică originară. Alții, după generații, se asimilează complet. Se petrece deci un proces de mutație totală. Ei intră într-o condiție etnică nouă. Cînd procesul e normal, trebuie luat ca atare. Dar principiul etnic rămîne valabil : ei vor aparține însă noii etnii. Schimbă o etnie pe alta. Nu devin fără etnie. Acest lucru trebuie să-l știm ori de cîte ori ni se propovăduiește catolicitatea ca universalism pur și simplu. Nu există «pur și simplu». Există, la cei care se fac apologeții acestei catolicități, doar interesul de a schimba o etnie cu alta. Ceea ce nimănui nu-i poate conveni. N-avem ce ne face cînd procesul se întîmplă pe cale naturală, dar să admitem un proces artificial, frizează trădarea.

Așadar, e limpede : catolicitatea și etnicitatea sînt lucruri diferite care coexistă fără să se primejduiască una pe alta. Nu se includ, nu se exclud. Biserica locală este locală și universală în același timp. Ea e universală în sensul lui «sobornost» pe verticală, pentru că, așa cum am arătat, pe orizontală ea este universală numai în potență. Există încă atîtea zone geografice necreștine. Noi mărturisim universalitatea în *Simbolul credinței* în primul rînd, în sens intensiv, vertical.

10. Din cauză că teologii ortodocși nu sînt pretutindeni de acord cu privire la rostul etnicității, mai ales cei din diasporă, întîlnim din cînd în cînd aprecieri negative cu privire la Biserica Ortodoxă care nu-și precizează eclesiologia și tolerează situații incerte. Olivier Clément califică situația din diasporă drept : «o strălucire spirituală incontestabilă, o situație eclesiologică detestabilă» [36]. Negativ e socotit de mulți faptul că există mai mulți episcopi într-o cetate. Dar de ce să luăm «cetatea» literal ? «Cetatea» e comunitatea. Și ea poate fi și comunitatea etnică. Episcopul nu e episcopul zidurilor și străzilor. De aceea noi susținem principiul etnic în organizarea diasporelor, cu ierarhie aparținînd de Bisericile-mame.

36. Olivier Clément, *Avenir et signification de la diaspora orthodoxe en Europe occidentale*, la un Congres al creștinilor ortodocși din Franța, Lyon, 13.XI.1977.

Deocamdată, printr-un consens unanim şi înţelept al tuturor Bisericilor Ortodoxe, se acceptă *statu-quo*. Situaţia «detestabilă», după noi nu e prea detestabilă, tot aşa cum nici cealaltă nu e chiar «incontestabilă». Însăşi cearta din diasporă, dintre jurisdicţii şi apelul unor ortodocşi la jurisdicţii necanonice-ceartă «detestabilă» — contestă «incontestabilitatea» strălucirii lor spirituale. O strălucire spirituală reală, o viaţă sfîntă sau în sfinţenie, ar găsi soluţii la diferendele jurisdicţionale, mai uşor şi mai bine. Dar toate acestea vor fi pe agenda Sfîntului şi Marelui Sinod Ortodox în pregătire.

Pînă atunci, aşa cum s-a hotărît la Constantinopol în 1974 între o delegaţie a Bisericii Ortodoxe Române, condusă de Mitropolitul Moldovei şi Sucevei, astăzi Patriarhul Iustin, — delegaţie din care a făcut parte şi autorul acestor rînduri — şi o delegaţie a Patriarhiei Ecumenice condusă de Sanctitatea Sa Patriarhul Demetrios, (la discuţii fiind preşedinte din partea Constantinopolului I. P. S. Meliton de Calcedon, dar la concluzii chiar Sanctitatea Sa Patriarhul Demetrios) respectăm *statu-quo* şi continuăm să ne purtăm fiecare grijă de diaspora noastră. Numai acolo unde această înţelegere se calcă şi se calcă dreptul unei Biserici asupra diasporei sale de către altă Biserică, fără un acord prealabil, situaţia este intolerabilă. Şi noi nu vom înceta de a o denunţa ca atare. Conferinţele episcopilor ortodocşi din ţările cu diasporă ortodoxă sînt un organ bine găsit în situaţia de *statu-quo*, deoarece se respectă jurisdicţiile canonice naţionale, dar se realizează şi o unitate locală. Pentru ca aceste *Conferinţe* să-şi merite rostul, ele ar trebui însă să vegheze mai sever, şi să nu tolereze încălcări de jurisdicţie canonică sub oblăduirea lor.

ECLEZIOLOGIA PASTORALĂ

Pr. Prof. ION BRIA

Una din carențele teologiei pastorale din epoca modernă ca și din epoca mai recentă a fost neconcordanța ei cu ecclesiologia ortodoxă, atît în sensul ei de interpretare a învățăturii despre Biserică, precum și în sensul ei de spiritualitate ecclesială. Această lipsă de concordanță între practica pastorală și o viziune ecclesiologică coerentă și clară, se observă mai bine azi cînd s-a profilat o ecleziologie euharistică, ce se referă anume la organizarea parohiei ca o comunitate liturgică. Preocupată mai ales cu moralitatea preotului în raporturile sale cu credincioșii și cu decorarea locașului de cult (din «liturghisitor» preotul a devenit «bisericaș»), această teologie și practică pastorală a lăsat pe plan secundar elementele de bază care constituie parohia ca «biserică», după modelul unui trup unit și coerent. În multe parohii, cele două surse din care se «hrănește» orice comunitate creștină, cuvîntul predicat și Taina Împărtășaniei, au fost ritualizate în așa măsură încît ele nu mai ajung să vitalizeze direct întreg organismul bisericesc. Așa se explică apariția, din cînd în cînd, în spațiul parohial, a unui cerc periferic de credincioși care se identifică numai parțial cu comunitatea lor. Se știe că victimele prozelitismului sectar se recrutează din rîndul acestor «marginalizați», care sînt împinși pe o pistă falsă din cauza unei vieți liturgice nesubstanțiale.

Se pare că toate Bisericile creștine, inclusiv cea Ortodoxă, își dau seama acum că reorganizarea vieții parohiale este nu numai o prioritate urgentă, ci și că aceasta trebuie să se facă în perspectiva unei învățături clare despre Biserică. O înțelegere corectă a teologiei pastorale de azi cere, așadar, în primul rînd, o aplicare a ecleziologiei. Acolo unde teologia și practica pastorală sînt exercitate fără o referință particulară la doctrina ecleziologică și la spiritualitatea liturgică, ele riscă să fie deformate. Ereziile pastorale provin din ereziile ecleziologice. Desigur că nu este vorba aici de a reinventa mijloacele și tehnica de lucru ale teologiei pastorale, ci de a-i fixa mai precis punctul ei de plecare și punctul ei de sosire. Teologia pastorală trebuie adică să învețe din nou cum se construiește Biserica la nivel local, parohial, cum se rezolvă problemele interne și externe ale constituirii parohiei ca o comunitate liturgică, spirituală și socială, în contextul lumii de azi. Prin urmare, numai o viziune ecleziologică autentică poate să redreseze teologia pastorală de azi, care întîmpină dificultăți serioase în organizarea parohiei ca o imagine locală, concretă a Bisericii.

Care sînt elementele şi termenii de ordin general ale unei ecleziologii pastorale ?

În primul rînd, spiritualitatea ortodoxă cu toate elementele ei, inclusiv actul convertirii personale şi primirea Tainelor de iniţiere, este o viaţă în comuniune, înăuntrul unităţii trupului lui Hristos. *Parohia*, în sensul biblic al cuvîntului, înseamnă a «conlocui», a fi împreună în comunitate. Această conlocuire este de natură sacramentală şi spirituală, deoarece Duhul Sfînt însuşi, a cărui lucrare specifică este «koinonia», creează structura indispensabilă oricărei comunităţi creştine. Biserica nu este deci o asociaţie voluntară, ci ea este inclusă ca sacrament — semn şi instrument — al comuniunii în iconomia mîntuirii, avînd ca model Dumnezeu — Sfînta Treime, reflectînd deci comuniunea intertrinitară. Căci Dumnezeu însuşi cel întrupat a adunat în jurul Său un «popor» prin care şi în care realizează mîntuirea lumii. Într-adevăr, în Taina Botezului creştinul este introdus într-o alianţă definitivă cu Dumnezeu şi cu semenii Săi. Este o alianţă de har, deoarece puterea ei stă în fidelitatea irevocabilă a lui Dumnezeu faţă de făgăduinţele Sale. Iar prin Taina Împărtăşaniei, creştinul reînnoieşte permanent această alianţă. Toată lupta spirituală a creştinului constă în a înlătura şi învinge tot ceea ce îl poate rupe de Biserică, în a nu comite acte de despărţenie şi a rămîne în comuniunea acesteia. Marele program misionar şi pastoral al Apostolului Pavel, care poate fi rezumat în expresia «zidirea trupului lui Hristos» (Efes. 4, 12), este împotriva oricărei ecleziologii voluntariste, împotriva individualismului şi sectarismului. Aşadar, rolul preotului este acela de a folosi toate mijloacele liturgice, catehetice şi pastorale potrivit sensului şi finalităţii lor eclesiale. Ţinta oricărei teologii pastorale este de a crea o atitudine liturgică şi comunitară în rîndul credincioşilor, atitudine care decurge din natura apartenenţei lor la Biserică. La nivelul vieţii lor personale pot exista diverse forme şi trepte de pietate şi de libertate, dar contextul vieţii lor particulare este comunitatea liturgică. Fără acest context, creştinul pierde punctul său de referinţă şi de convergenţă. Acelaşi lucru se poate spune şi despre parohie. O parohie care prin orientarea ei pastorală pierde orizontul larg al Bisericii, perspectiva ecleziologică de ansamblu, riscă să comită un act de schismă. În Biserica veche, «excomunicarea» era consecinţa nu numai a unei erezii dogmatice, ci şi a unui stil deformat de viaţă creştină.

În al doilea rînd, reciprocitatea dintre slujirea sacerdotală a preotului şi slujirea harismatică a credincioşilor este esenţială în viaţa şi activitatea Bisericii. Preoţia sacramentală, primită prin Taina Hirotoniei săvîrşită de episcop constituie o vocaţie distinctă şi unică, dar ea nu se exercită ca o slujire autonomă. Preoţia generală, primită în Tainele de iniţiere — Botezul, Mirungerea şi Euharistia — este de asemenea o răspundere esenţială pentru ansamblul Bisericii. Fiecare are locul şi slujirea sa : preotul nu poate să înlocuiască pe credincioşi, după cum aceştia nu pot să celebreze în locul preotului. Există deci o singură responsabilitate de ansamblu, care se realizează în mod solidar. Orice

polarizare, de orice natură ar fi ea, între cler și popor, este falsă. Acest raport de reciprocitate și de intimitate între cele două slujiri se poate explica astfel :

Parohia vacantă, ca și eparhia vacantă, nu poate să-și consacre ea singură preotul ei, respectiv episcopul, deoarece îi lipsește instituția care să celebreze hirotonia. La rîndul ei, hirotonia nu se poate face decît în cadrul liturghiei, săvîrșită cu participarea parohiei vacante. Preotul este legat de parohia pentru care este hirotonit (canonul XVI al Sinodului I ecumenic) de așa natură încît indicarea parohiei face parte din raiul hirotoniei. Hirotonia presupune astfel nu numai un act de «trimitere» (Matei 28, 18), întrucît parohia vacantă nu dispune de mecanismul consacrării sacerdotale, ci și un act de «întîmpinare» (Matei 25, 1), deoarece consacrarea are loc cu participare liturgică a comunității care primește acum un nou păstor. Comunitatea se roagă, împreună cu slujitorii, ca acesta «să fie vrednic». De altfel, ritualul Tainei Hirotoniei, care păstrează părți comune cu ritualul Tainei Cununiei, indică foarte clar că între preot și parohie se stabilesc niște raporturi după chipul unirii ce există între Hristos și Biserică, mireasa Sa.

Comunitatea participă nu numai la hirotonia preotului, ci și la întreaga sa activitate de propovăduitor al Evangheliei, de liturghisitor și de păstor duhovnicesc (Deoarece nu există Hirotonie fără indicarea unei comunități creștine, episcopul este dator să săvîrșească slujba consacrării noului preot în mijlocul comunității respective). În acest sens, parabola talanților (Matei 25, 14—30) este de o importanță ecleziologică și pastorală excepțională : «Atunci împărăția cerurilor se va asemăna cu un om, care, cînd era să plece într-o altă țară, a chemat pe slujitorii săi și le-a încredințat avuția sa. Unuia i-a dat cinci talanți, altuia doi și altuia unul : fiecăruia după puterea lui ; și a plecat». Comunitatea este, așadar, în posesiunea unei mari diversități de slujiri, de harisme, de daruri și vocații, care trebuie să fie exercitate în mod real. Între toate acestea trebuie să existe un schimb, o circulație cu multe direcții și posibilități. Parohia ortodoxă trebuie să pună în evidență imaginea unei comunități care invită pe toți membrii ei să-și realizeze ca atare chemarea și talentul lor propriu. Este imaginea unei Biserici ospitaliere, în care există un loc și o răspundere pentru toți cei care intră în ea. Preotul și parohia sînt într-o permanentă stare de «convocare», de dialog reciproc și de co-slujire. Aceasta nu numai în direcția membrilor luați individual, ci și în direcția grupurilor parohiale. Geografia și compoziția sociologică tradițională a parohiilor se schimbă azi în mod continuu. Creștinii sînt afiliați la asociații și grupuri sociale, profesionale, de vîrste. Tineretul și femeile sînt atrase din ce în ce mai mult la viața culturală și socială. Ținînd seama de această nouă configurație a parohiei, preotul va trebui să deo o mai mare atenție «talentului» specific al acestor grupuri, în vederea integrării lor în ansamblul parohial. De pildă, intrarea femeilor în viața Bisericii, participarea lor la toate manifestările parohiei : rugăciune comună, liturghie, hotărîri, asistență, misiune, este de o importanță capitală. Desigur, Ortodoxia nu încetează să proclame prioritatea familiei printre alte forme de comu-

nităţi şi grupuri umane. Familia creştină rămîne deci cea mai valoroasă comunitate de bază socială, în care liturghia se extinde în afară de locaşul de cult.

În al treilea rînd, spiritualitatea ortodoxă se traduce cu «viaţa în Hristos», de aceea pastorala se concentrează în mod necesar asupra prezenţei lui Hristos în Tainele Bisericii, sursa din care se «hrăneşte» orice comunitate creştină. Baza trinitară a credinţei şi fundamentul euharistic al Bisericii constituie două din liniile de forţă ale Ortodoxiei. În legătură cu acest aspect, pot fi subliniate următoarele elemente :

Cu prezenţa lui Hristos în Taine, prin puterea Duhului Sfînt, «vistierul bunătăţilor şi dătătorul de viaţă», Biserica devine mediul în care creştinul îşi însuşeşte harul mîntuirii. Tainele sînt actele sacramentale săvîrşite de preot, împreună cu comunitatea, în numele lui Hristos şi în puterea Duhului Sfînt, prin care energiile dumnezeieşti necreate pătrund în viaţa creştinului. Orice interpretare ritualistă a Tainelor şi orice executare ritualistă a Liturghiei sînt în contradicţie totală cu natura sacramentală a Bisericii şi cu finalitatea pastorală a cultului. De aceea, preotul trebuie să facă totul pentru a asigura accesul credincioşilor la cuvîntul predicat şi la Taina Împărtăşaniei. Liturghia cuvîntului fără comentariu biblic, predică sau catehează este o mutilare, după cum Liturghia euharistică fără împărtăşirea credincioşilor este o anomalie. De fapt, în cele două momente esenţiale, propovăduirea şi împărtăşirea, se actualizează, în mod liturgic, istoria mîntuirii. Ele nu pot fi nici escamotate, nici substituite, nici lăsate la voia celebrantului. În practica apostolică se vede clar că procesul de consolidare a celor dintîi comunităţi creştine, mai ales în mediul cultural elenistic, a fost nedespărţit de «nebunia propovăduirii» (1 Cor. 1, 21). Foarte mulţi preoţi nu fac o distincţie între a transmite Evanghelia şi a interpreta Evanghelia şi confundă a învăţa cu a predica. Or, slujirea învăţătoare propriu-zisă, adică responsabilitatea pentru transmiterea corectă a doctrinei de credinţă, aparţine episcopului, pe cînd slujirea de a predica, de a interpreta şi actualiza mesajul Evangheliei, revine preotului. Interpretarea este tot aşa de importantă ca şi transmiterea. Datorită permanenţei cuvîntului lui Dumnezeu, materia predicii este totdeauna aceeaşi. Dar contextul predicii evoluează. Fiecare situaţie, fiecare moment, fiecare persoană are identitatea ei specifică. Din această cauză, tîlcuirea Evangheliei nu poate fi redusă la o singură interpretare, uniformă şi permanentă. Acelaşi cuvînt al lui Dumnezeu, aceeaşi Evanghelie, dar ea trebuie să fie reinterpretată şi actualizată continuu. De altfel, diversitatea interpretării Evangheliei decurge din misterul mesajului ei.

Acelaşi lucru se poate spune şi despre Taina Euharistiei. Foarte mulţi preoţi confundă împărtăşirea propriu-zisă cu frîngerea pîinii. De altfel, această neclaritate se constată chiar în textul «rugăciunii anaforei» (*Liturghier*, ediţia 1974) : «binecuvintează pîinea aceasta, ce se va da în locul Sfintelor Tale Taine». Or, în contextul Liturghiei euharistice, «această jertfă duhovnicească şi fără de sînge», nimic nu se poate da «în locul» Trupului şi Sîngelui lui Hristos, nu numai pentru că poporul credincios este de drept «părtaş» la întreaga acţiune liturgică, ci

mai ales pentru că Hristos euharistic «se sfărîmă şi se împarte», se dă şi «se mănîncă» în acelaşi timp. Aspectul de jertfă şi aspectul de comuniune sînt inseparabile în structura Liturghiei ortodoxe: «Că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarţi». Această structură nu permite deci nici o alterare a practicii împărtăşirii celor prezenţi la liturghie. Potrivit învăţăturii Părinţilor Bisericii, Împărtăşania este «pîinea noastră cea spre fiinţă» şi «merinde pe calea vieţii veşnice» *(Viaticum)*. În fond, cu celebrarea Euharistiei, predicarea Evangheliei şi împărtăşirea credincioşilor, preotul pune în joc însăşi unitatea sau dezmembrarea parohiei. Căci nici o tehnică pastorală, nici exemplul preotului nici frumuseţea locaşului de cult, nu poate să înlocuiască forţa de atracţie şi de coeziune a cuvîntului predicat şi a Sfintelor Taine. Preotul poate să evite descompunerea comunităţii, împingerea credincioşilor spre periferie, spre forme false şi periculoase de pietate, numai prin apropierea credincioşilor de potir. Întreaga teologie liturgică patristică insistă asupra faptului că prezenţa lui Hristos în Tainele Bisericii constituie sursa vieţii şi unităţii spirituale, personale şi comunitare: «Iar pe noi pe toţi, care ne împărtăşim dintr-o pîine şi dintr-un potir, să ne uneşti unul cu altul prin împărtăşirea aceluiaşi Sfînt Duh».

Pe de altă parte, cu toate că Tainele au o adresă personală, subiectul Tainei fiind o persoană particulară nu o instituţie, totuşi ele sînt acte în care este angajată însăşi Biserica. Botezul sau Cununia, de pildă, este mai mult decît consacrarea rituală a unei decizii personale, respectiv convertirea sau căsătoria. Tainele sînt şi realitate, evenimente ecleziale, sărbători ale Bisericii, care se bucură că fiii săi duhovniceşti se înmulţesc în număr prin Botez, se sfinţesc prin Mirungere, se îndumnezeiesc prin Împărtăşanie, se consacră prin Hirotonie, se împacă prin Mărturisire, se unesc prin Cununie, se tămăduiesc prin Maslu. Pentru a accentua caracterul lor eclezial, Biserica veche a săvîrşit tainele numai în legătură directă cu Liturghia euharistică şi în prezenţa comunităţii. Botezul şi Mirungerea, care împreună cu Euharistia formau o singură «Taină de iniţiere», se săvîrşeau în cadrul primei părţi a Liturghiei («Cîţi Hristos v-aţi botezat...») încît noul membru al Bisericii participa la ritualul euharistic şi primea Sfintele Taine exact în momentul împărtăşirii celorlalţi credincioşi. Practica actuală de a săvîrşi Tainele în mod individual şi în mod separat de liturghie, pune deci în umbră nu numai centralitatea Euharistiei în cultul ortodox ci şi sensul ecleziologic al vieţii sacramentale ortodoxe.

În al patrulea rînd, ecleziologia pastorală are şi o dimensiune misionară, deoarece chemarea Bisericii este nu numai de a proteja identitatea şi unitatea ei acolo unde se află, ci şi de a se pregăti pentru viitor, ca o comunitate misionară, preocupată să asigure transmiterea credinţei din generaţie în generaţie. Scopul vieţii liturgice şi al practicii pastorale este anume acela de a stimula mobilitatea misionară a parohiei. Este de prisos să se repete aici că Liturghia constituie centrul vieţii bisericeşti şi că le inspiră întreaga manifestare internă şi externă a unei comunităţi. Viaţa creştinului este sfinţită în toate momentele ei

principale, prin Taine, ceremonii, ierurgii şi alte rituri. Dar toate acestea, inclusiv ritmul anului liturgic, cu sărbătorile, obiceiurile şi posturile sale, afectează nu numai spiritualitatea membrilor Bisericii, ci şi viaţa celor care sînt în afară de aceasta. Cultul reprezintă deci o mare forţă de atracţie, devenind astfel cel mai important moment pastoral şi cel mai puternic mijloc misionar.

Biserica este o comunitate care «creşte» în număr : «Cei ce au primit propovăduirea lui, au fost botezaţi ; şi în ziua aceea, la numărul ucenicilor s-au adus aproape trei mii de suflete»... «Ei lăudau pe Dumnezeu şi erau plăcuţi înaintea întregului popor. Şi Domnul adăuga în fiecare zi la numărul lor pe cei ce erau mîntuiţi» (Fapte 2, 41 şi 47). «A adăuga» nu înseamnă desigur a face nici prozelitism individual, nici a organiza «campanii misionare», două din practicile inacceptabile ale sectelor. Mobilitatea misionară a parohiei ţine mai degrabă de dinamica adunării euharistice, care nu este altceva decît răspunsul la întrebarea «următoare» : ce face preotul cu harul preoţiei, ce fac creştinii cu credinţa lor şi cu darul primit în Taine ? Ei trebuie să predice, prin cuvîntul şi fapta lor, cu ecou, pentru ca «cei din afară» să ajungă la «cea dintîi întrebare» : «După ce au auzit aceste cuvinte, ei au rămas străpunşi în inimă şi au zis lui Petru şi celorlalţi apostoli : Fraţilor, ce să, facem ? Pocăiţi-vă, le-a zis Petru, şi fiecare din voi să fie botezat în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor ; apoi veţi primi darul Sfîntului Duh» (Fapte 2, 37—38). Primirea harului reprezintă doar prima mişcare spre cumpăna vieţii creştine. A doua mişcare, folosirea harului, este decisivă : «Pentru că celui ce are i se va da şi va avea de prisos ; dar de la cel ce nu are, se va lua şi ce are» (Matei 25, 29).

În fine, eclesiologia pastorală are în vedere şi spiritualitatea, disciplina şi etica socială a creştinilor, care au ca «paradigmă» permanentă liturghia, în sensul ei de icoană, de reprezentare a vieţii în Hristos. O anumită teologie pastorală tradiţională s-a restrîns la interpretarea moralizatoare a slujirii preotului atribuindu-i acestuia privilegiul de a fi «omul lui Dumnezeu». Desigur, preotul este «exemplu» nu atît pentru aptitudinile şi meritele sale personale, cît mai ales pentru atitudinea sa, pentru orientarea profundă a vieţii sale în raport cu slujba pe care o săvîrşeşte. El este «model» şi «omul lui Dumnezeu» numai atunci cînd compară «nevrednicia» sa cu măreţia slujbei de a sta înaintea Sfîntului jertfelnic, lucru înfricoşător chiar pentru puterile cele cereşti : «Pomeneşte, Doamne, după mulţimea îndurărilor Tale, şi a mea nevrednicie ; iartă-mi toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie şi să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Preasfîntului Tău Duh, de la darurile ce sînt puse înainte» *(Rînduiala proscomidiei)*. El nu este «vrednic» în sensul legii morale («Nimeni din cei legaţi cu pofte şi cu desfătări trupeşti nu este vrednic să vină, să se apropie, sau să slujească Ţie, Împărate al slavei»), ci «învrednicit», făcut vrednic să afle har ca să aducă daruri şi jertfe duhovniceşti, prin puterea Duhului Sfînt.

Or, spiritualitatea şi disciplina creştinilor sînt inspirate în primul rînd de profilul de ansamblu al parohiei şi îndeosebi de viaţa cultică a acesteia. Una din contribuţiile de valoare ale teologiei ortodoxe în dez-

baterea ecumenică actuală despre «stilul de viaţă creştină» este anume caracterul paradigmatic al cultului, mai precis raportul dintre Liturghie şi etică, dintre Euharistie şi slujire, dintre comunitatea liturgică şi transformarea comunităţii. În acest sens, preotul trebuie să fie conştient că el propune un stil de viaţă nu numai prin exemplul său personal, ci mai cu seamă prin totalitatea vieţii bisericeşti luată ca un întreg. Credincioşii sînt înclinaţi să imite nu atît gesturile personale, cît mai ales ritualul care instituţionalizează un model de sfinţenie autentică. De aceea, îndrumarea pastorală depinde de orientarea etică a cultului. Liturghia, de pildă, nu trebuie să fie folosită ca o structură de oprimare intelectuală sau de intimidare psihologică. Ea este evenimentul de revărsare a iubirii lui Dumnezeu faţă de oameni, în termeni de iertare, de libertate, de bucurie şi de dreptate. Ea este ritualul «dreptăţii lui Dumnezeu», adică al restabilirii de relaţii autentice între oameni, pentru ca astfel împăcaţi să meargă în lume să dea mărturie despre Hristos. Pastorala ortodoxă porneşte deci de la principiul că obştea creştină ca atare reprezintă «aluatul» prin care Hristos, în Duhul Sfînt, dospeşte toată frămîntătura (Matei 13, 33), adică transformă lumea.

O atenţie deosebită ar trebui să fie dată caracterului personal al identităţii creştine şi caracterului de dialog, relaţional al cultului şi pastoraţiei. Lipsa de tact pastoral provine adesea dintr-o ignoranţă a antropologiei ortodoxe, dintr-o contrafacere a climatului uman, spiritual al raporturilor dintre preot şi credincios. Faţa umană a cultului, în mod special a duhovniciei, nu provine dintr-o concesie faţă de păcat, ci dintr-o înţelegere profundă a misterului omului ca «chip al lui Dumnezeu» şi a misterului lui Dumnezeu, care nu încetează a se arăta păcătoşilor ca îndurat, bun, împăciuitor şi lesne-iertător. Umanizarea vieţii pastorale nu se poate face cu arcul întins împotriva credincioşilor. Este nevoie de un dialog parohial pe faţă în care să se realizeze convergenţa şi comuniunea obştei. Preotul stimulează acest dialog ca unul care se ocupă cu existenţe individuale, cu persoane reale, nu cu entităţi sau instituţii. El nu e o instanţă care se impune cu autoritatea puterii, ci un slujitor care face totul pentru personalizarea raporturilor sale cu credincioşii. În mediul parohial, aceştia nu sînt «străini», sau «laici», ci co-laboratori şi co-responsabili.

Concluzia acestor rînduri poate fi formulată astfel :

Pentru a fixa orizontul vieţii parohiale, teologia şi practica pastorală trebuie să fie în concordanţă deplină cu ecleziologia ortodoxă. La rîndul ei, ecleziologia, evitînd orice dogmatism pastoral, indică arhitectura de ansamblu a comunităţii, o arhitectură care îi asigură atît stabilitatea ei instituţională cît şi mobilitatea ei misionară. Această concordanţă nu e o problematică conceptuală, ci una reală. Desigur, nu e vorba de a schimba structura parohiei. Preotul ortodox dispune de toate mijloacele liturgice, pastorale şi misionare, dar ele trebuie folosite în perspectiva unei «iconomii», a unui plan eclesiologic clarvăzător. Problema pastorală nu se pune deci pe planul mijloacelor, ci pe cel al finalităţii. E vorba de o criză de scop, nu de mijloace. Aşa se explică apariţia unei categorii de credincioşi care nu se identifică integral cu comu-

nitatea, care stimulează o apartenență nominlă, fără sens, la viața parohiei. Deși Biserica posedă totul, unii credincioși caută în afară, acel *esențial* care nu-l găsesc în manifestarea parohiei, nu numai în termeni de atmosferă umană ci și în termeni de angajament spiritual public și mai ales de exercițiu concret al harismelor lor particulare. Aici stilul de viață parohială, disciplina pastorală și îndeosebi coordonarea de către preot a unei mari diversități de «daruri și slujiri» joacă un rol decisiv. Preotul este mai întîi un misionar, un arhitect, un ecleziolog, și apoi un păstor, un constructor, un bisericaș. Totul constă în a recapitula într-o singură *Liturghie* diversele forme personale sau comunitare, de spiritualitate, de rugăciune, de cult și de slujire.

Există o legătură particulară între ecleziologia pastorală și etica socială creștină, mai cu seamă într-o țară în care există un mare spațiu social pentru lucrarea Bisericii. Nu numai pentru că Biserica nu poate să fie străină de problemele și proiectele cu care se bate societatea, ci și pentru că Biserica ține seama de modul în care lucrează lumea ca atare. Problemele de ansamblu ale societății devin astfel probleme de ansamblu ale Bisericii. Iar pentru ca ea însăși să devină instrument de înnoire, Biserica se inspiră din înnoirea în societate. Apostolatul social al creștinilor nu este deci o simplă datorie de cetățean, ci are un profund caracter spiritual și liturgic. Or, eclesiologia pastorală vine să redescopere rădăcinile spirituale ale angajamentului social creștin.

Preoții Bisericii noastre sînt convinși că posedă mijloacele de lucru pentru a menține vitalitatea și unitatea parohiilor. Biserica Ortodoxă Română este, dealtfel, cunoscută ca avînd unul din cele mai organizate sisteme parohiale și eparhiale din lumea ortodoxă. În realitate, fiecare comună dispune de un locaș consacrat exclusiv cultului, de un centru parohial, un preot slujitor cu studii superioare de teologie, un grup coral condus de un cîntăreț, un consiliu parohial și diverse grupuri de acțiune pastorală și de asistență. Totuși ei trebuie să folosească aceste mijloace potrivit unor principii de lucru pastoral, care pot fi rezumate astfel : parohia nu este o simplă unitate administrativă bisericească, autonomă, ci ea reproduce în acel loc și context imaginea a ceea ce este Biserica în totalitatea ei. Descompunerea unei parohii, care poate să aibă cauze multiple, afectează unitatea întregului corp bisericesc. Dealtfel, sectele nu atacă Biserica în general, ci cea mai mică parohie în dificultate. În această privință, pregătirea și îndrumarea pastorală a preoților sînt hotărîtoare. Acestea nu trebuie să fie limitate la aspectele empirice, birocratice ale vieții parohiale. Unitatea Bisericii la nivel național are la bază coerența celei mai mici comunități ortodoxe, a parohiei. Iar coerența parohiei este în primul rînd o problemă de spiritualitate și apoi de organizare. Pentru a reuși integrarea spiritualității în viața parohială, teologia pastorală are nevoie de o eclesiologie autentică, clarvăzătoare.

ASPECTE SOCIALE ÎN PREDICA SFÎNTULUI VASILE CEL MARE *

Pr. Drd. Constantin Duțu

Opera literară a Sfîntului Vasile cel Mare care ni s-a păstrat în cele 4 volume (29—32) din colecția patristică «Migne», nu reprezintă decît în parte strădaniile de propovăduitor, de exeget, apologet, moralist și îndrumător social ale marelui Părinte capadocian.

Din acestea pe noi ne interesează în special scrierile lui oratorice: 1) 9 omilii la Hexaimeron 2) 13 omilii la Psalmi 3) 24 cuvîntări diferite: dogmatice, panegirice, una pedagogică *(Discurs către tineri)* și moral-sociale: *Contra beției; Contra mîniei; Despre invidie; Contra bogaților; Cu ocazia seceti, la textul* de la Luca 12, 18; *Despre post* etc. [1].

Deci dacă studiem toate lucrările lui, constatăm că predica socială a Sfîntului Vasile cel Mare — amplă și evidentă, una în diverse forme — este răspîndită pe tot parcursul operei sale, dar cel mai mult o găsim prezentă în scrierile sale oratorice.

Desigur că în predica Sfîntului Vasile cel Mare locul central îl ocupă predica misionar-evanghelică, interesîndu-l în primul rînd să determine pe toți ascultătorii și cititorii săi la rîvna pentru cîștigarea vieții de veci. Dar ca un mare teolog, psiholog și filantrop ce era, Sfîntul Vasile și-a dat seama că acest scop nu poate fi atins, decît dacă creștinii contribuie la desăvîrșirea vieții sociale, condiție esențială a mîntuirii. De aceea, atît Sfîntul Vasile cel Mare cît și toți ceilalți Sfinți Părinți, care tratează probleme sociale în scrierile și îndeosebi în predicile lor, pot fi numiți apărători ai celora oprimați. Ei critică «prin cuvinte caustice starea de lucruri neobișnuită față de scopul superior al creștinului pe pămînt. În critica lor ei nu se sfiesc să folosească chiar invective la adresa bogaților, biciuind nedreptățile sociale, înfierînd cruzimea exploatatorilor care atentau la (...) demnitatea» [2] și la însăși existența pămîntească a omului, căci după învățătura creștină viața socială reprezintă pentru aceasta o condiție indispensabilă pentru a-și lucra mîntuirea sa și aceasta prin contribuția la mîntuirea semenilor săi.

Așa stînd lucrurile, în secolul al IV-lea, Sfîntul Vasile cel Mare vede în strădania sa pentru îndrumarea credincioșilor pe calea mîntuirii că, neegalitatea și dezordinea socială sînt piedici în calea mîntuirii ce trebuiesc înlăturate. De aceea în predica sa socială, Sfîntul Vasile nu se ocupă atît de administrația și de legile vremii, ci doar de privilegiații

---

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Nicolae Balca, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman: «Patrologie» (manual), București, 1956, p. 164—166.

2. Prof. Ștefan Alexe: *Critica marei plăgi a cametei la Sfinții Părinți capadocieni,* «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 7—8, p. 435.

acestora, bogații, cămătarii, negustorii de sclavi, pe care îi combate de pe pozițiile Evangheliei. Așadar, Sfîntul Vasile cel Mare încearcă cu mijloace pur creștine, — în parte reușite ; ceea ce pentru sec. IV înseamnă un mare lucru — să aline suferințele celor apăsați de jugul întunecatei societăți sclavagiste din Capadocia secolului al IV-lea.

Critica nedreptăților sociale și îndemnurile la egalitate socială.

Ideea fundamentală a predicii Sfîntului Vasile cel Mare este aceea a dreptății sociale, o idee izvorîtă din iubirea creștină ca «agape». Pentru Sfîntul Vasile «cel care socoate că bogăția adunată de pe urma nedreptății îi este de ajuns pentru a fi puternic și a stăpîni, este asemănător cu un bolnav care atunci cînd boala îi este mai gravă, o socotește o bunăstare» [3].

Pentru realizarea dreptății sociale, Sfîntul Vasile susține că este necesară *egalitatea socială,* ca rezultat al «egalității în iubire». Într-adevăr, aceasta deoarece o oligarhie privilegiată deținea în acel timp averi imense, iar masa cea mare a oamenilor de rînd trăia în cea mai cruntă sărăcie. Iată de ce Sfinții Părinți din sec. al IV-lea au fost nevoiți să formuleze o adevărată doctrină economico-socială pe temeiuri creștine. Este drept că această doctrină n-a putut schimba, în general, raporturile economice în favoarea celor lipsiți. Cu toate acestea, în Capadocia, predicile Sfîntului Vasile au avut ca rezultat numeroase acte de înaltă ținută morală, ținută morală care a dus la ușurarea multor lipsuri sociale [4], constituind astfel un fenomen de progres social.

Cu o logică admirabilă, Sfîntul Vasile demască urmările nefaste ale proprietății private și cere împărțirea bunurilor excedentare la cei săraci : «Precum la teatru cînd cineva s-a așezat într-un loc, împiedică pe cei ce intră în scenă, dacă ține cu încăpățînare locul destinat pentru folosința comună, asemenea sînt și cei ce stăpînesc bogățiile fiindcă au izbutit să pună stăpînire pe bunurile de obște, și le-au făcut ale lor prin aceea că le-au luat mai întîi ei în stăpînirea lor. Dacă însă ar lua fiecare numai cît are nevoie, iar prisosul îl pune la dispoziția celor lipsiți, atunci nimeni nu ar mai fi bogat, dar nu ar mai fi nici sărac. N-ai ieșit gol din pîntece ? Și nu te vei întoarce tot gol în pămînt ?» [5].

Mereu și mereu repetă Sf. Părinte ideea că dacă toți oamenii și-ar chivernisi averile așa ca să fie de folos și săracilor, «atunci fiecare ar primi cîte puțin pentru îndestularea nevoilor lui. Atunci cel care iubește pe aproapele său ca pe sine însuși, n-ar mai avea mai mult decît semenul său» [6].

Combaterea prin predică a abuzurilor celor bogați.

Sfîntul Vasile cel Mare consideră că bogăția este un dar al lui Dumnezeu, care impune însă, celor care o dețin, mari responsabilități. Bogatul nu este pentru Sfîntul Părinte altceva decît un administrator al unor bu-

3. Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi,* trad. de Pr. Olimp Căciulă, București, 1939, p. 296 și 298.
4. Cf. L. Lavelle *La conscience* de Soi, Paris, 1933, p. 221.
5. P.G., XXXI, *col.* 26. 6. P.G., XXXI, *col.* 281.

nuri, pe care le-a primit de la Dumnezeu. Ca atare, el este servitorul lui Dumnezeu și economul fraților săi, care se găsesc în lipsă și cărora le este dator să le strige : «Veniți la mine, voi toți, care nu aveți ce mînca ; din darul cu care Dumnezeu m-a înzestrat, veți primi fiecare, întocmai ca dintr-o fîntînă publică» [7]. Sfîntul Vasile cel Mare caută deci ca, prin predica sa, să dea bogăției o misiune socială. Pornind de la textul scripturistic «Dacă bogățiile vin către voi, nu vă lipiți cu inima de ele» (Ps. 61, 10), el ajunge la concluzia că bogăția care stă pe loc este nefolositoare ; dar ea devine fecundă atunci cînd este pusă în mișcare în slujba celor mulți [8]. Asupra bogaților apasă astfel o sarcină providențială, de a asigura cel mai mare profit pentru toți. Dar aceasta nu e posibil decît dacă cei bogați nu vor imita exemplul cel rău al bogatului din Evanghelie care și-a zis : «Strica-voi jitnițele mele și mai mari le voi zidi» (Luca 12, 18) : «Este oare o nebunie mai mare ca aceasta ? — spune Sfîntul Vasile — să te tot ostenești (...) ca să tot clădești cu sila și să tot dărîmi cu sila ? Ai avea tu magazii destule dacă vrei să le cunoști : casele săracilor. În ele poți totdeauna aduna pentru tine comori pentru cer» (Matei 6, 20) [9]. Cei mai mulți bogați însă preferă să-și folosească averea spre a duce o viață de risipă și lux nerușinat.

Una dintre cele mai cumplite patimi ce pune în pericol mîntuirea sufletelor bogaților este pentru Sfîntul Vasile *avariția*. Cu cît cineva este mai bogat, cu atît el devine și mai dornic de avuție. Iată cum tratează el, în predică această patimă [10] : «Căci bogații avari nu se bucură de ceea ce au, ci se întristează (...) cînd știu că cineva este mai bogat decît ei (...). Marea își cunoaște limitele ei ; noaptea nu depășește timpul care îi este fixat. Dar avarul nu respectă nici timpul și nu cunoaște nici limitele (...). Întocmai ca un incendiu violent, năpădește și înghite totul» [11] (...). «Precum cei stăpîniți de furie și de nebunie nu mai văd lucrurile așa cum sînt, ci așa cum le permite închipuirea lor pătimașă, asemenea și cei cu sufletul stăpînit de iubirea de argint caută în tot locul numai arginți. Tu ești mai bucuros să te uiți la banii tăi decît la binefăcătorul soare. Te rogi și-ți dorești să se schimbe pentru tine toate în aur» [12].

Sfîntul Vasile observă că bogatului avar pe măsură ce-i crește avuția, pe atît îi scade dragostea față de semeni. De aceea îl mustră fără cruțare : «Ce este un avar ? Acela care nu se mulțumește cu strictul necesar. Ce este un spoliator ? Acela care își însușește bunurile altuia. Dar tu nu ești oare un avar și un spoliator, tu care deturnezi spre profitul tău un bun pe care l-ai primit numai să-l administrezi ? Cel ce dezbracă și-și însușește veșmîntul altuia se cheamă un hoț. Dar acela care nu îmbracă pe un om gol, cînd ar putea-o face, merită oare un alt nume ? Pîinea pe care tu o păstrezi aparține săracului înfometat ; mantaua pe care tu o

7. P.G., XXXI, *col.* 261. 8. P.G., XXXII, *col.* 272.
9. *Sf. Vasile cel Mare : împotriva lăcomiei,* comentariu la Luca, 12, 18, trad. de Arhim. Serafim Popescu, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XL (1964), nr. 3—4, p. 123. 10. P.G., XXXI, *col.* 269. 11. P.G., XXXII, *col.* 284—293.
12. *Sf. Vasile cel Mare : împotriva lăcomiei,* trad. de Arhim. Serafim Popescu, în rev. cit., p. 121.

păstrezi în dulapul tău e a celui zdrențăros ; încălțămintea pe care tu o lași să putrezească este a celui ce umblă cu picioarele goale ; banii pe care tu îi ții ascunși sînt ai celui năpădit de tot felul de trebuințe. Tu săvîrșești deci tot atîtea nedreptăți cîți oameni există cărora le-ai putea veni în ajutor» [13].

Pedeapsa unor astfel de bogați este moartea neașteptată și osînda veșnică.

Sfîntul Vasile, propovăduitorul milosteniei.

Întrucît veacul în care a trăit nu oferea condițiile pentru realizarea îndrăznețului ideal al egalității cu privire la bunurile materiale, Sfîntului Vasile nu i-a rămas altă soluție decît pregătirea prin cuvînt și practicarea milosteniei. El a devenit astfel unul din cei mai de seamă predicatori ai *fraternității* pe calea milosteniei creștine. Iată cum se adresează Sfîntul Vasile celui bogat întrebuințînd măiestrit metoda întrebării : «Nu ai socotit că acest om (sărac) este și el fratele tău și cu ceilalți oameni ? Nu te gîndești să împarți cu cei săraci nici măcar prisosul tău ?... Ai făcut părtași la grînele și produsele tale pe frații tăi ? Ceea ce putrezește mîine, dă azi săracilor (...). Precum grîul care se seamănă (...) aduce dobîndă plugarului (...), tot așa și pîinea pe care o împarți cu cel flămînd ți se va întoarce mai apoi cu folos. Fă deci semănat cu gînd ceresc, va să zică cu gîndul milosteniei» [14]. Prin urmare, bogatul nu are decît un mijloc de a lua cu sine fructul averilor în cealaltă lume : distribuirea lor la săraci.

Pentru Sfîntul Vasile Dumnezeu este cel care poruncește milostenia, de aceea bogatul nu poate să se revolte împotriva acestei porunci, iar săracul, primind milostenia ca dar din partea lui Dumnezeu, nu trebuie să se simtă umilit.

Pentru a deosebi pe cel cu adevărat sărac de cel care cerșește din lăcomie, Sfîntul Vasile spune că este nevoie de practică îndelungată. Nu trebuie făcută însă nici o discriminare între cei apropiați și cei străini dacă toți sînt în nevoie. Predica socială trebuie să pledeze cauza adevărului și a justiției sociale fără de nici o excepție. «Dăruiește deci și fratelui și străinului... Dumnezeu voiește ca tu să fii mîngîietorul nevoiașilor, iar nu căutător la fața oamenilor... toți sîntem neamuri, toți sîntem frați, toți sîntem fiii aceluiași Părinte» [15].

Predica Sfîntului Vasile împotriva cametei.

Un alt păcat social pe care Sfîntul Vasile cel Mare îl combate cu vehemență în predicile sale sociale este camăta sau împrumutul cu dobîndă peste măsură — care în societatea antică era un lucru nu numai obișnuit, ci chiar îngăduit de lege. La suma împrumutată de la cămătar,

13. *Ibidem*, p. 125 și P.G., XXXI, *col.* 276—277.

14. *Sf. Vasile cel Mare : împotriva lăcomiei...*, trad. de Arhim. Serafim Popescu, în rev. cit., p. 118—124.

15. *Sf. Vasile cel Mare despre iubirea aproapelui*, trad. de Pr. Nic. D. Tănăsescu, în «Glasul Bisericii», XX (1961), nr. 1—2, p. 59.

dobînda creștea uimitor, devenind capital, la care se tot plătea dobîndă. Cu alte cuvinte, camăta era dobîndă la dobîndă [16].

Sfîntul Vasile cel Mare numește camăta «neam de viperă», adăugînd: «Se zice că viperele se nasc mîncînd ele singure pîntecele mamei lor, iar camăta se naște mîncînd casele celor ce datorează (...). Animalele transmițînd urmașilor puterea de a naște, încetează la rîndul lor de a mai naște. Banii celor care împrumută însă, pe de o parte nasc pe cei ce au să vină iar pe de altă parte fac să întinerească cei bătrîni. Deci, este bine să nu faci niciodată experiența acestei fiare nebune» [17].

Sfîntul Vasile descrie impresionant, în termeni deosebit de reali atît viclenia, lăcomia și în general neomenia cămătarului, cît și drama celui datornic, care nu știe cum și de unde să ia bani să-și plătească în termen împrumutul. «Unul, întocmai ca un cîine își urmărește prada, iar celălalt întocmai ca un vînat descoperit își așteaptă resemnat sfîrșitul» [18]. Cel împrumutat nu mai poate dormi deloc gîndindu-se mereu la rușinea de a i se scoate lucrurile la licitație și la nenorocirea de a fi vîndut ca sclav. Din această cauză mulți datornici s-au sinucis, lăsînd totuși pe seama celorlalți membri ai familiilor lor povara grea a ispășirii, de obicei prin sclavie, a banilor împrumutați cu camătă. Pentru a evita situații atît de grave, Sfîntul Vasile îndeamnă pe săraci să aibă multă prudență spre a nu cădea în mrejile cămătarilor. Să facă mai bine exces de economie și să muncească stăruitor ca furnica și albina, lucrînd cu ziua sau practicînd vre-un meșteșug. Munca este izvorul din care oricine își poate satisface în măsură mai mare sau mai mică trebuințele vieții (...). Gîndul că fiecare își are pe Dumnezeu ca supraveghetor în muncă, trebuie să ne inspire o ardoare neobosită și o grijă plină de atenție, ca să ne săvîrșim lucrul nostru bine (...). Să nu trecem cu ușurință de la o muncă la alta. Căci natura noastră nu este capabilă de mai multe lucruri deodată și pentru aceasta este mai profitabil de a face un singur lucru cu grijă, decît de a începe multe și a nu duce pe nici unul la capăt [19].

Sfîntul Vasile critică delăsarea omului, sfătuind pe cel care se plînge că e sărac și slab în fața celor puternici să aibă încredere în sine și în ocrotirea lui Dumnezeu: «mai întîi ești om (...). Ai primit suflet înzestrat cu inteligență, prin care te gîndești la Dumnezeu, cercetezi natura lucrurilor cu ajutorul judecății (...). Toate animalele sînt ale tale. Nu ai inventat tu arte, nu ai întocmit tu cetăți, nu străbați tu mările cu ajutorul rațiunii (...). Aerul, cerul și corurile astrelor nu-și arată către tine ordinea lor? (...). Nu dormi pe pat de fildeș dar ai pămîntul, mai prețios decît mult fildeș și mai ai odihna dulce de pe el, somnul iute și fără griji» [20].

Toate aceste sfaturi și îndemnuri izvorau din dorința sinceră a Sfîntului Vasile de a-i ajuta pe cei săraci să înțeleagă cît de scump este acest ultim bun social al lor: munca în libertate. De aceea pe cei care nu pot să muncească îi îndeamnă ca mai bine să suporte umilința de a

16. Cf. Prof. Ștefan Alexe, *op. cit.*, ibidem, p. 436—437.
17. *Sf. Vasile cel Mare*, trad. de Olimp Căciulă, *op. cit.*, p. 89—90.
18. *Ibidem*, p. 83; *Ibidem*, p. 79—95.
19. *Regulile Mari*, P.G., XXXI, *col.* 1009—1024. 20. P.G., XXXI, *col.* 212.

cere pe la porțile bogaților, decît să ia bani cu camătă și astfel să se condamne singuri la sclavie.

Această oroare față de sclavie ne-o dovedește Sfîntul Vasile mai ales atunci cînd descrie foarte înduioșător cazul unui părinte care, silit de sărăcie să-și vîndă sclav pe unul din copiii săi, nu știe pe care din ei să-l aleagă [21].

Dar dacă cel ajuns într-o asemenea situație critică consimte, cel puțin, înrobirea în mod deliberat, putînd cere un preț mai convenabil pentru bietul său consîngean, în schimb datornicul prin camătă provoacă indirect, dar sigur, fără să se fi gîndit la acest deznodămînt cînd s-a împrumutat, sclavia la un preț derizoriu, a lui și a celor din familia sa.

Pentru aceasta, amintind proverbul că cine se împrumută este robul celui care l-a împrumutat, Sfîntul Vasile iarăși își sfătuiește ascultătorii să se ferească de împrumutul cămătarului : «N-ai bani să lași moștenire copiilor tăi ? Cel puțin nu-i lipsi de libertate. Păstrează-le această mare bogăție, depozitul acesta pe care tu însuți l-ai primit de la părinții tăi (...). Nu lăsa datoria contractată de tine să apese ca un blestem asupra copiilor și nepoților tăi» [22].

Pe de altă parte, iată cum îl dojenește și totodată îl sfătuiește, în predica sa, sfîntul Părinte pe cămătar : «Venind la tine ca la un prieten, a dat peste un vrăjmaș, căutînd medicamente, care să-l vindece, a dat peste otravă. Tu trebuia să mîngîi sărăcia acestui bărbat și cu toate acestea ai înmulțit-o (...). Căci care este sfatul Domnului ? «Să împrumutați pe aceia de la care nu mai nădăjduiți că veți lua» (Luca 6, 34—35) (...) iar Domnul îți va da în schimb lucruri mari. Căci «cine pe sărac ajută pe Dumnezeu împrumută» (Prov. 19, 17) [23].

Sfîntul Vasile, predicatorul vieții de obște și întrajutorării.

Sfîntul Vasile cel Mare reprezintă concepția că omul nu poate crește, nu-și poate cîștiga cele de trebuință și nici mîntuirea izolat de semenii săi. «Căci precum piciorul are o putere dar îi lipsește o alta și fără ajutorul celorlalte mădulare (...) nu are împlinirea a ceea ce îi lipsește, la fel și în viața singuratică, chiar și ceea ce avem devine nefolositor și ceea ce ne lipsește este cu neputință de procurat» [24].

În concepția Sfîntului Părinte, sociabilitatea omului este o însușire ființială, înnăscută. «Cine nu știe că omul este o ființă blîndă și socială, nu singuratică și sălbatică ? Nimic nu este așa de propriu firii noastre ca a fi în comun unii cu alții» [25].

După Sfîntul Vasile cel Mare omenirea a cunoscut la începutul ei proprietatea și viața de obște. Din această cauză cei care îmbrățișează

21. *Sf. Vasile cel Mare*, trad. de Arhim. Serafim Popescu, în rev. cit., p. 120—121 și P.G., XXXI, *col.* 268—269.

22. P.G., XXIX, col. 263—280 ; cf. Sf. Vasile cel Mare *Comentar la Psalmi*, trad. de Olimp Căciulă, p. 92.

23. Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. de Olimp Căciulă, p. 82.

24. P.G., XXXI, *col.* 928 — *Reguli tratate pe scurt. Răspuns* VII.

25. P.G., XXXI, *col.* 917 — *«Regulile Mari»*, III, 1.

viața în comun se întorc la binele natural [26]. «Știu — spune Sfîntul Vasile — că viața cu mai mulți la un loc este mai folositoare în multe privințe (...). Dumnezeu-Creatorul a hotărît, ca noi să avem nevoie unii de alții — cum s-a scris — pentru a fi uniți cu alții. Afară de aceasta, nici rațiunea iubirii lui Hristos nu îngăduie ca fiecare să privească numai la ale sale» [27]. Și făcînd astfel apologia vieții în comun, Sfîntul Vasile înalță în predicile sale un adevărat imn frumuseților acestei vieți, care constituie adevărata restabilire a frumuseților firii : «Ce poate egala această viață ? Ce fericire i se aseamănă ? Ce e mai plăcut ca legătura și unirea moravurilor și a sufletelor ? (...) întrucît se vede un suflet în mai multe trupuri, iar pluralitatea trupurilor se arată instrument al unei singure voințe. Cel care-i bolnav cu sufletul și cade, are pe mulți care să-l trateze și să-l vindece. Membrii vieții de obște sînt deopotrivă servitori și deopotrivă stăpînii unii altora ; în libertate suverană ei își arată unii altora cea mai desăvîrșită slujire, (...) cu bucurie. Dumnezeu a voit ca noi să fim așa de la început și spre această viață de obște ne-a creat» [28].

Dîndu-și seama că în condițiile orînduirii sclavagiste este imposibilă realizarea unei asemenea vieți de obște peste tot, Sfîntul Vasile se mulțumește s-o realizeze în mînăstiri, pe care le organizează în stil chinovial [29]. Fiind un mare cunoscător al naturii, Sfîntul Vasile ia ca temei și îndemn pentru acest mod de viețuire. modelul natural de existență al multor specii zoologice : peștii, liliecii, furnicile și mai ales albinele : «cîteva animale au simțul public dacă ceea ce este propriu cetății este a orienta spre un scop comun energiile individuale. În acest fel sînt albinele. Ele locuiesc împreună, zboară împreună și munca lor este comună» [30].

Despre munca în comun pe care o elogiază mereu în predica sa [31], Sfîntul Vasile spune că ea oferă cei mai mulți sorți de reușită dezvoltării talanților fiecăruia de ale căror binefaceri profitul este general și reciproc : «Fiecare ins, orice har ar primi după cuviință de la Dumnezeu trebuie să-l sporească neîncetat, îndreptîndu-l spre facerea de bine și spre folosul celor mulți» [32].

Contra invidiei.

În predica sa socială, Sfîntul Vasile cel Mare se ocupă de virtuțile și de viciile sociale, dar el dezvăluie și rolul social al calităților sau defectelor individuale, în legătură cu care el a ținut mai multe cuvîntări, ca de ex. : *Contra invidei ; Contra Mîniei ; Contra celor ce se îmbată ; Despre post* etc.

---

26. P.G., XXXI, *col.* 1381 — *Așezăminte monahale*, 18, 1.
27. P.G., XXXI, *col.* 928 — *Regulile mari*, VII, 1.
28. P.G., XXXI, *col.* 1381 D și 1384 B, C.
29. Cf. Prof. Constantin Pavel, *Sfinții Trei Ierarhi și problemele morale ale vremii lor*, în «Studii teologice», XXIX (1977), nr. 3—4, p. 227.
30. P.G., *col.* 156—157.
31. Cf. Stanislas Giet, *Les idées et l'actions sociales de Saint Basile*, Paris, 1941, p. 35. 32. P.G., XXXI, *col.* 1252.

Într-una din predicile sale, Sfîntul Vasile cel Mare se ocupă de invidie [33], pe care el o caracterizează a fi drept cea mai funestă pasiune din inima omului. Invidia este «o tristeţe pricinuită de binele aproapelui, care îi produce acestuia multă nedreptate ; dar invidia este răul cel dintîi şi foarte intim al celui care este atins de ea. Precum rugina roade fierul, aşa consumă invidia sufletul celui care o posedă» [34] ... şi ce este mai penibil la această boală este că victima nu o poate dezvălui (...). Adeseori invidia poate deveni boală epidemică. După ce a clocit mult în umbră, ea face explozie în plină lumină ameninţînd ordinea socială. Atunci invidioşii seamănă cu vulturii, care dispreţuind mirosul de flori, se duc la hoituri, sau cu muştele, care, ocolind părţile sănătoase, se aşează pe bube. Căci «invidioşii nu privesc la ceea ce este frumos şi plăcut în viaţa oamenilor, ci se leagă de ceea ce este slab şi defect. Ba, ei chiar îşi permit a-şi bate joc de ceea ce este bine şi a defăima virtutea prin defectele care o învecinează. Curajul în ochii lor este temeritate, înţelepciunea stupiditate, dreptatea asprime (...) omul demn este îngîmfat, darnicul este risipitor, economul este avar» [35]. Un aspect şi mai dăunător al invidiei este faptul că «Noi nu putem fi cuprinşi de invidie decît ca urmare a relaţiilor intime. Scitul nu invidiază pe Egiptean ; dar fiecare invidiază pe compatriotul său. Şi printre aceştia nu invidiem pe necunoscuţi, ci pe cei de aproape, între care invidia preferă încă pe vecini, pe tovarăşii de profesiune sau pe alţii cu care sîntem în legătură. Printre ei, ea se repede la colegi, la părinţi, la fraţi.

În scurt, precum rugina este o boală proprie gîndirii, invidia este boala prieteniei» [36].

Contra mîniei.

Într-o altă predică, Sfîntul Vasile cel Mare condamnă patima oarbă a mîniei [37], care îi întunecă omului raţiunea, făcîndu-l «fioros şi periculos» ca scorpionii, cîinii şi demonizaţii. Cei înclinaţi spre mînie, ţipă, se agită, atacă (...) mîinile şi picioarele lovesc fără milă (...) şi tot ce le cade în mînă devine armă (...). Cei care se mînie nu respectă bătrîneţele, nici virtutea, nici înrudirea, nici demnităţile, într-un cuvînt, nimic din ceea ce cinstesc oamenii. Dacă şi din partea opusă se găseşte unul gata de replică, unul la fel de rău (...), cînd nu mai găsesc injurii, ei se încaieră la bătaie şi se aleg, ca premii ale mîniei lor, cu invalidităţi trupeşti şi cu moarte» [38].

Sfîntul Vasile îndeamnă pe crdincioşi să nu se lase antrenaţi de această patimă zicînd : «să nu-ţi fie dascăl duşmanul, nici să invidiezi, ceea ce urăşti (...). Tu (...) respingi insulta ca pe ceva rău apoi o imiţi ca pe ceva bun. În felul acesta te faci singur acuzatorul tău» [39].

Pentru învingerea mîniei, Sfîntul Vasile recomandă răbdarea, la care se poate ajunge prin mai multe metode :

Una dintre acestea este *tăcerea.*

33. P.G., XXXI, *col.* 371—386. 34. *Ibidem.* 35. *Ibidem.* 36. *Ibidem.*
37. P.G., XXXI, *col.* 353—371. 38. *Ibidem.* 39. *Ibidem.*

«Te-ai mîniat? Atunci și limba ta o ia înainte» [40] spune Sfîntul Vasile într-una din omiliile sale. Și tot aici continuă: «Căci păcatul cel mai des și cel mai felurit este aproape întotdeauna acela care se săvîrșește cu limba» [41]. De aceea Sfîntul Părinte ne povățuiește să ne ținem limba, să ne îndepărtăm de uneltirile viclene și să fugim de rău» [42]. Același sfat înțelept ni-l dă Sfîntul Vasile și în cuvîntarea «Contra mîniei» cînd ne îndeamnă la tăcere spunînd: «Lasă-l să latre împotriva ta, fără să-i răspunzi, să se certe cu sine (...) dacă acela te insultă tu fii mărinimos, dacă acela este mînios, periculos, tu fii blînd și îngăduitor (...). Dar ce trebuie să spunem atîtea? Aceluia defăimarea i-a închis Împărăția Cerurilor, pentru că «defăimătorii nu vor moșteni Împărăția Cerurilor (I Cor. VI, 10), pe cînd ție, tăcerea ți-a pregătit Împărăția Cerurilor, pentru că cel ce va răbda pînă la sfîrșit, acela se va mîntui» [43] (Matei 10, 22).

O altă metodă este *smerenia*: «două lucruri să îndepărtezi de la tine: întîi faptul de a te considera vrednic de cinstire deosebită; al doilea, faptul de a socoti pe altul inferior ție. Să știi că nu cuvintele întristează, ci gîndul că ești cineva. Dacă îndepărtezi acest gînd din mintea ta, toate insultele lovesc în gol. Prin urmare, cum poate fi reținută patima? (...) dacă mai înainte te exersezi în smerenie, așa cum ne-a învățat Domnul prin cuvînt și faptă» [44].

Tot în acest context Sfîntul Părinte vorbește despre *guvernarea pasiunilor*, potrivit căreia în cazul de față, mînia fiind dirijată cînd și cum trebuie, ea aduce bărbăție, răbdare și cumpătare, dar fiind dirijată împotriva dreptei rațiuni, devine nebunie (...). Prin această metodă, de autostăpînire, putem deturna provocarea la mînie în iertare și compătimire față de semenul nostru «Cînd cineva ieșit din minți spune cuvinte jignitoare, să-l consideri mai degrabă vrednic de plîns, decît de ură (...). Cel care suferă este vrednic de milă, pe cînd cel ce face rău este vrednic de ură. Să-ți îndrepți mînia ta către diavolul ucigător de oameni, către tatăl minciunii, dar să-ți pară rău de fratele tău pentru că dacă stăruie în păcat, va fi dat împreună cu diavolul focului celui veșnic» [45].

Contra celor ce se îmbată.

Într-o altă predică, Sfîntul Vasile cel Mare descrie nesațiul beților [46] care-și înjoseau ființa prin chefuri deșănțate din zori și pînă noaptea tîrziu. Pentru Sfîntul Părinte, beția înseamnă nenorocirea minții, stricarea puterii, îmbătrînire prematură și moarte timpurie. De aceea el sfătuiește pe credincioși: «Iar voua care vă temeți de Domnul (...) vă poruncesc aceasta: dacă îi vedeți că se pocăiesc să-i primiți cu blîndețe, ca pe mădularele voastre bolnave, iar dacă devin obraznici să fugiți din mijlocul lor» (Isaia 52, 11; II Cor. 6, 17) [47].

40. Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. de O. Căciulă, p. 190
41. *Ibidem*. 42. *Ibidem*. 43. P.G., XXXI, *col.* 353—371. 44. *Ibidem*.
45. *Ibidem*. 46. P.G., XXXI, *col.* 541. 47. *Ibidem*.

Despre post.

De la Sfîntul Vasile cel Mare ne-au rămas două cuvîntări despre post [48] în care el se străduieşte să arate care sînt foloasele sociale şi soteriologice ale postului, atît pentru viaţa viitoare, cît şi pentru cea pămînteaşcă. Aşa de exemplu după ce vorbeşte despre postul lui Moise, al lui Ilie şi al lui Daniil, Sfîntul Vasile exclamă : «Postul înalţă rugăciunea la cer(. ..). Postul aduce propăşire caselor, este mama sănătăţii, îndrumător tinerilor, podoabă bătrînilor, tovarăş bun celor ce merg pe cale şi al celor ce locuiesc împreună» [49] ; iar mai departe Sfîntul Părinte face distincţia esenţială că postul nu se limitează la abţinerea de mîncăruri pentru că «adevăratul post înseamnă abţinerea de la faptele rele». A posti înseamnă «să legi gura nedreptăţii» (Isaia 58, 6), «să ierţi pe aproapele şi să-i laşi datoriile» [50]. Sfîntul Părinte reprezintă ideea că «Dacă postul ar fi tuturor sfetnic, nu s-ar făuri arme, n-ar mai exista tribunale, n-ar mai fi întemniţaţi, pustietăţile n-ar găzdui răufăcători, nici oraşele pe calomniatori, nici marea pe piraţi» [51].

Predica socială a Sfîntului Vasile cel Mare prin exemplul personal.

Dovedind o mare elocvenţă socială pe plan teoretic, Sfîntul Vasile cel Mare devine tot atît de elocvent şi pe tărîmul practic, fiind cel dintîi care pune în aplicare îndemnurile predicii sale sociale şi confirmînd astfel cu fapta sinceritatea şi tăria convingerilor sale creştine.

Stăpînit de un umanism nemaiîntîlnit, imediat după botezul său, Sfîntul Vasile îşi împarte averea la săraci. Mai tîrziu, pe cînd se afla în fruntea Bisericii capadociene, în timpul secetei din anul 367, urmată de foametea din 368, Sfîntul Vasile cel Mare nu s-a mulţumit să ţină cuvîntări impresionante în care zugrăvea chipul celor muribunzi de foame, ci el însuşi a făcut a doua împărţire a averii la săraci, hrănindu-i fără să facă deosebire între creştini, păgîni şi evrei.

De numele Sfîntului Vasile cel Mare se leagă începutul filantropiei creştine, prin înfiinţarea primelor instituţii de caritate şi asistenţă socială, necunoscută în lumea păgînă, Sfîntul Vasile a înfiinţat pe lîngă fiecare horepiscopie cîte un azil «casa săracilor».

Dar cea mai mare operă socială a lui a fost aşezămîntul de la marginea Cezareei, o adevărată cetate a iubirii şi a carităţii creştine numită de popor «Vasiliada». În mijlocul acestui vestit aşezămînt se afla catedrala mitropolitană, lîngă care se ridica reşedinţa mitropolitului, locuinţa pentru oaspeţi şi casele clerului. Apoi se întindeau casele aşezămîntului : azil pentru bătrîni, case pentru călători şi pelerini, pentru reeducarea fetelor căzute, spitale — între care şi o leprozerie, casele personalului medical, o şcoală de arte şi meserii pentru orfani, ateliere şi altele.

48. P.G., XXXI, *col.* 185—197 ; *col.* 197—271. 49. *Ibidem.* 50. *Ibidem.*
51. *Ibidem.*

Iată deci, cum a înțeles Sfîntul Vasile să pună în practică ideea ajutorării efective a aproapelui, oferind o predică socială prin fapte concrete, al căror exemplu răsună peste veacuri [52].

Despre forma predicii sociale a Sfîntului Vasile cel Mare.

Operele Sfîntului Vasile cel Mare, în cadrul cărora predica sa socială ocupă un loc de seamă, aparțin celor mai frumoase monumente de literatură creștină. Fotie scrie : «Acela care voiește să ajungă un orator perfect n-are trebuință nici de Platon, nici de Demostene, dacă ia de model pe Sfîntul Vasile. Pe cît de abundentă și frumoasă este limba sa, pe atît ea desfășoară energie și varietate de argumente» [53].

Într-adevăr, această elocvență, în care atîta emoție se amestecă cu atîta artă, chiar după atîtea secole ne tulbură și pe noi, cei de acum.

În predica sa socială Sfîntul Vasile cel Mare folosește mijloace lingvistice și metode oratorice de mare efect. Pămîntul, soarele, ploaia, vîntul, grîul, vipera, vulturul, lupul, cîinele, iepurii, albinele, furnicile sînt numai o parte din ceea ce Sfîntul Vasile alege din natură ca termeni de comparație pentru viața oamenilor înfățișați de el în predica sa socială.

De asemenea, mediul social îi produce Sfîntului Părinte impresii puternice, pe care el ni le comunică cu măiestrie, desfășurînd plastic în predicile sale cu conținut social ocupațiile oamenilor de atunci și multe aspecte din viața lor publică : prin cetăți se construiesc piețe, stadioane, se ridică ziduri, se sapă canale etc., medicii îngrijesc bolnavii, negustorii înfloresc comerțul, ostașii apără cetatea, marinarii vîslesc în largul mării, școlarii învață, călătorii îndeamnă la drum, se organizează serbări publice» [54].

Avînd în vedere că în predica sa socială are de tratat mai mult chestiuni pămîntești, Sfîntul Vasile respectă aici, mai mult ca oriunde, cursul naturii, atît în urmărirea faptelor predicate și a celor cu care face comparație, cît și în gîndire și în parcurgerea momentelor psihologice cu ascultătorii săi. Orice atitudine a creștinului cu implicații sociale de care se ocupă Sfîntul Vasile, este studiată de el, atît pe temeiul Sfintei Scripturi și al rațiunii, cît și după conformitatea sau neconformitatea cu natura.

---

52. Cf. Pr. Ieremia Ghiță, *Apostolul faptei și al acțiunii creștine*, în rev. «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 1—3, p. 159.

53. *Photius*, cod. 141 ; după I. Popescu (Caracal), *Sfîntul Vasile cel Mare Arhiepiscop de Cezareea*, teză de licență București, 1896, p. 79.

54. Pr. Mag. Gh. A. Nicolae, *Aspecte din natură și viață în «Comentariul la Psalmi», al Sfîntului Vasile cel Mare*, în «Studii teologice», XVII (1965), nr. 3—6, p. 332.

Iată spre exemplu cîteva din cuvintele sale cu privire la familie [55]. «Bărbaţi iubiţi femeile voastre!» (Efes. 5, 25). «Voi sînteţi străini unii de alţii dar veţi fi uniţi prin societatea căsătoriei». «Copii ascultaţi pe părinţii voştri» (Efes. 6, 1) şi voi părinţilor, nu întărîtaţi pe copiii voştri» (Efes. 6, 4). «Nu este oare natura cea care spune aceasta? Pavel nu învaţă aici nimic nou; el nu face decît a întări legăturile naturale. Dacă leoaica iubeşte puii săi şi dacă lupul luptă pentru lupuşori, cum va zice omul că nu se supune acestei porunci şi violează ordinea aceleiaşi naturi, fie atunci cînd fiii dezonorează vîrstnicia tatălui lor, fie cînd o a doua căsătorie face pe tată să uite de primii săi copii?» [56].

Cunoscînd foarte bine străfundurile inimii omeneşti, lucru indispensabil oricărui preot şi predicator, Sfîntul Vasile, face descrieri subtile despre adîncurile vieţii sufleteşti şi despre manifestările externe ale celor pe care-i cercetează. Şi dacă pe unii ni-i prezintă mai mult în treacăt, în tumultul vieţii sociale ca: doctorul, soldatul, agricultorul, corăbierul, judecătorul, chiriaşul, negustorul etc., pe alţii, categorisiţi mai mult după starea socială şi după structura lor sufletească, decît după profesia lor, îi studiază în amănunţime. El foloseşte foarte adesea *tipul*. Astfel, folosindu-se probabil de modele concrete, întîlnite de el, Sfîntul Vasile ia cîte un exemplu de avar, invidios, mînios, beţiv, cămătar, nevoiaş, datornic, înfometat şi-l analizează profund. Şi el face aceasta nu doar pentru a prezenta nişte simple portrete morale în faţa cărora nu se mai poate face nimic, ci pentru a interveni direct în viaţa lor sufletească şi spre a-i determina la atitudini sociale cît mai juste.

Din cauza aceasta, Sfîntul Vasile foloseşte foarte frecvent o vorbire directă, la persoana a II-a (mai mult singular) şi una dialogic-interogativă, cu întrebări şi răspunsuri din partea sa şi dintr-a tipului său, căutînd astfel să fie cît mai convingător.

În predica socială a Sfîntului Vasile cel Mare, deşi cugetările sînt înlănţuite logic, nu găsim un aranjament riguros al părţilor discursului, pentru că el ţine să facă în predica sa nu atît operă de artă, cît mai ales operă de edificare religios-morală şi socială.

De obicei el începe cu o descriere impresionantă, după care atacă viciile cu înverşunare şi încheie îndemnînd cu blîndeţe la virtute. Pe păcătoşi el îi demască cu dibăcie, dar fără ură, ci cu compătimire, sfătuindu-i la îndreptare: «Ai defăimat? Binecuvîntează. Te-ai lăcomit? Dă înapoi. Te-ai îmbătat? Posteşte. Te-ai îngîmfat? Umileşte-te. Ai pizmuit? Roagă-te» [57].

Aşadar, el îmbină severitatea cu blîndeţea, combătînd răul cu vehemenţă, dar fiind plin de milostivire pentru cei care-l săvîrşeau.

55. Cf. Jean Rivière, *Saint Basile evèque de Césarée*, Paris, 1925, p. 208 şi 212.
56. P.G., XXIX, *col.* 160 şi 196—197.
57. Sf. Vasile... *Comentar la Psalmi*, trad. cit., p. 142.

Ca și cealaltă parte a operei sale, predica socială a Sfîntului Vasile cel Mare rămîne ca o moștenire literară de mare valoare, caracterizată prin precizia cuvîntului său, prin puritatea expresiilor sale, ca și printr-un stil înălțător, clar și atrăgător.

*

Sfîntul Vasile cel Mare a fost unul din cei mai curajoși și mai stăruitori predicatori sociali ai epocii patristice.

Totodată, el ne apare ca un mare pedagog social al timpului său, care a urmărit îmbunătățirea vieții sociale, prin mijloace creștine, între care predica și exemplul personal sînt la loc de frunte.

Pe temeiul Sfintei Scripturi, a rațiunii și al naturii, a lcărei cunoscător era, Sfîntul Vasile revendică în predica sa unele drepturi umanitare care vizau niște stări de lucruri și concepții sociale multimilenare.

Propovăduirea ideilor sociale ale Sfîntului Vasile cel Mare izvorăsc din necesitățile imediate și stringente ale vieții din timpul și locul său. El este un predicator realist, practic, atent la viața și nevoile semenilor săi. Sfîntul Vasile respectă cursul normal al vieții și urmărește logic manifestările omului în diferite ipostaze în care îl pune viața sau el însuși. Fiind un mare cunoscător și admirator al naturii, el folosește în predica sa socială o exprimare intuitivă, bogată în comparații și exemple din natură.

Predica socială a Sfîntului Vasile cel Mare are la bază iubirea de Dumnezeu și de oameni. El sfătuiește pe credincioșii și ascultătorii săi să urmeze cu rîvnă și conștiinciozitate învățăturile Evangheliei.

De aceea cea mai frecventă metodă de convingere în predica socială a Sfîntului Vasile este amintirea de bunurile veșnice și de pedeapsa veșnică. Dar marele capadocian nu pierde din vedere nici importanța socială a bunurilor acestei lumi. Altfel n-ar fi mai pledat pentru ele în favoarea celor obidiți. El le consideră însă, nu ca scopuri în sine, ci mijloace relative, dar totuși inevitabile pe calea spre eternitate.

Așadar, Sfîntul Vasile cel Mare a dovedit, prin predica sa socială, un umanism exemplar. El a militat pentru dobîndirea de către credincioșii săi a vieții de veci, dar n-a fost nepăsător față de viața pămîntească a acestora, pentru care el cere ca ea să fie respectată, prin cinstire frățească și prin condiții materiale suficiente, indiferent de concepția sau tagma celui în nevoie.

Astfel, în condițiile vitrege ale vremii lui și cu posibilitățile modeste de care dispunea, Sfîntul Vasile a contribuit prin cuvînt și faptă la săvîrșirea unor acte sociale de înaltă ținută morală.

De altfel el însuși spune că nici o virtute nu arată mai bine pe adevăratul creștin ca *slujirea* dezinteresată a dragostei frățești [58], ceea ce

58. Cf. Ieremia Ghiță, *art. cit.*, p. 157.

confirmă pe deplin justețea supranumelui de «un roman între greci» și a epitetului «cel Mare».

Între cei trei «mari ierarhi» Sfîntul Vasile este cunoscut ca «simbolul energiei și al acțiunii creștine, omul faptei pozitive care propovăduiește Evanghelia în tumultul vieții sociale» [59].

De aceea, Sfîntul Vasile cel Mare combate cu iscusită îndemînare omiletică parazitismul social, inumanitatea, mamonismul, individualismul, egoismul și exclusivismul antisocial al bogaților — racile pe care predicatorul Bisericii creștine trebuie să le combată și să contribuie la lichidarea lor. Iată deci un obiectiv serios al predicii cu caracter social pentru toate timpurile.

În acest scop, preotul Bisericii Ortodoxe găsește — după cum am arătat în cele de mai sus — în predica socială a Sfîntului Vasile cel Mare, un îndreptar temeinic și un exemplu strălucit, pentru a întocmi și a rosti predici folositoare, atît pentru orientarea credincioșilor pe calea mîntuirii sufletului lor, cît și pentru îndrumarea lor spre atitudini sociale folositoare timpului în care trăiesc. Prin aceasta el îndeplinește o poruncă cuprinsă în Sfînta Tradiție a Bisericii noastre strămoșești.

59. Cf. *Ibidem.*

DIN ACTIVITATEA ŞI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

FESTIVITATEA DE LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREŞTI CU PRILEJUL ANIVERSĂRII A 120 DE ANI DE LA UNIREA PRINCIPATELOR ROMÂNE

Miercuri, 24 ianuarie 1979, la Institutul teologic din Bucureşti a avut loc o întrunire festivă cu ocazia împlinirii a 120 de ani de la Unirea Principatelor Române. Solemnitatea s-a desfăşurat în sala de festivităţi a Institutului teologic şi a reunit pe membrii activi şi onorari ai corpului didactic, pe doctoranzii şi studenţii Institutului. Au fost de faţă de asemenea reprezentanţi ai personalului auxiliar, invitaţi.

Deschiderea şedinţei a fost făcută de P. C. Sa părintele Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic din Bucureşti, care a rostit un cuvînt introductiv cu privire la momentul aniversar sărbătorit: Unirea Moldovei şi Munteniei la 24 ianuarie 1859 prin alegerea în Muntenia a aceluiaşi domnitor care fusese ales în Moldova. În încheiere P. C. părintele Rector Mircea Chialda dă apoi cuvîntul P. C. Sale părintelui Prof. Constantin Galeriu care prezintă prelegerea aniversară: *«La 120 de ani de la Unirea Principatelor Române»*.

Prea Cucernicia Sa, cu entuziasmul antrenant şi căldura sufletească convingătoare ce îi sînt specifice, într-un stil limpede, patetic şi plin de imagini poetice, face mai întîi, în discursul său, o jalonare a principalelor momente din geneza poporului român, din istoria lui veche şi mijlocie punînd apoi accentul mai ales şi în chip mai amănunţit pe procesul de formare şi organizare politico-teritorială a Principatelor Române şi subliniind procesul de formare şi afirmare a conştiinţei de unitate naţională la poporul român, de afirmare a conştiinţei lui patriotice şi a demnităţii lui naţionale: «Prin întemeierea ţărilor române se dezvolta şi conştiinţa fiinţei unice a neamului: domnul Moldovei se intitula: «Domn românesc al ţării Moldovei», Mircea cel Bătrîn adună sub conducerea lui odată cu Ungrovlahia şi Almaşul, Făgăraşul, Banatul Severinului, Cetatea Dîrstorului, «pînă la Marea cea mare». Bogdan II, tatăl lui Ştefan cel Mare încheind la Roman în 1449 un tratat cu Iancu de Hunedoara, prin trimişii acestuia, afirma: «Ţara domniei mele şi ţara domniei tale să fie una». Ştefan cel Mare se socotea «protector al întregului pămînt românesc...». Iar la acea cumpănă de vremi a anilor 1600, Mihai Viteazul, înfăptuind istorica unire a întregii suflări româneşti, se putea intitula la Iaşi: «Io Mihail Voievod, din mila lui Dumnezeu domn al Ţării Româneşti şi al Ardealului şi al Moldovei...». Cazania lui Varlaam era destinată la «toată simţirea românească de pretutindeni...» ce «dintr-o fîntînă au izvorît şi cură» cum se exprima stolnicul Constantin Cantacuzino, iar mitropolitul Simeon Ştefan, în prefaţa la Noul Testament tipărit de el la Bălgrad în 1648 încredinţa pe cititori că în această carte au fost alese la tălmăcire cuvintele pe care să le înţeleagă românii de pretutindenea.

Mai apoi, alţi purtători ai făcliei culturii româneşti între care mitropoliţii Varlaam şi Teodosie ai Ungrovlahiei, Dosoftei al Moldovei, traducătorii Bibliei din 1688 de la Bucureşti, i-au avut în vedere pe toţi «pravoslavnicii creştini care sînt născuţi întru limba noastră românească». În acelaşi fel gîndeau, simţeau şi scriau şi cronicarii ca de pildă, Grigore Ureche cu a sa afirmaţie: «de la «Rîm ne tragem» sau Miron Costin care preciza că: «locuitorii ţării noastre Moldovei şi Ţării Româneşti şi românii din ţările ungureşti tot un neam şi o dată descălecaţi sînt», iar stolnicul Constantin Cantacuzino întărea: «rumânii înţeleg nu numai ceştia de aici, çi şi din Ardeal care încă şi mai neaoşi sînt. Şi moldovenii şi toţi cîţi într-altă parte se află şi cu această limbă,... toţi una sînt». În şirul acestor făclieri de simţire şi cultură românească este vrednic de amintit şi eruditul domnitor al Moldovei Dimitrie Cantemir care scria că «neamul moldovenilor, muntenilor şi ardelenilor cu toţii cu un nume de obşte români se chiamă». Ideea unităţii neamului românesc cultivată şi răspîndită

generos de minţi luminate, mai ales prin cuvînt, prinde puteri noi şi viaţă tot mai fierbinte în secolul XIX..., secol de mare intensitate de evenimente istorice, de frămîntări şi de înfăptuiri, de revoluţii pe tărîm social, politic şi cultural.

Prea Cucernicia Sa părintele Prof. C. Galeriu înşiruie apoi nume de oameni şi de fapte de seamă care s-au înscris în realităţile istorice ale acestei epoci atît de tumultuoase şi atît de apropiate de epoca noastră şi, de aceea, atît de încărcată de semnificaţii profunde şi determinante pînă în zilele noastre. Astăzi sîntem o singură ţară, un singur popor cu o singură simţire şi un singur ideal: unitatea noastră, ca încununare fericită a acestor eforturi de adunare a tuturor rîurilor neamului nostru în aceeaşi albie. «Unirea de la 24 ianuarie 1859 se făcea pivot şi premiză evenimentelor şi realizărilor ce i-au urmat în consolidarea neamului românesc: independenţa de la 1877 şi făurirea statului naţional unitar român în 1918. Acel moment de alegere în Valahia a aceluiaşi domnitor care fusese ales în Moldova, semnifica actul de naştere al României moderne...».

«În zilele acelea memorabile, unul din înflăcăraţii clerici cărturari, susţinător al unirii, Neofit Scriban da glas astfel evenimentului: «Te salut sfîntă Românie... pămînt ce porţi comori de virtute şi de adevăr! Mărit a fost numele tău între popoare şi între naţiunile lumii şi mărit va să fie... căci cerul tău este luminat de mii de făclii înţelegătoare, care conduc pe fiii tăi la viaţă şi la onoare. Şi eu nu pot decît să salut mîntuirea ta care a venit... Strălucită vei să fii scumpă Românie, că în sînul tău bate astăzi numai o singură inimă! Toate inimile fiilor tăi nu sînt decît una şi aceeaşi inimă, soarele care o încălzeşte a răsărit, şi cel aşteptat a venit, şi eu în nespusa mea bucurie, te salut scumpă Românie!».

«Iar acum de pe acest creştet al istoriei, al acestor timpuri noi în care ne aflăm, omagiul adus făuritorilor unirii, constă mai ales în închinarea tuturor energiilor noastre în acelaşi cuget cu ei, în aceeaşi solidaritate cu o inimă şi un suflet pentru a sfinţi mereu acest pămînt hărăzit nouă de Dumnezeu şi păstrat cu jertfe — a încheiat Prea Cucernicia Sa — pentru a face tot mai strălucitoare, prin mintea şi braţele noastre, prin valorile şi bunurile create de noi, Patria nemuritoare».

Răsplătită cu ropote prelungite de aplauze, expunerea părintelui Prof. G. Galeriu a fost urmată de piesele corale: «Românie, ţara mea de dor». «Patrie dragă te cîntăm» şi «Hora Unirii» pe care toţi cei prezenţi au cîntat-o ridicaţi în picioare.

A vorbit apoi P. C. Pr. Dumitru Radu care a rostit un cuvînt de încheiere, apreciind ca foarte valoroasă prelegerea aniversară şi scoţînd în relief principalele idei de reţinut din aceasta. «Ideea de unitate naţională — a spus între altele Prea Cucernicia Sa — şi-a găsit expresie şi concretizare în decursul istoriei noastre în Biserică şi prin Biserică, propovăduitoarea unei credinţei comune care a format şi a înflăcărat o simţire comună şi a condus poporul român la făurirea şi statornicirea nezdruncinată a unei conştiinţe naţionale care avea să devină forţa de neînvins în unirea tuturor românilor într-o patrie unică».

«Ca fii ai aceleiaşi Biserici strămoşeşti şi ca viitori slujitori ai ei, a încheiat Prea Cucernicia Sa, sîntem datori să purtăm mai departe aprinsă flacăra credinţei ce ni s-a încredinţat de Biserica noastră Ortodoxă străbună şi să o transmitem tot mai viu arzînd generaţiilor viitoare pentru consolidarea neîncetată a unităţii de simţire şi de neam spre slava lui Dumnezeu şi fericirea Patriei noastre». — (*ASISTENT*).

SĂRBĂTORIREA HRAMULUI INSTITUTULUI TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Sărbătoarea tradițională a Sfinților Trei Ierarhi, patronii Institutului teologic universitar din București, a constituit și anul acesta un eveniment deosebit, mai ales pentru faptul că se împlinesc 1600 de ani de la moartea unuia dintre ei; a Sfîntului și Marelui Vasile, Arhiepiscop al Cezareei din Capadochia. Ca prinos de recunoștință pentru viața și activitatea Sfîntului Vasile, Institutele teologice universitare din București și Sibiu editează, cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, un volum omagial în care este sintetizată nu numai contribuția Marelui Ierarh la teologia ortodoxă, dar și coordonatele teologiei ortodoxe române care are la bază întreaga sa învățătură.

Avînd în vedere nespusa lor valoare, ne este, fără îndoială, foarte greu să facem evaluări separate cu privire la aportul fiecăruia dintre cei trei Mari Sfinți Ierarhi, acel mănunchi de luceferi ai Bisericii, la fundamentarea și dezvoltarea teologiei creștine. Este totuși necesar să subliniem că teologia noastră românească nu poate fi gîndită fără viața și opera acestor Mari Ierarhi.

Fie că ne gîndim la dimensiunea slujirii, pe care Biserica Ortodoxă Română a luat-o de la Sf. Vasile cel Mare, fie la profunzimea și claritatea gîndirii teologice învățate de la Sf. Grigorie Teologul, sau la zelul neobosit în predicarea învățăturilor evanghelice, inspirate de Sf. Ioan Gură de Aur, de fiecare dată, este vorba de coordonate esențiale ale vieții și activității Bisericii creștine de totdeauna și a Bisericii Române în special.

Această aniversare a pus încă o dată în lumină viața, activitatea și opera acestor mari teologi și Ierarhi ai Bisericii creștine.

La sărbătorirea hramului, care a început cu slujba Privegherii din ajun, au participat întreg corpul profesoral, studenții și doctoranzii Institutului și un mare număr de credincioși.

Slujbele au fost oficiate de un sobor de preoți și diaconi, avînd ca protos pe P. C. Conf. Pr. Ilie Moldovan, spiritualul Institutului. La încheierea slujbelor de seară, P. C. Pr. Ilie Moldovan a vorbit despre însemnătatea și semnificația vieții și activității Sfinților Trei Ierarhi pentru viața duhovnicească și pregătirea studenților teologi ca viitori preoți.

A doua zi, 30 ianuarie 1979, Sf. Liturghie a fost săvîrșită de un sobor de preoți și diaconi sub preoția P. S. Sale Antonie Ploieșteanul, episcop-vicar patriarhal.

După citirea pericopei evanghelice a sărbătorii Sfinților Trei Ierarhi (Matei 5, 14—19), P. S. Episcop Antonie a dezvoltat în fața studenților cîteva dintre ideile fundamentale expuse în redica de pe Munte, legate direct de pregătirea și slujirea preoțească.

Întreaga slujire preoțească, misiunea preotului se concentrează, fără îndoială, în dimensiunea exemplului: «Voi sînteți lumina lumii!» Pentru a înțelege mai bine această lucrare, P. S. Sa i-a îndemnat pe studenți să se imagineze pe Munte lîngă Mîntuitorul, în locul Apostolilor, a căror succesiune o vor primi, și să-l asculte ca și cum ar fi de față, cu vocea Lui, din veșnicia Lui, din atotștiința lui, din programul Lui cu lumea, din concepția Lui de viață și de moarte, adresîndu-le cuvintele: «Voi sînteți lumina lumii!» (Matei 5, 14).

Pentru a înţelege întreaga pondere şi profunda semnificaţie a acestor cuvinte este necesar să le primim, fiecare dintre noi, ca pe un mesaj, ca pe o misiune, ca pe o încredere, ca pe o răspundere încredinţată nouă de Mîntuitorul. Credincioşii aşteaptă de la noi răspunsuri, aşteaptă lumină. Lumea care caută, care nu ştie, care crede şi nu crede, care luptă cu necunoscutul, cu întunericul sub diferitele lui forme: păcat, răutate, ură, invidie, neştiinţă. Voi — a spus P. S. Sa, adresîndu-se studenţilor — sînteţi chemaţi să luminaţi, să răspundeţi la orice întrebare, să daţi asigurări veşnice ca Iisus pe Munte, să clarificaţi, să mîngîiaţi, să fericiţi, să transmiteţi mesajul fericirilor.

În acelaşi timp Mîntuitorul îi consideră pe ucenicii Săi ca fiind «sarea pămîntului» (Matei 5, 13). Parafrazînd această idee, P. S. Antonie a spus studenţilor că aidoma Apostolilor, consideraţi «sarea pămîntului», ei vor fi, ca urmaşi ai acestora, «cei care dau gust vieţii de aici şi de dincolo, cei chemaţi să dea sens vieţii altora», deoarece «sînt atîtea vieţi fără sens, este atîta căutare la întîmplare, atîtea principii schiloade, sau chiar de principii».

A fi lumină, înseamnă a fi Hristos, căci El a zis: «Eu sînt lumina lumii» (Ioan 8, 12). E o chemare de mare răspundere. Trebuie să ne punem întrebarea dacă sîntem în stare să ne-o asumăm, dacă avem vocaţie. Căci aici nu merge cu jumătăţi de măsură. Nu ne este îngăduit să fim obscuri, ci să fim lumină. Fiind chemaţi să fiţi lumină, dacă aţi acceptat, sînteţi în văzul lumii, «voi sînteţi lumina lumii». N-aveţi ce face, nu vă puteţi eschiva, nu vă puteţi ascunde. Aţi fost puşi pe vîrf, în văzul tuturor şi nu este vorba să daţi o lumină oarecare ci lumina adevărului. Aţi fost puşi să propovăduiţi cu voce tare, de pe acoperişuri, cum spune Scriptura. Lumea trebuie să vadă în voi lumina, trebuie să fiţi transparenţi, să iradiaţi.

Lumina preoţilor, a accentuat P. S. Sa ,este slujire prin ştiinţă şi cunoaştere: «Voi trebuie să ştiţi tot, să convingeţi. De aceea trebuie să vă pregătiţi fără răgaz, anticipînd orice întrebare şi găsindu-i răspunsul. Să vă pregătiţi cu seriozitate, să vă clarificaţi totul, să puteţi da orice răspunsuri cu convingere, logic şi teologic. Astăzi nu mai iartă nimeni ignoranţa. Exigenţele cresc de la o zi la alta în toate domeniile, deci şi într-al nostru. Iisus însuşi este exigent. El vă vrea lumină».

În continuare, P. S. Episcop Antonie a arătat că este necesară, de asemenea, armonizarea cunoştinţelor cu viaţa şi cu fapta în sensul cuvintelor Mîntuitorului: «Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încît să vadă faptele voastre cele bune şi să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri» (Matei 5, 16). Acest lucru este absolut indispensabil. Foarte greu de pus în practică, dar obligatoriu. «Să lumineze şi faptele voastre» — iată o sarcină grea. Uneori peste puteri. Dar e o misiune în care trebuie mers pînă la capăt, chiar dacă uneori aceasta comportă renunţări şi osteneală. Preotul trebuie să fie exemplu de iubire, de bunătate, de înţelegere, de înţelepciune.

P. S. Sa a subliniat profilul preoţiei ca lepădare de sine şi ca dăruire de sine în slujba Bisericii: «Trebuie să fiţi altfel, să începeţi cu voi înşivă, devenind preoţi după chipul lui Hristos. Nu înfumuraţi, nu ieşiţi din rînduială, nu profeţi pe seama voastră, ci în rînduiala Bisericii. Ni se va cere socoteală pentru tot ceea ce am făcut sau n-am făcut. «Deci, cel ce va strica una dintre aceste porunci, foarte mici, şi va învăţa aşa pe oameni, foarte mic se va chema în Împărăţia cerurilor; iar cel ce va face şi va învăţa, acesta mare se va chema în Împărăţia cerurilor» (Matei 5, 19).

Există o convergenţă obligatorie, a spus P. S. Sa, între cuvînt şi faptă, între învăţătură şi viaţă». Studenţii teologi să mediteze la toate acestea, să fie oameni integri, care au în viaţa lor un ţel onest. Să-şi respecte vocaţia.

Prea Sfinţia Sa a încheiat cu îndemnul: «Fiţi deci conştienţi de obligaţia şi de cinstea ce vi se dă cînd vi se spune că «voi sînteţi lumina lumii».

Cadrul sărbătoresc al Sfintei Liturghii a fost subliniat, apoi, prin hirotonirea în treapta de diacon a unui student al Institutului teologic universitar din Bucureşti.

Predica zilei a fost rostită de către studentul Iacob Ciupitu din anul IV, care a vorbit despre viaţa şi activitatea Sfinţilor Trei Ierarhi, scoţînd în evidenţă principiile fundamentale ale învăţăturii lor, care sînt valabile în special pentru pregătirea studenţilor ca viitori preoţi.

După Sf. Liturghie a fost oficiat un Te-Deum de mulţumire pentru toate binefacerile lui Dumnezeu revărsate asupra noastră. Apoi, într-o atmosferă de reculegere, s-a oficiat slujba parastasului întru pomenirea ctitorilor, profesorilor, studenţilor şi ostenitorilor Institutului nostru adormiţi întru Domnul.

Sărbătorirea Sfinţilor Trei Ierarhi a continuat apoi în sala de festivităţi a Institutului în cadrul unui program alcătuit dintr-o prelegere festivă şi o suită de piese corale executate de corul Institutului nostru sub conducerea Prea Cucerniciei Sale Diac. Conf. Nicu Moldoveanu.

La festivitate a fost de faţă, ca oaspete de onoare, Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, însoţit de PP. SS. Episcopi Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal şi Roman Ialomiţeanul, vicar al Arhiepiscopiei Bucureştilor, P. C. Pr. Constantin Pîrvu, vicar-consilier patriarhal de la Cancelaria Sfîntului Sinod, P. C. Pr. Octavian Popescu, vicar administrativ al Arhiepiscopiei Bucureştilor, consilieri patriarhali şi mitropolitani, preoţi din Bucureşti, reprezentanţi ai Redacţiei Revistelor centrale bisericeşti şi mitropolitane, funcţionari superiori din Administraţia patriarhală şi un număr mare de credincioşi.

La intrarea în sala de festivităţi a Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, corul studenţesc a intonat imnul patriarhal.

Programul festiv a fost deschis de către P. C. Sa, părintele Prof. Dr. Mircea Chialda, rectorul Institutului care, subliniind importanţa evenimentului sărbătorit de Institutul teologic universitar din Bucureşti, a spus printre altele:

«Există o pioasă şi binecuvîntată tradiţie în ortodoxia românească pentru cinstirea praznicului de astăzi, strîns legată de trăirea, gîndirea şi, mai ales, de lucrarea teologică şi moral-socială a celor trei mari personalităţi ale creştinismului din primele sale veacuri. Mari teologi, vrednici slujitori ai Bisericii şi neobosiţi păstori şi îndrumători ai credincioşilor, Sf. Trei Ierarhi, cu o personalitate atît de complexă, străjuiesc şi astăzi creştinătatea, în special Ortodoxia. Prin înalta lor teologhisire prin care au ridicat spiritualitatea ortodoxă pe cele mai înalte culmi, prin profunda lor trăire creştină, ca şi prin dragostea lor fără de margini pentru cuvîntul evanghelic şi pentru slujirea aproapelui, Sf. Trei Ierarhi au purtat teologia pe acele înalte culmi de gîndire şi trăire, care au creat veacul de aur al Bisericii Creştine primare».

În continuare, Prea Cucernicia Sa a accentuat personalitatea complexă a Sfinţilor Trei Ierarhi care a îmbrăţişat domenii întinse de la cercetarea şi adîncirea Cuvîntului lui Dumnezeu pînă la îndrumarea pastorală şi călăuzirea spre o viaţă morală socială a credincioşilor: «Din viaţa şi din scrisul lor se desprinde tot ceea ce prin strădanii neobosite, Sf. Trei Ierarhi, în depăşirea lor spirituală, au dăruit teologiei şi Bisericii, comori vrednice de preţuire şi exemple demne de urmat. Peste tot Sf. Trei Ierarhi au fost stăruitori neobosiţi în cercetarea şi tîlcuirea Sf. Scripturi, păstrători cu statornicie ai Tradiţiei creştine, propovăduitori şi apărători înflăcăraţi ai dreptei credinţe, mari dascăli şi îndrumători prin cuvîntul, scrisul şi viaţa lor, adevăraţi păstori de suflete prin îndemnurile şi pilda vieţii lor, îndreptare de vrednică slujire lui Dumnezeu şi a aproapelui pentru viaţa religioasă şi moral-socială a dreptcredincioşilor».

Sfinţii Trei Ierarhi au fost aleşi patroni ai Institutului nostru mai ales pentru că ei reprezintă simbolul teologiei noastre ortodoxe pe căile unei lucrări care să fie strîns legată de realitate şi viaţă, aşa după cum în activitatea lor aceşti mari dascăli

ai creştinătăţii primare au ştiut să aplice la realităţile vieţii învăţătura evanghelică, arătînd astfel că religia creştină nu este o învăţătură abstractă şi rigidă, ci o trăire în Hristos şi pentru Hristos.

Preocupările Sfinţilor Trei Ierarhi nu s-au îndreptat numai spre cunoaşterea lui Dumnezeu şi spre ridicarea omului pe treapta desăvîrşirii, ci şi în slujba de apărare a dreptei credinţe.

Analizînd trăsăturile specifice ale teologiei fiecăruia dintre Sf. Trei Ierarhi, Prea Cucernicia Sa, Pr. Rector Mircea Chialda a caracterizat pe Sf. Vasile ca exponent al învăţăturii despre Sf. Duh, care în lucrarea sa *Despre Sf. Duh* prezintă o adevărată sinteză a învăţăturii pnevmatologice ortodoxe. Sf. Grigorie s-a remarcat prin claritatea şi precizia cu care a prezentat învăţătura despre Sf. Treime în scrierea sa: «Cinci cuvîntări teologice». Iar Sf. Ioan Gură de Aur, prin omiliile sale, devine tîlcuitorul nepreţuitelor învăţături evanghelice, nu numai pentru credinţa ci şi pentru viaţa religioasă a credincioşilor creştini.

Ca trăsătură comună a gîndirii şi activităţii Sfinţilor Trei Ierarhi, P. C. Sa părintele Rector scoate în evidenţă dragostea lor profundă faţă de om. «Potrivit principiilor din învăţătura evanghelică, ei au manifestat cu tărie umanismul caracteristic creştinismului, căutînd să instaureze între credincioşi acele raporturi care să-i facă vrednici de a fi cu adevărat fii ai lui Dumnezeu. Operele lor de asistenţă socială sînt binecunoscute şi ele rămîn ca un far călăuzitor şi o pildă de urmat pentru întreaga creştinătate. La temelia slujirii faţă de om şi faţă de societate cei Trei Mari Dascăli au aşezat dragostea, deoarece «dragostea — după cum o caracterizează Sf. Ioan Gură de Aur — este viaţă» şi ea «trebuie să înflorească în orice om şi în orice situaţie, mai ales în împrejurări grele», întrucît «omul este cel mai preţios lucru din cîte există în lume».

În încheierea cuvîntării sale de deschidere, P. C. Sa părintele Prof. M. Chialda a spus:

«În această zi de mare praznic pentru Institutul nostru se cuvine să rostim cuvînt de aleasă mulţumire pentru bucuria deosebită pe care o trăim cu toţii — profesori şi studenţi — de a Vă avea, Prea Fericite Părinte Patriarh, în mijlocul nostru. Patronarea de către Prea Fericirea Voastră, a sărbătoririi hramului Institutului nostru, este o grăitoare mărturie a dragostei părinteşti şi a deosebitei purtări de grijă pe care ne-aţi arătat-o întotdeauna. Vă rugăm, Prea Fericite Părinte Patriarh, ca şi cu acest prilej să ne îngăduiţi a Vă asigura de toată dragostea, recunoştinţa şi devotamentul nostru, pentru tot ceea ce faceţi spre buna desfăşurare şi spre larga propăşire a Bisericii noastre strămoşeşti, a teologiei româneşti şi a acestui aşezămînt de înaltă cultură teologică.

Cuvîntul nostru de mulţumire se îndreaptă şi spre P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal care, cu aceeaşi căldură sulfetească şi dragoste a răspuns cu multă bunăvoinţă la invitaţia adresată în numele Institutului, de a sluji Sf. Liturghie la acest praznic, înconjurat de membrii corpului didactic.

De asemenea, adresăm cuvînt de mulţumire şi P. S. Episcop Roman Ialomiţeanul, vicar al Arhiepiscopiei Bucureştilor, pentru bunăvoinţa şi plăcuta bucurie pe care ne-o oferă de a lua parte la sărbătorirea hramului Institutului nostru.

Vă încredinţăm că prin munca desfăşurată aici ne vom face pe deplin datoria în formarea tinerilor teologi ca slujitori devotaţi patriei şi poporului nostru.

Mulţumim, de asemenea, tuturor celor care participă împreună cu noi la cinstirea praznicului Sfinţilor Trei Ierarhi».

Prelegerea festivă a fost ţinută de Dl. Lector Cezar Vasiliu, despre «Atitudinea Sfinţilor Trei Ierarhi faţă de societatea vremii lor», în care a accentuat poziţia Sfinţilor Trei Ierarhi faţă de fermentul cultural al lumii păgîne din vremea lor. Epoca Sfinţilor

Trei Ierarhi a fost cu adevărat scena unor confruntări vitale, intense între cultura creştină şi cea păgînă, aflată în declin. Soluţiile date de Sf. Trei Ierarhi în focul acestor confruntări rămîn normative pentru Biserica Ortodoxă.

Vorbitorul a arătat că în problema raporturilor dintre cultura păgînă şi noua cultură creştină s-au remarcat două direcţii: una *rigoristă*, reprezentată de Taţian, Tertulian sau Arnobiu şi alta *moderată*, a Sfîntului Iustin Martirul şi Filosoful, lui Clement Alexandrinul şi Origen, la care vor adera şi Părinţii capadochieni, direcţie care socotea filosofia păgînă ca o pregătire pentru primirea Evangheliei.

Confruntarea dintre Biserica creştină şi gîndirea păgînă este, în cugetarea Sfinţilor Părinţi, nu numai o chestiune vitală, ci şi una valorică. Ea are în centrul ei problema omului cu aspiraţiile sale spre valori, şi apoi cu dimensiunea moral-socială. Astfel, Sf. Trei Ierarhi evaluează problema omului în perspectiva ascensiunii acestuia către Dumnezeu, antropologia filosofică şi cea religioasă formînd un tot, iar filosofia fiind socotită numai o cale de a ne apropia de unirea cu Dumnezeu. Ei consideră elementele culturii profane un ajutor spre înţelegerea datelor Revelaţiei.

După Sf. Vasile cel Mare, este necesară o asimilare a culturii păgîne în vederea studierii scrierilor bisericeşti, după cum sugera în «Omilia către tineri — despre felul de a trage folos din scrierile eline»: «Asemenea vopsitorilor care mai întîi pregătesc obiectul de vopsit prin operaţii preliminarii, şi numai după aceea îi aplică culoarea de purpură sau alta, tot aşa şi noi, dacă vrem să ni se fixeze ideea de după aceea vom asculta sfintele şi tainicile învăţături ale Scripturii» (Cap. II). Căci, după Sf. Vasile, literatura profană «înfrumuseţează spiritul, precum frunzişul arborii». Din operele profane tinerii trebuie să citească numai părţile în care este vorba de virtute, imitînd albina care culege nectarul cel mai curat al florilor. Pe lîngă aceasta, acumularea de cunoştinţe trebuie să fie însoţită de punerea lor în practică.

Sf. Grigorie de Nazianz a fost fără îndoială un mare admirator al culturii eline: «printre toate bunurile pămînteşti locul întîi îl ocupă educaţia (cultura) şi nu numai educaţia noastră creştină, ci şi cealaltă ,profană, care nu trebuie dispreţuită». Cultura este un proces de selecţie a ceea ce este bun şi folositor: «După cum din cer, din aer şi de pe pămînt noi luăm ceea ce este folositor pentru viaţă şi evităm ceea ce este primejdios, şi după cum ştim că în foc, în hrană, în fier şi în alte lucruri nu este nimic în sine extrem de folositor sau extrem de păgubitor, ci totul depinde de aprecierea celor care se folosesc de aceste lucruri, tot aşa şi noi luăm din cultura păgînă ceea ce ne duce la studiu şi la contemplare, respingînd ceea ce ne duce la demoni, la eroare şi la abisul pieirii» (Necrolog la moartea Marelui Vasile).

Sf. Ioan Gură de Aur, la rîndul său, acorda o deosebită importanţă educaţiei, folosind pentru aceasta termenul de «ritmizo», exprimînd concepţia greacă ca proces de integrare în ritmul armoniei legilor umane şi universale, dar şi cea creştină, prin postulatul soteriologic al omului ca drum de suire spre frumuseţea cea dintîi a chipului lui Dumnezeu. Totodată, Sf. Ioan Gură de Aur accentuează asupra coeziunii dintre cunoaştere şi faptă: «A filosofa numai în cuvinte nu este nici o artă. Să-mi arăţi înţelepciunea în faptă şi în viaţa practică, aceasta este cea mai bună metodă dialectică».

Operele Sfinţilor Trei Ierarhi reprezintă o concepţie profundă şi despre omul cel nou, omul creştin, în dimensiunea vieţii sale sociale şi morale. De aceea, în operele lor ei se ridică împotriva practicilor inumane ale societăţii din vremea lor, cum au fost: sclavia, bogăţia, imoralitatea.

Pornind de la descoperirea dumnezeiască despre om, Sf. Trei Ierarhi au combătut sclavia. Altfel, Sf. aVsile cel Mare recunoaşte principiul că nu există sclavie din natură. Sf. Grigorie de Nazianz propovăduieşte întoarcerea la starea paradisiacă, unde nu erau nici liberi nici sclavi, iar Sf. Ioan Gură de Aur arată că la

originea sclaviei se găsesc lăcomia, invidia şi pofta nemăsurată, şi războaiele care fac prizonieri. Sf. Vasile cel Mare critică apoi cu asprime pe marii bogătaşi, pe cămătari şi pe speculanţii de pîine a căror avariţie determina pe cei săraci să-şi vîndă propriii copii pentru a putea supravieţui.

Sf. Grigorie de Nazianz consideră inegalitatea distribuirii bunurilor drept opera păcatului şi mustră pe bogaţii care disprefuiau faptul că sînt botezaţi odată cu săracii.

Sf. Ioan Gură de Aur atacă cu deosebită vehemenţă avariţia bogaţilor, pronunţîndu-se pentru egalitatea tuturor oamenilor şi arătînd că bogăţia îşi are obîrşia într-un act de nedreptate.

Sf. Trei Ierarhi au combătut nedreptăţile celor bogaţi ca pe nişte acte imorale şi au luptat efectiv în scopul înlăturării lor prin acţiuni caritative, plecînd de la exemplul personal, în care s-au străduit să angajeze atît pe cei bogaţi, cît şi pe cei săraci, după măsura posibilităţilor lor.

Sf. Vasile cel Mare, după ce şi-a împărţit averea săracilor, a organizat o excelentă asistenţă socială în Cezareea Capadociei, creînd cunoscuta «Vasiliadă», care cuprindea azile, orfelinate, şcoli de arte şi meserii, spitale etc.

În încheierea prelegerii sale, vorbitorul a arătat valoarea intrinsecă a operelor Sfinţilor Trei Ierarhi pentru învăţămîntul teologic, dar şi ca îndrumare a activităţii Bisericii creştine pe teren practic, ca slujire a omului.

Partea a doua a programului a constat din piese corale religioase, patriotice şi clasice interpretate sub conducerea muzicală a Diac. Conf. Nicu Moldoveanu :

1. Luminînda Sf. Trei Ierarhi, glas 3, arm. de N. Moldoveanu,
2. Veniţi toţi, cîntarea 4-a de la Mărimurile Sfinţilor Trei Ierarhi, glas 1, arm. de N. Lungu,
3. Acum slobozeşte, cîntare bisericească pe glas 5 de I. Popescu-Pasărea, arm. de N. Moldoveanu,
4. Rugăciune, cor religios de Teodor Teodorescu-Iaşi,
5. Pe a binelui cărare, cor religios de Al. Podoleanu,
6. Mama, cîntare clasică românească de I. D. Chirescu (solist : Stoica Constantin, student în anul II).

A luat apoi cuvîntul P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului, care a scos în evidenţă elementele fundamentale prin care gîndirea Sfinţilor Trei Ierarhi se detaşează radical de filosofia clasică :

«Cînd se vorbeşte despre Sfinţii Trei Ierarhi se subliniază în general că datorită temeinicei lor pregătiri culturale şi filozofice s-au ridicat, pe baza Revelaţiei divine, la remarcabile sinteze teologice. Este vorba despre un aspect foarte important care trebuie subliniat cu toată tăria.

Pe de altă parte însă, trebuie să avem în vedere că Sfinţii Trei Ierarhi au depăşit, prin teologia lor, trei limite mai importante ale gîndirii filosofice din vremea lor. În primul rînd, este vorba despre depăşirea substanţialismului ca şi idealismului filozofiei antice prin noţiunea de persoană. Substanţele ca şi ideile, de altfel, se cer delimitate şi separate între ele. Dacă se rămîne la acest nivel, fie că este vorba de substanţe, fie că este vorba de idei, nu se poate vorbi de comuniune sau iubire. Pentru a depăşi această situaţie, Sfinţii Trei Ierarhi au elaborat şi înfăţişat noţiunea de persoană ca modul conştient de a fi al noţiunii care se deschide şi se transcende în iubire pentru a intra în comuniune cu alte persoane. În acest fel, Sfinţii Trei Ierarhi au devenit artizanii noţiunii de persoană pe care se întemeiază comuniunea.

În al doilea rînd, este vorba despre depăşirea separaţiei radicale dintre fizic şi metafizic, dintre transcendent şi imanent, inerentă filozofiei antice, prin energiile necreate. *Sfinţii Trei Ierarhi au arătat că credinţa nu se confundă cu Dumnezeu, dar*

nici nu se separă de El, fiindcă Dumnezeu este prezent în creaţie prin energiile necreate. În gîndirea lor, energiile necreate sînt o adevărată scară de diamante scînteietoare prin care Dumnezeu se coboară către om, pentru ca omul să se înalţe către Dumnezeu. Prin energiile necreate, Sfinţii Trei Ierarhi au dat relaţiei dintre Dumnezeu şi om un caracter dinamic şi de mare actualitate.

În al treilea rînd, Sfinţii Trei Ierarhi au depăşit opoziţia filozofiei antice dintre spirit şi materie. După Platon, mîntuirea constă în eliberarea spiritului din cătuşele materiei, fiindcă materia era considerată ca un principiu rău. Din punct de vedere creştin, Sf. Trei Ierarhi au arătat că mîntuirea stă dimpotrivă în transfigurarea şi îndumnezeirea naturii umane prin energiile necreate împărtăşite de Sf. Duh. Prin scrierile lor teologice, ei au valorizat trupul şi materia în calitatea ei de creaţie a lui Dumnezeu.

Prin noţiunea de persoană, prin energiile necreate şi prin ideea de transfigurare, Sfinţii Trei Ierarhi au conferit teologiei răsăritene ca şi Bisericii noastre identitatea ei nepieritoare. În miezul acestei identităţi este Hristos, dar Hristos ca Dumnezeu care s-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască. În virtutea acestei identităţi, Sf. Trei Ierarhi au arătat că teologia nu constă în mod unilateral în speculaţie şi teorie, ci în trăirea după Hristos. Izvorîtă din solul sfinţeniei, esenţa teologiei lor a devenit parte integrantă a cultului ortodox şi a dobîndit caracter doxologic. În acelaşi fel, Sfinţii Trei Ierarhi au subliniat că preotul nu se poate substitui lui Hristos în Biserică, dar nici nu poate fi înlăturat din Biserică, pentru a fi înlocuit cu un simplu ministru. Preotul este «tipul», sau simbolul lui Hristos, care prin Duhul Sfînt şi energiile necreate, cizelează şi transfigurează fiinţa credincioşilor pentru a o înălţa spre asemănare cu Dumnezeu. Aşa se explică concepţia lor înaltă despre preoţie pe care au înfăţişat-o cu ştiinţă şi artă desăvîrşită.

Pentru aceleaşi motive arătate mai sus, Sfinţii Trei Trei Ierarhi s-au ridicat la viziunea unui creştinism integral care îmbină armonios spiritualitatea cu slujirea. Prin întreaga lor viaţă şi operă Sf. Trei Ierarhi au adeverit cuvîntul Scripturii după care nimeni nu poate spune că iubeşte pe Dumnezeu pe care nu-l vede, dacă nu iubeşte pe semenul său care se vede. După cum a arătat Dl. Cezar Vasiliu, filantropia a fost unul dintre preceptele care a călăuzit întreaga lor activitate.

Datorită contribuţiei lor remarcabile, Sf. Trei Ierarhi sînt adevăraţi aştri pe firmamentul teologiei noastre răsăritene, arătîndu-ne în Hristos adevărata cale care ne duce către Dumnezeu, fiindcă ne arată adevărata cale a mîntuirii cu implicaţiile ei spirituale, morale şi sociale.

Sîntem recunoscători Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin pentru preţuirea arătată scrierilor teologice ale Sfinţilor Trei Ierarhi în cadrul colecţiei de traduceri patristice ctitorită de Prea Fericirea Sa. Pe această cale, studenţii noştri vor avea posibilitatea să cunoască temeinic bogăţia gîndirii lor teologice, să se inspire din exemplul vieţii lor, să contribuie la dezvoltarea teologiei româneşti. Pentru toate acestea, Vă sîntem recunoscători şi Vă mulţumim, Prea Fericirea Voastră».

În completarea programului artistic au urmat apoi corurile :

1. «Oda bucuriei» din Simfonia a IX-a de L. v. Beethoven,
2. Trăiască Republica, cor patriotic de N. Lungu,
3. Eu mă duc, codrul rămîne, cîntec popular arm. de Timotei Popovici,
4. Înalţă-te, frumoasă ţară, cor patriotic de I. D. Chirescu,
5. Românie, ţara mea de dor, cor patriotic de M. Neagu.

În încheiere, a vorbit Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, subliniind importanţa fiecăruia dintre cei trei mari ierarhi pentru Istoria Bisericii Ortodoxe Române şi a învăţămîntului ei teologic. Prea Fericirea Sa a spus :

«Prea Cinstită Adunare!

În vremea vieţii lor, Sf. Trei Ierarhi s-au distins fiecare în felul său, strălucind în una din cele mai importante laturi ale vieţii sau gîndirii creştine.

Unul a rămas exemplu pentru eternitate de dragoste de om. Este Sf. Vasile cel Mare, de al cărui nume este legată celebra Vasiliadă, care poate nici astăzi nu reuşeşte să aibă o asemănătoare organizare ca aceea pe care i-a dat-o marele ierarh. Sf. Grigorie de Nazianz s-a distins prin adîncimea gîndirii sale teologice şi filozofice precum şi prin înălţimea şi frumuseţea scrisului său teologic. Iar Ioan Gură de Aur n-a fost numai retorul neîntrecut al epocii sale, dar şi păstorul desăvîrşit care rămîne pentru toate generaţiile de slujitori ai altarelor şi pentru cei care se pregătesc pentru preoţie, pilda cea mai înaltă.

E greu, deci, să fie aşezaţi toţi în acelaşi tablou. Fiecare s-a distins într-un anumit fel. De aceea, nici astăzi nu putem spune care dintre ei a fost mai important. Şi totuşi problema aceasta s-a pus. După primul mileniu, pe la anul 1100, pe vremea împăratului Alexie Comnenul, în Bizanţ, în Constantinopol propriu-zis, s-a iscat o mare ceartă asupra acestei probleme: care dintre cei trei mari sfinţi este mai important. Şi nu s-a putut rezolva această problemă decît prin hotărîrea de a fi sărbătoriţi împreună în ziua de astăzi, în ziua de 30 ianuarie. Multe veacuri mai tîrziu, în anul 1936, pe la începutul lunii decembrie, cel dintîi Congres al profesorilor de teologie a hotărît ca Sfinţii Trei Ierarhi să fie patronii Facultăţilor de Teologie. Şi de atunci, ziua de astăzi este momentul de contact spiritual şi de rugăciune comună a tuturor dascălilor de teologie din întreaga lume.

Acestor două fapte se datorează şi întîlnirea noastră de astăzi. Nouă ne sînt scumpi toţi trei. Dar parcă sîntem apropiaţi de Sf. Vasile cel Mare, care se interesa de martirii din Sciţia noastră, cerînd ca sfintele lor moaşte să-i fie trimise în părţile Capadociei. Desigur şi Sf. Ioan Gură de Aur este aproape de inimile noastre, fiindcă şi el s-a îngrijit de promovarea vieţii creştine în părţile Dunării, în părţile noastre. Iar de Sf. Grigorie de Nazianz sîntem aproape, fiindcă teologia noastră ortodoxă năzuieşte să se ridice la înălţimi şi să coboare în adîncime, pentru a-şi crea specificul ei, specificul vieţii noastre bisericeşti, specificul teologiei noastre ortodoxe, teologiei noastre româneşti.

Cei mai în vîrstă îşi aduc aminte de modul în care altădată, înainte de război, se făcea teologie în şcolile noastre superioare: străine de Biserică, străine de tot ceea ce putea fi românesc şi ortodox în viaţa noastră obişnuită. Abia după război, şcolilor de învăţămînt teologic au intrat sub oblăduirea Bisericii, care se străduieşte să dea tot ceea ce este necesar studiului, învăţămîntului, pregătirii preoţilor din parohiile noastre. De greutăţile care erau altă dată, desigur, nu mai vorbim. Vorbim numai de ceea ce se străduieşte să facă astăzi Biserica, atît pentru teologie, cît şi pentru preoţi şi, în general, pentru viaţa Bisericii noastre Ortodoxe. Mi-aduc aminte că cel dintîi Patriarh se plîngea că-i este mai uşor să facă pe cineva Episcop, decît să numească un îngrijitor la Facultatea de Teologie din Bucureşti, sau la oricare altă Facultate. Biserica nu avea nici un amestec tocmai în sectorul acesta al învăţămîntului teologic care, propriu-zis, este învăţămîntul Bisericii. Sîntem bucuroşi că, încetul cu încetul, Biserica a reuşit să-şi formeze cadre ridicate pentru învăţămîntul nostru teologic, iar pregătirea studenţilor să se facă în condiţii din ce în ce mai bune. Facultatea noastră de Teologie păstrează legătura cu toate celelalte Facultăţi de Teologie Ortodoxe, străduindu-se să-şi împlinească rolul ei de slujitoare a Bisericii în domeniul dezvoltării studiilor teologice şi pregătirii cadrelor pentru preoţie.

Iubiţi ascultători,

Sf. Trei Ierarhi s-au străduit în vremea vieţii lor, ca ierarhi şi ca teologi, să întărească legăturile strînse între Biserică şi societatea vremii lor. Ei au izbutit să pună

temeliile acelei celebre «simfonii» bizantine — aşa se numea armonia care exista între Stat şi Biserică în vremea aceea. Cu toate că ea n-a funcţionat întotdeauna aşa cum a fost formulată, totuşi teoria păstrării bunelor relaţii (raporturi) între Biserică şi Stat de atunci a pătruns în părţile noastre şi s-a dezvoltat, ajungînd în forma pe care o are astăzi legătura aceasta strînsă între poporul nostru şi Biserică, între credincioşi şi societatea noastră românească. Să nu uităm că în alte forme, Sfinţii Trei Ierarhi au fost mult iubitori de patriile lor. Sf. Ioan Gură de Aur spunea că nimic nu este mai dulce de auzit decît cuvîntul de patrie. Sf. Vasilie cel Mare spunea că fiecare îşi are propria sa mamă. Cu toţii avem însă o mamă comună, o mamă care este patria. Iar Sf. Grigorie de Nazianz vorbea despre aşa-numitul «drept al patriei», dreptul pe care patria îl are asupra fiilor ei de a-i iubi, de a-i hrăni, de a-i ţine strîns laolată. Ei bine, în viaţa poporului nostru, cum se ştie de toţi, n-au existat niciodată conflicte directe între Biserică şi Stat. Este poate bine să reamintim că chiar zilele acestea, cînd s-a sărbătorit împlinirea a 120 de ani de la Unirea Principatelor, bucuria acestei aniversări s-a transformat într-o manifestare de dragoste de patrie pentru întregul popor. S-a întîmplat ca această aniversare aproape fiind de ziua de naştere a preşedintelui Republicii noastre socialiste, Dl. Nicolae Ceauşescu. Ei bine, patriotismul conducătorului ţării împletit cu patriotismul poporului nostru, patriotism care se reflectă în dragostea aceasta de neam pe care poporul, împreună cu conducătorul ţării, îl vrea liber, independent, suveran, a trezit în sufletele noastre sentimente de profundă dragoste faţă de patrie şi de stimă şi respect faţă de conducătorul ei. Au mai fost şi alte prilejuri în care dragostea aceasta de ţară s-a contopit cu dragostea de conducătorul ei. Şi nu ne îndoim că prilejuri ne va da şi în viitor preşedintele Republicii, care este călit în viaţa aceasta de dragoste de neam, de progres social, de pace în lume, de bunăstare pentru tot neamul românesc.

Iubiţi studenţi, Prea Cucernici Părinţi şi Domnilor Profesori!

Nu e în intenţia mea să revin asupra unor probleme pe care bine le ştiţi.

Sînteţi, dragi tineri, în perioada de pregătire, pentru a îmbrăca haina preoţiei. Pilde nenumărate aveţi din aria de eroi ai patriei, de luptători pentru apărarea acestui pămînt strămoşesc. Sînteţi, fără îndoială, studenţi. Sînteţi în acelaşi timp şi cetăţeni. Sînteţi studenţi-cetăţeni. De aceea, pregătirea voastră teologică trebuie să se îmbine cu pregătirea voastră patriotică. Sîntem un popor care ne iubim patria, care slujim lui Dumnezeu şi care sîntem hotărîţi să ne aducem aportul nostru de mîntuire, de înălţare, de propăşire a tot ceea ce se cheamă fiinţă omenească în lume.

Prea Cucernici Părinţi şi Domnilor Profesori, îngăduiţi-mi să vă exprim preţuirea pe care Biserica v-o acordă pentru modul cum înţelegeţi să vă faceţi datoria în cea mai înaltă instituţie de învăţămînt superior din ţară, Institutul teologic din Bucureşti. Vă bucuraţi de preţuirea noastră, de ocrotirea noastră, de întregul nostru sprijin. Cu gîndul către Dumnezeu, pe care îl rog să binecuvînteze străduinţele tuturor, închei acest scurt cuvînt, rugînd pe Mîntuitorul să le vie tuturor într-ajutor.

La mulţi ani şi Dumnezeu să vă ajute!».

Sărbătorirea hramului Institutului teologic universitar din Bucureşti s-a încheiat cu tradiţionala agapă. — *(Diac. Asist. ION CARAZA şi Asist. REMUS RUS).*

NOTE ŞI COMENTARII

Gabriel Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti, B. A. R.*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 430.

Prezentul pune cu acuitate crescîndă necesitatea cunoaşterii tot mai aprofundate a valorosului trecut spiritual şi cultural făurit de-a lungul secolelor de poporul nostru. O mare parte din acest tezaur inestimabil se găseşte depozitat în manuscrise. Multe din ele n-au văzut încă lumina tiparului, dar, în ciuda acestui fapt, au satisfăcut, la timpul potrivit, nevoile şi aspiraţiile sufleteşti ale înaintaşilor, constituind un adevărat far călăuzitor al lor spre idealul atins după secole de lupte şi sacrificii. Pentru cunoaşterea acestor monumente de limbă, literatură, istorie, credinţă şi spiritualitate creştină, s-a iniţiat realizarea unei evidenţe a tuturor manuscriselor păstrate pe întregul teritoriu al ţării noastre.

Meritul de a fi început această muncă pretenţioasă revine distinsului cercetător Gabriel Ştrempel, care prin lucrarea sa, *Catalogul manuscriselor româneşti*, prezintă 1600 de manuscrise păstrate la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România. Într-un intenţionat scurt *Cuvînt înainte*, autorul precizează că, problema colectării şi conservării manuscriselor a fost pusă relativ recent de către unii bărbaţi luminaţi ai istoriei culturii româneşti. Primul a fost Mihail Kogălniceanu, care a scos la Iaşi, între anii 1845—1852, ediţia în trei volume a *Letopiseţelor Moldovei*; apoi, distinsul cărturar, Alexandru Odobescu, care în călătoriile sale de studii pentru cunoaşterea monumentelor religioase şi de artă ctitorite de strămoşii noştri, constată că «manuscrisele zăceau împrăştiate prin poduri de biserici şi mănăstiri, sau prin dulapuri mucegăite, fără ca statul să ia vreo măsură pentru adunarea şi adăpostirea lor»; şi, în fine, marele savant de renume mondial, Nicolae Iorga, prin eforturile căruia au fost salvate o serie de valoroase tomuri de manuscrise vechi, descoperite în diferite biserici şi mănăstiri. Deşi mănăstirile şi bisericile n-au reuşit să creeze condiţii adecvate conservării manuscriselor, totuşi ele au meritul de a le fi păstrat, în timp ce statul s-a dovedit nepăsător faţă de aceste comori ale spiritualităţii româneşti.

Salvarea manuscriselor a venit propriu-zis din partea unor cărturari de elită, ca Alexandru Odobescu, B. P. Haşdeu, Timotei Cipariu, V. A. Urechia, Mihail Kogălniceanu, Ion Ghica, D. A. Sturdza etc. Ei «au ridicat edificiul Bibliotecii Academiei, în care au adunat de pretutindeni documente de orice fel, care grăiau despre cultura poporului român şi care trebuia să stea la baza studiilor ce urmau să fie elaborate despre istoria şi limba noastră». Munca de organizare a colecţiilor a fost încredinţată tînărului transilvănean Ioan Bianu, care a desfăşurat o vastă activitate, în acest domeniu, peste o jumătate de secol. Azi, regimul acestor valori spirituale este reglementat prin *Legea patrimoniului cultural-naţional*.

Pentru o mai fructuoasă orientare în acest mare fond, a fost adoptată hotărîrea care prevede realizarea unui Catalog descriptiv complet, care să stea la îndemîna cercetătorilor de pretutindeni. Lucrarea de faţă constituie prima parte a proiectului Corpus, consacrat colecţiei de la Academie, care va fi completat cu descrierea manuscriselor din celelalte fonduri publice, precum şi din bibliotecile particulare.

La alcătuirea prezentului volum, autorul a adoptat o metodă nouă. Dacă metoda de lucru aplicată în munca de catalogare a manuscriselor — formulată la finele secolului trecut de Ioan Bianu împreună cu o serie de colaboratori — prevedea redarea în întregime a prefeţelor şi postfeţelor cărţilor vechi româneşti, metoda folosită aici diferă. Potrivit ei, descrierea unui manuscris cuprinde patru părţi: Prima este consacrată elementelor secundare şi cantitative ale manuscrisului, menţionîndu-se cota, vechimea, numărul filelor, numerotaţia dată de gramatic şi corespondentul acesteia cu numerotaţia mecanică, dimensiuni. A doua se ocupa de conţinutul ucrării; în cazul a reda capitolee, prefeţele şi epilogurile. A treia menţionează însemnările copiştilor şi ale cititorilor, care prezintă o anumită importanţă. A patra face aprecieri privitoare

la particularităţile de scriere, ilustrare, ornamentare, legătura volumului şi proveniența acestuia. Adoptînd această metodă, autorul a reuşit să prezinte, într-un singur volum, 1600 cote de manuscrise, în loc de 300—350, descrise normal, după metodele clasice.

Din titlurile manuscriselor descrise de autor, se constată numărul mare de dascăli, preoţi, monahi, egumeni, episcopi şi mitropoliţi, care s-au ostenit cu copierea sau păstrarea lor, precum şi un mare număr de biserici şi mănăstiri de unde provin ele. De asemenea, pe lîngă conţinutul lor istoric, filologic, ştiinţific şi literar, caracterizat prin acte, condici de documente, corespondenţă diplomatică, cronografe, dicţionare, liste de cărţi, manuale şcolare, tratate ştiinţifice ,astronomie, meteorologie, însemnări gospodăreşti, de stare civilă, financiare şi despre cutremure, memorii etc., ele cuprind şi o întreagă literatură teologică şi bisericească. Prin aceasta, manuscrisele dovedesc setea strămoşilor noştri de-a avea la îndemînă, sub formă scrisă, izvoarele spiritualităţii creştinismului ortodox. Astfel, între ele se găsesc cursuri de teologie dogmatică, fundamentală, morală, polemică, pastorală şi practică ; cărţi de cult (Liturghiere, Evangheliare, Psaltiri, Ceasloave, Catavasiere), canoane ale sfinţilor, cîntări bisericeşti, rînduiala sau slujba antimiselor, a călugăriei, a hirotoniei, a pregătirii sfîntului mir, a spovedaniei, a tîrnosaniei ; cărţi de spiritualitate, acatiste (Acatistul Bunevestiri, al Maicii Domnului, al Mîntuitorului, al Sfintei Cruci, al Sfîntului Ioan Botezătorul, al Sfinţilor Mihail şi Gavriil, al Sfîntului Nicolae, al Sfintei Varvara), cărţi de rugăciuni, paraclise (al Maicii Domnului, al Sfintei Cruci, al Cuvioasei Paraschiva, al Sfîntului Grigore Decapolitul, al Sfîntului Haralambie, al Sfîntului Nicolae), istorioare morale, Filocalii, cuvinte de zidire sufletească ale Părinţilor Ortodoxiei (dintre care mai numeroşi sînt sfinţii : Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Chiril al Alexandriei, Chiril al Ierusalimului, Efrem Sirul, Ioan Damaschin, Isaac Sirul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog etc.), cazanii, didahii, omilii şi predici.

La sfîrşitul volumului, autorul prezintă un *Indice general,* care constituie un valoros instrument de lucru pentru toţi cercetătorii interesaţi să studieze multiplele aspecte ale trecutului cultural şi spiritual al poporului nostru.

Charles Diehl, *Storia dell'impero bizantino.* Traducere, note şi ghid bibliografic de Prof. Carmelo Capizzi, Roma, Pont. Instituto Orientale, 1977, p. 156.

Cunoscutul bizantinist Charles Diehl scrisese în anul 1919 această istorie abreviată a Imperiului bizantin, ca o introducere generală în studiul istoriei şi civilizaţiei bizantine. Succesul a fost cel scontat, dovadă fiind nu numai numeroasele ediţii în limba franceză, ci şi traduceri în diferite alte limbi de circulaţie internaţională. Logica şi claritatea marilor linii care trasează istoria Imperiului creat de Constantin cel Mare la 330 şi apus sub Constantin XI Dragases în 1453 au făcut ca cei aproape 60 de ani de la prima ediţie să nu altereze cu nimic valoarea operei a cărei traducere italiană adnotată o face Rev. Prof. Carmelo Capizzi S. I., profesor de istorie bizantină la Universitatea din Roma şi la Institutul Pontifical pentru Studii Orientale din Roma, profesor şi al subsemnatului în anii de specializare la doctorat la acest din urmă Institut.

Lucrarea foloseşte atît cercetătorilor specializaţi în istoria bizantină-datorită notelor Prof. Capizzi — cît şi persoanelor care vor să se iniţieze în tainele istoriei unuia dintre cele mai insemnate Imperii pe care le-a cunoscut omenirea. Ea foloseşte şi celor care studiază istoria medievală în general şi istoria bizantină în special.

Meritul editorului este acela că a înzestrat opera lui Charles Diehl cu un număr impresionant de note şi comentarii, în care se revăd sau se corectează unele opinii şi aprecieri ale marelui bizantinist Charles Diehl, în lumina unor studii recente. De o valoare deosebită ni se pare amplul şi sistematicul apendix bibliografic (p. 129—173), care, în două capitole, subdivizate în 14 secţiuni, înregistrează toate acele opere sau lucrări care pot sluji direct studiului istoriei şi civilizaţiei bizantine. Astfel, lucrarea

lui Diehl, care în intenţia sa a vrut să însemne numai o introducere generală abreviată în istoria şi civilizaţia bizantină ,devine — prin munca pasionată şi migăloasă a Prof. Carmelo Capizzi — un instrument valoros de studiu şi cercetare şi un ghid util pentru o ulterioară aprofundare şi cercetare personală a celor care, interesaţi să cunoască istoria zbuciumată a Imperiului bizantin. *(Lector Dr. CEZAR VASILIU).*

Othmar Keel, *The Symbolism of the biblical world* (Simbolismul lumii biblice), Editura SPCK din Londra, 1978.

Această carte face parte din bogata literatură teologico-filologică apărută în epoca modernă asupra psalmilor. Într-o oarecare măsură, lucrarea aceasta scrisă de teologul şi ebraistul Othmar Keel, este mai mult o operă tehnică specializată, întrucît se adresează îndeosebi teologilor cu preocupări în domeniul teologiei biblice. Pe de altă parte cartea are drept scop interpretarea psalmilor prin prisma simbolismului şi mijloacelor poetice. Autorul pleacă de la premisa că psalmii au stat la baza limbajului religios cultic al tuturor creştinilor de la începuturile Bisericii.

Metoda studiului său este demonstrarea bogăţiei de idei şi sentimente a psalmilor prin descrierea şi prezentarea comparativă a imaginilor picturale religioase descoperite atît în Vechiul Israel, cît şi în culturile şi civilizaţiile vecine: Egipt şi Mesopotamia. Cînd imaginile verbale ale psalmilor necesită interpretare, una din cele mai utile surse de ajutor este interpretarea imaginilor picturale din aceeaşi cultură şi tratînd aceleaşi subiecte.

Prea puţine picturi au supravieţuit din vechiul Israel, însă o mare varietate de picturi religioase din Egipt şi civilizaţiile Mesopotamiei au rămas. Profesorul Keel a selecţionat circa cinci sute de picturi sau simple schiţe din aceste surse pe care le foloseşte în cartea sa pentru a interpreta simbolismul şi figurile de stil ale psalmilor. El le-a clasificat pe subiecte, tratînd problema lumii, a templelor, a concepţiilor despre Dumnezeu, şi expunînd în chip realist iudaismul antic, oamenii în relaţie cu Dumnezeu. Prin această carte se poate pătrunde în modul de gîndire şi experienţa religioasă a «lumii biblice» prin intermediul psalmilor lor. Deşi aceste poeme au fost creaţia inspirată dintr-o epocă şi lume mult îndepărtată de a noastră, care reuşeşte admirabil să arate tăria şi durabilitatea psalmilor care continuă să fie chiar în împrejurările epocii noastre, limbajul autoritativ al cultului şi rostirii religioase. — *(Nicolae MIHĂIŢĂ).*