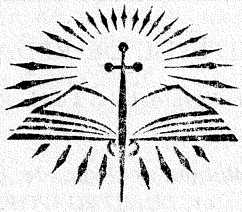
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXXII, Nr. 1 — 2, IANUARIE — FEBRUARIE 1980

BUCUREȘTI

BIBLIOTECA
BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACŢIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti : P. C. Pr. Rector DUMITRU POPESCU ; P. C. Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU, şi P. C. Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Îndrumător de redacţie : Pr. Prof. DUMITRU POPESCU
Redactor : ŞTEFAN GĂNCEANU

COLABORATORI

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

CUPRINS

STUDII ŞI ARTICOLE

Pr. Dr. Şt. Slevoacă, *Aspecte actuale ale predicii profeţilor Vechiului Testament* 5

Pr. Drd. Constantin Duţu, *Sfînta Fecioară Maria în opera omiletică a Cuviosului Andrei Criteanul şi a Sfîntului Ioan Damaschinul* 15

Pr. Drd. Dumitru Viezuianu, *Semnificaţiile şi rolul Botezului în viaţa creştină după Noul Testament* 37

Lect. Dr. Cezar Vasiliu, *Atitudinea Sfinţilor Trei Ierarhi faţă de societatea vremii lor* 50

Pr. Dr. Gheorghe Drăgulin, *Filocalia: de la Sf. Vasile cel Mare pînă în zilele noastre* 66

Drd. Emanuel Banu, *Lucrarea Sfîntului Duh în opera Sfîntului Simeon Noul-Teolog* 81

Pr. Drd. Teodor Damian, *Teama şi iubirea de Dumnezeu* 95

Raportul dintre spiritualitate şi moralitate în concepţia ortodoxă . . 114

Drd. Emanuel Banu, *Har şi libertate în învăţătura ortodoxă* 126

Diac. Drd. Constantinos Caraisaridis, *Lecturile biblice în Liturghiile diferitelor rituri liturgice: studiu istorico-liturgic* 144

Opinii ale teologilor actuali ai Bisericii Greciei în legătură cu problema revizuirii cultului ortodox 150

Pr. Drd. Constantin Grigoraş, *Structura şi importanţa necrologului în secolul de aur al predicii* 166

Pr. Drd. Vasile Juravle, *Studii despre Sfînta Liturghie, în literatura teologică românească* 179

Pr. Drd. Alexandru Tudor, *Viaţa sacramentală a Bisericii în «Faptele Apostolilor»* 190

Drd. Grigore Pătrulescu, *Viaţa monahală şi rolul social al celor dintîi mînăstiri creştine* 211

Pr. Drd. Costică Popa, *Principii canonice oglindite în «Legiuirea lui Vodă-Caragea» şi aplicarea lor* 226

Drd. Ştefan Buchiu, *Contribuţii ale dialogului teologic dintre romano-catolici şi luterani la ecumenismul creştin* 238

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

A 34-a Conferinţă teologică interconfesională, Sibiu, 28-29 nov. 1979, de A. Jivi 250

Serbarea tradiţională a colindelor de Crăciun şi Anul nou — 1980 la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti, de Pr. Lect. N. D. Necula 262

Aniversarea Proclamării Republicii, la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti, de Diac. Asist. Viorel Ioniţă 264

Importanţa şi rolul Mărturisirii de credinţă în viaţa Bisericii — Scriptură, Tradiţie şi Mărturisire —, de Pr. Conf. Ilie Moldovan 265

Rolul şi importanţa Mărturisirii de credinţă în teologie şi viaţa Bisericii, de Pr. Prof. Ioan I. Ică 277

Însemnătatea şi rolul Mărturisirii de credinţă în teologia şi viaţa Bisericii, de Conf. Dr. Hermann Pitters 284

NOTE BIBLIOGRAFICE

Johan Meijer, C. Ss. R., *A Successful Council of Union; a Theological Analysis of the Photian Synod of 879—880* (Un sinod de unire încheiat cu succes; analiză teologică a sinodului convocat de Fotie în 879—880), în «Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελέτων», Tesalonic, 1979, 293 p., de Lector Aurel Jivi 287

Aristide Panotis, *Les Pacificateurs: Jean XXIII, Athénagoras I-er, Paul VI, Dimitrios I-er*, Fondation Européenne Dragan, Athènes, 1977, 305 p., de Lector Dr. Cezar Vasiliu 290

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

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugaţi să-şi păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacţiei.

Manuscrisele, cărţile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele şi orice fel de corespondenţă privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, Bucureşti, cont 49.8.01.000 — Banca Naţională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu menţiunea: pentru «Studii teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

ASPECTE ACTUALE ALE PREDICII PROFEŢILOR VECHIULUI TESTAMENT

de Pr. Dr. ŞTEFAN SLEVOACĂ

În istoria lumii cu anevoie s-ar putea afla pagini mai vii, mai mişcătoare şi mai instructive decît acelea din cărţile profeţilor evrei. Miile de ani care s-au scurs de cînd acei bărbaţi au trăit şi au activat, n-au diminuat cu nimic lumina aureolei lor, nici forţa dinamică a operei lor. Dimpotrivă, cu cît trece vremea, cu atît ideile profeţilor par mai actuale, mai influente, capabile să aducă tot mai multă lumină în rezolvarea problemelor societăţii contemporane.

Acest fapt îşi are explicaţia în adevărul că omenirea rămîne aceeaşi în năzuinţele ei fundamentale. Ea însetează mereu după Dumnezeu, flămînzeşte după pîine, tinde spre adevăr, şi luptă pentru dreptate şi libertate. În această luptă, profeţii biblici au fost corifei aproape fără egal, faruri nestinse de lumină, eroi care merită admiraţia tuturor generaţiilor de oameni.

MISIUNEA PROFEŢILOR

Cuvîntul «profet» vine de la termenul grecesc προφήτης (derivat şi el din infinitivul verbului προ-φήμι) şi înseamnă «interpret», unul care vorbeşte în numele altei persoane. În ebraica veche termenul îşi avea echivalentul în cuvîntul «*nabi*». Astfel, cînd Dumnezeu îl trimise pe Moise să se înfăţişeze înaintea lui Faraon pentru eliberarea evreilor din Egipt, i-l dădu ca ajutor pe fratele său Aaron. «*Fratele tău Aaron îţi va fi prooroc (interpret). Tu, dar, vei grăi lui Aaron cîte îţi voi porunci Eu, iar Aaron fratele tău va spune lui Faraon*» (Ieşire 7, 1—2).

Vorbind de profeţii Vechiului Testament, vom zice că ei au fost marii interpreţi ai voii şi planurilor lui Dumnezeu către poporul ales al evreilor înainte de venirea lui Mesia [1].

Mulţi comentatori ai Bibliei au înţeles misiunea şi slujirea profeţilor doar ca o prevedere şi prevestire a evenimentelor viitoare din istoria iudaică. Este o afirmare defectuoasă. Este adevărat că bărbaţii inspiraţi de care ne ocupăm au văzut cu veacuri înainte fapte care aveau să se întîmple şi le-au prezis contemporanilor lor. Însă această proorocie a viitorului era numai o latură a activităţii profetice. În general profeţii au fost mesagerii împuterniciţi de Dumnezeu care să descopere oa-

1. Cf. Verdunoy, *Manuel de l'Ecriture Sainte*, Dijon, 1925, p. 142 şi E. Mangenot, art. *Prophète*, în «Dictionnaire de la Bible», vol. V, part. I, coloana 705.

menilor voia divină, în scopul educării lor religios-morale, indiferent dacă acea voie avea să se împlinească în prezent sau în viitor.

Adevăratul autor al revelaţiilor profetice era Dumnezeu, oamenii fiind numai instrumentele conştiente ale descoperirilor primite. Cineva nu se *făcea* profet din iniţiativă proprie sau printr-o educaţie specială, ci era ales în mod spontan, în urma unei chemări extraordinare, venite de sus, irezistibile. Bărbaţii inspiraţi erau încredinţaţi că Stăpînul ceresc îi trimitea la o slujire deosebită, căreia i se supuneau cu o docilitate plină de cutremur.

«Şi Domnul mi-a întins mîna, mi-a atins gura, şi mi-a zis : «Iată am pus cuvintele Mele în gura ta» (Ieremia 1, 9). «Acela mi-a zis : «Fiul omului, am să te trimit la fiii lui Israel la aceşti oameni neascultători care s-au răzvrătit împotriva Mea... La ei te trimit Eu, ca să le zici : Aşa grăieşte Domnul (Iezechiel 2, 3-4). «Domnul nu face nimic fără să fi descoperit taina Sa proorocilor slujitorii Lui. Dacă leul mugeşte, cine nu va prooroci ?» (Amos 3, 8).

Mai trebuie menţionat că misiunea profetică nu era o stare permanentă ca preoţia, ci ocazională. Ea nu era legată de nici un fel de privilegiu sau stare, ci la slujirea ei puteau fi chemaţi — cum au şi fost — bărbaţi din orice stare, din orice seminţie.

Cuvintele profeţilor Vechiului Testament — ca, de altfel, ale tuturor autorilor cărţilor Scripturii iudeo-creştine — trebuie privite şi acceptate nu ca reflexiuni sau păreri personale, ci ca revelaţii supranaturale. Fără îndoială, acele descoperiri erau primite şi înţelese în contextul personalităţii bărbatului inspirat, în contextul culturii şi mentalităţii societăţii în care trăia. Dar sentimentul viu al proorocilor, ca şi al nostru al celor de azi, era că ei stăpîneau adevăruri absolute, veşnice, comunicate de puterea Duhului dumnezeiesc.

Din această conştiinţă rezulta şi curajul şi marea autoritate pe care o aveau profeţii în faţa poporului, aşa se explică rolul enorm pe care l-au avut în dirijarea vieţii naţionale a lui Israel. Profeţii se situau deasupra oricărui rang social, erau mai respectaţi decît regii şi decît preoţii. Dumnezeu era singurul rege al poporului ales, El îşi exercita drepturile sale în orice domeniu, iar această teocraţie şi-o exercita prin intermediul trimişilor Săi. *«Iată, te-am pus în ziua aceasta peste popoare şi peste regate, ca să smulgi şi să dobori la pămînt, să pierzi şi să dărîmi, să zideşti şi să sădeşti» (Ieremia 1, 10).*

S-a crezut de unii că profeţii biblici au fost nişte politicieni ambiţioşi, voind să domine totul, tron şi altar, să răstoarne ordinea de stat existentă şi să se impună ei înşişi, ca nişte revoluţionari, exponenţi ai mulţimilor nemulţumite.

Este cu totul neîntemeiată şi această părere. Nu se poate spune că profeţii nu s-au amestecat în treburile politice ale statului poporului biblic. Ei luau totdeauna atitudine de aprobare sau dezaprobare, se opuneau pregătirilor de război, criticau alianţele militare ale regilor. Însă

politica lor era inspirată și condusă de motivații religioase, nu izvora din veleități personale [2].

Profeții sprijineau sau înfruntau stăpînirea în măsura în care conducătorii lui Israel respectau sau nu ordinea teocratică, se supuneau poruncilor lui Dumnezeu date pe Muntele Sinai sau se sprijineau pe puterea lor și pe ajutorul neamurilor vecine închinătoare la zeități false. Cînd regii erau temători de Dumnezeu și morali, ei se bucurau de bunăvoința bărbaților insuflați de Duhul Sfînt, cum a fost cazul lui Samuel care l-a binecuvîntat pe David sau al lui Isaia care îl iubea și îl ajuta pe Ezechia (1 Regi 16, 13 ; Isaia cap. 38).

Dar, cînd regii nesocoteau legea morală și suveranitatea Dumnezeului celui viu, atunci profeții se ridicau fulminant împotriva monarhilor și prevesteau consecințele dezastruoase pe care le vor provoca fărădelegile lor, atît pentru ei personal cît și pentru întreaga casă a lui Israel. «*Vai de voi, feciori răzvrătiți, zice Domnul, vai de cei ce fac planuri fără de Mine, care fac legăminte ce nu sînt în duhul Meu, ca să grămădească păcate peste păcate. Ei iau calea Egiptului fără să fi întrebat gura Mea, să cerșească de la Faraon ajutor și la umbra Egiptului să se adăpostească... Fiindcă voi ați disprețuit cuvîntul acesta și v-ați încrezut în nedreptate și minciună și ați nădăjduit numai în ele, iată cum va fi păcatul vostru: ca o spărtură dintr-un zid înalt, care dintr-o dată și pe neașteptate se prăbușește... Veți rămîne ca un steag pe vîrf de deal*» *(Isaia 30, 1-2 ; 13-14 ; 17).*

TEMATICA PROFEȚILOR

Considerînd cuprinsul predicii profeților Vechiului Testament, îl putem reduce la două mari teme: păstrarea credinței monoteiste, a credinței adevărate în Dumnezeu, pe de-o parte și pe de altă parte, condamnarea imoralității și lupta pentru dreptate între fiii poporului lui Israel. Cineva a zis cu drept cuvînt că profeții evrei sînt «inima palpitantă a Legii Vechi». Noi putem adăuga ideea că pulsul acestei inimi, trăsătura ei fundamentală a fost monoteismul și adorarea lui Dumnezeu în duh și adevăr.

După primirea Legii pe muntele Sinai de către Moise, deci după instituirea definitivă a monoteismului la poporul lui Israel, esența religiozității lui a devenit formalismul ceremoniilor de cult, jertfele care se aduceau lui Iahve, mai întîi la cortul mărturiei, apoi pe altarele din Ierusalim. Dacă un om, bărbat sau femeie, se abătea de la prescripțiile Legii, dacă săvîrșea o crimă, era socotit absolvit de culpă cînd fumul produselor vegetale sau animale se ridica la ceruri.

Împotriva acestui fel de religiozitate ieftină, exterioară, se ridicau profeții. Ei arătau că adevăratul cult, închinarea bineplăcută lui Dumnezeu trebuia să izvorască din inimi curate, cum se ruga și Psalmistul : «Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule». Moralitatea, adică mila, bunătatea față de aproapele, dreptatea, aceste virtuți trebuiau să constituie centrul evlaviei. Ritualurile ceremoniale apăreau odioase

2. Verdunoy, *op. cit.*, p. 150.

pentru cel ce cunoştea tainele inimilor şi de aceea nici odată n-aveau voie să devină susbstituite pentru religie sau motive pentru false nădejdi.

Apostrofe puternice aflăm în această privinţă la Isaia. «*Ce-mi trebuie Mie mulţimea jertfelor voastre?, zice Domnul. Nu mai aduceţi daruri zadarnice. Tămîierile îmi sînt dezgustătoare; lunile noi, zilele de odihnă şi adunările de sărbători nu le mai pot suferi. Însăşi prăznuirea voastră este nelegiuire... Cînd înmulţiţi rugăciunile voastre, nu le ascult. Mîinile voastre sînt pline de sînge. Spălaţi-vă, curăţiţi-vă! Nu mai faceţi rău înaintea ochilor Mei. Încetaţi odată! Învăţaţi să faceţi binele, căutaţi dreptatea, ajutaţi pe cel apăsat, faceţi dreptate orfanului, apăraţi pe văduvă*» (*Isaia 1, 11-17*).

Tot atît de impresionante sînt cuvintele lui Miheia cu privire la primatul moral în cult. «*Cu ce mă voi înfăţişa înaintea Domnului?... Cu arderi de tot, cu viţei de un an? Dar oare Domnului îi vor plăcea miile de berbeci, zecile de mii de pîraie de untdelemn?... Ţi s-a arătat, omule, ceea ce este bun şi ceea ce Dumnezeu cere de la tine: dreptate, iubire, şi milostivire. Cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău*» (*Miheia 6, 6-8*).

Era oare această atitudine o negare a cultului mozaic? Nicidecum. Dimpotrivă, prin predicile lor profeţii apărau spiritualitatea şi integritatea prescripţiilor legii ceremoniale. Căci atunci ca şi astăzi şi cît va fi lumea, cultul exterior trebuie însoţit de puritatea inimii. Profeţii chemau la ceea ce era esenţial în credinţă, aduceau mereu aminte naţiunii evreieşti de datoria supremă: împlinirea voii lui Dumnezeu.

Mai periclitată decît prin formalismul în cult, credinţa era ameninţată de închinarea la idoli. Pentru combaterea idolatriei profeţii au ridicat proteste vehemente, cu o forţă fără egal în literatura religioasă a popoarelor. Ei n-au creat monoteismul, dar l-au apărat cu toată puterea lor, adesea cu preţul libertăţii şi vieţii lor. Se ştie că evreii au fost aleşi în planul divin să fie păstrătorii credinţei într-un singur Dumnezeu şi prin această credinţă să pregătească omenirea pentru venirea lui Mesia. Dar trăind în preajma, adesea în mijlocul naţiunilor păgîne, israeliţii se simţeau atraşi de zeităţile acelora cărora li se închinau şi le aduceau jertfe [3].

Era nevoie de văzători luminaţi care să sesizeze pericolul pierderii credinţei şi să readucă poporul pe drumul drept al destinului său istoric. Aceia au fost profeţii biblici. Ei au fost păzitorii neadormiţi ai monoteismului teocratic, marii pedagogi ai iudaismului, care prin învăţături şi ameninţări, prin mustrări şi mîngîieri, au salvat credinţa şi au contribuit astfel la împlinirea vechiului legămînt încheiat de Dumnezeu cu Avraam, Isaac şi Iacov, reînnoit prin Moise şi realizat în persoana lui Mesia.

Deoarece la iudei viaţa religioasă era una cu viaţa de stat, invectivele profeţilor se adresau naţiunii întregi, fireşte vizînd în primul rînd pe principalii vinovaţi, pe conducătorii religioşi şi pe regi. Linia

3. Pr. I. Popescu-Mălăeşti, *Studii şi comentarii, Proorocii*, Bucureşti, 1926, p. 16.

de demarcație prin care astăzi se separă domeniul treburilor publice de sfera vieții religioase nu era cunoscută profeților. Ei concepeau poporul ca o singură personalitate care a păcătuit ca un om, și tot ca un om trebuia să se întoarcă la Dumnezeul cel viu [4].

«Casa lui Iacov și toate seminţiile casei lui Israel, ascultați cuvîntul Domnului: «Fost-a oare ceva de felul acesta? Schimbatu-și-a oare vreun popor dumnezeii săi, deși aceia nu sînt dumnezei? Poporul meu însă și-a schimbat slava sa cu ceea ce nu-l poate ajuta. Mirați-vă de aceasta, ceruri. Cutremurați-vă, îngroziți-vă, zice Domnul. Căci două rele a făcut poporul Meu : Pe Mine, izvorul apei celei vii M-au părăsit și și-au săpat fîntîni aparte care nu țin apă» (Ieremia 2, 4, 11-13).

Faptul acesta de a considera Iuda și Israelul ca totalități organice și responsabile se vede mai clar în locurile unde profeții comparau națiunea lor cu o logodnică sau cu o vie, expresii menite să ilustreze viața socială, corporativă. *«Ți-am făcut un jurămînt, am făcut un legămînt cu tine, zice Domnul Dumnezeu, și tu ai fost a Mea. Dar tu te-ai încrezut în frumusețea ta și folosindu-te de renumele tău, ai început să desfrînezi... Pentru aceasta, te voi judeca cum se judecă femeile adultere și cele ce varsă sînge și te voi preda urgiei și pizmei» (Iezechiel 16, 8, 15, 38).*

«Te sădisem ca o viță de soi, ca pe cea mai curată sămînță, Cum dar mi te-ai prefăcut în ramură sălbatică de viță străină ?... Cum poți să zici : Nu m-am întinat și n-am umblat după Baal ? (Ieremia 2, 21-23).

Iertarea de păcatul acestui «adulter» se va putea obține numai printr-o întoarcere sinceră la Dumnezeu, care va acoperi cu mila Sa fărădelegea unui popor îndărătnic și nerecunoscător. *«Voi înnoi așezămîntul Meu cu tine și vei cunoaște că Eu sînt Domnul» (Iezechiel 16, 62).*

Teologia marilor vizionari și învățători ai evreilor era de altfel simplă, practică. Profeții nu se avîntau în speculații metafizice savante, nu țineau discursuri sistematice. Ei vorbeau în termeni populari, ca să fie înțeleși de toată lumea. Dumnezeu, ziditorul cerului și al pămîntului, care conduce destinul oamenilor și al popoarelor cu înțelepciune, Domnul oștirilor care și-a ales un popor care să-i fie martor al puterii și îndurării Sale între toate seminţiile pămîntului, Stăpînul gata de a pedepsi pe cei răi dar de o bunătate de tată față de cei ce ascultă poruncile lui, iată toată dogmatica profeților [5]. Însă ei au rostit aceste idei cu guri de foc, cu o vigoare nemaiîntîlnită în istoria elocinței umane.

Considerînd predica profetică în legătură cu relațiile sociale, descoperim în cuvintele și scrierile proorocilor un adînc umanism, o mare simpatie pentru clasele sărace și o necruțătoare aversiune față de cei avuți și lacomi.

Cu toate popoarele primitive, Israelul biblic la început avea proprietate comună asupra pămîntului. Dar treptat această orînduire s-a abandonat. Curînd s-a ivit o nouă repartizare a mijloacelor de producție, bazată pe proprietatea particulară și pe comerț. Ca mai tot-

4. Walter Rauschenbusch, *Christianity and the social crisis*, New York, 1964, p. 8—9. 5. E. M. Mangenot, *op. cit.*, coloana 717—718.

deauna, cei avuți se îmbogățeau tot mai mult, iar poporul de jos sărăcea mereu iar sărăcimea era apăsată, adesea împinsă pînă la limita mizeriei celei mai crunte. Nu de puține ori săracii datori care nu-i puteau plăti datoriile, erau vînduți ca sclavi proprietarilor.

Bogații își zideau case mari de piatră, le împodobeau cu mobilă de lux, se îmbrăcau cu haine scumpe și petreceau în ospețe costisitoare. Femeile lor erau ahtiate după inele, cercei, brățări, parfumuri, aluri și talismane (Isaia, capitolul 3). Preoții și magistrații se împărtășeau și ei cu nesaț de acest fel de viață de lux și dezmierdări. În această atmosferă de presiune și nedreptate se ridicau strigătele de protest ale profeților. «*Domnul intră la judecată cu bătrînii și cîrmuitorii poporului și zice: «Voi, voi ați pustiit via Mea și prada luată de la cei sărmani se află în casele voastre. Pentru ce ați zdrobit pe poporul Meu și ați sfărîmat fața celor săraci»? (Isaia 3, 14-15). «Ei (căpeteniile poporului) urăsc binele și iubesc răul, jupoaie pielea de pe oameni și carnea de pe oasele lor» (Miheia 3, 2). «Iată că ei stau tolăniți pe paturi de fildeș și stau întinși în așternuturile lor și mănîncă miei din turmă și viței crescuți în staul... Beau din cupe vin și din pîrga untdelemnului își fac miresme pentru uns și nu se sinchisesc de prăbușirea casei lui Iosif. Pentru aceasta ei vor fi duși în robie» (Amos 6, 4—7).*

În felul acesta tăișul mustrărilor și amenințărilor oamenilor lui Dumnezeu se îndrepta împotriva tuturor formelor de lăcomie, lux și exploatare. Profeții loveau cu sabia cuvîntului pe oamenii de petreceri (Isaia 22, 13), pe membrii acaparatori ai aristocrației rurale care «înșirau case lîngă casă și lipeau ogor lîngă ogor» (Isaia 5, 8), pe oamenii neîndurați care erau în stare să-l vîndă pe săracul dator și pentru o pereche de încălțăminte (Amos 2, 6).

Nici slujitorii altarului nu erau cruțați. «*Vai de păstorii lui Israel care s-au păstorit pe ei înșiși... Păstorii nu trebuiau ei oare să păstorească turma? Dar voi ați mîncat grăsimea și cu lîna v-ați îmbrăcat oile cele grase le-ați junghiat dar turma n-ați păscut-o» (Iezechiel 34, 2—3).*

Profeții nu făceau aceste admirabile picturi morale ca un amuzament artistic, nu foloseau vorbirile lor pentru a impresiona mulțimile prin talentul lor oratoric. Ci ei pictau moravurile pentru a le îndrepta. Unicul lor scop era de a aduce poporul la supunere, la ascultarea poruncilor divine, la pocăință. «*Întoarceți-vă, întoarceți-vă de la căile voastre cele rele. Pentru ce să muriți voi, casa lui Israel»? (Iezechiel 33, 11).*

Dacă cei răi nu ascultă și persistă în nelegiuirea lor, pedeapsa Domnului nu va întîrzia. Evreii nu aveau o credință eshatologică asemănătoare cu a noastră a creștinilor, care mărturisim că dreptatea deplină, adică răsplata binelui și pedepsirea răului vor avea loc în viața viitoare, după judecata din urmă, cînd fiecăruia i se va da fericirea sau osînda veșnică potrivită cu faptele bune sau rele pe care le va fi făcut omul. Pentru iudei sancțiunea morală trebuia să se aplice în viața prezentă, «hic et nunc».

Dacă opresiunea socială, lăcomia de avuție și goana după plăceri a bogaților nu încetează, dreptatea divină trebuia să lovească pe nelegiuiți ca o sabie înfricoșătoare. Domnul oștirilor intervenea neîntîrziat. *«Se află necredincioși prin poporul Meu... S-au ridicat și s-au îmbogățit, s-au făcut groși și grași și în rele au întrecut orice măsură. Ei nu fac dreptate nimănui, nici chiar orfanului, nu dau dreptate săracului și huzuresc. E cu putință să nu pedepsesc acestea și sufletul Meu să nu se răzbune asupra unui popor ca acesta? — zice Domnul». (Ieremia 5, 27—29). «Iată mînia și urgia Mea se vor vărsa peste locul acesta, peste oameni și dobitoace... și va arde și nu se va stinge (Ieremia 7, 20).*

Cînd preziceau aceste calamități viitoare, profeții nu se bucurau și nu simțeau plăcere de răzbunare. Cînd Ieremia anunța distrugerea Ierusalimului și a templului de către păgîni, inima lui se frîngea de durere. Este interesant însă că după ce dezastrul s-a produs, tonalitatea cuvîntărilor profetice se modifică. Acum predomină cuvinte de mîngîiere. Disperarea se cerea vindecată prin nădejdii de mai bine. Pe ruinele templului și ale țării pustiite marii vizionari preziceau restaurarea națiunii, întoarcerea exilaților din robie, o eră nouă de pace și prosperitate. Inimile foștilor oprimați erau îmbărbătate și întărite prin accentuarea bunătății lui Dumnezeu.

«Duhul Domnului este peste mine, căci Domnul m-a uns să binevestesc săracilor, m-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propăvăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși în război libertate. Să mîngîi pe cei întristați, celor ce jelesc Sionul să le pun pe cap cunună în loc de cenușă, untdelemn de bucurie în loc de veșminte de doliu, slavă în loc de deznădejde» (Isaia 61, 1—3).

Profeții totdeauna au afirmat victoria finală a binelui, a păcii, a dreptății lui Dumnezeu. Considerați de mulți «Casandre» prevestitoare de calamități și pesimiști, profeții au fost profund și magnifici optimiști [6].

Actualitatea profeților. Pentru creștini și pentru preoți în special, viața și ideile profeților iudei sînt mai mult decît ilustrații clasice. Învățătura lor formează o parte integrantă din marea noastră moștenire spirituală, iudeo-creștină. Se cunoaște doar că în toată activitatea Sa Iisus Hristos s-a referit foarte adesea la scrierile profeților pentru susținerea învățăturilor Sale și pentru dovedirea misiunii Sale mesianice. Cînd și-a inaugurat lucrarea în Galileea, cînd și-a anunțat oarecum solemn programul, Mîntuitorul a citat pasajul din cartea lui Isaia în care se vorbește de restaurarea stării săracilor, de eliberarea celor robiți și apăsați (Luca 4, 16—22). Biserica creștină dintru început s-a considerat «noul Israel», continuînd și desăvîrșind revelația Vechiului Testament. Biblia ebraică a fost acceptată și integrată în canonul Sfintelor Scripturi și stă la temelia învățăturii de credință a Bisericii. Astfel, putem afirma că spiritul religiei iudaice nu s-a epuizat odată cu epoca în care s-a dezvoltat și și-a arătat puterea, ci se permanentizează în inima vieții creștine ca un veșnic izvor de credință și de inspirație. De

6. W. Rauschenbusch, *op. cit.*, p. 30.

aceea cunoaşterea scrierilor profeţilor este o datorie extrem de importantă şi de utilă.

Pentru cei care concep şi conduc treburile social-economice ale popoarelor lumii, ideile progresiste din scrierile bărbaţilor inspiraţi ai Vechiului Testament constituie o sursă inepuizabilă de idei-forţe generoase şi pîrghii puternice în încercările lor de a descoperi mijloace de ridicare şi de îmbunătăţire a vieţii maselor.

Pentru oamenii Bisericii activitatea profeţilor rămîne un admirabil model, vrednic de urmat sub toate aspectele. «Spiritul profetic nu este numai instructiv», zice un teolog american contemporan. «Reformele preconizate în scrierile profetice sînt o expresie a înrîuririi Duhului Sfînt asupra istoriei, sînt deci normative. Ideile care stau la baza lor oglindesc voinţa divină pentru ridicarea omenirii la o treaptă tot mai înaltă de libertate şi bunăstare» [7].

Studiind profeţii, un fapt apare foarte clar: ei au fost oameni ai vremii lor, preocupaţi de toate problemele ce priveau naţiunea, angajaţi cu toată fiinţa lor la rezolvarea acelor probleme. Profeţii simţeau că o răspundere enormă zăcea pe umerii lor de reprezentanţi ai lui Iehova şi aveau conştiinţa că dacă nu vor semnala relele ce bîntuiau societatea vremi lor, vor fi pasibili de cea mai mare pedeapsă.

Poate că nimeni n-a arătat mai dramatic această răspundere ca profetul Iezechiel, care zice, ca din partea Domnului: *«Pe tine, fiul omului, te-am pus ca străjer casei lui Israel şi tu vei auzi cuvînt din gura Mea şi-l vei vesti din partea Mea. Cînd Eu voi zice păcătosului: «Păcătosule, vei muri», iar tu nu-i vei grăi nimic, ca să prevesteşti pe păcătos să se abată de la calea lui, atunci păcătosul acela va muri, iar sîngele lui îl voi cere din mîna ta» (Iezechiel 7, 8).*

De o conştiinţă asemănătoare trebuie să fie călăuziţi în activitatea lor păstorii noului Israel, preoţii care au chemarea şi alegerea de a fi interpreţii voii lui Dumnezeu înaintea oamenilor. Ei trebuie să se angajeze cu toate puterile lor la rezolvarea problemelor care îi confruntă azi pe fiii veacului nostru.

Fără îndoială, preocuparea primordială a păstorilor poporului este sfinţirea oamenilor credincioşi, slujirea intereselor lor duhovniceşti. Ei nu vor ezita niciodată să spună că, potrivit Evangheliei Mîntuitorului Hristos, creştinii trebuie să caute mai întîi împărăţia lui Dumnezeu, să tindă spre patria cerească la care sînt chemaţi. Dar preoţii sînt datori să se preocupe asiduu şi de interesele cele vremelnice ale credincioşilor.

În vechime ca şi în epoca modernă, oamenii lui Dumnezeu trebuie să înţeleagă că misiunea lor este să activeze în sensul de a mîngîia pe cei ce plîng, a uşura sarcinile celor oprimaţi, a lega rănile fizice sau morale ale semenilor lor. În măsura în care oamenii Bisericii vor arăta, de pe poziţiile lor de clerici şi cu mijloacele adecvate stării sacerdotale, interes pentru nevoile materiale ale poporului credincios, în măsura în care se vor strădui să reducă sau să facă a dispărea egoismul, inegalităţile dintre oameni, cînd mereu se vor strădui să promoveze împlinirea idealului de justiţie socială, de egalitate şi fraternitate,

7. *Ibidem*, p. 2.

ei vor merita cu adevărat numele de «nabi» ai poporului creștin și aprecierile celor rînduiți la conducerea «cetății».

Nu putem afirma că aparținem lui Hristos dacă nu ne angajăm cu pasiune alături de eforturile oamenilor de a se ridica la o viață mai bună.

Din nefericire, de multe ori proclamarea cuvîntului lui Dumnezeu este astăzi abstractă, sterilă și străină de viață. Cuvîntările amvoanelor noastre se aseamănă de multe ori cu niște nori uscați care plutesc deasupra capetelor la mari înălțimi și nu lasă nici un strop de apă să cadă pe pămînt și să răcorească cîmpiile însetate. Ne trebuie predici vii, dinamice, ancorate în realitățile zilei. Marea chemare a preoților din zilele noastre este, ca și a profeților de demult, «să smulgă și să doboare la pămînt, să zidească și să sădească», adică să combată cu înverșunare toate relele din sufletele omenești și din societate, și să proclame cu curaj tot ce este adevărat, cinstit și vrednic de laudă.

Căci creștinii în mare parte poartă vina multor suferințe care bîntuie astăzi în lume. Să ne gîndim la egoismul sălbatic care stăpînește inimile multora, la pofta de îmbogățire pe căi necinstite a unora, la lăcomia și goana după plăceri a atîtor semeni care se pretind ucenici ai lui Hristos. Să nu uităm de bombardarea orașelor Hiroșima și Nagasaki, la lagărele morții din Germania, să ne gîndim la cuptoarele de la Auschwitz și Maidanek, la ororile armelor ucigătoare care se stochează în arsenalele națiunilor, la nebuneasca cursă a înarmarilor.

Împotriva acestor fărădelegi, individuale și sociale, preoții trebuie să-și ridice glasurile lor cu impetuozitatea profeților iudaici. Căci în fața formelor de păcate din lumea modernă avem o răspundere de felul aceleia care îi făcea să tremure pe un Isaia, Iezechiel sau Amos.

Biblia cuprinde mesaje extrem de puternice în vederea ameliorării situațiilor epocii noastre și a tuturor epocilor.

Cînd vorbim de imitarea profeților biblici nu ne gîndim la egalarea lor. Noi nu trebuie și nici nu putem să-i copiem. Înfățișarea acelor bărbați inspirați, specificul lor oriental, împrejurările în care au predicat, unele accente din vorbirea lor aparțin vremii în care ei au trăit. Totuși de la acești maeștri ai cuvîntului noi ne putem mereu inspira și putem împrumuta ceea ce este etern valabil, după adagiul: «*Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*». Iar între calitățile de modele pururi vii ale profeților nu pot fi ignorate niciodată: zelul lor de a duce poporul la ascultarea poruncilor dumnezeiești, curajul neînfricat, angajarea plenară în tumultul vieții cotidiene, și dragostea de popor.

În fine, un alt aspect al predicii profetice care trebuie actualizat este combaterea formalismului în cult.

Sînt mulți credincioși în parohiile noastre care socotesc că respectarea anumitor acte de pietate, ca ținerea posturilor, aprinderea de lumînări în vremea liturghiei, aducerea parastaselor pentru cei răpausați, prezentarea «liturghiilor» la altar reprezintă suma și esența întregei religiozități. Aici se cere clarificarea lucrurilor, după exemplul profeților și, mai mult, al Mîntuitorului Hristos, care a fost un po-

trivnic neîmblînzit al acelora care strecurau ţînţarul şi înghiţeau cămila.

Religia formalistă, ceremonialul steril şi gol sînt rugina care macină puterea credinţei. Trebuie să învăţăm pe oameni să facă net deosebirea între ceea ce este esenţial în faptele evlaviei şi ce este datorie secundară, datină omenească şi act periferic. Credincioşii noştri trebuie feriţi de a cădea în păcatul fariseilor care erau «morminte văruite», care curăţau peretele din afară al blidului şi al paharului, iar pe dinăuntru erau plini de răpire şi de răutate.

Nu se va uita în veac mustrarea: «*Vai vouă, cărturarilor şi fariseilor făţarnici. Căci daţi zeciuială din mărar şi din chimen, dar aţi lăsat părţile mai mari ale legii: judecata, mila şi credinţa. Şi pe acestea trebuia să le faceţi şi pe acelea să nu le lăsaţi*» (Matei 23, 23).

Viaţa interioară este adevăratul domeniu al religiozităţii. Dumnezeu trebuie adorat în «duh şi adevăr». El cere inima omului nu numai închinarea exterioară. Ceremoniile cultului nostru sînt bune, sînt frumoase, vrednice de a fi păstrate şi împlinite. Dar se cer mai întîi făcute cele importante ale legii Domnului: dreptatea, curăţia, dragostea, sfinţenia.

Creştinismul nu poate fi o caricatură, aşa cum îl înţeleg unii, reducîndu-l la un complex de reguli ascetice sau ritualuri ieftine. Creştinismul trebuie să fie un far care să lumineze paşii credincioşilor în viaţa lor de fiecare zi.

Teologia profeţilor Vechiului Testament este actuală astăzi şi va fi cît va dura lumea.

SFÎNTA FECIOARA MARIA ÎN OPERA OMILETICĂ A CUVIOSULUI ANDREI CRITEANUL ŞI A SFÎNTULUI IOAN DAMASCHINUL*

Pr. Drd. CONSTANTIN I. DUŢU

Adevărul fundamental al creştinismului se află în faptul întrupării Fiului lui Dumnezeu din Sfînta Fecioară Maria ; Sfînta Fecioară Maria este deci, Maica Mîntuitorului nostru. De aceea, în Biserica Ortodoxă, învăţătura despre Sfînta Fecioară Maria (Mariologia) constituie o parte integrantă a antropologiei creştine cu implicaţii importante în hristologie şi soteriologie, care îşi găsesc în această învăţătură înţelegerea deplină.

Fiind bazată pe dogma hristologică despre Theotokos, prin care se afirmă unitatea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu în cadrul Sfintei Treimi, Mariologia ortodoxă are totodată un pronunţat caracter pnevmatologic şi este indisolubil legată de eclesiologie [1].

În învăţătura ortodoxă despre Sfînta Fecioară Maria există o împletire strînsă şi o completare reciprocă între elementul doctrinar şi cel cultic : «Dacă încercăm să vorbim despre Maica Domnului, bazîndu-ne exclusiv pe elemente dogmatice, în cel mai strict înţeles al cuvîntului, adică pe hotărîrile Sinoadelor ecumenice, atunci nu vom întîlni» [2] decît cîteva atribute : «Născătoare de Dumnezeu» (la Sinoadele III ecumenic din anul 431 de la Efes), «Pururea Fecioară» (la Sinoadele din Roma şi Milan, din anul 320 şi la Sinoadele V şi VI ecumenic, în can. 1), «Rugătoare pentru păcătoşi» (la Sinodul VII ecumenic) şi Fecioară cu «viaţă neprihănită» (la toţi Sfinţii Părinţi) [3].

În schimb, Tradiţia Bisericii Ortodoxe, odată cu mulţimea şi frumuseţea de negrăit a numirilor date Sfintei Fecioare Maria, a imnelor şi rugăciunilor adresate Sfintei Fecioare, ne oferă o mulţime de învăţături dogmatice, morale şi istorice legate de proslăvirea Maicii Domnului nostru Iisus Hristos. Căci, «imnografia bisericească, departe de a fi ţesută din exagerări poetice, ea conţine învăţătura ortodoxă cea mai autentică, păstrată şi predicată zilnic prin cult credincioşilor în formă concentrată» [4]. Ba chiar şi în «lucrările teologice, care tratează despre

---

* Lucrare de seminar alcătuită şi susţinută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în teologie, sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Nicolae Balca, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Cf. Arhim. Prof. Gherasim Chesarie Gheorghescu, *Preacinstirea Maicii Domnului în Biserică*, în «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 5—6, p. 557.

2. Pr. A. C. Cosma, *Viaţa Sfintei Fecioare Maria*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 11—12, p. 1184. 3. *Ibidem.*

4. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 1, p. 94.

Născătoarea de Dumnezeu, nu se face o strictă deosebire între elementul dogmatic și cel al cinstirii» [5].

O altă cale foarte apreciată de credincioși, prin care se expune sistematic doctrina mariologică și lucrările poetice, în care Maica Domnului este lăudată cu multă insistență și sfîntă pasiune este predica. Datorită predicii, an de an și secole de-a rîndul doctrina despre Sfînta Fecioară Maria s-a explicat pe înțelesul creștinilor iar conținutul imnelor dedicate Maicii Domnului a fost clarificat la maximum. De remarcat în acest sens este faptul că «cele mai lirice cuvîntării despre Sfînta Fecioară Maria» [6] le avem de la Sfîntul Andrei Criteanul [7] (care a trăit pe la 660—740), a cărui pomenire se face la 17 octombrie și de la Sfîntul Ioan Damaschinul (trăitor pe la 675—749) comemorat la 4 decembrie, ei fiind totodată considerați «cei doi mari Sfinți Părinți, care au trasat liniile principale ale mariologiei ortodoxe» [8].

În opera omiletică a acestor cunoscuți autori ortodocși, care au trăit la sfîrșitul epocii patristice — cuviosul mucenic Andrei Criteanul, autorul Canonului celui Mare și Sfîntul Ioan Damaschinul, apărătorul cultului icoanelor și al hristologiei, — cuvîntările lor despre Sfînta Fecioară Maria ocupă un spațiu considerabil, în raport cu alte scrieri ale lor ce tratau alte teme.

Astfel, din cele 24 de cuvîntări [9] care alcătuiesc întreaga proză [10] a Sfîntului Andrei Criteanul, opt sînt dedicate în cinstea Sfintei Fecioare [11], iar dintre cele 13 omilii, care i se atribuie [12] Sfîntului Ioan Damaschinul, șase tratează teme mariologice [13].

Predicile despre Sfînta Fecioară Maria ale celor doi mari cuvioși și Sfinți Părinți se referă la trei [14] din cele patru mari sărbători ale Bisericii Ortodoxe, ce sînt dedicate în cinstea Maicii Domnului: Nașterea, Buna-Vestire și Adormirea Maicii Domnului. Despre nașterea Sfintei Fecioare, Cuviosul Andrei Criteanul are patru cuvîntări [15], iar Sfîn-

5. Arhim. Prof. Gherasim Chesarie Gheorghescu, *op. cit.*, p. 558.

6. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici*, în «Ortodoxia», II (1950), nr. 4, p. 587.

7. Numit așa pentru că pe la anul 700 a ajuns episcop de Gortina, în Creta, dar cunoscut și sub numele de Ierusalimiteanul, deoarece venise de la Ierusalim, unde a trăit în tinerețe (cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *La sfîntul Andrei Criteanul*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 9 și Idem, *Manual de Patrologie*, București, 1956, p. 299).

8. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în rev. cit., p. 92.

9. După Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Manual de Patrologie*, București, 1956, p. 299. În P.G., se găsesc numai 21 de predici ale Sfîntului Andrei Criteanul (t. 97, col. 805—1108).

10. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 209.

11. Deși nu vădesc toate o autenticitate sigură (cf. *Ibidem*). În lucrarea noastră le vom cerceta ca autentice pe toate cele publicate în colecția P.G., de J. P. Migne, la cei doi autori, după ce vom consemna mai întîi în note, pe cele de autenticitate îndoielnică. 12. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 293.

13. P. G., t. 96, col. 648—761.

14. Despre intrarea în templu (inclusiv consacrarea și trăirea la templu) a Sfintei Fecioare, cei doi sfinți părinți, deși nu au predici speciale, totuși pomenesc acest lucru cu multă evlavie. 15. Vezi P.G., t. 97, col. 805—883 (cuv. I—IV).

tul Ioan Damaschinul are două [16]. La Buna-Vestire ambii Părinți au cîte o cuvîntare [17], iar la Adormirea Maicii Domnului fiecare dintre ei i-au închinat cîte trei cuvîntări [18], care, după cît ne este cunoscut, începînd chiar de la Andrei Criteanul se țineau toate trei în aceeași zi și anume la 15 August [19].

În cele ce urmează, ne propunem ca, din cuvîntările amintite mai sus, ale celor doi mari cuvioși, să încercăm, să desprindem, ca exemplu pentru predică, modul în care se tratează imaginea sau chipul slăvit al Maicii Prea Curate, urmărind atît latura doctrinară a semnificației vieții ei, așadar conținutul predicii, cît și forma acesteia.

1. NEPRIHĂNIREA SFINTEI FECIOARE

În predicile sfinților Andrei Criteanul și Ioan Damaschinul, Sfînta Fecioară Maria apare cu aureola, sublimă a neprihănirii, fiind numită «cea nevinovată» și «cea nepătată» [20] și că «ea este cu adevărat cea mai curată decît toți oamenii înaintea lui Dumnezeu» [21].

De aceea zămislirea și venirea pe lume a Sfintei Fecioare Maria este un moment foarte important pentru mîntuirea lumii, cum zice Sfîntul Andrei Criteanul: «Astăzi a fost ridicat lăcașul creat pentru Cel care a creat toate și făptura se pregătește în mod să primească locuirea în ea a Creatorului» [22].

Și iarăși într-o frumoasă introducere scrie: «Sărbătorim astăzi: Nașterea Fecioarei, începutul sărbătorilor și prevestirea tinei lui Hristos. Pentru că trebuia să fie pregătit dinainte palatul pentru Împărat și apoi să vină Împăratul; trebuia ca mai întîi să fie țesute scutecele împărătești și pe urmă să se nască pruncul împărătesc. Trebuia în sfîrșit să fie pregătită argila și apoi să apară olarul» [23]. Căci Domnul n-a adus pentru înnoirea firii altă esență ci «a reînnoit vasul nostru din aceeași argilă» [24], pentru care Sfîntul Părinte o fericește: «Binecuvîntată ești tu între femei, cea cu adevărat pămîntul dorit, din care olarul luînd argila pămîntului nostru a reînnoit vasul nostru cel stricat de păcate» [25].

16. Vezi P.G., t. 96, col. 661—697 (cuv. VI—VII). Pe amîndouă părintele prof. Ioan G. Coman le bănuiește de neautenticitate și îndeosebi pe cea de a doua, pe care o atribuie Sfîntului Teodor Studitul (Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 293).

Pr. D. Fecioru în introducerea la *Dogmatica* Sfîntului Ioan Damaschin al cărei traducător este (București, 1943, p. 15), enumeră ca predici în cinstea Sfintei Fecioare doar prima cuvîntare la Nașterea Maicii Domnului (P.G., t. 96, col. 661—680) și cele trei cuvîntări la Adormirea Maicii Domnului (P.G., t. 96, col. 699—762).

17. A lui Andrei Criteanul în P.G., t. 97, col. 884—913; iar a lui Ioan Damaschinul în P.G., t. 96, col. 648—661.

Pr. Prof. Ioan G. Coman scrie că Sfîntului Ioan Damaschinul i se atribuie două predici la Buna-Vestire, ambele dintr-o epocă mai tîrzie.

18. Sfîntul Andrei Criteanul, în P.G., t. 97, col. 1045—1108; Sfîntul Ioan Damaschinul în P.G., t. 96, col. 700—761.

19. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, Pr. Matei Pîslaru, *Sărbătoarea «Adormirea Maicii Domnului», vechimea ei și locul unde se află locul Sfintei Fecioare*, în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 7—8, p. 591.

20. Sfîntul Ioan Damaschin, *In dormit. II*, 16 în P.G., t. 96, col. 744—745.

21. P.G., t. 97, col. 1076. 22. *Op. cit.*, col. 809. 23. *Ibidem*, col. 860.

24. *Ibidem*, col. 876. 25. *Ibidem*, col. 865.

Așadar, Fecioara Maria a avut și a dat firea noastră, așa cum era ea după căderea în păcat, iar Domnul a reînnoit vasul curățind firea, atît în sine, cît și în Fecioara, de păcatul lui Adam. (Căci Maria era prevăzută în planul mîntuirii ca a doua Evă, în opera lui Hristos). Acest lucru s-a întîmplat la Buna-Vestire, cum spune Sfîntul Andrei Criteanul în predica la această sărbătoare : «De atunci firea omenească primește bucuria de demult și se face începutul îndumnezeirii. De atunci scoțînd mulțimea păcatului, firea omenească se pregătește ca o mireasă pentru Creator. *De atunci prima noastră zidire primește o nouă prefacere și lumea care s-a învechit leapădă păcatul care aduce îmbătrînirea*» [26].

Deci păcatul strămoșesc abia acum se șterge din Sf. Fecioară Maria, în clipa cînd i se anunță zămislirea Domnului Hristos din Sfîntul Duh. Deși ea este nepătată de păcate personale și pentru aceasta este slăvită ca neprihănită sau preacurată, totuși, la venirea lui Gavriil, ea oferă o zidire sau o fire învechită, adică obosită, tocită, uzată de păcat și de blestem. Această fire, după prima prefacere, în rău, prin păcatul originar, primește o altă prefacere, spre bine prin luarea firii noastre de către Dumnezeu-Cuvîntul și numai de atunci, de la Buna-Vestire, începe transformarea chipului nostru, adică prin Hristos se începe curățirea omenirii de păcatul strămoșesc : «Astăzi sărbătorim apropierea lui Dumnezeu de oameni, îndumnezeirea celui care s-a luat, *transformarea chipului nostru,* schimbarea lui spre bine, înălțarea și ridicarea lui în ceruri» [27].

Primul om care beneficiază de această «transformare a chipului nostru», adică de curățirea de păcatul strămoșesc este Sfînta Fecioară Maria, a cărei purificare deplină nu se săvîrșește decît la Buna-Vestire [28], cînd, odată cu zămislirea lui Hristos s-a și «binecuvîntat locuința ei», adică firea omenească a ei, cum spune Sfîntul Andrei Criteanul : «Binecuvîntată ești tu între femei... pentru că a binecuvîntat Dumnezeu locuința ta, cînd ai zămislit mai presus de minte pe Hristos».

2. CALITATEA DE NĂSCĂTOARE DE DUMNEZEU

De foarte multe ori în predicile lor despre Sfînta Fecioară Maria, cei doi sfinți autori o numesc pe aceasta «Maica lui Dumnezeu» sau «Născătoarea de Dumnezeu» [29]. Dar vrednicia Sfintei Fecioare se cinstește încă de la zămislirea și nașterea ei din Ana, deoarece se are în vedere viitoarea ei maternitate divină, după cum reiese din cuvîntul Sfîntului Andrei Criteanul despre Ana și Maria : «Să spună deci fiecare mamă roditoare de fii : binecuvîntat este Cel care a îndeplinit rugăciunea celei care se roagă Lui, Care a deschis pîntecele cel neroditor și a dăruit rod pe preaminunata Maica Sa, după trup, al cărei pîntece a devenit cer, în care s-a sălășluit Cel necuprins nicăieri» [30].

---

26. *Ibidem*, col. 884. 27. *Ibidem*, col. 885. 28. *Ibidem*, col. 897.
29. Vasile Loichiță, *Doctrina Sfîntului Ioan Damaschin despre Maica Preacurată*, Cernăuți, 1937, p. 21. 30. P.G., t. 97, col. 841.

Apoi referindu-se numai la Sfînta Fecioară, Cuviosul Andrei Criteanul întreabă : «Şi cine nu admiră pe aceasta, care s-a ridicat la atîta înălţime, ca să fie Maica lui Dumnezeu, lucru şi veste cu adevărat paradoxale ?» [31]. Aceasta este Născătoarea de Dumnezeu Maria, scăparea comună a tuturor creştinilor» [32].

Şi continuă întrebînd : «Unde s-a mai auzit vreodată să fie femeia Maica lui Dumnezeu, sau Dumnezeu să fie Fiul femeii ?» [33].

Iar Sfîntul Ioan Damaschinul ne răspunde : «Să se ruşineze Nestorie şi să se bată cu mîna peste gură. Copilul este Dumnezeu ! Şi cum nu este Născătoare de Dumnezeu cea care Îl naşte ?» [34].

Apoi Sfîntul Ioan citează pe Sfîntul Grigorie Teologul : «Cel care nu mărturiseşte pe Sfînta Fecioară ca Născătoare de Dumnezeu este fără de Dumnezeire» [35]. (Greg. Ep. I, Ad cled.).

După Sfîntul Ioan Damaschinul numele de Teotokia este cel mai potrivit pentru Sfînta Fecioară Maria, pentru că Cel născut din ea este şi Fiu, dar şi Dumnezeu : «În aceasta Dumnezeu s-a făcut om iar omul Dumnezeu» [36], îndrăzneşte să spună Sf. Ioan Damaschinul, avînd desigur în vedere comunicarea însuşirilor dintre cele două firi ale lui Hristos, graţie unicităţii persoanei Sale dumnezeieşti. Totodată se evită confundarea Maicii Domnului cu Dumnezeirea : «Aşa sărbătorim adormirea ei, cunoscînd pe Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu şi nu numind-o pe ea Dumnezeu» [37].

«Noi nu credem că ea a produs dumnezeirea, ci o cinstim pe ea numai ca pe Maica lui Dumnezeu şi nu-i atribuim naşterea dumnezeirii Lui» [38]. «Maica Domnului n-a născut firea dumnezeiască a Cuvîntului lui Dumnezeu, care este una a întregii Sfinte Treimi, ci a născut firea omenească a Fiului lui Dumnezeu întrupat, sau, mai precis, acelaşi Fiu şi Cuvîntul lui Dumnezeu s-a născut nu după prima şi dumnezeiasca şi înainte de veci naştere a Lui din Tatăl, ci din a doua naştere a Lui prin Iconomia întrupării Celei prin voia Lui» [39]. Astfel, pentru a mîntui lumea şi pe om, Sfînta Fecioară Maria a contribuit la planul divin al mîntuirii lumii prin Hristos. De aceea Sfîntul Ioan completează : «Cum s-a născut dintr-un singur Tată aşa s-a născut şi dintr-o singură mamă, ca să se păzească pentru El, care este Unul-Născut (μονογενής) unitatea. Că acelaşi este Cel care este singur născut dintr-un singur Tată şi dintr-o singură mamă» [40].

---

31. *Ibidem*, col. 863. 32. *Ibidem*, col. 880. 33. *Ibidem*, col. 1056.
34. *Ibidem*, t. 96, col. 668. 35. *Ibidem*.
36. Sfîntul Ioan Damaschin, *In dormit*, *II*, 16, P.G., t. 96, col. 744—745.
37. P.G., t. 96, col. 744. 38. *Ibidem*.
39. Sfîntul Ioan Damaschin, *In dormit*. *III*, 4 în P.G., t. 96, col. 757—760.
40. P.G., t. 96, col. 677 v şi A. Schafer, *Gottesmutter in der heiligen Schrift*, Münster, 1900, p. 75, sq. ; H. Klee, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Bd. Mainz, 1838, p. 44 sq ; Fr. X. Dieringer, *Lehrbuch der Katolischen Dogmatik*, II, Aufl. Mainz, 1850, p. 410 ; Chr. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, ed. III, t. IV, Freiburg Br. 1909, p. 316 sq — după Pr. Prof. Petru Rezuş, *Mariologia Ortodoxă*, în «Ortodoxia», II (1950), nr. 4, p. 542.

3. PURUREA FECIORIA MAICII DOMNULUI

Cei doi cuvioși susțin cu tărie în predicile lor mariologice pururea Fecioria Maicii Domnului. Prea Sfînta Născătoare de Dumnezeu a fost pururea fecioară înainte, în și după naștere «fiind pururea fecioară la minte, la suflet și la corp» [41].

Sfîntul Andrei Criteanul scrie: «Era la evrei că nu se putea lua femeie decît din același neam. Această lege a fost păstrată pînă la un timp... Dumnezeu i-a pedepsit, au fost ocupați și s-au amestecat neamurile. Dar a rămas ca pîrgă Pururea Fecioara» [42].

Apoi Sfinții predicatori fac o comparație între maternitatea Mariei și a Anei: «Dacă este mare lucru să nască cea stearpă, oare nu este și mai mare lucru să nască Fecioara? Deși prima devenind mamă n-a mai rămas stearpă, cealaltă născînd fără bărbat a rămas tot fecioară, fără să i se fi stricat fecioria, evitînd stricarea trupească a maicelor» [43]; cum afirmă și Sfîntul Ambrozie (în: De virginibus 1, 2 c. 2 n. 7, Migne, P.L. 16, 220).

Despre inocența sa față de partea bărbătească în general și față de Iosif în special, Sfînta Fecioară, prin gura și pana interpretului, mărturisește: «Nu s-a săvîrșit căsătoria, n-am experiența bărbatului, n-am cunoscut pe Iosif. L-am cunoscut ca păzitor nu ca bărbat» [44]. Totuși, cu toate că «Fecioara rămîne în integritatea ei neatinsă» [45]... ea naște. Deci «creștinismul venerează nu simplu fecioria, ci fecioria care «naște», care rodește, pe Fecioara-Mamă» [46].

De aceea, cei doi predicatori se simt îndatorați, a striga Maicii Prea Sfinte unele ca acestea: «Bucură-te maică fără de bărbat, cea care singură rămîne fecioară între maice și avînd pe cele de maică, care sînt contra celor de fecioară, minunea cea mai nouă decît toate minunile. Bucură-te fecioară care ai născut, cea singură între fecioare, care naște și cea care are cele de fecioare, care sînt contra celor de maice. Bucură-te mireasă pe care o împodobește Duhul Sfînt» [47]. «Bucură-te Maica lui Dumnezeu cea singură slugă a Fiului, care a avut pe amîndouă în mod firesc și după care nu există Maică fecioară» [48].

Pururea fecioria Maicii Domnului a fost preînchipuită de proorocul Ezechil prin ușa cea încuiată, a cărei imagine este evocată cu claritate și concizie: «Aceasta este ușa cerurilor, prin care a intrat numai Stăpînul Cerurilor, nelăsînd după El sau înainte de El ușa spre trecere» [49].

---

41. Sfîntul Ioan Damaschin, *Hom. I În Nativitatem B.V. Mariae*, P.G., t. 96, *Hom. VI*, 5, col. 648—661. 42. P.G., t. 97, col. 845 și 858. 43. *Ibidem*, col. 860.
44. *Ibidem*, col. 908.
45. Pr. Const. N. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, teză de doctorat în teologie, în «Glasul Bisericii», XXII (1973), nr. 1—2, p. 113. 46. *Ibidem*.
47. P.G., t. 96, col. 692. 48. *Ibidem*, col. 696. 49. *Ibidem*, col. 880.

4. ADORMIREA MAICII DOMNULUI

Sfinții Andrei Criteanul și Ioan Damaschin predică la sărbătorile Adormirii Sfintei Fecioare situîndu-se într-un punct de vedere cu totul ortodox [50]. După ei, moartea Fecioarei Maria n-a fost o simplă necesitate naturală fără legătură cu păcatul (ceva neutru, special, cum spun catolicii), nici o moarte ca a lui Hristos, ca să o învingă prin puterile ei, ci a murit în virtutea legii generale omenești, dintr-o necesitate fizică de pe urma păcatului strămoșesc, ca toți oamenii, dar sub ocrotirea lui Hristos [51]. De aceea, s-a și putut înălța [52] la cer prin Hristos, așa cum se vor înălța la sfîrșit toți cei vrednici de El.

Sfîntul Andrei Criteanul ne spune că Sfînta Fecioară «a împlinit Legea firii», primind moartea omenească obișnuită, dar într-o formă ușoară ca somnul lui Adam [53] «ca o trecere extatică în starea dumnezeiască... În acest mod și ea adormind după fire, a gustat moartea, dar n-a rămas stăpînită (de moarte), decît atît cît trebuia, ca să se supună legilor firii și să împlinească iconomia pe care a fixat-o de la început pentru noi Providența și ca să arate cum și-a făcut mutarea de la cele stricăcioase la cele nestricăcioase» [54].

Sfîntul Ioan Damaschinul mai relatează că «Moartea Sfintei Fecioare nu este ceva neslăvit pentru ea, pentru că pe calea aceasta a mers și

---

50. Fiindcă pe lîngă poziția catolică, binecunoscută de noi, mai există și o interpretare protestantă străină de spiritul ortodox. Pentru exemplificare vom prezenta opiniile a doi iluștri teologi protestanți, «vîrfurile teologiei dialectice», Karl Barth și Emil Brunner. Acesta din urmă, în cartea sa binecuvîntată *Mijlocitorul (Der Mittler*, 1927, p. 288 sq.) ca și în *Omul în contradicție* («*Der Mensch im Wiederspruch*», 1937, p. 405 sq.), a respins minunea nașterii din Fecioara, care, după Barth, este premiza învierii Domnului. Argumentele pe care Brunner le adaugă la cele formulate de raționaliștii dinaintea sa, sînt de ordin natural. Dogma nașterii feciorelnice ar fi o interpretare biologică a minunii, dacă nu o «curiozitate biologică». Karl Barth însă, urmînd învățătura Sfinților Părinți, pe care-i citează, arată că este vorba de un semn, care, ca orice semn al Revelației, nu poate fi înțeles fără credință. Pe această poziție, Barth se întîlnește cu Berdiaev, Arseniev, Bratiotis și cu mulți alți teologi ai Bisericii Ortodoxe. Barth expune și apără formula calcedoniană, combătînd pe detractorii din toate timpurile, atît ai tainei întrupării, cît și ai minunii nașterii supraființești din Sfînta Fecioară. Totuși, din această recunoaștere a minunii Nașterii din Fecioară, Barth n-a tras nici o concluzie cu privire la un punct atît de esențial pentru pietatea ortodoxă ca Cinstirea Maicii Domnului. Dimpotrivă, cu doi ani înainte de moarte, el a scris despre Mariologie, că nu poate deveni temă a Teologiei (Karl Barth, *Entretiens à Rome après le Concile (Ed. Labor et Fides)*, Neuchâtel, 1968, p. 64).

El motivează că la Buna Vestire «Dumnezeu nu se folosește de omul care manifestă puterea sa virilă, aroganța sa, ci de omul în smerenia și slăbiciunea sa, adică de o femeie, de Fecioara», care rostește acel *da* în fața Celui Atotputernic. Astfel, Barth accentuează excluderea oricărei participări a omului la inițiativele divine, ceea ce după el, ar implica o micșorare a majestății dumnezeiești (K. Barth, *Esquisse d'une Dogmatique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, (1968), col. «Foi Vivante», p. 156—157. Cele de mai sus sînt extrase din articolul profesorului N. Chițescu, intitulat *Despre Karl Barth (10 mai 1886—10 decembrie 1968)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLVI (1970), nr. 3—6, p. 182—185.

51. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura despre Maica Domnului*, rev. cit., p. 597—598.

52. Cum crede poporul nostru — fără ca aceasta să fie o dogmă.

53. Cf. P.G., t. 97, col. 1052—1053. 54. *Ibidem.*

Fiul ei, «cu moartea pe moarte călcînd» [55], de aceea moartea ei se numește «moarte dătătoare de viață» [56]. Dar proslăvirea Sfintei Maria nu se face de către sine, ci de către Fiul, ținînd seamă de limitele firii omenești, care-i sînt proprii și Sfintei Fecioare. Astfel că moartea ei a fost adevărată și corpul ei a fost îngropat după lege. El trebuia să fie îngropat, spre a lăsa ce este muritor și astfel să se îmbrace cu nestricăciunea. Căci, precum la nașterea Domnului trupul ei a rămas feciorelnic, tot așa nici în moarte n-a fost supus stricăciunii. Precum se întunecă soarele numai pentru scurtă vreme de către lună, fără să-și piardă lumina, așa a fost și moartea sfintei numai o trecătoare întunecare. A fost mai puțin o moarte ci o mutare la Dumnezeu [57], căci sufletul ei n-a ajuns în iad, nici corpul ei nu s-a dat stricăciunii. Acest corp neprihănit n-a rămas în pămînt, ci s-a îndreptat prin mormînt ca printr-un Iordan, către Ierusalimul cel de sus : [58] «Sufletul tău n-a ajuns la iad și nici trupul tău n-a suferit stricăciune. Corpul tău cel neprihănit n-a rămas în pămînt, ci în locuința împărătească din Ceruri» [59].

Trecerea aceasta a Născătoarei de Dumnezeu este rodul învierii Fiului ei [60], care, după bunăvoința Lui, a cinstit și preaslăvit trupul Maicii Sale prin nestricăciune și mutarea «înainte de învierea obștească» [61].

Mormîntul nu putea reține trupul adormit al Fecioarei și aceasta pentru curăția sa și pentru dumnezeirea Fiului care o proslăvește neîncetat : «care cu miresme înmiresmează corpul tău cel bine-mirositor, preacurat, plin de bunătate, izvorînd iertare și nestricăciune, din care a venit dumnezeirea, în care este desăvîrșirea și prin care avem mîntuirea ? Nu poate iadul să te rețină, cele care sînt împreună slugi, nu pot să atingă sufletul împărătesc» [62].

Sfîntul Andrei Criteanul folosește foarte insistent mormîntul gol al Fecioarei ca argument pentru mutarea ei la cer. El zice : «O, minune ! Nașterea a alungat stricăciunea, iar groapa nu a adus stricăciune, pentru că nu atinge pe cuvioși... dacă vreți să știți care este dovada — (să nu se gîndească cineva din cei prezenți : cum a fost groapa goală ?) am să vă spun : Cum mortul este nevăzut ? Cum nu sînt giulgiurile dacă cel îngropat nu a scăpat de stricăciune și dacă nu s-a mutat comoara ? Și dacă se întîmplă aceasta, cum nu este adevărată mutarea ? Deoarece s-au întîmplat și alte lucruri, adică separarea sufletului de trup, părăsirea corpului, dezlegarea compoziției, separarea părților, descompunerea, recompunerea și trecerea la cele nevăzute ; pentru că groapa a rămas pînă acum goală mărturisind mutarea» [63].

Sfîntul Andrei Criteanul consideră și el adormirea Prea Sfintei Fecioare ca fiind ceva firesc. El zice : «Și pentru ea nu trebuia să se

55. Sfîntul Ioan Damaschinul, *In dormit. III*, 1, în P.G., t. 96, col. 753.
56. Idem, *In dormit. II*, 2, în *op. cit.*, col. 724—728.
57. Cf. Idem, *In dormit.* I, 10, în *op. cit.*, col. 713, 716 (de la V. Loichiță, *op. cit.*, p. 53).
58. Cf. Idem, *op. cit.*, I, 12 în *op. cit.*, col. 710 (de la V. Loichiță, *op. cit.*, p. 53).
59. P.G., t. 96, col. 720.
60. Ioan Damaschinul, *In dormit.* I, 10 (cit) și *In dormit.* II, 14 în P.G., t. 96, col. 740—741.
61. Idem, *In dormit.* II, 18, *op. cit.*, col. 748—752.
62. P.G., t. 97, col. 1097—1100.
63. *Op. cit.*, col. 1071—1084.

facă decît ce se face pentru toţi oamenii (deci să moară)» [64]. Dar tot acesta recunoaşte şi starea deosebită a Sfintei Fecioare, argumentînd: «faptul că n-a fost viaţa ei la fel cu a noastră se explică prin apropierea ei de Dumnezeu» [65]. De aceea cuviosul Andrei spune că «modul de înălţare, deşi este comun pentru toţi, are ceva special (la Sfînta Fecioară) deosebindu-se de celelalte înălţări» [66]. Se referă desigur atît la intervenţia supranaturală sub aspect fizic, cît şi la starea cu totul de excepţie a mutării la cer a Fecioarei, ca şi la discreţia legată de acest tainic eveniment.

Aceeaşi credinţă puternică în mutarea cu trupul la cer a Sfintei Fecioare o găsim şi în predica Sfîntului Ioan Damaschin: «Prea Sfînt corpul ei se pune în groapa cea proslăvită şi de acolo a treia zi se înalţă pe căi cereşti» [67]. Această înălţare este săvîrşită de către dumnezeiescul ei Fiu, Care, «întorcîndu-se la Tatăl, pe Maica Lui după trup a atras-o la Născătorul Lui, ridicînd la pămîntul ceresc pe cea care era cer pămîntesc» [68]. «El (Hristos) a ridicat spre cer trupul ei cel nemuritor» [69].

Acest eveniment este o consecinţă firească a raportului foarte strîns dintre Hristos şi Fecioara: «Precum corpul sfînt al Cuvîntului lui Dumnezeu care a fost ipostaziat în ea, a treia zi s-a sculat din mormînt, aşa şi ea trebuia să se ridice şi să meargă mamă spre Fiu, cum şi El a coborît spre ea» [70]. Şi Sfîntul Ioan Damaschin ne face cunoscut în predica sa harul cu care a fost binecuvîntat mormîntul rămas gol al Fecioarei: «Mormîntul nu l-a lăsat fără slavă ci izvorăşte mireazmă dumnezeiască şi har şi este izvor de tămăduire şi al tuturor bunătăţilor pentru cei care se apropie cu credinţă» [71].

5. MAICA DOMNULUI CA MIJLOCITOARE PENTRU NOI LA DUMNEZEU

Mult laudă Sfinţii Ioan Damaschin şi Andrei Criteanul calitatea de mijlocitoare pentru noi a Maicii Domnului: «Astăzi a născut Fecioara pe Cel din care este mîntuirea, prin care izbăvirea a toată lumea, Hristos Dumnezeu şi Cuvîntul» [72]. Explicaţia acestui fapt este că «Dumnezeu, prin bunătatea Sa, nu vrea să piardă pe om, pentru care o creat făptura» [73].

Deci, El şi-a zidit templul în care ca primul şi singurul Arhiereu şi Împărat slujind prin Iconomie împăcarea noastră cu Tatăl Său, întreaga noastră făptură mai presus de fiinţă şi după fiinţă din firea omenească a luat» [74]. De aceea Sfintei Fecioare Maria, «prin care s-a întîlnit Cuvîntul lui Dumnezeu cu firea omenească» [75], sîntem datori a-i striga: «Bucură-te organul bucuriei, prin care a fost dezlegat blestemul şi a intrat în locul lui dreptul la veselie. Bucură-te palat sfînt zidit pentru Împărat, bucură-te împăcarea dintre Dumnezeu şi oameni, bucură-te Cerule, locuinţă mai presus de ceruri a Soarelui slavei» [76].

64. *Ibidem*, col. 1093. 65. *Ibidem*, col. 1093. 66. *Op. cit.*, col. 1057.
67. P.G., t. 96, col. 740.
68. *Ibidem*, col. 753; vezi şi B. Bartman, *Précis de théologie dogmatique*, III, Ed., t. I, Mulhouse et Paris, 1938, p. 481. 69. P.G., t. 96, col. 756. 70. *Ibidem*, col. 741.
71. *Ibidem*, col. 720. 72. *Ibidem*, t. 97, col. 881. 73. *Ibidem*, col. 884.
74. *Ibidem*, col. 876. 75. *Ibidem*, t. 96, col. 661. 76. P.G., t. 97, col. 896.

Venirea pe lume a Fecioarei este slăvită de Sfinții Părinți ca o mare binefacere pentru omenire: «Nu te-ai născut pentru tine însăți. Deci vei naște pe Dumnezeu pentru care ai venit în lume» [77]. «Bucură-te împodobită, prin care întunericul s-a risipit și a intrat lumina în lume. Bucură-te cea cu dar dăruită, prin care Legea s-a împlinit și harul a strălucit» [78].

Așadar, Sfînta Fecioară Maria este culmea dar și sfîrșitul Vechiului Testament, cît și legătura dintre acesta și Testamentul Nou sau punctul de trecere de la Lege la har, fiind Nașterea ei: «Astfel, a fost nașterea Fecioarei — zice Sfîntul Părinte — această începătură a sărbătorilor, reamintirea testamentului lui Dumnezeu față de oameni, dovada celor proorocite, arătate tainei celei ascunse și în sfîrșit, vizita întregii omeniri, prin care am fost vizitați și prin care am fost iluminați, strălucîți de lumina perpetuă a lui Hristos, Mîntuitorul nostru Dumnezeu» [79].

Ambii Părinți insistă mult asupra originii Maicii Domnului ca urmașă a Evei: «Precum păcatul s-a introdus în lume prin partea femeiască așa și mîntuirea» [80].

Sfînta Fecioară Maria este considerată a fi «mielușeaua, care a născut pe Mielul lui Dumnezeu, care a ridicat păcatul lumii, sanctuarul mîntuirii noastre, mai presus de puterile cerești, sluga și Maica lui Dumnezeu» [81]. «Tatăl a fost care a făcut schimb cu ea prin Duhul Sfînt și trimițînd pe Fiul Lui și Cuvîntul ca o pururea sămînță dumnezeiască, cu voința Tatălui, nu din unire trupească, ci de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria mai presus de fire» [82], «Cuvîntul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi» (Ioan I, 14).

Din predicile celor doi cuvioși reiese că mijlocirea Maicii Preacurate nu a încetat cu nașterea, creșterea și înălțarea Fiului și nici cu adormirea ei. Ea a fost și a rămas o pururea rugătoare la Dumnezeu, pentru omenirea care-i strigă: «Bucură-te tămîia rugăciunii, care se îndreaptă spre Domnul pentru toată lumea» [83]. «Mijlocește la Domnul pentru făptura comună. Pînă cînd erai pe pămînt, te ținea o mică parte a pămîntului. După ce te-ai mutat de pe pămînt toată lumea te are pe tine iertătoare» [84].

Astfel, Sfîntul Andrei Criteanul încheind cea de a treia cuvîntare la Adormirea Sfintei Fecioare se roagă către dînsa în numele său și al ascultătorilor: «Nouă celor care te lăudăm, dă-ne răsplată pentru acest mic lucru, ca să avem mijlocire către Fiul tău și Stăpînul nostru... care este mai de cinste și mai scump decît orice comoară prin care mijlocire noi cei păcătoși sîntem izbăviți» [85].

Și tot astfel, și Sfîntul Ioan Damaschin, încheind prima cuvîntare la Adormirea Maicii Domnului, zice: «În felul acesta putem să-i arătăm

77. P.G., t. 96, col. 673. 78. P.G., t. 97, col. 864. 79. *Ibidem*, col. 860—861.
80. *Ibidem*, col. 813 vezi și J. V. Bainvel, *Naturel et surnaturel*, Paris, 1920, p. 389 sq. (după Pr. Prof. Petru Rezuș, *op. cit.*, p. 519).
81. Sfîntul Ioan Damaschin, *In dormit.* III, 5, în P.G., t. 96, col. 761. vezi și *In dormit.* III, 17, *op. cit.*, col. 745. 82. P.G., t. 96, col. 665. 83. *Ibidem*, col. 692.
84. P.G., t. 97, col. 1100. 85. *Ibidem*, col. 1108.

devotamentul nostru : ...O rugăm ca să ne învrednicească de viitoarea veşnicie, de dulceaţă şi de şedere faţă către faţă, de strălucirea Celui care s-a întrupat» [86].

6. PREACINSTIREA MAICII DOMNULUI

Fiind născătoarea Fiului lui Dumnezeu întrupat, Sfînta Fecioară Maria are în Cer un loc mai de cinste decît oricare dintre îngeri sau sfinţii [87], aflîndu-se mai aproape decît toţi aceştia de tronul Prea Sfintei Treimi. Măreţia stării fericite în care se află, vrednicia de a fi meritat aceasta şi prinosul de laudă ce i-l aduc fiinţele omeneşti şi îngerii sînt exprimate cu mult patos de către Sfîntul Andrei Criteanul şi Sfîntul Ioan Damaschin : «Nu se poate, nu se poate, să nu se vadă limpede slava lui Dumnezeu cu care a fost dăruită, procurînd înţelesurile răspîndite în întreaga Sfîntă Scriptură» [88].

Sfîntul Andrei întreabă mirat : «Care altă femeie cu atîtea şi astfel de minuni a fost slăvită vreodată ?» [89]. Iar pe de altă parte Sfîntul Ioan Damaschin o măreşte : «Acum să fie lăudată aceasta care cu adevărat are multe nume şi mulţi ochi şi este mai presus decît întreaga făptură» [90].

«...Bucură-te cea plină de har, că eşti mai bună decît heruvimii şi mai cinstită decît serafimii» [91]. «Să se închine ţie toate puterile cereşti» [92].

Predicînd la praznicul Naşterii Sfintei Fecioare, Sfîntul Ioan Damaschin zice despre bătrînii Ioachim şi Ana : «Voi trăind cu evlavie şi sfinţenie, după firea omenească aţi născut acum pe fiica stăpînă peste cele mai presus de îngeri şi peste îngeri» [93]. Iar la praznicul adormirii Fecioarei, acelaşi cuvios părinte precizează : «Cinstită este cu adevărat moartea cuvioşilor Domnului, Dumnezeului Puterilor, dar supracinstită este moartea Maicii lui Dumnezeu» [94].

Căci «pe aceasta nici limba omenească nici mintea îngerilor celor mai presus de lume nu pot cu vrednicie să o laude» [95].

Şi iarăşi cu altă ocazie : «Aceasta fiind ridicată mai presus de heruvimi şi înălţată mai presus de serafimi s-a aşezat lîngă Dumnezeu. Femeia s-a făcut mai presus decît serafimii, pentru că Dumnezeu s-a văzut pus cu puţin mai prejos decît îngerii... (Evrei II, 9)» [96].

7. TAINA NĂSCĂTOAREI DE DUMNEZEU

Sfînta Fecioară Maria pe cît este de slăvită, pe atît ea se menţine într-o smerenie mai profundă, care acoperă cu taină, pentru noi cea mai mare parte a existenţei Sale, de la Naşterea ei şi pînă la judecata obştească [97].

Ea este fiinţa providenţială prin care se împlineşte planul Sfintei Treimi cu privire la mîntuirea omului şi a lumii. La ea se referă multe

86. P.G., t. 96, col. 720—721.
87. *Teologia dogmatică şi simbolică*, manual pentru Institutele teologice, vol. II, Bucureşti, 1958, p. 750. 88. P.G., t. 97, col. 868. 89. *Ibidem*, col. 877.
90. P.G., t. 96, col. 648. 91. *Ibidem*, col. 656. 92. *Ibidem*, col. 696.
93. *Ibidem*, col. 669. 94. *Ibidem*, col. 729. 95. *Ibidem*, col. 700.
96. *Ibidem*, col. 673 şi 677.
97. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învăţătura despre Maica Domnului*, p. 603.

locuri din profețiile Vechiului Testament. Adresîndu-se în predică Fecioarei, Sfîntul Andrei Criteanul spune: «Tu ești visteria tainei ascunse dinainte de veacuri» (Efes. III, 9) [98]. Iar în alt loc tîlcuiește această idee prezentînd slava Fecioarei cu slava pe care a pregătit-o Dumnezeu, în general, făpturii: «Aceasta este sfîrșitul dispozițiilor pe care le-a rînduit Dumnezeu cu privire la noi. Aceasta este arătarea adîncurilor ascunse ale necuprinsului dumnezeiesc. Aceasta este ținta cugetată înainte de veacuri. Ea este încoronarea proorocilor. Aceasta este sfatul negrăit și mai presus de cunoaștere al grijii dinainte de început a lui Dumnezeu față de om. Aceasta este pîrga comuniunii și unirii a toate Făcătorului Dumnezeu, cu făptura Sa. Aceasta este chezășia ipostatică a împăcării lui Dumnezeu cu noi» [99].

Pe de altă parte, împletind credința cu rațiunea, Sfîntul Ioan Damaschin încearcă să răspundă la unele întrebări dificile: «De ce s-a născut Maica Fecioară din cea stearpă? Pentru ce trebuia ca singurul fapt nou sub soare, începătură a minunilor, să apară minunat și încetul cu încetul, de la cele mai modeste să ajungă la cele de mai sus.

Dar, zice Sfîntul Părinte, mai am și altă explicație mai înaltă și mai sfîntă: Firea s-a învins de har și a rămas tremurînd fără a putea face nimic. Deci, fiindcă va trebui să se nască Născătoarea de Dumnezeu, Fecioara de la Ana, firea n-a îndrăznit să facă ceva înainte de har. Ci a rămas fără sămînță pînă cînd aceasta a fost semănată de har. (Căci) trebuia să se nască prima cea care avea să nască pe Primul-Născut al întregii făpturi» [100].

Și iarăși: «Aceasta este toată minunea, toată taina și toată măreția Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu, fiind fiica bătrînului Adam și a strămoașei Eva, se învrednicește să fie Maica lui Dumnezeu, Creatorul și Mîntuitorul nostru» [101].

Prin urmare, teotochia și implicit pururea fecioria Maicii Domnului sînt (minunile și deci tainele) centrale, care o copleșesc pe fiica lui Ioachim și a Anei.

Cu toate acestea, pentru noi, cel mai ascuns văl Sfînta Fecioară și-l pune, sau, mai exact, i-l pune Mîntuitorul Maicii Sale, la trecerea ei din această viață. «Prezența covîrșitoare a lui Hristos în evenimentul morții Maicii Sale face din această moarte o taină mai mare decît taina oricărei morții».

Sfîntul Andrei Criteanul accentuează necontenit lucrul acesta, declarînd că «descrierea ei (a tainei) întrece orice minte și cuvînt» [102]. «Acestea sînt, Născătoare de Dumnezeu, tainele Adormirii tale mai presus de lume» [103]. «Această sărbătoare este o taină, avînd ca temă Adormirea Născătoarei de Dumnezeu și fiind mai presus de puterea cuvîntului, taină care nu se face pentru mulți, dar de către toți este cinstită și acceptată. Taina aceasta s-a întîmplat în Sion, unde de fapt și-a trăit viața» [104].

98. P.G., t. 97, col. 1087. 99. *Ibidem*, col. 1092. 100. P.G., t. 96, col. 664.

101. Sfîntul Ioan Damaschinul, *In dormit.* II, 2 (P.G., t. 96, col. 700) II, 8 (P.G., t. 96, col. 709), III, 4 (P.G., t. 96, col. 757—760).

102. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura despre Maica Domnului...* în *rev. cit.*, p. 598. 103. P.G., t. 97, col. 1105.

Apoi sfîntul Andrei pune aceste întrebări : «Cine se va ridica după vrednicie la înălțimea tainei ? Cine își va înaripa mintea ca să se întîlnească cu minunea și să pătimească comuniunea cu ea ?» [105].

Și iarăși : «Dar care este locul odihnei ? Este înțeles prin simțuri sau cuprins de minte ? — Nu ! Cum să fie văzut și de către cine să fie înțeles decît de cei ce prin nepătimire au avut darul să ajungă la locul acesta și să se desfăteze de bucuria stării dumnezeiești ?» [106]. Așadar, la înțelegerea acestei taine se pot ridica puțin numai cei ce prin supremă curăție s-au apropiat de Dumnezeu. Tocmai de aceea a lăsat Hristos «taina aceasta nerostită, deși nu cu totul necomunicată» [107].

Căci «vedere luminoasă și măreață s-a arătat atunci bărbaților pătrunși de Dumnezeu, ca să zic așa, atotstrălucitoare era lumina Dumnezeiască a cortului feciorelnic în care se vedea trupul Născătoarei de Dumnezeu» [108]. «Care ar putea descrie vederile tainice netălmăcite de limbă ? Cine pe purtătoarea atotluminoasă a luminii inteligibile ? Aceea este candelabrul prin care firea primea mai presus de fire Soarele dreptății. Aceea este oglinda inteligibilă a strălucirii Tatălui» [109].

În sfîrșit, Sfîntul Andrei Criteanul conclude că «așa poate a avut de gînd, cu voința Lui, Creatorul să cinstească pe Născătoarea de Dumnezeu» [110], care n-a scăpat de legăturile firii, a slujit firea noastră, a sfîrșit viața pămîntească la fel ca noi, lăsînd plină de minune în viață și nașterea și înălțarea. Dacă, deci, a fost iconomisit ceva mai presus de noi de către firea Dumnezeiască, să nu întrebe nimeni uitîndu-se la taina nespusă care s-a săvîrșit. Și să lăsăm acestea cu totul nepătrunse care au rațiunea lor proprie» [111].

În această privință, «deși înălțarea Fecioarei cu trupul la cer este o credință scumpă și de accepțiune generală în Biserica Ortodoxă și în evlavia poporului ei dreptcredincios, totuși Biserica Ortodoxă [112], «socotește că nimic nu impune definirea ei în dogmă» [113], așa cum a procedat greșit teologia romano-catolică [114]. Cît despre faptul că prin Sfînta Fecioară Maria «femeia a fost chemată să răspundă lui Dumnezeu ne revelează o semnificație deosebit de profundă... anume faptul că, ontologic, femeia e asemenea bărbatului, e de egală esență cu el» [115].

8. CONSIDERAȚII OMILETICE

Predicile despre Sfînta Fecioară ale cuvioșilor Andrei Criteanul și Ioan Damaschinul, lucrări de o mare valoare omiletică, sînt de fapt niște panegirice [116] splendide, ce pot sluji ca prototipuri ale genului.

104. *Ibidem*, col. 1072—1073. 105. *Ibidem*, col. 1088. 106. *Ibidem*, col. 1057.
107. *Ibidem*, col. 1080. 108. *Ibidem*, col. 1068. 109. *Ibidem*.
110. *Ibidem*, col. 1084. 111. *Ibidem*, col. 1085.
112. Prin decretarea acestei dogme de către papa Pius XII la 1 noiembrie 1950.
113. *Comunicatul* Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în «Ortodoxia», II (1950), nr. 4, p. 499. 114. *Ibidem*.
115. Pr. Constantin N. Galeriu, *op. cit.*, p. 113.
116. *Panegiricul* este o cuvîntare de laudă «care se ține de regulă în biserică, în special la praznicile împărătești, ale Maicii Domnului și ale sfinților mai aleși din cursul anului» (Pr. Nicolae Petrescu, *Omiletica* — manual pentru Seminariile teologice, București, 1977, p. 131).

Sfinții Andrei Criteanul și Ioan Damaschinul, respectînd obiceiul îndătinat încă de către oratorii antici cu privire la panegirice, în toate cele trei părți sintetice (de bază) ale fiecărei predici (introducerea, tratarea și încheierea) folosesc cuvinte și idei solemne îmbinate poetic, al căror scop este de a crea în sufletele ascultătorilor dispoziții și rezonanțe afective corespunzătoare pentru momentul sărbătoresc al proslăvirii Maicii Domnului și a-i face să vibreze cît mai puternic pentru sublimitatea, frumusețea și foloasele duhovnicești aduse neamului omenesc prin Sfînta Fecioară Maria.

Predicile despre Sfînta Fecioară Maria ale Sfîntului Andrei Criteanul și Ioan Damaschinul conțin nenumărate locuri, în care frumusețea stilistică se întrece cu înălțimea cugetării duhovnicești. Iată, de pildă, cît de iscusit întocmește Sfîntul Andrei a patra dintre predicile sale, la Nașterea Sfintei Fecioare : după o întreagă serie de hiperbole [117], trece foarte firesc la anunțarea temei, care este prezentată tot poetic și conține un realism dogmatic incontestabil : «Dacă ar fi posibil a se măsura pămîntul cu palma și marea cu sfoara, iar cerul să fie măsurat cu totul și să fie măsurată mulțimea stelelor și picăturile de ploaie și firele de praf din țărînă și volumul vînturilor și cantitatea nisipului, atunci s-ar putea să fie cumva înțeleasă și tema noastră de care ne ocupăm. Această serbare care se face astăzi, este a Maicii Domnului. Ceea ce se săvîrșește este pentru nașterea copilei Pururea Fecioare, a copilei fără poftă de nuntă, a împărătesei, a proorociței» [118].

Altădată Sfîntul Andrei Criteanul recurge la o recomandare poetică atît pentru sine cît și pentru tema pe care o va trata : «Astăzi am venit eu, cîntăreț și bogată gazdă, care vă ofer această hrană sfîntă» [119], adică predica lui.

Cu altă ocazie, folosește din nou, în introducere, imaginea ospățului de adevăruri duhovnicești, la care îi invită cu măiestrie și amabilitate pe ascultători : «Iarăși avem înainte masa bogată a Născătoarei de Dumnezeu... voi, ca albine ale lui Hristos, zburînd dumnezeiește, veniți de luați nectarul, care este pus în fața voastră» [120].

Uneori predicatorul se adresează către ascultători conducîndu-i aproape didactic spre imaginile și imnurile pe care le rostește : «Să ne întoarcem la sărbătoarea aceasta și să cîntăm ceva despre Ana : Cu bucurie m-am dezbrăcat de nerodire și m-am îmbrăcat în haina cea veselă a nașterii de prunc» [121].

Apoi despre Fecioara : «Să îndreptăm către ea cuvîntul lui Gavriil. Să-i spunem Maicii Bucuriei : «Bucură-te cea cu dar dăruită» [122]. Sau această introducere : «Pînă acum am vorbit despre vederea corpului Născătoarei de Dumnezeu de către cei adunați, iar de acum vreau să mă refer la cîntarea celor adunați, care n-a fost asemenea cu slujba noastră, dar fiecare cînta după puterea lui. Cîntarea ar fi cam așa»... [123].

117. *Hiperbola* — figură de stil constînd în exagerarea dimensiunilor, importanței, efectului unui fapt, personaj etc. *(Mic dicționar enciclopedic)*, București, 1972, p. 445 ; vezi și Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 231. 118. P.G., t. 97, col. 861.
119. *Ibidem*, col. 813. 120. *Ibidem*, col. 844. 121. *Ibidem*, col. 841.
122. *Ibidem*, col. 864. 123. *Ibidem*, col. 1089 și 1092.

Şi în continuare, se foloseşte figura de stil numită anafora [124]: «Aceasta este sfîrşitul Testamentelor pe care le-a făcut cu noi Dumnezeu. Aceasta este arătarea adîncurilor ascunse ale neînţelegerii celor dumnezeieşti, acesta este scopul care a fost înainte gîndit din veci... aceasta este siguranţa enipostatică a împăcării dumnezeieşti...» [125]. De altfel anaforaua este întîlnită foarte des în predicile celor doi Sfinţi Părinţi. Iată de pildă cum o foloseşte Sfîntul Ioan Damaschinul în predica sa la Buna-Vestire: «Astăzi se strigă adunările celor iubitori de praznic, astăzi se strigă toate popoarele de către împărăteasa din neamul lui David, zicînd: ...Bucură-te cea cu dar dăruită, care eşti aleasă din toate generaţiile, neamurile, limbile, naţiunile şi popoarele... Bucură-te numele prevestit (prezis) de demult de sfinţii prooroci... Bucură-te că ai născut Fiu dinainte de veci şi totodată Fiu nou, care vine din izvoarele lui Israil» [126]. Apoi Sfîntul Ioan Damaschinul foloseşte insistent şi repetat expresii ca acestea: «Bucură-te Născătoare de Dumnezeu», «Bucură-te Maica lui Dumnezeu», «Bucură-te singură dintre (una între) femei binecuvîntată», «Bucură-te cu adevărat prea binecuvîntată», «Bucură-te cea prin care noi», «Bucură-te că mulţi»... [127].

Iată alte cîteva exemple de anaforale la Sfîntul Andrei Criteanul:

«Să salte şi Sara, care a preînchipuit naşterea după nerodire, să cînte împreună şi celelalte neroditoare, vizita cea minunată de sus», Să spună deci fiecare mamă»... [128]: «Binecuvîntată eşti tu între femei, cea prin care neamurile credincioşilor cu cunoştinţă strigă: Binecuvîntat este cel ce vine întru numele Domnului. Binecuvîntată eşti tu între femei, viţa cea tainică de Dumnezeu răsădită. Binecuvîntată eşti tu între femei, pămîntul lucrat de Dumnezeu care a ţinut în pîntecele tău ca într-un hambar grîul fără de sămînţă» [129].

Să urmărim acum un exemplu de repetiţie [130] care pe parcurs luînd forma exclamaţiei se combină cu antilogia [131]. «Împăcaţi-vă toţi cu Dumnezeu! Iată izvorul, nesfîrşit al nemuririi: luaţi toţi care aţi murit! iată rîurile nesfîrşite ale vieţii! Toţi faceţi-vă nemuritori! O, maică fără bărbat şi fecioară care ai născut Copil! O, făptură a Acestuia care s-a făcut la tine în timp nu ieşind din propria Sa pururea existenţă!» [132].

Apoi exclamaţia [133], repetiţia şi antiteza [134]: «Îmi bate inima şi limba îmi stă legată. Nu mai pot suporta dorul, plăcerea. Mă înving de

---

124. *Anafora* — figură oratorică, care ţine de forma repetiţiei şi care se caracterizează prin aceea că mai multe propoziţii încep cu acelaşi cuvînt (vezi la Drd. Popa D. Ioan, *Caracterizarea omiletică a predicii profeţilor...*, în «Glasul Bisericii», XXX (1971), nr. 3—4, p. 287. 125. P.G., t. 97, col. 1092. 126. P.G., t. 96, col. 648—649.

127. *Ibidem*, col. 653 şi 656—657. 128. P.G., t. 97, col. 841.

129. *Ibidem*, col. 865.

130. *Repetiţia* este procedeul artistic, prin care se produce impresie puternică din folosirea de mai multe ori a unui cuvînt în construcţia sintactică (Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 233).

131. *Antilogia* este figura retorică în care se fac afirmaţii sau negaţii, în aparenţă contrarii adevărului; a mai fost numită şi paradoxul (Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 238). 132. P.G., t. 97, col. 1096.

minune ; m-am umplut de dumnezeire. Să se învingă plăcerea, frica să se dea înapoi, să cînte chitara duhului, să se bucure cerurile și să se veselească pămîntul. Pe pămînt scara cea duhovnicească s-a pus. Se naște din pămînt, iar corpul ei ajunge la cer. Oricărei femei îi este cap bărbatul iar acesteia pentru că n-a cunoscut bărbat îi este cap Dumnezeu» [135].

Și iarăși exclamația, repetiția și antiteza : «O, locașule dumnezeiesc și omule pămîntesc, o stîlp mort și stîlp dătător de viață ; O, mai curată decît tot omul și decît toată făptura văzută și nevăzută» [136].

Apoi anaforaua combinată cu epimoni [137] : «Care groapă poate să te acopere, care pămînt să te primească pe tine care ai depășit prin sfințenie și natura cerului ? Care sînt cele pentru îngropare, care giulgiurile, care podoabele ?» [138].

Iar acum să urmărim un fragment în care repetiția, anaforaua și exclamația se combină armonios cu prosopeea [139] și sinonimia [140].

«S-a ridicat, s-a ridicat, cetatea lui Dumnezeu din tabernacol spre locașuri spirituale. Priviți-o pe ea îngeri îmbrăcați în alb. Cîntați ceruri, slăviți cei de pe pămînt, înălțați cetatea lui Dumnezeu. Iată, deci, pămîntul o laudă, o slăvește, o vestește, fecioarele cele mari, scutecele nașterii, minunile mormîntului. Cum a fost întrupată, cum a fost mutată, cum mormîntul se vede gol spre închinare. Iudeea adună pe fiii săi. Predică împărătească din Iuda ! Ia curaj ! Să nu-ți fie frică. Serbează sărbătorile tale, Ierusalime ! Vociferează, strigă, însoțește cetatea mamă a lui Dumnezeu, cîntă cu vocea lui David, spune tare !» [141].

Adeseori cei doi Sfinți Părinți folosesc gradația [142] : «Binecuvîntați neamuri, fericiți limbilor, cîntați pe Maica lui Dumnezeu toate neamurile pămîntului. Cîntați cu chimvale, strigați, măriți» [143].

---

133. *Exclamația* este o figură retorică prin care se exteriorizează o stare afectivă exprimată printr-o interjecție, substantiv, propoziție sau frază sau perioadă (Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 239).

134. *Antiteza* sau contrastul este procedeul artistic, ce se bazează pe opoziție (Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 234). 135. P.G., t. 96, col. 664.

136. P.G., t. 97, col. 1097.

137. *Epimoni* sau *coacervatia* este o figură retorică prin care oratorul adresează un șir neîntrerupt de întrebări... (Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 238).

138. P.G., t. 97, col. 1097.

139. *Prosopeea* — figură oratorică prin care oratorul face să vorbească persoanele care nu sînt de față, sau care au murit, ca și lucrurile neînsuflețite (Drd. Popa D. Ioan, *art. cit.*, în *rev. cit.*, p. 288). Este o variantă a figurii de stil numită *personificare*, «prin care se atribuie lucrurilor, animalelor sau fenomenelor naturale însușiri omenești» (*Mic dicționar enciclopedic*, p. 700), și Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 230.

140. *Sinonimia*, este o figură de stil cu ajutorul căreia autorul caută să exprime aceeași idee, prin intermediul unor expresii diferite (Drd. Caplat Simion, *Sfînta Scriptură a Vechiului Testament ca izvor al predicii*, în «Studii teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 68) și *Mic dicționar enciclopedic*, p. 863. 141. P.G., t. 97, col. 1101.

142. *Gradația*, este o figură stilistică prin care se înșiră succesiv cuvintele, potrivit cu tăria lor crescîndă sau descrescîndă, (Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 234).

143. P.G., t. 97, col. 1104.

Iată şi un exemplu de comparaţie [144] unită cu antiteza şi cu metafora [145]: «Sfînta Fecioară se aseamănă cu scăldătoarea de la Betezda, cu deosebirea că la ea nu s-a coborît un înger, ci Îngerul de mare sfat» [146].

Tot aşa de reuşită este combinarea antitezei cu antilogia (paradoxul), ca în rîndurile următoare: «Era ceva înfricoşător că cea care a primit ca într-un chivot în pîntecele său Viaţa este aşezată pe pat moartă, fără de suflare» [147].

O altă combinaţie izbutită este cea dintre comunicaţie [148] şi alegorie [149]: «Cel care poate intra, să intre! Cel care are urechi de auzit, să audă! Ne găsim în afară de cele trupeşti... Astăzi s-a construit poarta cea spre răsărit prin care Hristos va intra şi va ieşi şi poarta va fi închisă, în care poartă Hristos este uşa oilor Răsăritul este numele Lui» [150]. Şi pentru că în predicile de care ne ocupăm alegoria este figura de stil cea mai răspîndită, iată încă alte cîteva fragmente de text cu asemenea exemple de alegorie:

«Bucură-te, Doamnă, smirnă, cădelniţă, masă... uşă, casă etc... Bucură-te aur curat care a fost încercat de Dumnezeu cu focul Duhului Sfînt şi care nicăieri n-a avut pic de defecţiune. Bucură-te lemnule neputrezit de care nu se apropie germenii păcatului ca să-l strice» [151].

«Aceasta este Născătoarea de Dumnezeu, scaunul heruvimilor cel măreţ, plin de foc care pe împăratul, Domnul Savaot îl ţine în pîntece, uşa celor nevăzute din ceruri unde serafimii stau cu unele aripi strînse şi cu altele îşi acopăr feţele, iar cu altele zboară şi strigă înfricoşător cîntarea întreit sfîntă nesuportînd vederea slavei nesfîrşite» [152]. «Taci, Solomoane, care eşti preaînţelept şi nu mai spune nimic nou sub soare, O fecioară plină de harul lui Dumnezeu, templul lui Dumnezeu cel sfînt, pe care Solomon cel duhovnicesc, cel paşnic l-a zidit şi l-a locuit, care nu se împodobeşte cu aur şi cu pietre fără suflet, şi străluceşte nu de aur, ci de duh» [153].

O altă figură de stil folosită de cei doi cuvioşi este cea numită antifora [154]: «Unde este trupul cel foarte dorit al Născătoarei de Dumne-

144. *Comparaţia* — figură de stil care constă în asocierea a doi termeni (obiecte, persoane, acţiuni) cu scopul reliefării unor însuşiri asemănătoare (*Mic dicţionar enciclopedic*, p. 213) sau altfel spus: comparaţia este alăturarea unui termen mai propriu şi mai cunoscut de altul mai abstract şi mai puţin cunoscut (Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 229).

145. *Metafora* — figură de stil rezultată dintr-o comparaţie subînţeleasă, prin substituirea cuvîntului-obiect de comparaţie cu cuvîntul-imagine (*Mic dicţionar enciclopedic*, p. 580; vezi şi Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 229).

146. P.G., t. 96, col. 677. 147. *Ibidem*, t. 97, col. 1069.

148. *Comunicaţia* este o figură retorică prin care oratorul se adresează ascultătorilor, ca aceştia să fie mereu asociaţi în gîndire şi simţire cu oratorul (Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 236).

149. *Alegoria* este o înşiruire de metafore (Pr. N. Petrescu) *op. cit.*, p. 230). Ea este un «Procedeu artistic care constă în exprimarea unei abstracţiuni prin mijloace concrete» (aici imagini literare) (*Mic dicţionar enciclopedic*, p. 23).

150. P.G., t. 96, col. 665. 151. *Ibidem*, col. 692. 152. *Ibidem*, t. 97, col. 880.

153. *Ibidem*, t. 96, col. 677.

154. *Antifora* este o figură retorică, alcătuită din întrebarea pe care şi-o pune oratorul şi răspunsul pe care şi-l dă singur (Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 235).

zeu ? — E luat și zboară însoțit de îngeri și de arhangheli și de toate puterile cerești» [155].

Foarte frecventă în aceste predici este și prosopeea, cu care deja ne-am mai întîlnit.

«Se întreceau secolele care dintre ele să se laude cu nașterea ta. Dar această hotărîtoare întrecere a fost întrecută de voința lui Dumnezeu cel mare le-a făcut pe secole și ultimele s-au făcut cele dintîi avînd nașterea ta, ca o comoară» [156].

Iată acum prosopeea cu sinonimia : «Veselește-te pentru ea cerule ! pentru că pe tine imitîndu-te, ea pe Domnul cel neîncăput în ceruri fără micșorare L-a cuprins în sine. Saltă pentru ea pămîntule ! pentru că zămislirea ei a făcut cerească starea ta, făcînd cerești pe cei pămînteși. Să aplaude și marea minunea Fecioarei pentru că Hristos care a acceptat nașterea trupească din ea, a sfințit firea apelor, botezîndu-se în apă. Toată făptura deci să se bucure să tresalte și să bată din palme» [157].

Și în fine, un text în care prosopeea, gradația și ipotitaza [158] se pot recunoaște deopotrivă : «Pe Tine acum te predică proorocii, ție îți slujesc îngerii, te servesc apostolii. Ție fiul și Teologul (Ioan) îți slujește, cea pururea Fecioară și de Dumnezeu Născătoare» [159].

Cu mult succes folosesc, printre altele, cei doi cuvioși, imaginea cărții, ca metaforă pentru Sfînta Fecioară Maria. Iată cum spune Sfîntul Andrei Criteanul : «Tu ești cu adevărat cartea cea vie a cuvîntului duhovnicesc, care se scrie neexprimat (negrăit) în tine cu peniță duhului celui viu... Tu singură cu adevărat ești tomul scris de Dumnezeu al Noului Testament pe care Dumnezeu l-a făcut cu oamenii mai înainte» [160].

Iată acum, ce zice Sfîntul Ioan Damaschinul : «Astăzi Dumnezeu Cuvîntul, Cel care pe toate le face, a făcut o carte nouă, care a izvorît din inima Tatălui și a scris-o Duhul Sfînt cu limba lui ca peniță (Ps. XLIV, 2), care s-a dat bărbatului, care știa carte, dar n-a citit-o. Căci Iosif n-a cunoscut pe Maria, nici puterea acestei taine» [161].

Ca acestea mai sînt multe imagini, ca de exemplu : «Iată scara pe care a văzut-o Iacov» [162], «O, dătătoare de viață, viața celor vii și izvorul vieții, o, sfîntă și mai sfîntă decît sfinții, comoară preasfîntă a întregii sfințenii» [163]

Toate acestea sînt prezentate de predicator ca niște ofrande aduse Sfintei Fecioare : «Primește deci aceste daruri ca pe niște ofrande rezultate din eforturi neputincioase»... [164] «nu ajunge mintea noastră să gîndească la cele spuse. Această cuvîntare scurtă făcută de mine, este spre mulțumire și spre cerere. Dacă are ceva vrednic de măreția ta, ție se datorează, care mi-ai dat și mi-ai întărit dorința de a vorbi. Dacă este de o valoare mică, ceea ce trebuie să se întîmple oricui încearcă să vorbească despre tine, înțelege totuși tu, care ai din fire bunăvoința, prin apropierea de Fiul Tău și Stăpînul tuturor» [165].

---

155. P.G., t. 96, col. 745. 156. *Ibidem*, p. 672. 157. *Migne*, P. G., t. 97, col. 881.
158. *Ipotitaza* — figură de stil care constă în expunerea vie și plastică a unui lucru sau a unei lucrări, încît parcă vedem, auzim și simțim înaintea noastră ceea ce se prezintă de autor (vezi Drd. Popa D. Ioan, *rev. cit.*, p. 289). 159. P.G., t. 96, col. 713.
160. *Ibidem*, t. 97, col. 1097. 161. *Ibidem*, t. 96, col. 672. 162. P.G., t. 97, col. 1105.
163. *Ibidem*, col. 892—893. 164. *Ibidem*, col. 1107. 165. *Ibidem*, col. 1105.

Deosebit de plastic descrie Sfîntul Andrei Criteanul vizita arhanghelului Gavriil la Fecioara pentru Buna-Vestire. După dialogul cu Dumnezeu care i-a poruncit să meargă la Maria în Nazaret, Gavriil începe un monolog către sine însuşi în care se întreabă printre altele: «De unde să încep executarea voinţei lui Dumnezeu? Să intru cu forţa în cameră? Dar voi tulbura sufletul fecioarei; să intru cu atenţie? dar voi fi considerat ca un fur; Să bat la uşă? Dar cum? Nu este specific îngerilor acest lucru... Să deschid înainte uşa? Dar eu pot intra fiind uşa închisă... Cum deci să mă apropii de Fecioară? Ce voi spune către ea mai întîi?» [166] Apoi, hotărîndu-se şi sosind la fecioara a salutat-o zicînd: «Bucură-te cea cu dar dăruită, Domnul este cu tine. Cel care a fost înainte de tine, astăzi este cu tine şi după puţin de la tine» [167].

Să urmărim acum felul în care Sfîntul Andrei Criteanul se apropie de sfîrşitul uneia dintre cuvîntări. Ajungînd cu lauda de la Maică la Fiul întrupat «care este, a fost şi va veni (Apoc. 1, 4) şi rămîne în vecii vecilor», predicatorul foloseşte figura de stil numită asemănare [168]. «Prin care oprim şi noi cuvîntul nostru, după ce am mers ca printr-o mare întinsă cîrmuind cuvîntul cel fecioresc» [169].

Să vedem apoi cum Sfîntul Ioan Damaschinul încheie predica printr-o rugăciune, care este totodată o cuvîntare patetică foarte reuşită [170]: «O, fiica lui Ioachim şi a Anei şi Stăpînă, primeşte cuvîntul robului tău cel păcătos, dar care te iubeşte cu înflăcărare şi avîndu-te pe tine singura speranţă de bucurie, protectoare vieţii şi mijlocitoare către Fiul Tău şi singura făgăduinţă a mîntuirii. Alungă-mi greutatea păcatelor şi norul care-mi întunecă mintea şi îngreunarea trupească; opreşte-mi ispitele şi cîrmuieşte-mi bine viaţa; îndrumează-mă spre veşnicia cea de sus şi dă pace lumii; dăruieşte la toţi locuitorii ortodocşi ai acestei cetăţi bucurie deplină şi mîntuire veşnică, pentru rugăciunile celor care ţi-au dat viaţă şi ale întregii Biserici. Amin. Amin. Bucură-te cea cu dar dăruită, Domnul este cu tine, binecuvîntat este rodul pîntecelui tău, Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu. A Acestuia este slava împreună cu Tatăl şi cu Sfîntul Duh în vecii vecilor. Amin» [171].

În predicile lor mariologice, Cuviosul Andrei Criteanul şi Ioan Damaschinul prezintă pe Sfînta Fecioară în lumina strălucitoare a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii.

Ei citează multe versete din Psalmi şi din alte cărţi ale Vechiului şi Noului Testament, referitoare la Sfînta Fecioară, uneori cu scurte comentarii. Ei pomenesc adeseori de protopărinţii Adam şi Eva, de patriarhi, de prooroci şi de alte persoane din Vechiul Testament, precum şi de sfinţii apostoli şi de cîteva personalităţi din Tradiţia Bisericii. În predicile lor despre Sfînta Fecioară sînt foarte multe expresii, metafore şi simboluri referitoare la Maica Domnului împrumutate din Biblie, după cum mărturisesc ei înşişi: «Vezi că Sfînta Scriptură cu foarte multe nume o slăveşte, o împodobeşte şi limpede arată, cum de exemplu o numeşte pe ea fecioară, tînără, proorociţă, mireasă... jertfelnic, cădelni-

166. *Ibidem*, col. 892—893. 167. *Ibidem*.
168. Vezi Drd. Caplat S. Simion, *op. cit.*, în *rev. cit.*, p. 67.
169. P. G., t. 97, col. 881. 170. Vezi Drd. Caplat Simion, *op. cit.*, în *rev. cit.*, p. 70.
171. P.G., t. 96, col. 680.

ță de aur... piatră, pămînt, rai, izvor, mielușea și cîte mai spun cei inspirați de Duhul Sfînt și care prin simboluri o denumesc anticipat prin viziune tainică și anume : Rug (Ieșire 3, 3), toiag (Isaia 11, 1) rădăcină (Isaia 11, 10), munte (Daniel 2, 45), măslin (Ps. 51, 10), Tron (Isaia 6, 1), poartă (Iezechiel 59, 20), carte (Isaia 20, 9—11), grădină (Cîntarea Cîntărilor 4, 12), Fecioară (Isaia 7, 14)» etc. [172].

În cea de a doua predică la Nașterea Sfintei Fecioare Sfîntul Andrei Criteanul înainte de a se ocupa direct de subiectul zilei, face o fundamentare biblică asupra genealogiei Maicii Domnului pe care o anunță : «După ce prezint vocile proorocilor, pe urmă mă voi ocupa de cele esențiale referitoare la subiect. Să ne amintim de patriarhul Avraam și de scara lui Iacob»... [173]. Despre Iacob spune că «de la el este Iuda, de la Iuda, David, iar de la David, Hristos» [174]. Apoi, după ce arată amănunțit genealogia lui Iuda, pînă la Iosif și Maria, revine la tema propriu-zisă : «Să ne întoarcem la sărbătoare și să cîntăm ceva despre Ana... Să spunem împreună cu Scriptura despre ea : «O, fericită casă a lui David din care tu descinzi și pîntecele în care Dumnezeu a zidit chivotul sfințeniei, care (chivot) a născut fără bărbat. Așa și tu de trei ori fericită care ai avut în pîntece de Dumnezeu fericitul prunc, adică pe Maria, numele cel preacinstit din care a înflorit Hristos» [175].

Cei doi cuvioși au un respect deosebit pentru predania sfîntă transmisă de către generațiile anterioare pe cale orală sau prin scris : «Acestea care s-au făcut în legătură cu Maica lui Dumnezeu le-am primit din tată-n fiu» [176], spune Sfîntul Ioan Damaschin, iar după ce a reprodus cuvintele Sfîntului Grigorie Teologul citate mai sus în paragraful despre teotochia Maicii Domnului, Sfîntul Andrei Criteanul menționează : «Nu e a mea vorba (chiar dacă gura e a mea) ; am moștenit-o de la părintele Grigorie Teologul» [177].

Cuviosul Andrei Criteanul pomenește și de lucrarea Sfîntului Dionisie Areopagitul : «Despre numele divine», specificînd că în capitolul III acela scrie despre participarea sa împreună cu Ierotes, primul episcop al Atenei și cu Timotei — episcop al Efesului, la îngroparea trupului Maicii Domnului, unde au fost Iacob și ceilalți apostoli. Apoi, comentînd cuvintele lui Dionisie Areopagitul «și mulți dintre alți frați sfinți ai noștri», Sfîntul Andrei Criteanul spune că prin acestea se înțeleg cei 70 de ucenici [178].

Tot în legătură cu îngroparea și înălțarea Sfintei Fecioare, Sfîntul Ioan Damaschinul amintește de istoria lui Eutimie, în care, pe lîngă relatarea celor arătate mai sus de Sfîntul Andrei Criteanul, se scrie că la sinodul de la Calcedon (451) familia imperială a rugat pe episcopii Pa-

172. *Ibidem*, t. 97, col. 868—869. 173. *Ibidem*, col. 821. 174. *Ibidem*, col. 825.
175. *Ibidem*, col. 841. 176. *Ibidem*, t. 96, col. 729. 177. *Ibidem*, col. 668.
178. P.G., t. 97, col. 1064—1065.

lestinei, în frunte cu Juvenal al Ierusalimului, să dea corpul Maicii Domnului pentru biserica Vlaherne din Constantinopol. Dar Juvenal răspunde că «dintr-o veche tradiţie» a primit că Fecioara s-a înălţat şi după aceea trimite doar mormîntul cu hainele Fecioarei din el [179].

Concluzii. Din cele de pînă aici am putut constata că în opera omiletică a sfinţilor Andrei Criteanul şi Ioan Damaschinul, Sfînta Fecioară apare într-o lumină autentic ortodoxă. Aceşti Sfinţi Părinţi prezintă pe Maica Preacurată ca pe o fiinţă providenţială, cu o menire cosmică şi acoperită de taină [180]. Viaţa ei pămîntească, în întregime învăluită de dumnezeiasca lumină a Fiului ei, a rămas o taină, din care Sfînta Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament nu descoperă decît numai atît cît este de trebuinţă pentru mîntuirea noastră. Unele înţelesuri mai adînci şi mai înalte, legate de fiinţa şi viaţa Maicii Domnului, au fost descoperite abia mai tîrziu în Biserică, prin graiul unora dintre Sfinţii Părinţi, între care la loc de frunte sînt Sfinţii Andrei Criteanul şi Ioan Damaschinul.

Aceeaşi taină şi aceeaşi acoperire de strălucirea slavei lui Hristos o însoţeşte pe Sfînta Fecioară Maria şi după adormirea sa.

Ea este cea mai slăvită şi totodată ceea mai smerită [181] dintre făpturi, fiind o tainică mijlocitoare sau rugătoare, prin care Duhul Sfînt din Iisus Hristos, intră în contact cu zidirea [182], fără ca, totuşi, ea să se interpună între Hristos şi Biserica Sa.

Ea este Eva cea nouă prin care creştinismul *a ridicat femeia la o demnitate* pe care nici o altă religie, sau concepţie filozofică din trecut, n-au făcut-o.

Mai amintim faptul că despre conceperea din Ana, Sfinţii Andrei Criteanul şi Ioan Damaschinul, ca de altfel şi ceilalţi scriitori bizantini, se mulţumesc să laude în general curăţia Fecioarei, evitînd distincţiile şi preciziunile şi deci evitînd raţionalizarea tainei Sfintei Fecioare [183].

În schimb, despre înălţarea ei cu trupul la cer, cei doi sfinţi vorbesc mult şi clar, dar nu în termeni dogmatici, ci mai mult laudativi. Se vede din aceasta specificul Ortodoxiei de a menţine o mare parte din învăţăturile sale de credinţă în torentul proaspăt al tradiţiei şi al vieţii Bisericii, fără a le turna în formele rigide, deşi paradoxale, ale dogmelor oficiale, decît în cazuri de mare necesitate, «pentru raţiuni bine gîndite» [184].

---

179. Sfîntul Ioan Damaschin, *In dormit. II*, 18, P.G., t. 96, col. 748, 749 şi 752. vezi şi la V. Loichiţă, *op. cit.*, p. 57.

180. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învăţătura despre Maica Domnului*, p. 595—603.

181. *Ibidem*, p. 603, ultim. al. 182. *Ibidem*, p. 605. 183. *Ibidem*, 590.

184. Pr. lector Constantin Galeriu, *Exhortaţia apostolică «Gaudete in Domine» un nou gest ecumenic al Vaticanului?*, în «Ortodoxia», XXVII (1975), nr. 4, p. 608.

În zugrăvirea chipului Maicii Domnului, Sfinții Andrei Criteanul și Ioan Damaschinul sînt puternic influențați de imaginile și învățăturile culese din Sfînta Scriptură și din Sfînta Tradiție. Cît despre cultul ortodox, am putea spune că îi impresiona atît de mult, încît acatistul Bunei-Vestiri, care apăruse de curînd, și-a făcut un ecou nestăvilit în predicile lor despre Sfînta Fecioară Maria.

Este de remarcat că atît la Cuviosul Andrei Criteanul, cît și la Sfîntul Ioan Damaschinul nu apare o doctrină mariologică sau antropologică bine delimitată. La ei domină hristologia, în cadrul căreia se poate urmări și sensul mariologiei și doctrina lor despre om. De aceea ei prezintă pe Sfînta Fecioară Maria cu cuvinte pline de poezie, urmărind a crea în sufletele ascultătorilor, în primul rînd, mai ales sentimente pioase, de afecțiune sinceră și fierbinte, de legătură sufletească directă, prin rugăciune, cu Sfînta Maria.

De aceea cuvîntările mariologice ale celor doi Sfinți Părinți, sînt lucrări de mare valoare omiletică, vrednice de tradus și de studiat și modele de mare preț pentru prezentarea cît mai reușită în predici, a chipului preamărit al Sfintei Fecioare Maria.

185. Atribuit Patriarhului Serghie al Constantinopolului (610—628), vezi Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 298.

SEMNIFICAȚIILE ȘI ROLUL BOTEZULUI ÎN VIAȚA CREȘTINĂ DUPĂ NOUL TESTAMENT*

Pr. Drd. DUMITRU VIEZUIANU

Mîntuirea credincioșilor se realizează în Biserică prin împărtășirea lor de roadele Jertfei răscumpărătoare a Mîntuitorului Hristos.

Mijloacele văzute prin care Biserica conferă credincioșilor harul cel nevăzut al lui Dumnezeu sînt Sfintele Taine, iar prima dintre Taine, prin care credinciosul devine membru al Trupului tainic al Domnului este Sfînta Taină a Botezului.

De aceea despre Botez se vorbește pe larg în Sfînta Scriptură, subliniindu-se semnificațiile lui multiple pentru viața creștină.

1. *Preînchipuirea Botezului în Vechiul Testament.* Instituirea Botezului ca Taină a fost precedată de o oarecare pregătire, a fost prefigurat cu mult înainte de venirea lui Mesia.

Între elementele și evenimentele din Vechiul Testament care au prefigurat Botezul amintim : «apele creației» peste care se purta Duhul lui Dumnezeu și din care s-a născut universul (Geneză 1, 2) [1] ; Circumciziunea (Geneză 17, 10—14 ; Coloseni 2, 11) ; potopul, și corabia lui Noe (Geneză cap. VII) [2]. De asemenea a prefigurat Botezul, trecerea Iordanului de către evrei (Iosua, cap. III—IV), apa pe care Moise o face să curgă din stîncă (Ieșire 17, 6 ; 1 Cor. 10, 4), numeroasele purificări cu apă prescrise de Legea mozaică (Levitic) [3] ; marea de aramă, botezul prozeliților, scăldătoarea Vitezda [4] și apa care a izvorît din coasta Domnului (Ioan 19, 34).

Sfîntul Ambrozie al Milanului, socotește că și vindecarea leprosului Neoman în urma afundării lui în apele Iordanului, prefigurează Botezul [5].

---

* Lucrare de seminar întocmită în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea Pr. Prof. Constantin Cornițescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Tertulian, *De Baptismo*, III, t. I, col. 1202 ; Ciril al Ierusalimului, în «Cateheze», III, 5, t. 33, col. 134. «Apele» erau imaginea Botezului, sfințite de Duhul Sfînt, care vor renaște mai tîrziu pe creștini la viața spirituală. Cf. A. Vacant, *Bapteme*, în «Dictionnaire de la Bible» par Vigouroux, Paris, 1926, col. 1433.

2. Sfîntul Petru spune că : «...puține suflete s-au mîntuit prin apă, iar această mîntuire prin apă închipuia botezul» (I Petru 3, 20—21).

Referindu-se la trecerea evreilor prin Marea Roșie (Ieșire 14, 21—22), Sfîntul Apostol Pavel spune că : «toți s-au botezat în nor și în mare» (1 Cor. 10, 1—2).

3. A. Vacant, *op. cit.*, col. 1443.

4. Prof. N. Chițescu, I. Todoran, Pr. I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Buc., 1958, vol. II, p. 841.

5. Sfîntul Ambrozie al Milanului, *De Sacramentis* (Despre Sf. Taine), trad. de Pr. Prof. Ene Branișteș, în «Studii teologice», XIX (1967), nr. 9—10, p. 572—573.

Trebuie de asemenea menționat și botezul Sfîntului Ioan Botezătoru care, pe lîngă faptul că preînchipuia Botezul creștin, avea și rolul să pregătească poporul iudeu în vederea primirii lui Mesia (Matei 3, 1—2; 5—6 și 11; Marcu 1, 8; Ioan 1, 25—26 și 31; Fapte 19, 14) [6].

2. *Instituirea Botezului creștin.* Este îndeobște cunoscut faptul că Mîntuitorul Hristos a instituit Botezul — ca Taină — după învierea Sa din morți, cînd s-a arătat Sfinților Apostoli și i-a trimis la propovăduire zicîndu-le: «Mergînd învățați toate neamurile botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învățîndu-le să păstreze toate cîte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» (Matei 28, 19—20); «Cel ce va crede și se va boteza se va mîntui, iar cel ce nu va crede se va osîndi» (Marcu 16, 16) [7].

Prin aceste cuvinte, Mîntuitorul arată atît necesitatea noului act cît și urmările lui pentru cei care-l primesc. Cel care primește botezul și împlinește cele poruncite de El, devine un om nou un moștenitor al promisiunilor făcute de Dumnezeu neamului omenesc.

Cel care nu-l primește se autoexclude de la moștenirea acestor bunuri.

3. *Raportul între Botezul instituit de Mîntuitorul și botezul Sfîntului Ioan.* Venirea Mîntuitorului Hristos a fost precedată de un timp de pregătire, iar pregătirea s-a făcut prin profeții Vechiului Testament.

Ultimul dintre acești profeți este Sfîntul Ioan Botezătorul [8], care apare în istorie ca Înaintemergător al lui Mesia.

Conștient de rostul misiunii sale, el cheamă poporul la pocăință (Matei 3, 2), fapt care echivalează cu o schimbare completă a vieții morale a celor cărora se adresează. Motivul pentru care Sf. Ioan cere cu insistență înnoirea vieții, este faptul că «s-a apropiat Împărăția cerurilor» (Matei 3, 2).

Cei ce se prezentau la Sfîntul Ioan, — spun Sfinții Evangheliști — erau botezați prin cufundare în apele Iordanului după ce își mărturiseau păcatele (Matei 3, 6; 15; Marcu 1, 5; Luca 3, 3; Ioan 1, 38). Deoarece era însoțit de pocăință se mai numea și botezul pocăinței (Matei 1, 4).

S-au emis mai multe ipoteze în legătură cu originea botezului practicat de Sf. Ioan.

---

6. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 841.

7. O seamă de teologi apuseni — între care și Toma de Aquino — socotesc că Botezul ca taină a fost instituit de Mîntuitorul cînd a primit botezul de la Sfîntul Ioan în apele Iordanului. Cu acest prilej a comunicat apei puterea sfințitoare. Cf. A. Vacant, *op. cit.*, col. 1435.

Botezul Domnului în Iordan a fost un ritual pregătitor pentru Botezul creștin. Instituirea propriu-zisă trebuie așezată în momentul în care Mîntuitorul poruncește Sfinților Apostoli să boteze. În acest moment Domnul prescrie toate elementele constitutive ale Botezului.

8. Viața și activitatea sa sînt relatate de sinoptici (Matei 3, Marcu 1, 1—12; Luca 1, 4—6; 68, 69; Ioan 1, 19—36; 3, 23—36).

Dintre sinoptici, Sfîntul Luca în Evanghelia al cărei autor este, descrie mai amănunțit și sistematic timpurile apariției Sfîntului Ioan în pustia Iudeii și împrejurul Iordanului.

S-a zis : a) că Sfîntul Ioan a împrumutat această practică de la iudei ; b) că a primit-o din surse păgîne, direct sau indirect sau c) că ideea acestei practici îi aparține lui personal [9].

Există premize puternice în sprijinul afirmației că Sf. Ioan a preluat ideea botezului său de la iudei [10], chiar dacă între ritualurile mozaice de purificare și botezul Sf. Ioan existau diferențe mari și anume : botezul Sfîntului Ioan propunea necesitatea pocăinței, a regretului pentru păcatele săvîrșite și întreruperea lor, pentru menținerea în stare de curăție.

Scopul pentru care cel botezat trebuia să se mențină în stare de curăție, era pregătirea pentru obținerea iertării pe care avea s-o primească prin botezul instituit de Mîntuitorul Hristos.

Se susține de unii critici [11] că botezul Sfîntului Ioan ar avea la origine ritualurile simbolice ce se oficiau în secta eseniană de la Qumran, dar această opinie este exclusă din următoarele considerente :

a) Botezul Sfîntului Ioan era un botez de inițiere, pe cînd spălările de la Qumran nu aveau acest caracter.

b) Botezul lui Ioan era săvîrșit îndată după pocăință și mărturisirea păcatelor, pe cînd spălările de la Qumran, începeau abia după catehumenat.

c) Botezul lui Ioan era pus în legătură cu venirea lui Mesia, pe cîtă vreme nici un text de la Marea Moartă nu arată că purificările de acolo ar fi avut vreo legătură cu Mesia, cu Dascălul Dreptății, sau cu vreo altă personalitate eshatologică [12].

Botezul Sfîntului Ioan avea menirea să pregătească botezul lui Iisus, căci toată misiunea precursorilor era menită să pregătească venirea și opera lui Mesia [13]. Chiar și Domnul dorește să primească botezul

9. Pr. At. Negoiță, *Sfîntul Ioan Botezătorul a fost Qumranit ?*, în «Studii teologice», XXVII (1975), nr. 5—6, p. 384.

10. Dacă Sf. Ioan ar fi inventat singur ideea botezului sau ar fi primit-o dintr-o sursă neiudaică, noutatea ar fi surprins pe poporul căruia se adresa. În Vechiul Testament găsim multe curățiri rituale săvîrșite cu ajutorul apei. Scopul lor era curățirea spirituală și fizică. Cu timpul ideea s-a denaturat încît s-a ajuns să se creadă că cu cît se spală cineva mai mult, cu atît devine mai moral. Critica negativă a căutat să conteste importanța botezului Sfîntului Ioan. Se susținea că n-ar fi fost instituit de Sfîntul Ioan ci și-ar avea originea în diferite curățiri rituale împrumutate de la greci.

Într-adevăr și grecii socoteau că apa are putere să curețe trupul și sufletul. Chiar și romanii aveau o sărbătoare denumită «Lustrica» pentru purificarea copiilor la a opta zi după naștere pentru fete și a doua zi pentru băieți.

Cf. Alfred Durand, *Evangile selon Saint Mathieu*, Paris, 1926, p. 26, apud Eutimie Zigabenos, *Comentarul Sfintei Evanghelii după Matei*, trad. de Pr. Const. Grigore și Sava Sarul, Rîmnicu Vîlcea, 1933, vol. I, p. 112.

Este greu de susținut că asemenea ritualuri ar fi avut o influență asupra botezului Sfîntului Ioan. Sf. Ioan era fiu al poporului evreu care practica diferite curățiri rituale și a putut ușor să și le însușească și să le practice (Ibidem). Apoi una din caracteristicile iudaismului era și aceea de a se menține permanent pe linia tradițională. Cf. Pr. At. Negoiță, *op. cit.*, p. 385.

11. W. H. Brownlee, *John the Baptist, in the Light, of Ancient Scrolls*, în «K. Stendhal, editor The Scrolls and The New Testament», New York, 1957, p. 37—39 ; cf. Pr. At. Negoiță, *op. cit.*, p. 385.

12. H. Rowley, *The Qumran Sect and Christian Origins*, London, 1964, p. 262—263 ; cf. Pr. At. Negoiță, *op. cit.*, p. 386. 13. A. Vacant, *op. cit.*, col. 1434.

de la Sfîntul Ioan în ciuda împotrivirilor acestuia (Matei 3, 14). Dacă Mîntuitorul se supune acestui rit de penitență, El n-o face pentru a-și mărturisi și expira păcatele deoarece El era sfințenia însăși [14]. Mîntuitorul dorea să recunoască public misiunea divină a precursorului Său. În acest scop El primește botezul de la Ioan și cu acest prilej Tatăl și Duhul Sfînt descoperă lumii divinitatea lui Mesia. «Duhul s-a pogorît în chip de porumbel iar din ceruri a venit un glas care a zis ; Acesta este Fiul Meu iubit întru care am binevoit» (Matei 3, 16—17 ; Marcu 10, 11 ; Luca 3, 22 ; Ioan 1, 32).

Botezul Sfîntului Ioan, deși era de la Dumnezeu (Ioan 1, 35 ; Luca 3, 2—3) și se săvîrșea prin afundare în apă (Matei 2, 6 ; 16) totuși era inferior Botezului creștin deoarece nu avea în sine puterea de a ierta păcatele, nici nu putea conferi harul sfințitor (Matei 3, 11). Sfîntul Ioan mărturisește limpede în acest sens ; «Eu unul vă botez cu apă spre pocăință, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decît mine ; Lui nu sînt vrednic să-i duc încălțămintea ; Acesta vă va boteza cu Duh Sfînt și cu foc» (Matei 3, 11 ; Marcu 1, 8 ; Luca 3, 16 ; Ioan 1, 15—16) [15].

Între botezul Sfîntului Ioan și botezul instituit de Mîntuitorul — după cum am mai spus — există și deosebiri esențiale.

Botezul instituit de Mîntuitorul Hristos nu este săvîrșit numai cu apă spre curățire, ci cu «apa cea vie» (Ioan 4, 10). Această apă este sfințită de puterea sfințitoare a Duhului Sfînt : «De nu se va naște cineva din apă și din Duh nu va putea să intre în Împărăția cerurilor» (Ioan 3, 5).

În botezul instituit de Mîntuitorul se descoperă oamenilor taina Sfintei Treimi, în numele căreia este afundat fiecare credincios la Botez. Aceste elemente erau inexistente la botezul Sfîntului Ioan.

Odată instituit de Mîntuitorul, Botezul devine mijlocul prin care credincioșii trec la viață nouă «sub semnul revărsărilor harice» [16].

De bucuria vieții celei noi — conferită prin Botez — se împărtășesc «toate neamurile» (Matei 28, 19) spre deosebire de Botezul Sfîntului Ioan care era oferit numai connaționalilor săi. Apoi Botezul Sfîntului Ioan era un *rit* pe cînd Botezul instituit de Mîntuitorul este o Taină.

Sfinții Apostoli, înțelegînd misiunea ce li s-a încredințat încep să săvîrșească taina Botezului dar numai după Cincizecime (Fapte 2, 1—4 ; 10, 47—48 ; 16, 33 ; 8, 36—38 ; 16, 13—15 ; 1 Cor. 1, 15), pentru că pe de o parte Duhul Sfînt nu fusese încă trimis în lume spre a continua

14. *Ibidem.*

15. Și în această expresie folosită de Sfîntul Ioan Botezătorul, unii au văzut influențele comunității iudaice de la Qumran.-W. Brownlee, *op. cit.*, cf. At. Negoiță, *op. cit.*, p. 386. Expresia este folosită numai în Noul Testament (Matei 3, 11—12). Sf. Ioan a folosit această expresie pentru a arăta că viitorul Mesia va boteza cu Duh Sfînt și cu foc. Cf. At. Negoiță, *op. cit.*, p. 386. Sfîntul Ioan a împrumutat expresiile sale din Vechiul Testament unde focul este simbolul distrugerii, în speță distrugerea păcatului (Daniil, 7, 10 ; Numeri, 9, 1). (*Ibidem*, p. 387).

Sfîntul Ioan nu a avut nici o legătură cu secta eseniană de la Qumran, iar cei ce susțin totuși această ipoteză nu au motive plauzibile.

16. Magistrand Dumitru Popescu, *Doctrina despre Taina Botezului, în primele secole creștine*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 3, p. 393.

opera Domnului prin lucrarea harului. Pe de altă parte, persoana a treia a Sfintei Treimi — Sfîntul Duh — nu era cunoscută îndeajuns de Sfinții Apostoli [17].

De acum botezul devine mijlocul de intrare în Biserica Noului Testament care pecetluiește consensul creștinului cu lucrarea mîntuitoare a harului, ca principiu al tuturor tainelor [18].

După spusele Sfîntului Apostol Pavel, cel ce primește Botezul se îmbracă în Hristos, iar prin afundarea în apă participă tainic la moartea și învierea Mîntuitorului (Gal. 3, 27 ; Coloseni 2, 12—13).

4. *Moartea și învierea Mîntuitorului și Botezul creștin.* Botezul este Taina prin care credincioșii devin membre ale Trupului tainic al Mîntuitorului Hristos.

Calitatea de membru al Trupului tainic al Domnului, îi dă creștinului posibilitatea să se împărtășească de roadele jertfei răscumpărătoare a lui Hristos, putînd să participe tainic la moartea și învierea Mîntuitorului. «Nu știți că toți cîți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat ? Ne-am îngropat cu El în moarte prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții» (Romani 6, 3—4).

Acest text cuprinde în cîteva cuvinte o bogăție de sensuri.

Prin participare la moartea lui Hristos și la învierea Sa, se produce o «identificare tainică» între neofit și Hristos în virtutea căreia neofitul «moare», termină cu viața sa din trecut, păcatele îi sînt curățite prin Hristos și în Hristos și este transformat în «vas ales», vrednic de binefacerile divine (Fapte 9, 15) [19].

Afundarea și ieșirea din apa Botezului semnifică simbolic o participare reală la moartea și învierea lui Hristos (Romani 6, 5). A fi botezați «în moartea lui Hristos», înseamnă a fi încorporați de Hristos în actul însuși prin care ne-a mîntuit, înseamnă a muri tainic «în Acela» care suferă moartea în numele și în favoarea tuturor (Romani 6, 8) [20]. Această «moarte tainică» fiind reală și efectele ei sînt reale. [21]. Credinciosul trăiește în măsura în care este asociat la moartea lui Iisus (Romani 6, 8). Ori, în moartea Sa, Hristos Mîntuitorul dăruiește credinciosului participarea la viață (Romani 6, 11). Botezul conferă credincioșilor efectele Crucii [22]. Apa baptismală are valoarea sîngelui lui Iisus Hristos, spune Nicolae Cabasila, ea șterge păcatul [23]. «Căci ce a murit, a murit păcatului odată pentru totdeauna, iar ce trăiește, trăiește lui Dumnezeu» (Romani 6, 10).

17. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 842.
18. Prof. N. Chițescu, *Opera teologică a lui Homiakov*, în «Ortodoxia», XIII, (1961), nr. 1, p. 48.
19. Drd. Leon Arion, *Unitatea și universalitatea Bisericii după epistolele pauline*, în «Studii teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 52.
20. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, vol. II, Paris, 1929, p. 309.
21. *Ibidem.* 22. F. Prat, *op. cit.*, vol. I, Paris, 1927, p. 265.
23. Nicolas Cabasilas, *La vie en Jésus Christ*, p. 52, apud Paul Evdochimov, *Les Âges de la vie spirituelle*, Paris, 1964, p. 63.

Mîntuitorul ne-a asociat tainic, dar real la moartea Sa pe cruce și la viața Sa. Prin această asociere sublimă a credincioșilor la moartea Sa, El nimicește păcatul și influența lui negativă. Asociindu-ne la viață distruge germenii morții și ne conferă privilegiul unei vieți fără sfîrșit; viața sufletului și viața trupului, viața harului și viața măririi (Romani 6, 14) [24]. Dumnezeu vrea să desăvîrșească lucrarea lui în noi. Unitatea tainică a credincioșilor cu moartea și învierea lui Hristos este asemănată de Sfîntul Pavel cu *altoirea* [25], care contopește două vieți pînă la identificare. Viața trunchiului se contopește cu viața ramurii. Această operație minunată ne face pe noi și pe Hristos însuflețiți de același principiu vital, stăpîniți de același principiu de activitate, sau cum se explică Sfîntul apostol Pavel «ne îmbrăcăm în Hristos» și trăim în viața Sa (Romani 11, 17—24) [26].

Jertfa pe cruce cu care credinciosul intră în legătură la botez conține în ea puterea de refacere a firii omenești. Mîntuitorul a luat fire omenească și a îndumnezeit-o, păcatul a fost desființat prin moartea Sa, iar moartea a fost învinsă prin învierea Sa. Moartea va fi biruită definitiv la sfîrșitul veacurilor așa cum spune și Sf. Pavel; «vrăjmașul cel din urmă care va fi biruit este moartea» (1 Cor. 15, 26).

Dar pînă la biruirea definitivă a morții se impune cu necesitate efortul permanent al fiecărui credincios pe planul vieții duhovnicești.

La Botez creștinul dăruiește viața sa lui Dumnezeu, se apropie de El, iar Dumnezeu îl întărește pe calea virtuții. «Păcatul nu mai are stăpînire asupra voastră fiindcă nu mai sînteți sub lege ci sub har» — spune Sfîntul Pavel (Romani 6, 14).

5. *Roadele Botezului în viața creștină.* Participarea omului la viața divină oferită prin actul răscumpărării de Mîntuitorul, se realizează prin însușirea subiectivă a harului mîntuitor care se revarsă în fiecare credincios prin Taina Botezului. Botezul este condiția «sine qua non» a înnoirii spirituale, este «poarta» prin care se intră în creștinism. Cel botezat intră în comuniune cu Sfînta Treime în numele căreia primește această Taină (Matei 28, 19—20), i se iartă păcatul strămoșesc și păcatele personale, este renăscut la o nouă viață, devine fiu al lui Dumnezeu și moștenitor al vieții veșnice.

a) *Curățirea păcatului strămoșesc și a celorlalte păcate personale.* Jertfa Mîntuitorului a schimbat destinul făpturii omenești. Păcatul lui Adam moștenit de toți urmașii săi, a fost răstignit împreună cu Hristos pe Cruce. Fiecare om se poate împărtăși de roadele jertfei Mîntuitorului prin Botez.

---

24. F. Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 265.

25. (Romani 11, 17—24). În alegoria altoirii, trunchiul închipuie poporul ales pe care sînt altoite (ἐγκεντρίζειν) neamurile. Măslinul este Trupul tainic al Domnului: Biserica Sa. Credincioșii sînt altoiți pe «măslin bun» (v. 24) și se fac părtași rădăcinii acestuia (v. 17).

Sfîntul Ioan Evanghelistul, tot în acest sens folosește alegoria cu «vița cea adevărată» (Ioan 15, 1—7); cf. F. Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 266. 26. *Ibidem.*

Pe linia afirmațiilor scripturistice Botezul șterge păcatul strămoșesc și celelalte păcate personale, dacă cel ce se botează este adult (Fapte 2, 38 ; Ioan 3, 5).

Botezul șterge și vina și pedeapsa pentru păcat, dar nu nimicește și urmările păcatului strămoșesc cum ar fi înclinarea spre rău și suferință [27]. Aceste înclinări, spre rău, aparțin «omului vechi» care mai subzistă în ființa credinciosului și după Botez. Eforturile creștinului se îndreaptă acum spre desființarea totală a omului vechi.

Harul divin luminează, ajută și întărește pe credincios pe această cale spre desăvîrșire. Prin Botez «v-ați spălat, v-ați sfințit și v-ați îndreptat în numele Domnului nostru Iisus Hristos și în Duhul Dumnezeului nostru» — spune Sfîntul Pavel (1 Cor. 6, 11).

Știind că Botezul desființează păcatul, credincioșii se situează față de păcat într-o stare de moarte care, după voia lui Dumnezeu, trebuie să fie permanentă și definitivă [28]. Moartea «omului vechi» este o consecință a morții păcatului (Romani 6, 6 ; Gal. 5, 24).

Prin «omul vechi» înțelegem tot ceea ce avem comun cu primul Adam, tot ceea ce direct sau indirect moștenim de la el [29]. Evident că moartea «omului vechi» este progresivă și omul cel vechi nu este nimicit deodată datorită slăbiciunii, care s-a născut din păcatul primilor oameni (Romani 6, 19). Slăbiciunea găsește mediu prielnic în «trupul» păcatului (Romani 6, 6). «Trupul păcatului» însă a fost sfințit de Mîntuitorul prin întruparea Sa.

Sfințenia dăruită de Hristos se extinde în credincioși prin lucrarea Sfîntului Duh. Prezența sfințeniei exclude prezența păcatului. Credinciosul care a renunțat la păcat începe «viața în duh și adevăr», viețuiește în Hristos și trăiește după voia lui Dumnezeu (Romani 6, 8—11 ; Luca 20, 38). «Căci precum ați făcut mădularele voastre roabe ale necurăției și fărădelegii, spre fărădelege, tot așa faceți acum mădularele voastre roabe ale dreptății, spre sfințire» (Romani 6, 19).

Orice cădere în păcat pune o anumită pecete pe sufletul omului. Totalitatea acțiunilor păcătoase devin pentru credincios povară. Transformarea spirituală începută la Botez determină pe credincios să se desprindă de trecutul păcătos, să se elibereze de «robia păcatului» (Romani 8, 20). După eliberarea de robia păcatului, credinciosul trece tainic la viața cea nouă în care abundă harul divin așa cum mărturisește Sfîntul Apostol Pavel ; «Dar acum izbăviți fiind de păcat și robi făcîndu-vă lui Dumnezeu, aveți roada spre sfințire iar sfîrșitul, viața veșnică (Romani 6, 22 ; 6, 19). Moartea păcatului coincide cu eliberarea de Legea veche și de prescripțiile ei formale și exterioare. «Păcatul nu va mai avea stăpînire asupra voastră pentru că nu mai sînteți sub lege, ci sub har» — spune Sf. Pavel — (Romani 7, 14 ; Ioan 1, 17 ; 8, 32). Legea Duhului vieții în Hristos a eliberat omenirea de legea păcatului și a morții (Romani 8, 2).

---

27. Prof. N. Chițescu, I. Todoran, *op. cit.*, p. 849.
28. F. Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 267. 29. *Ibidem*, vol. II, p. 310.

Pînă la întruparea Mîntuitorului nimeni nu putea să evite moartea. Chiar și «porunca dată spre viață ni s-a aflat a fi spre moarte. Pentru că păcatul luînd îndemn prin poruncă ne-a înșelat și ne-a ucis prin ea» (Romani 7, 10—11). La baza morții stă păcatul. Așa se explică legătura dintre păcat și moarte. Pe de o parte păcatul perverteşte obțiunile libere ale omului și-l determină să aleagă robia, iar moartea pecetluiește această stare și pune capăt vieții (Romani 6, 16).

Mîntuitorul Hristos a pus capăt acestei stări contradictorii în care păcatul și moartea stăpîneau ființa umană. «El a desființat vrășmășia în trupul Său», ne-a apropiat de Tatăl și ne-a curățit prin baia apei Botezului (Efes. 2, 15 ; 18 ; 5, 26). De aceea Botezul nostru este pus în legătură cu Botezul Mîntuitorului. «Duhul Sfînt care s-a popogît atunci peste El (Matei 3, 16), s-a pogorît virtual peste umanitatea întreagă, iar în mod deplin s-a pogorît la Cincizecime» (Fapte 2, 2—4) [30].

Mîntuitorul afundă în apele Iordanului păcatele întregului neam omenesc. Dumnezeu Cuvîntul întrupat șterge păcatele omenirii (Coloseni 1, 14). Acest fapt îl determină pe Sf. Ioan Botezătorul să exclame ; «Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii» (Ioan 1, 29).

Mîntuitorul Hristos afundă în Iordan și desființează înstrăinarea oamenilor de Dumnezeu. «Astfel nu mai sîntem străini și locuitori vremelnici ci sîntem împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu» (Efes. 2, 19 ; 12).

Botezul instituit de Mîntuitorul Iisus Hristos înfăptuiește astfel o eliberare a umanității de sub stăpînirea păcatului, deoarece Logosul prin întruparea Sa, a putut veni în maximă apropiere de oameni și a putut să ia asupra Sa toată povara păcatelor [31].

Destinul omenirii este schimbat deoarece Taina Sfîntului Botez a refăcut firea umanității și a așezat-o în comuniune cu Creatorul (Romani 5, 10). Această lucrare de curățire a firii omenești este realizată în cadrul evenimentului soteriologic al Botezului Domnului în apele Iordanului și este mai mult un început și o anticipare a ceea ce El avea să îndeplinească pe Golgota, prin vărsarea sîngelui Său pentru toți ca preț de răscumpărare (1 Cor. 6, 20 ; 7, 23 ; 1 Tim. 2, 6) [32].

După pogorîrea Sfîntului Duh pentru credincioși a început o epocă nouă, în care toți pot să obțină iertarea păcatelor prin Taina Botezului.

b) *Renașterea și sfințirea credincioșilor prin Botez.*

Începutul participării credinciosului la viața «în Duh» îl constituie baia renașterii — Botezul — sau iluminarea care se realizează prin rugăciune, apă și credință [33]. Această renaștere prin apă este la fel de misterioasă ca și nașterea prin zămislire trupească [34].

---

30. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Numărul Tainelor și raporturile între ele și păstrarea Tainelor în afara Bisericii*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 2, p. 199.

31. Magistrand Dumitru Radu, *Semnificația soteriologică a Botezului Domnului*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 4, p. 518. 32. *Ibidem*, p. 521.

33. Magistrand Const. Voicu, *Probleme dogmatice în opera «Marele Cuvînt Catehetic» a Sfîntului Grigorie de Nissa*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 2, p. 224.

34. *Ibidem.*

Prin Botez se săvîrșește actul renașterii noastre la viața divină. În convorbirea cu Nicodim, Mîntuitorul Hristos precizează în ce constă această renaștere spirituală dobîndită la Botez. «Adevărat, adevărat zic ție, de nu se va naște cineva din apă și din Duh nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu» (Ioan 4, 5).

În Noul Testament Botezul este denumit «baia nașterii celei de a doua» (Tit 3, 5), «naștere de sus» (Ioan 3, 3), «naștere din Duh» (Ioan 3, 5—6).

După spusele Sfîntului Apostol Pavel, cel ce se botează se naște la viață duhovnicească, devine fiu al luminii și al zilei (1 Tes. 5, 5).

Înnoirea și iluminarea sînt specifice vieții creștine [35]. La această acțiune de iluminare a făpturii prin botez, participă toate persoanele Sfintei Treimi. Un exemplu concludent în acest sens avem botezul Domnului în Iordan (Matei 3, 16). Alături de Fiul și împreună cu El participă și Duhul Sfînt la sfințirea credincioșilor. «Dumnezeu ne-a descoperit aceste învățături prin Duhul Său, căci Duhul toate le pătrunde, chiar și adîncurile lui Dumnezeu» (1 Cor. 2, 10).

Aceste afirmații explică cu prisosință cuvintele Mîntuitorului atunci cînd vorbește de «nașterea din apă și din Duh» (Ioan 3, 5). Condiția esențială pentru intrarea în Împărăția cerurilor este această «naștere din Duh» pentru că «ceea ce este născut din trup, trup este, iar ceea ce este născut din Duh, duh este» (Ioan 3, 6). Este vorba aici de iluminarea divină care crează în sufletul credinciosului o ambianță duhovnicească și-i îngăduie să întrezărească cu ușurință tainele lui Dumnezeu [36].

Iluminarea nu este decît un aspect al renașterii dobîndite prin botez. În viața credincioșilor această iluminare înseamnă curățirea sufletelor, înduhovnicirea lor. «Creștinii sînt lumină în Domnul» (Efes. 5, 8), ne spune Sf. Pavel; «strălucesc ca niște luminători în lume» (Filipeni 2, 15). Iluminarea Botezului le luminează ochii inimii (Efes. 1, 8) și ei umblă ca fii ai luminii (Efes. 5, 8), fiind capabil să înțeleagă cele duhovnicești.

c) Un alt aspect al renașterii spirituale este *înnoirea vieții.*

«Nașterea de sus» (Ioan 3, 3 și 7) schimbă structura psiho-fizică a credinciosului care devine «făptură nouă». «Deci, dacă este cineva în Hristos este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi» (2 Cor. 5, 17 și Apocalipsa 21, 5).

În acțiunea de înnoire credinciosul primește un ajutor substanțial de la Hristos care «va fi cu noi pînă la sfîrșitul veacurilor» (Matei 28, 20).

Mîntuitorul Hristos este *Modelul* după care făptura cea nouă se conduce în acțiunile de automodelare și desăvîrșire. Această lucrare

35. În Sfînta Evanghelie după Ioan se întrebuințează frecvent noțiunea de lumină. Unul dintre textele concludente în această privință este următorul: «Cuvîntul era lumina cea adevărată care venind în lume, luminează pe tot omul» (7, 2; 12, 36; 46).

Această lumină este Mîntuitorul Hristos care prin viața și activitatea Sa dumnezeiască a înnoit și luminat lumea. El este izvorul luminii. Cf. Magistrand Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 393. 36. *Ibidem*, p. 395.

sublimă este adînc înrădăcinată în conştiinţa Sfîntului Apostol Pavel care scrie colosenilor: «V-aţi îmbrăcat în omul cel nou, care se înnoieşte spre deplină cunoştinţă, după chipul Celui ce l-a zidit» (3, 10; Efes. 4, 24).

Viaţa lui Iisus se arată în trupul nostru (2 Cor. 4, 10) purtăm pe trup semnele Domnului (Gal. 4, 17) şi urcăm din «slavă în slavă» spre viaţa veşnică (2 Corinteni 3, 8). Viaţa veşnică nu este numai restaurarea firii umane, ci o participare la viaţa lui Iisus aici pe pămînt prin har, iar în ceruri participare la mărirea lui Hristos [37].

Prin credinţă omul se botează în «numele lui Hristos» (Marcu 16, 16) [38] şi se uneşte cu El. «Căci, cîţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat» spune Sf. Pavel (Gal. 3, 27).

Îmbrăcarea în Hristos înseamnă pentru creştin o acoperire cu această atmosferă divină generată de Mîntuitorul, înseamnă îmbrăcarea în omul nou, îmbrăcarea în nemurire şi lumină (Romani 13, 14; Efes. 2, 15; 2, 10) [39]. La această lucrare de înnoire şi transfigurare a credincioşilor alături de Mîntuitorul participă şi Duhul Sfînt (2 Cor. 3, 3). Ceea ce întemeiază Hristos, însufleţeşte şi desăvîrşeşte Duhul Sfînt [40]. «Toate le lucrează unul şi acelaşi Duh, împărţind fiecăruia deosebit după cum voieşte». Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini... şi toţi la un Duh ne-am adăpat (1 Cor. 12, 11 şi 13). Duhul lui Dumnezeu locuieşte în toţi cei botezaţi. Ei nu mai vieţuiesc «după trup» ci «în Duh». Trupul celor botezaţi devine «templu al lui Dumnezeu şi al Duhului Sfînt» (1 Cor. 3, 16; 6, 19). «Iar dacă Duhul celui ce a înviat pe Iisus din morţi locuieşte în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morţi va face vii trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuieşte în voi» (Romani 8, 11). Duhul Sfînt este cel care renaşte şi zideşte pe oameni după chipul lui Dumnezeu prin prezenţa şi lucrarea Sa [41].

Renaşterea în Duh dăruieşte credincioşilor sfinţenia care creează în fiinţa lor acea ambianţă duhovnicească atît de necesară mîntuirii.

În rugăciunea arhierească Iisus roagă pe Tatăl să sfinţească întreaga lume şi spune: «Sfinţeşte-i pe ei întru adevărul Tău... pentru ei, Eu Mă sfinţesc pe Mine Însumi, ca şi ei să fie sfinţiţi întru adevăr» (Ioan 17, 17 şi 19). În acest context, sfinţenia înseamnă o revărsare a vieţii divine asupra întregii creaţii prin harul divin.

Creştinismul trăieşte din plin prezenţa lui Dumnezeu. Viaţa credinciosului care trăieşte prezenţa lui Dumnezeu — încă de la botez — este plină de lumină şi sfinţenie, deoarece este hrănită cu darurile Duhului

37. F. Prat, *op.cit.*, vol. I, p. 264.

38. Expresia — ἐν τῷ ὀνομάτι — sau — ἐπὶ τῷ ὀνόματι — în numele — (Matei 28, 19; 1 Cor. 1, 13; 15) se întîlneşte de aproape 50 de ori în Noul Testament. De cele mai multe ori se întîlneşte sub forma «în numele lui Hristos» şi de cîteva ori «în numele lui Dumnezeu»; cf. A. Robert, A. Feuillet, *Introduction à la Bible, Nouveau Testament*, vol. II, Tourrai-Belgique, 1959, p. 835.

39. F. Prat, *op. cit.*, vol. II, p. 311.

40. Drd. Ioan Şurubaru, *Relaţia dintre Hristos şi Duhul Sfînt în viaţa Bisericii*, în «Studii teologice», XX (1968), nr. 9—10, p. 743.

41. *Ibidem*, p. 744.

Sfînt (1 Cor. 12) [42]. Botezul este începutul vieții duhovnicești și al sfințirii credincioșilor, este «arvuna Duhului în inimile noastre» (2 Cor. 1, 22; 5, 5).

Păstrarea acestor daruri supranaturale este condiționată de curățirea inimilor (Fapte 15, 9) și de progresul în viața spirituală. «Fiți sfinți în toată petrecerea vieții (1 Petru 1, 15), curățiți-vă sufletele prin ascultarea de adevăr spre nefățarnică iubire de frați, iubiți-vă unul pe altul din toată inima, cu toată stăruința» spune Sfîntul Petru (1 Petru, 2, 22).

Prin nașterea de a doua (1 Petru 1, 23) dobîndită la botez, credincioșii devin fii ai lui Dumnezeu după har.

Observăm de la început că prima condiție a înfierii este nașterea spirituală, nașterea din «apă și din Duh» (Ioan 3, 5). Înfierea noastră își are izvorul în întruparea, moartea și învierea Mîntuitorului.

Fiul lui Dumnezeu a luat «chip de rob», s-a făcut asemenea oamenilor ca să ne ridice pe noi toți la demnitatea de fii ai lui Dumnezeu (Filipeni 2, 8—9; Gal. 4, 4—5).

d) Înfierea — (υἱοθεσία) — este dovada iubirii lui Dumnezeu față de oameni așa cum mărturisește și Sfîntul Ioan: «Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu și sîntem... Acum sîntem fii ai lui Dumnezeu și ce vom fi nu s-a arătat pînă acum. Ci, știm că atunci, cînd el se va arăta, vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea cum este» (1 Ioan 3, 1—2).

Participarea noastră la filiația divină ne introduce în intimitatea persoanelor divine [43].

Prin Fiul sîntem încorporați în Tatăl și în Duhul Sfînt. Acțiunea de încorporare în Fiul aparține Duhului Sfînt. Prin Duhul Sfînt sîntem transfigurați și ridicați la demnitatea de fii ai Tatălui Său, deoarece Dumnezeu Cuvîntul este sălășluit în noi prin Duhul [44]. Toți cei care «sînt mînați de Duhul lui Dumnezeu» sînt fii ai lui Dumnezeu (Romani 8, 14). În viața nouă credincioșii sînt conduși de acest Duh pe care l-au primit «de sus», de la Dumnezeu prin taina Sfîntului Botez [45].

Dumnezeu a dat tuturor posibilitatea înfierii. Este vorba de înfierea sau adopțiunea în virtutea căreia Dumnezeu primește ca un părinte adevărat pe toți cei care, cu iubire de fii, se botează și-I împlinesc voia. «Ați primit Duhul infierii — spune Sf. Pavel — prin care strigăm Avva! Părinte!» (Romani 8, 15). Cuvîntul «Avva», a fost întrebuințat adesea de Mîntuitorul Hristos (Matei 11, 25; Marcu 15, 36; Ioan 11, 41). «În gura unui creștin această expresie este exprimarea sentimentului său de fiu al lui Dumnezeu» [46]. «Duhul însuși mărturisește împreună cu Duhul vostru că sîntem fiii lui Dumnezeu» (τέκνα Θεοῦ) (Romani 8, 16).

Realitatea infierii noastre nu mai poate fi contestată. Dacă sîntem fii, sîntem și moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos (Romani 8, 17). Ca moștenitori, credincioșii se bucură de toate da-

42. Magistrand Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 740.
43. *Ibidem*, p. 741. 44. *Ibidem*, p. 741.
45. Drd. V. Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sfîntului Apostol Pavel*, Cernăuți, 1938, p. 201. 46. *Ibidem*, p. 202.

rurile spirituale pe care le oferă un Părinte bun și ceresc. «Cele ce ochiul n-a văzut și urechile n-au auzit, și la inima omului nu s-a suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-l iubesc pe El.

Cei înfiați vor fi moștenitorii Împărăției cerurilor (Ioan 3, 3—5), ai mîntuirii (Marcu 16, 16 ; 1 Petru 3, 21) și ai vieții veșnice (Tit 3, 17).

Botezul dă credincioșilor — adulți și copii — posibilitatea împărtășirii cu celelalte Sfinte Taine și în primul rînd cu Mirungerea. Ungerea cu Sfîntul Mir este administrată imediat după Botez ca «pecete a Duhului Sfînt» (Efes. 1, 13 ; 4, 30) și «arvună» a moștenirii noastre (Efes. 1, 14).

Apoi credincioșii se împărtășesc cu însuși trupul și sîngele Domnului prin Taina Sfintei Euharistii (1 Cor. 10, 15 ; 11, 26). Prin Taina Sfintei Euharistii se stabilește o unitate organică în cadrul Trupului tainic al Domnului.

Subliniind această unitate tainică Sfîntul Pavel spune : «Este un Domn, o credință și un Botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor care este peste toate și între noi toți» (Efes. 4, 5—6).

*

* *

Sînt semnificative prefigurările Botezului creștin în Vechiul Testament, deoarece orice prefigurare este de fapt o pregătire simbolică a unui act sau eveniment ce se va produce în viitor.

Punctul culminant al acestei pregătiri este apariția Înaintemergătorului Domnului în persoana Sfîntului Ioan Botezătorul.

Conștient de rostul misiunii sale divine, Sfîntul Ioan Botezătorul cheamă poporul la pocăință și la schimbarea vieții (Matei 3, 2 ; Marcu 1, 4 ; Luca 3, 31) : «Și ieșea la El tot ținutul Iudeii și toți cei din Ierusalim și se botezau mărturisindu-și păcatele» (Marcu 1, 5 ; Matei 3, 5—6 ; Luca 8, 29).

Profețiile Vechiului Testament încep să se împlinească prin apariția lui Mesia care se botează de la Ioan și confirmă rostul misiunii Înaintemergătorului Său. La rîndul său, Sfîntul Ioan identifică în Cel pe care-L boteza pe Mesia, Mîntuitorul lumii. Această convingere i-o insuflă Dumnezeu Tatăl care mărturisește despre Iisus și spune : «Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit».

Sfîntul Duh se pogoară peste Iisus sfințind noua alianță (Matei 3, 16—17 ; Marcu 1, 10 ; Luca 3, 21—22 ; Ioan 1, 32—33).

Botezul Sfîntului Ioan a precedat cronologic Botezul creștin. Botezul creștin instituit de Mîntuitorul (Matei 28, 19—20), a înlocuit Botezul Sfîntului Ioan.

Botezul Sfîntului Ioan este deosebit de Botezul creștin mai întîi prin faptul că primul era *rit* pregătitor, iar al doilea este Taină.

Botezul pocăinței administrat de Sfîntul Ioan, nu putea să curățească păcatele pe cînd Botezul instituit de Mîntuitorul introduce pe credincioși în Biserica Noului Legămînt curați și eliberați din «blestemul cel de demult».

Sfîntul Pavel a făcut cunoscută credincioșilor «taina cea din veac ascunsă» prin care ei participă tainic la moartea și învierea Mîntuitorului chiar din momentul în care se botează. Afundarea reală a creștinilor în moartea lui Hristos prin apa Botezului, este încununată de ieșirea din apă în stare de înviere (Romani 6, 4—6).

Jertfa Mîntuitorului pe cruce este eficace pentru toți cei care cred și se botează (Marcu 16, 16).

Doctrina Sfîntului Apostol Pavel despre Taina Botezului a devenit normativă pentru întreaga Biserică creștină. Sfîntul Pavel insistă asupra Botezului «în numele lui Hristos» (Romani 6, 3 ; Col. 3, 12) iar Sfîntul Luca în Faptele Apostolilor și Sfîntul Evanghelist Matei accentuează botezul în numele Sfintei Treimi (Matei 28, 19 ; Fapte 10, 47—48).

Taina Sfîntului Botez conferă credincioșilor calitatea de membre ale Trupului tainic al Domnului care este Biserica Sa. Botezul este «poarta» de intrare în Biserica creștină.

Totodată Botezul creștin șterge păcatul strămoșesc și celelalte păcate personale dacă cel ce se botează este adult.

Prin Botez credinciosul intră în comuniune cu Dumnezeu, se naște la viață spirituală, se înnoiește permanent și are ca *Model* pe Domnul nostru Iisus Hristos.

Prin «baia nașterii celei de a doua» (Tit 3, 5) credincioșii devin fii ai lui Dumnezeu după har, iar ca fii moștenesc mulțime de bunuri spirituale între care amintim renașterea sufletească (Ioan 3, 3—6 ; Gal. 3, 27 ; Romani 2, 29), mîntuirea (Fapte 22, 16), înnoirea și viața veșnică.

ATITUDINEA SFINȚILOR TREI IERARHI FAȚĂ DE SOCIETATEA VREMII LOR*

Lector. Dr. Cezar VASILIU

INTRODUCERE

Sf. Trei Ierarhi — Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur — ocrotitorii învățămîntului nostru teologic, și-au desfășurat activitatea lor multilaterală în a doua jumătate a secolului IV, «secolul de aur» [1] al Bisericii creștine, secol încă plin de adînci frămîntări religioase, datorate atît erezilor cît și încercării păgînismului, în ultimul ceas al existenței sale, de reafirmare în fața noii religii, creștinismul biruitor [2]. În această luptă dublă, creștinismul trebuia să-și sistematizeze doctrina și s-o apere cu arme din arsenalul adversarului, cu arme scoase din retorica și filozofia culturii elene, împestrițată acum de credințe religioase păgîne.

Conflictul dintre lumea păgînă și lumea creștină — scria Pr. Prof. Ioan Rămureanu, era înainte de toate, de ordin religios. «Lupta era pentru a alege între Capitoliu și Sion, între Atena și Roma pe de o parte, și Ierusalim pe de alta, între Olimpul zeilor și noul Ierusalim, între cultura greco-romană politeistă, bazată pe rațiune, și cultura creștină, monoteistă, bazată pe credință, între împărăția Cezarului și împărăția lui Dumnezeu» [3].

Problema raporturilor dintre cultura păgînă și noua cultură creștină, care se pusese și Sfîntului Apostol Pavel (1 Cor. 1, 17—31), ca și majorității Părinților și scriitorilor bisericești, se punea și în secolul al IV-lea. Ea determinase, în secolele anterioare, o luare de atitudine, o situare față de cultura păgînă, determinînd două direcții mai importante: una, *rigoristă,* reprezentată de Tațian, Tertulian sau Arnobiu, care socotea cultura păgînă primejdioasă pentru mîntuire. Tertulian afirma în acest sens: «Ce este comun între Atena și Ierusalim, între Academie și Biserică?... Pentru noi nu mai este curiozitate după Hristos, nici cercetare după Evanghelie...» [4]; alta, *moderată,* care este reprezentată de Sf. Iustin Martirul și Filozoful, Clement al Alexandriei și Origen, la care vor adera și Părinții Capadocieni, privea filozofia elină ca o pregătire pentru primirea Evangheliei lui Hristos, chiar ca un «pedagog către Hristos», cum se exprimă Clement Alexandrinul [5].

---

* Conferință prezentată la Institutul teologic din București în ziua de 30 ianuarie 1979, cu ocazia festivității la sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi.

1. Ioan G. Coman, *Geniul Sfîntului Grigorie de Nazianz,* București, 1937, p. 5.
2. P. Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge,* Paris, 1927, p. 154, apud Diac. Prof. Em. Vasilescu, *Sfinții Trei Ierarhi și cultura vremii lor,* în «Studii teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 54.
3. Diac. Dr. Ioan Pulpea (Rămureanu), *Lupta Împăratului Iulian împotriva creștinismului,* București, 1942, p. 12.
4. Tertulian, *De praescriptiones haereticorum,* 7, P.L., II, 24.
5. Clement Alexandrinul, *Stromata,* 8-P.G., VI, XI, col. 288—289.

În secolul al IV-lea păgînismul, rănit de moarte, nu se recunoștea învins. Deși ideile sale religios-morale erau inferioare celor creștine, păgînismul năzuia să se spiritualizeze și să se moralizeze, pentru a opune creștinismului biruitor o doctrină religioasă care să satisfacă și sentimentul religios și rațiunea. Renunțînd la vechile concepții populare, naive, îmbrăcînd haina filozofică-morală a neoplatonismului, căruia i-a selectat ideile religioase, apelînd la magie, teurgie, mistică, ba chiar la asceză și rugăciune, păgînismul spera că va recupera terenul pierdut în lupta sa, de astă dată pe viață și pe moarte, cu religia creștină [6]. Dar neoplatonismul nu rămăsese la forma înaltă a unui Plotin (205—270), ci decăzuse, devenind la Porfiriu (232—304) o armă de temut împotriva creștinismului și un mijloc de a justifica oracolele, teurgia, divinația, astrologia și alte forme de superstiții orientale, care pătrunseseră în lumea greco-romană [7].

Tentativa împăratului Iulian Apostatul (361—363) de a opune creștinismului biruitor o formă de sincretism religios, sprijinită pe neoplatonism, era foarte primejdioasă. Ea se baza pe formele cele mai aberante ale acestei filozofii, în care magia și teurgia alimentau convingerea că practicile lor pot mîntui o lume de zei și de demoni cu care populase universul imaginația lui Jamblichios [8]. Neoplatonismul atrăsese simpatia lui Iulian, adept al cultului oriental al lui Mithra. El «a luptat pentru triumful lui Mithra și pentru elenism, această asociație mithraism-elenism fiind una dintre cele mai curioase pe care ni le oferă viața sa zbuciumată. El, Elinul, a luptat pentru triumful zeului asiatic, pe care grecii l-au detestat întotdeauna... Ceea ce l-a interesat a fost numai victoria asupra creștinismului, socotit de el «pata universului» [9].

La 13 iunie 362, Iulian promulga «Legea contra profesorilor creștini», prin care le cerea să renunțe la interpretarea autorilor clasici în lecțiile lor, lege socotită de creștini «cea mai ucigătoare dintre persecuții» [10]. Profesorii creștini sau aderau la ideologia elină — ceea ce echivala cu apostasia — sau erau siliți să interpreteze numai Evangheliile, dar în acest caz trebuia să fie destituiți. Trebuia deci să opteze între școală și Biserică. De asemenea, erau loviți și elevii creștini, cărora li se interzicea frecventarea școlilor păgîne. Sf. Grigorie de Nazianz va scrie : «Sînt multe și extraordinare lucrurile pentru care Iulian merită să fie urît, dar nu e niciunul mai mare ca acela în care împăratul se manifestă legiferînd această nedreptate» [11]. Explicația apariției acestei legi este aceea că Iulian a fost obligat să conceapă o reformă morală a păgînismului, care nu poate da roadele dorite atîta timp cît «gali-

6. Prof. T. M. Popescu, *Epoca Sf. Ioan Gură de Aur*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 4, p. 536.

7. A. Rivaud, *Les grands courents de la pensée antique*, Paris, 1953, p. 214, apud Diac. Prof. Em. Vasilescu, *op. cit.*, p. 56.

8. Prof. Alexandru Elian, *Sfinții Trei Ierarhi și cultura elină*, rezumat, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1963), nr. 1—2, p. 67.

9. Diac. Ioan Pulpea, *op. cit.*, p. 17.

10. Împăratul Iulian 61, *De Profesoribus* (éd. J. Bidez, *Lettres et fragments*, p. 72) apud Diac. Ioan Pulpea, *op. cit.*, p. 161.

11. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discursul IV*, 100 — trad. de Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre Împăratul Iulian*, vol. I, București, 1938, p. 90.

leeni» erau amestecați cu elinii. La sfatul teurgilor neoplatonici, mai ales a lui Maxim din Efes, el căută să îndepărteze pe creștini de la studiul literaturii profane. Dispariția sa în 363 va face ca legea să nu aibă consecințe prea grave — de altfel va fi abrogată la 11 ianuarie 364 [12], dar învățământul creștin va pierde la Roma pe Marius Victorinus iar la Atena pe Proheresiu, clasiciști de frunte. Celebrele cuvinte pe care tradiția le atribuie muribundului Iulian — «M-ai învins, Galileene!» — au un adînc sens spiritual, acela al înfrîngerii definitive a lumii păgîne a zeilor de lumea creștină a lui Hristos.

*

Biserica primelor secole moștenise de la păgînism cea mai degradantă formă de exploatare a omului, *sclavia,* pe care lumea păgînă o concepuse ca așezămînt și lege a sa. Sclavul nu însemna nimic sub raport social. Una dintre temele fundamentale ale gîndirii și acțiunii Părinților Bisericii, mai ales ale Sf. Vasile și ale Sf. Ioan Gură de Aur, va fi aceea a luptei împotriva sclaviei. Bazați pe Noul Testament, mai ales pe textul din Gal. III, 28 : «Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți sînteți una în Hristos», Sf. Trei Ierarhi predică egalitatea tuturor oamenilor. Ei nu cer abolirea completă a sclaviei, lucru cu neputință în cadrul orînduirii sclavagiste, dar creează sclavilor o situație mai bună prin reforma totală a raporturilor dintre stăpîni și sclavi și prin aplicarea ei în comunitățile creștine [13].

Bogăția, o altă racilă a societății sclavagiste, a fost aspru criticată de Sf. Trei Ierarhi, care-și ridică glasul și împotriva bogaților creștini care, în vremea lor, continuau să exploateze pe sclavi, pe săraci, pe lucrători. Sf. Trei Ierarhi fac nenumărate apeluri la înțelegerea și dragostea bogaților, îi amenință cu pedeapsa iadului, dar marii latifundiari, negustorii, patricienii, deși în față aplaudă stilul frumos al marilor predicatori, în spate păstrează «inima și punga bine închise» [14]. Aceștia critică acumularea bogăției pe căi necinstite, alipirea bogaților de bunurile lor, nedreptatea în acumularea bogăției.

Imoralitatea societății sclavagiste este o altă problemă abordată de Sf. Trei Ierarhi. Laxismul moral al acestei societăți, la care se adăuga și acela al unor clerici, i-au determinat pe Sf. Trei Ierarhi să ia atitudine, făcîndu-se promotorii unei cotituri morale în viața individuală și socială a vremii lor. Mentalitatea și legile sclavagiste semănau confuzie între orice învățătură nouă și obiceiurile moștenite din trecut.

În sfîrșit, Sf. Trei Ierarhi au dat cuvenita atenție și *operei de asistență socială,* mai ales Sf. Vasile cel Mare prin Vasiliada, așezămintele sociale create în Pont.

---

12. Diac. Ioan Pulpea, *op. cit.*, p. 167.

13. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Lupta Sfinților Părinți împotriva sclaviei,* în «Studii teologice», V (1953), nr. 3—4, p. 185.

14. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Bogăția, piedică în calea mîntuirii,* în «Studii teologice», IV (1952), nr. 9—10, p. 513.

TRATARE

A. ATITUDINEA SFINȚILOR TREI IERARHI FAȚĂ DE CULTURA ELINĂ

În sec. al IV-lea literatura elină trăia încă prin cunoscuții retori Himeriu, Themistiu și mai ales Libaniu, deși operele lor nu se ridică la înălțimea literaturii creștine patristice, în care vor excela Sf. Atanasie cel Mare, Părinții Capadocieni sau Sf. Ioan Gură de Aur.

«Literatura patristică — scria Pr. Prof. Ioan G. Coman — dă expresie unei culturi creștine complexe. Ca infrastructură a credinței, cultura creștină se formează progresiv. Ea este o cultură eminamente selectivă. Se practica, de exemplu, în școala din Alexandria Egiptului, principiul că înainte de însușirea Sf. Scripturi și primirea botezului era necesară împotriva culturii profane, lucru realizat de aproape toți marii Părinți ai Bisericii. Literatura patristică a moștenit și transmis generațiilor viitoare nu numai idei și probleme ale literaturii clasice, ci și opere întregi ale acestei literaturi prin copierea de manuscrise sau prin citirea lor în cuprinsul operelor Părinților» [15].

Diferența principală între cultura păgînă și cea creștină consta în problema umanismului. Păgînii ajunseseră la noțiuni și aprecieri frumoase despre om, dar nu le aplicau tuturor oamenilor, mai ales sclavilor. Umanismul grec elenist era un umanism al aristocrației, adevărul și credința fiind rezervate unui cerc restrîns. Sf. Părinți, între care excelează Capadocienii și mai ales Sf. Ioan Gură de Aur, tratau identic pe toți oamenii. Umanismul patristic vede omul în perspectiva ascensiunii sale către Dumnezeu creatorul, antropologia filozofică și cea religioasă formînd un tot, iar filozofia fiind socotită numai o cale de a ne apropia de unire cu Dumnezeu. Investigațiile antropologice ale Sf. Părinți sînt sinteze ale datelor revelate și ale științelor profane, ei subliniind deseori acordul dintre știință și credință» [16].

Valoarea deosebită a Sfinților Trei Ierarhi constă în încununarea unui proces îndelungat de pregătire a puterilor lor intelectuale și morale, de întărire a sentimentului religios pe baza studiului continuu a Sfintei Scripturi și de asimilare a culturii profane în școlile timpului și prin lecturi din autorii clasici. Maturizarea lor are ca bază seriozitatea pregătirii în tinerețe. S-au pronunțat pentru un contact cu elementele bune și utile ale culturii păgîne, în speță ale elenismului, aplicînd riguros criteriul selecției, nu întreg patrimoniul păgîn, ci producțiilor literare ale vremii [17].

1. Sf. Vasile cel Mare (330 — 379)

Sf. Vasile cel Mare și-a împropriat o serioasă cultură profană. După ce a încheiat prima parte a educației cu tatăl său, retorul Vasile, in-

15. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Valoarea literaturii patristice a primelor patru secole în cadrul culturii eline*, în «Studii teologice», XXIV (1972), nr. 1—2, p. 9.

16. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Spiritul umanist și elementele de antropologie în gîndirea patristică*, în «Studii teologice», XXII (1970), nr. 5—6, p. 356—357.

17. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni*, în «Studii teologice», VII (1965), nr. 9—10, p. 531—532.

struindu-se în ciclul ştiinţelor şi exersîndu-se în evlavie, şi-a continuat studiile mai întîi în Cezareea Capadociei, unde va avea coleg pe Sf. Grigorie de Nazianz, cu care va lega una dintre cele mai înălţătoare prietenii pe care le-a cunoscut Biserica creştină. Rîvna sa deosebită a făcut să-şi depăşească colegii şi să-şi egaleze profesorii, fiind un student model. El «vedea în retorică — cum scrie Sf. Grigorie de Nazianz — nu o valoare în sine, ci un auxiliar pentru filozofia creştină, adică pentru învăţătura Bisericii... Obiectul rîvnei sale era filozofia adică trăirea cu Dumnezeu şi cîştigarea celor de sus prin cele de jos» [18].

Din Cezareea Capadociei, Sf. Vasile merge la Bizanţ, renumit pentru sofiştii şi filozofii săi. Aici probabil a cunoscut pe retorul Libaniu cu care va lega o prietenie literară, fiind deosebit de apreciat de retor.

Următoarea etapă, şi cea mai importantă, a fost Atena unde s-a întîlnit cu Sf. Grigorie de Nazianz, care scria : «Vasile a venit la Atena, patria elocinţei, trimis aici de Dumnezeu şi de o frumoasă sete de ştiinţă» [19]. Istoricii Socrat şi Sozomen vorbesc de trei profesori celebri ai celor doi Mari capadocieni, şi anume pe Himeriu şi Proheresiu la Atena şi de Libaniu la Antiohia, dar cercetătorii au arătat că pe Libaniu, care s-a stabilit la Antiohia abia la 354, nu l-au cunoscut aici, ci mai degrabă la Bizanţ sau la Atena [20]. Proheresiu era creştin şi, deşi fusese exceptat de legea lui Iulian — căruia îi fusese profesor — a renunţat la învăţămînt [21]. Elenismul şi creştinismul lui Proheresiu tindeau spre o sinteză care avea să ajute pe viitorii Capadocieni să împletească ei înşişi mai tîrziu cultura profană cu ideile creştine [22].

Sf. Vasile a studiat, ca şi Sf. Grigorie, la Atena, mai întîi retorica, apoi gramatica, filozofia, astronomia, geometria, aritmetica, medicina şi morala. Alături de ştiinţă, cei doi mari viitori Luceferi ai Bisericii erau pătrunşi de o adîncă evlavie. Sf. Grigorie mărturiseşte : «Doar două drumuri ne erau cunoscute, unul, primul şi mai de cinste, celălalt, al doilea, şi nu de aceeaşi preţuire ; unul ducea la casele noastre sfinte şi la dascălii de acolo, iar celălalt la profesorii din afară...» [23].

Consecvent principiilor şi formaţiei sale intelectuale multilaterale, Sf. Vasile cel Mare se va arăta şi în problemele culturii elene un om cu orizont şi largă înţelegere. Pătruns de cele două culturi şi familiarizat mai ales cu scrierile lui Platon şi ale filozofilor stoici, îi va folosi în scopurile învăţăturii creştine [24]. Avea o largă înţelegere faţă de eforturile minţii umane, dezvoltate în gîndirea greacă, împrumutînd mult din autorii clasici, ştiind să unească în chip fericit literatura acestora cu Sf. Scriptură, fiind — cum îl caracterizează Sf. Grigorie de Nissa —

18. Sf. Grigorie de Nazianz, *Necrolog în cinstea marelui Vasile, Episcop al Cezareei Capadociei*, XIII, 4 (Ed. F. Boulenger, Paris, 1908, p. 86).

19. *Idem*, XIV, 1, p. 86.

20. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Studiile universitare...*, p. 535.

21. A. Benoit, *St. Grégoire de Nazianze. Sa vie, ses oeuvres et son époque*, Marseille, 1876, p. 51, apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Studiile...*, p. 542.

22. E. Fleury, *Hellénisme et Christianisme. St. Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930, p. 30.

23. Sf. Grigorie de Nazianz, *Necrolog...*, XXI, 1—6, p. 102—104.

24. Pr. C. Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creştine*, II, Iaşi, 1935, p. 145.

«dascăl al înțelepciunii divine și al înțelepciunii umane, luptător îndemînatic învestit cu o dublă armură» [25].

Omiliile Sfîntului Vasile cel Mare la Hexaimeron [26] demonstrează cît de mult a prețuit Sf. Părinte datele științei vremii sale, fiind «un model de oratorie creștină întemeiată pe cercetările științifice ale epocii, cu concluziile morale care se impuneau, un ghid pentru credincioși în fața contradicțiilor științifice și filozofice care domneau în vremea sa cu privire la originea lumii. Remarcabile, între altele, argumentele cu care combate fatalismul astrologic. Aici cunoștințele sale se extind dincolo de teologie, la cosmogonie, meteorologie, astronomie, istoria naturii, geografie, botanică și medicină în special» [27].

Dar lucrarea din care reiese cel mai bine atitudinea Sf. Vasile față de cultura elină este «*Omilia către tineri, despre felul de a trage folos din scrierile eline*» [28]. Lucrarea prezintă atitudinea corectă a creștinului în general și a teologului în special, față de cultura elină; fiind «un model de îndrumări universitare necesare tineretului studios creștin de pretutindeni» [29]. Opera reflectă metoda Sfîntului Vasile de asimilare a culturii profane, împropriată în timpul excelentelor sale studii și după aceea, prin numeroase lecturi din operele clasice, metodă care-l indică drept un «vechi și abil cunoscător al problemelor contactului dintre cultura creștină și cultura păgînă» [30].

Sf. Vasile arată că experiența și dragostea sa față de tineri îi permit să le dea sfaturi privind foloasele pe care le pot avea din lectura autorilor profani, cu precizarea că nu totul din ceea ce au scris filozofii elini le este folositor în mod egal: «Nu trebuie cu totul să urmați acestor bărbați, pe unde vă vor duce, încredințîndu-le cîrma minții voastre, ca a unei corăbii; ci primind din cărțile lor numai cît este de folos, să știți și ce trebuie să treceți cu vederea» [31].

Apoi Sfîntul Vasile arată că studierea scrierilor profane este folositoare în vederea studierii scrierilor bisericești. Pentru creștini — spune Sf. Vasile — lucru cel mai de preț este viața veșnică, la care ne duce Sf. Scriptură. Dar pentru a înțelege Sf. Scriptură este bine să ne exercităm ochiul sufletului, ca pe niște umbre și oglinzi, asupra acelor cărți care nu se deosebesc cu totul de Cartea noastră, asemănîndu-se întru aceasta cu cei ce se pregătesc pentru cariera armelor; aceștia se pregătesc de fapt pentru luptă; tot pentru luptă ne pregătim și noi. Înainte de a da lupta cea mare, adică de a înțelege Sf. Scriptură, este necesar să ne exersăm în mînuirea armelor culturii profane. Trebuie să intrăm în legătură cu preoții, istoricii, oratorii și cu toți oamenii de la care ar putea rezulta oarecare folos pentru suflet. Asemenea vopsitorilor, care mai întîi pregătesc obiectul de vopsit prin anumite operații preliminare și numai după aceea îi aplică culoarea, purpură sau alta,

25. Sf. Grigorie de Nissa, *Laudatio in fratrem II*, 912 apud V. Prescure, *Profilul moral al Sf. Vasile cel Mare*, în «Studii teologice», XIV (1962), nr. 5—6, p. 286.
26. P.G. vol. 29, col. 3—208. Vezi și F. Cayré, *Précis de Patrologie*, tom. 1, Paris, 1931, p. 402 ș.u. 27. Diac. Prof. Em. Vasilescu, *op. cit.*, p. 57.
28. Folosim ediția F. Boulenger, Paris, 1935.
29. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Studiile universitare...*, p. 553. 30. *Ibidem*.
31. Sf. Vasile, *Cuvînt către tineri*, I, r. 28—29.

tot așa și noi, dacă vrem să ni se fixeze ideea de bine, este potrivit *să cerem o inițiere prealabilă în aceste științe din afară* și numai după aceea vom asculta sfintele și tainicile învățături ale Scripturii. Așa cum, după ce ne-am obișnuit să privim soarele în apă, vom putea privi și lumina în chip obiectiv, tot așa și în cazul nostru; însușirea culturii profane face mai acceptabilă înțelegerea Sfintei Scripturi [32].

În continuare Sf. Vasile arată că literatura profană înfrumusețează spiritul precum frunzișul împodobește arborii. Sf. Vasile dă exemplu pe Moise, vestit între toți oamenii pentru înțelepciunea sa, care și-a exersat mintea întîi în învățăturile egiptenilor și numai după aceea s-a apropiat de contemplarea Ființei; de asemenea, pe Daniel cel înțelept din Babilon, care întîi s-a introdus în științele haldeilor și apoi s-a apropiat de dumnezeiești învățături [33].

Sfîntul Vasile precizează că din operele profane tinerii trebuie să citească numai cărțile în care este vorba de virtute, imitînd albina care culege nectarul cel mai curat al florilor. Nu trebuie să ne ocupăm de toți *poeții* — zice Sf. Vasile — pentru că ei susțin lucruri felurite în operele lor. Cînd ei istorisesc faptele și cuvintele oamenilor de valoare, se cuvine să-i iubim, să-i imităm și să ne asemuim lor; cînd însă ei tratează despre oameni răi, trebuie să-i ocolim astupîndu-ne urechile, așa cum ne spune Homer că a făcut Ulysse la cîntecul sirenelor. Nu vom iubi poeții care descriu în operele lor scene de insulte, de batjocură, de dragoste, de beție sau care așează fericirea în mese încărcate și cîntece lascive; cu atît mai puțin ne vom apropia de poeții care discută despre zei și îndeosebi despre mai mulți zei, fără a fi măcar de acord asupra acestora. De la *retori* vom împrumuta tehnica discursurilor, dar nu vom imita arta minciunii, deoarece creștini nu trebuie să mintă în nici o împrejurare. Vom lua de la retori ceea ce au spus despre lauda virtuții și critica viițiului. După cum florile oferă celorlalte făpturi numai perceperea parfumului și a culorilor, pe cînd albinelor le dă putința să culeagă și miere, tot așa și pentru cei ce urmăresc nu numai desfătarea și grația în aceste opere, este posibil să-și rezerve folos și pentru suflet. Albinele nici nu se apropie de toate florile, nici nu iau tot din acelea pe care se așează, ci culeg numai cît le este de folos pentru lucrarea lor, lăsînd restul. Tot așa și noi, dacă sîntem înțelepți, luăm din cultura profană numai ceea ce ne convine și este aproape de adevăr, lăsînd la o parte restul, sau procedăm ca pentru floarea de trandafir: după cum cînd culegem această floare dăm la o parte spinii, tot așa și noi vom asimila din operele profane ceea ce este folositor și ne vom păzi de ceea ce este vătămător» [34].

Trebuie să preferăm în lectură operele care celebrează virtutea. Literatura profană oferă uneori frumoase exemple de virtute și este un cîștig pentru tineri să se obișnuiască cu virtutea. Sf. Vasile citează exemple din Hesiod, Homer, Solon și Teognis în care este preamărită virtutea [35].

32. *Ibidem*, II, r. I, 45. 33. Idem, *ibidem*, III, r. 1—14.
34. Idem, *ibidem*, IV, r. 29 ș.u. 35. Idem, *ibidem*, V, r. 1—75.

Nu este de ajuns să înțelegi aceste precepte ci trebuie să le punem în practică. Autorul arată că Homer, de exemplu, recomandă împletirea cuvintelor despre virtute cu faptele virtuoase, iar Platon consideră culmea nedreptății a părea drept, fără a fi [36].

Literatura profană prezintă unele principii și acțiuni conforme principiilor Evangheliei. Sf. Vasile citează cazul lui Pericle, care a răbdat o zi întreagă insultele unui cetățean fără a reacționa, apoi cazul lui Euclid de Megara amenințat de moarte care face jurămînt că va ierta pe agresor, exemple care evocă sfatul Sfintei Scripturi de a răbda pe cei ce ne persecută și a îndura cu bunătate mînia lor (Matei 5, 44 ș.u.) sau cazul lui Socrate bătut peste față de un bețiv, fără a-i răspunde în același mod, asemănarea cu învățătura Evangheliei că dacă cineva a fost lovit pe un obraz, să-l ofere și pe celălalt (Matei 5, 39)etc. [37].

Sfîntul Vasile îndeamnă apoi pe tineri să nu ia totul din cărțile profane, ci să aibă în vedere numai acele părți care-s potrivite scopului propus creștinilor. Invită pe tineri să ia exemplul artiștilor sau atleților, care-și dau atîta silință pentru o coroană pieritoare ; cu cît mai mult noi, creștinii, care trebuie să depunem o și mai mare silință pentru o cunună nemuritoare [38].

Sfîntul Vasile recomandă apoi să ne îngrijim de suflet și să-l împodobim cu toate virtuțile, arătînd că grija excesivă față de corp este rușinoasă dacă trece peste limitele trebuinței. Între trup și suflet trebuie să existe armonia ca între forma și fondul operelor clasice. Trupul trebuie ținut în frîu pentru a nu ne prăbuși în noroiul poftelor. Citează exemplul lui Platon, asemănător cu cele spuse de Sf. Pavel (Romani 13, 14), ca îngrijirea de trup să n-o prefacem în pofte. Sufletul trebuie eliberat prin filozofie ca dintr-o închisoare de patimile trupului și educat prin muzică și arte [39].

Înainte de a începe studierea literaturii religioase, conclude Sfîntul Vasile, tinerii trebuie să adune provizii din cărțile profane.

Omilia către tineri a Sfîntului Vasile a fost considerată un adevărat «Program de studiere a literaturii eline» [40]. Forma elegantă și tonul sobru denotă intenția Sfîntului Vasile de a instrui și a cuceri pe tinerii cărora se adresează.

În predicile și scrisorile sale, Sf. Vasile ne-a lăsat exemplul unor opere pline de citate și exemple din scriitorii clasic profani, operă «însufletită de un spirit inteligent creștin» [41]. Mai ales în scrisori — considerate pe drept cuvînt perle ale artei epistolare creștine — Sf. Părinte arată cît de mult a folosit literatura clasică, «Homer fiind citat mai mult decît Sf. Scriptură» [42].

---

36. Idem, *ibidem*, VI, r. 1—26.
37. Idem, *ibidem*, VII, r. 1—53. 38. Idem, *ibidem*, VIII. 39. Idem, *ibidem*, IX.
40. Et. Gilson, *La Philosophie du Moyen Âge*, Paris, 1952, p. 65.
41. *Ibidem*.
42. C. Schneider, *Geschichte des antiken Christentums*, I Bd., München, 1954, p. 19, apud Diac. Prof. Em. Vasilescu, *op. cit.*, p. 59.

2. Sf. Grigorie de Nazianz (330 — 390)

Sf. Grigorie de Nazianz primește, ca și Sf. Vasile, o excelentă educație. El însuși mărturisește că «în tinerețe i s-au dat în mînă cărți care apărau pe Dumnezeu și a fost pus în legătură cu oameni de caracter» [43]. A studiat cu pedagogul Carterios, despre care afirmă că l-a «îndrumat în studii și virtute» [44].

Merge mai întîi, ca și Sf. Vasile, în Cezareea Capadociei, «Cetate ilustră, călăuza și profesoara artei sale oratorice» [45], după care se îndreaptă spre Cezareea Palestinei, unde există școala teologică creștină înființată în secolul III de Origen, cu două cicluri: profan și creștin. Știm că în ciclul profan se studiau logica, dialectica, fizica, geometria, aritmetica, astronomia și etica, materii care constituiau stadiul pregătitor pentru ciclul religios. A studiat aici cu retorul Thespesios, cum spune Fericitul Ieronim [46]. Merge apoi la Alexandria, strîngînd «ceva învățătură» [47], cercetînd didascaleul creștin și pe profesorii păgîni din cetate [48].

În 350 vine la Atena «cea de aur», unde va reîntîlni pe prietenul său Vasile, va rămîne 6—7 ani, realizînd în cel mai înalt grad «îmbinarea elenismului cu creștinismul» [49]. Strălucitele studii de la Atena determină propunerea de a rămîne ca profesor de retorică, dar refuză [50].

Sf. Grigorie Teologul va înfiera, în momorabilele sale cuvîntări împotriva împăratului Iulian Apostatul, poziția anticreștină a acestuia și alianța lui cu formele degradante ale elenismului. Îi este caracteristică distincția pe care o stabilește între «anumite sisteme filozofice, credințe religioase și practici de conduită, apărute în cadrele istorice ale elenismului, și elenismul privit mai ales în limba și literatura sa, ca formă de manifestare prin excelență a civilizației, la care are drept să participe — indiferent de originea și credințele sale — oricine vrea să urce treptele umanității. Limba și cultura elină, educația intelectuală și morală care se pot dobîndi de pe urma studierii lor, nu pot fi doar apanajul unui grup restrîns. Un creștin care dorea să devină un om de cultură trebuia să fie îndrituit să învețe și să predea și altora cultura elină în școli, cînd avea pregătirea și chemarea, chiar dacă socotea pură ficțiunea conținutului mitologiei grecești...» [51].

La invectivele lui Iulian, ca acestea: «Literele și elenismul sînt ale noastre; tot așa și cultul zeilor. Vouă (creștinilor) vă aparțin ignoranța și rusticitatea, toată înțelepciunea voastră se rezumă într-un singur cuvînt: «crede» [52], Sf. Grigorie răspunde curajos: «Numai tu ai drept la elenism? de la tine vine elenismul? poezia vine de la tine? Dacă egip-

43. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, 51—100, trad. la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Studiile universitare...*, p. 534.
44. Epitafe, P.G., vol. 38, col. 70—71, apud Pr. Ioan G. Coman, *Studiile...*, p. 534.
45. Sf. Grigorie de Nazianz, *Necrolog...*, XIII, 1—2.
46. Fericitul Ieronim, *De viris illustribus*, 113, apud Pr. Ioan G. Coman, *Studiile...*, p. 536.
47. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, P.G., 129, vol. 37, col. 1038.
48. Paul Galay, *La vie de St. Grégoire de Nazianze*, Paris, 1943, p. 33—34.
49. E. Fleury, *Hellénisme...*, p. 55.
50. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, P.G., vol. 37, col. 1047.
51. Prof. Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 68—69.
52. Sf. Grigorie de Nazianz, *Disc. IV*, trad. Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian...*, p. 91.

tenii, fenicienii și evreii, de a căror cultură profităm, dacă locuitorii insulei Eubeea luîndu-se după tine ar ridica pretenții de prioritate asupra descoperirilor lor, ca aparținînd numai lor, ce-am face noi» ? [53].

Sf. Grigorie de Nazianz a fost un mare admirator al culturii eline pe care o socotea deosebit de utilă. «Eu cred că toți oamenii cu mintea întreagă — adăuga Sf. Părinte — vor recunoaște că printre toate bunurile pămîntești locul întîi îl ocupă educația (cultura), și nu numai educația noastră creștină ci chiar și cealaltă (profană), pe care unii creștini, nedîndu-și bine seama ce spun, o disprețuiesc... *În nici un caz nu trebuie să disprețuim știința,* pentru că așa li se pare unora ; și se cuvine să fie considerați ca ignoranți și inculți aceia care au o astfel de atitudine ; ei ar voi ca toți să fie cum sînt ei, pentru ca starea lor să rămînă ascunsă în comunitate și ei să evite reprosul de incultură» [54].

Sf. Grigorie arată clar că cultura este un îndelung proces de selecție a ceea ce este bun și folositor. «După cum din cer, din aer și de pe pămînt noi luăm ceea ce este de folos pentru viață și evităm ceea ce este primejdios, și după cum știm că în foc, în hrană, în fier și 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 — oare nu se amestecă uneori chiar veninul reptilelor în leacul de însănătoșire ?, zice Sfîntul Părinte — tot așa și noi luăm din cultura păgînă ceea ce ne duce la studiu și la contemplare, respingînd ceea ce ne duce la demon, la eroare și la abisul pieirii. Creștinii, de altfel, trag folos pentru evlavie chiar din situații rele, căci ei învață ca din rău să scoată binele [55].

Dar Sf. Grigorie, ca de altfel și ceilalți Sf. Părinți, a avut reprosuri față de cultura păgînă, din punct de vedere moral sau religios, chiar și față de Platon, căruia îi imita stilul. Dar este adevărat că numai cu ajutorul culturii eline a reușit Sf. Grigorie de Nazianz să dea acea sistematizare dogmatică ce i-a adus apelativul de «Teologul» și, folosind pînă la extrem mijloacele ei de exprimare, a ajuns să fie socotit «cel mai fecund și cel mai de seamă poet al vremii sale» [56]. Frumusețea literaturii și oratoriei sale se datoresc și numeroaselor exemplificări din literatura clasică, folosind peste 400 pilde din istorioarele mitologice sau aluzii la ele [57]. Vom încheia acest capitol cu cuvintele Pr. Prof. Ioan G. Coman : «Cei zece ani de studii din orașele universitare vestite ale vremii, iar după aceea neîncetatele sale lecturi și călătorii, i-au pus la dispoziție Sf. Grigorie toată comoara culturii lumii antice. El poseda atît de adînc și de perfect filozofia greacă, sub toate formele ei, încît împletind-o cu credința sa creștină, a fost în măsură să creeze acea magistrală teologie din care nu știi ce să alegi și să admiri mai întîi : frumusețea ideilor, simplitatea raționamentului sau flacăra convingerii și armonia întregului» [58].

53. Idem, *ibidem.*
54. Sf. Grigorie de Nazianz, *Necrolog...*, XI, 1.
55. Idem, *ibidem*, XI, p. 2—3.
56. Diac. Prof. Em. Vasilescu, *op. cit.*, p. 60.
57. *Ibidem.*
58. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Geniul Sf. Grigorie de Nazianz...*, p. 46.

3. Sf. Ioan Gură de Aur (354 — 407)

Sf. Ioan Gură de Aur era un antiohian, educat cu grijă mai întîi de mama sa Antuza. Educaţia clasică şi-o face la Antiohia cu retorul Libaniu şi cu filozoful Andragatiu. A studiat şi dreptul şi a pledat un timp [59].

A fost pătruns şi el, ca ceilalţi doi mari Capadocieni, de cultura şi spiritul elin, deşi unii cercetători au căutat să demonstreze lipsa de preţuire şi chiar «disprețul» Sf. Ioan faţă de cultura elină, mai ales faţă de Platon [60]. Dar majoritatea cercetătorilor sînt unanimi în a afirma că Sf. Ioan Gură de Aur a scris în cea mai clasică limbă greacă, deşi a fost un sirian, fiind considerat «cel mai elin dintre creştini». Viaţa sa este o pildă pe care ar fi putut-o folosi orice elin din epoca clasică pentru a schiţa icoana însăşi a desăvîrşirii morale şi, deşi n-a păstrat amintiri prea entuziaste faţă de dascălul Libaniu, a citit scrierile lui Platon sau ale altor oratori greci luaţi de el ca model, însă n-a lăsat consideraţii explicite asupra culturii eline [61].

Sf. Ioan precizează că «din cultura elină m-am împărtăşit în tinereţe cu rîvnă şi siguranţă» [62], deşi, de exemplu, de Libaniu aminteşte o singură dată şi atunci în termeni ca aceştia : «un păgîn foarte simpatic» [63].

Îl considera pe Platon drept «corifeul filozofilor» [64], cu toate că nu-i ierta situaţia de înjosire morală pe care o preconiza femeii în «Republica» sa şi nu putea să sufere aristocratismul filozofiei greceşti, care se mărginea la o elită intelectuală, în contact cu învăţătura creştină, cu «filozofia creştină» care este la îndemîna oricui. «Ceea ce la noi ştie orice văduvă, Pitagora ignora cu desăvîrşire» [65]. Mai mult, reproşa filozofilor şi retorilor nepotrivirea între vorbă şi faptă. A protestat, ca şi Sf. Grigorie, împotriva măsurilor lui Iulian Apostatul de a interzice profesorilor creştini accesul în şcolile păgîne [66].

Sf. Ioan acorda o deosebită importanţă educaţiei, considerînd «neglijarea educaţiei copiilor drept cel mai cumplit păcat şi culmea răutăţii» [67]. Foloseşte pentru educaţie noţiunea de «ritmizo», întrebuinţat de Platon şi Xenofon, exprimînd concepţia greacă despre educaţie ca proces de integrare în ritmul armoniei legilor umane şi universale. Este o concepţie greacă, prin postulatul educaţiei ca operă armonioasă, dar

---

59. *Patrologie*, Bucureşti, 1956, p. 199.
60. St. Bezdechi, *Sf. Grigorie de Nazianz şi Platon*, Sibiu, 145.
61. Prof. Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 67.
62. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie* (trad. Pr. Dumitru Fecioru), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), p. 928.
63. P. G., vol. 48, col. 601 apud Diac. Prof. Em. Vasilescu, *op. cit.*, p. 62.
64. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la Epistola către Romani*, P.G., vol. 60, col. 414, apud. Diac. Prof. Em. Vasilescu, *op. cit.*, p. 62.
65. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXVI la Ioan*, P.G., vol. 59, col. 370, apud Diac. Prof. Em. Vasilescu, *op. cit.*, p. 62.
66. P. G., vol. 47, col. 308 apud Diac. Prof. Em. Vasilescu, *op. cit.*, p. 62.
67. Sf. Ioan Gură de Aur, *Contra adversarilor vieţii monahale*, 3, 3, apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sf. Ioan Gură de Aur*, în «Studii teologice», IX (1957), nr. 9—10, p. 604.

și o concepție creștină, prin postulatul soteriologic al omului ca drum de suire spre «frumusețea cea dintîi» a chipului lui Dumnezeu [68].

Clasicismul chrisostomic este considerat egal sau chiar superior celui al lui Demostene. Studiind pe marii clasici ai Eladei, Sf. Ioan a învățat cultul formei. El este dușmanul neîmpăcat al formei goale, fără conținut, defect major al culturii păgîne al cărei reprezentant era Libaniu, fostul său profesor, afirmînd că «virtutea fără cultură nu ne păgubește cu nimic, pe cînd lipsa virtuții nu poate fi suplinită nici de cea mai strălucită elocință» [69]. În opera sa, ca și ceilalți doi mari Ierarhi, citează personalități sau fapte ale lumii păgîne, vrednice de a fi urmate și de creștini.

Sf. Ioan Gură de Aur cere, în opoziție cu speculațiile goale de conținut ale filozofiei păgîne, o «filozofie», adică o trăire reală a principiilor creștine, pe care credincioșii să le manifeste prin fapte. Face observația, la adresa păgînilor că aceștia își fac iluzii cu privire la interpretarea lor abstractă. «A filozofa numai în cuvinte nu e nici o artă. Să-mi arăți înțelepciunea în faptă și în viața practică; aceasta este cea mai bună metodă dialectică. Tu pretinzi că trebuie ținută măsura și faci mare cheltuială de cuvinte după acest subiect. Mai bun este acela care ne învață prin fapte. Un suflet se lasă mai ușor instruit prin fapte decît prin cuvinte. Dacă tu nu anticipezi prin exemplul cel bun, cuvintele tale vor aduce mai mare pagubă decît folos» [70].

Cu umanismul păgîn, mai ales cel elenic, dragostea Sfîntului Ioan față de om are comună ideea despre importanța omului. Dar pe cînd clasicismul elenic acorda omului, în general și teoretic, o deosebită însemnătate, în practică i-o nega acceptînd sclavia, cea mai înjositoare dintre toate formele de exploatare umană. Dragostea chrisostomică despre om, bazată pe Evanghelie, nu ține seamă de clasele sociale și nu face discriminări între oameni, considerîndu-i egali în fața lui Dumnezeu. În timp ce umanismul elenic este teoretic, umanismul chrisostomic este practic [71].

Sf. Ioan Chrisostom critică pe filozofii păgîni pentru patima slavei deșarte și pentru lipsa de acord între teoria și viața lor practică. Spre deosebire de umanismul păgîn, care este o teorie asupra omului, umanismul chrisostomic este o normă despre viața omului, o trăire directă conform ideilor creștine cu privire la om [72].

Sf. Ioan Gură de Aur, cel mai mare predicator creștin, a demonstrat acordul dintre vorbă și faptă, nesfîrșita dragoste față de om.

---

68 Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sf. Ioan Gură de Aur*, p. 605.

69. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sf. Ioan Gură de Aur*, în «Studii teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 404.

70. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia 30, 3 la Faptele Apostolilor*, P.G., vol. 60, col. 225, apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sf. Ioan Gură de Aur*, p. 413.

71. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sf. Ioan Gură de Aur*, p. 411.

72. Idem, *ibidem*, p. 413.

B. ATITUDINEA SFINȚILOR TREI IERARHI FAȚĂ DE SCLAVIE

Sfinții Trei Ierarhi au marele merit de a fi contribuit decisiv la dărîmarea teoriei lui Aristotel conform căreia sclavul nu are rațiune și voință, adică n-are persoană, reintegrîndu-l pe sclav în viața și calitatea sa de om, admițîndu-l în comunitate și deschizîndu-i chiar porțile ierarhiei [73].

1. Sf. Vasile cel Mare recunoaște principiul că nu există o sclavie din natură. Intervine, în unele cazuri, în favoarea sclavilor, ca în scrisoarea a 73-a. Încearcă să atenueze diferențele dintre sclavi și stăpîni, ridicînd problema de plan divin, plan în care stăpînii sînt tovarăși de sclavie cu sclavii, fiind sub stăpînirea aceluiași Dumnezeu. Mai mult, stăpînii trebuie să întoarcă sclavilor serviciile pe care le primesc de la aceștia [74].

Sf. Vasile și Sf. Grigorie de Nazianz hirotonesc întru episcop un sclav eliberat de matroana Simplicia [75]. Mai mult, Sf. Vasile recomandă primirea sclavilor în mînăstiri, atunci cînd sînt amenințați de cruzimea și imoralitatea stăpînilor [76].

2. Sf. Grigorie de Nazianz vede o singură cale pentru eliminarea profundelor contradicții economice și sociale ale vremii și anume întoarcerea la starea paradisiacă, unde nu erau nici bogați, nici săraci, nici liberi, nici sclavi, ci toți egali [77].

3. Sf. Ioan Gură de Aur a fost Părintele care s-a ridicat cu cea mai mare forță și indignare împotriva sclaviei. Nimeni n-a înfierat ca el numărul mare de sclavi și vanitatea stăpînilor. «Dumnezeu ne-a dat mîini și picioare ca să nu avem nevoie de servitori (sclavi). Neamul sclavilor a fost introdus nu de nevoie, pentru că (în cazul acesta) cu Adam ar fi fost creat sclavul. Venirea lui Hristos a înlăturat această situație, «căci în Hristos Iisus nu este nici sclav, nici liber» (Gal. 3, 28). Încît nu este necesar să ai sclav. Apoi, dacă aduni sclavi din grijă pentru ei, nu-i pune în serviciul tău ci, după ce i-ai cumpărat, învață-i o meserie ca să-și poată cîștiga pîinea și pe urmă *liberează-i*» [78].

Sf. Ioan arată superioritatea sclavilor asupra stăpînilor prin muncă, răbdare și inteligență. El observă, de exemplu, că «în timp ce atîția stăpîni beți stau întinși pe pat, sclavii cumpătați stau în picioare. Sclav este cel beat sau cel cumpătat? Sclav nu este sclavul unui om ci sclavul unei patimi. Unul are sclavia pe dinafară iar celălalt pe dinăuntru» [79].

La originea sclaviei Sf. Ioan vede lăcomia, invidia și pofta nesăturată, dar mai ales războaiele și luptele care fac prizonieri [80]. Cere ca sclavilor din casele creștine să li se facă educație, să nu mai fie bătuți

73. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Lupta Sfinților Părinți împotriva sclaviei...*, p. 187.
74. *Idem*, p. 180. 75. Sf. Vasile, *Scrisoarea* CXV-P.G., vol. 32, col. 529—532.
76. Sf. Vasile, *Regulile mari*, XI, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Lupta Sfinților Părinți împotriva sclaviei...*, p. 183.
77. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Idei misionare, pastorale și sociale înnoitoare la Sf. Trei Ierarhi*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 105.
78. *Omilia XL, 5 la Scrisoarea I către Corinteni*, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Lupta Sfinților Părinți...*, p. 184.
79. *Omilie la Lazăr*, VI, 6, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 173.
80. *Omilie la Efeseni* XXII, 2 la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 184.

și puși în lanțuri [81]. Arată că nu trebuie să fie rușine stăpînilor de sclavi în a-i trata ca pe egali. «Dacă Sf. Pavel nu s-a rușinat să-l numească pe Onisim copilul său, inima sa, fratele său, de ce să ne rușinăm noi ? Dar ce zic eu, Pavel ? Stăpînul lui Pavel nu se rușinează să numească frați ai săi pe sclavii noștri și noi ne rușinăm ?... El numește pe sclavii noștri frați, prieteni și împreună moștenitori ai Lui» [82].

Sf. Ioan a depus din treaptă un diacon care a bătut atît de rău un sclav, Eulaliu, încît acesta a murit.

Sf. Ioan Gură de Aur a făcut un important pas înainte în lupta generațiilor viitoare pentru abolirea sclaviei.

C. ATITUDINEA SFINȚILOR TREI IERARHI FAȚĂ DE BOGAȚI

Bogăția și respectiv bogații au ocupat un loc de seamă în atitudinea Sfinților Trei Ierarhi, ea fiind considerată piedică în calea mîntuirii și sursă a altor rele și nedreptăți.

Sf. Vasile cel Mare, mai ales în Omilia contra bogaților, critică cu asprime pe marii latifundiari : «N-ai miluit, nu vei fi miluit ; n-ai deschis casa, vei fi dat înapoi din împărăția cerurilor ; n-ai dat pîine, nu vei fi primit în viața creștină» [83]. Descriind scena judecății bogatului, scria, între altele : «Ce vei spune în apărarea ta atunci cînd cei nedreptățiți de tine înconjurîndu-te, vor striga împotriva ta în fața Dreptului Judecător ? Oriunde îți vei roti privirea, vei vedea chipurile limpezi ale ticăloșiilor tale : aici lacrimile orfanului, acolo suspinul văduvei, în altă parte săracii zdrobiți de tine, slugile pe care le-ai ucis, vecinii pe care i-ai mîniat. Toți și toate se vor ridica împotriva ta» [84].

Sf. Vasile aseamănă pe bogați cu cei care ocupă primele locuri la teatru, care nu mai lasă și pe cei care vin după ei, considerînd ca propriu ceea ce este de folosință obștească. Propunea bogaților dărîmarea hambarelor de către ei înșiși, pentru ca grîul să fie dat săracilor, deci un plan de nivelare a averilor și condițiilor de trai, dar totul a rămas numai un deziderat neacceptat de bogați. «Dacă fiecare ar lua numai cît are nevoie, iar plusul l-ar lăsa celui lipsit, n-ar mai fi nici bogat, nici sărac» [85].

Sf. Vasile înfierează pe cămătarii și speculanții de pîine a căror cruzime îndemna pe săraci să-și vîndă copiii, ca prin preț să se poată hrăni ei și ceilalți copii [86].

Pentru Sf. Vasile, singurul proprietar al bunurilor este Dumnezeu, omul fiind numai administratorul acelor bunuri care i-au fost încredințate [87].

---

81. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sf. Ioan Gură de Aur...*, p. 602.
82. Idem, *Actualitatea Sf. Ioan Gură de Aur...*, p. 418.
83. Sf. Vasile, *Omilie contra bogaților*, 4, la Pr. Ioan G. Coman, *Bogăția*, p. 511.
84. Pr. Ioan G. Coman, *Bogăția...*, p, 512
85. Omilie la Luca, *Voi strica jitnițele mele*, 7, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Bogăția...*, p. 501. Vezi și Idem, *Folosirea în comun a mijloacelor de trai*, în «Studii teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 600.
86. *Omilie cu prilejul secetei și foametei*, 7, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Rolul social al milei...*, p. 30—31.
87. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Idei misionare...*, p. 103—104.

Sf. Grigorie de Nazianz, consideră inegalitatea distribuirii bunurilor drept opera păcatului [88] şi mustră şi sfătuieşte pe bogaţi să nu mai dispreţuiască faptul că sînt botezaţi împreună cu săracii, nobilii cu oamenii de rînd, stăpînii odată cu sclavii. «Tu nu te vei smeri niciodată atît cît s-a smerit Hristos cu care te botezi astăzi şi care a luat chip de sclav ca tine» [89].

Sf. Ioan Gură de Aur. Nici un Sfînt Părinte n-a certat cu atîta vehemenţă pe bogaţi ca Sf. Ioan. Într-una din Omiliile la Romani, apostrofa pe bogaţi astfel: «Voi meritaţi pedeapsă deosebită cînd, pentru a împodobi pietrele şi solul casei voastre sau animale fără raţiune, precipitaţi într-o prăpastie de mizerii pe fratele vostru, care a luat parte cu voi la bunurile inefabile şi pe care Domnul vostru l-a cinstit într-o asemenea măsură. Voi îngrijiţi grozav de cîinele vostru, dar acest om, sau mai bine-zis Hristos, este devorat de foame din cauza cîinelui vostru...» [90].

Sf. Ioan se pronunţă răspicat pentru egalitatea tuturor oamenilor, arătînd că lăcomia şi războiul sînt cauza principală a apariţiei inegalităţii, pentru stabilirea unor raporturi concrete între bogaţi şi săraci [91]. Arată că proprietatea îşi are obîrşia într-o nedreptate. «Dumnezeu a dat tuturor acelaşi pămînt pentru a-l stăpîni. Pămîntul fiind de obşte, de ce tu ai atîtea jugăre, în timp ce semenul tău nu are o brazdă? Urcînd pe firul moştenirii se găseşte totdeauna un început unde nedreptatea este izvorul oricărei proprietăţi» [92].

Sf. Ioan demonstrează că bogaţii nu pot trăi fără muncitori care-s mai de preţ decît bogaţii, că cetatea bogaţilor nu poate trăi fără muncitori [93]. Ne îndeamnă «să fugim de lăcomia de bani, creditoare de sărăcie, stricătoare de suflet, prietenă a gheenei, vrăjmaşă a împărăţiei cerurilor, mama simultană a tuturor relelor» [94].

Sf. Ioan preconiza schimbarea societăţii prin schimbarea inimii oamenilor.

D. ATITUDINEA SFINŢILOR TREI IERARHI FAŢĂ DE MORALITATEA SOCIETĂŢII LOR

Laxismul moral era una dintre temele de bază ale Sfîntului Ioan Gură de Aur. Unii clerici, care ţineau la casele lor acele «surori duhovniceşti» pentru sporirea evlaviei, abuzau, şi coabitarea se transforma în păcat. Sf. Ioan ia atitudine, interzicînd aceste practici [95].

---

88. Sf. Grigorie de Nazianz, *Dragostea faţă de săraci*, p. 25—26, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Bogăţia...*, p. 511.

89. *La Sf. Botez*, 27, apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Lupta Sf. Părinţi...*, p. 182.

90. *Omilia 11 asupra Scrisorii către Romani*, 5—6, apud Pr. Ioan G. Coman, *Idei misionare...*, p. 103.

91. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sf. Ioan...*, p. 601—602.

92. *Omilia 12* la I Timotei, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Idei misionare...*, p. 105.

93. *Omilia X*, 4 la Scrisoarea I către Corinteni, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 105.

94. *Omilia XXIII*, 5 la Scrisoarea I către Corinteni, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Bogăţia...*, p. 504.

95. Cuvînt împotriva celor care au fecioare subintroduse, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sf. Ioan Gură de Aur*, p. 600.

Încercarea de redresare morală a indivizilor și societății timpului său a fost acceptată de săraci, lucrători, sclavi, dar aspru criticată de bogați și chiar de unii clerici a căror viață nu era conformă cu principiile Evangheliei. Criticile Sf. Ioan privind luxul, repartizarea inegală a bunurilor, inegalitatea claselor sociale, alcătuiau un program foarte îndrăzneț pentru secolul al IV-lea, și a trebuit să plătească cu exilul.

E. ORGANIZAREA ASISTENȚEI SOCIALE

Sf. Vasile cel Mare va excela în organizarea asistenței sociale. În Pont a organizat azile, orfelinate, școli de arte și meserii, case pentru reeducarea fetelor pierdute, spitale și o leprozerie, în cunoscutul complex social denumit Vasiliada [96].

Sf. Grigorie Teologul a lăsat întreaga sa avere săracilor din Nazianz, iar Sf. Ioan averea, știința și talentul săracilor din Antiohia și Constantinopol, fiind supranumit «Ambasadorul săracilor».

*

* *

Sfinții Trei Ierarhi au fost adevărați deschizători de drumuri în lupta pentru progresul social din vremea lor. Ei s-au străduit continuu pentru egalitatea oamenilor, pentru îndreptarea nedreptăților sociale, pentru triumful păcii, pentru crearea unui om nou, după modelul lui Iisus Hristos.

Sfinții Trei Ierarhi au avut merite covîrșitoare în procesul selecționării, receptării și asimilării valorilor durabile ale culturii eline de către cultura creștină. În epoca cea mai gingașă a confruntării celor două culturi, ei au știut să imprime prin pregătirea și înțelepciunea lor orientarea cea mai justă a noii culturi creștine.

Reținem, pentru învățămîntul teologic de astăzi, necesitatea de a fi bazat, alături de materiile din domeniul teologiei, pe elemente de cultură generală, în special pe științele exacte, pe cunoașterea limbilor și literaturilor clasice și moderne, pe inițierea în diferitele ramuri ale filozofiei.

Mai mult, cultura noastră contemporană, departe de a aboli moștenirea trecutului, a selecționat-o și a prelucrat tot ceea ce era mai valoros în toate manifestările sale, punînd-o la dispoziția unui larg public. Astfel, valorile cele mai de seamă ale creației materiale și spirituale ale poporului nostru au fost transmise din generație în generație, contribuind la conservarea lor și la folosirea lor și în viitor.

96. Paul Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899, p. 109—111.

FILOCALIA: DE LA SFÎNTUL VASILE CEL MARE PÎNĂ ÎN ZILELE NOASTRE

Pr. Dr. Gheorghe I. DRĂGULIN

PRELIMINARII

Din bogata predanie a creştinismului neîmpărţit, Ortodoxia a moştenit — şi o păstrează pînă astăzi ca pe o «summa» a năzuinţei după desăvîrşire — o colecţie unică în felul ei de scrieri patristice asupra posibilităţii, a pericolelor care o pîndesc, şi a cerinţelor adevăratei vieţi duhovniceşti.

Concepută de către Sfinţii Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz [1] ca o antologie de texte antiariene de spiritualitate şi lectură biblică, ea şi-a precizat treptat şi mai mult fizionomia de comoară ortodoxă de rugăciune şi de înalte experienţe duhovniceşti. Sînt redate aici, după diferiţi autori răsăriteni, reflecţii despre frumuseţea naturii umane şi cosmice covîrşite de har, dar şi diagrama îndelungatelor nevoinţe.

Pentru anularea tendinţei de alunecare şi cădere a naturii umane şi pentru stabilizarea în ea a energiilor spirituale pe care le aduc virtuţile este nevoie de o străduinţă mereu reluată sub ochiul îndrumătorului duhovnicesc şi al Modelului nostru ceresc. Sfinţii Părinţi împărtăşesc o adevărată ştiinţă a sufletului, o terapie spirituală pentru înfrînarea imperfecţiunilor firii, începînd chiar de la primele înfiripări ale gîndului.

Filocalia ne pune la îndemînă arme şi metode care sînt în măsură să potolească războiul nevăzut al ispitelor, redînd sufletului integritatea lăuntrică, smerenia, tăcerea, contemplaţia netulburată şi pacea în Dumnezeu. Prin rugăciunea inimii, lucrarea duhovnicească se străduieşte să anticipeze împărăţia cerurilor, urmărind înfăptuirea unei vieţi cît mai îmbunătăţite.

Asemenea controversatului teolog alexandrin, alcătuitorii celebrei antologii spirituale din operele sale au fost însufleţiţi ei înşişi de năzuinţa după o viaţă cît mai înaltă [2], fapt pe care trebuie să-l reliefăm înaintea oricărui alt element biografic, cultural sau de politică biseri-

1. Cercetări mai noi încearcă să acrediteze părerea că iniţiativa compilării *Filocaliei* ar fi aparţinut în realitate celui de al doilea autor amintit. Ipoteza rămîne însă neconvingătoare în faţa idealului religios major al Sfîntului Vasile, în faţa cunoscutei sale admiraţii pentru Origen şi pentru întregul peisaj bisericesc alexandrin (*contra* Eric Junod, *Remarques sur la composition de la «Philocalie» d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze*, în «Revue d'histoire et de philosophie rel.», 52-e année (1972), nr. 2, p. 150).

2. Pr. Prof. Petru Rezuş, *Sfinţii Trei Ierarhi — pilde de desăvîrşire creştină*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 1, p. 35.

cească din epocă. Desigur că marii Capadocieni au popularizat «teologia» lui Origen, așa cum Evagrie Ponticul i-a ilustrat prin intermediul strădaniilor monahale concepția sa asupra raporturilor omului cu Dumnezeu, dar acest fapt nu a fost cauza principală a apariției *Filocaliei*.

Sf. Macrina știa bine că fratele său Vasile este însetat de idealul desăvîrșirii, în urma unei educații creștine în familie și la studiile din Atena, cu atît mai mult, după o perioadă de concesii făcute baroului și gloriei profesionale. De altfel, încă din perioada formării lor universitare comune, cei doi prieteni deveniți celebri își făgăduiseră reciproc să se reîntîlnească în singurătate pentru reculegere, studiu, rugăciune și adîncire comună în interpretarea *Bibliei*.

Oricît spirit de epocă și «modă» intelectuală s-ar presupune în actul convertirii din 357—358 [3], mărturisirile sale arată autenticitate și efervescență interioară deosebită, ca și regret pentru trecut, clarivizіune, căutare și hotărîre de îndreptare: «După ce am petrecut multă vreme în deșertăciune, după ce am pierdut mai toată tinerețea în lucrări nefolositoare pentru a înțelege învățăturile înțelepciunii, pe care Dumnezeu o numește nebunie, mă deșteptai, în sfîrșit, ca dintr-un somn greu și aruncai ochii asupra minunatei lumi a Adevărului, adică a Evangheliei» [4]. «Trebuia neapărat să plec în Pont, — mărturisește el încă mai înainte, — unde cu voia lui Dumnezeu poate voi pune capăt, odată, rătăcirii mele... Am plecat în Pont în căutarea unei reguli de viață». Poziția și condițiile de viață din Schitul de la Annesi i-au oferit «cel mai plăcut rod din toate și anume liniștea» [5]. Aici a fost întocmită *Filocalia*, excerpte din operele lui Origen pe care viitorul arhiepiscop al Cezareei le cunoscuse prin intermediul Sfîntului Grigore Taumaturgul.

Retragerea în Pont s-a dovedit într-adevăr «une solitude militante» [6], loc de colaborare între prieteni, prilej dorit de lucrare duhovnicească, dar și timp de neîntreruptă activitate comună.

Vizitarea formațiilor monahale din Siria, din Palestina și din Egipt i-a fost deosebit de folositoare celui ce se îndrepta hotărît pe calea trăirii personale a poruncilor Mîntuitorului Hristos. Chipul Avei Pahomie, ca și acela al Sfîntului Atanasie pe care-l continua în direcția proniceeană, i-a arătat că nu trebuie să se depărteze de comunitatea Bisericii și de sentimentul popular, cum propovăduiau anahoreții eustațieni. În comunitatea vasiliană se postulează în mod real idealul desăvîrșirii, prin cultivarea iubirii semenilor, a ascultării și a întregii naturi sociale a omului, nu numai a cunoașterii lui Dumnezeu [7]. Adîncind învățătura biblică, Sfîntul Vasile a putut depăși ceea ce a fost numită

3. Em. Amand de Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au syst. cénob. pachômien*, în «Revue de l'hist. des. rel.», 66-e année (1957), nr. 1, p. 36.
4. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea CCXXIII*, în P.G., vol. 32, col. 348.
5. Idem, *ibidem*, col. 320.
6. E. Fialon, *Étude hist. et litt. sur Saint Basile*, Paris, 1869, p. 46.
7. Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 86; H. von Campenhausen, *Les Pères grecs*, Paris, 1969, p. 104.

în mod exagerat «morala elenizată» a *Noului Testament* [8]. Pentru el ca cititor al lui Origen și pentru climatul neoplatonic alexandrin, aceasta constituia o ispită posibilă. Trebuie să amintim, de asemenea, că marele ierarh a combătut în mod sistematic falsa desăvîrșire monahală pe care o dă viața solitară.

La rîndul său și Sfîntul Grigorie imputa călugărilor rătăcitori un fel de egoism sacru [9].

Pentru ascultarea de sfaturile Evangheliei pe care o adîncise folosindu-se de luminile teologilor anteriori, inclusiv de Origen — atît de admirat încă — și pentru ca să se apropie cît mai mult de modelele întîlnite în mînăstirile egiptene, Sfîntul Vasile renunță la averea părintească. Nu se știe dacă și fratele său de cin a făcut exact același lucru [10].

Noua atitudine în fața vieții și străduința lor comună după desăvîrșire au sugerat-o cei doi autori și prin titlul pe care l-au ales pentru acest florilegiu spiritual. Ca cititori al lui Origen, ca admiratori a numeroase vieți de sfinți și a altor opere mistico-ascetice, ei au preferat denumirea de «filocalie». Prin aceasta se indica ideea frumuseții însăși, după parcurgerea diferitelor trepte ale urcușului duhovnicesc. Este o expresie pur creștină, pentru un ghid al îndrumătorilor vieții îmbunătățite, care depășește simpla viziune estetică, fizică și utilitaristă a faimoasei «kalokagathia» elenice [11].

Conținutul nou infuzat substantivului «filocalie» nu-l mai păstrează noțiunea degradată de «calofilie», după cum nu l-a avut nici mai înainte de el. Neoplatonicul Proclu s-a referit odată la «filocalia lui Geminus» (astronom și matematician contemporan cu el), dar nu se știe dacă filozoful a voit să desemneze titlul unei scrieri sau caracteristica generală a operei acestuia [12]. Se mai citează forma verbală a noțiunii în discuție într-un portret moral pe care Pericle îl creiona contemporanilor săi atenieni : «Iubim lucrurile frumoase (textual : *philokalumen !),* iar purtările noastre sînt înțelepte (— philosophumen), în *simplitatea lor*» [13].

Se pare că teologia apuseană, chiar prin geniul Fericitului Augustin, nu s-a ridicat la înțelegerea și trăirea filocalică, așa cum a sintetizat-o veacul al IV-lea bizantin. Cu aceasta se verifică încă o dată o caracteristică literară a Răsăritului ortodox : «Cei trei Ierarhi continuă genurile anterioare, le îmbogățesc, le adîncesc, le afînează și le completează cu altele noi» [14].

---

8. Vezi J. Gribomont, *Les règles morales de Saint Basile et le Nouveau Testament*, în «Studia Patristica», II (1957), partea a 2-a, p. 426.

9. E. Fleury, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930, p. 105 ; E. Codignola, *Il problema educativo*, Breve compendio di storie dell'educazione e della pedagogia, vol. I, Firenze, 1936, p. 197. 10. E. Fleury, *ibidem*, p. 111.

11. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sfinții Părinți ca îndrumători ai duhovniciei*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 4—6, p. 191. 12. Eric Junod, *op. cit.*, p. 150.

13. Tucidide, *Istorii*, II, 40 ; *apud* Radu Hîncu, *Permanența esteticii eline*, în vol. «Probleme de literatură comparată și sociologie literară», București, 1970, p. 324 (subl. autor, român).

14. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Aspecte ale artei literare în operele Sfinților trei Ierarhi*, în «Studii teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 164.

Perioada a doua patristică va cunoaşte, în afară de *Filocalie*, şi alte specii literare noi pentru prospeţimea şi experienţele duhovniceşti autentice pe care intenţiona să le exprime. Este cazul cu Sfîntul Ioan Cassian († 435), popularizatorul în Apus al genului literar al «patericului», în care ideile principale despre viaţa monahală orientală sînt expuse cu ajutorul convorbirilor sau al discursurilor [15].

Avînd să exprime lupta spirituală a călugărului, înlănţuirile păcatelor sau ale virtuţilor posibile şi alte aspecte ale dobîndirii frumuseţii sufleteşti, *Filocalia* şi-a fixat cu trecerea timpului o formă literară caracteristică. Aceasta este de multe ori o exprimare concisă, dar cu un mare şi înţelept conţinut de viaţă. Ea comunică direct «filozofia cerească» a paginilor Sfintei *Scripturi*, culeasă de către oameni ai rugăciunii şi ai păcii în Dumnezeu. Astfel de sentinţe ale învăţătorilor duhovniceşti poartă denumirea de «capete» şi ele se prezintă de obicei sub forma «sutelor» sau «centuriilor».

Primul îndrumător filocalic care şi-a expus învăţătura în maniera aceasta a fost Evagrie Ponticul; el aparţine Şcolii alexandrine [16].

TIPURI DE FILOCALIE ŞI EPOCILE APARIŢIEI LOR

1. Preocuparea celor doi mari ierarhi amintiţi din 360—361 [17] a rămas cunoscută în patrologie ca *Filocalia lui Origen*. Înainte de a trece să-i arătăm, fie şi schematic, cuprinsul şi influenţa ei asupra contemporanilor, am descris mai sus împrejurările care au concurat la realizarea acestei iniţiative.

În sufletele alcătuitorilor vestitei culegeri din tratatele lui Origen s-a aprins curînd focul rîvnei după desăvîrşire. Ortodoxia a reţinut întotdeauna această străduinţă îngerească a învăţaţilor retori convertiţi în mod personal la Evanghelie. De aceea au putut deveni ei ulterior adevăraţi monahi şi păstori, titani ai Ortodoxiei, «mari dascăli ai lumii şi ierarhi».

Cercetătorii care neglijează acest climat specific în care a apărut crestomaţia de literatură filocalică, provenit din viaţa tainică a Bisericii, ajung la concluzii neconcordante cu mărturiile peremtorii repetate ale autorilor ei, cu continuitatea tradiţiei vii, cu caracteristica de totdeauna a evlaviei ortodoxe. Evident, ei răstălmăcesc în fond evenimentul studiat. Unul dintre aceştia socoteşte că *Filocalia* a fost alcătuită «pentru a răspîndi şi a apăra punctele puternice ale teologiei lui Origen, pentru a introduce pe oamenii cultivaţi în lectura *Bibliei*, pentru a ajuta pe creştini să răspundă atacurilor elenismului şi pentru a-i elibera de orice formă de determinism» [18]. Dovedind o deplină maturitate extraordinară, crestomaţia aceasta ar fi fost realizată în preajma unei mari biblioteci, la Cezareea poate, şi anume către sfîrşitul vieţii celor doi ierarhi, ea constituind doar «un ghid ermineutic şi apologetic care îşi află loc într-o situaţie de controversă».

15. Idem, *Patrologie*, Bucureşti, 1956, p. 249. 16. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 87.
17. Eric Junod, *ibidem*, p. 154. 18. *Ibidem*, p. 155.

Dacă ar fi să ne referim doar la viitorul arhiepiscop al Cezareei, constatăm că înainte de a călăuzi și a fi de folos altora el a trebuit să-și stabilizeze propria efervescență spirituală, să-și definească personalitatea-i solicitată de variate curente ale gîndirii contemporane în raport cu Evanghelia și cu înțelegerea ei adevărată. De polemică și de apologie se va ocupa tînărul teolog mai tîrziu, iar paginile întinse de spiritualitate origeniană — fapt inexplicabil la un spirit realist și în cazul unei atitudini exterioare — ar fi putut să lipsească.

Totuși o paralelă între cele două mari personalități creștine — Origen și Sfîntul Vasile cel Mare — se profilează ușor de la prima vedere, chiar din compararea elementelor generale : tendința spre sistem teologic, studiul profund al *Bibliei* (începînd cu primele ei cărți), activitatea pastorală neîntreruptă, prețuirea culturii multilaterale, preocupările monahale etc.

Viitorii ierarhi, tineri specializați în mai multe centre universitare, cu mari proiecte și probleme teologico-culturale, nu puteau să rămînă neinfluențați de ideea lui Origen că taina lui Hristos poate fi contemplată din paginile Sfintei *Scripturi* [19]. Admirația pentru bogăția și diversitatea operei maestrului era intensificată tocmai de meditația personală pe care aceasta o cuprindea. Nici o altă teologie decît a sa, profundă și de anvergură, nu se afla înainte de epoca alcătuitorilor *Filocaliei*. Pe lîngă aceasta, activitatea exegetică a marelui alexandrin depășise stadiul simplelor școli sau al omiliilor populare, desfășurîndu-se în comentarii succesive, centrate pe multiple aspecte științifice și teologice ale textului [20].

Ca orice cercetător serios și la zi cu informația specialității, ei trebuie să fi posedat însemnări și extrase din scrierile dascălului iubit. Culegerea, a cărei formare o urmărim, atestă o remarcabilă și întinsă cunoaștere a operei acestuia. Cele douăzeci și șapte de capitole ale antologiei vasiliene sînt extrase (cu două excepții) din douăzeci și una de scrieri diferite ale lui Origen. În afară de fragmente din *Contra Celsum* și de acela din *De principiis*, unsprezece texte provin din comentarii, cinci din omilii și alte bucăți din scolii [21].

Filocalia lui Origen are o deosebită importanță în istoria literaturii creștine. Pe lîngă prilejul strîngerii la un loc a atîtor aspecte ale trăitorilor pe culmile duhovniciei, necesare îndrumătorilor spirituali, ea prezintă o valoare pozitivă și pentru teologia ca știință, care se face pe texte, cu principii exacte și cu metode critice.

Odată cu gloria lui Origen, cu gloria celebrilor săi ucenici, crestomația aceasta a transmis posterității texte care altfel ar fi pierit în mare parte. Studiul biblic îndeosebi a tras foloase reale din această

19. Vezi Louis Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1966, p. 344 și urm.

20. A. Puech, *Hist. de la litt. grecque chrétienne*, vol. II, Paris, 1928, p. 389 ; E. Farrar, *Semințe evanghelice pentru ogorul Domnului*, vol. IV, București, 1932, p. 253.

21. Eric Junod, *ibid.*, p. 154.

situație [22]. Datorită reputației ortodoxe a autorilor culegerii, o parte din strădaniile de adîncire a dogmelor creștine și de exegeză biblică ale marelui alexandrin — cenzurat ulterior — au fost păstrate pînă astăzi. Este cu atît mai lăudabilă această reușită cu cît vasta sa erudiție nu a împiedicat o dezaprobare din partea celor doi capadocieni ai alegorismului exagerat în favoarea sensului literal și moral al textului [23].

Notăm de asemenea intenția de apologie indirectă a lui Origen, ca și pe aceea de răspuns literar la acțiunea și la raționalismul împăratului Iulian [24]. Nu stăruim totuși aici asupra aspectului ei de inițiativă antiariană și de combatere a învățăturilor eretice din epocă — cum susține A. Guillaumont.

2. Cea de a doua inițiativă de alcătuire a *Filocaliei* a apărut — după veacuri de tainică lucrare monahală — tot în peisajul ortodox grec ; ea evocă epoca și personalitatea Sfîntului Nicodim Aghioritul, mort la Muntele Athos în ziua de 14 iulie 1809.

Înainte de a prezenta contribuția acestuia la istoria monahismului răsăritean poate că ar trebui să amintim acțiunea de regenerare spirituală a Greciei întreprinsă de către Sfîntul Macarie, Mitropolitul Corintului.

În climatul specific al neoelenismului veacului precedent, el cerea respectarea strictă a Sfintei Tradiții, așa cum o recomandă îndeosebi canoanele bisericești [25]. A luat parte activă la disputele pentru ziua liturgică a parastasului și în legătură cu frecvența primirii Dumnezeiești Împărtășanii, întrebări care preocupaseră și pe teologii ruși de mai înainte.

Paralel cu grija fundamentării doctrinare a punctului său de vedere tradiționalist, rîvnitorul ierarh grec și-a adus contribuția și la reînviorarea și generalizarea Rugăciunii lui Iisus [26].

Orașul Veneția, colonie comercială a grecilor cu idealuri și legături de eliberare a patriei lor de sub stăpînirea turcească, constituind totodată și un centru cultural a făcut posibilă tipărirea aici a *Filocaliei* (1782). Cu preocupările sale mai vechi de spiritualitate, Macarie al Corintului s-a îndeletnicit cu compilarea acestei monumentale antologii de scrieri ascetico-mistice ortodoxe. De tipărirea ei s-a îngrijit însă Sfîntul Nicodim Aghioritul, căruia îi fusese încredințat manuscrisul spre revizuire și completare. Acesta compune *Introducerea* și scurtele note biografice ale autorilor patristici [27], după ce comparase textele cu ma-

22. Vezi Jean Scherer, *Le commentaire d'Origène sur Rom. III, 5—V, 7*, Le Caire, 1957, p. 49.

23. Mitr. Iosif Gheorghian, *Sf. Vasile Arhiepiscopul Cezareii Cap.*, București, 1898, p. 67 ; J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, p. 86.

24. Vezi Eric Junod, *ibid.*, p. 149 și 153.

25. Pr. Prof. Milan Șesan, *Teologia ortodoxă în sec. al XVII-lea*, în «Mitr. Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 11—12, p. 628.

26. J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orth.*, Paris, 1959, p. 148.

27. Pr. Paul Mihail, *Sfinții ortodocși din sec. al XVIII-lea în Sud-Estul Europei*, în «Bis. Ort. Rom.», XCV (1977), nr. 1—3, p. 124 ; D. V. Economidis, *Nicodim Aghioritul* (1748—1809), *ibid.*, LIX (1941), nr. 1—2, p. 62.

nuscrise mai vechi de la Sfîntul Munte. Cel care va colabora la elaborarea *Pidalionului,* codice canonic al întregii Bisericii Ortodoxe, şi în acest codice de viaţă duhovnicească a ei a înlăturat elementele lexicale arhaice, fiind adeptul limbii populare în propovăduirea evanghelică.

Tipărită în două părţi voluminoase, pe două coloane şi cu sprijinul financiar al fostului domnitor român Ioan Mavrocordat, lucrarea a primit următorul titlu : «*Filocalia sfintelor nevoinţe* culeasă de la Sfinţii şi de Dumnezeu purtătorii Părinţi în care se vede cum, prin filozofia vieţii active şi a contemplaţiei, mintea se curăţeşte, se luminează şi se desăvîrşeşte».

Codicele renaşterii isihaste din veacul XVIII îşi propunea să respecte o ordine cronologică strictă. De aceea el începe cu învăţăturile Sfîntului Antonie cel Mare şi se încheie cu extrase din opera Sfîntului Grigore Palama [28].

Celebra colecţie de texte adună pe firul aceleiaşi tradiţii a isihiei, a luminii şi a bucuriei peste un mileniu de străduinţe ortodoxe. Cu un spaţiu mai extins sau mai scurt, autorii par a se repeta de la unul la altul ; în realitate ei exprimă în manieră, personală şi locală, aceeaşi substanţă asimilată în duh de rugăciune, de nevoinţă şi de trezvie.

În Grecia, însemnătatea iniţiativei este apreciată chiar astăzi ca mediocră, înregistrîndu-se în schimb dezvoltarea ei creatoare în ţările slave [29]. Cu excepţia mediului monahal, afirmaţia se pare că este întemeiată. Un recent istoric literar [30], care consacră într-o lucrare mare un întreg paragraf casei de editură Glykis din Veneţia, unde s-au tipărit *Octoihul, Psaltirea* şi alte cărţi religioase, nu aminteşte nimic despre Sfîntul Nicodim Aghioritul şi despre marea sa realizare.

Totuşi *Filocalia* a propovăduit în graiul ei — în Grecia şi în alte ţări răsăritene — că ţelul credinţei ortodoxe este unic [31]. Cunoscînd precis legile sufletului, precum şi obstacolele care îi pot slăbi avîntul, creştinul din orice stare bisericească trebuie să se străduiască întru dobîndirea virtuţilor, care culminează în dragoste şi pace.

Pe lîngă rolul de animator al renaşterii vieţii ortodoxe de la sfîrşitul veacului XVIII, această selecţie de lecturi duhovniceşti a putut servi savanţilor occidentali, în ciuda deficienţelor ei critice evidente, la studierea unor texte mai vechi şi în general la cunoaşterea spiritului oriental.

---

28. Întregul ei sumar este reprodus la É. Legrand, *Bibliographie hellénique*, II-e partie, Paris, 1928, p. 371.

29. J. P. Renneteau, *L'avènement philocalique*, în «Encyclopédie des myst», Paris, 1972, p. 238 ; M. Viller şi colab., *Dictionnaire de spir.*, fasc. LVI, Paris, 1974, col. 1141

30. C. Th. Dimaras, *Istoria literaturii neogreceşti*, Bucureşti, 1968, p. 163. Un paragraf scurt şi la modul general i se consacră *Filocaliei* şi în Ἡ Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία vol. X, Atena, 1960, col. 474—475.

31. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, ed. a III-a, vol. 1, Atena, 1957, p. 15.

CIRCULAȚIA ȘI EDIȚIILE FILOCALIEI

1. Dacă este cazul să respectăm întocmai ordinea pe care o indică epocile alcătuirii acestui florilegiu al trăirii înalte ortodoxe, vom spune că *Filocalia lui Origen* a putut fi cunoscută în cuprinsul ecumenicității creștine în mai puțin de un secol. Preocuparea combaterii ereziilor nu abătea totuși mințile luminate ale vechilor monahi de la menirea și strădaniile lor fundamentale — desăvîrșirea spirituală.

Este cazul cu Sfîntul Ioan Cassian, participant la polemica antinestoriană din Răsărit, dar și un călător și un transmițător în Apus al rînduielilor monahale orientale. Prin intermediul acesta al instituției și totodată prin scrierile autorului : *Așezămintele chinoviale* și *Conferințele duhovnicești,* sinteza marelui ierarh al Cezareei Capadociei — odată cu viața practicată în Siria și în Egipt — devin occidentale și ecumenice [32].

Dar, în afara acestei căi de circulație a vieții, am zice, a apărut mai tîrziu mijlocul și autoritatea cuvîntului tipărit. Ne referim anume la «*Origenis Philocalia*». De abscuris S. Scripturae locis, a S.S. P.P. Basilo Magno et Gregorio Theologo, ex variis Origenis commentariis excerpta... Omnia nunc primum graece edita, ex bibliotheca regia, opera et studio I-o. Tarini Andegavi, qui et latina fecit et notis illustravit» [33].

Cuprinsul celor douăzeci și șase de capitole, dispus pe două coloane : greacă și latină, este precedat de dedicația editorului către Ioan de Gondy și urmat de o notă referitoare la *Scrisoarea* a CXV-a a Sfîntului Grigorie de Nazianz. Compusă în anul 383, piesa ne furnizează puținele indicii asupra împrejurărilor redactării *Filocaliei lui Origen ;* fostul întîistătător pe scaunul Bizanțului răspunde Mitropolitului Teodor al Tyanei, care-i adresase cîteva rînduri pascale, dăruindu-i totodată și un exemplar al acestei opere.

Textul ei propriu-zis se încheie cu notele editorului. Alte note și cuvenitii indici sînt rînduiți la sfîrșitul următoarelor texte : *De mundi opificio* (Zaharia de Mitylene), *De hominis ad imaginem et similitudinem Dei cratione* (Anastasie Prezbiterul) și *De anima celebres opiniones* (I. Tarinus).

Peste alte cîteva veacuri celebra antologie va cunoaște o nouă ediție în Anglia [34]. Mai înainte, Abatele Migne schițează cuprinsul capitolelor în volumul al paisprezecelea al seriei grecești al operei «Patrologiae Graecae et Latinae cursus completus», tomul din urmă al seriei pierind în incendiu.

2. *Filocalia greacă,* act cultural cunoscut mai mult în legătură cu numele Sfîntului Nicodim Aghioritul, a fost editată iarăși la Atena în anul 1893. I se adaugă acum texte din Patriarhul Calist, care lipseau mai înainte.

---

32. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor — Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creștin în sec. al IV-lea—al VI-lea,* în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 13. 33. Paris, 1618, XXIV + 736 [—758] p.
34. J. A. Robinson, Londra, 1893.

Ediția a treia a apărut tot la Atena, între anii 1957 și 1963, sub îngrijirea Diac. Epifanie I. Teodoropulos. Ea nu cuprinde «nici o schimbare» față de textul celor două ediții precedente [35]. Ilustrată în negru și roșu, după tehnica bizantină, i s-a făcut împărțirea în paragrafe, completîndu-se totodată trimiterile ei biblice, precum și un bogat indice onomastic și de materii la sfîrșitul volumului V.

Se poate constata, așadar, că textul *Filocaliei grecești* a primit în vremea noastră o împărțire mai judicioasă față de edițiile de mai înainte. După prefața editorilor, după nota îngrijitorului tipăririi și după *Introducerea* nesemnată a Sfîntului Nicodim Aghioritul sînt reproduși autorii în ordinea vechimii lor.

3. Curînd opera Sfîntului Nicodim a fost tradusă în slavonește de către starețul Paisie de la Neamțu.

Despre prioritatea românească a *Filocaliei,* care se poate dovedi totuși foarte ușor, vom reveni într-un alt articol.

Fiecare din cele două personalități monahale — de la Muntele Athos și de la mînăstirea Neamțu — au știut de existența și de preocupările literare ale celeilalte, dar nu au reușit să se întîlnească niciodată «față către față». Totuși se poate face o paralelă între idealurile și activitatea lor ascetică. La drept-vorbind, aceasta a fost schițată de către alți cercetători, în ce privește urmările generale ale fenomenului pentru întreaga Ortodoxie. Ei au conchis, poate exagerînd că Sudul ortodox a rămas sub influența aghioritică, iar Nordul sub influența paisiană.

Renașterile acestea religioase se bazau deopotrivă pe convingerea că operele Sfinților Părinți constituie un izvor sănătos pentru adăparea sufletelor credincioase ; se aprecia totodată că luminile acestea nepieritoare trebuiau să însenineze neapărat spiritele contemporane lor la fel de apăsate atunci de stăpînirea turcească.

De aceea apariția *Filocaliei* a fost precedată de preocupările pentru editarea *Everghetinos*-ului, într-o parte, și de întocmirea culegerii *Crinii de cîmp sau minunate flori adunate din Scriptura dumnezeiască* [36], în cealaltă parte.

Coborîtor din filiația lui Nil Sorski (ale cărui *Cuvinte* le traduce în românește), Paisie devine în peisajul religios de la noi un «stareț», deosebit întrucîtva de direcția aghioritică, preocupată mai mult de temeiurile morale ale monahilor pe care sînt invitați să le urmeze și mirenii. Ortodoxia românească — se știe — se caracterizează ca o Biserică a slujirii [37]. Aceeași legătură neîntreruptă cu credincioșii din «lume», o unică îndrumare duhovnicească a monahilor și a laicilor, se observă și în tradiția mînăstirească rusă [38].

---

35. *Filocalia greacă*, cit. *supra*, p. 16.

36. Ierom. Leonid Poleakov, *Stareț Paisi Velicikovski kak ucitel asketiki*, în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1956, nr. 10, p. 44.

37. Vezi Lector Ioan Ică, *Sensul și specificul Ortodoxiei românești :* teologia slujirii, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 4, p. 623.

38. Vezi Igor Smolitschi, *Moines de la S. Russie*, Paris, 1967, p. 16 ; Archipr. Serge Tchetverikoff, *Les «staretz» russes. La recherche des voies du Seigneur*, în «Irénikon», III (1927), nr. 3, p. 143—146.

Un ucenic al Stareţului Paisie, Atanasie [39], a predat manuscrisul *Filocaliei* Mitropolitului Gavriil al Petersburgului şi Novgorodului, care l-a tipărit în două părţi (patru volume) la Moscova (1793) cu titlul de *Dobrotoliubie*. Înainte de aceasta, traducerea paisiană a fost revăzută în Academia Alexandru Nevski şi în lavra Sfîntului Serghie [40]. Un amănunt demn de subliniat în metoda de lucru a comisiei de revizuire este că s-a ţinut seama şi de părerile unor bătrîni monahi, cu experienţă în viaţa duhovnicească, aleşi şi convocaţi anume în acest scop. Străduinţele literare ale marelui stareţ nu s-au mulţumit să reproducă în slava bisericească textul grec tipărit. Au fost cercetate mai multe manuscrise ale operelor patristice, căutîndu-se astfel să se îmbogăţească iniţiativa aghioritică. De aceea cîteva scrieri ale Sfîntului Grigore Palama, ignorate mai înainte, au intrat în noua versiune [41].

Ediţia a doua a *Dobrotoliubiei* paisiene a apărut abia în anul 1822 [42]. O altă versiune, mai completă, a aceleiaşi lucrări se datorează episcopului Ignatie Brianceaninov, tipărită la Petersburg în anul 1857 [43].

Dar ediţia monumentală a antologiei, de data aceasta în limba rusă, a rămas legată de activitatea episcopului Teofan Zatvornicul. Erudiţia, stăpînirea limbii greceşti vechi şi preocupările duhovniceşti constante ale acestuia sînt cunoscute.

Cele cinci volume masive ale *Dobrotoliubiei* pe care le-a îngrijit, (primul a apărut în anul 1876, iar ultimul în 1890) nu se potrivesc întru totul nici cu versiunea atonită nici cu cea paisiană [44]. Îmbogăţindu-i sumarul pe baza unor profunde cunoştinţe literare şi teologice patristice, noul traducător a inclus în seria filocalică mai mulţi scriitori, care lipseau pînă atunci. Dintre aceştia se amintesc: Sfîntul Efrem Sirul, Varsanufie şi Ioan, Sfîntul Ioan Scărarul etc. Completarea se dovedeşte cu atît mai utilă cu cît însăşi colecţia Migne este lacunară în anumite privinţe [45]. Totuşi unele texte latine au înlesnit o mai bună traducere a originalului. Tradiţia manuscrisă a permis editarea pentru prima dată a unor monumente literare ascetice, precum învăţăturile lui Zosima Palestineanul.

Cu preocupările sale duhovniceşti profunde şi urmărind aspectul practic al întreprinderii sale, învăţatul episcop-ascet a eliminat în ace-

39. N. Arseniev, *Monahismul şi calea ascetică în Bis. Răs.*, Cernăuţi, 1940, p. 61.

40. Prot. Gh. Florovski, *Puti russkago bogosloviia*, Paris, 1937, p. 123; Prot. Serghie Cetfericov, *Paisie stareţul Mănăstirii Neamţului din Moldova*, Buc., 1943, p. 372.

41. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 148; *contra Filocalia greacă*, vol. I, cit. *supra*.

42. I. Hibarin, *Literaturno — perevodceskaia deiatelnost Starţa Paisiia*, în «Jurnal Mos. Patr.», 1956, nr. 12, p. 61.

43. Pr. Paul Mihail, op. cit., p. 125; Pierre Adnès, *Prière à Jésus*, în *Dict. de spiritualité* fondé par M. Viller, fasc. LVI, col. 1142. Acceptăm cu greu referinţele la această ediţie din 1857 şi numai pentru raţiunea că *Filocalia* «s-a tradus de opt ori în rusește» (Prof. T. M. Popescu şi colab., *Istoria bisericească universală*, vol. II, Buc., 1956, p. 450). Studii speciale închinate Episcopului Ignatie nu fac menţiune de aceasta (vezi Pr. P. Viktorov, *Sviatitel — podvijnik*, în «Jornal Mosk. Patr.», 1958, nr. 1, p. 57—69).

44. Prot. Gh. Florovski, *op. cit.*, p. 397.

45. Vezi Nicolae Arseniev, *Biserica Răsăriteană*, Bucureşti, 1929, p. 128.

lași timp cîțiva autori din vechiul sumar al publicației. Este cazul cu Sfîntul Petru Damaschinul, difuzat separat în epocă, cu unele capitole ale lui Calist Catafygiotul sau ale Sfîntului Grigore Palama [46].

Traducerea Zatvornicului este caracterizată de către P. A. Smirnov ca liberă, aproape o parafrazare a originalului, acestuia aparținîndu-i și redactarea unor notițe biografice proprii.

Spre deplina edificare a cercetătorului, enumerăm în continuare autorii cuprinși în *Filocalia rusă*, îngrijită de către episcopul Teofan; volumul II *, ediția a doua (Moscova 1895): Sfîntul Ioan Cassian, Isihie Preotul, Nil Sinaitul, Sfîntul Efrem Sirul, Sfîntul Ioan Scărarul, Sfîntul Varsanufie și Ioan, Ava Dorotei și Sfîntul Isaac Sirul; volumul III (Moscova 1888); Feric, Diadoh al Foticeei, Ioan Carpatiul, Feric Zosima Palestinianul, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Ava Talasie, Sfîntul Teodor al Edesei, Cuviosul Teodor, Ava Filimon, Cuviosul Teognost, Cuviosul Filoftei Sinaitul și Ilie Ecdicul; volumul IV (Moscova, 1889) este dedicat în întregime învățăturilor despre nevoințele monahale ale Sfîntului Teodor Studitul.

O ediție, în cinci volume [47], a versiunii episcopului Teofan a apărut între anii 1900 și 1905, iar alta (a III-a) în anul 1913, la Moscova [48].

Scrierile incluse în *Filocalie* reflectă ideile unui întreg șir de învățături ale Sfinților și nevoitorilor creștini, de veacuri cunoscute și urmate în monahismul întregii Ortodoxii. Adunarea acestor izvoare ale Părinților în cuprinsul enciclopediei evlaviei ruse nu putea să nu determine o redeșteptare generală a lucrării creștine lăuntrice cu iradieri spirituale întinse. În cazul călugărilor se constată acum că psalmodia mecanică a omului vechi se interiorizează, trezvia se mărește, iar rugăciunea lui poate deveni contemplativă.

Despre adîncimea fenomenului de reînnoire duhovnicească filocalică — dincolo de preocupările monahilor — ne putem da seama ascultînd mărturisirile oricărui pelerin anonim [49]. Viața Bisericii se îmbogățește și mai mult datorită acelor stareți care știu să împletească lepădarea de sine și încordările nevoinței cu harisma lor personală de a fi de folos sufletesc credincioșilor. Starețul «le slujește în dragoste, interesîndu-se iubitor de grijile lor, de suferințele și bucuriile lor, insuflîndu-le mîngîiere și îmbărbătare, nu prin putere proprie, ci prin cufundarea în viața rugăciunii, în apropierea de Dumnezeu» [50].

Experiența religioasă regenerată a început să pătrundă și în cîmpul teologiei predominant erudite pînă atunci (operele mitropolitului Macarie al Moscovei distonînd cu duhul *Dobrotoliubiei)* și în general în viața spirituală și culturală a Rusiei din veacul trecut. Aici este cazul

---

46. Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, vol. I, Atena, 1957, p. 12; P. A. Smirnov, *Jizn i ucenie Preosviașcennago Teofana*, Șațk, 1905, p. 299.

* Vol. I și V. nu mi-au fost accesibile.

47. Cf. Laffont — Bompiani, *Dictionnaire des oeuvres de tous les temps et de tous les pays*, vol. III, Paris, 1962, p. 737. 48. Cf. Igor Smolitschi, op. cit., p. 48, notă.

49. Vezi: *O spovedanie sinceră*. Traducere de G. Alioșa, cu o prefață de Gala Galaction, București, 1933, p. 11.

50. Nicolae Arseniev, *Monahismul...*, p. 57.

să amintim evoluţia biografică a lui I. S. Kireievski sau a lui A. S. Homiakov, ca să nu mai evocăm în amănunt mesajul romanului *Fraţii Karamazov*.

De asemenea ediţiile patristice de la Optina au rămas celebre.

4. Datorită strădaniilor de o viaţă ale P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae s-a realizat în zilele noastre şi *o versiune românească a Filocaliei*. Ea apare după alte încercări similare ale nevoitorilor şi teologilor noştri. Demne de amintit sînt preocupările stareţului Vasile de la Poiana Mărului († 1767). De la el se păstrează un miscelaneu slav cu conţinut filocalic, descoperit abia în deceniul trecut [51].

Anterioritatea literaturii monahale şi isihaste româneşti poate fi susţinută şi prin îndreptările şi traducerile [52] pe care le-a realizat odinioară Paisie, stareţul mănăstirii Neamţului. Antologiile sale, copiate ulterior în limba noastră, circulau atît în chinoviile de călugări cît şi în cele de maici [53].

Extrase greceşti din *Filocalie* a făcut mai ales cunoscutul cronicar, protosinghelul Naum Rîmniceanu [54]. După anul 1800, întîlnim «8 cărţi lucrătoare din filocaliia ce s-au prescris de sfinţia sa preacuviosul kyr Iachinth, stareţu(l) din Cernica, în vremea bătrînului Gheorghie arhimandr(itul), începătoriul Cernicăi...» [55].

Şi alte centre tradiţionale cunoscute de cultură — precum mănăstirea Neamţului care poseda la un moment dat patru tomuri de *Filocalie* «izvodite de pe greceşte» [56] — au posedat manuscrise ale acestei opere celebre.

Din prima jumătate a veacului nostru se cunosc unele traduceri parţiale realizate de către episcopul Gherasim Safirin sau de către ieromonahii Serafim Popescu şi Arsenie, ultimii de la mănăstirea Brîncoveanu [57].

Tot în această epocă se semnalează la Muntele Athos o traducere românească «gata pentru tipar, aranjată şi îmbogăţită şi cu alte scrieri ale Sfinţilor Părinţi» [58].

Unele dinte aceste încercări parţiale au fost utilizate şi de versiunea românească de astăzi, care s-a făcut după textul grecesc. Cu pătrunderea doctrinară recunoscută şi cu o formidabilă cultură patristică P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a purtat în minte ideea veşmîntului românesc al *Filocaliei* încă din vremea studiilor de doctorat. Prescurtînd

51. Pr. Paul Mihail, *Două manuscrise necunoscute din sec. al XVIII-lea*, în «Romanoslavica», X (1964), p. 457. 52. Vezi Prot. Serghie Cetfericov, *op. cit.*, p. 191.

53. Comp. Gabriel Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, B.A.R. 1—1600, Bucureşti, 1978, p. 337 şi p. 202. 54. Acad. R. S. România, *Msse grec. 1328 şi 1335*.

55. Cf. Prof. Ilie Corfus, *Însemnări de pe manuscrise şi cărţi de cult privind istoria Bisericii Ortodoxe Române*, în «Bis. Ort. Rom.», XCIV (1976), nr. 7—8, p. 814; G. Ştrempel, *Copişti de manuscrise româneşti pînă la 1800*, vol. I, Bucureşti, 1959, p. 104.

56. Pr. D. Fecioru, *Un catalog vechi de manuscrise şi cărţi ale bibliotecii mănăstirii Neamţului*, ibid., LIX (1941), nr. 7—8, p. 439 şi p. 441.

57. Prot. Dr. Dumitru Stăniloae, *Cuvînt — înainte*, în *Filocalia*, vol. I, ed. a II-a, Sibiu, 1947, p. XI.

58. Sf. Nicodim Aghioritul, *Hristoitia*, Bucureşti, 1937, p. 8, nota 2.

uneori titlurile originalului, traducătorul contemporan a gîndit îndelung asupra autorilor care urmau să fie incluși în acest florilegiu. Le-a cercetat critic scrierile în lumina exigențelor științifice și critice din ultimele decenii, străduindu-se pe cît posibil să conchidă asupra unor piese de paternitate îndoielnică sau controversate pînă acum. În cîteva cazuri a restituit autorilor ceea ce se pare că le aparține cu adevărat. Față de originalul grec, unele opere au fost incluse în această serie, iar altele excluse. Pentru stabilirea circulației autorilor sau a legăturilor acestora cu țările românești s-a recurs la colaționarea cu manuscrisele păstrate în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sau în Biblioteca Sfîntului Sinod.

Notițele biografice care însoțesc textul urmăresc să arate cititorului contemporan viața autorului patristic și să-l introducă în structura gîndirii sale. Ele sînt mai dezvoltate decît la alte versiuni și preiau critic rezultatele cercetărilor în problema respectivă. Același lucru se poate afirma și cu privire la notele explicative inframarginale în care noțiunile teologiei și tradiției ascetice ortodoxe sînt privite în lumina cerințelor de astăzi.

Dacă limba traducătorului poate accepta cu mîndrie comparația cu textele religioase românești consacrate, dacă autorii sfințiți sînt încadrați cu respect în categoria aghiografică respectivă, nu se înțelege în schimb reținerea autorului față de noțiunea de «isihast». Prin preluarea ei pur și simplu în românește — asemenea cuvîntului «aleluia», de pildă, — s-ar fi putut evita atîtea glosări dezvoltate, care se întîlnesc de-a lungul textului românesc sub diferite forme.

Pentru a se reține ordinea pe care Filocalia românească a adoptat-o dăm mai jos autorii sumarelor celor opt volume alte ei : Sfîntul Antonie cel Mare, Evagrie Ponticul, Ioan Cassian, Nil Ascetul, Marcu Ascetul, Diadoch al Foticeei și Isaia Pustnicul (I Sibiu, 1947) ; Sfîntul Maxim Mărturisitorul (II, Sibiu, 1947) ; Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* (III, Sibiu, 1948) ; Talasie Libianul, Isihie Sinaitul, Filotei Sinaitul, Ioan Carpatiul, Avva Filimon, Sfîntul Ioan Damaschinul, Teodor al Edesei, Teognost, Ilie Ecdicul și Teofan Monahul (IV, Sibiu, 1948) ; Sfîntul Petru Damaschinul și Sfîntul Simion Metafrastul (V, București, 1976) ; Sfîntul Simeon Noul Teolog, Simeon Evlaviosul și Cuviosul Nichita Stithatul (VI, București, 1977) ; Nichifor din singurătate, Mitropolitul Teolipt al Filadelfiei, Sfîntul Grigorie Sinaitul și Sfîntul Grigorie Palama (VII, București, 1977) ; Calist și Ignatie Xanthopol, Calist Catafygiotul, Sfîntul Simeon Noul Teolog, Maxim Cavsocalivitul, Sfîntul Grigorie făcătorul de minuni, Isihaștii români, Grigorie Sinaitul (VIII, București, 1978).

Încă de la apariția primelor volume, *Filocalia românească* a fost primită cu elogii, prețuită și cercetată, în țară [59] și apoi în cercurile tot

59. Vezi recenzia Diac. Dr. Gr. T. Marcu, în «Revista teologică», XXXVI (1946), nr. 1—2, p. 144—147 ; Mariana Em. Vasilescu, *Spiritualitatea ortodoxă*, ibid., 1947, p. 14—30.

mai largi din străinătate [60]. Pentru unul dintre acești teologi de la noi, ea a însemnat «un fenomen epocal în literatura noastră teologică (...), o carte de valoare unică și centrală în viața de veacuri a Ortodoxiei» [61].

Desigur că urmările cunoașterii acestei comori de spiritualitate creștină milenară s-au vădit numai decît în viața monahală românească, care a beneficiat astfel de pilda și de îndrumările unor călăuzitori practici de bună mireasmă duhovnicească; ele s-au făcut simțite și în cercurile largi ale mirenilor, datorită îndemnurilor filocalice de desprindere de bogății și de orice egoism, de muncă cinstită și de integrare în rosturile bune ale oamenilor din fiecare epocă.

Aprecierea întregului fenomen aparține de bună seamă viitorului cercetător, dar reînnoirea teologiei românești contemporane — într-un duh nou de slujire, patristic — poate fi sesizată încă de pe acum. Elaborarea unei dogmatici ortodoxe după marile plide de trăire și învățătură înaltă ale Sfinților Părinți a devenit la noi o realitate. Prin publicarea recentului curs de teologie dogmatică, în trei volume, însuși traducătorul *Filocaliei* a dat un prim exemplu. Ostenitorii de astăzi în ale teologiei, înclinați uneori să aducă la noi experiențe și problematici apusene, îl vor urma cu un real folos.

5. Răspîndirea acestui catehism al evlaviei ortodoxe s-a făcut dincolo de peisajul bisericesc răsăritean prin noi inițiative [62]. Textele englezești reproduc ediția rusă a episcopului Teofan Zatvornicul. Lucrarea are o introducere bogată despre rugăciune și despre paza minții, dar notițele biografice moștenite sînt astăzi cu totul depășite [63].

6. *Petite philocalie de la prière du coeur*, amintită deja, reprezintă ca și ediția engleză o operă de pionierat. Ea își selectează textele după lucrarea Sfîntului Nicodim Aghioritul, incluzînd adaosuri în maniera generală a editorului rus din veacul trecut. În afară de o bibliografie generală, în limbile occidentale, caracteristice inițiativei îi sînt de asemenea unele mărturii isihaste tardive, precum și o tendință comparativă liberă. De aceea, în apendice, se reproduc mai multe pagini ale unui autor musulman, prezentat ca foarte apropiat de metodele isihaste.

7. Difuzarea *Filocaliei* a continuat apoi în Elveția și în Italia [64]. Despre acest fenomen dă mărturie *Kleine Philocalie zum Gebet des Herzes* (Zürich, 1957), precum și inițiativa lui P.G. Vannucci, apărută la Florența în anul 1963.

---

60. Jean Gouillard, *Introduction*, în vol. *Petite philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1953, p. 13.

61. Diac. Nicolae Mladin, *Despre Filocalie*, în «Revista teologică», XXXVI (1946), nr. 7—8, p. 388.

62. E. Kadloubovsky și G. E. H. Palmer, *Writings from the Philokalia on prayer of the heart*, Londra, 1951. Despre ediția a II-a (Londra, 1954), vezi recenzia lui D. Alexandru, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 8—9, p. 588—589.

63. Jean Gouillard, *ibid.*, p. 14.

64. Pr. Paul Mihail, *Sfinții ortodocși din secolul al XVIII-lea*, p. 125.

SCURTE CONCLUZII

Despre ultimele selecţii apusene se poate afirma că ele întăresc în general ecourile pe care le-a produs în Occident mesajul cunoscutei scrieri populare O *spovedanie sinceră* din literatura bisericească rusă. Este evident totodată că prezentarea Ortodoxiei «din interior» aceloraşi medii intelectuale a avut de cîştigat. Preţuirea pentru operele ascetice ale Sfinţilor Părinţi, comuni odinioară creştinătăţii neîmpărţite, pentru cultul şi pentru alte valori răsăritene, a sporit. Sub influenţa acestor tendinţe s-au corectat deja unele insuficienţe catolice formulate odinioară pe temeiul autorităţii ştiinţifice subiective a lui Martin Jugie şi a şcolii sale.

Odată cu descrierea străduinţelor celor ce se nevoiesc să trăiască în linişte «după Duhul», spre dobîndirea ascultării şi a rugăciunii smerite cu «sfătuiri pentru năravul oamenilor şi petrecerea cea bună» — cum se exprimă un ucenic al stareţului Paisie [65] sau odată cu folosul ei teologic şi cultural, pacea şi bună-învoirea între oameni constituie, poate, alt mesaj important al *Filocaliei* pentru cititorul contemporan. Caracterul ei ecumenist s-a dovedit de altfel chiar din anii colaborării atît de rodnice dintre Sfinţii Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz. El a fost cosfinţit prin actul înmănunchierii într-o singură lucrare a învăţăturilor unui Evagrie Ponticul, ale unui Ioan Carpatiul sau Teodor al Edesei.

În timpurile mai noi — conchide un cercetător [66] — *Filocalia* «a fost tradusă din greceşte, corectată după manuscrise româneşti şi redată în slavoneşte» [67].

Încheiem această prezentare reproducînd reflecţiile traducătorului *Filocaliei româneşti* pe marginea autorilor antologaţi ; el afirmă că chiar formulările ortodoxe şi catolice ale învăţăturii despre Dumnezeu, disputate de veacuri, «implică în ele posibilităţi de conciliere, sau că Sfîntul Grigorie Palama nu contestă în fond unitatea lui Dumnezeu cînd vorbeşte de lucrări necreate, nedespărţite de fiinţa Lui» [68].

65. Cf. Gabriel Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, p. 336.

66. Marele Patriarh Fotie al Constantinopolului obişnuia să afirme că adîncirea operelor Sfîntului Vasile cel Mare constituie cea mai înaltă şcoală pentru formarea unui scriitor sau orator (cf. P. A. Smirnov, *op. cit.*, p. 306).

67. Diac. P. I. David, *Cuviosul Paisie cel Mare (Velicikovski), un desăvîrşit monah român*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCIII (1975), nr. 1—2, p. 178.

68. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. VII, Bucureşti, 1977, p. 205.

LUCRAREA SFÎNTULUI DUH IN OPERA SFÎNTULUI SIMEON NOUL TEOLOG*

Drd. Emanuel BANU

Personalitate de primă mărime a epocii teologiei bizantine [1] imediat următoarea aceleia a sinoadelor ecumenice, Sf. Simeon Noul Teolog a lăsat o atît de puternică impresie şi amintire în conştiinţa contemporanilor săi încît, la numai 30 de ani de la moartea sa, este trecut în rîndul sfinţilor şi numit cu supranumele de «teolog», de «Noul Teolog», fapt care trimite cu gîndul la ceilalţi doi mari înaintaşi ai săi, Sf. Apostol şi Evanghelist Ioan şi Sf. Grigorie de Nazianz, de care se lega atît prin valoarea operei sale cît şi prin înalta şi adînca trăire duhovnicească a adevărurilor creştine, din care îşi trăgea vigoarea întreaga sa operă teologică [2].

După cum s-a arătat, teologia Sfîntului Simeon Noul Teolog, are un pronunţat caracter empiric «care ţine de tradiţia vie din mediul monastic» [3] la care am adăuga faptul că ea îşi are izvorul într-o adîncă cugetare asupra adevărurilor evanghelice, experiate şi verificate prin viaţa sa personală.

Izvorîtă din dorinţa vie de a îndruma viaţa monahală a confraţilor săi de chinovie, opera teologică a stareţului Simeon nu lasă totuşi impresia că ar exista două căi spre mîntuire care se oferă omului credincios: una pentru monahi şi una pentru laici; dimpotrivă, el îndeamnă: «să luăm toţi împreună acelaşi, unic drum, poruncile lui Hristos, care ne poartă către cer şi către Dumnezeu. Chiar dacă, într-adevăr, diferite sînt căile pe care ne atrage Cuvîntul, ...potrivit cu puterile şi înclinaţiile fiecăruia» [4]; şi mai departe: «este în putinţa

---

* Lucrare de seminar susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie şi alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Archim. Simon, *Syméon le Nouveau Théologien — maître de la théologie vécue*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale», Paris, 1967, nr. 59, p. 148.

2. În ce priveşte viaţa şi activitatea Sfîntului Simeon Noul Teolog se poate consulta: Nicetas Stethatos, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon-le-Nouveau-Théologien*, text grec inédit publié avec introduction et notes critiques par le P. Irenée Hausherr S.I. et traduction française, en collaboration avec le P. Gabriel Hornn S.I., în «Orientalia Cristiana», vol. XII, nr. 45, Roma, 1928 şi «Vieţile Sfinţilor», pe luna octombrie, Bucureşti, 1902, p. 849.

3. Darrouzès J. «*Introduction*» la Syméon-le-Nouveau-Théologien, Traités théologiques et éthiques, col. «Sources chrétiennes», Paris, 1966, tome I, p. 35.

4. *Catéchèses I*, 38—43 în «Syméon le Nouveau Théologien», *Catéchèses*, introduction, texte critique, notes par Mgr. Basile Krivochéine, traduction par Joseph Paramelle. s.j., Paris, 1963, tome I.

întregii lumi, fraților, nu numai în a monahilor, dar și a laicilor, de a se căi, de a plînge și de a implora mereu și continuu, și printr-o astfel de purtare să dobîndească, de asemenea, toate celelalte virtuți» [5].

Pentru Sf. Simeon Noul Teolog, toți cei care au primit botezul, devenind creștini, sînt chemați la desăvîrșirea care se dobîndește prin harul Duhului Sfînt, a cărui prezență vie și lucrătoare în inimile lor îi face capabili de a cunoaște și contempla adevărurile dumnezeiești încă de aici, de jos, contemplare fără de care nu poate exista vreo certitudine cu privire la vederea și unirea cu Dumnezeu în viața de dincolo de moarte [6].

De asemenea, cu privire la înțelesul pe care îl dă Sf. Simeon noțiunii de «teolog», trebuie să spunem că o apropie foarte mult de aceea de «sfînt». El respinge cu hotărîre orice teologie cu caracter pur speculativ, fie ea chiar întemeiată pe textul Sfintei Scripturi, neadmițînd decît pe aceea care este reflexul, expresia unei autentice trăiri creștine.

În una din cuvîntările sale, Sf. Simeon Noul Teolog se împotrivește celor care vorbesc despre tainele și lucrările lui Dumnezeu, înainte ca ei să fi pus ordine în ei înșiși și în propria lor viață, înainte de a fi trecut de la «moarte la viață». Ei au dreptul să cuvînteze despre cele ale lui Dumnezeu numai după ce au dobîndit harul Duhului Sfînt și iluminarea de Sus, deoarece, arată el, «nu este teolog cel ce învață despre lucrurile Duhului fără Duh» [7].

Acestui mod de a privi lucrurile i se datorează puternicului caracter pnevmatologic al scrierilor sale, caracter care însă, prin iscusința și acrivia autorului pentru adevărurile dumnezeiești nu umbrește, ci dimpotrivă, evidențiază și se armonizează totodată cu tot atît de puternică viziune hristocentrică.

Punînd în prim plan cînd pe una, cînd pe alta din persoanele divine și lucrările lor și reușind să mențină un remarcabil echilibru în această întretăiere de planuri, viziunea Sfîntului Simeon Noul Teolog rămîne mereu o viziune sintetică și atotcuprinzătoare asupra adevărurilor învățăturii creștine și a experierii lor practice. Avînd mereu în vedere unitatea Sfintei Treimi, aducînd în centrul atenției ascultătorilor săi cînd pe una cînd pe alta din ipostazele divine, Sf. Simeon păstrează o perspectivă dominant soteriologică în cuvîntările sale, evidențiind permanent legătura strînsă dintre Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, și Sf. Duh, ca trimis al Acestuia, Duh al Adevărului și Dătător de viață desăvîrșită.

Așa cum ni s-a făcut cunoscută, lucrarea Sfîntului Duh se dezvăluie în opera Sfîntul Simeon Noul Teolog în toată complexitatea ei [8].

---

5. *Catéchèse* V, 122—126.
6. *Ethique* X, 707—715, Paris, 1967, tome II. 7. *Théologique* I, 271—273.
8. Dintre operele Sfîntului Simeon Noul Teolog am folosit pentru lucrarea de față cele *34 de Cateheze* și cele două *Rugăciuni de mulțumire* apărute în colecția «Sources chretiennes», în 3 vol. între 1963—1965, cele trei *Tratate teologice* și cele *15 Tratate morale* apărute în aceeași colecție între 1966—1967. Pentru simplificare, voi cita numai numărul cuvîntării, precum și numărul paragrafului indicat pe margine.

Dătător de viață organică, dar și de viață spirituală, călăuzitor întru desăvîrșire prin prezența Sa simțită și lucrarea Sa tainică, Duhul Sfînt menține strîns legătura creștinului cu Hristos, zidind lăuntric făptura acestuia potrivit cu Arhetipul divino-uman și ridicîndu-l astfel pînă la unirea desăvîrșită cu Dumnezeu, prin împărtășirea treptată a celui înduhovnicit cu adevărurile divine și cu belșugul de viață divină. Desigur însă că Sf. Simeon privește în chip sinergic această naștere la o viață nouă, subliniind și argumentînd convingător, întemeiat pe cuvîntul Sfintei Scripturi, rolul pe care îl are voința umană și lucrarea ei în dobîndirea mîntuirii veșnice, a cărei arvună credinciosul o primește încă din viața pămînteașcă.

În cele ce urmează vom încerca să deslușim cîteva din multitudinea de aspecte ale lucrării Sfîntului Duh așa cum apar ele în opera marelui teolog bizantin a Sfîntului Simeon Noul Teolog, păstor sufletesc al monahilor mănăstirii Sf. Mamas.

1. **Poziția și rolul Sfîntului Duh în procesul mîntuirii în viziunea Sfîntului Simeon Noul Teolog.** Păstrînd un puternic caracter pnevmatologic, după cum am arătat mai sus, teologia Sfîntului Simeon nu pierde nici un moment din vedere relația Duhului Sfînt cu Cuvîntul întrupat, pe fundalul inițiativei mîntuitoare a lui Dumnezeu-Tatăl întru sfințirea și îndumnezeirea creaturii Sale, omul. În lumina și duhul Sfintei Scripturi, Sf. Simeon păstrează mereu în atenția ascultătorilor săi realitatea legăturii strînse dintre Mîntuitorul Iisus Hristos și Sfîntul Duh Mîngîietorul. Această legătură este evidențiată de el printr-o serie întreagă de analogii și simboluri, amintind pe cele scripturistice : Hristos — soarele, Duhul Sfînt — vinul [9], Hristos — poarta, Duhul Sfînt — cheia, Dumnezeu-Tatăl — casa [10], sau Duhul Sfînt sămînță a lui Hristos, prin care creștinii devin «de neamul Lui» [11].

Realismul plastic al simbolurilor Sfîntului Simeon (cel cu vinul și soarele, unic în literatura patristică) mînuit cu multă știință, este menit să redea într-un chip mai concret raportul dintre lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat și Duhul Sfînt, cît și întrepătrunderea tainică a celor doi.

În viziunea Sfîntului Cuvîntător de Dumnezeu, viziunea izvorîtă dintr-o experiere personală, persoana Mîntuitorului Hristos este o realitate vie în viața credinciosului, manifestă prin acțiunea continuă și desăvîrșitoare a Duhului Sfînt. Numai în măsura în care această realitate este trăită ca atare de către credincios încă în viața de aici, numai în această măsură este posibilă dobîndirea Împărăției cerurilor și unirea cu Dumnezeu [12].

Subliniind mereu legătura strînsă și interdependența reciprocă dintre Mîntuitorul și Duhul Sfînt precum și unitatea dintre cele două persoane,

9. *Catèchèse* XXIII, 160—200. 10. *Ibidem* XXXIII, 95—150.
11. *Ibidem* XXX, 325—330. 12. *Ibidem* XXXIV, 80—85.

putem spune împreună cu V. Krivoșein că mistica hristocentrică a Sfîntului Simeon Noul Teolog, are un caracter mereu pnevmatologic [13], care o face unică și totodată vestitoare a teologiei palamite, între cele două învățături neexistînd contradicții ireductibile [14].

Prezența uneia dintre cele două persoane în lucrarea de mîntuire a omului este mereu condiționată de prezența celeilalte. Astfel, focul pe care Mîntuitorul a venit să-l arunce pe pămînt, arată Sf. Simeon, nu este altul decît «Duhul consubstanțial divinității Sale, cu care El intră în noi, cu care El este contemplat unit cu Tatăl și se găsește în lăuntrul nostru» [15].

În limbajul simbolic al Sfîntului Simeon, Duhul este «pecetea lui Hristos», care produce în inimile celor botezați iluminarea și roadele vieții: blîndețea, pacea, mila, compasiunea, bunăvoința, bunătatea, credincioșia, înfrînarea, iubirea de vrăjmași, rugăciunea, bucuria și altele [16]. Pe de o parte, dobîndirea virtuților de către credincios se face cu ajutorul și sub oblăduirea Sfîntului Duh, iar pe de altă parte, dobîndirea acestor virtuți nu are alt scop decît ca el să devină asemenea chipului lui Hristos și deci «vas ales» al Duhului, care se va revărsa mereu mai generos.

Datorită înterpătrunderii și interiorității reciproce a celor două persoane, Hristos nu poate fi cunoscut decît prin descoperirea Lui, de către Duhul Sfînt, în noi, «căci — arată Sf. Simeon — vom recunoaște dacă Hristos este în noi după semnele pe care le-am spus» [17], adică după roadele enunțate mai sus. El îi îndeamnă pe ascultători să nu se fălească spunînd: «cît despre mine, de la Botez l-am primit pe Hristos și îl am», ci să se silească să-l dobîndească prin efort [18]. Iar mai departe, subliniind legătura dintre Hristos și Sfîntul Duh arată: «Dacă Hristos este Dumnezeu, El este Duh după natura divinității și acela care îl posedă, posedă în mod egal și pe Duhul Sfînt și invers, acela care posedă pe Duhul posedă, de asemenea, pe Domnul, potrivit cuvîntului lui Pavel: «Duh este Domnul» [19].

Înțelesul relației Sfîntului Duh cu Domnul Iisus își găsește la Sf. Simeon o fericită și expresivă redare în imaginea ușii și cheii, întemeiată pe simbolurile Sfintei Scripturi, care prin completarea ei cu simbolul casei — Dumnezeu-Tatăl — devine imaginea unității consubstanțiale și de lucrare a Sfintei Treimi.

Pornind de la cuvintele mustrătoare adresate de Mîntuitorul fariseilor, învățători de lege care dețineau cheia cunoștinței (Luca 11, 52), Sf. Simeon explică: «Ce este de fapt cheia cunoștinței, dacă nu harul Duhului Sfînt dat prin credință, care prin iluminare produce în chip real cunoștința și deplina cunoștință și care deschide *duhul* nostru închis și învăluit,...». «Și eu voi spune încă: ușa este Fiul... cheia ușii, Duhul Sfînt». «*Primiți* — spune El, *Duh Sfînt: celor cărora veți ierta*

13. B. Krivochein, *notă subliniară*, «Catéchèses», tome II, p. 345.
14. *Ibidem*, p. 213. 15. *Ethique I*, ch. 10, 49, 51.
16. *Catéchèse II*, 253, 272, 277. 17. *Ibidem*, 283. 18. *Ethique* X, 323—328
19. *Ibidem*, 346—349.

păcatele, iertate vor fi, celor cărora le veți ține, ținute sînt», casa e Tatăl — «Căci *în casa Tatălui Meu, multe lăcașuri se află*». «Fii, deci, cu grijă la sensul spiritual al cuvintelor. Numai dacă cheia nu deschide..., ușa nu este deschisă ; dar dacă ușa nu se deschide, nimeni nu intră în casa Tatălui, cum spune Hristos : «*Nimeni nu vine la Tatăl decît prin Mine*» [20].

După cum vedem din cele de mai sus, cunoașterea și unirea cu una din Persoanele Treimice nu este posibilă fără participarea celeilalte, fără conlucrarea celorlalte două. Sfîntul Simeon arată acest lucru de repetate ori : «Prin Duh sau mai curînd în Duhul, Tatăl și Fiul se fac cunoscuți în chip nedespărțit» [21], sau: «Cine nu contemplă pe Fiul sălășluind în el cu Tatăl prin Duhul, cum va fi cu Ei în viitor» [22].

Datorită acestei viziuni a Sfîntului Simeon Noul Teolog, viziune integratoare a o mulțime de aspecte legate de procesul mîntuirii, studierea oarecum separat a lucrării Sfîntului Duh, este dificilă. Să urmărim în continuare această multitudine de aspecte ale lucrării Duhului Sfînt, așa cum apare ea în opera marelui teolog bizantin.

2. **Sfîntul Duh — Dătătorul de viață.** Dătător al vieții organice și spirituale a creaturii, Sfîntul Duh apare la Sf. Simeon, mai ales ca Dătătorul unei vieți noi, a uneia veșnice, prin zidirea în omul cel vechi a unui nou organism spiritual compus din mulțimea mădularelor virtuților creștine. Numai prin această naștere de sus, prin această împreună-pătimire cu Hristos sub revărsarea Duhului Sfînt, omul va deveni părtaș al învierii întru nestricăciune împreună cu Hristos [23].

Comentînd formulele sfinte, ca : «Învierea lui Hristos văzînd...» și «Binecuvîntat este Cel ce vine întru numele Domnului, Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă», Sf. Simeon arată că pronunțîndu-le, în cadrul Sf. Liturghii, acestea reprezintă pentru noi îndemnul de a atesta adevărul că în fiecare din noi credincioșii se săvîrșește din nou și mereu învierea lui Hristos. «Și cînd aceasta — spune Sf. Simeon—, se produce cu adevărat în noi prin Duhul, El (Hristos) ne învie din morți, ne dă viață și se dăruiește El însuși vederii, în întregime, trăind în noi, El nemuritorul și nepieritorul, și nemulțumit de aceasta, ne face harul de a-l cunoaște în chip vădit, El care cu El ne învie și ne preamărește,...» [24]. Odată începută, noua viață în Hristos nu mai poate fi părăsită, căci *oricine decade din dragostea Mea* — amintește Sf. Simeon — *și din prietenia Mea, nu mai este cu putință nici o viață pentru el — căci viața lui sînt Eu...*» [25].

În viziunea Sfîntului Simeon Noul Teolog, virtuțile în ele însele nu au nici o valoare atîta timp cît nu sînt însuflețite de Duhul Sfînt și nu ne introduc într-o ordine de viață divină. Exponent al unei linii intransigente cu privire la non-valoarea virtuților în afara vieții în Hristos

20. *Catéchese*, XXXIII, 96—105. 21. *Ibidem*, 111—113.
22. *Ibidem*, XXXIV, 80—86. 23. *Ibidem*, IV, 715—720.
24. *Ibidem*, XIII, 100—110. 25. *Action des grâces* 2, 306—309.

și de sub oblăduirea Duhului Sfînt, el arată că virtuțile și faptele bune sînt în ordinea spiritului ceea ce oasele, articulațiile și nervii sînt în ordinea anatomică, adică părți care legate unele de altele vor compune organismul sufletului înduhovnicit, statura perfectă a omului duhovnicesc, așa cum celelalte vor compune trupul omenesc. Dar se întreabă Sfîntul Simeon : «la ce este bun trupul dacă zace fără suflet și fără suflu, fără a avea în el pe Duhul Sfînt?». Și răspunde imediat : «El singur într-adevăr, cînd vine să se sălășluiască în noi, leagă aceste deprinderi virtuoase, la fel de moarte, ca și mădularele fără viață, desfăcute unul de celălalt, cu vinele forței spirituale și le unifică în iubirea către Dumnezeu ; atunci El ne înnoiește și ne face vii din vechi și morți cum eram ; căci nu există pentru suflet un alt mijloc de a trăi» [26].

3. **Duhul Sfînt — ziditor și desăvîrșitor al noii ființe spirituale a credinciosului.** Pornind de la imaginea paulină a staturii desăvîrșite a lui Hristos și de la aceea a Trupului tainic al Mîntuitorului, Sf. Simeon închipuie structura completă a virtuților care compun viața înduhovnicită ca un trup la temelia căruia așează două virtuți capitale : credința și smerenia. Celelalte mădulare ale trupului sînt compuse din sărăcie, supunere, slujire, rugăciune, perseverență, milă, răbdare, ascultare, nădejde nezdruncinată și se încheie cu iubirea — capul trupului, fără de care trupul nu ar fi mai bun «decît un cadavru incapabil de a acționa» [27].

Credința, spune Sf. Simeon urmînd cuvintelor Sfîntului Apostol Pavel, este temelia celor care sînt nădăjduite [28], dar ea trebuie să se manifeste prin fapte bune care numai ele fac din aceasta o credință vie capabilă să conducă pe credincios de la moarte la viață [29].

Cu privire la smerenie Sf. Simeon arată că acolo unde se află ea acolo sînt iluminările Duhului Sfînt, ea fiind sămînța, talantul care înmulțindu-se aduce cu sine harismele Duhului Sfînt [30].

Dar dacă credința și smerenia este temelia tuturor virtuților, atunci iubirea este cea care le încununează, căci dobîndirea tuturor virtuților enunțate mai sus, rămîne zadarnică și inutilă dacă nu conduce la iubire. «Și, arată Sf. Simeon, așa precum trupul și mădularele își primesc mișcarea și duhul, care le face vii, de la cap, așa și trupul spiritual își primește Duhul Sfînt de la capul său, Hristos, care este iubire» [31].

Ucenicii lui Hristos vor fi recunoscuți numai după dragostea pe care și-o vor purta unii altora (Ioan 13, 35), «căci orice zel și orice asceză, însoțită de mari eforturi, care nu ajunge la iubire în duhul smereniei, sînt zadarnice și nu se ivește din ele nimic bun» [32].

De-a lungul urcușului duhovnicesc al credinciosului, Duhul Sfînt este însoțitorul și ziditorul noii ființe lăuntrice. Nimic din cele ce săvîrșește omul pornit pe drumul acestui urcuș nu se înfăptuiește fără asistența și darurile Duhului Sfînt. El este cel care curăță sufletul ome-

26. *Ethique VII*, 326—333. 27. *Ibidem IV*, 490—495.
28. *Catéchèse II*, 209—211. 29. *Ibidem XIII*, 140—145.
30. *Ibidem II*, 216. 31. *Ethique IV*, 549. 32. *Catéchèse* I, 143—145.

nesc de patimile înrobitoare și tot El este cel care răsplătește bunăvoința omenească în încordarea și împreună-lucrarea ei.

Duhul Sfînt săvîrșește în noi treptat o lucrare purificatoare, făcînd să dispară, una cîte una, patimile sufletului și dăruindu-ne libertatea desăvîrșită : «Nu pe jumătate, arată Sf. Simeon, îl dăruiește cercetarea Mîngîietorului cu libertate, ci într-un chip desăvîrșit și pur...», așa încît El înnoiește omul totodată în sufletul și în trupul său, astfel că omul nu mai pare îmbrăcat într-un trup ponderabil și stricăcios, ci duhovnicesc și imaterial, deja gata de a fi ridicat». Și nu sînt numai acestea efectele harului Duhului în el : unui astfel de om El nu-i îngăduie să vadă nimic simțual ; dimpotrivă, El îi dă, ca văzînd, să fie ca și cum nu ar vedea cu simțurile. «Căci de fiecare dată, cînd intelectul se unește cu inteligibilul, el se găsește în întregime în afara sensibilului, chiar dacă pare că privește sensibilul» [33].

Dar desăvîrșirea la care conduce treptat Duhul pe cel înduhovnicit se arată a fi și mai înaltă și de nebănuit pentru ceilalți oameni. Și Sf. Simeon continuă : «Pentru aceasta, după măsura vîrstei sale, el vede schimbîndu-se puterile și lucrările sufletului său și crește în bărbăție (adultă) și în vigoare pentru împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. Împlinindu-le în fiecare zi, el este din nou, în măsura acestei activități, iradiat, iluminat și făcut vrednic de a vedea descoperirea marilor taine pe care nimeni nu ar putea să le vadă în chip absolut adîncimea, dacă nu a luptat pentru a fi ridicat la această curăție ; taine, pe care toți le văd fără îndoială, dar pe care nu toți le sesizează : ci ochii cei noi pe care Duhul înnoitor îi produce, și la fel urechi noi. De acum înainte, nu mai privește sensibilul ca om, în chip simțual, ci, devenit mai mult decît omul, el contemplă în chip duhovnicesc lucrurile sensibile și ca chipuri ale lucrurilor invizibile, și formele pe care le prezintă sînt pentru el ca fără formă și fără înfățișare» [34].

Această viziune a Sfîntului Simeon Noul Teolog cu privire la urcușul duhovnicesc și la pătrunderea credinciosului, ajuns pe culmi de desăvîrșire, în lumea tainelor dumnezeiești, stă în deplin acord cu cuvintele Sfîntului Vasile cel Mare din tratatul său despre Sfîntul Duh: «Prin El inimile se ridică, cei slabi sînt conduși de mînă, cei înaintați devin desăvîrșiți», sau «El umple totul de puterea Sa, dar nu se împărtășește decît numai acelora care sînt vrednici, nu urmînd o măsură unică, ci împărțind lucrarea Sa în măsura credinței» [35], am adăuga : arătată prin deprinderea virtuților.

În cuvîntările sale Sf. Simeon nu obosește să accentueze mereu legătura și interdependența reciprocă dintre împlinirea poruncilor și dobîndirea virtuților, dintre lucrarea credinciosului și desăvîrșirea acestei lucrări de către Duhul Sfînt.

Dar pe de altă parte, el subliniază că dobîndirea virtuților nu trebuie luată ca scop în sine. Ea este doar modul de a se contura în ființa

33. *Ibidem* XIV, 90—107. 34. *Ibidem* XIV, 115—128.
35. *Traité de l'Esprit*, Paris, Cerf, p. 147.

noastră lăuntrică asemănarea tot mai deplină a chipului lui Hristos şi condiţia pogorîrii înlăuntrul nostru a Împărăţiei cerurilor [36] prin sălăşluirea Duhului Sfînt în «vasul» ales consolidat de virtuţi [37].

Ţinta vieţii creştineşti este, ca trecînd prin toate virtuţile, omul să ajungă la iubire, care este deplina asemănare cu Dumnezeu, cu Hristos, al cărui chip omul îl poartă în sine de la creaţie ; dar, pentru a ajunge la iubire, devenind iubire, el trebuie să poarte şi să simtă în sine prezenţa Duhului lui Hristos. «În veacul ce va să vină, spune Sf. Simeon, creştinul nu va fi întrebat dacă a renunţat la lume, dacă a împărţit bogăţiile sau a împlinit orice alt bine în viaţa prezentă ; ci va fi întrebat cu insistenţă, dacă a dobîndit o asemănare cu Hristos, precum un fiu cu tatăl ; căci păzitorii porţilor Împărăţiei cereşti nu pot să îngăduie intrarea unui creştin decît dacă văd o asemănare cu Hristos, ca a unui fiu cu tatăl său» [38].

4. **Cunoaşterea şi contemplarea adevărurilor divine — daruri ale Duhului Sfînt şi perfecte ale unirii cu Dumnezeu, prin mijlocirea Acestuia.** Asemănarea credinciosului cu Mîntuitorul se desăvîrşeşte, după cum am văzut, prin împlinirea tuturor poruncilor Lui în chip liber consimţit sub oblăduirea harului Duhului Sfînt.

Folosind o analogie veche în scrierile Sfinţilor Părinţi, Sf. Simeon compară acţiunea Duhului Sfînt asupra sufletului omenesc cu lucrarea focului asupra fierului, spunînd că, aşa cum focul face fierul strălucitor şi maleabil, gata de a deveni un instrument util, aşa şi Duhul Sfînt face sufletul să ducă o viaţă virtuoasă şi gata de a se bucura de darurile şi harismele mai înalte ale Sale [39].

El este cel care arde toate patimile sufletului, redîndu-i curăţia şi transparenţa dintîi, spiritualizînd sufletul pînă mai înainte îngroşat de păcat şi unindu-se cu el «în chip esenţial», arată Sf. Simeon. Dar, iată cum ne redă el însuşi imaginea atît de plastică şi adecvată a purificării noastre prin lucrare Duhului Sfînt :

«Dumnezeu este foc... Vatra, cînd se aprinde, este, fără îndoială, la început mai curînd înegrită de fumul pe care îl degajă combustibilul; dar cînd el arde complet, ea devine în întregime translucidă şi asemănătoare focului, fără ca fumul să-i comunice de acum înainte negreală. În acelaşi chip, un suflet care a început să ardă din iubire dumnezeiască, bagă de seamă, mai întîi întunecimea patimilor, care se ridică în el, în focul Duhului, ca un fum ; el vede ca într-o oglindă negreala pe care o face în el fumul şi se mîhneşte ; apoi simte că spinii gîndurilor şi lemnul mort al prejudecăţilor sînt gata de a se nimici şi de a se preface complet în cenuşă ; atunci cînd totul a fost, în sfîrşit nimicit şi cînd esenţa sufletului a rămas singurul rest, eliberat de patimi, atunci focul dumnezeiesc şi imaterial se uneşte, de asemenea, cu el *în chip esenţial* (οὐσιωδῶς) ; curînd el se aprinde, devine trans-

36. *Catéchèse* VI, 112—115. 37. *Ibidem* XXVII, 107—128.
38. Citat după B. Krivochéin, *Messager*, Paris, 1966, nr. 53, p. 25.
39. *Catéchèse*, 368—372.

lucid și participă ca vatră la acest foc sensibil ; la fel și trupul devine un cărbune părtaș la lumina divină și de negrăit» [40].

Este interesant de văzut ce înțelege Sf. Simeon Noul Teolog prin expresia «în chip esențial».

Expresia unirii Sfîntului Duh cu sufletul omului, în chip esențial, desemnează aici, după cum arată V. Krivoșein, o participare reală și profundă a esenței sufletului nostru la Dumnezeire, care preface întreagă ființa noastră [41].

Pentru a înțelege mai profund această expresie ce pare îndrăznească, ea trebuie legată de un alt pasaj din cuvîntările sale morale și anume de acela în care prezintă actul tainic al Întrupării, arătînd că Mîntuitorul ne-a înrudit cu El, «după natura și esența divinității Sale». Mai departe, Sf. Simeon spune : «Dumnezeu Cuvîntul a împrumutat de la noi trupul, pe care nu-l avea prin natură și a devenit om, ceea ce nu era ; El dă în schimb celor care cred în El propria Sa dumnezeire, pe care nici unul dintre îngeri, nici dintre oameni n-au dobîndit-o și ei devin dumnezei, ceea ce nu erau, prin adopțiune și har» [42].

Chenoza Mîntuitorului, înscrisă în tradiția și hotărîrea Sinoadelor ecumenice, e văzută de Sf. Simeon în toată consecința ei mîntuitoare și transfiguratoare : «Pentru că, Dumnezeu, Stăpînul universului, a recurs la prezența trupească pentru a veni pe pămînt să restaureze și să reînnoiască pe om și să binecuvînteze, pe deasupra, toată creația blestemată din cauza lui, ascultă cu atenție ! mai întîi El *a făcut* deci *viu sufletul* pe care îl asumase și l-a *făcut Dumnezeu,* făcîndu-l *incoruptibil*» [43]. Și mai departe, spune : «Această taină deci nu a devenit numai, în felul care am zis, proprie lui Hristos, la început, o singură dată în lume, ci s-a realizat în fiecare din sfinții de altă dată și se realizează, fără încetare pînă acum» [44]. După cum vedem, Sf. Simeon înțelege prin expresia «în chip esențial» (pe care o folosește cu privire la unirea sufletului omenesc cu Dumnezeu), — dobîndirea de către sufletul omenesc a incoruptibilității și, în ultimă instanță, a nemuririi, ca urmare a unirii lui cu Dumnezeirea în persoana Mîntuitorului. Dar această incoruptibilitate și nemurire, proprii dumnezeirii, sînt dăruite de Hristos, mai departe, tuturor acelora care se învrednicesc de ea, prin lupta pe care au dus-o de-a lungul urcușului lor duhovnicesc pentru a-și elibera sufletul de tendințele și patimile multiple, care îl fac compus și deci coruptibil, și nu au altă țintă decît dobîndirea simplității dintîi a sufletului lor, care să facă posibilă unirea lui cu Dumnezeu, prin mijlocirea Duhului Sfînt, trimis lor de Hristos.

Pornind de la cuvintele Sfîntului Evanghelist Matei (6, 22), Sf. Simeon arată că duhul nostru nu va deveni niciodată simplu decît cînd va contempla lumina simplă. «Și — spune el mai departe — lumina simplă

40. *Ethique VII*, 520—535.
41. Arch. Basile, *La théologie spirituelle de S. Syméon le Nouveau Theologien*, în «Messager», Paris, 1971, nr. 75—76, p. 165. 42. *Ethique I*, ch. 3, 35—42.
43. *Ibidem*, I, ch. 3, 49—54. 44. *Ibidem*, ch. 3, 79—83.

este Hristos : de asemenea acela care are neîncetat lumina Sa strălucitoare în gîndirea sa, se zice că are Duhul lui Hristos» [45].

Desigur, unirea care se săvîrşeşte între cele două naturi nu duce pînă la confundarea acestora, pînă la absorbirea celei umane de către cea divină [46]. Unirea pînă la confundare a celor două naturi nu este posibilă deoarece, deşi natura umană se uneşte cu Dumnezeu prin ridicarea ei către desăvîrşire, prin conturarea tot mai deplină a chipului lui Dumnezeu pe care îl poartă în sine, totuşi prin acest fapt ea nu-şi pierde caracterul distinctiv faţă de natura divină, ci, dimpotrivă, şi-l adînceşte, fiindcă prin îndumnezire (θεοειδεῖς) ea răspunde chemării sale celei mai adînci, vocaţiei ei fiinţiale. De aici, de altfel, şi infinitatea drumului comuniunii şi al unirii omului cu Dumnezeu şi imposibilitatea confundării celor două naturi.

Unirea strînsă cu Dumnezeu pe care o atinge cel înduhovnicit cu ajutorul Duhului Sfînt trezeşte în acesta puteri deosebite şi deschide calea către cunoaşterea mai adîncă a tainelor lui Dumnezeu. De aceea Sf. Simeon îndeamnă cu căldură pe împreună-vieţuitorii săi, cu a căror păstorire a fost încredinţat, să aibă voinţa de a dobîndi vederea lui Dumnezeu, prin efortul continuu de a deveni deiformi (θεοειδεῖς). Prin lucrarea Duhului Sfînt de curăţire a minţii credinciosului şi prin iluminarea dată acestora de El, ei sînt ridicaţi pînă la cunoaşterea tainelor lui Dumnezeu [47]. Legătura care se creează între Dumnezeu şi împlinitorii voii Lui, este atît de puternică încît o rupere a ei este aproape imposibilă şi are urmări dintre cele mai grave [48]. Subliniind această legătură cu caracter ontologic, Sf. Simeon arată că aşa precum corpul nu poate să trăiască şi nu poate fi socotit viu, fără să fi primit suflet viu în el, tot aşa sufletul nu poate să trăiască singur şi prin el însuşi, «fără să fie unit, în chip de negrăit şi neamestecat, cu Dumnezeu, adevărata viaţă eternă, căci înaintea acestei uniri de cunoaştere, de vedere şi de sentiment, el este mort, chiar dacă este dotat cu inteligenţă şi, prin natură, nemuritor. Într-adevăr, aşa cum nu există cunoaştere fără vedere, nu există vedere fără sentiment, eu spun aceasta pentru realităţile spirituale...». Şi arată mai departe : «Dar în realităţile spirituale, dacă intelectul nu ajunge la contemplarea a ceea ce depăşeşte reflexiunea, el nu simte nimic din activitatea tainică» [49].

Contemplarea lui Dumnezeu îl fereşte pe om să recadă în întunericul păcatelor dinainte [50] şi mai mult decît atît, contemplarea gravează în intelectul şi memoria sufletului, ca pe o tăbliţă prin lumina Duhului Sfînt, «forma fără formă» a lui Dumnezeu [51], prin care omul păstrează legătura cu Dumnezeu şi totodată dobîndeşte capacitatea deosebirii binelui de rău, a luminii de întuneric [52]. Duhul Sfînt este cel care dă nu numai puterea de a cunoaşte, ci profunzimea acestei cunoaşteri, căci, arată Sf. Simeon : «acolo unde sînt iluminările Duhului, acolo este şi revărsarea

45. *Catéchèse* XXXIII, 55—60. 46. *Ethique* VI, 130.
47. *Catéchèse* XIV, 150—155, 205—210. 48. *Action des grâces* 2, 310—315.
49. *Catéchèse* XIII, 67—73. 50. *Action des grâces I*, 259—261.
51. *Ibidem* II, 210—221. 52. *Catéchèse* XIII, 80—90.

luminii lui Dumnezeu, și Dumnezeu în înțelepciunea și cunoașterea tainelor Sale» [53].

Cunoașterea pe care o dobîndesc cei ce stau sub iluminarea Duhului Sfînt este dincolo de orice mod obișnuit de a cunoaște. Sfîntul Simeon accentuează faptul că înțelepciunea și adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu nu este dată nici prin studiu, nici prin literă, ci prin credință și prin botezul dumnezeiesc, prin împărtășirea cu Duhul Sfînt prin Sf. Taine [54].

Numai cei neînțelepți consideră contemplarea produsă în sufletele vrednice ca fiind identică cu elaborarea conceptelor gîndirii lor. Cunoașterea realităților duhovnicești, spune Sf. Simeon, nu vine numai din studiu, ci și din experiență, iar adevărul despre ele nu este concept (νοήμα), ci o relatare a lucrurilor văzute sau trăite (ἐξήγησει). «Cunoașterea acestor taine dumnezeiești — arată el — aparțin acelora a căror minte este iluminată în fiecare moment de către Duhul Sfînt, din cauza curăției inimii lor, ai căror ochi au fost bine deschiși de către razele soarelui dreptății, al căror cuvînt de cunoștință și cuvînt de înțelegere sînt împrumutate de la Duhul Sfînt, în chip unic, a căror grijă și teamă de Dumnezeu se menține datorită dragostei și păcii, în bunătate, blîndețe de caracter, cu cumpătare și credincioșie ; ..., la fel ca și Apostolilor, pentru că ei îi urmează, Hristos le spune : «Vouă vă este dat să cunoașteți tainele lui Dumnezeu, iar celorlalți, în parabole» [56].

De aceea, Sf. Simeon îndeamnă și roagă pe frații săi de împreunăviețuire să nu se lase seduși, prin cuvinte zadarnice și sofisticate, zicînd că «tainele dumnezeiești ale credinței pot fi desăvîrșit percepute fără Duhul care învață și dă lumină ; dimpotrivă, fără blîndețe și smerenie nu poți deveni receptacolul harismei Duhului Sfînt» [57]. Pentru Sf. Simeon teologia este o harismă, iar teolog este numai acela care dobîndește vrednicia de a fi purtătorul acestui dar al Duhului Sfînt ca urmare a unei vieți curate.

Sălășluirea simțită a lui Dumnezeu în noi și mai ales dobîndirea vederii minunate a Lui încă în viața aceasta sînt pentru Sf. Simeon o adevărată unire cu El, încă nedesăvîrșită, dar oricum o pregustare a uneia mai depline în viața de dincolo. El spune : «Deși aici jos este într-un chip întunecat și acolo sus în mod desăvîrșit, totuși credincioșii văd limpede și primesc de acum începuturile a tot ceea ce ei vor avea acolo ; de fapt, dacă ei nu primesc aici jos tot ceea ce le este făgăduit, nu rămîn nici aici, avînd nădejdea lor supremă dincolo, fără parte și fără pregustare a bunurilor ce vor să vină» [58]. După cum vedem, Sf. Simeon nu face vreo deosebire între cunoașterea și comuniunea cu Dumnezeu dobîndită aici și cea de dincolo ; deosebirea este doar de grad, nu de natură. El rămîne, în acest sens, fidel cuvîntului Sfintei Scripturi de la 1 Corinteni 13, 12.

---

53. *Ibidem* II, 218—221. 54. *Ethique* IX, 12—15. 55. *Ibidem* V, 355—360.
56. *Ibidem* IX, 69—79. 57. *Ibidem* IX, 449—454.
58. *Ibidem* X, 700—706. Sf. Simeon arată că certitudinea cu privire la răspunsul de la judecata de apoi o avem încă de aici, din viața aceasta. Harul este cel care dă celui înduhovnicit siguranța cu privire la soarta sa după moarte (Cat. IV, 695).

Desăvîrşirea morală, contemplarea lui Dumnezeu şi cunoaşterea adevărurilor Lui nu sînt decît trepte spre o mai deplină comuniune şi unire cu El, dar ele sînt totodată şi efecte ale acestei uniri.

Mîntuitorul nu numai a făgăduit, ci prin răstignirea şi învierea Lui ne-a şi dat putinţa unirii noastre cu Dumnezeu în măsura în care voinţa noastră personală îşi va da consimţămîntul prin faptele noastre, după cuvîntul Sfîntului Simeon : «Slava dată Fiului de Tatăl, Fiul ne-o dă nouă la rîndul Său prin harul dumnezeiesc. Ba, mai mult, încă, aşa cum El este în Tatăl şi Tatăl în El, la fel Fiul lui Dumnezeu va fi în noi şi noi în Fiul Însuşi prin har, dacă noi vrem» [59].

Preschimbarea noastră treptată în mădulare ale Trupului tainic al Mîntuitorului, precum şi sălăşluirea Lui în sufletele noastre se face într-un chip tainic, dar totodată simţit în lăuntrul nostru, prin lucrarea Duhului Sfînt.

5. **Simţirea prezenţei Sfîntului Duh şi lucrarea Sa tainică.** Temă fundamentală în opera Sfîntului Simeon Noul Teolog, ea vine ca o replică energică şi convingătoare, argumentată în chip nuanţat pe temeiul Sfintei Scripturi, împotriva celor care mărturiseau că deşi prin Sfîntul Botez au primit harul, nu este simţită în chip conştient «nici greutatea», «nici mişcarea acestuia». El combate această poziţie arătînd că ea dovedeşte faptul că cei ce o susţin nu şi-au curăţit inima pentru primirea Sfîntului Duh în ea şi astfel nu s-au făcut vrednici de efectul acestei prezenţe, acela de a vedea pe Dumnezeu, încă de aici din viaţa pămîntească şi de aceea nu-l vor vedea nici în ceruri [60].

Simţirea prezenţei Sfîntului Duh este pentru marele trăitor o realitate puternică, iar acuzaţia, care i s-a adus mai tîrziu, de masalianism este nefondată [61]. A simţi pe Dumnezeu, care este insesizabil, inefabil, inaccesibil, este marele dar de care se învrednicesc numai cei ce s-au pregătit necontenit prin împlinirea poruncilor Lui şi curăţirea desăvîrşită a sufletului lor [62].

Pornind în argumentarea poziţiei sale de la cuvintele Sfîntului Apostol Pavel din Epistola către Galateni (3, 27), Sf. Simeon spune : «Dacă cei botezaţi îmbracă pe Hristos, în ce constă veşmîntul pe care îl primesc ? E Dumnezeu. Acela deci care a îmbrăcat pe Dumnezeu nu-l va recunoaşte prin inteligenţă şi nu va vedea el ceea ce a îmbrăcat ? Acela care are trupul gol simte cînd este îmbrăcat şi vede cum este veşmîntul său şi acela care are sufletul gol, îmbrăcînd pe Dumnezeu, nu-şi va da seama de aceasta ?... Numai cadavrele, cînd sînt îmbrăcate, nu simt nimic şi eu mă tem ca aceia care emit această părere să nu fie de asemenea cadavre şi cu adevărat goale în realitate» [63].

În această continuă luptă de înnoire şi transfigurare a fiinţei noastre lăuntrice împărtăşirea cu Sfintele Taine are o importanţă deosebită, căci ele înseamnă includerea noastră treptată în Trupul tainic al Mîntuitorului, ca mădulare vii prin care curge fluxul dătător de viaţă al ha-

59. *Ethique, I*, ch. 6, 68—73. 60. *Catéchèse IV*, 680—685.
61. Darrouzès J., *Introduction*, la «Traités theologique...», tome I, p. 26.
62. *Catéchèse XIX*, 154—160. 63. *Ethique* V, 60—75.

rului Duhului Sfînt. Ca unui ce a exprimat această realitate vie și prezență binefăcătoare a harului Duhului Sfînt, și ca îndrumător duhovnicesc al monahilor Mănăstirii Sfîntului Mamas, Sf. Simeon subliniază mai ales importanța simțirii prezenței și lucrării tainice a Duhului Sfînt prin cuvintele : «Dacă deci mîncînd pîinea dumnezeiască și bînd vinul veseliei, tu nu vei fi fost în măsură să cunoști că te-ai împărtășit dintr-o viață nestricăcioasă, că tu ai primit în tine această pîine ca lumină sau chiar ca foc..., că tu ai băut sîngele Domnului ca o apă care țîșnește și vorbește, ...cum cugeți tu că te-ai împărtăși cu viața ? Cum îți închipui tu că ai atins focul inaccesibil sau presupui tu ai fi avut cea mai mică parte de lumina veșnică ? Cu siguranță aceasta nu s-a întîmplat niciunuia la fel de insensibil ca tine în această privință ; lumina te-a luminat, dar tu ești orb ; focul te încălzește, dar tu nu te-ai aprins ; viața te-a stins cu umbra ei, dar nu s-a unit cu tine ; apa vie a trecut prin sufletul tău ca printr-un canal pentru că ea n-a găsit în tine un vas vrednic de ea» [64].

Simțirea prezenței Duhului Sfînt în viața credinciosului se manifestă și prin călăuzirea acestuia de-a lungul urcușului duhovnicesc, în cursul căruia pe măsura încordării efortului voinței sale, Duhul Sfînt se pogoară mai generos, mai iubitor : «Căci mai întîi trebuie să urcăm noi puțin, ca Tu bunule Stăpîn, să cobori mult și să Te unești cu noi» [65].

Această călăuzire pătrunde întregul gînd, cuvînt și întreaga făptuire a celui călăuzit : «Tu vei face și vei spune totul după harul, care ți-a fost dăruit și care vorbește în tine, cum este scris. «Și ei vor fi învățați de Dumnezeu nu aflînd binele din scrieri și litere, ci învățîndu-l de la Duhul Sfînt și nu din cuvînt numai, ci în lumina Cuvîntului și Cuvîntul luminii, tainic inițiat în lucrurile dumnezeiești» [66].

Dar, călăuzirea aceasta nu se reduce numai la inițierea în tainele dumnezeiești, ci ea transformă pe truditorul întru cele spirituale și într-un mărturisitor al adevărurilor divine, într-un organ al voii lui Dumnezeu. Pentru redarea cît mai sugestivă a acestei misiuni a celui ales, Sf. Simeon folosește comparația cu orga, cerul care suflă în ea și artistul prin care Dumnezeu prin mijlocirea Duhului Sfînt face orga să cînte armoniile divine [67].

Prezența simțită și lucrarea tainică a Duhului Sfînt are ca efect, vederea lui Dumnezeu încă din viața aceasta. În acest sens Sfîntul Simeon spune : «Dacă Hristos a zis că Dumnezeu este văzut prin curăția inimii, desigur că odată curăția dobîndită, vederea va urma. De altfel dacă tu ai fi curățit-o odată, ai fi știut că acest cuvînt este adevărat... Dacă, într-adevăr, aici jos este curăția, aici jos va fi și vederea ; dar dacă tu zici că vederea nu există decît după moarte, în chip forțat tu așezi, de asemenea curățirea după moarte și, astfel, ți se va întîmpla că nu vei vedea pe Dumnezeu niciodată...» [68]. Și mai mult decît atît, cei care sînt purtători ai Duhului Sfînt în inimile lor nu numai că îl recunosc în cuget și în faptă pe Mîntuitorul ca Fiul lui Dumnezeu întrupat și îl văd încă în viață aceasta, dar aceștia se cunosc și se recunosc între ei. Ridicîndu-se împotriva celor care negau posibilitatea acestei cunoașteri a sfinților între ei,

64. *Ibidem* XIV, 261—273. 65. *Ibidem* XI, 117—119.
66. *Catéchèse* XXVIII, 76—83. 67. *Ibidem* IX, 10—18.
68. *Ethique* V, 120—124.

marele teolog spune : «La fel, într-adevăr, cum niciodată Tatăl nu va fi în neştiinţă cu privire la Fiul, nici Fiul despre Tatăl, la fel nici sfinţii, deveniţi dumnezei prin adopţiune, din faptul că ei au pe Dumnezeu sălăşluit în ei, nu vor fi în neştiinţă niciodată unii despre alţii : ei vor fi în stare să cunoască unul slava celuilalt, şi fiecare pe a sa proprie, precum Tatăl pe aceea a Fiului şi Fiul pe aceea a Tatălui» [69].

După cum am văzut pînă acum, întregul proces al mîntuirii — aşa cum apare el în opera Sfîntului Simeon Noul Teolog, — începînd cu trezirea conştiinţei noastre la viaţa în Hristos, dobîndirea treptată a acesteia prin înnoirea chipului nostru lăuntric în urma unei trăiri virtuoase, care să ne învrednicească de darul cunoaşterii lui Dumnezeu prin contemplare şi comuniune tot mai adîncă cu El, dar şi cu semenii — este rodul lucrării tainice a Duhului Sfînt, a cărui prezenţă şi lucrare o simţim mereu în noi, însoţind iubitor efortul nostru de a trăi autentic adevărul învăţăturii creştine.

Cuvîntător prin excelenţă, datorită preaplinului inimii sale, Sf. Simeon Noul Teolog risipeşte în opera sa o profunziune de idei, izvorîte dintr-o bogată trăire duhovnicească şi o adîncă cunoaştere a Sfintei Scripturi.

Fără a urmări un sistem teologic în expunere, lăsîndu-se condus doar de nevoile imediate ale argumentării şi pastoraţiei, Sf. Simeon Noul Teolog izbuteşte să redea un vast şi viabil tablou a ceea ce trebuie să însemne o viaţă autentic creştină şi poate tocmai din caracterul acesta practic al expunerii sale izvorăşte forţa de convingere, de suscitare a interesului.

Sfîntul Simeon este cel care introduce psihologia emoţională în descrierea relaţiei sufletului cu Dumnezeu, căreia îi dă însă o temelie spirituală [70] şi desigur de aici porneşte căldura şi caracterul persuasiv al expunerilor sale, pline de o vibrantă spiritualitate.

Desigur, prezentarea lucrării Duhului Sfînt îmbracă o mulţime de aspecte în opera Sfîntului Simeon Noul Teolog, exprimate în tot felul de simboluri şi analogii, din care nu am surprins în lucrarea de faţă decît o mică parte.

Opera Sfîntului Simeon Noul Teolog nu este produsul unei nevoi de teoretizare şi explicare a adevărurilor creştine, ci este expresia unei bogate vieţi spirituale şi a unei intense preocupări faţă de problema mîntuirii personale cît şi a aceleia a semenilor săi. Setea după o permanentă Cincizecime cu efecte înnoitoare în viaţa duhovnicească îl îndeamnă să dea această expresie pururea viabilă a intensităţii emoţionale a relaţiei omului cu Dumnezeu, care se constituie, de asemenea, într-o mărturie vie a lucrării neîncetate a lui Dumnezeu în lume cît şi a perenităţii adevărurilor creştine.

---

69. *Ibidem I*, ch. 12, 308—312.

70. Pr. Prof. D. Stăniloae, «*Natură şi har în teologia bizantină*», în «Ortodoxia», 1974, nr. 3, p. 410.

TEAMA ŞI IUBIREA DE DUMNEZEU*

Pr. Drd. Th. DAMIAN

1. **Teama şi iubirea de Dumnezeu în Vechiul Testament** **. Dumnezeu a dat expresie iubirii care-l caracterizează, aducînd de la nefiinţă la fiinţă făptura umană pe care a înzestrat-o cu chipul Său (Facere 1, 27).

Ca fruct al dragostei divine şi chemat să rămînă pururea în comuniunea aceasta cu Creatorul său, la adăpostul dreptăţii şi al luminii, omul a fost destinat dobîndirii unor înalte daruri care aveau menirea de a-l face să progreseze în asemănarea cu Dumnezeu. Faptul că Dumnezeu oferea omului această posibilitate însemna aşezarea de către Dumnezeu a unei temelii pe care omul putea să-şi construiască zidul desăvîrşirii sale. Menţinerea relaţiei cu Dumnezeu presupunea activitate şi conferea omului demnitatea supremă.

Deşi chemat la o înaltă treaptă de existenţă prin rămînerea în comuniune, omul Îl cunoaşte pe Dumnezeu, îşi cunoaşte şi condiţia sa precum şi natura legăturii între el şi Creatorul său.

În relaţia cu omul, Dumnezeu îşi evidenţiază autoritatea (Facere 2, 16), vorbeşte imperativ — dar nu fără dragoste — arătîndu-i calea pe care trebuie să meargă şi scopul pentru care trebuie să-l urmeze.

Omul a fost înzestrat cu voinţă liberă care se manifesta numai în sfera binelui, deoarece răul încă nu intrase în lume. Liberul arbitru conferea omului personalitate, omul împlinind o serie de porunci ale lui Dumnezeu (Facere 2, 20), fapt care-i conferea o şi mai înaltă vrednicie.

Omul îşi ştia condiţia existenţei, era conştient de caracteristica legăturii cu Creatorul său, Îl cunoştea pe Acesta, trăia în lumina Sa şi nu se temea.

În momentul săvîrşirii păcatului se produce ruptura dintre om şi Dumnezeu, căderea din comuniune, în întunericul care i-a întunecat şi cunoştinţa şi în care a apărut teama (Facere 3, 10).

În comuniunea cu Dumnezeu, omul fiind ferit de greşeli nu se temea, dar căzînd din ea se teme şi se ascunde (Facere 3, 10).

Păcatul — ca o călcare cu ştiinţă a voii lui Dumnezeu — presupune în mod firesc o sancţiune pe care — deşi cu frică — omul o aşteaptă fiind conştient de încălcarea făcută. Omul vedea în Dumnezeu întruchi-

---

* Lucrare de seminar alcătuită şi susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, care a dat şi avizul pentru publicare.

* * Despre frica de Dumnezeu, vezi şi Facere 15, 12; 35, 5; 42, 18; 45, 3; Ieşire 15, 16; 20, 18; Levitic 25, 36; 26, 36; 1 Regi 10, 7; 14, 14; II Cronici 19, 7; 7, 9; 26, 5; Iov 1, 1; 4, 6; 13, 11; 25, 2; 28, 26; Ps. 2, 11; 5, 7; 18, 10; 23, 7; 33, 9—11; 25, 9; 103, 8; 118, 120; Prov. 8, 3; 10, 27; 14, 27; Eclez. 12, 13; 8, 8, 13; Ieremia 49, 23; Iezechiel 32, 32.

parea perfecțiunii și cunoscîndu-și condiția sa se știa dependent de Creator. Îl iubea pentru perfecțiunea Sa dar în această iubire, păcatul lăsa loc sentimentului de teamă.

Faptul că Dumnezeu poruncește face evident caracterul de dependență în relația om-Creator. Dumnezeu poruncește, omul îndeplinește; Și dacă înainte de cădere porunca lui Dumnezeu avea darul de a confirma atotputernicia Creatorului căruia omul trebuia să-I mulțumească neștiind ce-i frica, după cădere, porunca lui Dumnezeu, pe lîngă rolul amintit mai include și amenințarea pentru neîmplinirea ei, amenințare care în condițiile viețuirii în păcat provoca teama.

Dacă înainte de cădere dragostea îl conducea pe om pe calea desăvîrșirii, după căderea din comuniunea în dragoste, frica avea rolul de a orienta pe om spre Dumnezeu pe un drum ferit de greșeli.

În Vechiul Testament, Dumnezeu face intervenții de amănunt în viața de toate zilele a poporului și în mod evident așează frica la baza relațiilor omului cu Sine, întreținînd-o prin afirmarea repetată a însușirilor care formau pentru om idealul la care trebuia să ajungă.

Înainte de cădere nu era necesar ca Dumnezeu să facă aluzie la însușirile Sale deoarece fiind întru dreptate, omul le cunoaștea prea bine și ducea o viață conformă dorinței divine.

După cădere, cunoștința umană s-a întunecat și poporul uita mereu cine este Dumnezeu, de aceea Acesta, nevoind o pedeapsă continuă, amintește mereu în porunci: «Eu sînt Dumnezeu Atotputernic» (Facere 17, 1), adesea alăturînd acestei afirmații și pedeapsa pentru neîmplinirea voinței divine și astfel numai gîndul la atotputernicia Creatorului să provoace în om frica în cazul călcării poruncilor. Teama omului de Dumnezeu izvora din dragostea lui Dumnezeu pentru om.

Frica de Dumnezeu determina trăirea vieții în evlavie, virtute și sfințenie [1]. De aceea, frica de Dumnezeu era numită nu numai începutul înțelepciunii (Ecleziast 1, 16; Ps. 90, 10), ci chiar plenitudinea ei (Ecleziast 1, 20) sau progresul și desăvîrșirea ei [2]. Frica îi dădea omului conștiința inferiorității în virtutea căreia acesta se străduia să placă Creatorului său.

Împlinirea legii cu supunere [3] era sănătatea sufletească a sa [4].

Dorind îndreptarea, Dumnezeu se arată sever pentru orice greșală, dă o sancțiune pentru ca omul să nu se încreadă peste măsură în bunăvoința lui Dumnezeu și să greșească mereu.

Frica îl ținea pe om în dreptate. Adam păcătuiește, este sancționat (Facere 3, 19); Cain păcătuiește, este pedepsit (Facere 4, 12). Pedeapsa trebuie să întrețină frica care putea produce pocăința (Facere 4, 13—14; 32, 10).

---

1. «*Dictionnaire encyclopedique de la théologie catholique*», tom. V, Paris, 1864, p. 409.
2. Due P. Grou, «*Manuel des âmes intérieures*», Paris, 1925, p. 49.
3. M-elle Brocard, «*Le Maître*», Paris, 1911, p. 52.
4. R. P. Albert Maria Weiss, «*Apologie du christianisme, L'homme complet II*», Paris, 1894, p. 367.

Cînd Dumnezeu vorbeşte, Avraam cade cu faţa la pămînt (Facere 17, 3). Teama de Dumnezeu generează credinţa şi supunerea. Cînd Avraam se supune întru totul poruncii divine cu ocazia încercării credinţei sale, îngerul îi spune: «Acum am cunoscut că te temi de Dumnezeu» (Facere 22, 12).

De multe ori omul era iertat de o sancţiune pentru ca şi mai mult să respecte legea divină [5]. Dragostea lui Dumnezeu se făcea evidentă.

Păcatul a fost acela care a adus cu sine teama şi ruşinea. Adam se teme şi se ruşinează de Creator şi se ascunde (Facere 3, 10); Moisi, cînd Dumnezeu i se arată în rugul de foc ce ardea şi nu se mistuia, «îşi acopere faţa sa căci se temea să privească pe Dumnezeu» (Ieşire 3, 6). În nenumărate rînduri, atunci cînd vorbeşte oamenilor, Dumnezeu se proclamă Stăpîn pentru a-şi menţine autoritatea şi distanţa (Ieşire 19, 7). Legea Sa făcea evidentă atît dreptatea, sfinţenia şi perfecţiunea lui Dumnezeu cît şi nedreptatea şi păcatul omului [6].

În faţa infinitei perfecţiuni divine şi a păcatului uman, omul era cuprins de frică. Aceasta îl ajuta să cunoască cîte ceva din adevărurile despre Dumnezeu [7].

Puterea Creatorului se făcea simţită în toate împrejurările vieţii poporului ales. Dar şi dragostea, căci chiar frica instaurată în om şi întreţinută de Dumnezeu era tocmai rod al dragostei divine în perioada de pregătire a poporului pentru primirea făgăduinţelor.

Pentru orice ascultare exista o răsplată, cum pentru orice neascultare o pedeapsă, pentru ca în om să se înrădăcineze temeinic principiul dreptăţii actualizate la viaţa sa morală (Ieşire 19, 5).

În epoca de pînă la primirea legii scrise, frica de Dumnezeu a dat rezultate pozitive. Omul se străduia să vieţuiască după placul lui Dumnezeu, era obişnuit cu repetatele intervenţii divine în viaţa sa, le aştepta şi ştia să vadă în ele bunătatea şi dragostea Creatorului. Rugăciunea de mulţumire şi de laudă apărea în mod firesc pe buzele şi în inima sa: «Acum am cunoscut şi eu că Domnul este mare peste toţi dumnezeii» (Ieşire 18, 11).

Pînă la cunoaşterea Decalogului, frica de Dumnezeu a avut un rol pregătitor pentru poporul de care pînă atunci primise poruncile divine ca nişte acte sporadice, care de acum avea să se permanentizeze fiind temelie şi îndreptar al vieţii. Această permanentizare sporea caracterul de obligativitate al legii.

Dumnezeu menţionează binefacerile pe care le-a făcut poporului, pentru ca acesta să aibă un temei şi mai mare să se încreadă în atotputernicia divină în virtutea căreia putea veni şi pedeapsa în caz de neascultare. Dumnezeu se situează pe Sine în capul poruncilor Decalogului pentru a forma astfel centrul preocupărilor vieţii omeneşti. Legea îi întărea omului conştiinţa stării de păcătoşenie în faţa lui Dumnezeu.

---

5. Du P. Grou, *op. cit.*, p. 50.
6. Pierre Ch. Marcel, «*A l'écoute de Dieu*», Paris, 1948, p. 268.
7. R. P. Léonce de Grandmaison, «*Ecrits spirituels*» II, Paris, 1934, p. 5—6.

Ca sumă a preceptelor vieţii morale, a legii naturale, primind autoritatea expresă divină, cu regulile sale simple dar elevate conţinînd o veritabilă înţelepciune şi cunoştinţă a omului, Decalogul se cerea respectat întocmai [8]. Dumnezeu îşi întăreşte autoritatea nu numai prin cuvinte dar şi prin semne : «După ce a dat Dumnezeu legea, poporul a văzut muntele fumegînd în fulgere şi tunete şi s-a dat înapoi şi a stat departe temîndu-se» (Ieşire 20, 18). Frica tăia îndrăzneala care ar fi produs o apropiere necuviincioasă a omului de Dumnezeu. Astfel se menţine distanţa şi respectul, concretizînd sentimental absoluta dependenţă a omului de Dumnezeu, frica inspira omagiul cel mai profund faţă de Făcătorul cerului şi al pămîntului [9].

Poporul ales era conştient de nedreptatea sa înaintea lui Dumnezeu şi se teme oricînd de o eventuală pedeapsă, de aceea îi zice lui Moisi : «Vorbeşte tu cu noi şi noi vom asculta, dar Dumnezeu să nu vorbească cu noi ca să nu murim» (Facere 20, 19).

Prin frică Dumnezeu pune la încercare credinţa poporului precum oarecînd pe a lui Avraam. Frica cu diversele ei etape — a lui Israel în faţa teofaniei de pe Sinai (Ieşire 20, 18), a lui Moisi în faţa rugului arzînd (Ieşire 3, 6), a lui Iacov după viziunea nocturnă (Facere 28, 17) — avea rolul de a conduce pe om spre o credinţă mai profundă în Dumnezeu [10]. Credinţa cu păzirea poruncilor generate de frică duceau la cîştigarea stării de dreptate care conferea omului vrednicia prieteniei cu Dumnezeu. «Cutezaţi că Dumnezeu a venit la voi — zice Moisi — şi vă pune la încercare pentru ca frica Lui să fie în voi ca să nu greşiţi» (Ieşire 20, 20).

Decalogul organizează viaţa morală a poporului, întăreşte autoritatea lui Dumnezeu, prin el, oamenii au un motiv în plus a se teme de Creator, Decalogul avînd pentru ei — ca o nouă obligaţie ce era — darul de a-i ţine mereu treji ca nu cumva nepăzindu-l să sufere. Legea şi teama de a nu o călca, mai mult decît pînă atunci, formau premiza rămînerii în unire cu Dumnezeu [11].

Frica de Dumnezeu în perfecţiunea ei nu este altceva decît viaţa religioasă şi morală a sufletului [12].

Stabilitatea în frica de Dumnezeu îi completa omului ţinuta sa morală [13]. Ameninţările şi sancţiunile care însoţeau legea (Ieşire 20, 5 ; 23, 21) pentru ca poruncile să fie păzite [14] transmiteau omului prin intermediul fricii garanţia că el formează obiectul proniei divine (Ps. 103, 17). Teama de Dumnezeu genera şi respectul faţă de slujitorii săi (Ieşire 34, 30), fapt care a contribuit la organizarea cultului adus Creatorului.

Această temă ca poruncă divină (Deuter. 6, 2) dovedeşte că însuşi Dumnezeu voieşte să fie temut, căci în nenumărate locuri din Sf. Scrip-

8. F. W. Foerster, «*Le Christ et la vie humaine*», Paris, 1924, p. 77.
9. «*Dictionnaire encyclopedique...*», p. 409.
10. «Vocabulaire de Théologie biblique», Paris, 1966, p. 170.
11. C. Quiévreux, «*La loi ou le Décalogue*», Paris, 1914, p. 258.
12. «Dictionnaire encyclopedique...», p. 409.
13. R. P. Albert Maria Weiss, *op. cit.*, p. 367. 14. «Vocabulaire...», p. 170.

tură se declară că este înfricoşător în judecăţile Sale şi că este grozav lucru a cădea în mîinile Dumnezeului celui viu [15].

Vieţuind în conformitate cu acest sentiment şi cu virtuţile ce decurg din el, poporul capătă garanţia de a se bucura de favorurile divine (Deut. 10, 12).

În timpul de după primirea legii şi pînă la venirea Mîntuitorului Hristos, Moisi a rămas ca un exemplu de ascultare faţă de Dumnezeu. Însuşi Dumnezeu îl numea «robul Domnului» (Isus Sirah 1, 1—2). Noţiunea făcea evidentă atitudinea lui Moisi şi justificarea acesteia faţă de cel Atotputernic. Cînd se autointitula astfel, Moisi nu făcea altceva decît să-şi întărească autoritatea în faţa poporului. Era admirat şi ascultat de popor pentru că Dumnezeu l-a ales, învrednicindu-l de lucruri deosebite faţă de ceilalţi.

Temerea de Dumnezeu nu este despărţită de bunătatea şi dragostea divină. Ea avea totuşi şi rolul de a spori în om dragostea pentru Dumnezeu, de a umple sufletul de curaj, de speranţă de a-l fortifica [16], de a-i dărui încredere şi bucurie (Prov. 14, 26; Eclez. 34, 16; Ps. 24, 14).

Deşi poporul lui Israel de nenumărate ori se depărtase de voinţa lui Dumnezeu, deoarece tot de atîtea ori îşi primise sancţiunea meritată, el se obişnuise să trăiască în această frică de Dumnezeu salvatoare şi binefăcătoare. În rugăciunea de la sfinţirea templului, înălţată de Solomon se observă bine actualizarea fricii şi roadele ei în viaţa oamenilor (3 Regi 8, 43) şi alte popoare sînt invitate să ia exemplul acestui mod de existenţă.

Poruncile care trebuiau să fie ascultate prin intermediul fricii fiind de origine divină şi reglementînd viaţa morală, atunci cînd erau îndeplinite, aveau drept consecinţă ideală, organizarea vieţii umane după planul divin. Trăind astfel omul înţelegea raţiunea unor restricţii şi de aici înţelepciunea (Iov 28, 28). Cultivarea temerii de Dumnezeu ducea la luminarea raţiunii (Ps. 110, 10) care era întunecată din cauza păcatului. Şi cum fiecare om suferea de urmările păcatului, fiecare trebuia să aibă sentimentul temerii de Dumnezeu pentru ca prin el să-şi reechilibreze raţiunea (Eclez. 12, 13). Cînd era în păcat mai ales, gîndindu-se la înfricoşătoarea şi dreapta judecată a Domnului, omul îşi sporea teama de El [17]. Ascultarea de Creator implica prezenţa fricii prin care omul ar fi putut să trăiască în veci: «Anii celor fără de lege sînt puţini, dar frica de Dumnezeu lungeşte zilele omului» (Pilde 10, 27). Ferirea de rău este dovada unei înţelepciuni care are la bază frica de Dumnezeu. Omul ţine la darurile pe care le-a primit de la Creator şi vrea să le păstreze. În acest sens frica îl ajută la înţelegerea şi alegerea binelui (Pilde 14, 16). Deşi ar putea să pară că teama îl coboară pe om în faţa lui Dumnezeu pentru că menţine între om şi Dumnezeu raporturi de ascultare şi smerenie, din contra ea îl ridică, îl reabilitează, îl umple de forţă şi viaţă, de belşug şi bunăstare pe plan material şi spiritual, îl fereşte de nenorocire (Pilde 19, 23). După căderea sa omul a avut în faţă viaţa şi

15. Du P. Grou, *op. cit.*, p. 49.
16. «Dictionnaire encyclopedique...», p. 409.
17. Du P. Grou, *op. cit.*, p. 49.

moartea, apa și focul, dar a fost sfătuit să aleagă viața ca să trăiască (Deut. 30, 15).

A urma viața, a merge pe calea binelui, înseamnă a nu săvîrși răul, a nu-l dori: «Frica de Dumnezeu este urgisirea răului» (Pilde 8, 13). Acest dar al lui Dumnezeu este generator de pace și de sănătate (Sirah 1, 17) deci este în mod imperios necesar vieții trupești și sufletești. Cel ce este iubit de Dumnezeu primește din belșug astfel de daruri și mereu omul se teme ca pentru păcatele sale să nu fie exclus din această dragoste divină, din cauza dreptății dumnezeiești [18], din această dragoste din care se împărtășește de sfințenie și lumină.

Temerea de Dumnezeu ca judecător ferește pe om de a cădea pradă viciilor [19] și-l ajută să-L cunoască mai bine pe Creatorul său [20], să fie conștient de rostul vieții sale, să știe cui să mulțumească pentru toate binefacerile primite (Pilde 2, 3—6).

Frica de Dumnezeu pe care o recomandă Sfînta Scriptură ca bază a unei vieți plăcute lui Dumnezeu prin desăvîrșirea vieții și a virtuților nu este o frică care angajează spaima destructivă. Ea nu este frica pe care o au demonii care cred și se cutremură (Iacov 2, 10); nu este frica în care nu se vede decît dreptatea răzbunătoare și precipitată pentru sufletul înfricoșat în disperare. Ea este respectul fără margini care inspiră ascultarea și cunoștința de Dumnezeu, gîndirea la infinitele sale desăvîrșiri ziditoare de suflet pentru om [21]. Teama pe care Dumnezeu o inspiră omului din dragoste, trebuie să-l ducă pe om înspre dragostea de Dumnezeu.

Se observă în Vechiul Testament, în epoca de după primirea Legii că Dumnezeu folosește multe mijloace pentru a menține treaz frica față de Dînsul. Dacă păcatul duce la sancțiuni exemplare, virtuțile duc la promisiuni prin care Dumnezeu se face și mai dorit de oameni [22] (Levitic 18, 5; 28, 1—14). Porunca aspră era ea însăși un fel de amenințare. Amenințarea la rîndul ei sugera sancțiunea [23] așa cum promisiunea, referirea la binefacerile date [24] și anunțarea anumitor pretenții (Deut. 18, 13; 5, 8—9) făcea să transpară stimularea virtuților. Dumnezeu fiind adevărat, cine nu trăiește în acest adevăr, nu va fi ocolit de mînia cea dreaptă și înfricoșătoare a Sa. În privința îndreptării vieții, frica face adesea ceea ce nici dragostea nu poate face [25].

Înțelepciunea nu are preț pe pămînt [26] (Iov 28), de aceea și frica cu toate virtuțile ce decurg din ea este deosebit de prețioasă în întreținerea unor relații autentice între om și Dumnezeu, în desfășurarea unei autentice vieții morale așa cum reiese mai ales din cartea «Înțelepciunea lui Solomon».

---

18. Bernard Häring, *«La loi du Christ II»*, Paris, 1966, p. 88.
19. M. L'abbé Paul Barbier, *«Les sauvegardes»*, Paris, 1900, p. 98—99.
20. R. P. Léonce de Grandmaison..., *op. cit.*, p. 4.
21. «Dictionnaire encyclopedique...» p. 409.
22. Pierre Ch. Marcel, *op. cit.*, p. 188—190.
23. Edouard Hamel, S. J., *«La loi naturelle et la loi du Christ»*, Paris, 1964, p. 116.
24. Edouard Hamel, *op. cit.*, p. 122. 25. M. L'abbé Paul Barbier, *op. cit.*, p. 101.
26. M-elle Brocard, *op. cit.*, p. 52. Vezi și Wilfred Monod, *«Vers Dieu ou l'ascension de l'homme»*, Paris, 1923, p. 37.

Prin întreţinerea stării de frică, Dumnezeu nu desfiinţează liberul arbitru al omului. În multe cazuri păcatul nu primeşte o sancţiune imediată. În alte cazuri, oamenii buni sînt pedepsiţi, iar cei răi iertaţi şi aceasta pentru ca faptele bune săvîrşite să nu-şi piardă valoarea lor morală şi pentru ca liberul arbitru să nu fie desfiinţat. Dacă în toate cazurile Dumnezeu ar pedepsi imediat greşeala făcută, atunci faptele bune s-ar face doar din frică şi şi-ar pierde din valoarea lor morală, iar liberul arbitru ar fi ştirbit în esenţa sa.

Din dragoste însă, în Vechiul Testament, Dumnezeu a procedat în foarte multe feluri pentru ca să menţină pe om întru adevăr pentru a-şi putea desăvîrşi viaţa, pentru a fi mereu orientat spre Dînsul [27]. Temerea insuflată omului n-a ştirbit cu nimic din bunătatea şi dragostea divină pentru că în nenumărate locuri în Vechiul Testament, Dumnezeu îşi descoperă intenţiile Sale faţă de popor în care se vede dragostea.

Deşi temerea de Dumnezeu era voită şi cerută de Acesta, totuşi de multe ori înşişi oamenii o cereau fiind conştienţi de darurile ce veneau prin ea (Ps. 118, 120), deoarece necesitatea ei în viaţa cotidiană a omului era evidenţiată de păcatul ce îndepărta pe om de dorinţa din legea divină.

Proorocii au propovăduit şi ei frica de Dumnezeu punînd în lumină caracterul, roadele, necesitatea ei, convingînd că prin aceasta oamenii simt prezenţa dragostei divine în viaţa lor şi sînt ajutaţi să păstreze raporturi de iubire cu Dumnezeu.

2. **Hristos întruchiparea dragostei şi jertfelniciei noastre** *. Dragostea în general este o înclinaţie a sufletului spre un bine cu care doreşte să se unească. Dragostea este dirijată de dorinţa de a fi fericit, de a fi unit cu binele suprem [28]. Cel mai înalt obiect al sufletului raţional este Dumnezeu care singur poate fi voit pentru El însuşi. Dumnezeu cuprinde în sine binele suprem şi nimic în lume nu e bun decît atunci cînd într-un fel sau altul se raportează la Dumnezeu [29]. Cîtă vreme omul prin structura creaţiei sale este atît de legat de Dumnezeu este firesc ca toate actele şi lucrurile sale să fie raportate la Cel prin care-şi pot căpăta o autentică valoare. Faptul că Dumnezeu acceptă acest lucru dovedeşte dragostea Sa pentru făptură.

Dar a fi iubit de Dumnezeu implică a-L iubi la rîndul nostru. Iar dispoziţia sufletului nostru de a se apropia de Dumnezeu întru iubire, nu este decît un alt aspect al dragostei cu care aceasta ne iubeşte pe noi. Aceste două fenomene nu există alături, ci unul prin altul [30]. Dragostea nu este ceva în afară de Dumnezeu [31] pentru că Dumnezeu este

27. Du P. Grou, *op. cit.*, p. 49.

* *Despre dragoste în Noul Testament* vezi : Rom. 5, 8 ; 12, 9 ; 13, 10 ; 2 Cor. 5, 14 ; 8, 7 ; 1 Cor. 13, 2, 8 ; 14, 1 ; 16, 14, 24 ; 8, 1 ; Efes. 3, 19 ; 1 Tim. 1, 14—15, 4, 12 ; 2 Tim. 1, 7 ; Colos. 3, 14 ; 1 Tes. 3, 12 ; Filimon 7 ; Galat. 5, 6, 13, 14 ; Filip. 1, 9 ; Evrei 13, 1 ; 12 ; 6 ; Matei 5, 44 ; Ioan 15, 3 ; 2, 23 ; 3, 16 ; 35—34 ; 16, 27 ; 14, 15 ; 17, 24 ; 1 Petru 4, 8 ; Iuda 1, 21 ; 1, 2 ; 2 ; 1 Ioan 2, 5 ; 4, 7, 12 ; 5, 3 ; 3, 18 ; 4, 8 ; 19 ; 4, 18 ; 2 Ioan 1, 6.

28. J. Ev. Pruner, «*Bibliothèque théologique du XIX-e siècle Théologie morale I*», Paris, 1880, p. 223. 29. *Ibidem*, p. 224.

30. Dietrich Bonhoeffer, «*Ethique*», Géneve, 1965, p. 29—34. 31. *Ibidem.*

dragoste (1 Ioan 4, 8, 16) ; şi pornind de la Dumnezeu ea nu este o virtute pentru altele, ci deasupra tuturor, este legătura lor, forma prin care celelalte virtuţi îşi găsesc expresie [32]. Pentru a aduce la expresie concretă o virtute, pentru a o manifesta prin ceva superior, este nevoie de libertate şi de voinţă.

Studiind analitic dragostea se observă că principala ei caracteristică este tendinţa de asemănare între cel ce iubeşte şi cel ce este iubit [33]. Ea include toată gîndirea şi acţiunea posesorului, de aceea atunci cînd există în mod autentic, subjugă totul, devenind adevărata şi unica viaţă a sufletului.

Atunci cînd dragostea este călăuzită de un principiu supranatural, dispare orice primejdie de deviere de pe calea cea dreaptă. Fără acest principiu, voinţa care alimentează existenţa dragostei, ar fi ştirbită posibilitatea celei mai nobile realizări [34].

Prin dragoste omul realizează comuniunea cu Dumnezeu căreia i-a fost destinat de la început şi într-o anumită măsură participă la sfinţenia lui Dumnezeu. Mai mult sau mai puţin conştient, mai încet sau mai repede, omul tinde spre împlinirea scopului cu care a fost creat — comuniunea cu Dumnezeu prin dobîndirea asemănării. Dragostea oferă omului posibilitatea de a se uni cu tipul său primordial. De aceea dragostea este o îmbinare între muncă deci voinţă şi libertate [35]. Acestea întreţin şi sporesc dragostea, îi dau viaţă şi valoare. Dacă voinţa formează fundamentul dragostei, atunci Dumnezeu este ţelul şi scopul ei, adică potrivirea ei cu divinitatea, conformarea la legea divină. În această postură dragostea formează motivul central al moralităţii creştine. Şi, deoarece dragostea deschide drumul dobîndirii asemănării prin intrarea în comuniune cu Creatorul, aceasta se realizează dar nu într-un plan de egalitate ci în raporturi filiale.

Potrivit acestor înalte caracteristici, dragostea este singurul ideal al vieţii care nu va trece, nu se va schimba, nu va fi întrerupt nici după moarte [36]. Perspectiva dragostei este desăvîrşirea [37]. A discuta însă despre ea înseamnă a o analiza doar în aspectul ei de suprafaţă. Dragostea mai întîi trebuie trăită, experiată. Atunci ea schimbă modul de viaţă iar puterea ei dă îndreptăţire.

Din punct de vedere al idealului posibil, dragostea este infinită. Măsura ei este a iubi fără măsură, dar din punct de vedere practic uman, «nimic nu este mai mare decît a-ţi da viaţa pentru prietenii tăi» (Ioan 15, 13) [38].

În acelaşi moment al concretizării ei în sfera umorului, dragostea se face transparenţa inefabilului împărăţiei cerurilor, a biruirii răului, extazul frumuseţii sale reflectînd eterna frumuseţe divină.

---

32. Bernard Häring, *op. cit.*, p. 119. 33. J. Ev. Pruner, *op. cit.*, p. 224.
34. *Ibidem*, p. 227.
35. R. P. Albert Maria Weiss, «*Apologie du christianisme. Nature et surnature*» II, Paris, 1894, p. 478.
36. Renè Voillaume, «*A la suite de Jesus*», Paris, 1968, p. 34—35.
37. A. D. Sertillange, «*Les sources de la croyance en Dieu*», Paris, 1928, p. 376.
38. C. Quiévreux, *op. cit.*, p. 198.

Reintegrarea omului prin dragoste în comuniunea divină presupune acceptarea de către divinitate a împăcării cu omul. Dragostea noastră pentru Dumnezeu nu este decît dovada persistenţei fiinţei divine în om, actualizată prin Iisus Hristos. Dacă Mîntuitorul este mijlocul transmiterii dragostei lui Dumnezeu pentru om, acelaşi Mîntuitor trebuie să fie şi mijlocul reîntoarcerii dragostei pe acelaşi drum de unde a plecat, aducînd cu sine sufletul omenesc ca un cîştig al colaborării voinţei divine cu cea umană [39].

Fiind dragostea Tatălui arătată concret, Hristos este calea spre Tatăl, spre comuniunea cu Dumnezeu în care ne susţine Duhul Sfînt cel care aprinde şi ţine nestinsă iubirea în noi.

În această acţiune mîntuitoare credinţa are un rol important, ea înflăcărează dragostea şi în acelaşi timp se face deplină şi mai vie [40].

Venind de la Dumnezeu dragostea poartă în sine pecetea păcii. Şi dacă ea s-ar cumineca întregii lumi încolţind în sufletele tuturor oamenilor şi i-ar strînge pe toţi ca într-o legătură a desăvîrşirii atunci toate relele ar dispărea. Însăşi natura lucrurilor s-ar transforma. Lacrimile şi tristeţea dragostei sînt mai dulci decît obişnuitul rîs şi decît bucuria [41].

Vechiul Testament care a caracterizat relaţia om-Dumnezeu prin frică a avut un rol bine determinat în privinţa educării omului pentru primirea dragostei depline a lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos. Este adevărat că la început voia lui Dumnezeu se îndeplinea din frică dar odată cu obişnuinţa, intensitatea fricii dispare, lăsînd loc liber dragostei [42]. Legea veche ca alinţă între popor şi Dumneezu era deja o expresie a dragostei divine [43]. Frica mîntuitoare se menţine în sfera respectului iar respectul este la hotarele dragostei.

Dacă în Vechiul Testament slava lui Dumnezeu manifesta de la o oarecare distanţă mai mult puterea decît iubirea, în Noul Testament iubirea se manifestă de aproape [44].

O consecvenţă în acest fel de manifestare a lui Dumnezeu faţă de lume există. În Vechiul Testament Dumnezeu dorea ca oamenii să se supună legii nu din frică ci din dragoste (Deut. 2, 1—22 ; 5, 10 ; 7, 9) [45], deoarece omul a fost făcut pentru dragoste şi aceasta trebuie să fie caracteristica întregii vieţi omeneşti în toate manifestările ei trupeşti sau sufleteşti. Omul trebuie să se teamă de Dumnezeu pentru imperfecţiunea vieţii sale şi să-l iubească pentru desăvîrşirea sa infinită. «Ce cere de la tine, o Israile, Domnul Dumnezeu, decît să te temi şi să-L iubeşti din toată inima ?» (Deut. 10, 12).

---

39. B. Häring, *op. cit.*, vol. I, p. 447. 40. Idem, *op. cit.*, vol. II, p. 48.

41. St. Jean Chrysostome, «*La XXXII-e homélie sur I-e épître aux Corinthiens*», 5—6, apud Ph. E. Legrand, «*Saint Jean Chrysostome*», Paris, 1924, p. 165—168.

42. Sf. Basile, «*Homélie in Ps. XXXII, 6*», apud L'abbé Jean Rivière, *Saint Basile évêque de Césarée*, Paris, 1925, p. 106—107, vezi şi Le R. P. Chaignon, «*Méditations réligieuses ou la pérfection de l'état religieux*», tom. III, Paris, 1922, p. 305, vezi şi «*Vocabulaire...*», p. 38. 43. B. Häring, *op. cit.*, tom. I, p. 381.

44. Pr. Prof. D. Stăniloae, «*Icoanele în cultul ortodox*», în rev. «Ortodoxia», an. XXX, nr. 3, iulie—sept. 1978, p. 486. 45. E. Hamel, *op. cit.*, p. 114.

Odată ce prin frică viața omului se îndrepta și omului îi intra în fire să trăiască după voia lui Dumnezeu, frica dispărea odată cu păcatul și atunci apărea dragostea care continua progresul moral al vieții început din frică, spre desăvîrșire [46].

Iubirea presupune eliberarea de păcat, odată cu păcatul piere și frica de pedeapsă, de aceea dragostea izgonește frica (1 Ioan 3, 20; 4, 18) cu toate defectele ce decurg sau depind de ea și de păcat [47]. În Vechiul Testament se păstra o distanță între om și Dumnezeu pentru că Dumnezeu era nevăzut, în timp ce în Noul Testament, Dumnezeu vine în maximă apropiere față de om, restabilindu-i acestuia demnitatea de fiu. Este adevărat că în legea veche, unde păcatul întreținea conștiința vinovăției, iar iubirea lui Dumnezeu era mai vag manifestată, mai mult subînțeleasă, frica excludea posibilitatea desăvîrșirii în iubire. Aceasta este frica provocată de păcat. Dar frica pornită dintr-o autentică moralitate bazată pe iubirea de Dumnezeu avea garanția deplinătății și avea o valoare mai înaltă. «Nu le lipsește nimic celor ce se tem de Domnul». Tinzînd spre identificarea cu iubirea, aici frica împrumută caracterul latreutic al acesteia [48].

Frica are deci două etape de existență sau forme de manifestare. Una mai depărtată, alta mai apropiată de dragoste. Ea este un dar, însă pregătește pentru primirea unor daruri și mai înalte. De aceea trebuie să aspirăm la dragostea desăvîrșită care înlătură frica — cum zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, care o înnobilează, care o transformă în fiică a dragostei [49]. Această transformare este maxima valorificare a tuturor celorlalte daruri care sînt în noi și care se orientează spre valoarea supremă, Dumnezeu, în dragostea prin Iisus Hristos. Acolo unde dragostea crește spre deplinătate, frica scade pînă la dispariție, dragostea punînd stăpînire pe sufletul omului și formînd caracteristica întregii vieți. Totuși și în dragoste trebuie să avem o frică: aceea că nu-l iubim pe Dumnezeu cît ar trebui [50]. În acest sens, această frică inocentă îi inspiră omului o continuă vigilență asupra lui însuși pentru a nu displăcea cu nimic celui pe care-l iubește. Frica sclavului rece, care îngheață inima, care face totul din interes nu poate produce asemenea efecte.

În Noul Testament, Dumnezeu nu e ascultat că este înfricoșător ci pentru că este bun. Nu e temut ca un stăpîn ci iubit ca un tată.

În dublul ei aspect, frica deși nu este desăvîrșire, duce la îndreptare. Două porunci are omul de împlinit: A se feri de rău și a face binele. Frica îl poate ajuta în ferirea de rău, dar dragostea este aceea care-l ajută să facă binele, dîndu-i cea mai înaltă valoare [51].

---

46. Le R. P. Chaignon S. J., *op. cit.*, p. 305.
47. M. L. King, «*La force d'aimer*», Paris, 1965, p. 187—188.
48. Sf. Maxim Mărt., «*Răspunsuri către Talasie*», în «Filocalia», vol. III, trad. de Prof. Stavr. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 39—43. 49. Du P. Grou, *op. cit.*, p. 49.
50. *Ibidem*, p. 238, vezi și R. P. Léonce de Grandmaison, *op. cit.*, p. 6, vezi și M-elle Brocard, *op. cit.*, p. 52. 51. Du P. Grou, *op. cit.*, p. 51—54.

Precum există o frică mai apropiată de dragoste deci de desăvîrşire, tot aşa există şi o dragoste mai apropiată de frică deci de imperfecţiune şi anume atunci cînd omul nu are decît a alege între a fi salvat prin dragoste sau a fi condamnat fără ea. Această dragoste determinată de frică este imperfectă deoarece cel ce iubeşte nu se detaşează complet de păcat, iubind pe Dumnezeu numai pentru desăvîrşirea sa infinită [52].

În relaţia de filiaţiune omul are un permanent control asupra sa pentru a nu supăra prin nimic pe Dumnezeu, pe cînd în depărtarea de Dumnezeu frica e legată de păcat. Frica, aşadar, este pentru timp dragostea pentru eternitate [53], în Noul Testament frica fiind sentimentul dăruirii totale a omului spre Dumnezeu. Chiar dacă în Noul Testament relaţia om-Dumnezu este bazată pe dragoste, supunerea nu este exclusă din obligaţiile omului faţă de Părintele ceresc. Supunerea şi împlinirea legii indisolubil legate, dovedesc şi întăresc dragostea filială primită ca dar [54].

În legămîntul nou, îndemnurile pentru ataşarea la darul cel mai înalt care este dragostea sînt nenumărate : «Nu te teme Iosife zice îngerul, protectorului Sfintei Fecioare (Matei 1, 20) ; «Nu te teme Marie», îi zice îngerul Gavriil Născătoarei de Dumnezeu (Luca 1, 30) ; «Nu vă temeţi !», zice Mîntuitorul Sfinţilor Apostoli (Marcu 6, 50 ; Luca 15, 32 ; Matei 6, 25—34) voind să le stimuleze încrederea în Dumnezeu ; femeilor mironosiţe după înviere Domnul Iisus Hristos le zice : «Nu vă spăimîntaţi ! căutaţi pe Iisus Nazarineanul cel răstignit» (Marcu 16, 6 ; Matei 28, 5). Şi iarăşi Sfinţilor Apostoli după înviere : «Pace vouă ! Eu sînt ! Nu vă temeţi !» (Luca 24, 36).

Hristos este garanţia liniştii şi a păcii * celui ce crede în El, pace în care creşterea virtuţilor se face mult mai uşor. Venirea împărăţiei dragostei care alungă frica a fost proorocită încă din psalmi : «Domnul este ajutorul şi Mîntuitorul meu, de cine mă voi teme, Domnul este păzitorul vieţii mele de cine mă voi înfricoşa ?».

Iubirea de Dumnezeu curată, produce bucuria negrăită în Domnul * * (1 Petru 1, 8). Prezenţa lui Dumnezeu are aceeaşi ziditoare roadă. La înălţarea Domnului, la ceruri, întristarea apostolilor se preface în bucurie deoarece Hristos le-a promis că este cu ei pînă la sfîrşitul veacului. Încrederea în dragostea lui Dumnezeu faţă de noi ne dă bucurie. Dar pentru a rămîne în această stare trebuie să fim activi în împlinirea voinţei Celui Prea Înalt [55] prin care obţinem unirea personală cu Dumnezeu care iartă şi sprijineşte.

---

52. J. Ev. Pruner, «*Bibliothèque théologique du XIX-e siècle. La théologie morale*», I, Paris, 1880, p. 236. 53. Le R. P. Chaignon S. J., *op. cit.*, p. 305.

54. D. Bonhoeffer, «*Le prix de la grâce*», Neuchâtel, 1962, p. 24—50.

* *Despre dispariţia fricii în Noul Testament* vezi : Matei 8, 26 ; 10, 8 ; Filip. 1, 28 ; 2, 12 ; 1, Ioan 4, 18 ; şi texte paralele.

* *. *Despre bucurie în Noul Testament* vezi şi : Matei 2, 10 ; 25, 21, 23 ; 28, 8 ; Luca 1, 14, 44 ; 2, 10 ; 15, 7, 10, 24, 41, 52 ; Ioan 3, 29 ; 15, 11 ; 16, 22, 17, 13 ; Fapte 2, 46 ; 8, 8 ; 12, 14 ; 13, 52 ; 15, 3 ; Romani 14, 17 ; 15, 13 ; 2 Cor. 1, 24 ; 7, 4 ; Galat. 5, 22 ; Filip. 1, 4, 25 ; Colos. 1, 12 ; 3, 16 ; 1 Tes. 2, 19—20 ; Evrei 12, 2 ; 3 Ioan 4 ; Iuda 1, 4.

55. M. Du Gard, «*Sur les frontières de la foi*», Paris, 1928, p. 166—167.

Bucuriile pămîntești sînt doar o clipă. Bucuria în Iisus Hristos e veșnică. La aceasta ne invită cînd zice: «Intrați întru bucuria Mea ca bucuria Mea să fie deplină în voi». Odată cu Hristos bucuria dragostei autentice începe de pe pămînt și se termină în ceruri. Nu poate avea parte de bucuria negrăită în Hristos cel care nu împlinește din dragoste poruncile Lui [56]. Creștinul care prin paza poruncilor rămîne în dragostea lui Hristos se bucură de darurile pe care le primește în viața prezentă dar și mai mult de cele din viața veșnică [57]. Trăirea spirituală în Dumnezeu în lumea aceasta, nu numai din lucrurile bune ci și din suferință, face un prilej de bucurie [58]. Ceea ce ne garantează permanența bucuriei este încrederea nestrămutată în dragostea lui Dumnezeu [59] prin Iisus Hristos care este purtătorul bucuriei (Luca 2, 10) și în care orice virtute desăvîrșindu-se, emană bucuria ce stimulează și ea la perseverența în viața morală plăcută voii lui Dumnezeu. Iradiind strălucirea și căldura dragostei în jurul său, prin aceasta din bucurie creștinul trebuie să-și facă o atitudine permanentă (1 Tes. 5, 16) și nu un act ocazional.

Crearea omului după chipul lui Dumnezeu este începutul chenozei divine și expresia iubirii care în acest stadiu nu se sfîrșește niciodată. Cel mai puternic motiv de a-L iubi pe Dumnezeu este desigur dragostea Lui pentru noi: Dumnezeu în cer, noi pe pămînt, Dumnezeu adîncul desăvîrșirii, noi săvîrșind păcatul, Dumnezeu cel ce este, noi cei muritori. Aceste două extreme le vedem unite prin dragostea cea mai tandră, mai constantă și mai generoasă.

Dragostea lui Dumnezeu este imensă. El ne-a iubit nu numai cînd noi nu-L iubeam, ci cînd nu puteam să-L iubim fiindcă nu eram. Dumnezeu apoi ne-a iubit și atunci cînd l-am provocat să ne urască. Dacă ne gîndim la tot ce a făcut Dumnezeu pentru noi în ordinea naturii și a harului, la toate sacrificiile și binefacerile date sau promise, la toate favorurile primite în particular, nimic din noi sau de lîngă noi nu ne va îndemna să nu-l iubim și să nu-i demonstrăm sinceritatea dragostei noastre prin devotamentul sacrificiului, puritatea intențiilor și sfințenia lucrărilor.

Dacă în ordinea naturală inima cea mai iubitoare se răcește cînd se lovește de indiferență, cum să nu admirăm răbdarea nesfîrșită a lui Dumnezeu care deși se lovește de indiferența noastră, continuă să ne iubească. Pînă acum constanța omului în a-L supăra n-a putut birui constanța Lui în a ne iubi. Și continuă să-l întrebe: «Mă iubești tu pe Mine, făptură mult iubită?» [60].

Dragostea lui Dumnezeu pentru noi se vede din creație, din acordarea chipului său, omului, din trimiterea unicului său Fiu, din promisiunea împărăției cerurilor. Nu este lucru pe care să nu-l fi făcut Dum-

56. Jules Lagneau, «*De l'existence de Dieu*», Paris, 1925, p. 138.
57. Fernand Laudet, «*Histoire populaire de Jesus*», Tours, 1923, p. 157.
58. Sf. Ioan Gură de Aur, «*A XVIII-a omilie la poporul Antiohiei, 3—4*», vezi Ph. E. Legrand, *op. cit.*, p. 81.
59. M. Olphe Galliard, «*La perfection du chrétien*», Paris, 1968, p. 192—197.
60. Le R. P. Chaignon S. J., *op. cit.*, p. 308—311.

nezeu pentru a fi iubit de noi [61]. Şi legea este un aspect al dragostei Sale pentru noi. Dumnezeu a dat-o pentru că a iubit primul. Dar omul a căzut din dragoste, a ajuns sub legea pe care a împlinit-o de frică şi prin Iisus Hristos a ajuns iar la dragoste, restabilindu-şi legătura cu Dumnezeu prin semeni.

Dumnezeul transcendent şi atotputernic a iubit primul pe omul mic şi păcătos. Dialogul dragostei între om şi Dumnezeu a fost iniţiat de Creator pentru ca omul să aibă un exemplu pentru dialogul lui cu semenii [62].

Prin semenii părtaşi la comuniunea dragostei fireşti, omul se ridică deasupra naturii sale pînă la dragostea divină. Iisus Hristos este concretizarea cea mai pregnantă a dragostei Tatălui. Restabilindu-se în relaţiile filiale faţă de Dumnezeu, Mîntuitorul nu ne iubeşte numai cu o dragoste frăţească ci el participînd şi la creaţie, dragostea Sa pentru noi, culminînd cu răstignirea pe cruce, capătă şi un grad de paternitate [63] şi îşi face evidentă intensitatea şi ardoarea ei care arde tot ce e rău în noi, aprinzînd divinul. «Eu am venit pe pămînt pentru a arunca foc şi care e dorinţa Mea dacă nu ca acest foc să se aprindă?» (Luca 12, 49).

Prin Iisus Hristos — purtătorul harului — omul a fost restabilit în starea de har şi în drumul progresului său spiritual porneşte de la starea de natură pentru a intra şi rămîne definitiv în starea de har [64], în comuniunea cu Dumnezeu şi a se bucura de ceea ce Acesta a pregătit celor ce-L iubesc, adică de ceea ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-a suit.

Dragostea de Dumnezeu este o virtute supranaturală implantată în om şi care-l înclină pe acesta să-l iubească pe Dumnezeu mai mult ca pe orice pentru desăvîrşirea Sa, iar pe aproapele său pentru Dumnezeu [65]. Cînd elementul divin din om este sursa dragostei morale iar ţinta este Dumnezeu însuşi, această dragoste se numeşte dragoste de Dumnezeu [66]. Cîtă vreme dragostea aceasta este o virtute supranaturală înseamnă că ea ne-a fost dăruită, sădită în suflet de Creator, de aceea ea tinde spre Dumnezeu ca o bucăţică de magnet care tinde să se unească cu masa din care s-a desprins. Numai că dragostea are rolul de a-l trage cu ea şi pe om spre Dumnezeu şi de a-l transforma şi pe om în dragoste. De aceea dragostea nu se învaţă aşa cum nu se învaţă lucrurile cele mai fireşti. Omul trebuie doar să n-o împiedice ci s-o lase să se manifeste, căci ea iese singură la iveală în căutarea comuniunii. Fiind dar al Sfîntului Duh, Acesta ajută pe cel ce voieşte să crească dragostea ce o are.

---

61. St. Jean Chrysostome, «*Homélies sur l'épître aux Romains*», *XXIII*, apud J. Bareille, tom. XVI, p. 209. 62. «Vocabulaire»..., p. 35.

63. St. Jean Chrysostome, «*Homélies sur l'épître aux Philippiens II*», apud J. Bareille, tom. XVIII, p. 467.

64. J. Ev. Pruner, «*Bibliothèque théologique du XIX-e siècle, La théologie fondamentale ou apologetique*», Paris, 1888, p. 177.

65. J. Fleuriot, «*Précis de Morale chrètienne*», Paris, 1929, p. 73.

66. J. Ev. Pruner, «*Bibliothèque... La théologie Morale I*», p. 240.

Iisus Hristos fiind icoana dragostei divine, a pus accent deosebit în toată învățătura sa pe această virtute. De aceea a redus toată legea și proorocii la porunca iubirii. Toată activitatea Mîntuitorului, toată predica și cultul instituit, au drept scop stimularea, creșterea iubirii în sufletele oamenilor. Și îl iubim pe Dumnezeu nu pentru binefacerile Sale ci pentru desăvîrșirea Sa [67]. Și precum pentru a dovedi ardoarea dragostei Sale, Fiul Tatălui ceresc a primit a se răstigni pe cruce, la fel și noi trebuie să facem din crucea suferințelor pentru Hristos, dovada cea mai vie a iubirii ce i-o purtăm. Creația omului după chipul lui Dumnezeu nu este deloc întîmplătoare. Dumnezeu a făcut aceasta pentru ca omul să-l poată iubi mai ușor din toată inima. Creatorul i-a dat Evei un chip atît de asemănător cu al lui Adam pentru ca între ei în mod firesc să se instaureze o legătură a unei iubiri pe cît de tandră pe atît de durabilă. Iubirea de Dumnezeu are un fundament mai înalt, mai temeinic [68]. Și El însuși o poruncește : «Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău...». Motivul iubirii este cuprins în aceste cuvinte. El este Dumnezeul tău — izvorul dragostei, este desăvîrșit, infinit. Toate acestea sînt pentru tine. Este Dumnezeul tău ! Merită această iubire și pentru ceea ce este El și pentru tot ce a făcut pentru noi, pentru că ne conservă în ordinea naturii și a harului. Merită că este Răscumpărătorul, Creatorul, Sfințitorul. El este Domnul. Și deja ceea ce ne cere este atît de puțin în raport cu ce ne-a dat ! Și ne cere imperios sub pedeapsa celei mai mari nefericiri, nefericirea veșnică [69].

Cînd ne gîndim la valoarea ființei iubite, atunci ne stimulăm și mai mult iubirea, iar cînd medităm asupra infinitei desăvîrșiri a lui Dumnezeu considerată ca bine esențial și nu la ceea ce a făcut pentru noi, atunci împingem dragostea spre desăvîrșire. Pentru a fi perfectă, dragostea trebuie să aibă ca motiv pe Dumnezeu în sine. Dragostea lui Dumnezeu sinceră, intensă, arzătoare și indestructibilă trebuie să fie pentru noi un stimulent la progresul iubirii noastre. Hristos iubește pe toți oamenii căci s-a întrupat și s-a răstignit pentru toți dar ne-a iubit pe fiecare în parte pentru ca dragostea noastră să-i fie dedicată în exclusivitate.

Iubirea față de Dumnezeu nu are margini. Este o țintă mereu valabilă pe care o vom atinge atunci cînd vom trece din viața aceasta în cea veșnică, cînd îl vom iubi pe Dumnezeu așa cum ne iubește El [70]. Dragostea pentru Dumnezeu ar trebui să fie egală cu a primului om înainte de cădere. Dacă păcatul strămoșesc a știrbit-o, prin Botez ea își recapătă dimensiunea originală odată cu harul pe care îl primim. Și atunci cînd slăbim în dragoste și din har trebuie să facem tot ce ne stă în putință pentru a-i reda iar strălucirea pe care merită s-o aibă și care îi aparține ontologic. Cîtă vreme trăiește supus păcatelor, niciodată omul nu poate spune că și-a împlinit datoria dragostei față de Dumnezeu.

67. P. Berthier M. S., «*La clé du ciel*», Paris, 1904, p. 247. Vezi și Du P. Grou, *op. cit.*, p. 278. 68. Le R. P. Chaignon S. J., *op. cit.*, p. 335.

69. Du P. Grou, *op. cit.*, p. 236.

70. St. Jean Chrysostome, «*Homélie sur l'amour de Dieu*», apud J. Bareille, tom. V, p. 578—579.

Iubirea trebuie să-i fie cea dintîi constantă a vieţii — pentru că ea este singurul şi adevăratul sentiment demn de Dumnezeu care îi transferă şi omului înălţimea demnităţii divine. Adevărata iubire nu cere nici un efort. Ea se manifestă singură, liber, firesc şi necesar. Omul nici nu trebuie să ştie că iubeşte. Iubirea trebuie să fie starea firească a existenţei lui. Dragostea de Dumnezeu este viaţa în Dumnezeu [71]. În dragostea autentică omul se uită pe sine, Dumnezeu trăieşte în el ca împlinire a tuturor speranţelor şi dorurilor sale. Eficacitatea dragostei divine în om este principiul vital al condiţiei sale în lume. Uitîndu-se pe sine, trăind numai în dragostea de Dumnezeu ca unică preocupare a vieţii, omul practică deja virtutea smereniei care-i purifică toate gîndurile şi sentimentele lăsîndu-şi amprenta şi asupra voinţei concretizate în fapte.

Smerenia dă omului conştiinţa că el iubeşte prea puţin pe Dumnezeu pentru a-şi răscumpăra prin iubire păcatele şi iubind mereu nu mai are nevoie ca împlinirea celorlalte virtuţi să-i fie poruncite, căci ele izvorăsc în mod firesc din dragoste [72].

La o iubire consacrată în întregime lui Dumnezeu, bucuria pe care o vom avea nu poate fi gîndită acum — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur [73], deoarece dragostea pentru Dumnezeu nu poate fi depăşită de nimeni din contra ea se face temelia tuturor realizărilor şi depăşirilor din viaţa creştinului. Fiind forţă, dragostea se cere tradusă în faptă.

Dragostea de Dumnezeu puternică, profundă, decisă, adevărată, oferă credinciosului o bucurie inepuizabilă şi irezistibilă, ea constituie un sprijin moral în faţa căruia ispitele se pierd. Şi cu toate că ele sînt pe cît de subtile pe atît de violente, vor fi învinse deoarece dragostea uneşte pe om cu Dumnezeu şi nimic nu-i poate despărţi : nici suferinţele, nici neliniştile, nici foamea, nici pericolele, nici persecuţiile, nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici prezentul, nici viitorul, nici ceva din cele de sus, nici din cele de jos, nici o creatură născută sau nenăscută [74].

Dacă Dumnezeu este iubire şi noi îl iubim şi pentru desăvîrşirea Sa şi pentru manifestarea concretă a iubirii faţă de noi, este imposibil să progresăm în această iubire fără a ne strădui să progresăm şi în asemănarea cu El. Căci dragostea este în mod esenţial imitaţie. Totul ne place la cel pe care-l iubim ; ne adaptăm gusturile, gîndirea, manierele, adesea chiar fără să ne dăm seama. Cel pe care-l iubim devine un alter-ego.

Dragostea presupune unitate de gîndire, de simţire, de voinţă, unitatea duce la comuniune. Cînd se iubeşte cu adevărat este nevoie de a o dovedi : Cîtă vreme afecţiunea se limitează la cuvinte, îndoiala poate exista. Dar cînd cel ce iubeşte pentru a fi plăcut renunţă la înclinaţiile sale cele mai intime, cînd se dezbracă într-un fel de viaţa sa pentru a o lua pe cealaltă, iubirea este incontestabilă [75]. Dragostea în

71. Du P. Grou, *op. cit.*, p. 238—239.
72. L. Bayard, «*Tertullien et Saint Cyprien*», Paris, 1930, p. 169.
73. Ph. E. Legrand, *op. cit.*, p. 198—203.
74. M. L'abbé Paul Barbier, *op. cit.*, p. 110—112.
75. Le R. P. Chaignon S. J., *op. cit.*, p. 74—75.

noi are origine divină. Dumnezeu a lucrat și lucrează. El i-a făcut începutul. Este de datoria omului să continue creșterea ei pînă la deplina comuniune cu cel ce este Începutul și Sfîrșitul. Dumnezeu este desăvîrșirea în care se găsește adevărata fericire. Și omul tinde spre fericire. Comuniunea cu Dumnezeu pe care trebuie s-o realizeze îi oferă împlinirea oricărui ideal. Comuniunea este o stare spre care omul tinde în mod liber și necesar dacă ținem cont de veritabila lui structură sufletească. Fiind și ființa și unitatea lui Dumnezeu, dragostea ne luminează asupra tainelor divine la care prin ea vom fi părtași. Ea este izvorîtă din unitate, de aceea chiar sub forma diversității, realizează unitatea, comuniunea. Trăirea în dragostea lui Hristos și pentru dragostea divină, eliberează progresiv pe om de tot ceea ce-i poate provoca căderea sau răcirea dragostei și omul știe prea bine că cea mai mare nefericire este de a nu putea iubi pe Dumnezeu. În creșterea dragostei, pe lîngă harul divin, voința omului are rolul principal.

În decursul întregii vieți atenția omului trebuie să fie îndreptată spre ceea ce poate avea el mai valoros, spre dragoste. Mai ales că aceasta a venit de la Dumnezeu pură, dar prin păcat el a întunecat-o, a răcit-o. Dacă omul n-ar mai păcătui, dragostea s-ar împlini mai repede. Dar în afară de păcatul strămoșesc, omul mai face mereu alte călcări ale voii lui Dumnezeu, de aceea dragostea se curățește și se crește cu mult efort. Uneori Dumnezeu îl încearcă pe om cu cîte o suferință. Dacă avînd impresia că Dumnezeu l-a părăsit el își scade dragostea pe care i-o purtase, atunci el este departe de realizarea deplină, finală. Dacă însă continuă să-L iubească și să-i dea ce i se cuvine, atunci abia dragostea este pură și autentică pentru că e necondiționată. Dumnezeu e iubit nu pentru ceea ce-i dă omului ci pentru El însuși. În această situație omul nu se mai întoarce la el. Se îndepărtează tot mai mult de sine pentru a se pierde în Dumnezeu [76]. Toată viața sa e o acțiune pusă în slujba celui pe care îl iubește.

3. **Viața creștinului, expresie a iubirii și temerii de Dumnezeu.** Dumnezeu care este Atotputernic și mult milostiv, nu are nevoie de ostenelile noastre ca concretizare a virtuților pe care ni le-a dat ca daruri. Dar Dumnezeu vrea ca pe pămînt «toți să fie una» (Ioan 17, 21) și dacă comuniunea va fi realizată pe pămînt, în numele lui Hristos, Dumnezeu va intra în comuniune cu noi cu toți spre desăvîrșirea noastră. Dar unitatea pe pămînt este greu de realizat și totuși Mîntuitorul ne-a învățat cum se procedează pentru ca să fie totuși realizabilă și încă fără sacrificii prea mari din partea omului decît ascultarea, împlinirea și concretizarea în viața sa a sfaturilor Fiului lui Dumnezeu [77].

Iubirea de aproapele este cheia împlinirii unității. Pe această iubire a pus Mîntuitorul cel mai mare accent încît din ea a făcut și măsură a dragostei pentru Dumnezeu. Iubirea de Dumnezeu este condiționată de iubirea aproapelui și întregul Nou Testament abundă în această învăță-

76. Du P. Grou, *op. cit.*, p. 280, vezi și L'abbé Jean Rivière, *op. cit.*, p. 180—109.
77. Pierre Ch. Marcel, *op. cit.*, p. 274.

tură. «Poruncă nouă dau vouă, să vă iubiţi unii pe alţii» (Ioan 13, 34). «Întru aceasta va cunoaşte lumea că sînteţi ucenicii Mei dacă veţi avea dragoste întru voi» (Ioan 13, 35). «Întrucît aţi făcut unuia din aceşti prea mici fraţi ai Mei, Mie Mi-aţi făcut» (Matei 25). «Cum poţi iubi pe Dumnezeu pe care nu-L vezi dacă nu iubeşti pe aproapele pe care îl vezi?» (1 Ioan 4, 20).

Hristos se află prezent în fiecare semen şi ne prilejuieşte fapta bună a dragostei mîntuitoare. Sfîntul Ioan Gură de Aur îndemna ca în fiecare sărac să vedem un Hristos. Oricînd am vrea să refuzăm pe aproapele nostru să ne gîndim la Hristos care n-a făcut nimic pentru a fi refuzat de noi [78]. Dragostea de semeni ne consacră şi ne uneşte de pe acum cu Fiul lui Dumnezeu. Aceasta este fundamentul desăvîrşirii zice Sfîntul Vasile cel Mare, iar Sfîntul Ioan Gură de Aur meditînd asupra rolului şi importanţei dragostei de semeni exclamă: «Eu nu cred că se poate mîntui cineva care n-a lucrat nimic pentru mîntuirea aproapelui».

Fiind indisolubil legate, dragostea de Dumnezeu şi cea de aproapele se pun în evidenţă reciproc. Prin dragostea de aproapele se arată dragostea de Dumnezeu, acestea nu cresc una fără alta ci se autentifică una pe alta. Aproapele este piatra de încercare a virtuţilor noastre. Referindu-ne la raportul nostru cu Dumnezeu, dragostea de semeni ne dă prilejul de a aduce o mică recompensă dragostei lui Dumnezeu pentru noi. Persoana lui Hristos este dragoste şi nu se relevă decît unei iubiri reciproce. Iubind semenii, devenim discipolii şi prietenii Celui ce şi-a dat viaţa pentru toţi. Astfel dragostea porneşte de la Dumnezeu, trece prin noi şi ne mobilizează şi prin semen se întoarce înapoi la Dumnezeu dîndu-ne nouă garanţia dreptăţii noastre. În această situaţie de permanentă dialogare cu Dumnezeu, iubirea aproapelui deja se situează în planul eternităţii [79]. La dragostea lui Dumnezeu răspundem cu dragostea de semeni. În acest caz valoarea supremă a lui Hristos se răsfrînge asupra semenului şi îi acordăm dragostea noastră în mod dezinteresat pentru valoarea ce o reprezintă şi prin el pentru valoarea ce şi noi o reprezentăm ca participanţi la acelaşi chip. Prin aproapele noi ne împărtăşim de însăşi viaţa lui Dumnezeu.

Aşa cum legea Vechiului Testament cuprindea referiri la Dumnezeu şi la aproapele şi reclama supunere, tot aşa şi Noul Testament cuprinde o singură lege referitoare la Dumnezeu şi la semen şi reclamă supunere din partea omului. Dacă dragostea lui Dumnezeu s-a manifestat pentru noi prin fapte, este firesc ca şi noi să o manifestăm pe a noastră tot prin fapte. Semenul este altarul de jertfă al faptei noastre şi Hristos este în el şi ipostatic şi spiritual, deci numai ascultîndu-l pe Hristos ne împărtăşim prietenia Lui pe care o dorim atît de mult.

Cel care-l iubeşte pe Dumnezeu, face din El tipul, modelul oricărui bine ce mobilizează voinţa. Aceasta este prima regulă a vieţii sale. A-şi

78. M. Olphe Galliard S. J., *op. cit.*, p. 35—36.
79. René Voillaume, *op. cit.*, p. 35.

orienta voința spre Dumnezeu, dragostea fiind singurul și veritabilul principiu practic de morală cu valoare definitivă. Prin prisma aproapelui, dragostea este condiția categorică a progresului moral al vieții și al omenirii.

Dacă moralitatea este manifestarea divinului în om și dacă divinul se manifestă prin dragoste, aceasta este cel mai autentic principiu practic moral, pentru că el generează fapta bună. Nimic nu are o putere mai mare de determinare a faptei bune ca dragostea [80]. După toată învățătura Mîntuitorului, dragostea în esența ei este acțiune, faptă.

Desăvîrșirea legii vechi stă în porunca iubirii, Iisus Hristos ne-o cere. «Dacă Mă iubiți, păziți poruncile Mele» zice Domnul. Dragostea de semeni se extinde și la dușmani. Pentru că poartă tot chipul lui Dumnezeu. Pentru că dragostea biruiește răutatea. Pentru că Hristos ne-a dat cel dintîi exemplu. Pentru că el «face să răsară soarele său peste cei buni și peste cei răi ; și plouă veste cei drepți și peste cei nedrepți». În acest fel și mai mult semenul devine piatra de încercare a stabilității și intensității dragostei, ascultării și credinței noastre.

Sfinții Apostoli care s-au împărtășit cel mai mult de dragostea Învățătorului lor sînt pentru noi un cămin din care ne împărtășim de același mare dar care ni se transmite prin Biserica întemeiată de Fiul lui Dumnezeu. În Biserică toți creștinii formează trupul lui Hristos. Dragostea sudează legăturile între mădularele trupului. Numai așa este iubit Dumnezeu potrivit dorinței Lui [81]. Dragostea noastră față de Dumnezeu crește prin faptul că sîntem mădulare active ale trupului Său. Din dragoste nemărginită Iisus Hristos a rămas izvor nesecat în lume pentru ca prin Euharistie oricine să poată intra în comuniune de iubire cu El, să primească harul prin care curățindu-se, să-l simtă pe Fiul lui Dumnezeu viu în el.

Sfînta Euharistie este dovada manifestării permanente a dragostei divine. Ea face totul pentru om. Îl conduce, îl mîntuiește, îi dă binecuvîntarea sfințitoare. Aceasta este viața lui Hristos pe altarele noastre. Este un exercițiu al tuturor virtuților practicat cu o inefabilă desăvîrșire. Dragostea lui Dumnezeu este nesfîrșită și admirabilă. Nu refuză pe nimeni. Se lasă apropiat, atins, primit, mîncat de către oricine, mici, mari, simpli sau savanți, drepți sau păcătoși. În timpul vieții pămîntești n-a avut unde să-și plece capul.

Sub voalul Sfintei Taine, El primește de la noi căminul pe care i-L oferim. Aceasta este dragostea cea mai pură și dezinteresată pe care o păstrează ca un izvor în Biserica Sa spre care sîntem chemați mereu, pentru a ne sfinți viața interioară, speranța, credința, toată dragostea [82].

Euharistia este rămînerea mai departe a lui Hristos în stare de jertfă, chiar pe scaunul slavei, în Treime. Euharistia întreține pe verticală relația noastră cu Dumnezeu, în timp ce în plan orizontal această relație este întreținută prin dragostea de aproapele.

---

80. J. Ev. Pruner, «*Bibliothèque... La théologie Morale I*», p. 244—246.
81. «Vocabulaire...», p. 43.
82. Le R. P. Chaignon S. J., *op. cit.*, p. 329.

4. **Concluzii.**

Deşi expresie a dragostei divine, omul a plecat din comuniunea cu Făcătorul său. Păcatul a întunecat şi mai mult raporturile dintre om şi Dumnezeu şi în depărtarea de Dumnezeu a apărut uitarea. Fiind consecvent în dragostea sa, nevoind pieirea definitivă a chipului său, Dumnezeu a dat omului legea prin care se reînnoda subţire legătura ruptă. Dar şi aici omul trebuia ajutat şi aici dragostea lui Dumnezeu a fost salvatoare. El se arată în toate raporturile cu omul ca un stăpîn care trebuie ascultat cu sfinţenie. În acest scop face apel la atotputernicia sa, la binefacerile pe care le-a dat oamenilor, la pedepse, ameninţări etc. Aşa apare frica de Dumnezeu care avea să-l călăuzească pe om prin vremuri spre împlinirea făgăduinţelor Părintelui ceresc. Frica de Dumnezeu din Vechiul Testament a avut un rol de îndreptare a omului, de menţinere în orientarea spre Dumnezeu şi de pregătire pentru primirea din nou a dragostei prin Iisus Hristos. Odată cu Fiul lui Dumnezeu întrupat dispare frica pentru că Hristos nu înspăimîntă ci el e apropierea maximă a lui Dumnezeu faţă de oameni [83]. Hristos porunceşte dragostea şi o realizează dîndu-se în întregime celor ce-L doresc şi-L iubesc. El restabileşte comuniunea între om şi Dumnezeu, făcîndu-i pe toţi fii prin dragostea Sa. Comuniunea către care ne cheamă este desăvîrşirea spre care aspirăm şi pe care o putem realiza iubindu-l pe Dumnezeu prin semeni. Comuniunea în plan orizontal o exprimă pe cea din planul vertical.

Hristos a rămas prin Biserică mereu între cei pe care-i iubeşte, oricînd la îndemîna oricui. Prin Biserică şi prin Hristos, harul şi dragostea unesc total în Duhul Sfînt, voinţa umană şi voinţa lui Dumnezeu ca început al împărăţiei cerurilor pentru toţi cei ce vor să intre, actualizînd în viaţa lor porunca cea mare a Fiului lui Dumnezeu.

83. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 477.

RAPORTUL DINTRE SPIRITUALITATE ŞI MORALITATE ÎN CONCEPŢIA ORTODOXĂ *

Pr. Drd. TEODOR DAMIAN

Preliminarii. — Potrivit referatului biblic Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său şi după asemănarea Sa, dar prin aceasta nu înţelegem că omul a fost făcut exact ca Dumnezeu, ci că omul se află într-un anumit raport de asemănare cu Dumnezeu. Într-un anumit raport de asemănare cu Dumnezeu se află şi celelalte creaturi. Îngerii, de pildă, sînt fiinţe spirituale după cum Dumnezeu este o fiinţă personală, pur spirituală. Universul are şi el ceva din frumuseţea Creatorului pe care-l reflectă. Desigur însă că omul este creatura căreia însuşi Dumnezeu i-a dat cea mai multă importanţă.

Sfatul Treimic făcut în vederea creerii omului este semnificativ. Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său şi cu posibilitatea de a progresa pe calea asemănării cu Creatorul.

Omul a fost făcut din trup şi suflet, de aceea el este capabil de spiritualitate şi de moralitate. Toate aceste însuşiri care la un loc formează în om spiritualitatea s-au slăbit prin păcatul originar şi odată cu căderea omului în păcat au căzut şi ele de la adevăratul scop cu care au fost create. Au căzut şi s-au stricat dar nu de tot. În sufletul omului a mai rămas ceva care să-l deosebească de celelalte creaturi, care să-i amintească mereu că el este creat cu altă destinaţie, a mai rămas ceva în sufletul său care să formeze o legătură între el şi Dumnezeu. Şi acest ceva este iubirea: iubirea de orice, mai mare sau mai mică, care transformă sufletul omului şi corectează raţiunea, care îmblînzeşte împietrirea şi-l face pe om plăcut înaintea lui Dumnezeu. Iubind, omul devine om şi se păstrează om. Prin manifestarea dragostei sale faţă de oameni, faţă de obiecte, faţă de situaţii, stări sau fenomene, omul reflectă iubirea lui faţă de Dumnezeu. Necesitatea apropierii omului de Dumnezeu a fost exprimată de Mîntuitorul Iisus Hristos prin cuvintele: «Fiţi desăvîrşiţi precum Tatăl vostru cel din ceruri este desăvîrşit». Pentru a ajunge la această desăvîrşire, creştinul trebuie să treacă prin mai multe stadii numite trepte ale desăvîrşirii. După Sfîntul Pavel aceste trepte sînt: chemarea, alegerea şi unirea cu Dumnezeu, trepte pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur le completează cu: detaşarea de cele trecătoare, sau impasibilitatea (Omilia la Epistola către Romani 3, 4), stăpînirea de sine, (Omilia la Geneză 23, 5) şi iubirea (Lauda Sfîntului Pavel); după alţi Sfinţi Părinţi aceste trepte ar fi: purificarea ce se obţine prin practicarea

---

* Lucrare alcătuită şi susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, care a dat şi avizul pentru publicare.

virtuților, iluminarea prin care omul devine mai clarvăzător asupra scopului vieții și a felului cum trebuie trăită viața, iluminarea care se obține cu ajutorul harului divin și unirea cu Dumnezeu care este o treaptă supremă a existenței creștine. Aceste trepte ale desăvîrșirii cuprind și un aspect al vieții interioare care ține de spiritualitate și un aspect al vieții exterioare care ține de moralitate.

Despre spiritualitate.

Prin întruparea, patimile și învierea Domnului Iisus Hristos s-a restabilit raportul dintre om și Dumnezeu, raport care constă într-o continuă ascensiune și transcendere a noastră spre intima comunicare a Lui cu noi, în Duhul Sfînt.

Viața duhovnicească este apropiată firii noastre prin Iisus Hristos, care n-a păcătuit niciodată. Ea a fost proprie și lui Adam înainte de cădere. Pentru o astfel de viață a fost el făcut. Această viață a lui Adam de dinainte de cădere a trăit-o și Mîntuitorul Hristos și la aceasta ne cheamă și pe noi mai ales prin îndemnurile predicii Sale de pe munte unde Mîntuitorul pune un mare accent pe intenția interioară care generează acțiunea ce trebuie să fie făcută conform legii morale. Acest lucru se vede mai ales în cele nouă fericiri unde intenția capătă o importanță majoră în contextul eforturilor omului spre desăvîrșire. Începutul se face prin Sfîntul Botez, nașterea din apă și din Duh, iar Sfînta Euharistie desăvîrșește ceea ce a început Botezul.

Avîndu-și izvorul în Dumnezeu, spiritualitatea răspunde dorinței umane de perfecționare și nemurire deoarece omul însetează după Dumnezeu și după veșnicie «ca un pămînt pustiu, sec și fără de apă». Spiritualitatea este creatoare de mari drumuri. Omul închide în el liniștea unei aspirații stăruitoare către Dumnezeu, care îi solicită felul de a simți, de a trăi, de a gîndi [1]. Dumnezeu a pus în om valori veșnice și universale pe care omul le-a diminuat. Dar în Dumnezeu ele rămîn la fel de intens strălucitoare. Dacă omul tinde spre aceste valori, tinde spre ceva deja cunoscut. Dacă toate aceste mari idealuri ar fi o iluzie, atunci întreaga viață și existență ar fi o iluzie. Dar viața este o realitate pregnant obiectivă și nu poate fi atrasă decît tot de o realitate pregnant obiectivă, izvorul vieții, Dumnezeu.

Gîndirea permanentă la Dumnezeu este o experiență spirituală. Comparația între noi și Dumnezeu, între ceea ce sîntem și ceea ce ar trebui să fim ne pune pe calea unei armonii, a unui echilibru spiritual [2], care ne aduce pacea interioară și ne dă zelul și puterea necesară înaintării în spiritualitatea autentică.

Mijloace ale spiritualității. — Spiritualitatea este un mod de viață bazat pe anumite concepții religioase concretizate în scopul mîntuirii sufletului. În orice mod de viață există un progres. Orice viață care se vrea valoroasă în sine, presupune activitate. De aceea și în cadrul spiritualității se poate vorbi de un anumit progres, de mai multe

1. Pr. Haralambie Vasilache, *Altarul spiritualității românești*, M. Neamț, 1942, p. 45. 2. August Bouvier, *L'ésprit du christianisme*, Paris, 1877, p. 175—181.

faze, trepte sau mijloace. Primele dintre acestea sînt virtuțile teologice: credința, nădejdea și dragostea. Pe lîngă virtuțile teologice vom enumera cunoașterea, rugăciunea, contemplarea, pacea sufletească, alegerea unui nume sfînt și a unui părinte spiritual.

Credința, cu esența ei, certitudinea, vine aproape întotdeauna de la un alt credincios. Ea vine inițial de la Dumnezeu dar trece prin om [3]. De fapt Sfîntul Apostol Pavel menționează că «credința vine din auzite». Iar cînd auzi ceva se înțelege că auzi de la altul. Inițial omul a auzit de la Dumnezeu. Văzîndu-l pe Dumnezeu, omul era încredințat de ceea ce auzea. Această încredințare s-a transmis odată cu mesajul credinței. Dumnezeu este însă Atotputernicul. Iisus Hristos vorbea «ca unul care avea putere». Cînd Mîntuitorul nostru vorbea și transmitea mesajul credinței pe lîngă acesta transmitea ascultătorilor și un har special, putere din puterea Sa, putere care a fost nedespărțită de mesajul credinței. Cînd Mîntuitorul ne spune că prin credință putem face minuni, înțelegem că prin puterea ce ni s-a transmis odată cu această credință, putem face minuni. Pe măsură ce crește credința noastră în Dumnezeu, crește și puterea divină care însoțește această credință. Credința vine din auzite, puterea harică contribuie la împlinirea unui act de sinergie, în care Dumnezeu își arată prețuirea Sa pentru om. Deci primirea credinței ne face pe noi fii ai lui Dumnezeu, în Fiul Său întrupat prin Duhul Sfînt. Ceea ce numim noi spiritual este o relație continuă cu Duhul Sfînt, o relație de la cauză la efect [4].

Nădejdea este încrederea continuă a creștinului în ceea ce va să fie, raportată la dimensiunea soteriologică. Creștinismul primar era marcat de o dezvoltată spiritualitate care era în strînsă legătură cu venirea împărăției lui Hristos după cum neîncetat se mărturisește în Rugăciunea Domnească: «vie împărăția Ta» [5]. Nădejdea în apropiata venire a Domnului era centrul vieții creștine. A doua venire este o vie realitate pentru viața sacramentală a creștinului și pentru experiența sa spirituală. Împărăția lui Dumnezeu deja fiind în noi, așteaptă manifestarea sa glorioasă din ultima zi [6]. Orizontal eshatologic este «Quelque chose dans qui nous immigrons et qui est en emigration avec nous» [7]. Eshatologia înseamnă acțiune, mișcare, pregătire. Ea cuprinde atît obiectivul sperat care se transformă într-un fundament al vieții creștine cît și însuși actul de a spera care este mișcat prin el însuși [8].

Dragostea este elanul intim al sufletului care tinde de la pămînt la cer, este forța care unește pe oameni într-o manieră reală, este

3. Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Sibiu, 1943, p. 14—16.
4. I. Husherr S. J., *Pour comprende l'Orient chrétien; La Primauté du spirituel,* în rev. «Orientalia Christiana periodica», vol. XXXIII, fasc. II, Roma, 1967, p. 352—353.
5. Alexander Schmemann, *Prière, litourgie, et renouveau,* în «La Theologie du Renouveau», II, Les conférences du congrès international de Toronto, Montreal, 1968, p. 108—109.
6. Jean Meyendorff, *St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe,* Bourges, 1959, p. 12.
7. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hofnung,* München, 1964, în trad. franc. p. 113.
8. *Ibidem,* p. 12.

viața însăși a ființei umane îmbrățișînd toate fețele psihicului său, depășind limitele propriei individualități și pătrunzînd într-un suflet străin [9]. Dragostea face trecerea de la individ la colectivitate, desființînd barierele existente între oameni, angajînd un elan creator care-l poartă pe om pe un drum ce a plecat de la Dumnezeu și care se întoarce iarăși la Dumnezeu. Și aceasta pentru că sufletul e de la Dumnezeu și se face ca și izvorul Său, izvor nesfîrșit de iubire. Dragostea străbate cerurile și-l ține pe om apropiat de Dumnezu. O adevărată spiritualitate nu poate exista fără dragoste. Și dacă «Dumnezeu este dragoste» așa cum zice Sfîntul Ioan Evanghelistul, și este Duh așa cum zice Mîntuitorul Hristos prin gura aceluiași evanghelist, atunci înseamnă că spiritualitatea constă în primul rînd în dragoste. Aceasta îl integrează pe om în societate și se face fundament pentru desăvîrșire. Un gînditor creștin definește dragostea astfel: «Eu nu pot niciodată să fiu ceea ce trebuie să fiu fără ca voi să fiți ceea ce trebuie să fiți și voi nu puteți să fiți ceea ce trebuie să fiți fără ca eu să fiu ceea ce trebuie să fiu» [10].

Cunoașterea este într-o strînsă legătură cu dragostea. Cînd ajungi să cunoști un lucru foarte bine, începi să-l și iubești Cunoașterea naște dragostea, căci cum vei iubi ceea ce nu știi? [11]. Originea cunoașterii este auzirea, experiența trăită, contemplarea. Instrumentul cunoașterii lui Dumnezeu îl putem afla în noi înșine: acesta este sfințenia cîștigată prin purificarea gîndurilor și a simțămintelor [12].

Este adevărat că noi Îl vedem pe Dumnezeu în măsura în care înaintăm pe drumul sfințeniei. Progresul în viața fără prihană îl atrage după sine și pe acela al cunoașterii lui Dumnezeu. Dumnezeu se descoperă omului atît cît îi este necesar lui pentru mîntuire. Dar descoperirea lui Dumnezeu este absolut necesară pentru că prin ea omul primește o garanție a credinței. Descoperirea lui Dumnezeu culminează în persoana lui Iisus Hristos. Dar și acum Dumnezeu se descoperă în energii și lucrări, iar nu în ființa Sa. Dacă Dumnezeu împlinește în mod liber și haric îndumnezeirea omului, El rămîne totuși mai presus de acest act. Dumnezeu posedă creatura dîndu-i viață, dar creatura nu-l poate poseda pe Dumnezeu. Or, a-L cunoaște pe Dumnezeu în ființa Sa înseamnă a-L poseda [13]. Pe Dumnezeu îl cunoaștem numai după energiile Sale.

Rugăciunea este mijlocul cel mai eficace și cel mai necesar în întreținerea spiritualității, a unui climat de apropiere de Dumnezeu. Rugăciunea este convorbirea omului cu Dumnezeu, scop în care el

9. Métropolite Séraphim. *L'Eglise Orthodoxe, les dogmes, la litourgie et la vie spirituelle*, Paris, 1952, p. 156.

10. Martin Luther King, *La force d'aimer*, New York, 1963, în trad. franc. 1965, p. 93.

11. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 54.

12. Mgr. Germain de Saint-Denis, *Spiritualité, mystique et la vie dans l'Eglise Orthodoxe*, în rev. «Présence orthodoxe», nr. 22, Paris, 1973, p. 36.

13. Jean Meyendorff, *op. cit.*, p. 126—127.

se pregăteşte sufleteşte pentru a fi demn de această convorbire, pentru a realiza un real progres pe plan duhovnicesc. Rugăciunea trebuie să devină o preocupare permanentă a credinciosului (1 Tes. 5, 16; Efes. 5, 18; 1 Tim. 2, 8); ea imploră harul lui Dumnezeu care vine prin mijlocirea Sfintelor Taine. În rugăciune se descoperă omul lui Dumnezeu pînă la extremele profunzimii ale sufletului, pînă la punctul limită unde sufletul intră în comuniune cu Dumnezeu [14]. Cînd este făcută corect rugăciunea îl face pe om «înger pămîntesc» şi «om ceresc» [15], deoarece ea impune mai întîi dragostea de aproapele care iartă toate greşelile semenilor apoi lepădarea de ispitele pămînteşti, în singurătatea aducătoare de linişte [16]. Rugăciunea adevărată cere o orientare totală interioară a omului spre Dumnezeu. Acesta este conţinutul întregului univers al spiritualităţii ortodoxe [17]. Ceea ce este Sfînta Liturghie pentru întreaga Biserică, aceea este rugăciunea pentru fiecare creştin în parte [18].

Sfîntul Evagrie Ponticul defineşte rugăciunea ca fiind fructul bucuriei şi al recunoştinţei, excluderea tristeţii şi a descurajării, ascensiunea intelectului spre Dumnezeu [19]. Mîntuitorul Hristos ne-a învăţat cum să ne rugăm şi prin îndemnuri şi prin pilde şi prin propriul său exemplu. Rugăciunea este aceea care face din sufletul nostru un pămînt roditor în care creşte sămînţa Cuvîntului lui Dumnezeu, ea contribuie la progresul cunoaşterii divinităţii. Adevăratul principiu al rugăciunii este căldura inimii care topeşte patimile, care produce în suflet bucuria şi veselia indubitabilă [20]. Rugăciunea este necesară pentru că ne dă conştiinţa omeniei prin actele externe ce o însoţesc; ea este necesară deoarece prin ea noi participăm ca şi îngerii la măreţia şi slava lui Dumnezeu fiind şi un act al Sinergiei divino-umane [21].

Pacea sufletească este atmosfera, starea de linişte interioară în care prin rugăciune omul poate contempla pe Dumnezeu. Liniştea exterioară aduce şi pacea interioară din care credinciosul, ca dintr-un izvor scoate cuvinte calde de implorare a milostivirii lui Dumnezeu. Liniştea este favorabilă cercetării sufletului. Omul se analizează pe sine şi-şi constată starea de păcătoşenie în care a căzut. Atunci se smereşte înaintea atotputerniciei divine, se gîndeşte la căile pe care ar trebui să meargă pentru a fi demn de a înălţa un gînd către Dumnezeu, simte dragostea Creatorului pentru el, simte jertfa Mîntuitorului pentru el, se înfierbîntă de această dragoste pe care o dă apoi altora şi-n atmosfera aceasta, pe buzele sale înfloreşte floarea rugăciunii: [22] de laudă, de cerere, de mulţumire. Înaintarea pe calea spiritualităţii nu este complicată, ea cere

14. Métropolite Séraphim, *op. cit.*, p. 194.
15. *Ibidem*, p. 205. 16. *Ibidem*, p. 196.
17. Alex. Schmemann, *Prière...*, p. 113. 18. *Ibidem*, p. 112.
19. St. Gregoire le Sinait, apud J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 68. 20. *Ibidem*, p. 71.
21. Giuseppe Ferrari, *La preghiera nella tradizione orientale*, în rev. «Oriente christiano», nr. 12, 1976, an. XVI, p. 87.
22. St. Macaire le Grand, apud I. Hausherr S. J., *op. cit.*, p. 364.

simplitate, unicitate, liniște. Părinții ziceau că liniștea este limbajul veacurilor viitoare. «Sfîntul Isaac Sirul zicea că Dumnezeu a creat lumea văzută prin cuvînt, iar pe cea nevăzută prin tăcere» [23].

Alte mijloace ale spiritualității. Pe lîngă cele enumerate pînă aici, în crearea și trăirea unei autentice spiritualități, Sfinții Părinți îndeamnă la alegerea unui nume sfînt, a unui cuvînt sfînt; numele lui Iisus Hristos sau al altui sfînt care să facă o legătură între viața noastră spirituală și ultimile realități transcedente. Aceasta ar echivala cu luarea unei hotărîri de care să ne aducem aminte mereu prin pronunțarea acelui cuvînt și de care hotărîre să ne ținem cu consecvență. Martorul acestei hotărîri să fie Dumnezeu. Drumul ales trebuie să fie unic. Cînd ne alegem două drumuri sîntem pierduți [24].

Orice viață spirituală organizată, trebuie să aibă ca o condiție esențială și legea ascultării de cineva pe care îl găsim vrednic de acest lucru. În mod intim sau evident acest cineva ne devine părinte spiritual pe care vrem să-l imităm, a cărui stimă vrem să o cîștigăm [25]. Această persoană ne va fi un model permanent de spiritualitate. În acest mod încă odată ne punem la încercare atît virtutea smereniei pentru noi, iar pentru Dumnezeu simplitatea sufletului, adică curăția. Pe calea spiritualității nu e greu deajuns. Dar cine ezită, pierde. Cine se complică, pierde. Cine urmărește mai multe căi, pierde [26].

Cel ce săvîrșește experiența tainică a trăirii lui Dumnezeu, o împărtășește apoi tuturor, spiritualitatea nu este solitară, ci experiența unui singur om se face de folos tuturor. Cel ce-l experiază pe Dumnezeu se asemănă unui savant care se închide în laboratorul său pentru a cerceta îndelung, în liniște și concentrare diferite lucruri apoi iese și inundă lumea cu rezultatul cercetărilor sale [27]. Scopul este deci pozitiv. Metodele nu se situează la punctul contrar dragostei de aproapele, nici de Dumnezeu. Spiritualitatea unui singur om se face în acest caz izvor de mijloace de îmbunătățire a vieții tuturor.

Biserica și spiritualitatea. Prin Tainele întemeiate de Mîntuitorul nostru în Biserica Sa, spiritualitatea creștină își găsește împlinirea, Sfînta Euharistie fiind centrul vieții creștine și cununa spiritualității. Ceea ce sînt lumina și căldura soarelui pentru fire, aceea este Euharistia pentru suflet [28]. Sfînta Liturghie depășește prin grandoarea sa toate operele lui Dumnezeu, chiar creația lumii. Liturghia este cel mai mare și continuu miracol de un preț inestimabil; în ea rezidă toată viața sufletului nostru, tot tezaurul [29], vieții creștine.

Biserica împărtășește harul în Duhul Sfînt pentru a transforma în mod categoric și universal viața creștinului [30]. Doar trei piedici pot

23. Jean de St. Denis, *Un chemin spirituel: la prière du coeur*, în rev. «Présence orthodoxe», III-e année, nr. 9—10, 1970, Paris, p. 16. 24. *Ibidem.*
25. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 162. 26. Jean de St. Denis, *op. cit.*, p. 17.
27. Mgr. Germain de St. Denis, *op. cit.*, p. 38.
28. Pr. C. Dejan, *Chipul adevăratului creștin*, Pitești, 1943, p. 11.
29. *Quelques paroles de Saint Jean de Cronstadt sur la Litourgie, la prière et sa vie de pasteur*, în rev. «Présence orthodoxe», nr. 17, Paris, 1972, p. 19.
30. Henri de Lubac, *Teilhard du Chardin dans le context du renouveau*, în «La Théologie du Renouveau», II, Montreal, 1968, p. 178.

smulge pe om de la prietenia cu Dumnezeu prin Biserică : firea, păcatul, moartea. Însă pe toate acestea Mîntuitorul le-a stricat prin alte trei acte personale şi absolut necesare mîntuirii : întruparea, răstignirea, învierea Sa [31]. La aceste trei evenimente, creştinul în cadrul Bisericii se face părtaş prin Sfintele Taine. «Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, astăzi mă scol împreună cu Tine. înviind Tu». Deci ce este Biserica ? Este aşteptare, dragoste, bucurie. Este cerul şi pămîntul, bucuria copilăriei regăsite, această bucurie liberă, necondiţionată şi dezinteresată, singura capabilă de a transforma lumea, de a face ca pe chipul omului de spiritualitate creştină să strălucească liniştea şi pacea [32].

Pentru ca Tainele Bisericii să fie de folos credinciosului, acestuia i se cere participare activă la ele. Oriunde ar privi creştinul trebuie să-l zărească pe Hristos şi să se bucure. Această bucurie transformă toate planurile şi programele umane, deciziile şi mişcările, ea face din întreaga sa misiune sacramentul întoarcerii lumii la Cel ce este viaţa lumii [33].

Bucuria spirituală care vine din spirit în trup nu este de loc coruptă prin comuniunea cu trupul ci transformă trupul şi-l spiritualizează lepădînd răutăţile trupeşti, ridicîndu-l spre cele înalte, astfel că omul în întregime devine spiritualizat precum este scris : «Cel care este născut din Duh, duh este» [34].

Sfintele Taine reprezintă o continuă activitate spirituală care face evidentă în fond, viaţa veşnică şi continua activitate pe care sufletul o desfăşoară atît în trup cît şi după viaţa trupească. De aceea, spiritualitatea este o problemă de primă importanţă care, deşi lucrează în prezent, îl ancorează pe om în viitor.

Despre moralitate. Moralitatea este dispoziţia temeinică a voinţei omeneşti de a face fapte şi de a se purta după Legea morală a lui Dumnezeu, care dispoziţie dă naştere unui simţ de plăcere şi de satisfacţie [35]. Deci, moralitatea este conformitatea faptei cu legea morală. Morala este concentrată într-un număr de porunci care arată ce trebuie să faci şi ce trebuie să nu faci ca să te mîntuieşti. Diferenţa între obiceiuri şi moralitate constă în faptul că pe cînd obiceiul, obişnuinţa se referă la purtările oamenilor din toate zilele, manifestate aproape involuntar, moralitatea izvorăşte din credinţa în Dumnezeu şi se referă la dispoziţia lăuntrică a voinţei umane de a împlini voia divină [36]. Şi, pe cînd obiceiurile şi moravurile se formează şi se bazează pe experienţă practică, moralitatea se bazează pe ideea deosebirii binelui de rău şi a alegerii binelui : «Nu te lăsa biruit de rău, ci biruieşte răul cu binele» (Romani 3, 10). «Omul are libertatea de a alege între bine şi rău dar este sfătuit să aleagă binele precizîndu-se şi scopul : «Iată, Eu astăzi ţi-am pus înainte viaţa şi moartea, binele şi răul, ...alege viaţa ca să trăieşti» (Deut. 30, 15—19).

---

31. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 73.
32. Alex. Schmemann, *La vie du monde*, Paris, 1969, p. 31—33.
33. *Ibidem*, p. 141.
34. St. Gregoire Palamas, *Triades pour la défense des saintes hesychastes*, II, 2, 9, ed. Meyendorff, p. 334, apud J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 117.
35. Victor Popovici, *Moralitatea şi religia*, Chişinău, 1924, p. 3.
36. *Ibidem*, p. 4.

A iubi pe Dumnezeu, a-L cunoaşte, a-L asculta, se poate pretinde numai prin împlinirea poruncilor Lui. Morala fiind legată de spiritualitate şi referindu-se mai ales la fapte, are deci un element supranatural, deoarece, pornind din spiritualitate este legată de harul lui Dumnezeu, un element raţional care este legat de decizia propriei persoane şi unul juridic — social raportat la consecinţele faptei bune atît pentru sîne cît şi pentru alţii [37].

Pentru orice faptă morală există o recompensă, pentru orice faptă imorală, o sancţiune. Omul moral are sufletul împodobit cu anumite virtuţi care sînt daruri ale Duhului Sfînt : smerenia, blîndeţea, bunătatea, pacea, dragostea [38], şi dacă darurile acestea izvorăsc faptele bune înseamnă că Sfîntul Duh este un veritabil conducător al vieţii creştine, (Fapte 5, 1—11) [39], forţa motrice a vieţii morale, după cum neîncetat remarcă şi Sfîntul Apostol Pavel (Rom. 8, 1, 12 ; Galat. 5, 16).

Împărăţia lui Dumnezeu care va veni şi pe care creştinul o aşteaptă este un puternic stimulent al faptei bune. În moralitate harul divin constituie elementul supranatural după care urmează elementul uman, acţiune de împlinire a dragostei de Dumnezeu şi de aproapele, fundamentul moralei creştine [40].

Cultul desfăşurat în biserică îl stimulează pe creştin pentru a duce o viaţă corectă şi duhovnicească în vederea vieţii veşnice şi îl încurajează la acţiuni pline de virtute. Tensiunea între mîntuirea prezentă şi cea viitoare constiuie principiul fecund al imperativului moral [41]. Sfîntul Ioan Botezătorul anunţă Împărăţia lui Dumnezeu (Luca 16, 16), la care este chemat orice creştin ca să ia parte la bucuria ospăţului divin (Matei 22, 2—10 ; Luca 14, 16—24). Pentru a intra însă la Cină cineva trebuie să fie demn de Dumnezeu şi pentru cîştigarea acestei demnităţi este necesară o anumită pregătire, «îmbrăcarea în haină de nuntă», fapt ce necesită efort. Domnul nostru Iisus Hristos socoteşte intenţia ca element decisiv al comportării morale, inima devenind centrul personalităţii morale [42] (Isaia 29, 13 ; Marcu 7, 6 ; Matei 5, 8 ; 6, 21 ; 12, 34—35 ; Luca 6, 45).

Pentru a avea o veritabilă perspectivă asupra mesajului moral al lui Iisus este necesar să cunoaştem cîteva idei directoare, strîns unite în predica Sa : anunţul lui Dumnezeu-Tatăl care este bun şi milostiv, lucrarea, înfăptuirea mîntuirii prin împlinirea cuvîntului şi prin apelul la imitarea vieţii lui Hristos, proclamarea împărăţiei lui Dumnezeu [43].

Creştinul adevărat are o conduită morală care face legătura între har şi faptă, care îl îndeamnă mereu să-şi facă în mod deplin datoria. Moralitatea are un aspect personal, referitor la felul cum noi înşine considerăm conduita noastră faţă de alţii şi un aspect social re-

37. Şerban Ionescu, *Morala Ortodoxă faţă cu celelalte morale confesionale după izvoarele lor originale*, Bucureşti, 1941, p. 9.

38. Nicodim, patriarhul României, *Ce să crezi şi cum să trăieşti?* M. Neamţ, 1940, p. 23.

39. R. Schnakkenburg, *Le message morale du Nouveau Testament*, Lyon, 1963, p. 11. 40. *Ibidem*, p. 197. 41. *Ibidem*, p. 23. 42. *Ibidem*, p. 56.

43. *Ibidem*, p. 11.

feritor la efectele pe care conduita noastră le are în societate. Pe cît de diverse sînt relaţiile existente între om şi semenii săi, tot atîtea aspecte ale moralei pot exista. Aşa de pildă poate exista o morală privind raportul celor mari cu cei mici şi invers; o morală a raportului conducătorilor cu supuşii lor şi invers; o morală a raportului familiei între soţ, soţie, copii, părinţi şi invers etc. Noul Testament este plin de învăţături pentru fiecare gen de morală. În baza egalităţii tuturor se prevede îmblînzirea stăpînului faţă de sclavi; în temeiul dragostei se prevăd obligaţii majore ale soţilor în căsnicie, femeia fiind ridicată la o nouă treaptă socială. Mîntuitorul Hristos n-a dispreţuit femeia, El a vindecat multe femei, a vorbit cu ele. Pe bogaţii răi i-a ameninţat şi Mîntuitorul şi Sfîntul Apostol Pavel (Marcu 5,27-34; Luca 13, 10-13). Prin dajdia ce se dă stăpînirii, Mîntuitorul a legalizat raportul între aceasta şi supuşii ei, raport comentat şi dezvoltat de Sfîntul Pavel.

Peste tot Fiul lui Dumnezeu vorbeşte despre muncă, în pilde sau pe faţă. Despre munca ţarinii, şi a viei etc. Sfîntul Pavel este şi el categoric: «Cine nu vrea să muncească acela nici să nu mănînce». (2 Tes. 3,10). Atît Evangheliile cît şi în special părţile practice ale Epistolelor pauline şi sobornicesti sînt un izvor şi un tezaur de norme de viaţă pentru toate categoriile de credincioşi din toate timpurile şi din toate locurile. Pentru că fapta este roada intenţiei ea este confirmarea evlaviei către Dumnezeu (Luca 6, 43; Matei 23, 3); Iisus Hristos a pus bazele noii Sale moralităţi pe dispoziţia inimii de care depinde valoarea morală a unui act [44].

Relaţia dintre spiritualitate şi moralitate. Aşa cum am menţionat pînă acum, spiritualitatea face parte dintr-un mod de viaţă. Însă cînd spunem viaţă înţelegem deja mişcare, muncă, acţiune. În cadrul spiritualităţii am vorbit de mai multe mijloace ale acesteia: credinţa, nădejdea. dragostea, cunoaşterea, rugăciunea, pacea sufletească etc. Dar «credinţa fără faptă este moartă», zice Sfîntul Iacob. Nădejdea în bunurile viitoare presupune elanul creator prin care încă de aici ne putem asigura de cele de dincolo. Dragostea nici nu poate fi înţeleasă altfel decît ca acţiune, ca manifestare concretă a sentimentului. Cunoaşterea presupune efort, cercetare, introspecţie, depăşire de bariere, oprire de la rău, împlinirea binelui. Rugăciunea înseamnă osîrdia sufletească legată direct de împlinirea faptelor bune: «Nu tot cel ce-Mi zice Doamne, Doamne v-a intra în împărăţia lui Dumnezeu». Liniştea este atmosfera unei dificile munci de autocercetare şi scopul îmbunătăţirii vieţii. Într-un cuvînt toate fazele, etapele, aspectele spiritualităţii sînt legate direct de acţiune. Spiritualitatea este în sine faptă. Aceste două noţiuni care formează împreună un mod de viaţă, spiritualitatea şi moralitatea, nu pot fi înţelese, parţial una fără cealaltă. Şi aşa cum omul nu poate fi înţeles decît, ca trup şi ca suflet la un loc, la fel nu pot fi despărţite aceste două noţiuni: spiritualitate şi moralitate. Aşa cum sufletul fără

44. *Ibidem*, p. 60.

trupul prin care să lucreze s-ar asemăna credinței care fără fapte este moartă la fel spiritualitatea fără moralitate își pierde valoarea sa mîntuitoare. Și așa cum trupul fără suflet ar fi o materie fără valoare, la fel moralitatea fără spiritualitate este nulă.

Spiritualitatea și moralitatea sînt două fețe ale aceleiași desăvîrșiri creștine, ambele au același scop. Pe măsura creșterii spiritualității crește și capacitatea de a face fapte conform cu legea morală. Susținîndu-se reciproc spiritualitatea și moralitatea duc pe creștin la comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii. Spiritualitatea antrenează oamenii într-o realizare progresivă și intensivă a vieții lor spirituale. Scopul progresului spiritualității este de a mări în creștin interiorul și de a diminua exteriorul [45].

Spiritualitatea adevărată este aceea care vitalizează, care animă toată viața materială, socială, umană, personală și comunitară [46]. Pentru a fi veritabilă spiritualitatea trebuie să fie vie, să fie trăită. Pentru ca să ne dea posibilitatea unei vieți autentice spirituale, adică a unei vieți perfect umane și divine totodată, după pilda pe care ne-a dat-o Fiul lui Dumnezeu, care s-a întrupat în Iisus Hristos, fiind Dumnezeu perfect și om perfect. Spiritualitatea nu trebuie să fie un scop în sine rupt de realitatea în care trăim în această lume, ci dimpotrivă trebuie să ne ocupăm de lume fără a părăsi spiritualitatea. Modul ideal de viață creștină are un aspect dinamic. «Iar ceea ce valorează este credința lucrătoare prin iubire» (Galat. 5,6). Iubirea de Dumnezeu și de aproapele include în ea atît spiritualitatea cît și moralitatea. Iubirea de Dumnezeu luată separat are o dimensiune verticală care-l face pe om să se împărtășească în dragoste de comuniunea cu Dumnezeu. Iubirea aproapelui luată separat are o dimensiune orizontală prin care omul are posibilitatea de a deveni plăcut lui Dumnezeu. Trăirea dogmei creștine este deodată spiritualitate și moralitate. Spiritualitate, pentru că îl pune pe om pe calea sfințeniei, a desăvîrșirii, a frumuseții pe care o avea la început [47], moralitate, pentru că trăirea interioară începe a se manifesta în afară cu repercusiuni sociale pe măsura trăirii interioare [48]. Mîntuirea este deci condiționată de o înnoire a vieții atît din interior cît și din exterior [49]. Spiritualitatea și moralitatea se susțin reciproc.

Cunoașterea spirituală, deși este de două feluri se realizează tot prin muncă, prin fapte. Poate să fie o cunoaștere spirituală care ține de memorie, de inteligență, de puterea de pătrundere a spiritului, care se dobîndește prin studiu dar poate să mai fie și o cunoaștere spirituală care ține de credința în Dumnezeu și care se obține prin efortul virtuții. Prin virtute această cunoaștere se dă gratuit, ca un dar, ca un har.

---

45. Mgr. Germain de St. Denis, *op. cit.*, p. 38. 46. I. Hausherr S. J., *op. cit.*, p. 369.
47. S. Bulgacoff, *Ortodoxia*, p. 130, apud Șerban Ionescu, *op. cit.*, p. 161.
48. Șerban Ionescu, *op. cit.*, p. 41. 49. Métropolite Séraphim, *op. cit.*, p. 41.

Biserica prin Tainele ei reflectă mai bine ca orice raportul dintre spiritualitate și moralitate în mod simbolic. Prin Botez omul se naște din apă și din Duh. Iată aspectul vieții ideale. Omul este templul al Duhului Sfînt și el culege roadele Duhului care se revarsă în acest templu, folosindu-le pentru sine și pentru alții. Și aici se remarcă cele două dimensiuni ale vieții superioare. Creștinismul este o viață compusă din două moduri: modus credendi și modus videndi. Euharistia era considerată de creștinii primelor veacuri ca un izvor de forță spirituală și morală [50]. Ei și noi toți, străbătuți de un fior eshatologic, ne străduim să intrăm întru bucuria Domnului nostru, în mod spiritual. Dar pilda este semnificativă. Numai cei ce au muncit sînt chemați a se împărtăși de bucuria stăpînului [51].

Spiritualitatea și moralitatea autentică mai sînt în legătură și cu libertatea. Dar nu cu libertatea de a face bine sau rău ci cu libertatea de a face bine căci binele este parte constitutivă a omului. Dumnezeu l-a făcut pe om bun. Binele fiind în firea lui Dumnezeu este și în firea omului de aceea adevărata libertate care constă nu în înlănțuirea de patimi ci în înlănțuirea de Dumnezeu, confirmă și conferă vieții creștine o înaltă spiritualitate și o aleasă moralitate.

*
* *

Din cele expuse pînă aici se vede că în concepția ortodoxă mîntuirea nu se poate realiza fără cele două mari dimensiuni ale unei vieți ideale, spiritualitatea și moralitatea pe care omul trebuie să și le însușească și să țină la ele ca la bunul cel mai de preț căutînd să le păstreze, să le dezvolte, să le aprofundeze deoarece între ele există o legătură strînsă, intrinsecă, organică. În fapt moralitatea ca concretizare a spiritualității este bazată pe însușirea cît mai multor virtuți, fiecare virtute la rîndul ei făcîndu-se izvor de fapte bune. Spiritualitatea este, deci, legată de prezența Sfîntului Duh în Biserică și, deci, de Iisus Hristos, Capul Bisericii și de Sfintele Taine întemeiate de El în Biserică, Taine care sînt și ele mijloace pe care le avem la îndemînă pentru dobîndirea unei autentice spiritualități. În această legătură a omului cu Dumnezeu, spiritualitatea își capătă un caracter vertical.

Moralitatea, care este legată de faptele conforme legii morale, prin însăși consistența ei are o dimensiune socială, deci orizontală.

Din două părți sîntem amenințați cu căderea de aceea pe două planuri trebuie să și luptăm. Sfîntul Isaac Sirul zice că «mai bine este

50. *Ibidem*, p. 152. 51. Alex. Schmemann, *La vie du monde...*, p. 28.

a muri în luptă luptînd decît a trăi învinşi de aceste pasiuni şi patimi» [52]. Cîtă vreme nu eram coborîţi prin păcat nu era necesar efortul de ridicare. De aceea, prin lupta pentru o viaţă desăvîrşită omul tinde spre ceva firesc, spre ceea ce este al său. De aceea, întreaga fiinţă a omului inspiră moralitate, cerîndu-i să fie aşa cum a fost. Orice faptă imorală este un furt din cauza căruia suferă întreaga fiinţă [53], şi întreaga fire, căci de om depinde ca să facă în aşa fel ca firea să nu-i fie potrivnică.

Atunci cînd omul va privi permanent spre Fiul lui Dumnezeu întrupat care a unit în Persoana Sa cele două dimensiuni ale vieţii ideale, spiritualitatea şi moralitatea, la fel de unitar precum a unit cele două firi, divină şi umană în aceeaşi Persoană, atunci el va putea înainta cu paşi siguri spre propria sa desăvîrşire făcîndu-se iar prieten cu Dumnezeu.

52. *Sf. Isac le Syrien*, trad. par Marie Lekkakis, în rev. «Présence orthodoxe», nr. 33, Paris, 1976, p. 21.

53. Ioan Alexandru, *Cugetări despre morală*, I, în rev. «Luceafărul», nr. 51 (764), an XIX, 18 dec. 1976, p. 1.

HAR ŞI LIBERTATE ÎN ÎNVĂŢĂTURA ORTODOXĂ*

Drd. EMANUEL BANU

Îndelung şi pe larg dezbătută în cursul vremurilor, de către teologia creştină, problema harului, a libertăţii şi a raportului dintre ele a căpătat rezolvări dintre cele mai diferite în doctrine ca : pelagianismul, semipelagianismul şi predestinaţianismul.

Perspectiva teologiei creştine răsăritene asupra acestei probleme s-a deschis şi desfăşurat într-un mod diferit faţă de cea apuseană. Rezultatul a fost mai mult corolarul unei experieri treptate şi calme a adevărurilor de credinţă, petrecute sub revărsarea darurilor Duhului Sfînt şi, mai puţin, al unor dezbateri pasionale şi dramatice între teologi prea încrezători în puterile raţiunii omeneşti.

Ceea ce caracterizează învăţătura ortodoxă, în general şi în special, cu privire la această problemă este faptul că ea încearcă să privească în chip organic-unitar, dialectic-antinomic ceea ce în alte învăţături este privit izolat, dihotomic, categorial. Învăţătura ortodoxă nu împarte, nu desparte, nu disecă, ci discernînd, caută să surprindă totodată devenirea vie, dinamismul şi dialectica lăuntrică a realităţilor vieţii.

De altfel scrierile Sfinţilor Părinţi răsăriteni sînt cel mai adesea expresia unor adevăruri descoperite prin trăire şi mai puţin rezultatul unor cugetări cu caracter pur filosofic-gnoseologic. Cugetarea lor este expresia unei meditaţii profunde asupra celor experiate, pe care apoi caută să o împărtăşească şi semenilor lor, de multe ori, în funcţie de nevoile sufleteşti momentane ale acestora. De aici şi dificultatea de a expune sistematic punctul lor de vedere în anumite probleme. Dificultatea creşte şi din cauza unui limbaj, care nu se poate ridica, de cele mai multe ori, la înălţimea trăirilor şi a tainelor duhovniceşti ce se vor împărtăşite.

Spre deosebire de învăţătura ortodoxă, teologia occidentală, mai înclinată spre o cugetare bazată cel mai adesea doar pe puterile raţiunii, caută să răspundă diverselor probleme prin argumente raţionale închegate în sisteme care nu reuşesc să rezolve contradicţii interne, pe care viaţa ca atare nu le trăieşte. În faţa acestei lupte de argumente şi contraargumente pentru susţinerea unor atitudini teologice sau filosofice în una din Triadele sale Sf. Grigorie Palama spune pe drept cuvînt : «Un

* Lucrare de seminar alcătuită şi susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, care a dat şi avizul pentru publicare.

cuvînt poate tăgădui un alt cuvînt, dar care este cuvîntul care să tăgăduiască viaţa» [1].

În cugetarea teologilor (ca trăitori ai învăţăturii creştine) problema raportului dintre har şi libertate nu se pune şi nu există în sensul în care aceasta este pusă de către cei ce încearcă să dea explicaţii raţionaliste accentuînd unul sau celălalt dintre termeni [2]. Cei dintîi trăiau acest raport de forţe pe viu, fără a suferi presupusele contradicţii şi sfîşieri lăuntrice imaginate de cugetătorii exteriori unei vieţi autentic creştine.

În cele ce urmează vom expune sistematic această problemă, precum şi soluţionarea ei în perspectiva învăţăturii ortodoxe.

A. OMUL — CHIP AL LUI DUMNEZEU

După cum se ştie, chipul lui Dumnezeu (εἰκών τοῦ Θεου) nu are la Sfinţii Părinţi o formulare definitivă, îndeobşte acceptată, acesta fiind identificat cînd cu raţiunea (λόγος), cînd cu partea superioară a sufletului, inteligenţa spirituală, duhul (νοῦς), cînd cu libertatea (αὐτεξουσία), ca ultimă realitate a fiinţei omeneşti.

Şi, într-adevăr, misterul persoanei umane este de nepătruns, el fiind reflexul misterului dumnezeirii treimice, după cum arată Sf. Grigorie de Nyssa: «Dumnezeu fiind incomprehensibil, nu este posibil ca chipul să nu fie la fel» [3]. Şi, poate, nici unui fapt nu i se datorează această incomprehensibilitate a dumnezeirii şi implicit a persoanei umane ca aceluia că ele sînt înzestrate cu libertate, ceea ce le imprimă un dinamism care le face dificil de reperat, de identificat şi de introdus într-o categorie statică, într-un concept, definit şi finit, al limbajului omenesc.

Sfinţii părinţi alexandrini au identificat chipul lui Dumnezeu din om cu acel νοῦς (mens) «străfundul sau temelia sufletului», vatra înfăptuirilor dumnezeieşti, focarul străfulgerărilor divine prin care omul îşi menţine starea de γένας τοῦ Θέοῦ" [4], Sf. Macarie Egipteanul cuvîntînd despre νοῦς arată că el este «cea mai personală parte a omului, principiul conştiinţei sale şi al libertăţii sale» [5].

Alţi Sfinţi Părinţi pornesc de la Sfîntul Apostol Pavel în construirea unei teologii a chipului. Cercetarea atentă a epistolelor pauline arată că pentru Sf. Apostol Pavel «Chipul lui Dumnezeu» este Hristos (Col. 1, 15—18).

Legînd tema paulină a lui Hristos ca «chip al lui Dumnezeu» cu tema din cartea Facerii «omul după chipul lui Dumnezeu», Sfinţi Părinţi ca Irineu, Atanasie cel Mare, Grigorie de Nyssa şi Origen arată că omul fiind «chipul lui Hristos» este deci «chipul Chipului» (εἰκών τοῦ εἰκώνος).

---

1. Sf. Grigorie Palama, *Triade I, 3, 13*, la J. Meyendorff, *Grégoire Palamas, Defense des saints hésychastes*, Paris, 1959, vol. I, p. 137.
2. Paul Agaësse, *Experience des mystiques*, în «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique», Paris, 1976, fasc. LXII—LXIII, col. 824.
3. Panayotis Nellas, *Théologie de l'image — essai d'anthropologie orthodoxe*, în «Contacts», 1973, nr. 84, p. 259.
4. N. Chiţescu, *Despre Sfîntul Har*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1943, p. 534.
5. Sf. Macarie Egipteanul, *Homiliae spirit...*, P.G., t. 34, 20, 589 B.

Aşadar omul ca εἰκών τοῦ Χριστοῦ este şi εἰκών τοῦ Λόγου şi deci εἰκών τοῦ νους. Omul ca ἄνθρωπος λογικός (deci ca purtător al chipului Fiului lui Dumnezeu, Cuvîntul) este chemat să devină, după cum arată Sf. Apostol Pavel, purtătorul chipului ceresc al lui Hristos (1 Cor. 15, 49), devenind ἄνθρωπος πνευματικός cu ajutorul harului Duhului Sfînt. Caracterul «adult» al omului coincide, la Sf. Apostol Pavel, cu viaţa în Hristos, care se desfăşoară, de la sine înţeles, sub oblăduirea harului Duhului Sfînt.

Dar se mai spune şi că omul este purtătorul în sine al «chipului Sfintei Treimi» [6], la asemănare cu Aceasta fiind chemat să ajungă, prin efort personal susţinut de harul revărsat prin Sf. Taine.

a) *Libertatea — caracteristica fundamentală a chipului lui Dumnezeu din om; harul — componentă intrinsecă a acestui chip.*

Ca chip al lui Dumnezeu, omul este purtătorul unei libertăţi care face din el o fiinţă spirituală, fără seamăn în ordinea lumii create. El este produsul unui act special al lui Dumnezeu, prin care este înzestrat cu atribute dumnezeieşti la o scară potrivită cu condiţia lui de fiinţă contingentă, creată, relativă.

Creînd lumea înconjurătoare, Dumnezeu oferă omului spaţiul necesar pentru desfăşurarea activităţii sale spirituale, în care să-şi exercite în mod liber toate puterile cu care a fost înzestrat de Creator. În cartea Facerii este înscris îndemnul pe care îl dă Dumnezeu omului: «Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pămîntul şi-l supuneţi; şi stăpîniţi... peste tot pămîntul!» (Fac. 1, 28). Şi astfel omul devine stăpînul întregii creaţiuni, în care libertatea sa este chemată să acţioneze într-un mod creator, conform raţiunilor puse în această creaţie. Dar, pentru a putea să-şi exercite suveranitatea, omul trebuie mai întîi să fie suveran pe propriile sale puteri, pe care să le pună în acţiune în mod plenar, cu un cuvînt, să fie liber, să fie stăpîn pe sine (αυτεξούσιον), adică pe voinţa sa. Că omul a fost înzestrat cu libertatea voii, ne arată şi Sf. Scriptură, în cartea Deuteronom, cînd Dumnezeu se adresează omului cu cuvintele: «viaţă şi moarte ţi-am pus eu astăzi înainte, şi binecuvîntare şi blestem. Alege viaţa ca să trăieşti tu şi urmaşii tăi» (30, 19), sau cînd Mîntuitorul mustrînd pe farisei, spune: «Ierusalime, Ierusalime, care omori pe proorocii şi ucizi cu pietre pe cei trimişi la tine; de cîte ori am voit să adun pe fiii tăi, cum adună cloşca puii săi sub aripi, dar nu aţi *voit*» (Matei 23, 37).

Sfinţii Părinţi recunosc, cu toţii, în libertatea spirituală calitatea fundamentală a chipului lui Dumnezeu din om.

---

6. Potrivit cuvîntului Sfintei Scripturi: «Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră...» (Fac. 1, 26), omul este purtătorul chipului Persoanelor Sfinte Treimi. A se vedea la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, vol. II, p. 174, 165 şi, de asemenea, în studiul *L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son éxperience spirituelle*, în «Irenikon», 1939, nr. 2, p. 8. Aici se arată că Sf. Treime este o fiinţă invizibilă, în trei ipostaze, aşa precum eul omenesc este indivizibil, în trei iptostase.

Tertullian arată că : «Nimic nu exprimă mai bine chipul şi asemănarea lui Dumnezeu» decît faptul că «omul este zidit liber cu privire la decizia sa şi la puterea sa» [7], iar Sf. Grigorie de Nyssa, afirmînd spiritualitatea chipului originar al omului, arată că Dumnezeu nu a putut să-l facă pe om decît «o liberă şi nobilă inteligenţă» [8]. Mai mult, el arată că se poate vorbi, cu privire la «duh» de o «participare», «căci, spune el, chipul este o participare la toate bunurile dumnezeieşti» [9]. În acest sens, între chipul spiritual al omului şi Dumnezeu este o conaturalitate, o «συγγένια».

Desigur, afirmaţiile Sfîntului Grigorie de Nyssa ridică o serie întreagă de obiecţii, dar vom reţine, din cele spuse de el, doar faptul că vrea să sublinieze în mod deosebit această înrudire strînsă care există între Dumnezeu ca Duh (1, 4, 24) şi duhul omenesc [10], care dă naştere acelei vocaţii a omului după comuniunea cu Dumnezeu ca Izvor al vieţii, vocaţie care rămînînd neîmplinită, viaţa întregii creaţii s-ar stinge, ar cădea în nefiinţă.

Acest dor al omului (această epectază continuă a lui) către Dumnezeu, Sf. Grigorie de Nyssa îl explică printr-o analogie între trupul omenesc (pe care îl numeşte microcosmos) şi spiritul omenesc, arătînd că aşa cum : «microcosmosul se mişcă în lume ca în mediul său natural, spiritul înfloreşte în mediul care îi este propriu, mediul divin» şi mai departe : «La fel cum în natura iraţională, fiecare animal care trăieşte în apă sau cer este zidit după exigenţele genului său..., la fel omul, destinat bucuriei bunurilor divine, a trebuit să primească, în natura sa însăşi, o rudenie, la care el trebuie să participe» [11].

În acest sens, numai atît timp cît rămîne în legătură nemijlocită cu Creatorul său, prin participarea liberă şi conştientă la viaţa divină a Acestuia, omul se împărtăşeşte într-un mod mereu mai deplin de bunurile lui Dumnezeu printre care se numără viaţa, libertatea, sfinţenia.

Aşezat fiind la intersecţia celor două lumi, spirituală şi materială, omul se împărtăşeşte de fiecare din caracteristicile fundamentale ale acestora : libertate spirituală şi necesitate fizică ; sau, cu alte cuvinte, în cadrul necesităţii fizice omul se poate mişca într-un anumit grad de libertate.

Sf. Ioan Damaschinul arată în «Dogmatica» sa că, în timp ce în fiinţele lipsite de raţiune conduce firea, în om, însă, este condusă firea, pentru că omul se mişcă în chip liber, potrivit voinţei [12].

---

7. *Adversus Marcionem*, P.L., t. 2, lib. II, cap. 5, col. 316 BC.
8. *De virginitate*, P.G., t. 46, v. 3, 369 CD.
9. *De hominis opificio*, P.G., t. 44, 136 CD.
10. Sf. Grigorie de Nyssa nu ezită în faţa termenilor curajoşi. Vezi «Dictionn. de la spiritualité», fasc. cit., col. 813. Desigur, vom fi mai aproape de adevăr acceptînd formularea plastică a lui V. Lossky, care, vorbind despre legătura strînsă dintre duhul omului şi Duhul lui Dumnezeu, scrie : «suflarea divină indică deci un mod de creaţie în virtutea căruia duhul omenesc este intim legat de har şi este produs de el aşa cum mişcarea aerului este produsă de suflare, conţine această suflare şi este nedespărţită de ea», în «The Mystical Theologie of Eastern Church», Cambridge London, 1965, p. 118.
11. *Oratione catehetica*, P.G., t. 45, v. 2, 21 CD.
12. *De fide orthodoxa*, P.G., t. 94, v. 1, lib. II, 946 C.

Definindu-l pe om ca natură liberă [13], învățătura ortodoxă înțelege prin aceasta, că el este «chip» îndatorat să ajungă la asemănare. Cu alte cuvinte, omul prin voia sa liberă e chemat să împlinească cerința naturii sale (chipul divin din el), după cuvîntul Sfîntului Maxim Mărturisitorul care arată că natura «dorește existența ei naturală proprie și deplină», deoarece «natura este făcută să se vrea pe ea însăși și cele ce intră în constituția ei» [14].

În cazul în care omul nu dă curs acestei chemări a naturii sale, el cade prizonier al lucrurilor lumii, supuse legii instinctului și necesității, devenind din stăpîn al acestora, subordonat, rob al lor.

2) *Raportul dintre libertatea divină și libertatea omului.* Din punct de vedere ontologic, Dumnezeu este Ființa absolută, Duh absolut, Viața absolută, Binele suprem spre care trebuie să tindă omul.

Dumnezeu este, de asemenea, Sfînt absolut. Ca expresie a sfințeniei, la Dumnezeu există o identitate absolută între ontologic și deontologic, între ceea ce El este și ceea ce El trebuie să fie. În acest sens, Dumnezeu nu este numai «Eu sînt Cel ce sînt» (Ieș. 3, 14) ci și «Eu sînt ceea ce voiesc să fiu» dar și «Eu voiesc să fiu ceea ce sînt» [15]. Între ființa Sa și voința Sa există o identitate absolută, perfectă. Dumnezeu nu poate nega prin voința Sa, ființa Sa, căci aceasta ar însemna, după cum arată Dionisie Areopagitul «ieșirea din existență și deci trecerea în neființă» [16].

Deci, am putea spune că spațiul libertății lui Dumnezeu este înlăuntrul ființei Sale, înlăuntrul condiției Sale divine.

Pentru Dumnezeu, libertatea nu este numai atribut, ci și ființă totodată. Manifestările lui Dumnezeu *ad intra* sau *ad extra* nu pot să contrazică ființa Sa. Dumnezeu nu se poate voi ca «alter» și de aceea El este A și Ω tuturor lucrurilor.

Din preaplinul iubirii Sale, Dumnezeu a voit pe om ca un «alter» peste care să reverse binefacerile Sale și cu care să se afle în dialog, în dialogul comuniunii.

Și astfel, din iubire, Dumnezeu creează alături de libertatea Sa, o altă libertate, aceea a omului, pe care îl cheamă la un dialog întru comuniune, prin intermediul tuturor lucrurilor lumii, prin care i se revelează și pe care i le dăruiește în vederea creșterii sale spirituale.

Persoana umană este pentru Dumnezeu «valoare absolută»; ea este «celălaltul» Său și «prietenul» Său de la care așteaptă răspuns liber de dragoste și creație [17].

---

13. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în «Ortodoxia», 1956, nr. 3, p. 346.

14. Idem, *Natură și har în teologia bizantină*, în «Ortodoxia» 1974, nr. 3, p. 393.

15. Dacă prima propoziție apropie ideea de ființă, de existență absolută, necontingentă, deci aceea de «aseitate», următoarele două exprimă ideea voinței lui Dumnezeu de a fi identică cu Sine, cu esența Sa și în aceasta constă sfințenia absolută a lui Dumnezeu. 16. *Despre numele divine*, Iași, 1936, p. 86.

17. Paul Evdokimov, *La culture à la lumière de l'orthodoxie*, în «Contacts», Paris, 1967, nr. 57, p. 26.

Se pune întrebarea, dacă poate exista alături de libertatea absolută a lui Dumnezeu, o altă libertate, aceea a omului. La această întrebare, vom răspunde, da ; căci esența lui Dumnezeu este iubirea (1 Ioan 4, 16) și singură iubirea poate să accepte alte libertăți și să le limiteze. Și de altfel, în lumina celor spuse mai sus, Dumnezeu prin libertatea Sa nu poate să contrazică ființa Sa, care este iubirea, în virtutea căreia Dumnezeu a creat pe om și l-a dăruit cu toate binefacerile Sale.

O altă întrebare care se ridică este aceea dacă, libertatea omului se mai poate numi astfel, în cazul că omul urmează vocația sa, vocația chipului ce-l poartă în sine, aceea de a se uni cu Dumnezeu.

Ceea ce Sfinții Părinți răsăriteni au numit procesul de θέωσις, nu desființează oare componența esențială a persoanei umane, libertatea, topindu-o într-un tot ?

Sf. Grigorie de Nyssa ne dă un răspuns subtil la această problemă a unirii cu Dumnezeu, a vederii, a cunoașterii Lui, a înaintării omului pe drumul către asemănarea cu El. Marele teolog capadocian surprinde într-un chip nuanțat cele două laturi ale naturii umane : aspectul static și cel dinamic [18].

Din punct de vedere static, natura umană era o vedere inițială a lui Dumnezeu, în sensul de «reflectare». De altfel, cînd vorbește de «chip» Sf. Grigorie de Nyssa substituie mereu exemplul «oglinzii». Dar această «oglindă» care este «chipul» nu este o oglindă pasivă, ci este «o oglindă liberă și vie», a cărei activitate interioară este în întregime «suprafața».

Cît despre aspectul dinamic al naturii umane, el arată că trebuie privit ca un «raport» și ca «elan». Natura spirituală arată Sf. Grigorie este «devenirea», iar aceasta este o mișcare «nu prin plasarea locală, căci natura nu iese de loc în afară de ea ; ci prin prefacere, iar prefacerea prin care se definește natura nu este alta decît asemănarea cu Dumnezeu» [19].

Această definire, despre care vorbește marele capadocian, nu înseamnă însă «ieșirea din măsurile naturii» [20], numai împlinirea țelului ultim al asemănării. Păstrînd unitatea celor două corelate : devenirea prin prefacere cu rămînerea în cadrul măsurilor naturii Sf. Grigorie surprinde caracterul dinamic al chipului lui Dumnezeu din om și dialectica procesului de îndumnezeire a omului.

Trebuie adăugat, în sensul celor care ne interesează, că învățătura ortodoxă, prin glasul Sfîntului Grigorie de Nyssa, respinge orice doctrină care ar vrea «să amestece» toate naturile pentru a ajunge la metempsihoză și de asemenea orice perspectivă care ajunge la concluzia unei fuziuni între natura lui Dumnezeu și cea a omului [21].

De asemenea, trebuie să precizăm că acest «elan», această «epectază» a omului către supremul «celălalt» al său divin definește mereu mai adînc «chipul divin» din sine într-un mod mereu mai personal, mai

18. Urs von Balthasar, *Présence et devenir, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942, p. 87—88.
19. *Ibidem*, p. 87. 20. *Ibidem*, p. 87. 21. *Ibidem*, p. 87.

distinct, care nu-i desființează libertatea, ci dimpotrivă îi dă puterea unei desfășurări tot mai depline a energiilor cu care a fost înzestrat. Așa după cum comuniunea și unirea strînsă dintre persoanele Sfintei Treimi, prin dăruirea iubitoare a Lor una către cealaltă și a Lor către lume, nu distrug identitatea lor personală, ci o disting într-un chip inconfundabil, care nu împiedică totodată unitatea lor desăvîrșită, tot același lucru se petrece în procesul unirii credinciosului cu Dumnezeu.

Dăruirea iubitoare a omului către «alter»-ul divin sau uman, către «tu»-ul divin sau omenesc îi asigură acestuia calitatea de «eu» distinct, inconfundabil, autentic și real, ale cărui adîncuri se revelează prin voința liberă [22].

c) *Raportul dintre libertățile personale omenești. Iubirea, limită și deschidere a libertății către un altul.*

În relațiile cu Dumnezeu și semenul, singura «limită» a libertății rămîne *iubirea* care, de fapt, înseamnă o deschidere a orizontului persoanei, o transcendere continuă a limitelor strîmte, egoiste prin dăruire, aceasta neînsemnînd o risipire a ei, ci mereu o mai adîncă regăsire, o mai adîncă cunoaștere a sinei nepieritoare (Matei 10, 39) și totodată o mai adîncă cunoaștere și unire cu Dumnezeu, care se va oglindi în această sine cu o mereu mai puternică lumină.

Dimpotrivă, negarea absolută a «celuilalt», a «tu»-ului printr-o libertate care nu cunoaște «limita-deschidere» pusă de iubire, duce la negarea însăși a «eu»-lui, care nu poate exista (prin definiție) fără relația cu un «tu» ; înseamnă însăși negarea libertății ca o consecință firească a dispariției suportului ei.

Refuzul dialogului întru comuniune se face în defavoarea persoanei, care rămîne să monologheze cu sine sau să dialogheze (fals) cu lucrurile lumii, devenind din stăpîn, rob al acesteia.

El devine astfel robul naturii sale inferioare, supuse legilor instinctului și necesității și deci robul lucrurilor lumii, pe care nu le va stăpîni ca un stăpîn cunoscător al lor și al rațiunilor lor ultime, ci numai prin violentare și chip pătimaș.

Egoismul și egocentrismul cu cît se manifestă mai puternic, cu atît libertatea și domeniul ei de manifestare este îngustat mai mult la sfera interesului indivdual, ignorînd totodată prin acțiunile lui domeniul de manifestare al semenilor. Iubirea, ca expresie a adevărului și a smereniei, va fi aceea care va crea spațiul lbertății semenilor noștri, limitînd și chiar desființînd cadrul actelor arbitrare și realizînd o comuniune a libertăților.

d) *Spațiul libertății omenești — Adevărul și iubirea lui Dumnezeu.* Omul ca ființă spirituală și personală este înzestrat cu libertate, aceasta dîndu-i posibilitatea să aducă la expresia concretă a faptei voia sa, gîndul său, conștiința sa. Calitatea de a fi liber îi dă omului posibilitatea de a se manifesta ca «eu» distinct de un «altul», prin actul voinței sale, ca expresie a libertății venind din adîncul ființei sale.

22. I. Crăciunaș, *Rolul voinței în viața morală*, în «Studii teologice», 1956, nr. 3—4, p. 212.

Libertatea îi dă omului posibilitatea de a se descoperi şi de a fi descoperit, de a se cunoaşte şi de a fi cunoscut.

Pentru ca un act omenesc să fie liber şi autentic responsabil, el trebuie să fie expresia unei conştiinţe de sine, cu privire la identitatea sa şi de asemenea adecvat chemării (întrebării) adresate.

Un act nu poate fi nici liber, nici responsabil în cazul absenţei conştiinţei de sine depline, autentice şi nici responsabil, dacă el nu este adecvat chemării, vocaţiei (întrebării) care i s-a adresat.

În sens ontogenetic, libertatea este preexistentă unei depline conştiinţe de sine şi de aceea ea poate îmbrăca formele tuturor actelor «arbitrare», ele nefiind nici libere, nici responsabile.

Juridic, atingerea vîrstei libertăţii se exprimă prin aceea a «majoratului», care implică o mai clară conştiinţă de sine.

Din punct de vedere creştin, atingerea vîrstei adulte, a majoratului, coincide cu vîrsta atingerii staturii desăvîrşite a lui Hristos (Efes. 4, 13), care este vîrsta maximei responsabilităţi a omului.

Numai în măsura în care omul poartă în sine conştiinţa identităţii sale adevărate, şi nu iluzorii, şi numai în măsura în care viaţa sa spirituală înfloreşte în mediul divin oferit de harul Duhului Sfînt, el respiră aerul maximei libertăţi (2 Cor. 3, 17), devenind suveran, stăpîn pe sine (αὐτεξούσιον), această suveranitate fiind expresia libertăţii şi a responsabilităţii depline.

În minciună, idolatrie, ignoranţă nu poate exista libertate, o autentică libertate spirituală.

Libertatea spirituală şi adevărul nu pot fi despărţite fără ca prima să slăbească şi ultima să devină greu de cunoscut.

În Hristos şi prin Hristos omului i se revelează adevărul cu privire la sine şi la menirea lui. În Hristos şi prin Hristos, omul cunoaşte măsura lui deplină, valoarea pe care o reprezintă în faţa lui Dumnezeu, precum şi responsabilitatea ce îi revine din această condiţie privilegiată de coroană a creaturii, de partener al lui Dumnezeu întru împlinirea planului divin.

Posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu-Adevărul de către duhul omului (νοῦς) este dată de acea relaţie cu caracter ontologic (συγγένια) între Dumnezeu şi sufletul omenesc, duhul omenesc, şi de asemenea de «Hristos, în calitate de *Logos* al lui Dumnezeu» care devine «legătură între Adevăr şi duh...» [23].

Adevărul este un dat ontologic al revelaţiei primordiale împlinit desăvîrşit prin revelaţia Mîntuitorului.

Ca dat ontologic el este urmare a acelei ἀνάμνησις, întărite de vederea, contemplarea lui Dumnezeu de către protopărinţi în starea paradisiacă (θεωρία). Adevărul este, după cum o spune şi etimologia cuvîn-

23. J. Zizioulas, *Vérité et communion dans la pérspective de la pensée patristique grecque*, în «Irenikon», Chevetôgne, 1977, nr. 4, p. 458.

tului grecesc [24], un fapt ce nu se poate uita, ferm imprimat în spiritul omenesc [25], care l-a trăit, l-a experiat cîndva.

Ca urmare a neascultării și căderii omului în păcat, posibilitățile omului de a cunoaște adevărul au rămas exclusiv pe seama rațiunii, dar și aceasta întunecată de păcat. Adevărul a rămas ca o amintire, care nu s-a păstrat cu totul clară, dar după care omul s-a cerut și se va cere mereu, căci numai acesta îl poate mulțumi.

De aceea omul a trebuit să se ridice din nou pînă la cunoașterea adevărată a identității sale venind, în întîmpinarea revelației dăruite de Mîntuitorul Iisus Hristos, cu credința sa. Cunoașterii prin contemplare îi urmează cunoașterea prin credință, în duh, în așa fel încît între cel ce crede în Adevăr și temelia adevărului, care este Dumnezeu există o legătură deplin statornică, despre care Dionisie Areopagitul spune: «nimic nu va despărți pe cel ce crede în Adevăr, cum spune Sfînta Scriptură, de temelia credinței adevărate în care va avea statornicia unei identități neclintite și neschimbabile, căci știe bine cel ce este unit cu adevărul că-i este bine, deși mulți îl disprețuiesc ca fiind fără minte; el însă s-a cunoscut pe sine cu adevărat, nu (cum spun aceia) ieșind din minte, ci fiind eliberat dintr-o frămîntare nestatornică și schimbătoare a diversității greșite în tot chipul, prin adevărul simplu și neschimbabil» [26].

Sentimentul de căință, pe care îl trăiește păcătosul pentru una din faptele sale rele, îmbracă o dublă semnificație: el trăiește căința, pe de o parte pentru păcătuirea sa față de Adevăr și Bine, iar pe de altă parte, simte că fapta sa nu este expresia voinței sale libere, ci doar aparente (Rom. 7, 19), și aici se evidențiază legătura între adevăr și libertate.

O a doua coordonată a spațiului, în care se mișcă libertatea omenească, este iubirea lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu nu este numai Adevărul absolut, ci și Iubirea absolută.

Vorbind despre actul creării omului, un teolog ortodox arată că, singură iubirea, dătătoare de viață, a lui Dumnezeu poate să creeze o ființă liberă, cu riscul însăși de a fi exclus din propria-I creație și al compromiterii scopului ei [27].

---

24. O etimologie recent propusă a cuvîntului grecesc ἀλήθεια vine în sprijinul ideii de mai sus. Ea arată că acesta este compus din α privativ și λήθη — rădăcină, care înseamnă «uitare». Deci cuvîntul ar însemna «lipsă de uitare», «neuitare», fapt sau aspect reținut de memorie, neuitat. Potrivit acestui fapt, adevărul nu ar fi rezultatul unui proces gnoseologic, ci un fapt psihologic sau chiar mai mult, *ontologic*, integral. El a fost întipărit în ființa noastră, este structural ei, așa încît el continuă să marcheze destinul omului și după căderea sa în păcat. A se vedea: Lot Borodine, *La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'orthodoxie gréco-orientale*, în «Oecumenica», Londres, 1939, nr. 2, p. 123. În ce privește etimologia, vezi: V. Florescu, *Retorica și reabilitarea ei în filosofia contemporană*, în «Studii de istorie a filosofiei universale», București, 1969, vol. I, p. 17.

25. J. Zizioulas, *art. cit.*, p. 461. 26. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 82.

27. O. Clement, *Question sur l'homme*, Paris, 1972, p. 46.

Din dragoste, Dumnezeu se limitează oarecum pe Sine, creind o libertate personală pe care nu încearcă a o cuceri altfel decît prin mărturiile iubirii Sale pentru ea, prin smerirea Sa pînă la moartea pe cruce (Filipeni 2, 5), suferind mereu refuzul și lepădarea acesteia de El și așteptînd necontenit întru nădejde : «Iată, stau la ușă și bat ; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine» (Apoc. 3, 20).

Răspunzînd cu iubirea sa liberă la mărturiile iubirii divine, omul își depășește condiția sa de înrobit păcatului, îndumnezeindu-se, spațiul libertății lui Dumnezeu devenind propriul său spațiu. Limitele înguste, finite ale omului, ca ființă creată, se deschid spre infinitul divin prin răspunsul liber și iubitor la chemarea lui Dumnezeu.

Iubirea este cea care unește într-un spațiu infinit al libertății și al dragostei, totalitatea libertăților individuale, expresii ale fărîmițării produse de păcat în unitatea naturii umane [28], producînd acea γνώμη de care vorbește Sf. Maxim Mărturisitorul.

Iubirea pe care o așteaptă Dumnezeu de la noi nu se întemeiază pe vreun fel oarecare de constrîngere «căci — după cum arată Sf. Grigorie de Nyssa — virtutea este un lucru suveran și voluntar, constrîngerea și violența nu pot fi virtuoase» [29].

e) *Robia în păcat și libertatea în har.* În starea paradisiacă, omul se afla «pe prima treaptă a existenței, a negării neființei și pe prima treaptă a exercitării libertății cu care era înzestrat» [30]. Libertatea cu care era înzestrat omul de către Dumnezeu îi dădea posibilitate acestuia să pună în acțiune, în mod plenar, toate puterile cu care a fost dăruit.

În această stare, după cum arată Pr. Prof. D. Stăniloae, «natura umană nu e umplută de la început în mod actual de tot conținutul rațiunii ei preexistente în Dumnezeu, ci e chemată să realizeze acest conținut prin eforturile ei voluntare» [31].

Bucurîndu-se de privilegiul de a vorbi față către față cu Dumnezeu, ceea ce presupune un anumit grad de cunoaștere de sine prin raportare [32], omul avea posibilitatea de a alege liber, fie relația tot mai adîncă cu Creatorul său, calea spre mai multă ființă, existență, fie întoarcerea către neființă, prin îndepărtarea de Izvorul vieții și voia Acestuia.

Libertatea, în sine, nu este un rău, căci este dar dumnezeiesc (Matei 7, 11) și componentă fundamentală a chipului divin din om ; modul întrebuințării ei poate fi însă rău. Sf. Ioan Gură de Aur arată că : «Facul-

28. Ch. Yannaras, *Personne et communion*, în «Contacts», 1973, nr. 84, p. 312.
29. *De hominis opificio*, P. G., t. 44, v. 1, 184 C D.
30. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Starea...*, p. 332. 31. Idem, *Natură și har...*, p. 393.
32. P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, Chișinău, 1936, vol. II, p. 19 arată că după căderea în păcat, pedeapsa a fost dată din cauza nepocăinței, cînd omul ajunsese la cunoștința binelui și răului și deci la o mai adîncă cunoaștere de sine. Sf. Maxim Mărturisitorul arată că interdicția ar fi fost dată pentru ca «omul să-și cunoască cauza sa prin comuniune în har cu aceasta», în *Filocalia*, vol. II, p. 12.

tatea de a voi este naturală şi vine de la Dumnezeu, dar unul sau altul din actele voinţei vine de la noi şi este opera alegerii noastre» [33].

Precizarea ipostatică a voinţei naturale, pe care Sf. Maxim Mărturisitorul o va numi γνώμη este aceea care produce prima separaţie între om şi Dumnezeu şi ea va sfărîma mai departe unitatea firii umane. Înzestrat cu voinţa naturală îndreptată spre bine, omul o foloseşte în chip contrar voii divine şi conform voinţei ipostatice [34]. În dinamismul său vital natural care îl chema la asemănarea cu Dumnezeu, ceea ce este rău este «absenţa gîndului de la Dumnezeu» [35], întreruperea dialogului cu Dumnezeu şi intrarea în dialog cu ispititorul.

Pentru ca să fi rămas liberă şi nu legată de aparenţe, făptuirea primilor oameni trebuia să se desfăşoare permanent pe fundalul contemplării lui Dumnezeu şi a voinţei Sale, căutînd «nu numai în a privi trupurile (aparenţele *n.n.*) cum sînt, ci şi raţiunile lor spre ce caută» [36].

Prin întreruperea dialogului cu Dumnezeu — Adevărul, Binele şi Viaţa, omenirea intră în dialog cu falsul, idolatria, răul, nefiinţa, căzînd din sfera libertăţii în aceea a întunericului robiei păcatului. Ascultînd de amăgirile duhului rău, omul devine rob al păcatului spre moarte (Romani 6, 16).

Omul-chip al lui Dumnezeu, nu s-a voit ca ceea ce era în sinea sa, ca autentic partener al Creatorului său sau al altuia în general, ci ca sine absolut sau ceea ce credea el că e expresia cea mai deplină a «eului» său şi voind să se înalţe pe sine, prin sine, s-a singularizat, s-a individualizat, făcîndu-se robul propriei sale închipuiri, devenind nu εἰκών τοῦ Θεοῦ ci εἴδωλου σεαυτοῦ.

În lipsa vederii faţă către faţă, în absenţa comuniunii şi a gîndului la Dumnezeu, oamenii se vor afla într-un continuu dialog cu plăsmuirile, cu închipuirile minţii lor, intrînd într-o stare de «uitare şi neştiinţă a Dumnezeului care i-a făcut» şi mai mult, «nu numai că ei venerează ca dumnezei, idoli şi demoni, ci şi această creaţie însăşi pe care Dumnezeu le-a dat-o pentru slujirea lor, ei o divinizează şi o adoră» [37].

Vechiul Testament stă mărturie pentru starea de robie spirituală în care se afla omenirea, care după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel, «a schimbat adevărul lui Dumnezeu cu minciuna şi a slujit creatura (făptura) în locul Creatorului» (Romani 1, 25).

Istoria Vechiului Testament este istoria rătăcirii omeneşti în căutarea Adevărului, a înţelesului lumii şi lucrurilor, adevăr şi înţeles care să-i revitalizeze forţele, voinţa, să-i aprindă dragostea şi să-i încălzească nădejdea întru mîntuirea din robia întunecată a păcatului.

Omul ca fiinţă spirituală care nu a primit «un duh al robiei» (Rom. 8, 15), ci de stăpîn, de suveran nu trebuie să se lase stăpînit pînă la

33. *Omilia XIII la Romani*, în P.G., t. 60, v. 9, col. 510.

34. Sf. Damaschin arată că «puterea de a voi e una şi naturală. Dar modul de a voi este ipostatic şi deliberativ», în *De duabus voluntatibus*, P.G., 95, 157 D.

35. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Gînduri despre problema răului*, în *Ortodoxie şi românism*, Sibiu, 1939, p. 286. 36. Ilie Ecdicul, *Filocalia*, vol. IV, p. 304.

37. Syméon le Nouveau Théologien, *Traites théologiques et éthiques*, Paris, 1966, vol. I, p. 194.

robie de lucrurile lumii, de patimile pe care acestea le nasc în sufletul lui, aducîndu-l pînă în acea stare pe care Sf. Isaac Sirul o numește «împietrirea sufletului» [38]. Această închistare egoistă a sufletului în cochilia înrobitoare a păcatului lipsește pe om de calitatea de ființă liberă supunînd-o servituților de tot felul ce decurg din continua legătură pătimașă cu lucrurile lumii.

De aceea continua descoperire a lui Dumnezeu și a voii Sale, prin intermediul patriarhilor și profeților Vechiului Testament a constituit o continuă sfîșiere a zăbranicului întunecat al robiei spirituale, a însemnat o candelă aprinsă a nădejdii întru izbăvire din neputințe și păcat a omenirii.

Desăvîrșirea Revelației divine, precum și eliberarea de sub robia legii și a păcatului se împlinește prin venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, care aduce cu sine mesajul dragostei divine față de om, precum și harul întremător al voinței omenești pe drumul eliberării de păcat și al dobîndirii mîntuirii.

Mîntuitorul Iisus Hristos a adus cu sine, nu numai plinirea Revelației divine, ci și Modelul veșnic la care trebuie să se raporteze făptura omenească în drumul ei spre dsăvîrșire prin împlinirea voii Tatălui ceresc. Prin asumarea naturii omenești Fiul lui Dumnezeu infuzează acesteia energii divine care să o ajute în urcușul ei către asemănarea cu Creatorul.

Această energie divină necreată, acest «har peste har» ce se revarsă din jertfa de pe Cruce, prin Sf. Taine, nu este extrinsec naturii noastre ; dimpotrivă, deoarece la opera de mîntuire împlinită de Fiul lui Dumnezeu s-a asociat în mod liber și natura omenească, asumată de El prin nașterea din Sf. Fecioară, harul a devenit o componentă intrinsecă a acestei naturi.

Acest sinergism dintre har și libertatea naturii omenești izvorăște din împreună-lucrarea (θεανδρεία) dintre Dumnezeu și om în persoana lui Hristos. Sinergia aceasta a primit, pentru prima oară, expresie în cuvintele Sfintei Fecioare : «Fie mie după cuvîntul Tău» (Luca 1, 38).

Aceste cuvinte anticipează cuvintele din rugăciunea domnească : «Facă-se voia Ta» (Matei 6, 10) și cea din grădina Ghetsimani : «Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se împlinească» (Luca 22, 42).

Prin Hristos și în Hristos, voința gnomică inerentă ipostasului uman se identifică cu voința naturală, voința omenească a lui Hristos nefiind decît o conformare liberă și firească la cea dumnezeiască [39]. În Hristos (θέλημα) — voința naturală rațională și (γνώμη) — voința ipostatică devin una în sinergie, unde nu este nici necesitate, nici constrîngere, ci numai cooperare vie și tainică [40].

---

38. Isaaos Sirul, *Logc* 69, în «Cantacts», 1970, nr. 69, p. 36.

39. N. Berdiaev arată că harul acționează ca o a treia libertate superioară, pentru că în harul, care este trimis de Fiul, acționează nu numai energie divină ci și cea umană și aceasta în chip cu totul liber, nefiindu-i impusă printr-o autoritate exterioară (*Esprit et liberté*, Paris, 1967, p. 156).

40. L. Borodine, *La doctrine de la grâce...*, nr. 6, p. 227 ; nr. 2, p. 120.

În persoana Mîntuitorului, omenirea întreagă dă răspuns liber la chemarea lui Dumnezeu, se orientează în mod conștient spre El, în respect față de Adevăr, în dăruire față de Iubire, ca răspuns la iubirea arătată de Părintele Ceresc.

Sfînta Fecioară Maria este strigătul de neputință al omenirii căzute în păcat, de a găsi forțe în sine pentru a se izbăvi ; este setea nestinsă după Adevăr și dorința nestăvilită de a restabili suveranitatea spiritului asupra materiei, de a se elibera de robia nevoilor pătimașe ; dar, este totodată și răspunsul iubitor și neșovăielnic la chemarea lui Dumnezeu.

În Mîntuitorul Hristos se unesc cele două sensuri — anabasis-ul și catavasis-ul — prin care Dumnezeu și omul se întîlnesc.

Răspunsul dat omului de către Dumnezeu este harul divin revărsat în Biserică prin Sfintele Taine, care sînt o continuă Cincizecime, ce ajută pe om să-și mărească spațiul libertății sale printr-o continuă eliberare de determinările extrinsece voinței sale, voinței sinei sale adînci, a chipului pe care îl poartă în ființa sa.

Legătura tainică și strînsă dintre harul divin și libertatea umană este redată de Sf. Vasile cel Mare astfel : «Duhul rămîne în oricine îl primește ca aparținînd lui singur și El revarsă din destul peste toți harul Său desăvîrșit de care se bucură aceia care se împărtășesc de el, după măsura capacității lor de a-l primi și nu urmînd măsura cît e posibil pentru Duhul» [41].

Harul Duhului Sfînt se dăruiește credinciosului numai în măsura în care colaborează cu el [42] pentru a-l ajuta în urcușul lui pe scara spirituală, pînă la libertatea desăvîrșită pe care o are cel ce trăiește în duhul dragostei lui Hristos (2 Cor. 3, 17).

Harul este cel care produce prima fisură în carapacea în care s-a închistat sufletul celui înrobit păcatului, iubirii exacerbate și exclusive de sine. El produce acea înmuiere a inimii, de care vorbesc Sfinții Părinți, făcînd-o sensibilă la valoarea iubirii jertfelnice a lui Hristos. El este cel care trezește la viață nouă germenii puterilor, depuși de Creator în natura ființei omenești, aflați în stare de latență și somnolență din cauza păcatului originar și al celorlalte păcate personale. Harul eliberează energiile aflate în lanțurile înrobitoare ale patimilor, nebănuite de omul păcătos, dar strălucitoare și evidente în viața sfinților, mărturisitori ai unei vieți noi, în Hristos.

Harul divin, nu numai că nu constrînge, dar el creează o dispoziție în sufletul omului, care îl apropie de chipul și voința sa originară, în așa fel încît «nici un bine să nu trebuiască să se insinueze din afară, ci ca tot ceea ce noi vom dori să fie în puterea noastră... (și nu există alt mijloc de a atinge ceea ce dorim decît acela de a ne da binele nouă înșine)» [43].

Și ca dovadă că harul nu constrînge și nu impune voinței omenești să facă altceva decît ceea ce era înscris în firea ei spirituală, este fap-

41. Basile de Cesarée, *Traité du S. Esprit*, Paris, 1947, p. 147.
42. Syméon le Nouveau Théologien, *Ethique* IV, 230—235, vol. II, p. 25.
43. *Beat. orat.* t. 44, v. 1, 1253 D—1256 A.

tul că în credinciosul înaintat pe calea desăvîrşirii există pericolul naşterii sentimentului de mîndrie, sentiment ce n-ar fi posibil dacă credinciosul, uitînd participarea harului, n-ar trăi impresia că binele săvîrşit este expresia voinţei sale libere (1 Cor. 4, 7). Acest fapt ar fi reversul medaliei la cele scrise de Sf. Apostol Pavel în epistola către Romani, (7, 20) de care am vorbit mai sus.

În lucrarea sa «Despre credinţa ortodoxă», Sf. Ioan Damaschinul arată că «atingerea lui Dumnezeu de oameni se face prin Sfîntul Duh» [44], despre care am putea spune cu cuvintele Sfîntului Grigorie de Nyssa, «este singurul mediu în care înfloreşte duhul omenesc» [45].

Transformările, pe care harul Duhului Sfînt le operează înlăuntrul sufletului omenesc, înlătură ceea ce este extrinsec acestui suflet, şi anume păcatul, care este un altoi nefiinţial şi nefiresc, care sfîşie unitatea de voinţă şi de acţiune a omului păcătos. De aceea, după cum arată Teofan din Vladimiri, harul «îl taie pe om în două, îi dă conştiinţa acestei dedublări, a sfîşierii lăuntrice, ca să facă o deosebire limpede între ce e nefiresc (păcătos) şi ce e firesc cu adevărat, şi îl aduce pînă la hotărîrea de a respinge sau de a curăţi tot ce e nefiresc, pentru ca firea asemănătoare cu Dumnezeu să apară într-o lumină deplină» [46].

Deşi Sfinţii Părinţi fac o distincţie categorică între firea omului ca creatură şi harul cel necreat, totuşi aceştia arată că harul este înăscut ei ca necesitate în sensul că aspiră după el şi numai prin el se poate dezvolta, căci pentru ea, harul este o necesitate naturală.

Sfinţii Părinţi răsăriteni fac această distincţie, dar nu fac o separaţie funcţională între natură şi har. Lumea concretă este pentru ei o totalitate constituită din natură şi har [47].

Acel πνεῦμα care a fost insuflat omului la creaţie, este locul de atingere cu harul Duhului Sfînt.

El face posibilă trecerea omului de la starea de ἄνθρωπος ψυχικὸς la aceea de ἄνθρωπος πνευματικός.

Harul creează în om o dorinţă arzătoare, o sete mereu neîmplinită, care se cere după o revărsare mai bogată a lui.

Sf. Grigorie de Nyssa, vorbind despre chipul divin din om, despre natura acestuia, are în vedere două aspecte : aspectul static, care este o vedere iniţială a lui Dumnezeu (ὑπόληψις) şi aspectul dinamic : elanul (ὁρμὴ) [48] despre care am vorbit mai sus.

---

44. *De fide orthodoxa*, P.G., t. 94, v. 1, lib. IV, 14, 1060.

45. *Orat. catehet.*, P. G., t. 45, v. 2, 21 C D.

46. Pr. Prof. C. Galeriu, *Pronie, har şi libertate după Teofan, fostul episcop de Vladimiri*, în «O», 1959, nr. 3, p. 409. Textul lui Teofan aduce aminte de cuvintele Sfîntului Apostol Pavel : «Cuvîntul lui Dumnezeu este viu şi lucrător (este însoţit, deci, de Duhul Sfînt *n.n.)* şi mai ascuţit decît orice sabie... (Evr. 4, 12) Sf. Maxim Mărturisitorul explică astfel aceste cuvinte : «Despărţirea sufletului şi a Duhului indică deosebirea dintre virtuţile din fire ale căror raţiuni le avem în chip firesc şi cele ale Duhului, de la Duhul, al căror har îl primim în dar ; deosebirea aceasta o face Sfînta Scriptură în chip clar. Pr. Prof. D. Stăniloae adaugă : «Interpretarea aceasta înlătură trihotomismul : sufletul e firea, duhul e harul. Sau sufletul e omul lăuntric natural, iar duhul e omul lăuntric, adică sufletul străbătut de har» *(Filocalia*, vol. III, p. 297).

47. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. II, p. 14.

48. Urs von Balthasar, *Prèsence...*, p. 87.

Revărsarea mai bogată a harului creează în sufletul creştinului un elan din ce în ce mai puternic, acea μωρία τοῦ σταυροῦ în care oarecum nu mai e loc pentru voinţa omenească. Ea este o supunere totală faţă de voinţa lui Dumnezeu, sub a cărei călăuzire se află creştinul, o răpire, un extaz ontologic activ şi conştient, în care contemplarea se împleteşte cu elanul pentru a împlini voia Tatălui ceresc, împlinirea acesteia însemnînd însăşi hrana sufletească a credinciosului (Ioan 4, 34).

Este vorba de o «robie» totală faţă de dragostea lui Hristos, de o robie de bunăvoie ; de un «jug» (Matei 11, 29—30), dar de un «jug» infinit mai uşor şi mai dulce de purtat, decît acela al păcatului, de cei ce au «gustat» şi au văzut că bun este Domnul (1 Petru 2, 3).

Modelul pe care ni-l oferă Mîntuitorul este deosebit de elocvent şi edificator pentru ceea ce înseamnă libertatea spirituală a celui ce trăieşte în ascultarea voii lui Dumnezeu şi sub călăuzirea Sfîntului Duh, revărsat în Sfintele Taine asupra lui, în Biserică.

Aşa cum ne apare, din Sf. Evanghelii, împlinitor pînă la capăt al voii Tatălui ceresc, pînă la moartea pe Cruce, în chip de «Rob» al lui Dumnezeu, cum ni-l vestesc profeţii Vechiului Testament, Mîntuitorul impresionează prin stăpînirea de sine (αὐτεξούσιον), prin libertatea cu care domină şi se manifestă în toate împrejurările misiunii Sale pămînteşti. Tot ceea ce face şi ceea ce cuvîntă este expresia suveranităţii voii Sale perfecte, care se identifică cu voia Sa divină (care este iubirea), cu misiunea Sa, şi totodată cu voia Părintelui Ceresc. În acest sens, Mîntuitorul este sfinţenia absolută şi reprezintă chipul desăvîrşit al conlucrării harului cu voia omenească.

Sf. Macarie Egipteanul, într-una din omiliile sale duhovniceşti, explică legătura harului cu libertatea noastră (forţe care se condiţionează reciproc, fără a se constrînge una pe cealaltă) în cuvintele următoare: «Nu pentru că harul se stinge sau slăbeşte, ci pentru a pune la încercare şi hotărîrea ta liberă şi libertatea ta, cu privire la înclinarea ei, de aceea te lasă El (Domnul) în seama voinţei. Dacă te apropii din nou cu voinţa ta de Domnul, atunci îndemni harul să te cerceteze din nou. Căci cum stă scris : *Duhul să nu-l stingeţi* (1 Tes. 5, 19), dacă acela nu se poate stinge şi este lumină ? Tu cu voinţa ta te stingi de la Duhul, cînd eşti nepăsător şi nu consimţi. Tot aşa spune : *Nu tulburaţi pe Duhul Sfînt cu care sînteţi pecetluiţi pînă în ziua răscumpărării* (Efeseni 4, 30). Vezi că stă în voinţa ta, în libera ta hotărîre de a cinsti şi de a nu tulbura pe Duhul Sfînt» [49].

Fără colaborarea cu harul Duhului Sfînt nu este nici mîntuire, nici eliberare, ci dimpotrivă o şi mai mare robie, o şi mai mare teroare : «căci dacă păcătuim de voia noastră, după ce am luat cunoştinţă despre adevăr, nu mai rămîne pentru păcatele noastre nici o jertfă, ci o înfricoşată aşteptare a judecăţii şi iuţimea focului care va mistui pe cei potrivnici», pentru că au «călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu şi sîngele

49. *Omilii duhovniceşti*, Chişinău, 1932, p. 162.

testamentului, cu care s-a sfinţit, l-a necinstit şi duhul harului l-a făcut de ocară» (Evr. 10, 26—27, 29).

Înaintarea în Dumnezeu, în viaţa Duhului lui Dumnezeu înseamnă înaintare în lumea libertăţii, a libertăţii în iubire care nu cunoaşte margini, limitări egoiste, dar nici nu se face acoperământ răutăţii (1 Petru 2, 16).

Iubirea manifestată de Dumnezeu faţă de oameni prin harul său deschide libertăţii noastre un spaţiu imens, infinit, pe care, la rîndul nostru îl putem deschide şi faţă de semenii noştri prin aceeaşi iubire care «toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduieşte, toate le rabdă deoarece «dragostea nu cade niciodată» (1 Cor. XIII, 8).

Trăirea vieţii revelate nouă de Hristos înseamnă trăirea în libertatea iubitoare pînă la jertfă, în libertatea mîntuitoare.

B. BISERICA — SPAŢIU DESĂVÎRŞIT AL LIBERTĂŢILOR PERSONALE

Prin actul creaţiei, şi mai ales prin crearea unei fiinţe libere, Dumnezeu (care este Iubire) se limitează oarecum pe sine. Prin acest act kenotic [50], care îl anticipează pe cel al Întrupării şi al morţii de pe Cruce, ca mărturii ale iubirii jertfelnice, atotputernice şi libere, Dumnezeu creează spaţiul de manifestare a fiinţei umane.

Mai mult decît atît, în pofida mişcării centrifugale a creaturii, consecinţă a căderii omului în păcat, Dumnezeu menţine creatura mîinilor Sale în existenţă, dăruindu-i «har peste har» pentru ca «mai multă viaţă să aibă», aşteptînd la fiecare din mărturiile iubirii Sale de oameni, răspunsul nostru liber şi iubitor.

Pentru realizarea comuniunii om-Dumnezeu trebuie însă ca în întîmpinarea anabasis-ului divin să vină catavasis-ul uman.

Triunghiul desăvîrşitei comuniuni se va închide însă numai prin integrarea semenului, în raportul dintre om şi Dumnezeu.

Chemaţi la asemănarea cu Dumnezeu, oamenii trebuie să urmeze chipul iubirii treimice şi anume acela al creării unui spaţiu al libertăţii semenului printr-un act chenotic de asceză [51], de înfrînare, de ascultare, în ultimă instanţă, a voii lui Dumnezeu, care îndeamnă la iubirea semenului cu aceeaşi forţă a iubirii de sine.

Pentru ca să poată fi pătruns de Duhul Sfînt, de duhul iubirii de aproape, credinciosul trebuie să înceapă a se deşerta de tot ceea ce reprezintă «eul», separat, strîmt, egoist.

El trebuie să parcurgă drumul de la «individ» la «persoană», şi de la «persoană» la «personalitate», care presupune atingerea stării de har a integrării mereu mai adînci în viaţa tainică a Trupului tainic a lui Hristos, care este Biserica.

Un teolog ortodox contemporan arată că: «spiritualitatea creştină» —în înţelesul de viaţă în Duhul Sfînt — este în mod necesar o spiritualitate a lui «noi», în care conştiinţa de sine se trezeşte în conştiinţa de

50. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 138.
51. Ch. Yannaras, *art. cit.*, p. 315.

comuniune». El arată că : «noi» în sens creştin reflectă Sfînta Treime care este consubstanţială şi indivizibilă şi care nu este fuziune, ci unitate a unicilor» [52]. «În acest sens, spune acelaşi teolog, aşa după cum există un singur Dumnezeu în trei Persoane, în Hristos noi toţi sîntem mădulare unii altora şi sîntem chemaţi să devenim un singur om într-o mulţime de persoane» [53].

Ca o consecinţă firească a celor de mai sus, în această comuniune realizată cu Dumnezeu şi cu semenii noştri în Biserică, spaţiul libertăţii noastre va deveni infinit, creşterea noastră în Hristos nefiind supusă nici unei circumscrieri sau limitări înrobitoare, decît aceleia care se face «roabă» dragostei unora faţă de alţii şi a tuturor faţă de Hristos, care *«în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci s-a deşertat pe Sine, chip de rob luînd, făcîndu-se asemenea oamenilor şi la înfăţişare aflîndu-se ca un om; s-a smerit pe Sine, ascultător făcîndu-se pînă la moarte şi încă moartea pe cruce»* (Filipeni 2, 6—8).

Şi în ce altceva, se arată mai sublim atotputernicia lui Dumnezeu, decît în această dragoste care le covîrşeşte pe toate şi care aşteaptă mereu răbdătoare şi smerită de refuzul nostru, răspunsul nostru liber, singurul care poate să stea la temelia comuniunii desăvîrşite, care este Biserica.

După cum arată teologul grec Ch. Yannaras : «Întegrarea credinciosului noii naturi umane a Cuvîntului întrupat este unica posibilitate de reîntoarcere la integritatea totală a naturii, la depăşirea limitării individuale, la realizarea persoanei ca posibilitate a unei comuniuni care nu împarte natura ci o recapitulează» [54].

Dar pentru aceasta, libertatea noastră trebuie să fie un «da» la chemarea lui Dumnezeu (2 Cor. 1, 19) în Iisus Hristos, după cum arată teologul ortodox J. D. Zizioulas : «Libertatea care se sprijină pe afirmaţia care trece prin comuniune, este o libertate faţă de individualizare şi moarte, este deci o afirmare a *fiinţei*. Este, nu o libertate morală, ci una ontologică care derivă din identificarea fiinţei şi adevărului cu comuniunea» [55].

În acest sens, şi numai în acest sens trebuie înţeleasă îndumnezeirea omului, acel proces de θεώσις de care vorbesc Sfinţii Părinţi. În acest sens îl înţelege şi Sfînta Scriptură, prin cuvintele Sfîntului Apostol Petru : *«prin ele* (adică prin făgăduinţele făcute de Dumnezeu nouă prin puterea Sa — n.n.) *să vă faceţi părtaşi dumnezeieştii firi»*... (2 Petru 1, 4).

*
* *

În cele arătate mai sus ne-am putut da seama că învăţătura despre om a Sfinţilor Părinţi este teocentrică. În sinergismul lor, între har şi

52. O. Clement, *op. cit.*, p. 54—55. 53. *Idem, Ibidem*, p. 55.
54. Ch. Yannaras, *art. cit.*, p. 316.
55. J. D. Zizioulas, *op. cit.*, p. 509. Prin voinţa sa omul îşi poate nega fiinţa sa şi deci moartea veşnică nu este decît o consecinţă firească a acestei negări.

libertate este o legătură indisolubilă, pe care Sf. Maxim Mărturisitorul o exprimă sugestiv atunci cînd spune : «Omul are două aripi : harul şi libertatea» [56]. Cu alte cuvinte, omul nu este cu adevărat liber decît în momentul în care «chipul» lui dintîi este restabilit. Or acest lucru nu e posibil decît cu ajutorul harului revărsat de pe cruce la care a participat şi firea umană şi participă mereu, în continuare, prin răstignirea păcatului din ea în fiecare zi (2 Cor. 4, 10 ; 16).

În încheiere, am adăuga mărturisirea episcopului Teofan, care este revelatoare pentru problema noastră sau mai bine-zis pentru poziţia, atitudinea pe care trebuie să o luăm faţă de această problemă :

«Pe oamenii de teorie îi interesează mult problema legăturilor dintre har şi libertate. Pentru cel ce poartă harul, problema aceasta este dezlegată prin însăşi această lucrare în el. Acest adevăr, pentru el, nu e numai un adevăr mai vădit ca orice adevăr matematic, ci chiar decît orice fapt de viaţă din afară» [57].

Harul nu constrînge libertatea omenească, precum lumina nu constrînge ochiul [58]. Iar ochiul, fără să-şi pună problema libertăţii, se bucură de lumină ca de însăşi viaţa adevărată întru care îşi găseşte împlinirea şi însăşi năzuinţa lui.

56. Sf. Maxim Mărturisitorul, la Lot Borodine, *La doctrine...*, nr. 6, p. 215.
57. Teofan din Vladimiri, «*Despre rugăciunea lui Hristos*», în lucrarea Pr. Prof. C. Galeriu, «*Pronie, har...*», p. 407.
58. Sf. Părinţi folosesc adesea analogia : har-lumină şi natura omenească-ochi. Vezi Grigorie de Nyssa, P. G., t. 45, v. 2, 21 C D.

LECTURILE BIBLICE ÎN LITURGHIILE DIFERITELOR RITURI LITURGICE

STUDIU ISTORICO-LITURGIC

Diac. Drd. Constantinos CARAISARIDIS

INTRODUCERE

Citirile de texte din Sfînta Scriptură în cultul creştin, înainte de a constitui părţi esenţiale ale Liturghiei în diferitele rituri liturgice, au fost elemente de seamă în cultul iudaic.

Citirea din Vechiul Testament, ca din cartea în care vorbea Dumnezeu prin profeţii trimişi de El şi alţi drepţi, constituia sîmburele cultului mozaic. Aşa se explică şi bogata tradiţie ermineutică a Vechiului Testament (Talmudul şi Mişna).

Mîntuitorul [1] precum şi Sfinţii Apostoli [2] au respectat această tradiţie, iar urmaşii acestora din rîndul iudeilor şi după ei toţi ceilalţi au continuat să facă la fel [3].

Apoi Biserica a introdus în cultul său, alături de citirile din Vechiul Testament, şi pe cele din Noul Testament [4].

Este vrednic de reţinut faptul că, la întocmirea canonului cărţilor Noului Testament, Biserica a avut în vedere şi folosirea diferitelor texte noutestamentare la adunările de cult ale creştinilor.

În cele ce urmează vom trece în revistă lecturile biblice din Liturghiile diferitelor rituri creştine. Mai întîi în primele două capitole încercăm să prezentăm lecturile biblice în Liturghiile Bisericilor vechi-orientale şi în cele ale ritului bizantin precum şi pe cele din Liturghiile apusene (catolice).

În capitolul al III-lea, sub titlul de «Perspective şi tendinţe contemporane», vom prezenta foarte pe scurt curentele existente în Bisericile pomenite cu privire la problema lecturilor biblice din Sfînta Liturghie.

---

1. Luca 4, 16—21 ; Matei 13, 54 ; Marcu 6, 2. 2. Fapte 2, 14 şi urm.

3. Comp. P. Trembelas, Ἀρχαὶ καὶ Χαρακτὴρ τῆς ὀρθοδόξου λατρείας, Atena, 1952, p. 12 ; E Teodoru, Ἁγία Γραφὴ καὶ ὀρθόδοξος λατρεία, art. în rev. «Ἐφημέριος», an. VIII (1959), p. 753.

4. Sfîntul Iustin Martirul *(Apologia I, 67)*, vorbeşte despre «Memoriile Apostolilor», care se citeau în adunările liturgice creştine. În *«Constituţiile Apostolice»* (sec. IV) sînt pomenite următoarele lecturi biblice : din Lege, Prooroci, Epistole şi Evanghelie (vezi Ion Fundulis Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ Θείᾳ λατρείᾳ, Tesalonic, 1965, p. 4).

I. ÎN RĂSĂRIT

A. ÎN BISERICA ROMANO-CATOLICĂ

Prin termenul «Biserici necalcedoniene» înțelegem, precum se știe diferitele Biserici creștine din Răsărit, care s-au despărțit de Biserica Ecumenică în secolul V, neacceptînd hotărîrile Sinodului IV ecumenic de la Calcedon (451). Potrivit opiniei unanime a specialiștilor orientaliști, Bisericile acestea au păstrat în cultul lor unele caracteristici și tradiții liturgice specifice Bisericii nedespărțite, dinainte de Sinodul de la Calcedon. Prin urmare, și în ceea ce privește lecturile biblice întrebuințate în Liturghiile lor, constatăm că Bisericile acestea păstrează o tradiție mai veche decît cea a ritului bizantin și decît cea a riturilor apusene [5]. Mai exact, se constată că diferitele rituri liturgice ale Bisericilor Vechi-Orientale prevăd mai multe lecturi biblice la Sfînta Liturghie și în special prevăd, printre acestea, și lecturi din Vechiul Testament [6]. Numărul lecturilor vechitestamentare în Liturghiile acestor Biserici este de una pînă la trei lecturi. Așa de exemplu, Biserica Armeană prevede în Liturghia sa o singură lectură din Vechiul Testament; Liturghiile sirienilor monofiziți (iacobiți) au trei lecturi (Lege, Prooroci, Cărți didactice); Liturghiile nestorienilor (sirienii răsăriteni) au două lecturi (Lege și Prooroci) [7]. Unele din Liturghiile acestor Biserici păstrează și citirea Psalmilor în întregime, cum este la sirienii monofiziți citirea Ps. 25 și 17, la spălarea mîinilor după săvîrșirea Sfintei Liturghii [8]. Referitor la lecturile din Noul Testament la Liturghie se găsesc, de asemenea, deosebiri între Bisericile Vechi-Orientale, pe de o parte, și cele Ortodoxe și Apusene, pe de altă parte, atît în ceea ce privește numărul, cît și în ceea ce privește conținutul textelor.

Astfel, Liturghia armeană, cu toate că conține, ca și Liturghiile bizantine și cele apusene, două lecturi din Noul Testament, are aproape de sfîrștiul ei încă o lectură din Evanghelia după Ioan (1, 1—14), care reprezintă o influență a missei romano-catolice [9]. Liturghia Maroniților (Monoteliții din Liban) și a Nestorienilor (Sirienii răsăriteni) cuprind două lecturi: «Apostolul», luat numai din epistolele pauline, și «Evanghelia». Sirienii monofiziți (Iacobiți), au trei lecturi noutestamentare:

5. Despre cultul acestor Biserici în general și îndeosebi despre Liturghiile lor, vezi: Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient*, în rev. «Ortodoxia», an. XVII (1965), nr. 1, p. 83—131.

6. Practica aceasta în tradiția Bisericilor Vechi-Orientale este în deplină concordanță cu structura generală a cultului lor, care păstrează încă pecetea influenței cultului Vechiului Testament asupra Bisericii primare, influență care este cu atît mai accentuată, cu cît ne apropiem mai mult de epoca apostolică. Avînd în vedere că Bisericile acestea, pe de o parte au un spirit foarte conservator, iar pe de altă parte ele au rămas într-un fel izolate de Biserica Ortodoxă și de cea Romano-Catolică, este și firesc să găsim păstrată la ele tradiția citirii Vechiului Testament la Sfînta Liturghie.

7. Informațiile referitoare la numărul și felul citirilor le luăm din studiul Părintelui Profesor Ene Braniște, citat la nota 4. 8. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 102.

9. Mai pe larg a se vedea Arhim. Zareh Baronian, *Liturghia Bisericii Armene*, București, 1975, p. 123—124.

prima din Faptele Apostolilor, a doua din epistole şi a treia din Evanghelii. Liturghiile Bisericii Copte au patru lecturi noutestamentare : prima, din Epistolele pauline, a doua din cele sobornicești, a treia din Fapte, şi a patra din Sfînta Evanghelie. Copţii folosesc şi lecturi din Apocalipsă. Liturghiile etiopiene păstrează cu privire la lecturile biblice aceeaşi tradiţie ca şi cea din Biserica Coptă.

În legătură cu încadrarea lecturilor biblice în Liturghiile acestor Biserici, care se face prin imne, rugăciuni şi formule de îndemnare, putem spune că acest cadru pregăteşte prezenţa simbolică a Proorocilor, Apostolilor, Evangheliştilor şi a Mîntuitorului, care ne vorbesc prin fragmentele biblice citite la Liturghie [10].

B. ÎN RITUL LITURGIC BIZANTIN

În cele două liturghii principale ale ritului liturgic bizantin, adică cea a Sfîntului Ioan Gură de Aur şi cea a Sfîntului Vasile cel Mare, avem astăzi practica a două lecturi biblice, ambele din Noul Testament : Apostol şi Evanghelie.

În cursul îndelungatei evoluţii a rînduielii acestor Liturghii, lecturile biblice din Vechiul Testament au fost omise, rămînînd doar în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare şi anume numai în cele 4 cazuri din cursul anului cînd această Liturghie se uneşte cu Vecernia, adică : în ajunul Crăciunului şi al Bobotezei, precum şi în Joia şi Sîmbăta din Săptămîna Patimilor. Dar, după cum este cunoscut, în aceste cazuri lecturile vechitestamentare aparţin Vecerniei cu care este combinată Liturghia Sfîntului Vasile [11]. Este greu de precizat data scoaterii din rînduiala Liturghiei bizantine a lecturilor vechitestamentare. Se poate spune, cu oarecare probabilitate că ele se păstrau încă pe vremea Sfîntului Maxim Mărturisitorul (sec. VII) [12]. Cert este că tîlcuitorii Sfintei Liturghii de

10. Este vorba despre formule, ca : «Să luăm aminte! Înţelepciune», precum şi despre cîntarea «Aleluia» (după sfîrşitul citirii pericopei apostolice şi înainte de Evanghelie), precum şi «Slavă Ţie, Doamne, slavă Ţie!», cîntat înainte şi după citirea Evangheliei. Totodată, avînd în vedere şi faptul că Evanghelia este purtată spre a se citi cu solemnitate (vohodul mic), concludem că intenţia Bisericii, prin cele rostite şi făcute în momentul acesta, este să arate că Cel ce vorbeşte este însuşi Mîntuitorul sau în cazul Apostolului, însuşi Apostolul. Pentru diferitele variante ale acestor formule a se vedea : A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*, Paris, 1961, p. 349—355 ; S. Salaville, *Liturgies Orientales. La Messe*, Lyon, 1942, p. 80—85 ; Juan Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine*, Roma, 1971, p. 127—130.

11. În aceste patru cazuri se ştie că Liturghia se făcea la vremea Vecerniei, iar lecturile vechi-testamentare erau necesare deoarece în timpul Vecerniei se făcea pregătirea pentru botezul catehumenilor, care avea loc înainte de imnul «Cîţi în Hristos v-aţi botezat...», după care urmau citirile noutestamentare. Comp. S. Salaville, *op. cit.*, p. 82 ; Juan Mateos, *op. cit.*, p. 131—133.

12. Vezi Sfîntul Maxim Mărturisitorul, „Μυσταγωγία", introduc., coment., de Pr. Prof. D. Stăniloae, trad. Ignatios Sacalis, Atena, 1973, p. 160 — nota 40 precum şi p. 180 «Jungmann consemnează că din jurul sec. VII Liturghia bizantină nu cunoaşte decît lecturile noutestamentare, adică Apostolul şi Evanghelia, iar Dix precizează că în sec. V începeau să reducă cele trei citiri la două, renunţînd la cea din Vechiul Testament» (Vezi P. Trembelas, Λειτουργικαὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς, Atena, 1961, p. 352—353).

după aceea nu pomenesc decît despre cele două lecturi noutestamentare pe care le cunoaştem astăzi.

Practica lecturilor biblice urmăreşte edificarea sufletească a credincioşilor [13]. Ea are totodată şi o mare importanţă simbolică : «Evanghelia este prezenţa Fiului lui Dumnezeu Care a trăit printre noi..., văzut ca om adevărat, ca Domn al Păcii blînd..., prin Care ne-a vorbit Dumnezeu-Tatăl, faţă către faţă şi nu prin semne... Celui pe care L-am auzit şi L-am văzut cu ochii noştri şi despre Care credem că El este Înţelepciunea şi Cuvîntul Lui Dumnezeu, Aceluia îi strigăm : Slavă Ţie, Doamne ! Iar Duhul, Care ne umbreşte ca un nor luminos strigă prin gura omului : Să luăm aminte ! Să luaţi aminte, adică ascultaţi-L pe El !» [14]. După Nicolae Cabasila, lecturile biblice au ca scop «să ne pregătească şi să ne învrednicească în vederea sfinţirii prin Taine» [15].

Întîlnim în această privinţă şi o interpretare eshatologică. Astfel, Sfîntul Maxim Mărturisitorul în «Mistagogia» sa spune : «După citirea Sfintei Evanghelii, arhiereul coboară din tronul său şi se face ieşirea catehumenilor şi a celor nevrednici de Tainele care vor urma. Faptul acesta înseamnă şi preînchipuie adevărul căruia îi este imagine şi chip..., adică : după ce se va predica Evanghelia Împărăţiei în toată lumea spre mărturie la toate neamurile, atunci va veni sfîrşitul» (Matei 24, 14) [16]. În alt loc acelaşi Sfînt Părinte scrie : «Evanghelia în general este şi un simbol al sfîrşitului acestui veac» [17].

II. IN APUS

A. ÎN BISERICA ROMANO-CATOLICĂ

Aproape aceeaşi evoluţie au avut lecturile biblice şi în Biserica Apuseană. Cît priveşte reducerea numărului citirilor la numai două lecturi biblice — şi acestea alese numai din Noul Testament — Biserica din Roma a urmat tradiţia Bisericii din Constantinopol de la sfîrşitul secolului V şi începutul secolului VI [18].

Biserica din Milano şi Bisericile care aparţin ritului galican au păstrat tradiţia practicării lecturilor din Vechiul Testament la Sfînta Liturghie pînă în secolul VIII [19]. Din secolul VIII se petrec în Biserica apuseană diferite evenimente din care se observă pe de o parte tendinţa

13. Nicolae Cabasila, Ἑρμηνεία τῆς θειας λειτουργίας, P.G., vol. 150, col. 369 C ; Comp. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 180.

14. Gherman al Constantinopolului, Ἱστορία Ἐκκλησιαστηκὴ καὶ Μυστικὴ, θεωρία P.G., vol. 98, col. 412 D—413 B.

15. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, col. 416 C. În altă parte acelaşi Cabasila spune că : «Se obişnuieşte a se pune lecturile apostolice înaintea celor evanghelice pentru a aminti arătarea treptată în lume a lui Hristos» (*ibidem*, col. 417 A).

16. *Op. cit.*, p. 192. 17. *Ibidem*, p. 234. 18. P. Trembelas, *op. cit.*, p. 353.

19. Mai amănunţit despre lecturile biblice în ritul ambrozian (sau al Bisericii din Milano), în cel galican şi în cel mozarab, vezi în P. Trembelas, Λειτουργικοὶ τύποι Δύσεως καὶ Διαμαρτυρομένων, Agenda, Atena, 1966, p. 148—149, 201, 259—261.

Bisericilor locale spre o independență relativă cu privire la tradiție și cult față de Biserica din Roma, iar pe de altă parte reacția opusă, a Bisericii din Roma, care se străduiește să generalizeze practica ei liturgică în toate celelalte Biserici locale din Apus. Mai tîrziu problema lecturilor biblice în cult a fost ridicată și de către reformatori, precum și în sinodul Vatican II.

B. LA PROTESTANȚI

Tratarea problemei lecturilor biblice la protestanți este destul de dificilă, atît din cauza divizărilor în nenumărate grupări și denominațiuni cît și datorită spiritului lor inovator și instabil mai ales cu privire la cult. Totuși, și la ei există unele principii și caracteristici generale în acest sens : 1) Ridicarea Bibliei la o prețuire și la o cinstire excesivă, în defavoarea Tradiției, pe care au înlăturat-o aproape complet [20]. Poate că astfel, conștient sau inconștient, ei căutau tradiția lor în Sfînta Scriptură. Însă, după concepția justă a Bisericii noastre ortodoxe, Biblia (și mai exact Noul Testament) este o oglindă a Tradiției, adică a vieții Bisericii primare (pentru noi ortodocșii termenul tradiției adesea este identic cu cel de viață), care în Evanghelie are ca subiect principal pe Mîntuitorul, iar în celelalte cărți pe urmașii Săi direcți (Apostolii și ucenicii) [21]. 2) Diminuarea sau abandonarea funcției sacerdotale a preoției, care a avut ca rezultat reducerea masivă a cultului și îndeosebi a sărbătorilor bisericești, care după cum bine știm, atît în Biserica de Răsărit cît și în cea de Apus au fost un factor determinant la alegerea și repartizarea lecturilor biblice în cult.

Este adevărat că la protestanți este foarte răspîndită practica de a cînta psalmi întregi din Vechiul Testament sau alte fragmente din Sfînta Scriptură. Dar aceasta nu este ceva nou pentru Biserica creștină și în special pentru Bisericile din Răsărit, care, pe lîngă faptul că au și ele cîntarea sau citirea Psalmilor și a altor texte scripturistice, prin imnografia lor comentează Sfînta Scriptură și se inspiră din ea atît în ceea ce privește fondul cît și forma [22].

III. TENDINȚE ȘI PERSPECTIVE CONTEMPORANE

Prin citirile biblice în Liturghiile diferitelor rituri liturgice se urmăreau în special două lucruri : a) Să se citească o cît mai mare parte din Sfînta Scriptură (la început din Vechiul și din Noul Testament împreună), iar mai tîrziu numai din Noul Testament pentru Biserica Romano-

20. Vezi S. Aguridis, Ἡ ἔννοια τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν Ἁγίαν Γραφήν, Tesalonic, 1964, p. 5.

21. De altfel, Biserica, avînd în vedere uzul cărților sfinte în diferite comunități creștine, a alcătuit canonul Sfintei Scripturi. Iar în această acțiune rolul Tradiției apare hotărîtor.

22. Comp. Ion Fundulis, *op. cit.*, p. 7, 8 ; Vasile Costin, Ἡ Κοπτικὴ Λατρεία νὲ συγκρίσει πρὸς τὴν λατρείαν τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Atena, 1972, p. 95 ; E. Teodoru, *ibidem*.

Catolică și Bisericile Răsăritene ; b) Pericopa care se citește să fie în cît mai strînsă legătură cu evenimentul care se sărbătorește în ziua respectivă sau cu perioada respectivă a anului bisericesc.

Așadar, citirea masivă [23] în Sfînta Liturghie a Bibliei și actualizarea ei în viața Bisericii au fost cei doi factori determinanți pentru constituirea sistemului lecturilor biblice (Apostol și Evanghelie).

Astăzi, datorită schimbării condițiilor de viață față de cele din trecut și datorită evoluției cultului, Bisericile încearcă, odată cu revizuirea cultului lor, și o redistribuire a sistemului lor de citire a textelor biblice. Baza pentru orice schimbare sau adaptare rămîne cele două principii mai sus pomenite, accentul punîndu-se pe cerințele epocii noastre. În ceea ce privește Biserica Romano-Catolică, este semnificativ faptul că sinodul II Vatican prin «Constitutio de sacra Liturgia», după ce în paragraful 24 accentuează marea importanță a Sfintei Scripturi în cult precum și strînsa legătură dintre Sfînta Scriptură și cult, în general, în paragraful 35 declară : «În slujbele sfinte se va reveni la o lectură din Sfînta Scriptură mai abundentă, mai variată, și mai adaptată» [24].

Din punct de vedere ortodox este știut că s-au făcut numeroase propuneri pentru o repartizare mai bună a lecturilor biblice la Sfînta Liturghie și îndeosebi pentru reintroducerea pericopelor din Vechiul Testament [25].

Actualitatea problemei lecturilor biblice din punct de vedere ortodox se vede și din faptul că în catalogul problemelor Marelui Sinod Ortodox a fost inclusă și cea privitoare la lecturile biblice [26].

Domnul nostru Iisus Hristos a spus despre Sine Însuși : «Eu sînt calea, adevărul și viața». Biblia, și în special Noul Testament, este pentru creștinii dintotdeauna «Calea, adevărul și viața» în Hristos. Deci, orice repartizare mai bună a lecturilor biblice la Sfînta Liturghie, care confirmă cele de mai sus, nu poate să fie decît foarte dorită.

23. Comp. A. G. Martimort, *op. cit.*, p. 348, nota 4.

24. Vatican II, *La Liturgie après Vatican II.* Les Editions du Cerf, Paris, 1967, p. 42—43. Comp. și A. G. Martimort, *op. cit.*, p. 348.

25. Vezi de ex., Ioan Fundulis, Περὶ μίαν μετταρρύθμισιν τῆς θείας λατρείας, Tesalonic, 1961, p. 18, 22—23.

26. Pr. Prof. Ene Branișteș, *Cîteva opinii, atitudini și propuneri în problema «revizuirii» cultului ortodox*, în rev. «Ortodoxia», an. XXVI (1974), nr. 3, p. 462, 464.

OPINII ALE TEOLOGILOR ACTUALI AI BISERICII GRECIEI ÎN LEGĂTURĂ CU PROBLEMA REVIZUIRII CULTULUI ORTODOX

Diac. Drd. Constantinos CARAISARIDIS

Este bine cunoscut și dovedit faptul că, în general, cultul constituie una din cele mai importante, dacă nu cea mai importantă caracteristică dintotdeauna a fiecărei religii sau confesiuni religioase.

În general, prin cult se urmărește trăirea, sau exprimarea comuniunii cu diferite persoane, sau cu diferite evenimente religioase.

Cultul a constituit și constituie un factor puternic pentru păstrarea și dezvoltarea continuă a vieții religioase, fiind inima și forma ei de manifestare cea mai de seamă.

Biserica creștină primară și-a creat chiar de la început o viață de cult puternică, pe care a continuat-o fără întrerupere întotdeauna.

La începutul creștinismului, primii creștini se adunau în jurul Cinei euharistice care oferea apostolilor și ucenicilor lor prilejul să exprime și să trăiască adevărurile credinței creștine și de viață religioasă.

Cultul Bisericii creștine primare se caracterizează prin simplitatea și sobrietatea formelor sub care se desfășurau. Cu timpul, printr-o dezvoltare firească și o creștere continuă s-a ajuns la o extindere și îmbogățire substanțială a cultului care însă n-au schimbat cu nimic caracterul său specific, păstrîndu-i esența nealterată. Evoluția și creșterea aceasta s-a făcut în sensul unei explicări și aprofundări a elementelor de bază existente ale cultului Bisericii primare. Orice adăugire, completare și corectare nu s-au făcut niciodată printr-o reformă bruscă, ci au fost înțelese întotdeauna ca un fenomen firesc și mai ales ca o manifestare a bogăției vieții Bisericii, dar și ca un efort pentru a răspunde fiecărei nevoi și împrejurări noi ivite în viața Bisericii.

Cu toate acestea, pe parcursul celor aproape două mii de ani de existență și evoluție, cultul creștin s-a amplificat nu numai printr-o îmbogățire necesară corespunzătoare intensificării și diversificării vieții religioase, ci și printr-o aglomerare de elemente care nu totdeauna și nu pretutindeni au o justificare rezonabilă și o utilitate reală, mai ales că din această cauză se ajunsese la rînduieli cultice destul de variate.

Această situație a dus îndeosebi în Apus, la stări de criză care au generat pe de o parte excese de ritualism, iar pe de altă parte sărăcie liturgică, extreme tot atît de periculoase și dăunătoare legăturii înălțătoare și sincere cu Dumnezeu la care Biserica a dorit totdeauna să orienteze pe credincioși prin cultul ei.

Pentru remedierea acestei situații în Biserica Romano-catolică s-au luat diferite inițiative individuale și oficiale care au dus la diverse acțiuni ale unor episcopi și ale unor papi : un exemplu caracteristic în acest sens este papa Pius al X-lea, cu cele două decrete, unul din 22 noiembrie 1903, despre muzică și altul din 1910, despre împărtășirea mai frecventă a credincioșilor, urmate și de hotărîri sinodale asupra unor chestiuni de cult, care, toate, reflectă mișcarea liturgică începută încă din primul deceniu al secolului nostru.

Cît privește Biserica Ortodoxă, situația a fost și este diferită din acest punct de vedere. Mai întîi trebuie să spunem că în Ortodoxie, prin diferite completări, diortosiri, și alte modificări privind forma, precum și printr-o evoluție firească internă a cultului ei, s-a ajuns la forma actuală a ritului numit bizantin. În cadrul acestui proces Ortodoxia a reușit două lucruri : a) să rămînă credincioasă cultului de la început al Bisericii nedespărțite în ceea ce privește esența și formele de bază și b) a răspuns și răspunde și astăzi nevoilor religioase ale diferitelor Biserici locale.

Cu toate acestea, și în sînul Bisericii Ortodoxe avem, mai ales astăzi anumite discuții, frămîntări și căutări în legătură cu anumite laturi ale cultului și pe teme de importanță secundară cum ar fi modul oficierii anumitor slujbe, durata lor etc. Aceste teme, din pricina schimbării fundamentale a modului de viață a omului contemporan, constituie uneori piedici și produc dificultăți desfășurării cultului Bisericii Ortodoxe. Astfel, chiar înainte de prima conferință panortodoxă de la Rodos, s-a alcătuit o listă de teme liturgice care reveneau de fiecare dată la întrunirile panortodoxe, pînă ce vor avea o dezlegare în cadrul viitorului Mare Sinod Panortodox.

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm în acest sens cîteva din părerile și pozițiile de bază ale unor teologi din Biserica ortodoxă greacă.

Mai întîi vom prezenta părerile unor profesori universitari liturgiști, apoi cîteva păreri ale unor clerici îmbunătățiți și cărturari care s-au preocupat intens de problemele liturgice ; în continuare vom adăuga cîteva reflecții ale unuia dintre cei mai orientați teologi în problemele liturgice, mitropolitul Dionisie Psarianos. În încheiere vom cita cîteva fragmente din memoriul cu privire la revizuirea cultului trimis de către profesorii Seminarului din insula Tinos, Sfîntului Sinod al Bisericii Greciei.

În expunerea opiniilor menționate, vor fi, probabil unele repetări și apropieri cu părerile diferiților teologi, ceea ce este firesc, întrucît este vorba de persoane care trăiesc în același mediu și sînt preocupate de aceleași probleme.

Dat fiind faptul că Biserica ortodoxă greacă trăiește în același spațiu geografic și spiritual și este confruntată de obicei cu aceleași probleme cultice ca și celelalte Biserici ortodoxe, cele discutate în cadrul Bisericii din Grecia își au ecoul în viața și gîndirea celorlalte Biserici surori, iar unele aspecte interesează și întreaga lume creștină.

1. **Opinii ale liturgistului Panaghiotis N. Trembelas** [1]. Cunoscutul profesor Trembelas a publicat în 1949 lucrarea *«Despre problema mișcării liturgice din Biserica Romei și praxa Răsăritului»* (Ἡ ρωμαϊκὴ λειτουργικὴ κίνησις καὶ ἡ πράξις τῆς Ἀνατολῆς) carte-extras alcătuită din articole publicate de el între anii 1948—1949, în revista «Ἐκκλησία». În cartea aceasta, în afara unei prezentări scurte a istoriei mișcării liturgice din Biserica Romano-Catolică, el se ocupă și de situația liturgică a Bisericii Ortodoxe. În a doua parte a lucrării amintite, autorul urmărește să arate în ce măsură a existat și în Răsăritul ortodox un fenomen asemănător cu cel din Apus, cum a evoluat și în ce măsură este încă actual. Aici autorul ne dă odată cu părerile lui proprii, și părerile altor teologi specialiști din Apus, neortodocși, care vorbesc cu cuvinte de deosebită apreciere și admirație pentru cultul Bisericii ortodoxe. Astfel, în încheierea lucrării sale, arătîndu-se de acord și cu alți teologi, mai ales străini, profesorul Trembelas, observă: «Este adevărat, că nici un alt cult creștin nu păstrează pînă astăzi mai fidel și mai original caracteristicile cultului vechi creștin. Deci nu este o exagerare cînd unii susțin că mișcarea liturgică din Biserica Romei a fost direct influențată de practica liturgică a Bisericii Ortodoxe, care se păstrează încă pînă azi. În același timp, poate au dreptate și aceia care preferă părerea prin care se susține că benedictinii, șefii mișcării, s-au întors la originea comună a celor două Biserici adică la Sfînta Liturghie din primele secole ale creștinismului, de unde s-au și inspirat. Indiferent cu care din cele două păreri expuse este de acord cineva, este adevărat și neîndoielnic faptul că Biserica Ortodoxă a păstrat tradiția veche liturgică neschimbată, cel puțin în liniile principale ale ei» [2].

În cartea amintită, profesorul Trembelas insistă foarte mult ca rugăciunile de la Sfînta Liturghie citite azi de preot în taină, să se rostească cu voce tare, pentru ca în felul acesta poporul să aibă posibilitatea să participe mai activ și totodată să poată și asculta rugăciunile acestea care au un conținut foarte teologic și, în același timp, ziditor de suflet. În scopul susținerii cererii sale profesorul Trembelas face o expunere istorică sistematică (paginile 61—72) cu privire la aceste rugăciuni pentru a arăta că vechea tradiție a Bisericii Ortodoxe a fost citirea rugăciunilor respective cu voce tare și nu cum se face astăzi, în taină.

În ceea ce privește împărtășirea deasă a credincioșilor cu Sfintele Taine, profesorul Trembelas o susține într-un mod indirect întrucît aceasta caracterizează Biserica primară și s-a păstrat pînă azi în Biserica noastră, însă în chip mai redus [3].

O altă problemă de care se ocupă el este și forma actuală a tîmplei (catapetesmei) bisericilor ortodoxe. După ce spune că forma actuală

1. Neuitatul profesor P. N. Trembelas a încetat din viață la 19 noiembrie 1977. Despre personalitatea sa ca teolog, om duhovnicesc și mare scriitor a se vedea: „Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς θεολογικῆς σχολῆς, vol. 17, Atena, 1971, artic.: Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας (Σπουδαί, τίτλοι, δράσις, δημοσιεύματα), rezumat de Evanghelos Teodoru; precum și în revista Ἐκκλησία, 1968, nr. 3—4 (număr omagial).

2. P. N. Trembelas, Ἡ Ρωμαϊκὴ Λειτουργικὴ κίνησις καὶ ἡ πράξις τῆς Ἀνατολῆς, Atena, 1949, p. 90. 3. *Ibidem*, p. 86.

(înaltă și compactă) este mult mai tîrzie, se arată că preferă forma veche a tîmplei (joasă și simplă), pentru că astfel poporul ar avea posibilitatea să participe mai activ la săvîrșirea diferitelor slujbe [4].

În problema cîntărilor de astăzi și mai ales în ceea ce privește maniera de executare a cîntărilor de către cîntăreț, profesorul amintit preferă simplitatea cîntărilor Bisericii primare, care dădea credincioșilor posibilitatea de a înțelege conținutul cîntărilor mai bine și de a putea cînta împreună cu cîntărețul [5], (cîntarea în comun, cum se zice astăzi).

La aceste opinii mai adăugăm și unele considerații ale profesorului Trembelas publicate în revista «Proche Orient Chrétien» [6].

Numitul profesor este de acord mai curînd cu o adaptare a cultului la condițiile de astăzi. «Sfînta Liturghie, după el, nu este la fel ca Sfînta Scriptură, care constituie depozitul veșnic și neschimbabil al descoperirii dumnezeiești. Cultul a fost creat de Biserica creștină în totalitatea ei, de la începutul existenței ei; însă fiecare generație creștină are dreptul să-și exprime evlavia către Tatăl ceresc după modul sau cu mijloacele proprii lor prin care Îl slujesc». Însă «o asemenea reformă trebuie făcută pe principiul ... grijii păstorului care, în înțelepciunea și dragostea sa are totdeauna în vedere evlavia credinciosului care adoră pe Dumnezeu». Cultul divin este ceva viu. De la început pînă azi mereu evoluează, fără ca evoluția sa să aibă totdeauna același ritm și aceeași direcție. În cult au intrat cu timpul elemente noi, care au fost acceptate, așa cum sînt: trisaghionul, heruviciul, Unule-Născut, precum și slujba scoaterii Sfîntului aer. Dimpotrivă, alte elemente au fost lăsate cu timpul la o parte, așa cum sînt condacele apoi troparul: «Doamne, Cel ce ai trimis pe Prea Sfîntul Tău Duh...» adăugat înainte de epicleză în Liturghie și altele. Reforma nu trebuie și nici nu se poate, să se facă în Biserica Ortodoxă printr-o hotărîre emanînd de la o autoritate bisericească, cum este cazul în Biserica Romano-Catolică. Schisma stiliștilor a dat ortodocșilor în acest sens o «lecție» de luat aminte. Este preferabilă deci o «evoluție îndelungată» și o obișnuință lentă, așa cum a evoluat pînă astăzi Sfînta Liturghie. În acest fel ne vom păstra legătura cu tradiția veche a Bisericii, care este, fără îndoială, mult mai bună. Un exemplu caracteristic în acest sens îl constituie obiceiul de a se citi cu voce tare rugăciunile Sfintei Liturghii și obiceiul desei împărtășiri, care cu cîțiva ani în urmă erau lucruri rare, iar astăzi sînt destul de răspîndite. Este de acord cu părintele Edelby [7] privitor la unele observații critice asupra textului Sfintei Liturghii, ca de exemplu înlocuirea lui „προσφέρομεν" (aducem) cu „προσφέροντες" (aducînd), care se păstrează sigur în manu-

4. *Ibidem*, p. 87. 5. *Ibidem*, p. 87—89.

6. Revista aceasta a deschis un fel de discuție și a cerut specialiștilor în problemele liturgice să expună pozițiile lor în legătură cu problema formei de astăzi a cultului. Profesorul Trembelas a răspuns printr-un articol intitulat «*Autor d'un projet de restauration de la liturgie byzantine, II. Point de vue ortodoxe*, vol. 7 (1957), p. 303—309.

7. Este vorba despre preotul care a provocat «discuția» pomenită mai sus prin articolul său: «*Pour une restauration de la liturgie byzantine*» în rev. «Proche — Orient chrétien», vol. 7 (1957), p. 97—118; vezi și în rev. «Irénikon», vol. XXX (1957), p. 319—320.

scris lăsarea la o parte a troparului «Doamne, Cel ce ai trimis pe Prea Sfîntul Tău Duh», care se repetă de trei ori. Dar nu este de acord cu înlăturarea cererilor duble, a cîntării trisaghionului, a ecteniilor pentru catehumeni din «Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite». Profesorul Trembelas acceptă fără rezervă păstrarea tuturor acestor elemente care au fost caracterizate de către Edelby ca anacronisme [8], cum sînt unele expresii, cereri, tropare etc. «Expresiile acestea, zice profesorul Trembelas, ne reunesc pe noi cu trecutul şi ne fac să ne simţim bine, adică să continuăm şi noi aceeaşi rugăciune şi acelaşi cult cu generaţiile creştine dinainte de noi» [9].

2. **Opinii ale profesorului Evanghelos D. Teodoru (Atena).** Încheind ultimul capitol al primului volum din manualul său de Liturgică (Μαθήματα Λειτουργικῆς, Atena, 1975), profesorul Evanghelos Teodoru observă : «...cerinţa revizuirii şi reînnoirii textelor noastre liturgice precum şi a diferitelor alte amănunte din cultul nostru are la bază îndelungata tradiţie de viaţă cultică a Bisericii. Tradiţia aceasta poate să justifice : a) încercarea, chiar prin hotărîri panortodoxe, de a se adapta cultul la nevoile contemporane ale credincioşilor, care sînt deosebite de cele ale iconomahiei ; b) înlocuirea imnelor precum şi a elementelor cultice mai vechi cu altele mai noi ; c) alcătuirea de slujbe mai scurte decît cele mănăstireşti pentru credincioşii care trăiesc în lume ; d) crearea şi dezvoltarea unor centre monastice de experimentare şi de cultivare liturgică unde — înainte de luarea hotărîrilor respective panortodoxe sau înainte de manifestarea conştiinţei bisericeşti — va fi încurajată apariţia elementelor liturgice noi, ca să poată fi verificate şi criticate de pleroma Bisericii ; e) lămurirea profundă prin cuvînt oral sau scris, pentru credincioşii Bisericii, a sensului schimbărilor care se încearcă să se introducă şi a tradiţiei originale care se vede foarte evident din istoria Bisericii şi se referă la cultul în duh şi adevăr [10].

3. **Opinii ale profesorului Ioan M. Fundulis (Tesalonic).** Părerile profesorului I. M. Fundulis în legătură cu tema noastră le luăm din lucrarea sa *«Despre o revizuire a Sfintei Liturghii»* (Περὶ μίαν μεταρρὶθμισιν τῆς θείας Λειτουργίας, Tesalonic, 1961). În lucrarea aceasta, după ce expune unele observaţii făcute de alţii, exprimîndu-şi şi părerile lui personale cu privire la revizuirea *cultului, în general, şi a Sfintei Liturghii, în special*, arată că situaţia actuală a Bisericii greceşti, în ceea ce priveşte cultul, nu este chiar atît de descurajatoare şi constată, cu exemple precise că în chip tacit s-a făcut deja adaptarea cultului la nevoile contemporane ale credincioşilor [11]. Dar, arătîndu-se totuşi îngrijorat de această adaptare se întreabă «dacă evoluţia aceasta firească şi atît de conformă cu tradiţia Bisericii Ortodoxe merge totdeauna pe calea corectă şi dacă

8. Vezi în I. Fundulis, Περὶ μίαν μεταρρίθμισιν τῆς θείας Λατρείας, Tesalonic, 1961, p. 7.
9. *Ibidem*, p. 11—13.
10. E. Teodoru, Μαθήματα Λειτουργικῆς (τεῖχος Α') Atena, 1975, p. 358—359.
11. Pentru cazurile concrete de adaptare a tipicului şi săvîrşirii slujbelor vezi I. Fundulis, *op. cit.*, p. 16—18.

rezultatele ei sînt totdeauna cele mai bune...» [12]. De asemenea profesorul Fundulis subliniază că n-ar trebui să fie uitat pericolul unui abuz sau al unei rele înțelegeri a acestei libertăți de către unii din preoți, precum și o eventuală scandalizare a credincioșilor din cauza unor asemenea schimbări [13].

În ceea ce privește problema lecturilor biblice, profesorul Fundulis vorbește fără nici o rezervă de necesitatea acută de redistribuire a acestora [14], iar despre restabilirea textului originar al Sfintei Liturghii, după ce se arată sceptic că s-ar putea realiza, se exprimă totuși optimist afirmînd că «Sfînta Liturghie nu este un text cu valoare de dogmă și pe care noi ar trebui să-l restabilim în forma lui originară, primară. Textul sau rînduiala respectivă nu își are autoritatea de la Apostolul sau Părintele al cărui nume îl poartă, de multe ori convențional. Liturghia își are autoritatea ei de la Biserică, a cărei rugăciune oficială a fost de atîtea secole. Autorul ei este Biserica și aceasta este reprezentată cu aceleași drepturi atît de generația secolului IV cît și de generația secolului nostru [15].

În legătură cu propunerea de a se adăuga noi cereri la ectenii alături de cele existente, Prof. Fundulis nu este de acord, susținînd că problemele și nevoile noi sînt cuprinse în cererile vechi [16].

În sfîrșit, constatăm că profesorul Fundulis este mulțumit și cu situația actuală cînd zice că : «lucrurile sînt bune așa cum sînt, nu este necesară o reformă liturgică întrucît, în practică, aceasta se face în fiecare zi, în pace și fără scandal printr-o utilizare rezonabilă a libertății pe de altă parte și orientarea conducerii bisericești pe linia tradiției ar putea să dea roade bune» [17]. «Frica de Dumnezeu și înțelegerea din partea slujitorilor — conchide el — constituie prima și cea mai bună reformă pentru preot și pentru credincioși» [18].

4. **Arhim. Ghervasios Paraschevopulos** [19]. Lucrarea de bătrînețe a părintelui Ghervasie este intitulată : *Cercetare ermineutică a Sfintei Liturghii* (Ἑρμηνευτικὴ ἐπιστασία ἐπὶ τῆς θείας Λειτουργίας, Patra, 1958). În cartea aceasta, după ce se ocupă cu interpretarea Sfintei Liturghii în întregime, el adaugă un capitol sub titlul de «concluzii» unde face unele constatări cu privire la situația liturgică și propune niște soluții pentru rezolvarea cît mai potrivită a problemelor cultice.

Propunerile părintelui Ghervasios au o importanță deosebită pentru că sînt făcute de o personalitate duhovnicească mare, cum a fost el,

12. *Ibidem*, p. 18. 13. *Ibidem*, p. 19. 14. *Ibidem*, p. 18, 22—23.
15. *Ibidem*, p. 20. 16. *Ibidem*, p. 21. 17. *Ibidem*, p. 19.
18. *Ibidem*, p. 23.
19. Mare personalitate duhovnicească de preot, care a desfășurat activitatea mai ales în orașul Patre (Πάτραι) din Peloponez și care s-a ocupat cu cultivarea sistematică a predicii și cu spovedania credincioșilor precum și cu conducerea duhovnicească a copiilor și tinerilor prin școli catehetice și alte mijloace. Opera sa a fost încununată de mare succes. Roadele ei se văd pînă azi ; aproape în toată Grecia se găsesc fii duhovnicești ai părintelui Ghervasie. Dar mai ales părintele continuă și va continua să trăiască în inimile credincioșilor din Patre, unde și-a sfîrșit viața.

și pentru că sînt propuneri provenite din constatări la care a ajuns după o «slujire de mai mult de 50 de ani, la înfricoșătorul jertfelnic al Domnului» [20]. El se adresează cu smerenie conducerii superioare a Bisericii rugînd-o să ia măsurile necesare, avînd în vedere și aceste smerite păreri, arătate de altfel și de alții, pentru diortosirea lucrurilor care nu sînt bune și pentru pregătirea operei de reînnoire liturgică a mamei noastre, Biserica Ortodoxă din Răsărit» [21].

Părerile lui sînt următoarele :

a) curățirea textelor liturgice ;

b) nevoia de un spirit de simplificare. Prin aceasta părintele Ghervasie înțelege : 1) simplitatea locașurilor de închinare în aspectul lor, în arhitectura și mobilierul lor. 2) simplitate în veșmintele pentru săvîrșirea slujbelor divine, mai ales la gradele superioare. 3) simplitate în modul săvîrșirii slujbelor : să fie lăsate la o parte cîntările cu mare durată, pomenirile la vohodul mare etc.

c) activitate predicatorială fervență ;

d) catehizare liturgică în afară de predică, prin diferite cărți speciale prin care poporul să poată cunoaște sensul și semnificația cultului.

e) o viață liturgică exemplară.

5. **Protopopul Constantinos N. Calinikos** [22] atrage atenția asupra următoarelor puncte :

a) *Cîntarea în comun :* după ce dovedește cu argumente că rugăciunea și lauda lui Dumnezeu prin cîntarea în comun face parte din tradiția veche a Bisericii [22 bis] conclude că este nevoie de o simplificare a muzicii psaltice înlăturîndu-se cîntările rari, papadice, făcînd astfel poporul să-și miște cu mai multă însuflețire buzele și inima și să aibă o participare cît mai activă la sfintele slujbe [23].

b) *Sfînta Împărtășanie :* după ce laudă idealul unei împărtășiri cît mai dese și, totodată arată pericolul unei împărtășiri dese fără pregătirea cuvenită, autorul propune calea de mijloc : împărtășirea să fie mai puțin deasă dar cu pregătirea corespunzătoare [24].

c) *Veșmintele slujitorilor* în general și în special ale arhiereilor trebuie să fie mai puține și mai simple [25].

---

20. Arhim. Ghervasios Paraschevopulos, Ἑρμηνευτικὴ ἐπιστασία ἐπὶ τῆς θείας Λειτουργίας, Patra, 1958, p. 267. 21. *Ibidem*, p. 267.

22. Cleric foarte cunoscut în Grecia și în străinătate prin studiile sale teologice. Foarte prețioasă este cartea sa (manualul de liturgică și istoria artei creștine, precum și explicarea despre tot ce există în sfîntul locaș) : *«locașul creștin și toate cele ce se săvîrșesc în el»* (Ὁ Χριστιανικὸς ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ) ed. I-a, Alexandria, 1921. Lucrarea aceasta din anul 1969 a apărut în a II-a ediție. Din această lucrare extragem și noi unele păreri ale lui Calinikos în legătură cu problema care ne interesează. Din păcate nu avem la îndemînă articolul lui referitor în special la problema revizuirii și anume : *coji și sîmburi* (φλυοὶ καὶ πυρῆνες), în rev. „Ἀνάπλασις" an. 1955. 22 bis. *Ibidem*, p. 106, 108 și 320.

23. Constantinos N. Calinikos Ὁ Χριστιανικὸς ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ, Atena, 1969, ed. III-a, p. 108. 24. *Ibidem*, p. 369. 25. *Ibidem*, p. 495—496.

6. **Părintele Iconom Constantinos Papaghianis** [26] ale cărui păreri în legătură cu revizuirea cultului sînt deja cunoscute dintr-o recenzie a articolului său intitulat *«Modernizarea cultului divin»* și publicată de către părintele Prof. Ene Branişte în revista «Ortodoxia» [27] face distincția între esența și scopul cultului pe de o parte și formele externe ale lui, pe de altă parte și constată că, astăzi, formele externe de manifestare a cultului pot și trebuie să fie schimbate, desigur, fără ca să se atingă cultul în esența și scopul său [28].

În concret, avînd în vedere condițiile specifice epocii noastre propune următoarele adaptări ale cultului :

a) Cu privire la durată : trei ceasuri, de exemplu, pentru Utrenie și Liturghie inclusiv predica, sînt cu totul suficiente pentru slujba de duminică, mai mult în nici un caz, mai puțin da, cu condiția să nu se exagereze, totuși, printr-o grabă prea mare la citirea rugăciunilor și cîntarea imnelor.

b) Cu privire la punctualitatea necesară în săvîrșirea slujbelor, cere să se respecte cu sfințenie ora de la începutul și de la sfîrșitul serviciilor divine, conform unui program dinainte fixat și anunțat credincioșilor.

c) Cere de asemenea sobrietate și simplitate în slujire și în aparatul exterior al serviciilor divine (veșmintele, cîntarea liturgică, împodobirea bisericilor etc.) mai ales la slujbele arhierești.

d) Cu privire la participarea activă a poporului la săvîrșirea cultului, care este problema cea mai dificilă și mai complicată a epocii noastre în domeniul liturgicii părintele C. Papaghianis arată că astăzi personajele de căpetenie în săvîrșirea cultului sînt preotul și cîntărețul, iar credincioșii laici au fost reduși în cele mai multe cazuri la rolul de simpli spectatori și auditori, fapt cu totul păgubitor dacă îl comparăm cu situația din Biserica veche, cînd credincioșii luau parte activă la cult, cîntînd împreună cu slujitorii bisericești, ascultînd toate rugăciunile Sfintei Liturghii (care erau citite de către preot cu glas tare) și urmînd îndeaproape ceremonialul liturgic, deoarece nu exista catapeteasma care se interpune azi între slujitorii din altare și credincioșii din naosul bisericii. Trebuie deci să ne întoarcem, cu orice preț, la situația din trecut, care, fără îndoială era mai justă și mai potrivită. Lucrul acesta nu este însă ușor de realizat.

---

26. Preot făcînd parte din clerul Tesalonicului, care s-a ocupat în special de probleme liturgice. De curînd a publicat și un manual de liturgică (Λειτουργική — Τελετουργική) pentru uzul seminariștilor.

27. Rev. «Ortodoxia» XXI (1969), nr. 4, p. 565—568.

28. Desigur trebuie să fie mult studiat faptul dacă se pot schimba unele forme ale cultului sau dacă prin schimbarea acestora nu se pierde caracterul specific al cultului ortodox (A se vedea detaliat în artic. Pr. Prof. Ene Branişte : *Probleme de actualitate ale Bisericilor de azi ; dezvoltare (evoluție) și revizuire (adaptare) în cult din punct de vedere ortodox*, în rev. «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2, p. 197 și urm.).

În continuare, autorul se pronunță pentru săvîrșirea cultului în limba cunoscută și vorbită de popor. Trebuie apoi și este și posibil să se revizuiască și să se simplifice tipicul, să se facă o nouă rînduială a lecturilor biblice folosite în cult, așa încît să se citească întreaga Sfînta Scriptură, nu numai o parte din ea [29].

7. **Dionisie L. Psarianos, mitropolitul Serviei și Kozaniei.** Părerile mitropolitului Dionisie, le găsim publicate într-o broșură intitulată: *Despre reînnoirea liturgică în Biserica greacă* (Περὶ Λειτουργικῆς Ἀνανεώσεως ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος), Atena, 1972.

Înainte de a trata pe larg tema anunțată, el dă mai întîi definiția revizuirii cultului, pe care o copiază din niște notițe de Pastorală în manuscris, ale fostului Arhiepiscop al Greciei, Ieronim Koțonis, care este următoarea: «Reînnoirea liturgică după învățătura ortodoxă, este încercarea de a face cultul tradițional al Bisericii accesibil maselor largi de credincioși, spre o înțelegere mai completă și o participare mai largă la acesta, ceea ce duce la zidirea sufletească și progresul duhovnicesc al credincioșilor în viața lor cea de toate zilele» [30].

Exprimîndu-și părerile cu privire la reînnoirea liturgică I. P. S. mitropolit Dionisie Psarianos pune întrebări care în același timp sînt și răspunsuri, după cum urmează:

a) «...noi (în comparație cu apusenii) am întîrziat să ne îndreptăm spre o reînnoire liturgică sau nu s-a simțit nevoia unei asemenea acțiuni?» [31].

b) «Fără îndoială că vremurile s-au schimbat ... mulți spun că acum a sosit ora Bisericii; dar cum se înțelege prezența Bisericii în lumea contemporană? Se înțelege ca o conformare cu lumea și ca o îndepărtare a Bisericii de speranța evanghelică, apreciind nivelul evlaviei după numărul (credincioșilor), cum spune sfîntul Grigorie Teologul, după înstrăinarea și alterarea ei, sau după atragerea și transformarea lumii de către ea? [32].

c) «...Cultul ortodox evoluat organic și stabilit în forma actuală are nevoie să se întoarcă la plenitudinea liturgică a Bisericii primare? Este ortodoxia îmbătrînită și trebuie să se întoarcă la tinerețea Bisericii primare?» [33].

d) «...pe baza căror criterii și sub auspiciile căror autorități va fi săvîrșită reînnoirea liturgică, dacă Ortodoxia este despărțită în multe Biserici locale și naționale, iar convocarea unui sinod ecumenic, în condițiile actuale este un lucru problematic?» [34].

e) «Idealul evanghelic este întru totul ascetic, iar caracterul Ortodoxiei ca atare, conform cu trăirea corectă a Evangheliei este de asemenea ascetic. Cum trebuie, deci, să fie înțeleasă reforma Sfintelor slujbe ale Bisericii într-un spirit mai laic?» [35].

---

29. C. Papaghianis, *Modernizarea cultului divin*, după Pr. Prof. Ene Branișteanu, în rev. «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4, p. 566—567.

30. Dionisie L. Psarianos, Περὶ Λειτουργικῆς Ἀνανεώσεως ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος, Atena, 1972, p. 11. 31. *Ibidem*, p. 12.

32. Aici citează pe Alexander Schmemann: *Introducere în Sfînta Liturghie*», în vol. „Ἡ λειτουργία μας", ed. „ZOH" p. 59. 33. Dionisie Psarianos, *op. cit.*, p. 13.

34. *Ibidem*, p. 14. 35. *Ibidem*, p. 14—15.

f) Cît privește problema limbii, el propune păstrarea textelor în forma lor actuală, dar totodată și explicarea lor prin predici. «...înțelegerea Sfintei Liturghii și a Sfintei Scripturi nu este o problemă de limbă și de traducere a textelor sfinte, ci de doctrină și de interpretarea lor» [36].

g) «Cultul ortodox nu este o pură formalitate, ci el face parte din ființa Bisericii și participă la sensul ei tainic... dar care sînt criteriile după care vom distinge ceea ce este esențial în cult de ceea ce este neesențial, ceea ce este stabil și de neschimbat de ceea ce este temporar și trecător, care este miezul și care este coaja ?» [37].

h) «...Biserica are propria ei putere de reînnoire internă prin care poate elimina ceea ce constituie un balast și consfințește și asimilează ceea ce este bun și de folos ?» [38].

i) «...Așadar, dezvoltarea organică a cultului divin rămîne la latitudinea Bisericii Ortodoxe» [39].

j) «...Ce lipsește și ce este de folos în cultul divin, dacă prin tot ceea ce face Biserica slujind lui Dumnezeu Celui viu (Evrei 9, 14) trăirea duhovnicească a credincioșilor este deplină și mîntuirea lor este asigurată ?» [40].

«Părerile și întrebările, deși unele dintre ele sînt aceleași în diferite forme, pot continua la nesfîrșit, nu spre a exclude în cele din urmă orice discuție cu privire la acest subiect, ci ca să se arate cît de greu este problema reînnoirii liturgice, și ca atare cîtă nevoie este de o discuție îndelungată și un studiu exigent asupra ei. Rămînînd, deci, în număr de zece pozițiile și întrebările, care decurg din ele, cred că am reușit să ating unele puncte esențiale referitoare la acest subiect» [41].

În continuare, I. P. S. Dionisie Psarianos citează unele păreri și propuneri făcute de alții, despre care am amintit mai sus și, referindu-se critic la acestea face următoarele observații :

«În propunerile acestea despre ceea ce este de făcut, între care cele mai multe dintre ele se referă la forma săvîrșirii slujbelor (Τελετουργική), nu se atinge esența subiectului, care, precum am spus, este o problemă de pastorală, dar pe de altă parte, că orice alt subiect teologic, de altfel, este imposibil și fără sens a se cerceta în afara temeiurilor eclesiologice... Marele pericol care se ascunde în această problemă a reînnoirii liturgice este acela de a se confunda Biserica cu lumea, care fapt în limbajului paulin se cheamă și este «potrivirea cu veacul acesta» (Romani 12, 2) și abatere de la speranța Evangheliei [42]. Mai ales nu trebuie să ne temem că Biserica ar rămîne în urmă și în afara lumii. Pe scurt, nu Biserica se mîntuiește prin noi, ci noi ne mîntuim prin Biserică [43]. Cultul Bisericii, în întregimea lui, pe tot parcursul evoluției și existenței sale, a avut în vedere dragostea față de om... ; Dacă rugăciunea este o mare putere în mîinile omului, ce altceva mai bun ar putea face Biserica, decît să se roage neîncetat și fără preget pentru cei care nu obișnuiesc

36. *Ibidem*, p. 16. 37. *Ibidem*, p. 18. 38. *Ibidem*, p. 19—20.
39. *Ibidem*, p. 20—21. 40. *Ibidem*, p. 21. 41. *Ibidem*, p. 22.
42. *Ibidem*, p. 23. 43. *Ibidem*, p. 24.

să se roage? Ar trebui, dacă este posibil, ca Biserica, prin preoții ei, să-și dubleze și să-și tripleze slujbele sfinte în locașurile lor, completîndu-și astfel această lipsă de rugăciune a oamenilor contemporani care nu simt nevoia sau nu au timp să se roage împreună cu Biserica. Aceasta ar fi cu adevărat o excelentă reînnoire liturgică pe care o cer vremurile noastre» [44].

«Iar dacă tot cultul divin al Bisericii este caracterizat și pătruns de dragostea față de om, cum este posibil ca autoritatea bisericească — păstori și dascăli ai Bisericii — să încerce o reînnoire a cultului divin de sus în jos, fără să arate dragoste față de popor? Cuvîntul și exemplul Sfîntului Pavel nu dă loc la nici o îndoială cu privire la această practică binecuvîntată, pe care trebuie să o adopte Biserica în asemenea cazuri... Dacă, într-adevăr, reînnoirea liturgică, fie înțeleasă ca desființarea celor vechi și însușirea celor noi, fie ca reîntoarcerea la cele vechi cu privire la timp, loc și formă, precum și referitor la ținuta clericilor, dacă această reînnoire este o cerință a vremii și pentru Biserica noastră, și este firesc ca Biserica să meargă în pas cu vremea, atunci să încercăm a face acest lucru, dînd întîietate dragostei față de cunoaștere» [45].

În continuare I. P. S. Dionisie accentuează necesitatea inițierii poporului în semnificațiile simbolismului cultului pe calea predicii; recomandă catehizarea și educația liturgică a copiilor în școlile catehetice, precum și revizuirea planului de învățămînt din seminariile teologice [46].

Apoi, cu privire la lipsa unei uniformități în cult, adaugă: «Biserica știe să aplice iconomia ei; dacă însă diferențele existente și schimbările ce se propun pentru cultul divin ating învățătura de bază și esența cultului, care, la rîndul ei, este esența Bisericii, atunci Biserica Ortodoxă cu nimic nu poate să-și arate bunăvoința sa, întrucît prin aceasta se primejduiește însăși temelia ei» [47].

În sfîrșit I. P. S. Dionisie conclude cu acest citat luat de la sfîntul Ioan Gură de Aur: «Nimic nu tulbură sufletul atît de mult, ca introducerea de inovații și lucruri noi, chiar dacă aceasta se face pentru ceva folositor și mai ales cînd aceasta se face cu privire la cultul și slăvirea lui Dumnezeu» [48].

8. În sfîrșit, adăugăm în încheierea șirului de opinii exprimate pînă aici, și sesizările în același sens exprimate într-un **Memoriu adresat Sfîntului Sinod al Bisericii Greciei de către corpul didactic al Seminarului teologic din insula Tinos pentru pregătirea la preoție a vocațiilor tardive.** Publicat în rev. „Ἀνάπλασις" an. 1968, nr. 166, p. 4—5; nr. 167, p. 4—6; nr. 168, p. 3—6.

Pornind de la constatarea că elevii numitului Seminar întîmpină mari dificultăți în asimilarea rînduielilor tipiconale atît de numeroase și

44. *Ibidem*, p. 24—25. 45. *Ibidem*, p. 25—26. 46. *Ibidem*, p. 26—28.
47. *Ibidem*, p. 28—29.
48. Ἀμίλκας Ἀλιβίζατος, Ἡ λατρεία τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, în rev. „Ἐκκλησία", an. (1952), p. 219, după Dionisie Psarianos, *op. cit.*, p. 29.

diferite în cursul unui an bisericesc, se ajunge la concluzia tristă că în asemenea situaţie «nu mai este posibil să vorbim despre o rugăciune adevărată» mai ales pentru slujitorii Bisericii şi «mai ales despre o rugăciune în duh, deoarece rugăciunea ajunge să fie tipic, iar tipicul distruge duhul de rugăciune» care este unica raţiune a cultului Bisericii.

«Întrucît nu este prea uşor — se spune în continuare — să ne întoarcem la simplitatea din vechime, trebuie totuşi să se facă ceva pentru rezolvarea acestor dificultăţi» legate de o atît de mare variaţie a rînduielilor tipiconale.

După ce se menţionează că fostul arhiepiscop al Atenei, Ieronim a ridicat aceeaşi problemă în memoriul său înaintat Sfîntului Sinod al Bisericii Greciei în 1967, problemă care a fost inclusă şi pe ordinea de zi a Conferinţelor Panortodoxe de la Rodos şi apoi în catalogul subiectelor viitorului Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe, după ce se citează şi alte persoane oficiale din Biserica Greciei care au pus problema revizuirii şi scurtării slujbelor bisericeşti, profesorii care semnează memoriul menţionat, propun ca la o asemenea necesară revizuire a cultului să se ţină seama de următoarele puncte : revizuirea critică a textelor liturgice şi curăţirea lor de adaosurile ulterioare inutile cum ar fi : rugăciuni sau tropare care întrerup continuitatea Sfintei Liturghii, ectenii de repetare a unor cereri, repetarea unor irmoase, a unor canoane sau repetarea primului tropar din odele canoanelor, înlăturarea încărcăturilor din Liturghiile arhiereşti, ca polihroniile care abate mintea credincioşilor în timpul Sfintei Liturghii de la Dumnezeu către arhiereul slujitor, căruia i se adresează cuvinte de linguşire prin acel «Întru mulţi ani stăpîne!» intervenit de atîtea ori în cursul Sfintei Liturghii ; apoi înlăturarea acelor foarte lungi heruvice şi chinonice, înlăturarea acelor insuportabile reţete tipiconale şcolăreşti cum se întîmplă la sărbătoarea Bunei Vestiri pentru care se prevăd pînă la 23 de situaţii sau de combinaţii tipiconale. Aceeaşi grijă de curăţire trebuie avută şi pentru celelalte Sfinte Taine.

Alcătuirea unui nou tipic trebuie precedată de o pregătire temeinică şi ştiinţifică — ţinînd cont că Tipicul bisericilor de mir nu poate fi acelaşi cu cel al mănăstirilor — şi încredinţată unei comisii special constituite în acest sens. Tainei Sfintei Euharistii trebuie să i se acorde locul prioritar central în cadrul cultului Bisericii, şi prin aceasta se înţelege atît locul central între celelalte slujbe bisericeşti cît şi în viaţa credincioşilor care să participe mai activ şi mai conştienţi la trăirea acestei Sfinte Taine, printr-o mai deasă şi mai responsabilă împărtăşire, precum se obişnuia în Biserica primară şi precum s-a legiferat prin canoanele apostolice şi ale Sinoadelor ecumenice şi precum recomandă cei mai mulţi Sfinţi Părinţi.

Cîntarea în comun să constituie o preocupare principală de asemenea în cadrul Sfintei Liturghii şi să devină caracteristica generală a cultului nostru.

Trebuie să se aibă în vedere şi rostirea cu glas tare a rugăciunilor care îi revin preotului în sfîntul altar, aşa cum se făcea în Biserica primelor secole creştine.

Şi în ce priveşte durata slujbelor — mai ales a Sfintei Liturghii, cît şi momentul începerii şi terminării lor, trebuie să se stabilească o ordine şi o disciplină severă care este o dovadă a respectului ce-l datorăm lui Dumnezeu.

Memoriul se încheie prin menţionarea unor chestiuni referitoare la ambianţa generală ce se impune în biserică în timpul serviciilor divine şi anume : să nu se mai închidă uşile centrale ale altarului, catapeteasma trebuie să fie joasă potrivit tradiţiei Bisericii primare, amvonul de asemenea trebuie să fie la mică înălţime, potrivit cu vechiul obicei creştin ; vînzarea lumînărilor şi a altor obiecte de cult trebuie să se facă în pridvor ; să se asigure încălzirea suficientă a bisericilor ; să se înlăture obiceiurile necreştineşti şi care vădesc neseriozitate cu prilejul Tainelor Botezului şi Nunţii şi la săvîrşirea parastasului sau a slujbei înmormîntării ; să fie împodobită biserica numai cu icoanele strict necesare şi de o tradiţie decentă şi cu bun gust artistic ; să fie desfiinţat discul sau colectele în timpul Sfintei Liturghii ; să nu se vorbească în biserică sau în sfîntul altar şi preotul ca şi arhiereul să slujească mereu cu capul descoperit.

Toate aceste ameliorări trebuiesc făcute numai după ce a fost învăţat poporul dreptcredincios prin predici, cateheze şi scrieri cu privire la necesitatea acestora şi la folosul lor în zidirea duhovnicească a creştinilor. Acţiunea de învăţare şi de informare a credincioşilor trebuie susţinută printr-o continuă şi sistematică grijă de educare şi reeducare liturgică atît a preoţilor cît şi a credincioşilor.

*

Încheind această prezentare dorim şi socotim necesar să insistăm asupra unor principii de bază de la care să plece orice opinii, sau propuneri exprimate deja sau care urmează să fie exprimate, precum şi orice hotărîre luată atît în Bisericile locale cît şi în întreaga Biserică Ortodoxă cu privire la reînnoirea liturgică care se simte necesară :

a. Însăşi tradiţia şi praxa liturgică de pînă acum a Bisericii Ortodoxe ne arată după ce criterii şi în ce duh trebuie făcute «revizuirile» [49] în domeniul cultului. Pînă acum diferitele «revizuiri» s-au făcut în sînul Bisericii într-un mod firesc, sub forma unei evoluţii interne şi a unei creşteri şi niciodată sub forma unei reformulări esenţiale a cultului Bisericii. Astfel, cultul ortodox a fost întotdeauna actual, întotdeauna viu şi întotdeauna împlinindu-şi scopul, adică realizarea comuniunii cu Dumnezeu.

b. Prin cele spuse mai sus, s-a precizat deja că orice «revizuire» trebuie să urmărească intensificarea scopului cultului, adică acela de a lăuda pe Dumnezeu, de a intra în comuniune cu El şi de a ne bucura de roadele acestei comuniuni (sfinţirea credincioşilor). Cu alte cuvinte

49. Vezi articolele Pr. Prof. Ene Braniştе : 1) *Probleme de actualitate ale Bisericii de azi: dezvoltare (evoluţie) şi revizuire (adaptare) în cult din punct de vedere ortodox*, în rev. «Ortodoxia» XXI (1969), nr. 2, p. 197—215. 2) *Cîteva opinii, atitudini şi propuneri în problema «revizuirii» cultului ortodox*, în rev. «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 3, p. 451—456.

orice revizuire a cultului trebuie să urmărească și azi precum în trecut intensificarea scopului soteriologic al cultului; cultul prin esență ca și tot lucrul săvîrșit, trăit și grăit în Biserică, trebuie să slujească mîntuirii fiilor Bisericii.

c. S-a subliniat de către mulți și sîntem întru totul de acord că astăzi viața s-a schimbat în mod radical și astfel trebuie privit cu seriozitate spiritul contemporan al lumii și al societății în care trăim. Mai întîi deși sîntem de acord că împrejurările vieții contemporane diferă mult de alte epoci, credem că, totuși, omul în structura lui ontologică, nu s-a schimbat și prin urmare frămîntările contemporane, chiar dacă se prezintă într-o formă diferită, în fond sînt aceleași.

Încă de la început, Mîntuitorul și Biserica apostolică au socotit lumea [50] ca avînd un duh opus modului de viață al Bisericii și răspunderea acestui duh printr-o îndepărtare și, mai tîrziu, lepădarea de lume prin monahism.

Astfel, Biserica, adresîndu-se lumii, o cheamă să iasă din modul ei păcătos de viață, și din concepțiile ei deșarte și să îmbrățișeze viața nouă în Hristos și în Biserică, fapt care o va salva de la stricăciune și de la moarte.

Și astăzi, desigur, Biserica, pe de o parte avînd în vedere noile condiții de viață, în ceea ce privește revizuirea cultului ei trebuie să evite pericolul de a îmbrățișa duhul deșart al lumii. Dar, evitînd identificarea cu lumea păcatului, ea trebuie să fie chemată în același timp în Biserică, pentru a se sfinți și a se transforma, prin viața nouă în Hristos, fapt realizabil mai ales în cadrul cultului Bisericii.

d. Tema revizuirii cultului credem că se leagă îndeaproape cu tema mai generală referitoare la modul de înțelegere al tradiției Bisericii. Dacă și în ce măsură va fi înțeleasă corect ființa și rolul tradiției Bisericii, în aceeași măsură va fi posibil să se înțeleagă corect și problema revizuirii cultului. Desigur că în cazul în care tradiția va fi înțeleasă ca un eveniment din trecut, static și fără viață sau sub forma unui ansamblu de fapte, evenimente, sau texte aparținînd exclusiv trecutului, atunci și cultul va fi socotit ca unul din elementele acestui «muzeu», care se va numi tradiție. Or, lucrurile stau altfel, întrucît «...tradiția este conștiința pe care o are Biserica că ea este spațiul viu în care lucrează Cuvîntul...» [51], ceea ce însemnează că și cultul este comuniunea și viața cu Dumnezeu, venită pînă la noi.

e. Pînă astăzi poporul lui Dumnezeu format din fiii credincioși ai Bisericii a fost, fie chiar și în mod indirect, cel care a avut ultimul cuvînt în problemele importante ale vieții Bisericii. De exemplu, unele sinoade convocate inițial ca ecumenice au fost anulate ulterior pentru că se opuneau conștiinței pleromei Bisericii. În timp ce, dimpotrivă,

50. Preferăm termenul «revizuire» cu toate că alții folosesc termeni ca: «reînnoire», «diortosire», sau «completare» întrucît acest termen corespunde mai bine titlului lucrării, dar și pentru că «revizuirea» corect înțeleasă poate să fie și «diortosire» și «completare» sau chiar amîndouă deodată și deci o adevărată «reînnoire».

51. Desigur cînd spuneam lume, ne refeream la sensul biblic oglindit în Noul Testament și anume lumea deșartă a păcatului.

sinoade convocate inițial în perspectivă locală, au dobîndit mai tîrziu autoritate ecumenică, pe motivul că au exprimat conștiința universală a poporului dreptcredincios al lui Dumnezeu.

Referitor la cult observăm că participarea poporului a fost mult mai activă, în epoca Bisericii.

Astfel, acest adevăr trebuie să orienteze și astăzi orice hotărîre luată atît de orice Biserică locală cît și de Biserica Ortodoxă întreagă în probleme de cult ; să nu fie niciodată ceva impus de sus, chiar dacă este vorba de conducerea Bisericii [52].

f. Este necesar deci să tindem la crearea unei atmosfere de cult mai vii și la formarea unei conștiințe cultice mai profunde în sufletul credincioșilor, fapt capital pentru o viață duhovnicească adevărată.

Referindu-se la aceasta, un teolog contemporan observă : «starea liturgică în care ajunge omul duhovnicesc este o stare de interiorizare. Cel ce se roagă necontenit îmbrățișează totul în rugăciunea lui. Nu mai este nevoie să laude de șapte ori în zi pe Domnul» [53]. «Omul care a dobîndit conștiința prezenței tainice a harului în inima lui vede cultul Bisericii, așa precum el este o sărbătoare a întîlnirii cu Dumnezeu Cel viu» [54]. Exprimîndu-se în același sens, profesorul sîrb Arhim. Atanasie Ieftici, spunea : «Este cunoscut faptul că preocuparea cu probleme neimportante conduce inevitabil la soluții false ; or, Biserica astăzi nu are deloc nevoie de așa ceva. Răspunsul Bisericii Ortodoxe la problemele omului contemporan și ale lumii de astăzi trebuie și poate să fie același cu al Apostolilor, al Părinților și al Sinoadelor : mărturisirea dreaptă privind mîntuirea în Hristos a omului în Biserica Lui cea adevărată» [55] și, am spune noi, printr-o închinare adevărată.

Încheind, dorim să adăugăm cîteva principii liturgice ale lui Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului († 1429) așa cum sînt expuse de către profesorul de liturgică Ioan Fundulis, cunoscător competent al operei liturgice a episcopului Simeon :

1) Respectul desăvîrșit și aplicarea statornică față de formulele liturgice predate și cristalizate în tradiția Bisericii.

2) Căutarea sensului adevărat al acestora și interpretarea corectă și sistematică văzută istoric și duhovnicește.

3) Întrebuințarea rațională a interpretării tainice și simbolice, prin care se descoperă spiritul simbolurilor sfinte și urcă pe credincios de la cele văzute la cele nevăzute.

4) Săvîrșirea cu atenție și evlavie a sfintelor slujbe, cunoscînd importanța și tîlcul lor, pentru ca acestea să-și atingă scopul, adică sfințirea preoților și a poporului credincios.

---

52. Pavel Evdokimov, «Ἡ Ὀρθοδοξία», trad. din franc. de către A. Μουρτζόπουλος, Tesalonic, 1972, p. 265.

53. Istoria Bisericii Ortodoxe contemporane ne oferă destule exemple dureroase privind astfel de hotărîri administrative care au stîrnit opoziții ale poporului provocînd sfîșieri în sînul Bisericii așa cum avem schisma rascolnicilor din Rusia și situația stiliștilor în Grecia și România. 54. Psalm CXVIII, 164.

55. Olivier Clement, «Βασικὸν διάγραμμα τῆς βυζαντινῆς λατρείας în vol. «Ἡ λειτουργία μας», ed. «ZOH», Atena, 1967, p. 166—167.

5) Distincția între praxa liturgică a mănăstirilor și cea a bisericilor de enorie, care impune în mod oficial deosebiri în modul liturgic al celor două categorii de biserici acceptînd prescurtările necesare în bisericile de mir.

6) Principiul aplicării sfintelor slujbe la nevoile pleromei Bisericii, cu înțelepciune, avînd în vedere împrejurările specifice ale vieții creștinilor și cerințele epocii, dar și principiul pogorămîntului față de neputințele și slăbiciunile pleromei [56].

7) Principiul încurajării creației de noi texte liturgice, rugăciuni și imne, și introducerea acestora în cărțile liturgice tradiționale pentru completarea, îmbunătățirea și înnoirea acestora.

8) Respectul față de tradițiile și obiceiurile liturgice locale și păstrarea lor, în măsura în care acestea nu contravin credinței adevărate și nici rînduielilor liturgice generale.

9) Recunoașterea unui centru de orientare, cunoscut pentru tradiția liturgică nealterată și acest lucru nu pentru înnăbușirea tradițiilor liturgice locale sau pentru realizarea unei uniformizări liturgice rău înțelese, ci pentru precizarea modului liturgic tradițional corect și cum trebuie văzute problemele cultului în viitor [57].

56. Arh. Atanasie Ieftici, Παράδοσις καὶ Ἀνανέωσις ἐν τῷ θεσμῷ τῶν οἰκουμενικῶν Συνόδων în «Θεολογικαί Μελέται» 2 Παράδοσις καὶ ἀνανέωσις, Atena, 1972, p. 80—81.

57. Problema cultului Bisericii Ortodoxe din diaspora are o situație încă și mai delicată, avînd în vedere condițiile de viață cu totul aparte existente acolo. Totuși adaptarea trebuie să păstreze specificul și esențialul cultului ortodox pretutindeni.

58. I. M. Fundulis, Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης, Tesalonic, 1965, p. 171—172.

STRUCTURA ŞI IMPORTANŢA NECROLOGULUI ÎN SECOLUL DE AUR AL PREDICII

Pr. Drd. CONSTANTIN GRIGORAŞ

De cînd există ea, omenirea şi-a pus întrebări cu privire la sensul vieţii omului. Cunoscutul scriitor André Malreux vorbeşte, în pasajele de la sfîrşitul cărţii «La condition humaine», despre nonsensul vieţii în perspectiva morţii. Este într-adevăr moartea o devalorizare a vieţii ? Sau altfel spus : este moartea un curat nonsens ? Dacă moartea omului ar fi un nonsens [1], atunci întreaga viaţă ar fi predată deşertăciunii. După Descoperirea dumnezeiască făcută nouă în Sf. Scriptură şi în Sf. Tradiţie — deci şi prin scrierile Sfinţilor Părinţi — moartea are pentru viaţă un sens deosebit de important, prin aceea că reconsideră viaţa omului în legătură cu moartea acestuia. Aceasta, pentru că, cine voieşte să dea vieţii un sens autentic creştin, trebuie să se preocupe serios cu problema morţii. A face acest lucru nu este uşor, nici pentru preoţi ca propovăduitori şi martori [1a] ai «vieţii celei fără de moarte», pe care o dăruieşte Cel care a înviat a treia zi din morţi. Aceasta şi din motivul că fenomenul originar al morţii este acoperit de *o uitare adîncă*, încît faţă de nici un fenomen existenţial nu sîntem atît dezinteresaţi ca faţă de amintirea morţii. Dar, din punct de vedere creştin uitarea morţii înseamnă uitarea vieţii. De ce ? Deoarece moartea, ca cea mai extremă posibilitate sau graniţă a vieţii, îi imprimă acesteia o seriozitate autentică şi ca atare ea devine în propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu una dintre cele mai importante teme.

Dar, a predica cuvîntul lui Dumnezeu pe marginea unui mormînt nu este un lucru uşor, deoarece este, după cum am spus, deosebit de important. Din acest motiv, trebuie să cercetăm pe cuvîntătorii de Dumnezeu din epoca de aur a predicii creştine, să cunoaştem modul cum au înţeles ei să îndeplinească această funcţiune sacră şi să-i luăm ca model.

Dar, înainte de a ne ocupa de modul în care cuvîntătorii de Dumnezeu din sec. IV şi-au elaborat şi rostit strălucitoarele lor necrologuri, este necesar să caracterizăm în linii generale din punct de vedere omiletic, veacul în care au trăit ei şi şi-au însuşit elocvenţa sacră [2].

Se ştie că propovăduirea creştină a atins în secolul IV un punct culminant deoarece literatura patristică a ajuns la cea mai înaltă dezvoltare a istoriei sale. În această perioadă întîlnim pe lîngă vorbitori

---

1. Leo von Rudolff, O.S.B., *Das Zeugnis der Väter*, Regensburg, 1937, p. 13—14.

1 a. Vezi : I. Biberi, *Viaţa şi moartea în evoluţia universului*, Buc., 1970, Noi opunem acestui autor : Rom. 5, 1 ; 16, 3, 21 ; 7, 7, 1, 18.

2. Bossuet, *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, I-ere partie, livre IV, cap. XVIII, în «Oeuvres de Bossuet», Paris, «MDCCCL», p. 553.

păgîni cu renume cum au fost Himerius, Temistius şi Sabanius şi predicatori de geniu ai creştinismului ca Sfîntul Atanasie, Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Grigorie de Nyssa, Sfîntul Ioan Hrisostom, Ambrozie, Fericitul Ieronim şi Fericitul Augustin, care au dat un impuls deosebit şcolilor de înaltă elocvenţă bisericească la care au ucenicit aproape toţi propovăduitorii bisericeşti ai acelui veac.

Strălucita dezvoltare a predicii în veacul IV, se datoreşte mai multor factori: deosebita preţuire pe care lumea greco-romană de atunci o manifesta faţă de arta oratorică; situaţia înfloritoare din punct de vedere doctrinar a creştinismului în lupta cu ereziile şi ca fruct al libertăţii generale acordate Bisericii creştine prin edictul de la Milan; generalizarea catehumenatului care a devenit un focar de cultură teologică şi astfel a promovat o mai bună pregătire teologică şi practică a clerului. Este epoca în care lupta dintre creştinism şi păgînismul filozofic ia sfîrşit prin victoria celui dintîi, ceea ce are ca urmare că mulţimi mari de păgîni culţi trec la creştinism şi aduc cu ei pretenţia unei predici care să se ridice la mari înălţimi de gînd în expunerea doctrinei creştine. La satisfacerea acestei exigenţe a contribuit şi faptul că în acest secol mai existau şcoli păgîne de un înalt nivel filozofic, în care se cultiva cu multă grijă mai ales elocvenţa [3], la care s-au adăugat şi Sfinţii Părinţi din sec. IV.

Dar cel mai important factor ce a făcut ca predica creştină să se ridice în acest veac pe cele mai înalte culmi a fost apariţia martirilor, apariţia acelor eroi ai Bisericii primare, care au pecetluit prin moartea lor martirică urmarea lui Hristos. Predica trebuia acum, fie să-i laude în psalmodii panegirice, fie să-i preamărească în gravele acorduri ale necrologului. Aşa s-au născut cele două genuri de cuvîntări bisericeşti: *panegiricul şi necrologul.* Din aceste motive putem spune că, acum s-au fixat definitiv principiile şi normele omileticii materiale şi s-au pus temeliile principale ale omileticii formale creştine. De aceea, predicile Sfinţilor Părinţi din această epocă de aur constituie modele pentru predica din toate timpurile, deoarece predicile acestea cuprind aspectele esenţiale ale elocvenţei creştine autentice şi ideale» [4].

O altă caracteristică a predicii din perioada despre care vorbim în acest studiu este aceea că ea continua să valorifice, în folosul credin-

3. Vezi lucrări în care se caracterizează din acest punct de vedere sec. IV. Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque-chrétienne*, t. III, p. 34...; Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, zweite Auflage, Freiburg im Briesgau (Herder et Co.), 1923, Dritter Band, p. 3...; Pierre de Labriolle, *Culture classique et christianisme*, p. 265—266; Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig — Berlin (B. G. Teubner) 1923, vierter Abdruck, zweiter Bande, p. 550...; Pr. Prof. Dumitru Belu, *Predica veacului de aur*, în «Mitropolia Ardealului», IX (1964), nr. 1—2, p. 120—121. Idem, *Cu privire la textul predicii*, în «Mitropolia Ardealului» IX (1964), nr. 11—12, p. 885; Ioan G. Coman, *Sfîntul Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian*, Bucureşti, 1938, p. 24—38; Pr. Grigore Cristescu, *Sfîntul Grigorie Teologul*, în «Studii teologice», III (1932), nr. 2, p. 21; George Aramă, *Elemente de omiletică specială*, Bucureşti, 1930, p. 21; U. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IV-e siècle*, Paris, 1881, p. 71.

4. *Curs de omiletică* (dactilografiat), fasc. III, p. 172.

cioșilor, în toate genurile, nesecatul tezaur al textelor biblice, atît al Noului cît și ale Vechiului Testament.

În sfîrșit, predica din sec. IV, are și o structură mai complexă, o compoziție mai elegantă, materialul ilustrativ mai bogat și mai variat, acordîndu-se un interes sporit elevației oratorice, mijloacelor formale și stilului [5], și aceasta nu numai la panegiric ci și la necrolog sau cuvîntarea la înmormîntare.

Noțiunea de necrolog.

În afară de propovăduirea învățăturilor descoperite, Sfinții Părinți, în general, și mai ales cei din secolul IV s-au preocupat și de problemele vieții cotidiene ale credincioșilor, de bucuriile, suferințele și aspirațiile lor. Toate aceste preocupări au determinat felurite cuvîntări cu prilejul unor evenimente survenite în viața credincioșilor cum au fost de pildă botezurile, cununiile, înmormîntările și mai ales cele ale martirilor și sfinților, prilejuri de asemenea pentru a face cunoscute Cuvîntul lui Dumnezeu în marile probleme ale vieții creștine.

Aceste cuvîntări au alcătuit genul omiletic numit ulterior «pareneză» nume dat tuturor cuvîntărilor bisericești ocazionale legate de diferite momente din viața creștină. Se poate spune că pareneza reprezintă în Omiletică ceea ce este alocuțiunea în retorica laică.

Pentru importanța, unitatea și efectul lor deosebit asupra ascultătorilor, parenezele au fost mult folosite de către Sfinții Părinți ele constituind mijloace importante de a introduce în permanență învățătura divină în viața credincioșilor lor.

În cadrul acestui gen de predici, cele mai întrebuințate au fost panegiricul și necrologul.

Termenul «necrolog» este de origine greacă provenind din: νεκρός = mort și λόγος = cuvînt, vorbire, învățătură etc.

Necrologul este, deci, în veacul IV, o cuvîntare bisericească rostită de Sfinții Părinți la înmormîntarea unor sfințite personalități creștine.

Încercînd să dăm o definiție valabilă pentru zilele noastre putem spune că necrologul este cuvîntarea religioasă rostită de către preotul slujitor la înmormîntarea unui păstorit al său, în care de obicei, se face referire la învățături cu caracter eshatologic [6].

Necrologul trebuie rostit în strînsă legătură cu înhumarea rămășițelor pămîntești ale creștinilor pentru zidirea sufletească a celor prezenți de către preotul slujitor ca unul care are misiunea propovăduirii evangheliei în orice împrejurare. De aceea, cuvîntarea funebră trebuie alcătuită în spirit religios rămînînd mereu în sfera propovăduirii Evan-

5. Pr. Prof. D. Belu, *Cu privire la textul predicii...*, p. 885; Idem, *Predica veacului de aur...*, p. 121; Drd. Ioan D. Popa, *Opera Sfinților Părinți din «Epoca de aur» ca izvor al predicii*, în «Studii teologice», XXII (1970), nr. 5—6, p. 431—432.

6. Pr. Prof. D. Belu, *Cu privire la necrolog*, în «Mitropolia Ardealului», X (1965), nr. 4—6, p. 348.

gheliei şi a Sf. Tradiţii, dînd atenţie deosebită învăţăturilor eshatologice care să fie puse la temelia unei adevărate vieţi creştine în vederea mîntuirii.

Este de subliniat că necrologul nu trebuie confundat cu panegiricul: panegiricul constituie o cuvîntare de laudă, care implică bucurie, necrologul dă curs, în anumite limite, unor sentimente, de durere pentru pierderea unuia dintre credincioşi; panegiricul are ca auditor un grup mai mare de credincioşi, în timp ce necrologul se rosteşte în faţa unui grup mai restrîns; panegiricul se repetă, necrologul se rosteşte o singură dată deoarece persoana implicată nu poate muri de mai multe ori [7]; stilul panegiricului este înalt, solemn, pompos, sărbătoresc, cu mult patetism, pe cînd stilul necrologului este sobru, tînguitor, mîngîietor. E de la sine înţeles că şi fondul panegiricului se deosebeşte de cel al necrologului, lucru firesc datorită momentelor diferite în care se rostesc cele două cuvîntări.

Scurt istoric al necrologului.

Cuvîntarea funebră îşi are originea în însăşi natura omului, în sentimentele profunde ale inimii omeneşti. De aceea sub o formă sau alta, cuvîntarea funebră se găseşte la toate popoarele, ea fiind mai veche decît creştinismul.

Astfel, la egiptenii antici, cu prilejul înmormîntării regelui, demnitarii adunaţi în jurul defunctului în prezenţa poporului, cercetau conduita acestuia. De la regi acest obicei s-a extins şi la capii de familie.

În Atena elogiul morţilor se făcea în mijlocul solemnităţilor celor mai importante. La atare solemnităţi, la greci a fost rostit primul „νεκρολόγος" de către Aristide pentru glorificarea eroilor căzuţi în lupta de la Plateea (479 î.e.n.). Se ştie că cea mai vestită cuvîntare funebră la greci a fost cea rostită de Pericle în cinstea celor căzuţi în primul an al războiului peloponeziac (440 î.e.n.).

Ulterior s-a ajuns ca asemenea cuvîntări de laudă să fie rostite nu numai din motive de stat, dar şi pentru a cinsti memoria bărbaţilor iluştri, cum au procedat sofiştii Gorgias (sec. IV î.e.n.) şi Lysios (440—380 î.e.n.), Isocrate (436—338 î.e.n.), Demostene (384—322 î.e.n.) etc.

La Roma oraţiunea funebră se rostea la început numai ca un privilegiu aristocratic, deoarece numai familiile patriciene aveau obiceiul de a-şi onora morţii prin omagii publice. Aceste cuvîntări numite «laudatio funebris» se rosteau în Senat sau «prorastris», în tribuna din piaţa publică. Se mai ştie că Cicero a consacrat în faţa Senatului roman memoria soldaţilor din legiunea «Marte», morţi în războiul contra lui Antoniu. Cu timpul, această practică a fost uzitată şi în familii. La fel şi Cezar a rostit cuvîntări funebre la moartea mătuşii sale Iulia şi a primei sale soţii, iar August la moartea tatălui său [8].

7. *Ibidem*, p. 349—350.
8. *Ibidem*, p. 350—352; George Aramă, *op. cit.*, p. 235.

Cultivarea necrologului în sfera oratoriei laice a avut o deosebită influenţă şi în aria propovăduirii creştine. Dar această înrîurire a fost de ordin extern; formal, fondul, scopul şi perspectiva necrologului fiind altele.

Biserica creştină practica în propovăduirea Evangheliei, încă de la începuturile ei, cuvîntarea funebră. Acest gen de cuvîntare este o creaţie a Bisericii, «Actele martirilor ne vorbesc despre existenţa cuvîntărilor funebre rostite pe mormintele întîilor martiri care au murit în apărarea adevărului creştin, în primele trei secole. Abia din secolul IV cuvîntarea funebră devine în creştinism o formă specială de elocvenţă [9].

Creatorul acestui gen omiletic în literatura patristică şi, deci, părinte al cuvîntărilor funebre este socotit a fi Sfîntul Grigorie de Nazianz, de la care ni s-au păstrat : Cuvîntare la moartea fratelui său Cezar, rostită în prezenţa părinţilor [10]. Cuvîntare la moartea sorei sale Gorgonia [11], Cuvîntare la moartea tatălui său, în prezenţa Sfîntului Vasile [12], Cuvîntare la moartea lui Vasile cel Mare episcopul Capadociei [13].

Cuvîntări funebre a elaborat şi rostit Sfîntul Grigorie de Nyssa : Cuvînt funebru la marele Meletie, episcopul Antiohiei [14], Cuvînt la moartea Pulheriei [15] ; Cuvînt funebru la moartea împărătesei Placilla [16] ; Cuvînt funebru la moartea Marelui Vasile propriul său frate [17] ; Lauda Sfîntului Părintelui nostru Efrem Sirul [18] ; Cuvînt la viaţa Sfîntului Grigorie făcătorul de minuni [19]. Despre viaţa Sfintei Macrina [20].

În Apus cele mai vechi cuvîntări funebre le avem de la Sfîntul Ambrozie : două la moartea fratelui său Satyrus [21], la moartea împăratului Valentinian II [22], la moartea împăratului Teodosie cel Mare [23].

Mai putem aminti aici epitofele epistolare ale Fer. Ieronim : Epistola XXXIX : *Ad Paulum super obitu Blesilae filiae* [24] ; Epistola LX : *Ad Heliodorum Epitaphium Nepotiani* [25] ; Epistola LXXVII : *Ad Oceanum. De morte Fabiole* [26] ; Toate acestea au fost scrise numai pentru uz privat nu pentru a fi rostite în public [27a].

În epoca postpatristică, acesta şi-a găsit de asemenea cîţiva reprezentanţi de seamă, mai ales în secolul XVII.

Scopul necrologului.

Mai întîi trebuie menţionat că dacă studiem structura necrologului la Sfinţii Părinţi din sec. IV vom găsi că acesta are un scop precis : edificarea sufletească şi mîntuirea celor cărora li se adresează.

---

9. George Aramă, *op. cit.*, p. 235. 10. P.G., vol. XXXV, 756—788.
11. P.G., vol. XXXV, 789—816. 12. P.G., vol. XXXV, 986—1044.
13. P.G., vol. XXXVI, 493... Vezi J. Plagnicux, *Saint Grègoire de Nazianze thèologien*, Paris, 1951. 14. P.G., vol. XLVI, 852—864.
15. P.G., vol. XLVI, 864—878. 16. P.G., vol. XLVI, 878—892.
17. P.G., vol. XLVI, 788—818. 18. P.G., vol. XLVI, 820—850.
19. P.G., vol. XLVI, 894—958. 20. P.G., vol. XLVI, 959—1000.
21. P.L., XVI, 1345 sq. 22. P.L., XVI, 1417 sq. 23. P.L., XVI, 1447 sq.
24. P.L., XXII, 465 sq. 25. P.L., XXII, 589 sq. 26. P.L., XXII, 690 sq.
27 a. Krül, *Grabreden in Realencylopädie*, Bd. I, Fr. I, Br. 1882, p. 632.

Scopul final şi general al necrologului este acela de a trezi şi menţine conştiinţa credincioşilor cu privire la marele mister al morţii în lumina învăţăturilor evanghelice şi de a-i determina astfel să-şi orînduiască o viaţă corectă, cu adevărat creştinească eliberată din noianul păcatelor şi împodobită rîvnitor cu virtuţile creştine care conduc la realizarea scopului suprem al vieţii şi existenţei credincioşilor mîntuirea şi fericirea veşnică.

Dar necrologul mai are şi nişte scopuri imediate între care menţionăm următoarele :

— Manifestarea părerii de rău pentru pierderea unuia din membrii parohiei ;
— Mîngîierea celor îndoliaţi ;
— Înlăturarea unei resemnări *fataliste, descurajantă, pesimistă* şi încurajarea celor prezenţi prin trezirea în sufletele lor a nădejdii creştine reconfortante a învierii tuturor oamenilor ;
— Avertizarea credincioşilor cu privire la răutatea păcatului şi la necesitatea lepădării de acesta pentru a merge cu hotărîre pe calea unei vieţi noi ;
— Instruirea religioasă în cea mai propice atmosferă a celor ce participă la evenimentul respectiv în sensul că viaţa pentru creştin trebuie să fie trăită în vederea morţii şi în nădejdea învierii împreună cu Hristos ;
— De a prezenta credincioşilor pilde şi fapte din viaţa şi moartea Mîntuitorului şi a Sfinţilor ce sînt demne de urmat, exemple după care să-şi modeleze propria lor viaţă din punct de vedere religios-moral creştin pentru a se bucura de o moarte creştinească şi de viaţa fericită şi nesfîrşită ce va urma după «veacul» pămîntesc şi după învierea morţilor ;
— De a mulţumi lui Dumnezeu, pentru grija pe care o poartă oamenilor, atît în viaţa de pe pămînt cît şi în cea viitoare.

Structura necrologului.

Condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească preotul pentru a putea elabora un necrolog.

Mai întîi de toate preotul trebuie să aibă sau să-şi formeze anumite însuşiri intelectuale-sufleteşti şi să îndeplinească unele calităţi generale ce se cer, mai ales într-o asemenea situaţie, oricărui predicator, şi anume : şi să aibă cultură teologică şi cultură generală temeinică, să aibă capacitatea de a adînci stări afective, să fie cunoscător adînc al «teologiei morţii» [27b], să fie capabil de a trezi convingeri adînci, să aibă smerenie, sinceritate, să fie un om al rugăciunii şi evlaviei etc.

27 b. Moartea este privită de Irineu, Grigorie de Nissa, Vasile cel Mare ca mijloc de nimicire a răului — Irineu, *Ad. Haer.* 3, 29, 6 ; Vasile cel Mare, *Omil. Hom. quod Deus non est*, 7, P.G., 31, 345 a ; Grigorie de Nissa, *Or. cat.*, 8, P.G., 45, 330.

Dar în afară de acestea, în alcătuirea necrologului, preotul trebuie să țină o cumpănă foarte dreaptă, adică să nu comită exagerări, preamărind virtuți creștine pe care cel decedat nu le-a avut în fapt, dar nici să nu treacă sub tăcere unele merite reale, pilduitoare ale celui dispărut, mai ales cele creștine și bisericești [28].

La moartea copiilor cît și a celor care nu au avut în viață fapte demne de menționat, preotul trebuie să se axeze pe idei parenetice cu accente de consolare scoase din Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție din istoria Bisericii și a vieții creștine. Sfîntul Grigorie de Nazianz la un moment dat, în Cuvîntarea la moartea fratelui său Cezar, afirmă «Aceasta este viața noastră fraților, a celor care trăim aici în viața aceasta trecătoare ; aceasta este calea vieții : de a nu exista și a te naște, a te naște și a muri. Noi nu sîntem decît un vis inconsistent (Iov 20, 8), un zbor de pasăre care trece»... o floare care se naște într-un moment și moare în altul (Osea, 13, 3). Omul este ca floarea, zilele lui ca iarba cîmpului (Ps. CII, 15) [29].

Iar în partea de a doua a necrologului cu ocazia morții tatălui său, Sf. Grigorie, se adresează mamei sale pentru a o mîngîia în felul următor :

«Dragă mamă, Dumnezeu are altă fire decît oamenii..., decît pămîntescul. La El imuabilitatea și nemurirea sînt calități ale existenței pure, El știe tot ceea ce aparține existenței. Ceea ce este etern aparține Eternului. În cazul nostru, viața noastră curge și trece ; odată are o formă, altădată alta. Viața și moartea se pare că s-ar deosebi una de alta, dar ele se îmbină și se continuă. Viața noastră se naște din ceea ce este trecător, originea noastră. și evoluează mai departe prin trecător, spre continua schimbare a prezentului... Moartea însă conduce deseori la o viață mai înaltă. Eu nu cred că aceasta se poate numi moarte, fiindcă ea înspăimîntă mai mult după nume decît după realitatea ei. Sîntem însă într-o mare primejdie dacă ne lăsăm să cădem într-o teamă irațională, dacă ne înfricoșăm în fața a ceea ce n-are nimic înfricoșător... există numai o singură viață... (care începe aici și se continuă dincolo). Există însă și o moarte, *acesta este păcatul*, care înseamnă pierderea sufletului. Orice altceva de care unii oameni sînt mîndri, este numai o închipuire de vise... și imagini de vis înșelătoare sufletului (...). Ce are în sine îngrozitor faptul că ne-am mutat de aici la adevărata viață ? Cînd noi prin moarte sîntem eliberați de intervertire, amorțire, dezgust și pretenții rușinoase de tribut, cînd datorită morții participăm la lucrurile ce au consistență, ca nefiind trecătoare...» [30].

Sf. Grigorie vrea să spună că destinul omului este devenire și trecere, că datorită vieții virtuoase pe pămînt, creștinul participă prin moarte la modul de a fi al lui Dumnezeu. Pentru Sfîntul Părinte, viața este împletită cu moartea și de aceea moartea nu este decît sfîrșitul unui mod de a exista și începutul altuia mult mai înalt : *viața în Hristos.*

---

28. Pr. Prof. Dr. D. Belu, *Cu privire la necrolog...*, p. 350.

29. Grégoire de Nazianze, *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire*, text grec, traducere franceză, introducere și index de Fernand Boulanger, Paris, 1908, p. 41. 30. *Ores.* 18, 42 P.G., 35, 1040.

El este învierea şi viaţa (Ioan 11, 25), calea, adevărul şi viaţa (Ioan 14, 6), şi cine crede în El, va trăi, deşi este mort, iar cel care trăieşte şi crede în El, nu moare în eternitate [31].

Din analiza cuvîntărilor funebre ale Sfinţilor Părinţi deducem că preotul trebuie să dovedească multă înţelepciune şi simţ al echilibrului pentru ca el să spună numai lucruri adevărate, fără exagerări. Faptele rele, viciile sau alte momente din viaţa defunctului, care nu consună cu scopul necrologului nu trebuie să fie menţionate.

Iată ce spune Sfîntul Grigorie de Nazianz în Cuvîntul funebru la Sfîntul Vasile : «Se iscase oarecare neînţelegere între Vasile şi cel care pe vremuri păstorea Biserica din Cezareea, dar cred că-i mai bine să trec sub tăcere din ce cauză şi cum ; e deajuns că a existat» [32].

Preotul trebuie să caute în viaţa defunctului însuşiri bune pe care, dacă le află, să le sublinieze. De altfel şi retorica păgînă cerea cuvîntătorilor să ţină cont de principiul «de mortuis nihil nisi bene».

Necrologul trebuie să aibă în vedere pe ascultători, mai ales şi mai puţin pe decedat. De asemenea trebuie prezentată învăţătura creştină aşa cum este ea formulată de Biserica creştină spre zidirea sufletească şi spre mîngîierea celor întristaţi. Spre exemplu Sfîntul Ambrozie, în cea de a doua cuvîntare la fratele său Satyrus, releva — ca şi Sf. Grigorie de Nazianz — că moartea ne este comună tuturor şi ea este calea către înviere, căci ea are cea mai bună chezăşie, Învierea lui Iisus Hristos. Ca atare preotul nu trebuie să se avînte în teorii «filozofice» despre moarte, teorii care vatămă bunul simţ creştin al ascultătorilor. Gîndurile şi sentimentele preotului cuvîntător la marginea mormîntului trebuie să fie gîndurile Domnului Hristos care a întărit credinţa celor care pierduseră pe cei dragi ai lor, înviindu-i din morţi (Luca 7, 11-17 ; 41-56, Ioan 1, 1—44), făcîndu-I-se milă (Luca 7, 13), tulburîndu-Se (Ioan 11, 33—38), mîngîindu-i (Ioan 11, 31).

În afară de aceste condiţii preotul trebuie să aibă şi alte calităţi : să fie un bun cunoscător al limbii literare, să aibă talent literar şi o fantezie creatoare bogată, să fie capabil de intuiţii şi de o sensibilitate adîncă ; să-şi tragă seva cuvîntării din limbajul biblic şi liturgic [33].

Condiţii cu privire la conţinutul necrologului.

Avînd în vedere că necrologul este o cuvîntare care se rosteşte la încheierea vieţii pămînteşti a creştinului, este indicat ca preotul cuvîntător să aleagă pentru această cuvîntare învăţături referitoare la momentul respectiv : învăţătura despre moarte, despre nemurirea sufletului, despre judecată, despre iertarea păcatelor, despre viaţa de veci, despre cruce, despre legăturile dintre Biserica de aici şi cea de dincolo, despre rugăciunea pentru cei morţi, despre faptele bune — cele către

31. Temeiul ontologic al îndumnezeirii omului în har este originea divină a sufletului său, Sf. Grigorie de Nazianz, *Carm.* 1, 18, 1—3, P.G., 37, 446. Sf. Părinte este influenţat de Platon, care vorbeşte despre o lume a existenţei şi alta a devenirii.

32. Sf. Grigorie de Nazianz, *Elogiul Sf. Vasile*, traducere de Preot N. Donos, Huşi, 1931, p. 147.

33. Drd. Ioan Popa, *art. cit.*, p. 440—443.

viața veșnică ; despre înviere. Dar mai ales despre semnificația și importanța morții și a învierii Mîntuitorului pentru viața și moartea noastră.

Desigur se vor face și referiri la persoana celui decedat, prezentînd faptele, realizările, meritele acestuia ca un rezultat al împlinirii voii lui Dumnezeu și al străduințelor lui în virtute. De asemenea se vor avea în vedere și cei îndoliați, față de care preotul trebuie să se poarte cu compasiune, mîngîiere și dragoste și să le întărească curajul vieții.

Bunăoară vom aduce ca mărturie pe Sf. Ioan Gură de Aur, care, într-o omilie a sa, zice că cele prezente sînt luptă, loc de încercări ca pe stadion ; iar cele viitoare ; răsplată, coroane de daruri și biruință, și după cum un atlet trebuie să lupte în stadion cu sudoare, praf..., nevoi multe și nevoințe, tot astfel și cel drept trebuie să le suporte pe toate cu bărbăție — inclusiv felul morții — dacă vrea să primească dincolo coroana bărbăției» [34].

Sf. Grigorie de Nazianz în Cuvîntarea la moartea lui Cezar, după ce amintește că, potrivit Sfintei Scripturi, pomenirea dreptului se face cu laudă (Proverbe 10, 7) dar și cu întristare și lacrimi (Sirah 37, 16), vorbește despre : nașterea, pregătirea și activitatea desfășurată de către Cezar ; despre virtuțile acestuia, remarcînd evlavia lui ; despre o serie de fapte pline de virtuți ca tăria în credință, generozitatea, iubirea de adevăr etc. În continuare adresează cuvinte de mîngîiere pentru părinții acestuia, îndemnîndu-i să aibă răbdare, că trecînd în viața cealaltă se vor întîlni cu fiul lor, și apoi despărțirea de trup nu înseamnă nimicire, ci apropiere de Domnul.

Sfîntul Grigorie se întreabă : ... Nu mergem cu pași mari către același lăcaș ?... [35]. În încheiere îndeamnă ca nimeni să nu uite că este părtaș ființei divine, și în consecință să evite păcatul, de el să se teamă și nicidecum de moarte. Numai așa pot nădăjdui să primească viața de veci.

În necrologul rostit la moartea sorei sale, Sfîntul Grigorie menționează că părinții ei au fost ca un Avraam și o altă Sara, ambii model de virtute. De la ei și-a primit Gorgonia darul și tăria de a merge pe calea virtuții. Din întreaga sa ființă a făcut un templu al lui Dumnezeu, acumulînd virtuțile femeii căsătorite cu ale celei necăsătorite. A îmbinat simplitatea și cuviința cu prietenia și demnitatea. Singura bogăție lăsată copiilor au fost virtuțile ei pentru care a primit puterea ca în viață să treacă peste necazuri și au încredințat-o să treacă liniștită în cealaltă viață.

Sfîrșitul ei a fost asemenea unei slujbe dumnezeiești. În încheiere Sfîntul Grigorie îndeamnă pe toți ca să se facă vrednici de cinstea plăcută lui Dumnezeu, așa cum a procedat răposata întru Domnul.

În necrologul la moartea tatălui său, autorul nostru arată mai întîi că defunctul a făcut parte dintre acei necredincioși care, prin faptele lor, aparțin creștinilor înainte de a face parte din comunitatea creștină.

34. Omilia despre învierea morților, în : Sf. Ioan Hrisostom, *Cuv. la praznice împărătești*, trad. de Pr. D. Fecioru, în «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 5, Buc., 1942, p. 165. 35. F. Boulanger, *op. cit.*, p. 39.

S-a distins prin moderaţie, dreptate, prudenţă, calităţi care l-au ajutat să fie un bun conducător bisericesc. Tactul său, hărnicia, înţelepciunea, evlavia, dragostea faţă de săraci sînt calităţi care i-au permis să contribuie din plin la zidirea Bisericii, la care el şi-a adus contribuţia cea mai mare.

Adresîndu-se celor îndoliaţi, oratorul relevă că nu trebuie să ne temem decît de moartea sufletească produsă de păcat, căci numai viaţa împreună cu Hristos cel înviat este netrecătoare. Cu cuvinte înaripate caută Sfîntul să alunge întristarea despărţirii pentru a fi înlocuită de bucuria nădejdii în viaţa de dincolo.

În necrologul pentru Sfîntul Vasile, rostit de Sfîntul Grigorie, la doi ani de la moartea celui dintîi, autorul menţionează motivele ce l-au determinat să întîrzie cu această cuvîntare, apoi se referă la darurile primite de cel adormit prin educaţia şi străduinţa sa personală ulterioară.

Sf. Grigorie îndeamnă pe credincioşi să se lase călăuziţi de duhul lui şi să-l implore să facă rugăciuni la Dumnezeu pentru ei [36].

De asemenea şi Sfîntul Grigorie de Nyssa, în cuvîntarea rostită la moartea episcopului Meletie, arată mai întîi meritele acestuia ca fiind un om cu inimă curată, sfînt, propovăduitor al adevărului. Venirea lui la conducerea eparhiei a însemnat o deosebită bucurie pentru credincioşi. Despărţirea de eparhie, prin moartea sa, înseamnă o întristare, dar trebuie să se consoleze căci el se află lîngă Dumnezeu unde mijloceşte pentru păcatele tuturor.

Iar în cuvîntarea funebră rostită la moartea Pulheriei, Sfîntul Părinte începe prin a scoate în evidenţă durerea pricinuită de trecerea la cele veşnice ale acesteia înainte de vreme. Dar cei rămaşi să nu fie ca păgînii cei ce nu au nădejde [37], căci închizînd ochii pentru cele de aici Pulcheria i-a deschis pentru lumina cea fără de sfîrşit a lui Hristos. În viaţa pămîntească Pulcheria sprijinindu-se pe credinţa în Dumnezeu, a dovedit multe virtuţi între care simplitatea, integritatea, nevinovăţia. Moartea Pulcheriei nu trebuie să semene întristare, care cuprinde numai pe cei ce nu au nădejde singura nădejde a credincioşilor fiind Hristos [38].

Tot asemenea, necrologul rostit la moartea Placillei, soţia împăratului Teodosie I, porneşte de la textul Matei 25, 20, iar durerea pricinuită de moartea Placillei nu poate fi redată decît prin cuvintele lui Ieremia. Viaţa Placillei a fost un model de dreptate, umanitate şi iubire conjugală, sobrietate şi cinste, pildă de pietate. Autorul adresează apoi cuvinte de mîngîiere folosind unele temeiuri scripturistice; viaţa împreună cu Hristos este plină de fericire (Romani 7, 24; Filipeni 1, 23); lîngă Hristos nu mai este nici durere, nici întristare şi nici supărare (Isaia 35, 10), moştenitori ai împărăţiei cereşti vor fi cei care au hrănit pe flămînzi, au dat de băut celor însetaţi, au primit pe cei săraci, au îmbrăcat pe cei goi, au cercetat pe bolnavi, şi pe cei în temniţă (Matei 25, 34). Toate acestea făcîndu-le, Placilla este acum în sînul lui Avraam [39].

36. Pr. Prof. Dr. D. Belu, *Cu privire la necrolog...*, p. 352—356.
37. P.G., XLVI, 868 C.
38. *Ibidem*, 877 B. De obicei necrologul are un *moto biblic*, un text adecvat acestuia.
39. Pr. Prof. D. Belu, *op. cit.*, p. 356—357.

După aceste exemplificări succinte din unele dintre cuvîntările funebre rostite de Sf. Grigorie de Nazianz și Sfîntul Grigorie de Nyssa, putem constata o serie de particularități, care redau imaginea modului în care erau concepute fondul necrologurilor în secolul al IV-lea și anume :

— Toate aceste necrologuri sînt rostite la moartea sau la cîțiva ani după moartea unor persoane, care au îndeplinit roluri mai mult sau mai puțin importante în viața bisericească sau la păgîni în viața publică. Căci atît autorii necrologurilor cît și cei pentru care au fost elaborate au fost conducători ai Bisericii și au beneficiat de o educație aleasă în spiritul tradiției oratorice grecești.

— În general aceste necrologuri reprezintă expresia sentimentului de suferință determinat de moartea celui pentru care se rostește cuvîntarea funebră.

— Necrologurile respective au drept cuprins mai întîi viața schițată a celui decedat, cu relevarea însușirilor mai importante. Apoi, sînt adresate cuvinte de mîngîiere sprijinite pe temeiuri biblice, în spiritul dogmaticii și moralei creștine [40].

Se poate spune că procedeul acesta fixat de Sf. Părinți a rămas normativ în dezvoltarea ulterioară a acestui gen de predică. Mai trebuie să amintim că în necrolog se cuprind de obicei două grupe de idei : idei parenetice și idei panegirice. Partea parenetică implică expunerea unei învățături de morală sau de credință, menită să întărească sufletește și să mîngîie pe cei îndureraţi, iar în partea panegirică sînt menționate și lăudate faptele și calitățile creștine ale celui decedat [41].

Condiții cu privire la forma necrologului.

Este de remarcat faptul că necrologurile amintite mai sus prezintă o imagine clară în ceea ce privește partea formală a cuvîntării.

Se constată o introducere care în majoritatea cazurilor reprezintă un text scripturistic, apoi o formulă de adresare, tratarea care cuprinde atît idei parenetice cît și panegirice, și în sfîrșit încheierea cu o formulă de rugăciune.

De fiecare dată autorii au ales cu grijă textul scripturistic, care să fie cît mai reprezentativ pentru învățătura religioasă sau morală dezvoltată în cuvîntare. Acest lucru crează în sufletele participanților sentimentul că Dumnezeu nu este străin de suferințele noastre, ci e prezent lîngă ei, cu puterea și binecuvîntarea Sa. Totodată textul biblic prezintă garanția că autorul va prezenta cuvîntarea în spiritul Sfintei Scripturi, care cere respectarea strictă a adevărului revelat, ferește de exagerări fie într-un sens, fie în altul.

Cuprinsul introducerii de cele mai multe ori este sugerat de textul scripturistic sau împrejurarea care determină cuvîntarea. Deși în mod obișnuit nu se anunță tema la necrolog, Sfîntul Grigorie de Nazianz a făcut acest lucru la cuvîntarea funebră de la moartea fratelui său Cezar [42].

40. *Ibidem*, p. 359.
41. Nicolae Petrescu, *Omiletica*, manual pentru Seminariile teologice, București, 1977, p. 133—134.
42. F. Boulanger, *op. cit.*, p. 3—5.

În tratare, predicatorul face caracterizarea celor decedaţi, într-un mod sobru, întemeiat pe realitate, relevînd virtuţile cultivate de ei în cadrul familiei sau al vieţii publice. De obicei se trece peste unele momente ale vieţii defunctului care nu caracterizează persoana sa în chip fidel.

Apoi, exprimîndu-şi compasiunea pentru durerea celor îndoliaţi, sprijinindu-se pe învăţături creştine, mai ales din învăţături eshatologice, predicatorul adresează cuvinte de mîngîiere şi de zidire sufletească tuturor celor prezenţi.

În încheiere, se fac îndemnuri pentru a nu uita pe cel plecat dintre vii şi a-i urma virtuţile. Se rosteşte o rugăciune finală.

Reflectînd la cele de mai sus, se poate conclude că necrologul secolului IV trebuie să rămînă o formă paradigmatică pentru alcătuirea necrologului din zilele noastre.

Structura acestui gen omiletic trebuie să fie caracterizată printr-un raport armonios între părţile componente ale cuvîntării, prin coeziunea dintre ele, printr-o formă de expunere aleasă, prin claritatea limbii, frumuseţea stilului, conciziunea învăţăturilor.

Condiţii cu privire la rostirea necrologului.

În ceea ce priveşte persoana care rosteşte necrologul, în Biserica Ortodoxă nu gradul de rudenie este determinant ca în sec. IV, ci apartenenţa la ierarhia bisericească. În Biserica primelor patru veacuri, s-a luat obiceiul de la necreştini ca la moartea părinţilor să vorbească copiii sau în lipsa lor rudele. Aşa a făcut Sf. Grigorie de Nazians la moartea tatălui său, a fratelui Cezar şi a sorei Gorgonia.

În lipsa copiilor sau a rudelor făcea lucrul acesta un prieten sau un cunoscut, precum Sfîntul Grigorie de Nazianz la moartea Sfîntului Vasile. Dar nu trebuie să uităm că Sfîntul Grigorie de Nazians făcea parte din ierarhia bisericească. Şi este important de menţionat că toate necrologurile vechi creştine ce ni s-au păstrat, au fost rostite de membri ai ierarhiei superioare. «Conştienţi că răspunderea propovăduirii le revine în primul rînd lor, episcopii au început să valorifice şi necrologul ca formă de propovăduire a învăţăturii creştine. Faptul că din veacurile prime nu ni s-au păstrat necrologuri rostite de preoţi, nu exclude posibilitatea ca şi aceştia — cel puţin unii din cei — să le fi folosit» [43].

Este uşor de înţeles că momentul rostirii necrologului trebuie să fie găsit în perioada *puetatică* (şi nu cea *posttatică*), adică în zilele sau orele sau momentele precedînd înhumarea propriu-zisă. Cei îndoliaţi au nevoie mai stringentă de mîngîiere în intervalul anterior înmormîntării şi acesta este momentul cînd receptivitatea lor e mai deschisă pentru îmbărbătare şi luare aminte la învăţăturile dogmatice şi morale expuse.

În cuvîntările funebre ale Sfinţilor Părinţi din secolul IV constatăm realizarea unei elocvenţe desăvîrşite, prin îmbinarea sobrietăţii cu căldura inimii, îmbinarea afecţiunii cu seriozitatea înflăcărării în grai cu

43. Pr. Prof. Dr. D. Belu, p. 367.

evlavia cea mai cuceritoare, colorit atît de necesar pentru orice predicator.

Mai este de reținut și faptul că stilul cuvîntărilor funebre rostite de Sfinții Părinți era deosebit de îngrijit și captivant. Astfel, Sf. Grigorie de Nazianz manifestă multă originalitate, împodobind expresiile cu diferite imagini și comparații frumoase. El iubește antiteza ingenioasă pe care o folosește foarte des. Folosește de preferință figuri de efect — între care hiperbolele și metaforele dețin primul loc, — amestecă în cuvîntările sale amintiri și impresii personale. Fraza sa, pe care o organizează atît pentru ureche cît și pentru inteligență «este oglinda credincioasă a sufletului său. Aci devine scurtă, eliptică, strîngînd mintea în lanțurile celei mai înalte logici, aci ea se desfășoară în largi perioade, ca faldurile unui veșmînt de sărbătoare ale artei cuvîntării, aci în forma simplă, firească, obișnuită a unei convorbiri calde, prietenești, familiare, aci devine strînsă, ascuțită ca o floretă, tăioasă ca o sabie necruțătoare, culcînd la pămînt toate *amarnicele înjghebări logice* ale anticilor și dușmanilor Sfintei Treimi» [44].

Sfîntul Grigorie de Nyssa se impune prin cugetare profundă, prin expresiile sale sistematice și cuprinzătoare. Tributar cerințelor estetice și retorice ale timpului, cuvîntările sale sînt pline de alegorii legate de elementul didactic, comparații și descrieri mărețe nu lipsite de ardoare și acțiune dramatică. Cuvîntările sale funebre cuprind multe elemente retorice și ditirambice deși nu se ridică la nivelul celor ale Sfîntului Grigorie de Nazianz [45].

*
* *

Așadar cuvîntările funebre ținute în perioada de aur a literaturii patristice sînt reprezentative nu numai pentru acel timp, ci chiar pentru toate timpurile. Acestea au un rost sacru și în cadrul slujbei înmormîntării unde preotul este dator a nu-l neglija.

Caracterizate printr-o formă și un conținut adecvat cuvîntărilor bisericești, necrologurile au constituit și constituie mijloacele Bisericii la îndemîna preotului pentru propovăduirea dumnezeiești învățături, pentru lămurirea de pe poziții revelaționale a profundului mister al morții [46], pentru ca în momente sufletești atît de importante din viața credincioșilor săi, preotul să-i poată sfătui și îndemna pe calea mîntuirii. potrivit învățăturii Mîntuitorului.

44. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvîntări despre Dumnezeu*, trad. de Pr. Gh. Tilea și Nicolae I. Barbu, București, 1947, p. III, cf. F. Boulanger *op. cit.*, p. XXIV —XXXV ; Pr. Grigorie Cristescu, *art. cit.*, p. 29—31.

45. Pr. Prof. Dr. D. Belu, *Predica veacului de aur...*, p. 124.

46. Vezi : L. Boroș, *Mysterium mortis.* Der Mensch in der letzen Entscheidung, Freiuburg in Br., 1971.

STUDII DESPRE SFÎNTA LITURGHIE ÎN LITERATURA TEOLOGICĂ ROMÂNEASCĂ *

Pr. Drd. VASILE JURAVLE

1. PREOCUPĂRI PENTRU STUDIUL ŞI TÎLCUIREA SFINTEI LITURGHII ÎN LITERATURA NOASTRĂ TEOLOGICĂ ÎNAINTE DE ANUL 1877

Importanţa deosebită pe care o are slujba Sfintei Liturghii în cadrul cultului divin ortodox, ea fiind cea mai de seamă dintre toate serviciile divine, explică preocuparea prioritară pentru traducerea textului ei în limba română şi includerea lui între primele tipărituri româneşti [1].

Firește că începutul traducerii în românește a ritualului Sfintei Liturghii nu înseamnă totodată şi inaugurarea unui studiu al ei, sistematic şi ştiinţific, ci «constituie o premiză necesară a acestuia, deoarece tipărirea, răspîndirea şi lectura liturghierelor româneşti aducea după sine şi nevoia explicării rînduielii Sfintei Liturghii» [2].

Datorită însă condiţiilor grele în care se organizează şi funcţionează sporadic învăţămîntul teologic românesc pînă în a doua jumătate a secolului trecut, nu ne putem aştepta la studii originale, ci numai la modeste traduceri şi prelucrări ale unor opere similare, apărute mai înainte în limba greacă ori în limbile popoarelor slave vecine. Astfel, spre sfîrşitul secolului XVII, învăţatul grec Ieremia Cacavela, profesor al lui Dimitrie Cantemir, dă la iveală o cărticică pe care o putem considera ca cea dintîi lucrare de teologie liturgică în limba română. Este vorba despre lucrarea : *«Învăţătură sfîntă, adecă sântei şi dumnezăeştii liturghii tălcuire de pe limba grecească pe limba rumăniască»* [3], tipărită la Iaşi în anul 1697. Cărticica este, pînă la un punct, o traducere, iar mai departe un rezumat al cărţii unui alt grec, Nicolae Vulgaris, apărută ceva mai înainte (la Veneţia, în 1681), cu titlul : *«Învăţătură sfîntă* (Ἱερὰ κατήχησις...), *adică explicarea dumnezeieştii şi sfintei Liturghii şi examinarea celor ce vin la hirotonie, dimpreună cu multe altele»*, carte socotită a fi «una dintre cele mai bune tîlcuiri ale Liturghiei ortodoxe» [4].

---

* Lucrare alcătuită şi susţinută în cadrul cursurilor de pregătire a doctoratului în teologie la catedra de Liturgică sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Vezi : *Primul Liturghier românesc tipărit*, în «Mitropolia Ardealului» IV (1959), nr. 9—10, p. 722—771 (Ediţia nouă a Liturghierului tipărit de Coresi la Braşov, 1570).

2. Pr. Prof. Ene Braniște, *Literatura liturgică în teologia românească*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 1—2, p. 121.

3. I. Bianu şi N. Hodoş, *Bibliografia Românească veche*, vol. I, Bucureşti, 1903, p. 344—347; cf. şi Tit Simedrea, *Însemnări pe o carte românească*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 1—3, p. 99—109.

4. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 122.

Interesul de care s-a bucurat la noi cartea lui Nicolae Vulgaris în prelucrarea ei românească se vede şi din faptul că, pe la începutul secolului trecut, aceasta a fost din nou tradusă în româneşte, de astă dată în întregime, de unul din călugării din curentul paisian de la Neamţ, într-un manuscris [5].

Deosebit de importantă este traducerea şi tipărirea, la Bucureşti, în anul 1765, de către Chesarie, viitorul episcop de Rîmnic, a operei mitropolitului Simeon al Tesalonicului († 1429) sub titlul : «*Voroavă de întrebări şi răspunsuri întru Hristos...*» [6]. Mitropolitul Simeon al Tesalonicului este unul dintre ultimii reprezentanţi străluciţi ai literaturii teologice bizantine şi totodată cel din urmă interpret sau tîlcuitor original al Sfintei Liturghii. Astfel, Biserica noastră este singura Biserică Ortodoxă în care această operă liturgică apare într-o traducere fidelă şi completă [7]. Peste o sută de ani (1865—1866), traducerea lui Chesarie va fi retipărită, tot la Bucureşti, de către Toma Teodorescu, sub un nou titlu : «*Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe...*». Acest fapt dovedeşte marea răspîndire şi atenţie de care s-a bucurat la noi opera lui Simeon al Tesalonicului.

La începutul secolului XIX, apare în Transilvania o traducere din limba sîrbă, de preotul D. Ţichindeal, intitulată : «*Epitomul sau scurte arătări pentru sfînta besearecă, pentru veşmintele ei şi pentru Dumnezeiasca Liturghie...*» (Buda, 1808) [8], iar în Moldova «*Mînealnicul hristianesc*» (Manualul creştinesc) al lui Dimitrie Sturza, tipărit în trei ediţii consecutive : (Mănăstirea Neamţ, 1837, Iaşi, 1844 şi 1846), prelucrare după N. Darvaris.

Deosebit de valoroase pentru perioada de început a studiului Sfintei Liturghii în literatura teologică românească ne apar în primul rînd cele două lucrări ale arhiereului Ioanikie Evantias [9]. Autorul se dovedeşte a fi un bun cunoscător al izvoarelor liturgice din literatura patristică şi cea bizantină, prin aceea că foloseşte deseori citate din opere ale Sfinţilor Părinţi sau ale unor teologi bizantini. Astfel, întîlnim nume ca : Sfîntul Ciril al Ierusalimului, Dionisie Areopagitul, Sfîntul Gherman al Constantinopolului, Simeon al Tesalonicului şi chiar Nicolae Cabasila. Cunoscînd deci operele liturgice ale acestor mari teologi ai Bisericii, arhiereul Ioanikie Evantias reuşeşte să ne prezinte un bogat studiu al Proscomidiei şi al Liturghiei catehumenilor, insistînd îndeosebi asupra aspectului simbolic.

În a doua jumătate a secolului XIX apar cele dintîi manuale şcolare de Liturgică. Ele reprezintă fie lucrări mai mult sau mai puţin originale ale autorilor respectivi, fie simple traduceri sau prelucrări după unele originale greceşti ori ruseşti. De exemplu, eruditul episcop Mel-

5. Diacon I. Ivan, *Trei manuscrise scrise de un caligraf nemţean*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXI (1955), nr. 12, p. 849.

6. I. Bianu şi N. Hodoş, *op. cit.*, vol. II, Bucureşti, 1910, p. 166—170.

7. Pr. Prof. Ene Braniştе, *op. cit.*, p. 123.

8. I. Bianu şi N. Hodoş, *op. cit.*, vol. III, p. 526—530.

9. «*Scurtă esplicaţie despre biserică,...*», Bucureşti, 1855 ; «*Scurtă esplicaţie părţii I şi II a Sfintei şi Dumnezeieştii Liturghii...*», Bucureşti, 1864 şi 1866.

chisedec Ştefănescu al Romanului ne-a lăsat un manual de Liturgică [10], meritoriu prin consideraţiile istorice privitoare la originea Liturghiei creştine. Şi ieromonahul Gabriel Răşcanu ne-a lăsat un manual de Liturgică [11], în care Sfînta Liturghie este prezentată sub aspectul ei istoric şi simbolic, pe larg, cursiv şi bine documentat. În cele din urmă, pentru perioada de care ne ocupăm, menţionăm pe arhiereul Ghenadie al Argeşului cu lucrarea : «*Liturgica sau explicarea serviciului divin*», tipărită la Bucureşti în anul 1877. Autorul insistă îndeosebi asupra părţii celei mai importante din Sfînta Liturghie, prezentînd pe larg aspectul ei practic şi simbolic. Lucrarea capătă şi o trăsătură apologetică, prin referinţa pe care autorul o face la teoria catolică în legătură cu momentul prefacerii elementelor euharistice. De aceea autorul insistă asupra acestui aspect, precizînd şi locurile care se referă la momentul prefacerii Darurilor din liturghiile primare : cea a Sfîntului Iacob, cea a Sfîntului Clement Romanul (Liturghia din cartea a VIII-a a Constituţiilor Apostolice) şi cea a Sfîntului Marcu. Valoarea lucrării arhiereului Ghenadie al Argeşului constă şi în faptul că aflăm în ea citate şi extrase din preţioasa tîlcuire a Liturghiei de marele teolog tesalonicean Nicolae Cabasila, alături de alţii, ca : Sfîntul Iustin Martirul şi Simeon al Tesalonicului.

2. MOMENTE ŞI LUCRĂRI PRINCIPALE ÎN STUDIUL SFINTEI LITURGHII LA ROMÂNI DUPĂ ANUL 1877, PÎNĂ ÎN ZILELE NOASTRE

Spre sfîrşitul secolului XIX mai consemnăm cîteva prelucrări meritorii de tîlcuiri liturgice, cu caracter de popularizare, în care desigur Sfînta Liturghie ocupă locul principal, făcute de clerici, ca preotul *Cosma Moşescu* din Brăila [12], *Teoctist Scriban* [13], arhimandritul Prof. *Juvenalie Ştefanelli* [14], iconomul *Nicolae Filip* [15], lucrarea acestuia din urmă fiind o traducere şi o prelucrare după profesorul rus P. Lebedev.

Tot în această perioadă, odată cu apariţia primelor manuale universitare de Liturgică, se face inaugurarea unei etape noi în studiul Sfintei Liturghii, marcată prin lucrări liturgice de nivel academic şi cu caracter ştiinţific, bazate pe consultarea şi folosirea critică a izvoarelor din literatura patristică şi a bibliografiei de specialitate din literatura teologică străină. Astfel, dintre profesorii care au activat la fosta Facultate teologică din Cernăuţi un loc de cinste ocupă preotul *Vasile Mitrofanovici* († 1888) şi succesorul său la catedră, preotul *Teodor Tarnavschi* († 1914), care pentru studiile liturgice de valoare deosebită pe care ni le-a lăsat, au fost socotiţi a fi «creatorii ştiinţei liturgice la români» [16].

---

10. *Manualul de Liturgică sau servirea de Dumnezeu a Bisericii Ortodoxe*, Bucureşti, 1862. 11. «*Liturgica sau serviciul...*», Bucureşti, 1876, 220 p.
12. «*Manualul de explicare a Sfintei Liturghii*», Brăila, 1870 (altă ediţie la 1884).
13. «*Explicarea Dumnezeieştii Liturghii a Sfîntului Ioan Chrisostom*», Iaşi, 1883.
14. «*Liturgica Bisericii Ortodoxe-Catolice*», Bucureşti, 1886.
15. «*Liturgica sau explicarea serviciului divin*», Bucureşti, 1899.
16. N. Cotlarciuc, în Prefaţa la ediţia din 1929 a Liturgicii de Mitrofanovici şi Tarnavschi, p. IX.

Cel dintîi are meritul de a fi pus baze solide primului curs universitar de Liturgică, apărut întîi în ediţie litografiată (sub titlul de *Prelegeri academice din Liturgică*), iar după aceea continuat, îmbunătăţit şi publicat într-o primă ediţie tipărită de Teodor Tarnavschi [17] şi din nou prelucrat şi publicat în a doua ediţie, de profesorul *Nicolae Cotlarciuc,* mai tîrziu mitropolit al Bucovinei [18]. Profesorul Teodor Tarnavschi, în afară de contribuţia majoră adusă la îmbunătăţirea şi editarea cursului de Liturgică iniţiat de Vasile Mitrofanovici, pentru studiul Sfintei Liturghii ne-a lăsat o preţioasă lucrare, intitulată *«Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale»* [19]. Studiului Sfintei Liturghii la aceşti doi mari teologi ai Bisericii noastre i se acordă o atenţie deosebit de largă şi serioasă, în primul rînd, prin numărul mare de izvoare folosite din literatura patristică, precum şi din literatura teologică de specialitate străină, îndeosebi greacă, rusă, germană şi franceză. Dacă Vasile Mitrofanovici utilizează pentru informare de preferinţă surse din literatura teologică rusă (ca : *Explicarea Sfintei Liturghii* a profesorului din Moscova Ioan Dmitrevschi († 1829) ; *Tablă nouă sau explicare mistică a locaşului dumnezeiesc, a liturghiei...,* de arhiepiscopul Veniamin, etc.), sau din cea germană, Teodor Tarnavschi pune mare accent pe izvoarele din literatura patristică, remediind în mare parte lacuna care se observa în această privinţă, în redactarea originară a manualului lui Mitrofanovici. Cu deosebire, aspectul de jertfă al Sfintei Liturghii este pus în evidenţă de către Vasile Mitrofanovici, care face în acelaşi timp o paralelă între Jertfa de pe cruce şi Sacrificiul euharistic [20]. Meritorii sînt şi cele cîteva consideraţii istorice cu privire la Liturghiile Bisericii Ortodoxe Răsăritene, indicînd la fiecare dintre ele preţioase documente pentru originea lor, autenticitatea şi problema autorilor [21]. Pentru fiecare secţiune a Sfintei Liturghii, după ce prezintă rînduiala, autorul consemnează şi aspectul simbolic al principalelor momente. Proscomidia ne este prezentată ca preînchipuire a patimilor Domnului, fără a fi consemnat şi celălalt aspect simbolic, cel în legătură cu naşterea Domnului. În general, la profesorul V. Mitrofanovici, în studiul Sfintei Liturghii, este prezentat cu precădere aspectul ei simbolic, fără a consemna suficient latura istorică. Cu toate acestea, Sfînta Liturghie este prezentată sistematic, iar izvoarele sînt folosite în mod critic, astfel încît cursul de Liturgică al lui Mitrofanovici şi Tarnavschi a fost multă vreme cel mai complet şi mai bun manual universitar din toată teologia ortodoxă.

Studiul asupra Liturghiilor răsăritene, alcătuit de Teodor Tarnavschi vine şi completează oarecum aspectul istoric, fiind din acest punct de vedere deosebit de valoros. Astfel găsim în el preţioase indicaţii isto-

17. *«Prelegeri academice despre Liturgica Bisericii dreptcredincioase răsăritene»*, prelucrate şi editate de Prof. Dr. T. Tarnavschi, 1909, XVI + 824 p.

18. *«Liturgica Bisericii Ortodoxe»*. Cursuri universitare de Dr. V. Mitrofanovici, prelucrate, completate şi editate de Prof. Dr. T. Tarnavschi şi acum din nou editate şi completate de Dr. Nectarie Nicolae Cotlarciuc, 1929, XXXII + 926 p.

19. Publicată în «Candela» pe anii 1892 şi 1893, apoi în extras, retipărită în anul 1908 de Dr. Cioloca.

20. Vasile Mitrofanovici, Teodor Tarnavschi şi N. Cotlarciuc, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuţi, 1929, p. 498—502. 21. *Ibidem*, p. 514—521.

rice asupra originii și particularităților Liturghiilor răsăritene întrebuințate azi în Biserica Ortodoxă și în Bisericile necalcedoniene, asupra manuscriselor și edițiilor lor. În plus avem și textul imnelor și rugăciunilor lor, tradus după edițiile din marile colecții apusene de texte liturgice, fiind din acest punct de vedere un izvor meritoriu pentru studiile comparate ale riturilor liturgice din zilele noastre.

Dintre profesorii care au activat la Facultatea de teologie a Universității din București, la catedra de Liturgică spre finele secolului trecut și începutul secolului nostru, menționăm pe *Badea Cireșeanu*, cunoscut pentru voluminoasa sa lucrare *«Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe de Răsărit»*, în trei tomuri (București, 1910, 1911, 1912). Raportată la studiul Sfintei Liturghii, lucrarea depășește în extensiune și în forma de expunere Liturgica lui Mitrofanovici și a lui Tarnavschi, dar este întrucîtva inferioară acesteia, prin lipsa unei viziuni precise de ansamblu a autorului asupra conținutului și limitelor disciplinii sale și prin unele neglijențe în metoda științifică de lucru [22]. Lucrarea cuprinde un material bogat pentru studiul Sfintei Liturghii însă fără a fi sistematizat. Prețioase sînt informațiile culese în legătură cu evoluția Sfintei Liturghii din primele veacuri ale creștinismului pînă în perioada de definitivare a ritualului ei. Autorul ne prezintă mult mai pe larg liturghiile care se întrebuințau în primele veacuri, menționînd rînduiala lor. De asemenea, autorul consemnează pe larg forma primară a Proscomidiei și evoluția ei pînă la rînduiala ei actuală. La fel de detailat prezintă intrarea cea mare sau vohodul mare, sărutarea sfîntă, precum și momentul sfințirii Darurilor. Un izvor nou pe care-l folosește foarte des profesorul Badea Cireșeanu este Codicele lui Daniel (H. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiae Orientalis*, in epitomen redactus, 4 vol., Lipsae, 1848—1853). Autorul precizează timpul introducerii în rînduiala Sfintei Liturghii a unor imne, rugăciuni, ritualuri, potrivit izvoarelor din literatura patristică. În cele din urmă este consemnată și o prezentare comparativă, foarte sumară, a Sfintei Liturghii din Biserica Romano-Catolică, Biserica Anglicană și din Bisericile protestante. Pentru studiul Sfintei Liturghii, manualul profesorului Badea Cireșeanu rămîne un izvor, o lucrare de referință «cuprinzînd un material bogat și variat în care cercetătorul de azi poate găsi informații prețioase și sugestii utile» [23].

Pînă după primul război mondial, în aria literaturii noastre liturgice, ca izvoare pentru studiul Sfintei Liturghii, în afară de lucrările enumerate pînă acum, nu mai apar decît cîteva modeste manuale de Liturgică pentru Seminarii [24].

---

22. Pr. Prof. Ene Branișteș, *op. cit.*, p. 127. 23. *Ibidem*, p. 127—128.

24. Amintim pe cele de: Calistrat Coca *(Liturgica Bisericii drept-măritoare a Răsăritului*, 1905), Prof. Icon. St. Călinescu *(Liturgica pentru seminarii*, Craiova, 1903 și București, 1911) și Icon. Ilarie Teodorescu *(Liturgica, pentru cl. VIII de seminar*, București, 1923). De la Icon. St. Călinescu a rămas și o tîlcuire liturgică de popularizare, sub titlul *«Dialog între Moș Dragne și logofătul Stoica Călineanu explicînd întregul organism liturgic»*, București, 1904. O lucrare cu un pronunțat caracter omiletic a rămas de la Icon. Marin Iliescu, intitulată *«Ce este la Biserică sau deslușiri liturgice»*, Alexandria, 1908. Slabă ca fond și defectuoasă ca formă este și traducerea făcută de E. Adriopol, *Tălmăcirea Dumnezeieștii Liturghii*, București, 1908.

Odată cu venirea părintelui Prof. *Petre Vintilescu* la catedra de Liturgică și Pastorală a fostei Facultăți de teologie din București (1928), se inaugurează o nouă etapă în evoluția studiului Sfintei Liturghii. Fiind de la început «un liturgist înzestrat cu apreciabile calități de om de studiu : pasiune pentru cercetare, bogăție în informație și documentare, obiectivitate și spirit critic, scrupulozitate și meticulozitate în cercetarea izvoarelor și formularea adevărului, sobrietate și nivel academic în forma de expunere..., bun cunoscător al limbilor clasice și moderne, preotul Prof. P. Vintilescu a dat o atenție specială studiului izvoarelor patristice ale istoriei cultului divin, dezvoltînd latura cea mai deficitară de pînă acum a studiului Sfintei Liturghii : cea istorică» [25]. Această preocupare se evidențiază încă de la primul studiu consacrat Sfintei Liturghii și intitulat «*Încercări de Istoria Liturghiei. Liturghia creștină în primele trei veacuri*» (București, 1930). Sub acest titlu modest de «Încercări», părintele iconom P. Vintilescu, dă la lumină prima parte dintr-un studiu, care este o serioasă istorie a Liturghiei, tratată monografic, cum puțini au încercat să o facă, chiar în Apus în acea vreme. Autorul a dezbătut problemele puse în toată întinderea și importanța lor, bazat pe izvoare și pe literatură auxiliară. Mențiunile privitoare la cult în literatura primelor veacuri sînt căutate cu pasiune, alăturate, confruntate, coroborate și reținute cu simț critic pentru a reconstitui cu ajutorul lor chipul liturghiei din acel timp. Autorul are «meritul și mulțumirea nu numai de a fi «încercat», cel dintîi la noi, să cerceteze Sfînta Liturghie de la îndepărtatele ei origini, în mod critic și științific, dar de a se fi ridicat de la început cu succes deasupra tuturor greutăților inerente» [26] și de a ne fi dat un studiu, ale cărui rezultate vor contribui la elaborarea altor lucrări de valoare din acest domeniu liturgic.

În aceeași sferă de activitate, preotul Prof. P. Vintilescu se înscrie cu o a doua lucrare de specialitate, avînd titlu «*Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor*» (București, 1943) și considerată a fi «opera de maturitate, cea mai valoroasă a autorului» [27]. Lucrarea contribuie cu ipoteze și concluzii noi la întregirea și corectarea unor afirmații mai vechi, însemnîndu-se un pas înainte în istoria Liturghiei (Prefața). Bine documentată științific, lucrarea prezintă procesul de evoluție a ritualului Sfintei Liturghii pînă la momentul definitivării lui (cf. îndeosebi Constituției lui Filotei), fiind nu numai o adunare logică și o expunere științifică și sistematică de date prețioase, ci și o lucrare cu elemente de originalitate. Atingînd mai puțin sensurile simbolice și mistice ale Liturghiei, autorul arată că, «pentru o ermineutică liturgică exactă și întemeiată, luminile istoriei sînt desigur tot atît de indispensabile și fundamentale ca și datele teologiei». Peste tot se evidențiază, în special pentru timpul disputelor dogmatice, «procesul de adaptare și sistematizare a Liturghiei în conformitate cu unele legi specifice Litur-

25. Pr. Prof. Ene Branișteș, *op. cit.*, p. 129.

26. Teodor M. Popescu, recenzie asupra studiului Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Încercări de istoria Liturghiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», XLIII (1930), nr. 10/595 octombrie. 27. Pr. Prof. Ene Branișteș, *op. cit.*, p. 129.

gicii» [28]. Din toate punctele de vedere, lucrarea Pr. Prof. P. Vintilescu este de o deosebită valoare liturgică, nefiind cu nimic inferioară lucrărilor similare din teologia străină, ca, de pildă, a celor scrise îndeosebi de liturgistul Placide De Meester *(Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome,* Roma, 1908), S. Salaville (*Les liturgies orientales. La Messe,* 2 vol. Paris), ş.a.

Dar Pr. Prof. P. Vintilescu nu s-a rezumat în a prezenta numai aspectul istoric al Sfintei Liturghii, aşa după cum s-a putut observa din analiza studiilor menţionate pînă acum, ci în activitatea sa de liturgist înzestrat s-a preocupat şi de celelalte laturi ale studiului Sfintei Liturghii. Din acest punct de vedere se remarcă în primul rînd lucrarea «*Misterul liturgic*» (Bucureşti, 1929), în care autorul dezvoltă, cum n-a mai făcut nimeni pînă atunci la noi, aspectul de Mister (Taină) al Sfintei Liturghii. Pentru Pr. Prof. P. Vintilescu, Sfînta Liturghie reprezintă «Misterul mîntuirii neamului omenesc» (p. 10). Datorită Sfintei Euharistii, Liturghia cuprinde înlăuntrul ei o revelaţie continuă, de aceea ea reprezintă de-a lungul vremii «Marea Taină a creştinătăţii» (1 Tim. 2, 16) (p. 23). De aici putem deduce că Preotul Prof. P. Vintilescu a fost nu numai un cercetător deosebit al cultului divin şi în special al Sfintei Liturghii, ci şi un trăitor al ei, un liturghisitor desăvîrşit. Scopul Sfintei Liturghii este unirea noastră cu Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos, adică înfierea (cf. 2 Petru, 1, 4) (p. 26). În acelaşi timp autorul combate tezele protestante extremiste, care susţineau descendenţa tainelor creştine (îndeosebi Botezul şi Euharistia) din misterele religioase păgîne.

În cuprinsul unei alte lucrări, cu titlul «*Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei. — Studiu dogmatico-liturgic*» (Bucureşti, 1927, 78 p.), autorul face o luminoasă expunere apologetică a poziţiei doctrinare ortodoxe în ceea ce priveşte caracterul de jertfă al Sfintei Liturghii şi valoarea ei religioasă şi soteriologică, în opoziţie cu doctrinele protestante. Ideea de jertfă, pe care o dezvoltă şi o expune Sfînta Liturghie constituie o adevărată sevă, în care germinează toate virtuţile creştineşti şi cetăţeneşti, astfel încît se realizează o continuă şi neîntreruptă transformare a sufletului credinciosului, pentru a se crea o făptură nouă, ca să rezulte în viaţa creştină sau socială, un cer nou şi un pămînt nou» [29].

Un alt studiu, bine documentat, aruncă o privire clară asupra aspectului ecleziologic sau comunitar al Liturghiei [30], aspect care reiese cu prisosinţă din examinarea atentă a rugăciunilor, imnelor, lecturilor sfinte sau a altor acte liturgice, în uz sau rămase în desuetudine.

Activitatea Pr. Prof. P. Vintilescu acoperă tot cîmpul literaturii noastre liturgice şi în domeniul studiului Sfintei Liturghii îmbrăţişează mai toate aspectele lui. Între strădaniile multiple din activitatea sa, se

28. Vezi recenziile făcute la lucrarea Pr. Prof. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura şi rînduiala lor,* de către Prot. Dr. Spiridon Cîndea, în «Revista teologică», Sibiu, XXXIV (1944), nr. 1, p. 63—64 şi de către Pr. Prof. I. Zugrav, în «Candela», LV—LVI (1944—1945), p. 169—170.

29. Vezi: «*Valoarea socială a Liturghiei*», în «Studii teologice», 1931.

30. «*Funcţiunea eclesiologică sau comunitară a Liturghiei*», Bucureşti, 1946, 30 p.

înscrie la loc de frunte revizuirea Liturghierului, cartea de căpătîi pentru oficiul Sfintei Liturghii. Această revizuire a fost pregătită cu grijă, ani de-a rîndul prin cercetarea amănunţită a variantelor de texte din vechile ediţii ale Liturghierului românesc, consemnate în lucrarea «*Contribuţii la revizuirea Liturghierului românesc. Proscomidia şi Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur*». — Studiu şi text (Bucureşti, 1931, 157 p.), lucrare urmată de altele, cuprinzînd studiul critic al variantelor locale din ritualul liturgic, ca de exemplu : cea intitulată «*Însemnări pentru o nouă ediţie a Liturghierului*» (Bucureşti, 1947, 56 p.), sau alte nenumărate studii de filologie liturgică [31]. Pe baza unor astfel de lucrări preliminarii, Pr. Prof. Petre Vintilescu a întreprins, în colaborare cu Prea Fericitul Patriarh Justinian revizuirea fundamentală şi integrală a Liturghierului românesc, care se prezintă ca «cel mai îngrijit, mai complet şi mai bine pus la punct dintre toate Liturghierele aflate astăzi în uz în diferitele Biserici ortodoxe naţionale [32].

Pe lîngă contribuţia majoră adusă la revizuirea Liturghierului românesc, Pr. Prof. P. Vintilescu a continuat cu succes, după încetarea activităţii sale la catedră, să îmbogăţească literatura teologică cu o serie de lucrări de o valoare deosebită pentru studiul Sfintei Liturghii [33].

Cea din urmă lucrare însă, «*Liturghierul explicat*» (Bucureşti, 1972, 384 p.) a Pr. Prof. Petre Vintilescu este o încununare a studiilor închinate Sfintei Liturghii. În această valoroasă operă liturgică găsim prezentată Sfînta Liturghie sub toate aspectele ei, istoric, simbolic, doctrinar şi catehetic. Reluînd o parte din materialele privitoare la istoria Liturghiei şi adăugînd explicarea ei simbolică şi doctrinară după operele mistagogilor clasici, greci şi bizantini, studiul acesta de apogeu al ilustrului nostru liturgist prezintă şi o mare utilitate practică, putînd servi ca izvor de informaţie pentru preoţii zilelor noastre în predicile şi catehezele lor pentru explicarea Liturghiei ortodoxe.

Paralel cu prestigioasa activitate desfăşurată de Pr. Prof. Petre Vintilescu în domeniul Sfintei Liturghii, vrednice de menţiune sînt şi unele traduceri, studii şi prelucrări de tîlcuiri liturgice din literaturile străine, apărute înainte de anul 1948. Între acestea amintim lucrarea Diac. N. I.

---

31. *O propoziţiune liturgică («Cu înţelepciune, drepţi!» ori «Cu înţelepciune dreaptă!» ?)*, Piteşti, 1926 ; *Mila păcii, jertfa laudei în Liturghiile bizantine*, Buc. 1940 ; *Verbul «a mîntui» ca termen de invocare*, Bucureşti, 1941 ; *În jurul unei formule liturgice de origine biblică*, Craiova, 1943 etc.

32. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Preot Profesor Petre Vintilescu*, în «Studii teologice», XXVI (1974), nr. 7—8, p. 598.

33. *Funcţiunea catehetică a Liturghiei*, în «Studii teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 17—33 ; *Binaţia Liturghiei*, în «Studii teologice», II (1950), nr. 3—6, p. 125—136 ; *Contribuţii la lămurirea unei controverse de tipic, privitoare la vohodurile Liturghiei*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 121—134 ; *Ora sau vremea din zi pentru săvîrşirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite*, în «Studii teologice», IV (1952), nr. 1—2, p. 66—76 ; *Anafora sau antidoron*, în «Studii teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 141—145 ; *Sfînta Împărtăşanie în spiritualitatea creştină ; deasa sau rara împărtăşire ?*, în «Studii teologice», V (1953), nr. 5—6, p. 382—406 ; *Miruitul*, în «Studii teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 643—660 ; *Cartea numită Liturghier*, în «Studii teologice», XI (1959), nr. 9—10, p. 507—524 ; *Pregătirea sfinţiţilor slujitori pentru oficiul Liturghiei*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 121—134 şi cele din rev. «Biserica Ortodoxă Română», 1959—1964.

Popoviciu, mai tîrziu episcop de Oradea, cu titlul «*Epicleza euharistică*» (Sibiu, 1933, 351 p.), deosebit de valoroasă pentru prezentarea doctrinară a problemei pe care o tratează și nu mai puțin pentru studiul Sfintei Liturghii. Ne-a rămas apoi un volum mic de studii de la Iconomul C. Popovici, intitulat «*Studii religios-morale și liturgice*» (Chișinău, 1934) și o traducere din limba franceză a preotului Marian Dumitrescu, intitulată «*Dumnezeiasca Liturghie meditată de Gogol*» (Rîmnicu-Vîlcea, 1937). Tot aici amintim și cele două lucrări liturgice cu caracter omiletic, una a fostului patriarh Nicodim Munteanu [34] și alta a preotului Demian Tudor [35], cea din urmă fiind o primă încercare originală în acest domeniu.

Însă din această perioadă, ne reținem în mod deosebit atenția cele două lucrări ale părintelui Prof. Ene Branișteș, pe atunci diacon asistent la Facultatea de teologie din București. Prima lucrare, intitulată «*Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*» (București, 1943, XVI + 238 p.) și prezentată ca teză de doctorat, recomandă pe autorul ei ca pe «un cercetător temeinic, format în școala liturgică a Pr. Prof. P. Vintilescu, dispunînd de o metodă riguros științifică și la curent cu ultimile rezultate ale științei liturgice moderne» [36]. După o largă «Introducere» în care autorul ne dă prețioase lămuriri despre Erminiile liturgice din Răsărit pînă la Nicolae Cabasila și alte cîteva elemente introductive în legătură cu Erminia lui Cabasila, ne este prezentat pe larg subiectul propriu-zis al tezei, analizînd cu deosebită competență concepția renumitului liturgist bizantin despre : scopul Sfintei Liturghii, Jertfa liturgică, sfințirea Darurilor ca scop direct, sfințirea Darurilor ca scop indirect, Sfînta Liturghie ca mijloc al cultului divin și semnificația simbolico-mistică a ritualului liturgic. În cele din urmă, autorul face prețioase considerații critice asupra interpretării lui Cabasila și influența Erminiei sale liturgice în teologia greacă și latină.

În a doua lucrare, Pr. Prof. Ene Branișteș a reușit să ne prezinte într-o frumoasă limbă românească traducerea integrală a Erminiei lui Cabasila, sub titlul «*Tîlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*» (București, 1946, VIII + 136 p.). Erminia liturgică a lui Nicolae Cabasila, considerată a fi «cel mai original, cel mai pios și mai doctrinal dintre toate comentariile bizantine» [37], a găsit în strădania traducătorului un vrednic și conștiincios tălmaci care s-a silit să redea într-o limbă frumoasă profunzimea adevărurilor și misterelor Sfintei Liturghii, ca aceeași dragoste și pietate cu care a căutat să le pătrundă Cabasila însuși. Pentru aportul pe care l-a adus Pr. Prof. Ene Branișteș la opera de revizuire a Liturghierului românesc, menționăm tot din această perioadă studiul intitulat «*Observațiuni și propuneri pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc*» (București, 1945—1956, 62 p.).

După anul 1948, odată cu venirea răposatului patriarh Justinian la cîrma Bisericii Ortodoxe Române și în urma reorganizării învățămîn-

34. *Cuvîntări liturgice*, originale și prelucrări (din rusește), în vol. VIII din col. «Ogorul Domnului», Neamț, 1933.

35. *Jertfa Laudei*, Arad, 1945. 36. Prof. I. Zugrav, *op. cit.*, p. 170.

37. M. Jugie, *La Messe dans l'Eglise byzantine*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», X, 1334.

tului teologic, studiul Sfintei Liturghii dobîndeşte un impuls şi o direcţie nouă, în sensul că i se imprimă un caracter practic şi de actualitate. Alături de valoroasele lucrări publicate îndeosebi de Pr. Prof. P. Vintilescu şi menţionate mai înainte, activitatea cea mai bogată pentru studiul Sfintei Liturghii se datoreşte în primul rînd titularilor catedrelor de Liturgică şi Pastorală de la cele două Institute teologice de azi ale Bisericii noastre, cărora li s-au alăturat o seamă de clerici, teologi laici mai în vîrstă şi tineri doctoranzi, discipoli ai specialiştilor consacraţi.

O preocupare constantă a Sfîntului Sinod al Bisericii noastre pentru această perioadă a fost aceea a uniformizării cultului divin. Întrucît şi în rînduiala Sfintei Liturghii, erau unele variante locale şi inovaţii care aveau tendinţa să se infiltreze în practica liturgică, consemnăm apariţia cîtorva bune studii, care se ocupă fie cu expunerea rînduielii complete a Sfintei Liturghii, cum sînt cele ale Pr. Prof. E. Branişte [38], în care este expusă rînduiala corectă şi uniformă a slujbelor în sobor, fie cu rezolvarea unor amănunte de tipic, de ritual sau de filologie liturgică [39].

Cîteva articole şi studii privesc acele influenţe provenite din partea cultelor neortodoxe, care ameninţau puritatea cultului divin ortodox mai ales în eparhiile transilvane, ca de pildă: săvîrşirea mai multor Liturghii în aceeaşi zi de un singur preot pe acelaşi altar [40] şi accentuarea importanţei cuvintelor «Luaţi, mîncaţi...» şi «Beţi dintr-acesta toţi...» din cadrul rugăciunilor pentru sfinţirea Darurilor la Liturghie. Altele cuprind sfaturi şi îndemnuri în legătură cu atitudinea sfinţiţilor slujitori în timpul slujirii [41], cu modul oficierii Sfintei Liturghii [42] sau cu pregătirea preotului pentru slujirea ei [43].

---

38. *Cu privire la slujbele în sobor*, în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 1—2, p. 19—28 şi *Rînduiala slujbei în sobor de preoţi fără diaconi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960), nr. 3—4, p. 218—257.

39. Pr. Prof. Ene Branişte, *E necesară binecuvîntarea anaforei care se împarte credincioşilor la sfîrşitul Liturghiei?*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 10—12, p. 663—671; Acelaşi, *Cîteva cuvinte despre miridile (părticelele) speciale, scoase la Proscomidie pentru felurite scopuri*, în «Studii teologice», XX (1968), nr. 1—2, p. 189; Acelaşi, *Se poate săvîrşi parastasul la Sfînta Liturghie după rugăciunea amvonului?*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 7—9, p. 446—448; Acelaşi, *Scurte lămuriri asupra Sfintei Liturghii*, în «Mitropolia Banatului», XIV (1964), nr. 4—6, p. 260—269; Pr. Prof. Sp. Cîndea, *«Cu înţelepciune, drepţi» sau «Cu înţelepciune dreaptă»?*, în «Mitropolia Ardealului», VIII (1963), nr. 1—3, p. 213—216; Prot. Iova Firca, *Despre unele binecuvîntări din cuprinsul Sfintei Liturghii*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 7—8, p. 498—504.

40. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Binaţia Liturghiei*, în «Studii teologice», II (1950), nr. 3—6, p. 125—136.

41. Arhim. Prof. Dr. N. Mladin, *Slujitor la altar*, în «Mitropolia Ardealului», X (1965), nr. 4—6, p. 261—264; Arhid. Dr. I. Zăgreanu, *Pentru o cît mai desăvîrşită oficiere a Sfintei Liturghii*, în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 7—9, p. 585—601.

42. Asist. Diac. Ene Branişte, *Preotul de azi ca liturghisitor*, în «Studii teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 97—118 şi nr. 3—4, p. 252—266.

43. Pr. Prof. Ene Branişte, *Despre pregătirea preotului pentru slujirea Sfintei Liturghii*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XL (1954), nr. 12, p. 13—21; Diac. Prof. Dr. I. Zăgreanu, *Pregătirea preotului pentru Sfînta Liturghie*, în «Mitropolia Banatului», XIV (1964), nr. 7—8, p. 416—425.

În egală măsură a fost urmărită îmbunătățirea și purificarea vieții religioase a credincioșilor prin promovarea participării active la Sfînta Liturghie. În această direcție se înscrie un vast studiu al Diac. Ene Branişte, care indică preoților unele metode utile pentru atingerea acestui scop [44]. În afară de aceste studii cu caracter practic, menționăm o serie de lucrări care îmbrățișează alte aspecte din domeniul studiului Sfintei Liturghii, cum este cel al Pr. Prof. Ene Branişte, în care prezintă Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, îndeosebi sub aspectul istoric și tipiconal [45], sau cel al Arhid. Prof. I. Zăgreanu, în care Sfînta Liturghie este prezentată numai din punct de vedere istoric [46]. O contribuție meritorie pentru precizarea unor aspecte din istoria primară a Sfintei Liturghii au adus-o și unii doctoranzi, ca : Protos. Grigorie Băbuș [47], Vasile Costin [48] și Iulian Șchiopu [49].

Dintre comentariile liturgice din literatura patristică al căror cuprins a făcut obiectul unor studii de specialitate în teologia noastră, este și cel al Sfîntului Gherman I, Arhiepiscopul Constantinopolului, căruia I. Popescu-Fierbinți i-a consacrat un bogat studiu introductiv [50], iar Pr. Prof. N. Petrescu l-a tradus de curînd integral, publicîndu-l în cîteva numere din revista «Mitropolia Olteniei» [51]. De asemenea, Pr. Prof. N. Petrescu a tradus în românește și comentariul liturgic al Sfîntului Sofronie al Ierusalimului, publicîndu-l în aceeași revistă [52]. Acestea, alături de celelalte două (ale lui Simeon al Tesalonicului și Nicolae Cabasila) traduse și publicate înainte de anul 1948, reîntregesc tezaurul liturgic al teologiei noastre, fiind prețioase izvoare pentru studiul aprofundat al Sfintei Liturghii. S-a accentuat, de asemenea, însemnătatea Sfintei Liturghii și a cultului divin în general ca mijloc de pastorație și de promovare a vieții religioase [53] și îndeosebi a virtuților morale creș-

44. *Participarea la Liturghie și metode pentru realizarea ei*, în «Studii teologice», I (1949), nr. 7—8, p. 567—637.

45. *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite*, în «Studii teologice», X (1958), nr. 3—4, p. 176—192.

46. Arhid. Prof. Dr. I. Zăgreanu, *Sfînta Liturghie privită sub aspect istoric*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XL (1964), nr. 1—2, p. 24—42.

47. *Agapa și Liturghia în Biserica primară*, în «Studii teologice», VI (1954), nr. 7—8, p. 458—472 și *Constituțiile Apostolice ca izvor pentru studiul liturghiei creștine*, în «Studii teologice», VII (1955), nr. 9—10, p. 612—626.

48. *Scrierea pseudoepigrafică «Testamentum Domini» ca izvor pentru istoria cultului divin*, în «Studii teologice», XVII (1965), nr. 3—4, p. 204—218.

49. *Rînduiala Proscomidiei în riturile liturgice răsăritene : Ritualul inițial al Proscomidiei în Biserica Veche (sec. I—V)*, în «Studii teologice», XXI (1969), nr. 7—8, p. 588—596.

50. *Comentariul liturgic al Sfîntului Gherman I, Arhiepiscopul Constantinopolului. Studiu introductiv*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), nr. 3—4, p. 113—153.

51. *Tîlcuirea Sfintei Liturghii de Sfîntul Gherman al Constantinopolului*. Traducere, în «Mitropolia Olteniei», XXVI (1974), nr. 9—10, p. 824—832 ; XXVIII (1975), nr. 1—2, p. 74—80 și nr. următoare.

52. *Comentariul liturgic al Sfîntului Sofronie al Ierusalimului*, Traducere, în «Mitropolia Olteniei», nr. 5—6/1964, p. 351—372.

53. Pr. Prof. Sp. Cîndea, *Cultul divin și pastorația creștină...*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 11—12, p. 1194—1209 ; Pr. Prof. Ene Branişte, *Însemnătatea Sfintei Liturghii pentru viața creștină*, în «Glasul Bisericii», X (1951), nr. 1—3, p. 33—36.

tine în viața socială de azi [54], precum și valoarea ei catehetică și omiletică ; aici merită a fi menționată lucrarea P. S. Episcop Vasile al Oradiei, cu titlul «*Cuvîntări liturgice*» (Oradea, 1974 și 1976). Aceasta, constituie pe lîngă o formă exemplară de expunere a acestui gen omiletic și un prețios tezaur liturgic pentru preoți și o hrană duhovnicească pentru credincioși.

În cele din urmă, consemnăm o nouă orientare apărută în cercetarea Sfintei Liturghii, cea a studiului ei comparat, consecință firească a legăturilor frățești pe care Biserica Ortodoxă Română le-a statornicit, după anul 1948, în primul rînd cu celelalte Biserici Autocefale Ortodoxe și apoi cu toate Bisericile neortodoxe. Așa au apărut diverse studii despre Liturghiile Bisericilor apusene în comparație cu Liturghiile Bisericii ortodoxe, ca cele publicate de Pr. Prof. Ene Branişte [55] sau cele despre liturghiile Bisericilor Vechi-Orientale, cărora Biserica noastră le-a dat o atenție deosebită, pentru rolul pe care l-ar putea juca în progresul dialogului dintre acestea și Biserica Ortodoxă. Între aceste studii menționăm mai întîi pe cel al Pr. Prof. Ene Branişte [56], de un înalt nivel științific și normativ în această privință, apoi altele, alcătuite de tinerii doctoranzi români [57], sau de cei străini, care au făcut studii de specializare la noi, reușind uneori să redacteze lucrări de o valoare deosebită pentru studiul Sfintei Liturghii cum, spre exemplu, a făcut Pr. Arhim. Zareh Baronian [58].

---

54. Pr. Prof. Ene Branişte, *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei-credințe, a dragostei, a păcii și a bunei înțelegeri între oameni*, în «Studii teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 626—642 etc.

55. *Liturghiile romano-catolice în comparație cu cele ortodoxe*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 1, p. 119—138 ; *Cultul Bisericilor Vechi-Catolice în comparație cu cel ortodox și cu cel catolic*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 26—61 ; *O nouă Liturghie întrebuințată de ortodocșii apuseni : Liturghia după Sfîntul Gherman al Parisului sau Liturghia de rit galican*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 1, p. 36—47 ; *Două studii catolice asupra Liturghiilor bizantine*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 158—162 ; *Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 3—25.

56. *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient, Liturghiile riturilor orientale*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 83—131.

57. Doctorand Mihai Colibă, *Cultul Bisericii Nestoriene*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 4, p. 533—551 ; același, *Cultul Bisericii Monofizite Copte*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 338—353 ; Același, *Cultul Bisericii Etiopiene*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 423—447 ; Magistr. Costin V. Vasile, *Cultul Bisericii Monofiziților Iacobiți*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 354—366 ; Același, *Liturghia Sfîntului Iacob din ritul sirienilor iacobiți*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 99—114 ; Drd. Sorin I. Petcu, *Ritualul împărtășirii în riturile liturgice orientale*, în «Studii teologice», XXV (1973), nr. 1—2, p. 83—96 ; Magistr. Gabriel M. Popescu, *Cultul Bisericii Armene*, în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 3—6, p. 608—617.

58. *Liturghia Bisericii Armene în cadrul liturghiilor celorlalte rituri liturgice răsăritene* (studiu comparativ). Teză de doctorat, în «Ortodoxia», XXVII (1975), nr. 1, p. 15—171. Au publicat studii asemănătoare și : Gîrma Wolde Kirkos, *Liturghia Bisericii Etiopiene în comparație cu Liturghia ritului liturgic bizantin*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 1, p. 38—51 ; Diac. Aruppala Gheevarghis, *Liturghia Bisericii Ortodoxe Siriene din India în comparație cu Liturghia bizantină*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 4, p. 553—568.

Toate aceste studii sînt de o deosebită valoare, atît pentru studiul comparat al Sfintei Liturghii, cît mai ales pentru pregătirea dialogurilor cu aceste Biserici în vederea refacerii unității Bisericii.

Privind retrospectiv asupra studiului Sfintei Liturghii din literatura teologică românească se impun a fi menționate cîteva aprecieri critice, utile formării unei imagini clare asupra activității desfășurate de înaintași și în vederea activității de perspectivă pentru cercetătorii de astăzi. Mai întîi, dacă străbatem cu privirea drumul parcurs în acest domeniu al teologiei românești de la modestele lui începuturi pînă astăzi, ne dăm seama că studiul Sfintei Liturghii a făcut un real progres. Tributar la început unor originale grecești ori slave și reprezentat prin modeste traduceri și prelucrări care se ocupau numai cu explicarea Sfintei Liturghii, el începe să se elibereze de tutela originalelor străine, odată cu apariția primelor manuale de Liturgică. Abia în ultimele decenii ale secolului trecut se inaugurează în cadrul studiului Sfintei Liturghii o nouă etapă de nivel superior, academic, reprezentată îndeosebi prin operele de specialitate ale lui Mitrofanovici, Tarnavschi și Cireșeanu, continuată cu deplin succes de Pr. Prof. P. Vintilescu și apoi de Pr. Prof. Ene Branișteș. De atunci s-a realizat un progres rapid, caracterizat atît prin varietatea aspectelor tratate, cît și prin modul științific de prezentare. După anul 1948, cînd se imprimă întregii noastre teologii o direcție nouă, punînd-o în serviciul intereselor mari ale Bisericii, pentru rezolvarea problemelor vieții religioase ridicate de condițiile și nevoile vieții actuale, și studiul Sfintei Liturghii dobîndește un caracter practic, încadrîndu-se în actualitate și sporindu-și totodată exigențele modului științific de lucru [59]. Dar nu putem spune că aspectele studiului Sfintei Liturghii au fost pe deplin tratate sau epuizate și că de acum înainte n-ar mai rămîne nimic de întreprins.

O serie de probleme, ca : propunerea revenirii la practica vechii Biserici de a se săvîrși Liturghia Darurilor mai înainte sfințite la vreme de seară ; reintroducerea în uz a lecturilor din Vechiul Testament la liturghia catehumenilor (înainte de Apostol, așa cum a fost în tot Răsăritul ortodox pînă în secolele VIII—IX și cum e și azi în mai toate Bisericile Orientale (necalcedoniene) ; revizuirea sistemului de programare a pericopelor evanghelice citite la Sfînta Liturghie ; asigurarea unei participări mai largi a credincioșilor laici la oficiul Sfintei Liturghii ; adîncirea studiului comparat al Sfintei Liturghii, etc., preocupă în mod deosebit pe cercetătorii literaturii noastre teologice și vor face obiectul unor studii sau lucrări de specialitate.

59. Cf. Pr. Prof. Ene Branișteș, *Literatura liturgică...*, p. 134.

VIAȚA SACRAMENTALĂ A BISERICII ÎN «FAPTELE APOSTOLILOR» *

Pr. Drd. ALEXANDRU TUDOR

1. *Caracteristici esențiale ale vieții Bisericii în unitate*

Sfinții Apostoli adunîndu-se «în Galileia, pe muntele unde le poruncise lor Iisus» (Matei 28, 16) prin «Maria Magdalena și cealaltă Marie» (Matei 8, 1, 8, 11) au primit din gura Învățătorului lor porunca privind activitatea lor publică pe care trebuiau să o desfășoare după ce El nu va mai fi cu ei, dar cînd Duhul Sfînt «făgăduința Tatălui» (Luca 24, 47 ; Fapte 1, 4) se va pogorî peste ei. În prima sa parte, porunca Mîntuitorului ne dezvăluie atît demnitatea la care i-a ridicat pe Sfinții Săi Apostoli, de a fi «solii», «trimișii» sau «binevestitorii» Săi, cît și datoria ce decurge din această demnitate și anume aceea de a «merge» și a «propovădui Evanghelia la toată făptura» (Marcu 16, 15) sau «de a învăța toate neamurile» (Matei 28, 19 ; Luca 24, 47 ; cf. Rom. 10, 18 ; Col. 1, 23). Această primă parte a poruncii dată de Domnul Iisus Hristos se referă, bineînțeles, la activitatea învățătorească pe care trebuia să o desfășoare aleșii Săi, continuîndu-o pe a Sa. Sfinții Apostoli sînt rînduiți ca prin mergerea lor să aducă «roadă» (Ioan 15, 16), iar «roada» pe care dorea Mîntuitorul s-o aducă înaintea lui Dumnezeu-Tatăl, era unitatea tuturor celor ce vor crede în mesajul propovăduit, cei care vor alcătui Biserica Sa. Pentru unitatea ei, Mîntuitorul s-a rugat cu stăruință (Ioan 17) și în mod solemn înainte de răstignire, pentru ca ucenicii Săi să fie una, după chipul unirii Sale cu Tatăl (Ioan 17, 11) și că această unire să cuprindă pe toți cei ce vor crede în El prin cuvintele lor (Ioan 17, 20) [1]. Această unitate între creștini, pe care Însuși Domnul Iisus Hristos ne-o prezintă solemn și testamentar, drept chezășie și dovadă a originii divine a Bisericii, se realizează, însă, în chip deplin prin împlinirea de către Sfinții Apostoli a misiunii lor de conducători dar mai ales prin cea de săvîrșitori ai Sfintelor Taine, prin care cei care le primesc, după mărturisirea credinței în mesajul propovăduit, se împărtășesc de darurile Duhului Sfînt. De aceea Mîntuitorul, prin porunca pe care o dă Apostolilor le cere să boteze pe toți cei ce vor crede în Evanghelia Sa, «în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» (Matei 28, 19), pentru că tot «cel ce va crede și se va boteza se va mîntui, iar cel ce nu va crede se va osîndi» (Marcu 16, 16). Așadar cea de a doua parte a po-

---

* Lucrare de seminar, întocmită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Mircea Chialda, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Doctorand Pr. Alexandru I. Tudor, *«Unitate și diversitate în Faptele Apostolilor»*, în «Studii teologice», XXV (1973), nr. 1—2, p. 45—57.

runcii primite de Apostoli de la Mîntuitorul se referă la importanța covîrșitoare ce o dețin Sfintele Taine în procesul mîntuirii oamenilor. Pe de o parte observăm datoria Sfinților Apostoli de a păstra o unitate perfectă în conținutul învățăturii propovăduite, de a conduce și a săvîrși Sfintele Taine, iar pe de altă parte, obligațiile care se cereau împlinite de cei care doreau să se mîntuiască și anume : primirea și mărturisirea credinței în Evanghelia propovăduită ; primirea Botezului, care oferea primitorului iertarea păcatelor și-i deschidea ușa spre primirea Trupului și a Sîngelui Domnului Iisus Hristos, precum și a celorlalte Sfinte Taine, prin care se revărsa bogăția de daruri ale Duhului Sfînt. Toate aceste caracteristici fundamentale care, laolaltă, creează adevărata unitate a membrilor Bisericii lui Hristos, ne sînt indicate în cartea «Faptele Apostolilor» unde Sfîntul Luca ne relatează că au existat în cadrul Bisericii ierusalimitene care reprezintă modelul Bisericii de mai tîrziu. Astfel, despre toți aceia, «ca la 3000 de suflete», care au primit cuvîntul propovăduit de Sfîntul Apostol Petru și s-au botezat în ziua Cincizecimii, Sf. Luca ne istorisește că stăruiau în învățătura Apostolilor și în comuniune, în frîngerea pîinii și în rugăciuni» (Fapte 2, 42). Această unitate de natură spirituală existentă în sînul Bisericii primare, se traducea și în mod văzut prin comuniunea bunurilor materiale : «Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și avea toate de obște» (Fapte 2, 44) cf. 2, 45 ; 4, 32). Unitatea inimilor, ca sediu al dragostei, este întărită prin aceea a cugetului. Este vorba desigur de unirea frățească între toți credincioșii, ca cea amintită în Filipeni 1, 27. Pe credincioși îi unea aceeași credință și aceeași dragoste pentru Iisus Hristos și această unire a inimilor se reflecta în comunitatea bunurilor materiale [2].

2. *Duhul Sfînt, izvor al harului în Biserică. Necesitatea harului pentru mîntuire.*

Biserica a luat naștere în chip văzut în ziua Cincizecimii cînd are loc pogorîrea Duhului Sfînt sub formă de limbi de foc peste Apostoli și cînd, în urma predicii Sfîntului Apostol Petru se botează «ca la trei mii de suflete» (Fapte 2, 41).

Ca Trup tainic al lui Hristos și plenitudinea de viață a Duhului Sfînt «care împlinește toate în toți» (Efes 1, 22—23), Biserica este prezența lui Hristos și lucrarea Duhului Sfînt în lume. Cu ajutorul Duhului Sfînt numim acum pe Hristos Domn și strigăm «Avva Părinte» (Rom. 3, 14—15 ; Gal. 4, 6 ; Marcu 14, 36). În ziua Cincizecimii a avut loc marea revărsare a Duhului Sfînt (Fapte 2, 4) în vederea mărturiei pe care cei 12 Apostoli și urmașii lor, episcopii, aveau s-o dea despre Hristos, și în vederea manifestării publice a Bisericii în lume [3]. Mîntuitorul Hristos este, însă, Cel care trimite pe Duhul Sfînt în lume și Îl revarsă în Biserica Sa : «Deci, înălțîndu-se de-a dreapta lui Dumnezeu și primind de la Tatăl făgăduința Duhului Sfînt, L-a revărsat pe Acesta...»

2. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 144—145.

3. Paul Ternant, *Eglise*, în «Vocabulaire de Théologie Biblique», publicat sub direcția lui Xavier Léon-Dufour, Paris, 1970, col. 329.

(Fapte 2, 33). În această situaţie, Cincizecimea este consecinţa firească a Întrupării : «creaţia a devenit aptă să primească pe Duhul Sfînt şi El coboară în lume, şi umple cu prezenţa Sa Biserica, răscumpărată, spălată şi purificată prin sîngele lui Hristos» [4]. Acum întreaga plenitudine de viaţă şi de har a Sfîntului Duh s-a revărsat în Biserică şi rămîne în Biserică, fiind sufletul acestui Trup Trainic al lui Hristos, precum şi ceea ce constituie Biserica ca organism sacramental în care nu putem dobîndi mîntuirea. De aceea trebuie să afirmăm cu Sf. Irineu că «unde este Biserica, acolo este şi Duhul Sfînt, iar unde este Duhul Sfînt acolo este Biserica» [5].

Umpluţi de Duhul Sfînt, Sfinţii Apostoli vor predica şi vor da mărturie despre Hristos, începînd de la Ierusalim pînă la neamurile cele mai îndepărtate (Fapte 1, 8), potrivit mesajului dat lor de Hristos înainte de înălţarea Sa la ceruri : «Drept aceea, mergînd, învăţaţi toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh, învăţîndu-le să păzească toate cîte v-am poruncit vouă» (Matei 28, 19—20). Ascultînd cuvîntarea Sfîntului Ap. Petru, ca la trei mii de suflete s-au şi botezat, stăruind în învăţătura Apostolilor, în comuniune, în frîngerea pîinii şi în rugăciune (Fapte 2, 41—52), iar a doua zi s-au mai adăugat la aceştia încă alte două mii : «Iar mulţi dintre cei ce auziseră cuvîntul au crezut, şi numărul bărbaţilor credincioşi s-a făcut ca la cinci mii» (Fapte 4, 4).

În Biserică, Duhul Sfînt este izvorul harului dumnezeiesc, care ni se împărtăşeşte spre mîntuire prin Sfintele Taine ale Bisericii : «Şi acum vă încredinţez lui Dumnezeu şi cuvîntului harului Său, cel ce poate să vă zidească şi să vă dea moştenire între toţi cei sfinţiţi (Fapte 20, 32). Pentru aceasta, prin Duhul Sfînt, în Biserică sînt hirotoniţi episcopi (Fapte 20, 28), preoţi (Fapte 14, 23 etc.) şi diaconi (Fapte 6, 1—6 etc.), ca să înveţe, să sfinţească şi să conducă spre mîntuire pe cei credincioşi, să fie iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu (1 Cor. 4, 1).

3. *Sfintele Taine, mijloace de împărtăşire a harului lui Hristos în Biserică.*

Cuvîntul *taină* sau *mister* este traducerea grecescului μυστήριον, care vine de la verbul μυεῖν (a fi închis) şi înseamnă orice lucru secret, tăinuit sau ascuns, care nu poate fi cuprins cu mintea. În înţeles religios larg, prin taine înţelegem actele sfinte care reprezintă (simbolizează) idei şi sensuri nepătrunse în esenţa lor. În înţeles restrîns, însă, Tainele sînt acele lucrări sfinte, instituite de Iisus Hristos, prin care, într-o formă văzută, se împărtăşeşte primitorului harul divin nevăzut [6].

Din definiţie reiese că în fiecare Taină distingem trei elemente esenţiale : e) aşezarea sau instituirea dumnezeiască ; b) partea văzută sau sensibilă ; c) partea nevăzută sau împărtăşirea harului divin.

4. VI. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 158.
5. *Contra haereses*, III, 24, P.G., t. VII, col. 966 C.
6. Prof. N. Chiţescu, Pr. Prof. Isidor Todoran şi Pr. Prof. I. Petreuţă, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. II, Bucureşti, 1958, p. 827.

a) Deoarece Sfintele Taine sînt acele lucrări care s-au instituit de Mîntuitorul pentru împărtășirea harului, înseamnă că instituirea dumnezeiască constituie un element necesar și ființial al Sfintelor Taine. În Sfînta Scriptură, privitor la instituirea nemijlocită de către Domnul Iisus Hristos a Sfintelor Taine, nu găsim indicații directe și categorice decît privitor la Botez și Euharistie ; totuși acest lucru nu ne îndreptățește să afirmăm că celelalte Sfinte Taine ar fi fost instituite de către alte persoane, cum ar fi de exemplu Sfinții Apostoli. În sprijinul acestei afirmații Biserica Ortodoxă are următoarele argumente : 1. În Sfînta Scriptură găsim suficiente indicații că toate Tainele au fost instituite de Mîntuitorul Iisus Hristos. 2. Originea harului divin, deci, a energiilor necreate, care își au izvorul în Duhul Sfînt ; sînt realități supranaturale, și nicidecum o lucrare așezată de oameni. 3. În sfîrșit, Sfintele Taine, împărtășind harul sfințitor al Domnului Iisus Hristos, rezultă că numai singur Mîntuitorul Hristos poate hotărî și mijloacele de împărtășire a harului Său [7].

b) Partea văzută, externă sau naturală a Sfintelor Taine o constituie slujba sau ceremonia Sfîntă orînduită de Biserică, cuvintele, materia și actele, care simbolizează și prin care se împărtășește harul nevăzut [8].

c) Partea internă sau nevăzută a Sfintelor Taine este harul dumnezeiesc, care se împărtășește prin partea văzută. *Scopul* Sfintelor Taine este sfințirea omului, iar harul pe care îl împărtășește se numește har sfințitor. Tot ceea ce produce harul în sufletul credincioșilor, adică roadele spirituale speciale de care se împărtășește omul prin Sfintele Taine, sînt efectele Sfintelor Taine [9].

Folosul Sfintelor Taine pentru toți rezultă din necesitatea harului pentru mîntuire și din instituirea lor dumnezeiască, prin lucrările rînduite de Mîntuitorul [10]. Sfintele Taine sînt primite de credincioși în cele mai de seamă momente și împrejurări ale vieții lor. După numărul darurilor Sfîntului Duh, Sfintele Taine sînt în număr de șapte și anume : Botezul, Mirungerea, Pocăința, Euharistia, Preoția, Căsătoria și Maslul.

În fine, mai este de amintit că adevăratul sau principalul săvîrșitor al Sfintelor Taine este întemeietorul lor Iisus Hristos, care își continuă lucrarea mîntuitoare în Biserică, prin Duhul Sfînt. Sfinții Apostoli se consideră numai economi ai Sfintelor Taine (1 Cor. 4, 1 ; 1 Petru 4, 10). Totuși dreptul și puterea de a săvîrși Sfintele Taine, Mîntuitorul le-a dat Sfinților Apostoli și urmașilor lor, episcopii și preoții.

a. *Botezul — Taina de constituire a Bisericii.*

Dacă mărturisirea aceluiași adevăr de credință în Sfînta Treime și în dumnezeirea lui Iisus Hristos (Fapte 8, 37), înseamnă primul pas pe care îl face credinciosul spre a fi încorporat la Trupul tainic al lui Hristos, care este Biserica, încorporarea propriu-zisă se face prin primirea

7. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. I. Petreuță, *op. cit.*, p. 828.
8. *Ibidem*, p. 829. 9. *Ibidem*, p. 830. 10. *Ibidem*, p. 832.

Tainei Sfîntului Botez. Dar înainte de a vorbi de o încorporare a celor botezaţi în Biserică, trebuie să precizăm că Botezul este Taina de constituire a Bisericii lui Hristos ca instituţie divino-umană văzută.

Aşa cum cunoaştem din Sf. Scriptură, Taina Sfîntului Botez a fost instituită de Domnul Iisus Hristos, după învierea Sa din morţi, cînd, arătîndu-se Sfinţilor Apostoli le-a poruncit: «Mergînd, învăţaţi toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh, învăţîndu-le să păzească toate cîte v-am poruncit vouă, şi iată Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrşitul veacului. Amin» (Matei 28, 19—20) şi: «Cel ce va crede şi se va boteza se va mîntui; iar cel ce nu va crede se va osîndi» (Marcu 16, 16).

Sfinţii Apostoli, înţelegînd misiunea încredinţată de Domnul Iisus, săvîrşesc Botezul începînd din ziua Cincizecimii şi anunţă tuturor necesitatea acestei Taine pentru mîntuire. Înainte de Cincizecime, Sfinţii Apostoli nu puteau boteza, pentru că Sfîntul Duh nu fusese încă trimis în lume spre a continua opera Domnului şi a revărsa harul Său asupra oamenilor. Cînd cei ce erau de faţă în Ierusalim, ascultînd predica Sfîntului Apostol Petru, întreabă ce trebuie să facă pentru a se mîntui, Apostolul le răspunde: «Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi veţi primi darul Duhului Sfînt» (Fapte 2, 38).

Primul Botez, de care face amintire cartea «Faptele Apostolilor» este Botezul Sfinţilor Apostoli, care s-a săvîrşit conform făgăduinţei făcută lor de Domnul Hristos, înainte de a se înălţa la cer, adică «cu Duhul Sfînt» (Fapte 1, 5, cf. 10, 16), cînd Duhul Sfînt sub chipul limbilor de foc se coboară peste fiecare dintre ei (Fapte 2, 3). Acest Botez săvîrşit asupra Sfinţilor Apostoli, este un eveniment special şi unic în istoria Bisericii şi aceasta s-a săvîrşit conform poruncii divine din două motive: a) mai întîi, pentru ca Sfinţii Apostoli să cunoască îndeajuns şi cea de a treia persoană a Sfintei Treimi, care va continua opera Domnului Iisus Hristos, privind mîntuirea neamului omenesc; b) în al doilea rînd pentru a pecetlui alegerea Sfinţilor Apostoli de către Domnul şi pentru a înfăţişa mulţimilor adevărul că Sfinţii Apostoli s-au bucurat de o alegere specială făcută de către Dumnezeu prin Mîntuitorul Hristos, în vederea împlinirii unei misiuni de o covîrşitoare însemnătate, aceea de a învăţa toate neamurile, botezîndu-le în numele Sfintei Treimi.

În afară de Botezul «cu Duhul Sfînt» (Fapte 2, 3) săvîrşit asupra Sfinţilor Apostoli, în cartea «Faptele Apostolilor» se menţionează de încă zece ori despre botezuri săvîrşite, fie asupra unui număr mare de oameni: ca la «trei mii» (Fapte 2, 41) în ziua Cincizecimii, sau neindicînd numărul, ci doar în general că «bărbaţi şi femei se botezau» (Fapte 8, 12), sau se vorbeşte de «aceştia», (Fapte 10, 48) adică de sutaşul Corneliu şi de «rudeniile sale şi prietenii cei mai de aproape» care s-au botezat (Fapte 10, 24), sau de «ea şi casa ei» (Fapte 16, 15) indicînd pe Lidia din Filipi şi casa ei, sau de «el şi toţi ai lui» (Fapte 16, 39), fiind vorba de temnicerul din Filipi şi cei ai lui, sau de «Crispus ... împreună cu toată casa sa şi mulţi dintre corinteni» (Fapte 18, 18) sau de «ei» (Fapte 19, 5) — adică de cei doisprezece ucenici din Efes; dar avem in-

dicate și cazuri de botez al unei singure persoane ca de exemplu botezul lui Simon, vrăjitorul din Samaria de către Filip (Fapte 8, 13), sau botezul famenului etiopian, tot de Filip, săvîrșit pe calea ce cobora de la Ierusalim la Gaza (Fapte 8, 26) și, în fine, botezul lui Saul, care avea să devină Sfîntul Apostol Pavel, săvîrșit în Damasc de către Anania (Fapte 22, 16). În toate aceste cazuri amintite în cartea Faptelor Apostolilor, botezurile au fost săvîrșite de Sfinții Apostoli (Fapte 2, 41 ; 10, 48 ; 16, 15, 33 ; 18, 18 ; 19, 5), de către ucenicul Anania (Fapte 9, 18) și de ucenicul și diaconul Filip (Fapte 8, 12, 13, 26).

În ceea ce privește formula folosită la săvîrșirea Tainei Botezului, deși Mîntuitorul Hristos, în porunca încredințată Sfinților Apostoli a precizat că Botezul adevărat trebuie săvîrșit «în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» (Matei 28, 19), în nici un loc din Faptele Apostolilor nu mai întîlnim, cînd este vorba de Botez, de repetarea numelor celor trei persoane ale Sfintei Treimi, ci doar indicația ca, cei doritori, să se boteze «în numele lui Iisus Hristos» (Fapte 2, 38 ; 18, 16 ; 10, 48 ; 19, 5) sau «chemînd numele Lui» (Fapte 22, 16). Aceste expresii, bineînțeles că nu constituie o formulă de botez și nici o formulă din care s-ar exclude numele Tatălui și al Sfîntului Duh, ci sînt expresii prin care Sfinții Apostoli deosebesc botezul lui Ioan, de Botezul instituit de Domnul Iisus Hristos, care era superior botezului lui Ioan cum, de altfel însuși Sf. Ioan Botezătorul mărturisise (Fapte 19, 4 ; Matei 3, 11 ; Marcu 1, 8 ; Luca 3, 16 și Ioan 16, 26), lucru confirmat și de Mîntuitorul (Fapte 1, 5 ; 11, 16) și de Sfinții Apostoli (Fapte 13, 24 ; 19, 3—4).

În ceea ce privește condițiile cerute în vederea primirii Tainei Botezului, condițiile amintite de cartea «Faptele Apostolilor» sînt trei :

1. Pocăința, adică dorința după o viață nouă și strădania de a nu mai păcătui și de a realiza o asemenea trăire nouă. «Pocăiți-vă», le spune Sfîntul Apostol Petru celor din Ierusalim, în prima sa cuvîntare publică, rostită în ziua Cincizecimii (Fapte 2, 38, cf. 10, 18).

2. Primirea cuvîntului Sfinților Apostoli, adică însușirea de către ascultători a mărturiei făcută verbal de către cei care au grăit doar despre «cele ce au văzut și au auzit» (Fapte 4, 20). «Deci cei ce au primit cuvîntul lui s-au botezat și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete» (Fapte 2, 41).

3. Credința în învățătura pe care Sfinții Apostoli o propovăduiau, adică în învățătura Mîntuitorului Hristos, care prin Apostoli și urmașii lor se va vesti «pînă la marginile pămîntului» (Fapte 1, 8). «Iar cînd au crezut lui Filip, care le propovăduia... bărbați și femei se botezau» (Fapte 8, 12) ; Sutașul Corneliu și toți cei din casa lui sînt botezați pentru că au crezut în Domnul Hristos (Fapte 10, 17) ; Lidia și cei din casa ei sînt botezați, fiind socotiți credincioși (Fapte 16, 15) ; temnicerul din Filipi și toți ai lui s-au botezat «crezînd în Dumnezeu» (Fapte 16, 33—34) ; «Crispus cu toată casa lui și cu mulți corinteni credeau și se botezau» (18, 8). De remarcat cazul diaconului Filip care, înainte de a boteza pe famenul etiopian, îl supune la o mărturisire a credinței lui : «Iată apă ! Ce mă împiedică să fiu botezat ?» — întreabă famenul pe Filip, la care

acesta îi răspunde : «Dacă crezi din toată inima ta, este cu putinţă. Şi el, răspunzînd a zis : Cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu» (Fapte 8, 36—37).

Referitor la materia folosită pentru săvîrşirea Botezului, Sfinţii Apostoli urmează învăţătura Mîntuitorului Hristos, folosind apa, deoarece în convorbirea cu Nicodim, Domnul Hristos îi spune că renaşterea omului din punct de vedere spiritual se face din «apă şi din Duh» (Ioan 3, 5) [11]. «Iată apă !» (Fapte 8, 36) «şi s-au coborît amîndoi în apă» (Fapte 8, 38), «poate oare cineva să oprească apa ca să nu fie botezaţi aceştia» (Fapte 10, 47) etc., sînt exemple edificatoare în acest sens.

Cartea Faptele Apostolilor ne oferă şi mărturii privitoare la felul în care se săvîrşea Botezul, adică prin cufundare în apă şi prin turnarea apei. Despre Filip şi famenul etiopian citim că «s-au coborît amîndoi în apă» (Fapte 8, 38), ceea ce înseamnă că «l-a cufundat în apă» [12]. În privinţa Sfîntului Apostol Pavel, care a fost botezat de Anania în casă (Fapte 9, 17, 18, 22, 16), pare mai îndreptăţită părerea că a fost botezat prin «turnare» [13]. Acelaşi lucru îl considerăm valabil şi în cazul botezului Lidiei săvîrşit în Filipi, cel al temnicerului şi al celor ai lui (Fapte 16, 15, 33—34).

În ceea ce priveşte locul săvîrşirii Tainei Botezului, în unele cazuri găsim precizarea că a fost săvîrşită în casă (Fapte 9, 17—18 ; 10, 27 ; 16, 15 ; 18, 7) sau afară cum este cazul celor «trei mii» botezaţi în ziua Cincizecimii» (Fapte 2, 41), sau în cazul temnicerului din Filipi şi a celor din casa lui, lucru pe care îl deducem din context, pentru că după ce au fost botezaţi au mers în casă, au pus masă şi s-au veselit cu toată casa» (Fapte 16, 33—34) şi a celor doisprezece ucenici din Efes (Fapte 19, 5, 7).

Sf. Luca n-a omis ca să ne dea şi unele lămuriri privitoare la scopul sau motivul necesităţii săvîrşirii Botezului, precum şi la roadele imediate de care beneficiază primitorii. În ceea ce priveşte necesitatea primirii Botezului, Sfinţii Apostoli îndeamnă pe cei cărora le propovăduiau, să se boteze «spre iertarea păcatelor» (Fapte 2, 38), iar Anania îl îndeamnă pe Sfîntul Apostol Pavel, zicînd : «Sculîndu-te, botează-te şi spală-ţi păcatele...» (Fapte 12, 16). Aşadar necesitatea primirii Tainei Botezului de către toţi oamenii este reclamată de universalitatea păcatului, iar roadele sau efectele binefăcătoare rezidă tocmai în acordarea harului care spală sau iartă păcatele.

La baia botezului sînt primiţi deopotrivă, fără nici o discriminare, toţi oamenii, pentru că Dumnezeu doreşte mîntuirea tuturor. Că acest lucru este adevărat, Sf. Luca ne relatează o întîmplare unică în felul ei, care reprezintă totodată o excepţie de la regulă, un act excepţional, împărtăşind darul Duhului Sfînt înainte şi nu după Botez. În timp ce Sf. Apostol Petru vorbea celor prezenţi în casa sutaşului Corneliu că Domnul Iisus Hristos este Cel rînduit de Dumnezeu să fie judecător al viilor şi al morţilor, adeverindu-le că tot cel ce crede în El va primi iertarea păcatelor (Fapte 10, 42—43), «Duhul Sfînt a coborît peste toţi cei ce ascultau cuvîntul» (Fapte 10, 45). Aceasta era cea mai sigură dovadă că «şi păgînilor le-a dat Dumnezeu pocăinţa spre viaţă» (Fapte 11, 18).

11. *Ibidem*, p. 843. 12. *Ibidem*, p. 845. 13. *Ibidem*, p. 846.

b. *Mirungerea.*

În legătură cu Taina Botezului, Sf. Luca amintește în cartea «Faptele Apostolilor» de practica punerii mîinilor, de către Apostoli și de către ucenicii lor, peste cei nou botezați. Dacă din alte texte ale Noului Testament reiese că, încă de pe timpul Sfinților Apostoli, se întrebuința și ungerea cu Sf. Mir (2 Cor. 1, 21—22 și 1 Ioan 2, 20, 27), în Faptele Apostolilor întîlnim doar practica punerii mîinilor peste cei botezați. Dar, întrucît amîndouă practicile sînt amintite în Noul Testament, credem că ordinea săvîrșirii celor două Taine a fost cea menționată în cartea «Faptele Apostolilor», adică mai întîi Botezul apoi punerea mîinilor. La această convingere ne îndreptățește judecata următoare: În perioada de început, imediat următoare întemeierii Bisericii, cînd luau naștere noi comunități sau biserici locale, prin propovăduirea Sfinților Apostoli, aceștia săvîrșeau Botezul și apoi aveau posibilitatea de a-și pune mîinile imediat peste cei botezați de ei personal. Însă, acolo unde Botezul fusese săvîrșit aceștia trebuiau să meargă ulterior să-și pună mîinile pentru a le împărtăși Duhul Sfînt. Odată cu dezvoltarea Bisericii, adică cu înmulțirea numărului comunităților creștine, Sfinții Apostoli nemaiputînd ajunge la ele personal, s-a folosit ungerea cu Sf. Mir de către urmașii lor direcți — episcopii — precum și de către preoți [14].

Prin punerea mîinilor, Apostolii împărtășeau Duhul Sfînt celor botezați. Profeții Vechiului Testament prezic o nouă revărsare a Duhului (Iez. 35, 25; Ioel 2, 27), iar Mîntuitorul, înainte de a se înălța la cer, anunță Apostolilor că le va trimite «făgăduința Tatălui» (Fapte 1, 4), adică puterea Duhului Sfînt (Fapte 1, 8, cf. Ioan 16, 16—17, 26; 15, 13—15; Matei 10, 20; Luca 12, 12, 24, 49) făgăduință ce s-a împlinit în ziua Cincizecimii (Fapte 2, 3—4). În aceeași zi, Sfîntul Apostol Petru declară, conform celor profețite de Ioel 2, 28, că Duhul Sfînt s-a revărsat nu numai asupra Apostolilor, ci se revarsă «peste tot trupul» (Fapte 2, 17), înțelegînd prin aceste cuvinte pe toți cei care vor chema numele Domnului (Fapte 2, 21). Odată săvîrșită, Taina Botezului oferă celor renăscuți prin ea, adică celora cărora li s-au iertat păcatele, îndreptățirea primirii celei de a doua Taine, Taina prin care primesc pe «Duhul Sfînt» (Fapte 8, 15, 17) sau «darul Duhului Sfînt» (Fapte 2, 38; 11, 17). Acest «dar» al Duhului Sfînt este «dat» de însuși Dumnezeu (Fapte 11, 17) prin punerea mîinilor Sfinților Apostoli. În trei locuri din cartea «Faptele Apostolilor» găsim menționată săvîrșirea Tainei Mirungerii și anume:

1) În cap. 8, 14—17: Sfinții Apostoli Petru și Ioan vin în Samaria, ca trimiși ai Apostolilor din Ierusalim, la cei botezați de diaconul Filip și le împărtășesc pe Sfîntul Duh. Pînă la venirea Sfinților Apostoli Petru și Ioan, Duhul Sfînt «nu se coborîse încă peste nici unul dintre ei», dar venind aceștia, după ce mai întîi «s-au rugat pentru ei, ca să primească Duhul Sfînt... își puneau mîinile peste ei, și ei luau Duhul Sfînt».

14. *Ibidem*, p. 859; vezi și Hristu Andruțos, *Simbolica*, trad. de Iustin Moisescu, profesor universitar, Craiova, 1955, p. 276.

2) Istorisind evenimentul convertirii și Botezului Sfîntului Apostol Pavel, Sfîntul Luca scrie : «Și a mers Anania în casă și, punîndu-și mîinile peste el, a zis : Frate Saul, Domnul Iisus, Cel ce ți s-a arătat pe calea pe care veneai tu, m-a trimis ca să vezi iarăși și să te umpli de Duh Sfînt» (9, 17).

3) În Efes, Sfîntul Pavel botează pe cei doisprezece ucenici ai lui Ioan și, după aceea, «punîndu-și Pavel mîinile peste ei, Duhul Sfînt a venit asupra lor...» (19, 6). Din analiza mai atentă a celor trei cazuri înfățișate, desprindem următoarele : Practica de a se săvîrși Taina Mirungerii imediat după Botez, cu excepția celor din Samaria, care au primit această Taină odată cu venirea Sfîntului Petru și Ioan, îndată ce au aflat că o parte dintre samarineni au fost botezați de diaconul Filip ; în al doilea rînd desprindem faptul că această Taină este săvîrșită numai de Sfinții Apostoli, sau de episcopi, ca urmași direcți, și de preoți, ca în cazul lui Anania din Damasc, și niciodată de diaconi sau laici, practică ce scoate în relief importanța deosebită pe care o acordă Sfinții Apostoli și, prin ei, Biserica, Tainei Mirungerii ; și, în sfîrșit, în al treilea rînd se menționează că înainte de a-și fi pus mîinile peste cei botezați de Filip în Samaria, Sfinții Apostoli Petru și Ioan «s-au rugat pentru ei, ca să primească Duhul Sfînt» (Fapte 8, 15), deci a existat nucleul slujbei de mai tîrziu a Mirungerii. Importanța Tainei stă în faptul că prin semnul văzut al punerii mîinilor sau prin ungerea cu Sf. Mir se împărtășește, așa cum am văzut, «Duhul Sfînt» sau «Darul Duhului Sfînt» care dă putere (Fapte 2, 8). Sf. Luca a ținut să ne precizeze și adevărul că același Duh Sfînt se împărtășește atît celor tăiați împrejur cît și celor netăiați împrejur după primirea Tainei Botezului, exemplificînd acest lucru prin istorisirea cazului particular a casei sutașului Corneliu. Duhul Sfînt coboară peste cei din casa sutașului Corneliu înainte de a primi Botezul, iar Sfîntul Apostol Petru exclamă : «Poate, oare, cineva să oprească apa, ca să nu fie botezați aceștia care au primit Duhul Sfînt ca și noi ?» (Fapte 10, 47 ; cf. 11, 15 și 15, 8).

c) *Euharistia — Taina unității Bisericii în Hristos.*

O altă Sfîntă Taină de care amintește Sf. Luca în cartea «Faptele Apostolilor» este Taina Sfintei Euharistii. În privința acestei Sfinte Taine, cartea «Faptele Apostolilor» nu ne furnizează nici un fel de date în privința celui care a instituit-o «sau privitor la cuvintele de instituire, ci ne prezintă doar importanța ei covîrșitoare pe care o are în Biserică.

În Noul Testament mai ales, cuvîntul grecesc κοινωνία exprimă legătura creștinilor cu Dumnezeu și legătura creștinilor între ei [15]. Această dublă legătură constă din intercomuniunea sacramentală, din rugăciunea comună și din comunitatea de bunuri materiale. Κοινωνία este trăsătura caracteristică a Bisericii, pe care noi o traducem prin «comuniune». Această minune este mai întîi o minune a credinței, a cugetelor

15. Daniel Sesboné-Jacques Giullet, art. *Communion*, în «Vocabulaire de Théologie biblique», publicat sub direcția lui Xavier Leon-Dufour, Paris, 1970, col. 189.

și a inimilor [16] și ea se realizează în acea κλάσις τοῦ ἀρτοῦ (Fapte 2, 42) — «frîngerea pîinii», care vine și pecetluiește credința comună născută prin predica apostolică. Dacă propovăduirea Evangheliei și primirea ei cu credință sînt factorii care conduc pe credincioși spre Botez și-i adună în aceeași comunitate duhovnicească, participarea tuturor la aceeași Jertfă și Taină, care este Sfînta Euharistie, îi face să trăiască în comuniune sacramentală cu Hristos și în comuniune frățească cu toți cei botezați [17].

Din relatarea pe care Sf. Luca o face asupra vieții primilor creștini din Ierusalim ne putem da seama de importanța, locul central și ponderea ce revine participării tuturor credincioșilor la Sf. Euharistie, ca centru, hrană, simbol, pecete și garanție a unității lor religioase, comunitare [18].

După ce la Cincizecime Biserica ia ființă ca instituție teandrică, cel dintîi act teandric pe care îl trăiește este săvîrșirea primei Euharistii de către Apostoli și împărtășirea lor și a primilor creștini cu Trupul și Sîngele Domnului. Despre membrii Bisericii primare ierusalimitene din ziua Cincizecimii, Sf. Luca spune că după ce au primit cu credință cuvîntul propovăduit de Sfîntul Apostol Petru și s-au botezat, «stăruiau în învățătura Apostolilor și în comuniune, în *frîngerea pîinii* și în rugăciuni» (Fapte 2, 42). Așadar, în ziua Cincizecimii la Ierusalim «poporul lui Dumnezeu ia cunoștință de existența sa, fiind adunat mai întîi material, printr-un cuvînt «apostolic», și apoi unit spiritual, prin credința comună, pe care o generează acest cuvînt... Și această comuniune (κοινωνία) se concretizează în «frîngerea pîinii», adică în masa euharistică care vine ca să pecetluiască credința comună... care duce la o comunitate a bunurilor materiale înseși» [19].

În Sf. Euharistie se realizează unirea tuturor credincioșilor cu Hristos, dar și unirea între toți membrii Bisericii. Sfîntul Ioan Gură de Aur învață că toți aceia care se împărtășesc cu Hristos devin un singur trup, pentru că toți se unesc cu Hristos și toți sînt părtași lui Hristos în egală măsură. «Noi sîntem însuși acest Trup. Ce este pîinea ? Trupul lui Hristos ! Ce devin cei ce se împărtășesc cu El ? Trupul lui Hristos ! Nu sînt trupuri numeroase ci un singur trup. Căci după cum pîinea este o unitate alcătuită din mai multe boabe în așa fel încît sînt nevăzute dar există, deși diferența nu se vede din cauza unirii lor, tot așa și noi ne unim unii cu alții și cu Hristos. Tu nu te hrănești dintr-un trup și celălalt din altul, ci toți din același Trup» [20].

În afară de textul amintit, în cartea «Faptele Apostolilor» Sfîntul Luca mai amintește încă de patru ori despre frîngerea pîinii. Despre comunitatea creștină din ziua Cincizecimii, Sf. Luca remarcă : «Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuget în templu și, *frîngînd pîinea în casă* = κλῶντες τε κατ'οἶκον ἄρτον, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii, lăudînd pe Dumnezeu...» (2, 46—47 a.).

16. Eugène Jacquier, *op. cit.*, p. 86.
17. Louis Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Paris, 1970, p. 334—335.
18. *Ibidem*, p. 337. 19. *Ibidem*, p. 338.
20. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXIV la I Cor.*, 2 P.G., LXI, 200.

Despre Sfîntul Pavel care ajunse în Troa, în cea de a treia călătorie misionară, Sfîntul Luca notează : «În ziua întîi a săptămînii (Duminică) adunîndu-se ei să frîngă pîinea = κλάσαι ἄρτον, Pavel, care avea de gînd să plece a doua zi, a început să le vorbească și a prelungit cuvîntul lui pînă la miezul nopții» (20, 7).

După ce săvîrșește minunea învierii tînărului Eutihie, Sfîntul Apostol Pavel «suindu-se și frîngînd pîinea = καὶ κλάσας ἄρτον și mîncînd, a vorbit cu ei mult pînă în zori, și apoi a plecat» (20, 11).

Înainte de a coborî din corabie pentru a debarca pe insula Malta, Pavel îndeamnă pe toți viețuitorii (corăbieri și ostași, în număr de două sute șaptezeci și șase) să mănînce deoarece, timp de paisprezece zile, nu mîncaseră nimic și totodată încurajîndu-i că nici unul dintre ei nu va pieri (27, 33—34). «Și zicînd acestea și luînd pîine, a mulțumit lui Dumnezeu înaintea tuturor și, frîngînd, a început să mănînce :καὶ λαβῶν ἄρτον εὐχαρίστησε τῷ Θεῷ ἐνώπιον πάντων, καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν (27, 35).

Acordînd o atenție deosebită lecturii acestor texte deslușim, și cîteva considerații deosebit de importante.

În primele două exemple amintite, Sf. Luca stăruia asupra aceleeași probleme, adică ne prezintă elementele de unitate ale tuturor membrilor Bisericii primare, dintre care, locul central îl ocupă Sfînta Euharistie. Dacă primirea cu credință a propovăduirii apostolice, mărturisirea acestei credințe și primirea Sfîntului Botez oferea numai harul Domnului Iisus Hristos și dreptul de a se numi creștini — deci membri ai Bisericii — Sfînta Euharistie oferă primitorilor însuși Trupul și Sîngele Domnului Iisus Hristos spre unire cu El, dar și între ei. Fiecare dintre Sfintele Taine este un mijloc prin care se realizează o dublă relație : între credincioși și harul cel necreat al Dumnezeirii, deci relația sacramentală ; a doua, relația spirituală, între creștini reciproc, în cadrul Bisericii. Din punct de vedere practic este vorba însă de o singură relație cu dublu aspect, deoarece prezența lui Hristos în noi înseamnă și prezența noastră în Trupul Lui, în Biserică, în care sîntem recapitulați [21]. Dar dintre toate Tainele, Taina Euharistiei este cea mai importantă pentru că în ea, ambele aspecte amintite se realizează în chipul cel mai evident și desăvîrșit, punîndu-ne în legătură nemijlocită cu Hristos [22].

Referindu-ne la aspectul comunitar al Sfintei Euharistii, Dionisie Areopagitul se întreabă : «Din ce pricină caracterul de comuniune, ce-l au și celelalte Taine, este în mod special propriu Euharistiei, și de ce se numește ea, în chip deosebit, comuniune și unire, deși orice lucrare sacramentală și sfințitoare unește viețile noastre cele îmbucătățite prin îndumnezeirea cea uniformă, iar prin unirea deiformă a celor ce sînt despărțite, ne dăruiește comuniune și unire cu cel Unul ? [23]. Făcînd o gradație a Sfintelor Taine după criteriul realizării comuniunii cu Hristos, el afirmă că participarea la viața harică culminează prin Euharistie

21. Prof. I. Bria, *Aspectul comunitar al dumnezeiești Euharistii*, în rev. «Studii teologice», nr. 7—8, 1959 (XI), p. 423. 22. *Ibidem.*

23. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, cap. III, I, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu, București, 1932, p. 88—89.

care desăvîrșește, față de celelalte Taine care doar fac începutul acestei viețuiri sau o continuă. Celelalte Taine nu realizează decît parțial această comuniune harică, pe cînd Sfînta Euharistie o desăvîrșește [24], operînd în chip desăvîrșit «unirea celui ce se sfințește cu cel Unul și produce în chip desăvîrșit comuniunea lui cu Dumnezeu prin darul cel dat de El, în Taine» [25].

Tocmai acest aspect comunitar al Sfintei Euharistii îl evidențiază Sfîntul Luca în cele două exemple, pe care le-am amintit și care, alături de învățătura Apostolilor, legătura dragostei frățești materializată prin comuniunea de bunuri pămîntești și de rugăciunea comună, formează chipul sau icoana vieții duhovnicești (religioase) a primilor creștini [26].

Celelalte două cazuri relatate în capitolul 20 se referă la una și aceeași «frîngere a pîinii», numai că în versetul 7 «frîngerea pîinii» este prezentată drept motiv sau scop al adunării: «în ziua întîia a săptămînii (Duminică) adunîndu-ne noi să frîngem pîinea...», iar în versetul 11 se vorbește de «frîngerea pîinii» ca un act împlinit: «Și suindu-se (Pavel) și frîngînd pîinea și mîncînd...».

În fine, ultimul caz este istorisit în capitolul 27, 35 și se referă la «frîngerea pîinii» săvîrșită de Sfîntul Apostol Pavel pe corabie, lîngă insula Malta, pentru el și pentru toți viețuitorii. Săvîrșirea «frîngerii pîinii» are loc după ce mai întîi «a mulțumit lui Dumnezeu», împărtășindu-se întîi Sfîntul Pavel și apoi toți ceilalți tovarăși de călătorie. După împărtășirea propriu-zisă toți s-au ospătat în cadrul unei agape comune pînă cînd s-au săturat. La această afirmație, privind agapa sau masa comună ce a urmat după împărtășirea propriu-zisă, ne îndeamnă cele cuprinse în versetul 38 al aceluiași capitol, în care se spune: «Și săturîndu-se de bucate, au ușurat corabia, aruncînd grîul în mare».

În concluzie se poate afirma că în Biserica primară, așa cum ne-o înfățișează cartea «Faptele Apostolilor» toți creștinii, fără deosebire, petreceau necontenit într-un cuget în «frîngerea pîinii» (2, 42) sau, cum se spune ceva mai departe: «Și frîngînd pîinea în casă [27], luau împreună hrana întru bucuria și curăția inimii» (2, 46); adică se împărtășeau cu

24. Prof. I. Bria, *art. cit.*, în rev. «Studii teologice», nr. 7—8, 1959 (XI), p. 424.

25. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *op. cit.*, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu, București, 1932, p. 89.

26. Magistrand Protos. Gr. Băbuș, *Agapa și Liturghia în Biserica primară*, în rev. «Studii teologice», nr. 7—8, VI (1954), p. 463.

27. Referindu-se la cele cuprinse în Fapte 2, 42, Eugène Jacquier spune: «Frîngerea pîinii» este Euharistia și nu masa în comun, care este indicată probabil în cap. 2, 46. Această frîngere a pîinii era un act religios și nu poate fi decît Sfînta Euharistie, așa cum precizează autorii traducerii siriace «Peshitto». De această «frîngere a pîinii», care indică Sfînta Euharistie, este vorba și la Sfîntul Apostol Pavel (1 Cor. 10, 16), căruia Sf. Luca i-a fost colaborator apropiat. Expresia «frîngerea pîinii» este deci o formulă liturgică, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 87. Privitor la sensul textului din Fapte 2, 46: «frîngînd pîinea în casă», Sf. Ioan Hrisostom spune: «După părerea mea, Sfîntul Luca vorbește aici, în mod simplu, despre practicile postului și ale vieții severe pe care o duceau primii creștini». *Saint Jean Chrysostome, Oeuvres complètes*, trad. de Joly, Nancy-Paris, 1867, vol. VII, p. 230.

pîinea și vinul euharistic» [28] Sfînta Euharistie a fost și este actul divin care face din cei mulți un singur trup și un singur suflet, iar primii creștini au înțeles în chip desăvîrșit și au trăit cu intensitate acest mare adevăr.

d. *Mărturisirea sau Pocăința — Taina împăcării noastre cu Dumnezeu.*

După învierea Sa din morți, Mîntuitorul Hristos dă Sfinților Apostoli puterea de a ierta păcatele oamenilor spunînd: «Luați Duh Sfînt; Cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute» (Ioan 20, 22—23).

Odată cu propovăduirea Evangheliei lui Hristos, trebuia îndeplinită de Sfinții Apostoli, conform poruncii primite, adică de a fi deschisă tuturor neamurilor pămîntului (Matei 27, 19; Marcu 16, 15; Luca 14, 47; Ioan 15, 16; Fapte 2, 38) la fel și puterea de a ierta păcatele pe care Sfinții Apostoli o aveau asupra tuturor. Mesajul Evangheliei chema prin glasul Sfinților Apostoli, pe toți oamenii — indiferent de originea etnică, nivelul cultural, starea socială, vîrsta, sexul, ocupația, viața religioasă — la o viață nouă, la viața trăită în comuniune cu Dumnezeu. Dar, pentru a ajunge la o astfel de viață, atît evreii cît și păgînii trebuiau să se îndrepte spre lumina creștinismului, trebuia așadar, ca primii să se descătușeze de prescripțiile legii mozaice, iar păgînii să se abată de la calea întunericului, adică de la calea lui satana (Fapte 26, 18) și să urmeze învățăturii lui Hristos. Și unora și altora Sfinții Apostoli le cer același lucru: să se pocăiască. «*Pocăiți-vă* — îndeamnă Sfîntul Petru mulțimile în ziua Cincizecimii — și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre *iertarea păcatelor voastre*» (Fapte 2, 38). Același Sfînt Apostol îndeamnă la fel poporul aflat la templu în pridvorul lui Solomon: «Deci, *pocăiți-vă* și vă întoarceți, *ca să se șteargă păcatele voastre*» (Fapte 3, 19). După eliberarea miraculoasă din temniță, în fața sinedriului și a sfatului bătrînilor lui Israel le propovăduiește pe Iisus Hristos pe care «Dumnezeu, prin dreapta Sa, L-a înălțat Stăpînitor și Mîntuitor, ca să dea lui Israel *pocăință* și *iertarea păcatelor*» (Fapte 5, 31). Pentru păcatul greu săvîrșit de Simon Magul, care a cerut de la Sf. Apostoli să-i dea în schimbul banilor harul preoției, Sfîntul Apostol Petru îl mustră îndemnîndu-l: «*Pocăiește-te* deci de această răutate a ta *și te roagă* lui Dumnezeu, doară ți se va ierta *cugetul inimii tale*» (Fapte 8, 22). După motivarea primirii la creștinism, prin apa Sfîntului Botez, a păgînului Corneliu sutașul și a celor din casa lui, de către Sfîntul Apostol Petru, înfățișîndu-le minunea pogorîrii Sfîntului Duh peste ei în timp ce le propovăduia pe Hristos, toți cei de față, în Ierusalim «au tăcut și au slăvit pe Dumnezeu zicînd: Așadar și *păgînilor* le-a dat Dumnezeu *pocăință spre viață*» (Fapte 11, 18). În dezvinovățirea pe care Sfîntul Apostol Pavel și-o face în Cezareea, în fața lui Festus și a regelui Agripa, istorisind din nou minunea convertirii sale, amintește de

28. Silvestru, Ep. de Canev, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, trad. de Arhim. Gherasim Miron, sub direcția Icon. Const. Nazarie, vol. IV, București, 1903, p. 389—399.

cuvintele Mîntuitorului care i-a spus : «Căci pentru aceasta M-am arătat ție : ca *să te rînduiesc slujitor* și *martor*, și al celor ce ai văzut și al celor întru care Mă voi arăta ție. *Alegîndu-te* pe tine din popor și din neamurile la care *te trimit, să le deschizi ochii, ca să se întoarcă de la întuneric la lumină și de la stăpînirea lui satan la Dumnezeu,* ca *să ia iertarea păcatelor și parte cu cei ce s-au sfințit, prin credință în Mine.* Drept aceea, rege Agripa, n-am fost neascultător cerești arătări ; ci mai întîi celor din Damasc și din Ierusalim, și din toată țara Iudeii, și neamurilor *le-am vestit să se pocăiască* și *să se întoarcă la Dumnezeu,* făcînd *lucruri vrednice de pocăință*» (Fapte 26, 16—20).

Am reprodus cuvintele Mîntuitorului din convertirea Sfîntului Apostol Pavel, deoarece ele conțin aceleași elemente pe care le întîlnim și privitor la activitatea desfășurată de ceilalți Sfinți Apostoli. Sfîntul Apostol Pavel, ca de altfel toți ceilalți sfinți Apostoli, au fost rînduiți ca slujitori și martori, despre cele ce au văzut și au auzit (cf. Fapte 4, 20 ; 22, 15) de către Hristos ; Domnul Iisus i-a ales pentru ca prin propovăduirea Evangheliei Sale, săvîrșită prin ei, să deschidă ochii tuturor neamurilor, pentru a se întoarce de la satana adică de la calea întunericului, la Hristos, care este Lumina ce duce la Dumnezeu. Această întoarcere de la satana la Dumnezeu se înfăptuiește de fiecare om îmbrăcînd haina pocăinței, prin care trebuie să înțelegem regretul sincer al fiecăruia pentru viața păcătoasă petrecută, și urmarea unei vieți noi, o viață trăită în credința în Hristos, cel prin care se vestește tuturor iertarea păcatelor (Fapte 13, 38). Prin pocăință și credința în Hristos cei tăiați împrejur dobîndesc nu numai iertarea păcatelor, ci și îndreptarea de toate cîte n-au putut să fie îndreptați prin Legea lui Moise (Fapte 13, 33), iar păgînilor întoarcerea la Dumnezeu le oferă ca roade atît iertarea păcatelor, cît și părtășie cu cei care s-au sfințit prin credința în Dumnezeu (Fapte 16, 18), înțelegînd prin acestea refacerea legăturii harice, a comuniunii cu Dumnezeu.

Dar în cartea «Faptele Apostolilor» aflăm și o mărturie directă privind faptul că Sfinții Apostoli au găsit cu totul naturală și necesară mărturisirea păcatelor din partea celor care se pocăiau, fiindcă o primeau cu bunăvoință, cu ocazia convertirii la Biserica Domnului Hristos. În Efes, după ce un om stăpînit de duh rău biruie pe cei șapte feciori ai lui Scheva care au încercat să scoată duhul rău folosind formula : «Vă jur pe Iisus, pe care-L propovăduiește Pavel» (Fapte 19, 13), și care «au fugit goi și răniți din casa aceea» (Fapte 19, 16), frică mare a căzut peste toți iudeii și elinii care locuiau în Efes și se slăvea numele Domnului Iisus. «Și *mulți dintre cei ce* crezuseră veneau ca *să se mărturisească* și *să spună faptele lor*» (Fapte 19, 17—23). Prin cuvintele «faptele lor» aici nu se înțelege altceva decît păcatele lor. Aceasta devine lucru și mai lămurit din istorisirea de mai departe, unde se zice : «Iar mulți dintre cei ce făcuseră vrăjitorie, aducînd cărțile, le ardeau în fața tuturor» (Fapte 19, 19) [29].

29. *Ibidem*, trad. de Arhim. Gherasim Miron și Prof. Teodor Ghica, sub direcția Icon. Const. Nazarie, vol. V, București, 1906, p. 77 ; cf. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. Prof. I. Petreuță, *op. cit.*, vol. II, București, 1958, p. 899.

Aşadar, această *pocăinţă* sau *mărturisire,* relatată de Sfîntul Luca în cartea «Faptele Apostolilor», împreunată cu credinţa în Domnul Hristos şi primirea Botezului în numele Lui, dăruieşte tuturor oamenilor iertarea păcatelor şi refacerea comuniunii cu Dumnezeu.

e. *Preoţia şi apostolatul.*

Domnul nostru Iisus Hristos, dorind ca opera Sa mîntuitoare să se continuie peste veacuri şi să fie folositoare tuturor oamenilor [30] şi-a ales — aşa cum ne istoriseşte Sfîntul Luca (6, 13) — din mulţimea celor ce crezuseră, doisprezece Apostoli. După ce s-a ţinut în jurul său în tot timpul activităţii Sale pămînteşti, după învierea Sa din morţi le-a dat şi puterea de a-I continua opera, zicînd : «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi. Şi zicînd acestea, a suflat asupra lor şi le-a zis : Luaţi Duh Sfînt ; cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate şi cărora le veţi ţine vor fi ţinute» (Ioan 20, 21—23). Totuşi plinătatea harului Duhului Sfînt, pentru slujba în care sînt rînduiţi, Sfinţii Apostoli o primesc în ziua Cincizecimii ; în această zi ei încep să-şi desfăşoare în mod public misiunea de propovăduitori şi să boteze pe cei ce credeau în Evanghelie.

Atît alegerea lui Matia, ca apostol în locul lui Iuda Iscarioteanul, cît şi alegerea lui Pavel şi Barnaba, cartea «Faptele Apostolilor» ni le prezintă ca pe nişte acte voite şi săvîrşite fie de Dumnezeu-Tatăl, fie de Dumnezeu-Fiul, fie de Dumnezeu-Duhul Sfînt. Astfel, primind înainte pe Iosif, numit Barsava şi pe Matia, Sfinţii Apostoli rugîndu-se au zis : «Tu Doamne, care cunoşti inimile tuturor, arată pe care din aceştia doi l-ai ales, ca să ia locul acestei slujiri şi al apostoliei...» (Fapte 1, 24). După arătarea către Saul, pe drumul ce ducea către Damasc (Fapte 27, 3), Domnul Iisus se arată lui Anania (Fapte 9, 10) şi-i zice despre Saul : «Mergi, fiindcă acesta îmi este vas ales» (Fapte 9, 15). În timp ce iniţiativa lui Dumnezeu-Fiul, în alegerea Sfîntului Pavel este relatată şi în cap. 26, 16—17 : «Căci spre aceasta M-am arătat ţie, ca să te rînduiesc slujitor şi martor..., alegîndu-te pe tine din popor...», în cap. 22, 14, Sfîntul Luca, relatînd din nou minunea convertirii, îl prezintă pe Dumnezeu-Tată ca Cel care l-a ales. Iar el (Anania) a zis : «Dumnezeul părinţilor noştri te-a ales de mai înainte pe tine...».

Cei din Biserica Antiohiei Siriei «pe cînd slujeau Domnului şi posteau, Duhul Sfînt a zis : Osebiţi-mi pe Barnaba şi pe Saul, pentru lucrul la care i-am chemat» (Fapte 13, 2). Iar în cuvîntarea pe care Sfîntul Apostol Pavel o ţine în Milet, către prezbiterii Bisericii din Efes, le spune : «Drept aceea, luaţi aminte de voi înşivă şi de toată turma, întru care Duhul Sfînt v-a pus pe voi episcopi...» (Fapte 20, 28).

Exemplele de pînă aici arată că alegerea, atît a Sfinţilor Apostoli cît şi a urmaşilor lor, este un act de voinţă comună a persoanelor Sfintei Treimi, chiar dacă sînt amintite separat.

Dar această alegere a Sfinţilor Apostoli de către Sfînta Treime a fost primită de voinţa comună a credincioşilor laici, care i-au conside-

30. Prof. N. Chiţescu, Pr. Prof. Isidor Todoran şi Pr. Prof. I. Petreuţă, *op. cit.,* vol. II, Bucureşti, 1958, p. 910.

rat ca pe adevărați Apostoli, le-au ascultat și urmat propovăduirea, acordîndu-le respectul și cinstea ce li se cuvenea. La fel au procedat și Sfinții Apostoli atunci cînd au ales pe cei șapte diaconi : «Drept aceea, fraților, căutați (alegeți) șapte bărbați dintre voi...» (Fapte 6, 3), și acest procedeu a rămas permanent în Biserică, ca o moștenire primită de la Sfinții Apostoli.

Conștienți fiind de faptul că viața lor va avea sfîrșit, în vederea continuării lucrării de propovăduire și sfințire în Biserică, afară de cei șapte diaconi de care am amintit, «prin rugăciune» (Fapte 1, 24 ; 6, 6 ; 14, 23), «prin post» (Fapte 13, 3 ; 14, 23) și «prin punerea mîinilor» (Fapte 6, 6 ; 8, 3) hirotonesc preoți în toate cetățile în care au întemeiat biserici. Instituirea de preoți nu era o simplă numire, fiindcă, așa cum am amintit mai înainte, era însoțită de o ceremonie liturgică, cu post, rugăciune și punerea mîinilor [31]. De aici rezultă foarte limpede grija manifestată de Sfinții Apostoli de a asigura, pentru viitor, continuarea neîntreruptă, prin alți slujitori ai sacerdoțiului pe care ei l-au primit de la Domnul Hristos (Fapte 20, 24—26).

În «Faptele Apostolilor» găsim chiar și cîteva condiții care erau imperios cerute pentru a fi socotit și ales în slujba de apostol sau chiar în cea mai mică din treapta ierarhiei bisericești, adică în cea de diacon. Astfel, atunci cînd ni se relatează de alegerea unei alte persoane, în treapta apostoliei, din care căzuse Iuda Iscarioteanul, sau alte împrejurări din timpul activității Sfîntului Apostol Pavel, indiferent, că această demnitate este indicată cu diferite numiri ca : «slujire» (Fapte 1, 17, 20, 25), «apostolie» (Fapte 1, 25), «moștenire» și «chemare» (Fapte 8, 21), iar Apostolii sînt socotiți ca «slujitori ai Dumnezeului Prea Înalt care vestesc mîntuirea» (Fapte 16, 17) sau «vase ale lui Dumnezeu» (Fapte 9, 15) ni se vorbește despre o viețuire alături de Mîntuitorul Hristos în tot timpul activității Sale pămîntești, pînă la înălțarea Sa la cer. Mai ales, în alegerea lui Matia ne sînt indicate aceste condiții și ele erau cerute de înseși datoriile pe care trebuiau să le împlinească în activitatea lor Apostolii, adică să fie propovăduitorii întregii învățături primite de la Domnul Iisus, precum și mărturisitori ai învierii Sale din morți (Fapte 1, 21—22 ; 4, 20 ; 12, 15—16 ; 23, 11). Iar atunci cînd citim relatarea despre alegerea celor șapte diaconi, numind activitatea lor tot o «slujire», dar de o importanță minoră față de cea a apostoliei sau a preoției (Fapte 6, 26), Sfinții Apostoli recomandă ca aleșii să facă parte dintre membrii Bisericii, deci să fie botezați, indicînd acest lucru prin cuvintele «plini de Duh Sfînt» și să fie bărbați socotiți de credincioși ca avînd între ei un «nume bun» și plini de «înțelepciune» (Fapte 6, 3—5). Dar nu a trecut cu vederea nici puterea harică a Sfinților Apostoli și a urmașilor lor, episcopii și preoții, pentru că toate relatările pe care le-au amintit despre săvîrșirea Sfintelor Taine, ne indică cu prisosință misiunea lor de săvîrșitori ai celor sfinte prin care se împărtășea harul Duhului Sfînt.

31. Pr. Constantin I. Gheorghe, *Ierarhia bisericească după epistolele Sfîntului Apostol Pavel*, în rev. «Studii teologice», XXIII (1971), nr. 7—8, p. 501.

IV. *Alte forme și mijloace ale vieții sacramentale.*

Pentru mîntuirea sufletului și dobîndirea împărăției lui Dumnezeu credinciosul în orice moment din viața sa are trebuință de harul și binecuvîntarea lui Dumnezeu.

Și după cum Mîntuitorul, cît timp a petrecut pe pămînt a săvîrșit numai binele tot așa și Biserica are datoria sfîntă de a îmbunătăți și de a sprijini pe credincios, binecuvîntîndu-i și sfințindu-i viața în orice împrejurare, prin împărtășirea harului divin.

Această lucrare harică din partea Bisericii este întemeiată pe cuvintele Mîntuitorului prin care încredințează Apostolilor săi și prin ei tuturor urmașilor puterea de a vindeca toată boala și neputința: «Chemînd la Sine pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat putere asupra duhurilor celor necurate ca să le scoată afară și să le tămăduiască orice boală și orice slăbiciune» (Matei 10, 1). În aceste cuvinte rezidă lucrarea curățitoare și sfințitoare exercitată de Biserică, lucrare care constituie viața sacramentală a acesteia.

Mijlocul specific de manifestare a vieții sacramentale îl constituie Sfintele Taine. După cum s-a văzut, toate Sfintele Taine sînt instituite de Mîntuitorul și se referă exclusiv la viața omului, fiind fundamentale pentru mîntuire și lucrînd în chip necesar.

Dar se știe că păcatul săvîrșit de protopărinții noștri a avut efecte dăunătoare și asupra armoniei dintre om și natură precum și asupra naturii însăși, producînd dezordine și distrugînd frumusețea acesteia: «Fiindcă știm că toată făptura suspină laolaltă și este pînă acum ca în dureri de naștere» (Romani 7, 22).

Prin întruparea Mîntuitorului, natura a redobîndit, o dată cu omul, posibilitatea de a fi restabilită întru armonia inițială. Mîntuitorul și-a împletit toată viața Sa pămînteasc cu cea a naturii, nimic din opera creațiunii nerămînînd străin de natura Sa umană. Astfel nimic n-a rămas în afara harului Sfîntului Duh care plutea pe deasupra apelor, la facerea lumii.

Urmînd pilda Mîntuitorului, Care a binecuvîntat pîinea și peștele (Matei 14, 19), pe copii (Matei 19, 15), cerînd Sfinților Apostoli să binecuvinteze casele în care vor fi primiți (Matei 10, 12) și dîndu-le puterea de a alunga demonii (Matei 10, 8), Biserica, preluînd prin Sfinții Apostoli și urmașii lor această putere, a instituit unele rugăciuni sau slujbe pentru eliberarea omului și a lucrurilor de sub influența diavolului, și vindecarea de neputințe, rugăciuni la cerere pentru ajutorul dumnezeiesc, precum și rugăciuni sau slujbe de sfințire prin care persoane sau lucruri se scot din întrebuințarea comună și se destinează scopurilor sfinte. Toate aceste rugăciuni și slujbe constituie ierurgiile.

Faptele Apostolilor, referindu-se la puterea lui Iisus Hristos de a elibera pe om de sub pecetea diavolului prin diferite vindecări, menționează «...cum a umblat El din loc în loc, împărtășind binefaceri și vindecînd pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El» (10, 38). Cu puterea Sfîntului Duh apoi Sfinții Apostoli au săvîrșit tămăduiri: «...Pavel mîniindu-se, s-a întors și i-a zis duhului: În numele lui Iisus Hristos îți poruncesc să ieși afară din ea. Și în aceeași oră a ieșit» (Fapte

16, 18); «Așa încît scoteau pe cei bolnavi în uliţe şi-i puneau pe paturi şi pe năsălii ca venind Petru, măcar umbra lui să umbrească pe vreunul dintre ei; veneau şi din tîrgurile dimprejurul Ierusalimului mulţime de oameni, aducînd bolnavi şi bîntuiţi de duhuri necurate şi toţi se tămăduiau (Fapte 5, 15—16); «Căci din mulţi care aveau duhuri necurate, duhurile răcneau cu putere şi ieşeau şi mulţi slăbănogi şi ologi se tămăduiau» (Fapte 8, 7); «Şi a văzut, în vedenie pe un bărbat, anume Anania, intrînd la el şi punîndu-şi mîinile peste el, ca să-şi capete iar vederea» (Fapte 9, 12); «Atunci Petru i-a zis: Enea, te vindecă Iisus Hristos. Scoală-te şi strîngeţi patul. Şi s-a sculat numaidecît» (Fapte 9, 34); «Astfel că (credincioşii) puneau peste bolnavi ştergare sau şorţuri purtate de Pavel şi boalele se depărtau de ei, iar duhurile cele rele ieşeau din ei» (Fapte 19, 12); «Şi s-a întîmplat că tatăl lui Publius zăcea în pat, bîntuit de friguri şi de urdinare cu sînge. Că Pavel intrînd la el şi rugîndu-se şi-a pus mîinile peste el şi l-a făcut sănătos» (Fapte 28, 8).

Potrivit celor de mai sus, Biserica a stabilit anumite rugăciuni sau slujbe prin care puterile răului sînt alungate în numele Domnului, ca să elibereze pe credincios, să-l curăţe şi să-l dezlege de prihana păcatelor şi să-l tămăduiască de bolile trupului. De asemenea a rînduit rugăciuni, slujbe pentru sfinţirea caselor, viilor, ogoarelor etc., ca puterile care tulbură liniştea acestora să fie îndepărtate.

Toate acestea Biserica le-a rînduit pentru că, potrivit Sf. Scripturi, prin Sf. Duh nu se va îngădui ca «Sfîntul Tău să vadă stricăciune» (Fapte 2, 27) şi pentru că «Cele ce Dumnezeu a curăţit, tu să nu le zici spurcate» (Fapte 10, 15).

De asemenea Biserica a instituit, în rîndul ierurgiilor, binecuvîntările sau evloghiile prin care este invocat sporul şi ajutorul dumnezeiesc asupra unei persoane sau a unui lucru. Iisus Hristos a binecuvîntat pe copii, precum şi pîinea şi peştele, dînd astfel pildă de puterea ce-o are Biserica, prin Sfîntul Duh, de a cere ajutorul lui Dumnezeu pentru binefacerile oamenilor şi lucrurilor, căci «dobîndind ajutorul de la Dumnezeu stau pînă în ziua aceasta» (Fapte 16, 22).

Între rînduielile legate de sfîrşitul omului, Faptele Apostolilor fac referinţă la pregătirea şi îngroparea celor morţi: «Şi s-a întîmplat în acele zile, că ea s-a îmbolnăvit şi a murit. Şi după ce au scăldat-o, au pus-o în foişor» (Fapte 9, 37); «Atunci s-au sculat cei tineri, au înfăşurat pe Anania şi scoţîndu-l afară l-au îngropat» (Fapte 5, 6); «Iar ea (Safira) a căzut deodată la picioarele lui Petru şi a murit. Cînd au intrat tinerii au găsit-o moartă şi scoţînd-o afară, au îngropat-o lîngă bărbatul ei» (Fapte 5, 10).

Aşadar, «Faptele Apostolilor», fie prin relatări directe, fie prin descrierea activităţii Sfinţilor Apostoli şi a primilor creştini ne oferă mărturii şi temeiuri pentru ierurgiile rînduite de Biserică, slujbe care fac parte integrantă din viaţa sacramentală a acesteia.

*
* *

Reflectînd la cele istorisite în «Faptele Apostolilor» constatăm existența multor mărturii și temeiuri pentru viața sacramentală în Biserică.

Mai întîi se arată că, pentru mîntuire, credinciosul are neapărată nevoie de primirea harului divin și conlucrare cu harul divin, împărtășit nouă prin Biserică, în Duhul Sfînt.

Ca mijloace de împărtășire a harului divin «Faptele Apostolilor», menționează Sfintele Taine și ierurgiile.

Potrivit «Faptelor Apostolilor», Sfintele Taine își au baza în taina Fiului lui Dumnezeu, care este Supremul Mister al creștinismului. «Caracterul sacramental al Dumnezeu-Omului realizează deci cea mai frumoasă unire a lui Dumnezeu și a grației supranaturale cu natura vizibilă și materială ; trupul Dumnezeu-Omului, care conține cu adevărat și esențial plenitudinea Dumnezeirii, devine un trup de viață făcător, de unde izvorăște pentru noi viața supranaturală» [32]. În aceasta rezidă caracterul hristologic al Sfintelor Taine.

Însă Hristos prelungindu-se în oameni, constituie Biserica, iar Biserica se hrănește și se extinde prin Sfintele Taine. Astfel Biserica este Hristos comunicat și în curs de comunicare prin Taine. În acest sens, temeiul Sfintelor Taine stă în legătura dintre Hristos și Biserică. De aceea în afară de Biserică nu pot fi Taine. De aici și caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine.

Un alt aspect care este afirmat în «Faptele Apostolilor» este acela al conformității Sfintelor Taine cu natura omului. Această conformitate este bazată pe constituția spiritual-corporală a omului. În acest fel Sfintele Taine angajează pe om ca un întreg psiho-fizic și nu numai o parte a lui.

Cu privire la ierurgii, «Faptele Apostolilor» ne arată că Biserica le-a practicat încă de la început. Unele au fost săvîrșite de Însuși Mîntuitorul și de Sfinții Apostoli, care prin urmașii lor, le-au transmis Bisericii.

De asemenea «Faptele Apostolilor» relevă că «prin ele, puterea și acțiunea curățitoare și sfințitoare a Bisericii se revarsă nu numai asupra ființei omului, ci și asupra întregului univers scoțîndu-l de sub puterea blestemului și sfințindu-l. Cu alte cuvinte prin Biserică — adică prin slujitorii ei — se împărtășește atît oamenilor, ființelor necuvîntătoare cît și firii neînsuflețite, binecuvîntarea lui Dumnezeu, în măsura în care le este de trebuință» [33].

«Faptele Apostolilor» constituie prin bogăția de informații pe care le relatează, cea mai veridică și mai reală mărturie despre existența sacramentală a Bisericii.

32. M. J. Scheeben, *Le Mistère de l'Eglise et de ses sacrements*. Introduction, traduction, notes et appendices, par Dom. Augustin Kerkoorde O.S.B., Paris, 1946, p. 107.

33. Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 20.

VIAŢA MONAHALĂ ŞI ROLUL SOCIAL AL CELOR DINTÎI MÂNĂSTIRI CREŞTINE *

de Drd. GRIGORE PĂTRULESCU

1. **Situaţia monahismului şi a mînăstirilor pînă la jumătatea veacului al IV-lea.** Monahismul este un fenomen care apare în sînul Bisericii încă din primii ani ai existenţei sale [1]. Făcînd abstracţie de faptul că idealul monahal a fost realizat mai întîi de către Mîntuitorul Hristos [2] şi de ucenicii Săi [3], despre existenţa asceţilor în primele secole ale creştinismului aflăm mărturii în opera Părinţilor Apostolici şi a Scriitorilor bisericeşti din primele secole.

Primii asceţi îşi duc viaţa mai departe în familia lor, fără a se despărţi de oraşul şi comunitatea lor bisericească; afară numai de cazul cînd se consacră răspîndirii Evangheliei [4]. Mai tîrziu, date fiind greutăţile unui astfel de mod de viaţă, asceţii îşi caută liniştea, retrăgîndu-se în pustiuri sau în părţi nelocuite. Această a doua etapă este etapa anahoreţilor singuratici, sau a eremiţilor. În sfîrşit, a treia etapă este aceea a convieţuirii mai multor asceţi în jurul unui eremit renumit, etapa vieţii chinovitice [5].

---

* Lucrare alcătuită şi susţinută în cadrul cursurilor de pregătire a doctoratului în teologie sub îndrumarea d-lui Prof. Iorgu Ivan care a dat şi avizul să fie publicată.

1. În legătură cu începuturile monahismului creştin, între istorici este deosebire de păreri. H. Weingarten, în *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, Gotha, 1896, p. 45, susţine că monahismul creştin a luat fiinţă după vremea lui Constantin cel Mare, după anul 360, pe vremea lui Iulian Apostatul; C. Grützmacher, *Pachomius*, în «Hauck's Real-Encyclopädie» XIII, p. 217, susţine că monahismul creştin a apărut în a doua jumătate a sec. III; Mayer J., *Die christliche Ascese*, Freiburg im Breisgau, 1894. p. 26, susţine că monahismul a ajuns la o mare dezvoltare pe la anii 340—360, cf. Dim. Petrakakos, Lipsae, Atena, 1907, p. 2.

2. Mîntuitorul îşi duce viaţa în sărăcie, se retrage în pustiu, unde se pregăteşte în post şi rugăciune pentru misiunea ce avea să împlinească; se lasă ispitit de diavol (Matei 4, 1—11; 8, 18—20).

3. Doar despre Sf. Petru se ştie că era căsătorit (Matei 8, 14—17), pe cînd despre ceilalţi apostoli nu se face nici o menţiune în acest sens. Printre apostoli, reputaţie de ascet capătă Iacob, zis «fratele Domnului». Vezi H. Leclercq, *Monachisme*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», vol. XI, 2, col. 1775—1776; Jacques le Mineur, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», vol. VII, col. 2109—2116.

4. H. Leclercq, *op. cit.*, col. 1984.

5. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 404.

Reprezentanţii celor două forme de vieţuire anahoretică şi chinovitică sînt îndeobşte consideraţi Sfîntul Antonie cel Mare (251—356) [6] şi Sfîntul Pahomie (276—349) [7].

Sfîntul Antonie nu este primul anahoret dar este cel care a organizat viaţa anahoreţilor şi prin exemplul vieţii lui a sporit numărul lor. El este şi cel care, la cererea lor, le formulează un mănunchi de îndrumări, după care să-şi conducă viaţa [8].

Sfîntul Pahomie [9] este întemeietorul vieţii chinovitice. El este primul care observă slăbiciunile vieţii anahoretice, fără conducere, mereu în pericol să se destrame şi fără o pravilă comună de comportare, care să preîntîmpine eventualele rătăciri. Îşi face ucenicia pe lîngă un bătrîn cu experienţă, pe nume Palamon, şi trecînd la organizarea vieţii monahale, în anul 315 deja formulează o pravilă de reguli [10] obligatorii pentru toţi cei ce îmbrăţişează modul de viaţă preconizat de el. În această pravilă, un loc special se acordă muncii manuale, agriculturii şi diferitelor meserii, care alternează cu rugăciunea.

2. **Contribuţia Sfîntului Vasile la organizarea monahismului chinovitic.** În organizarea vieţii monahale şi a mănăstirilor, Sfîntul Vasile cel Mare a adus o contribuţie, a cărei valoare a fost unanim recunoscută în Răsărit şi în Apus. După ce face studii strălucite în Neo-Cezareea Pontului, apoi în Cezareea Palestinei, la Constantinopol şi Atena, Sfîntul Vasile profesează un timp retorica. Din discuţiile cu sora sa, Macrina [11] — i-au schimbat complet preocupările înţelegînd cît de trecătoare este slava omenească. De aceea el se hotărî să primească botezul [12] fiind botezat în anul 357 de către mitropolitul Dianios.

În această vreme, sora sa Macrina organiza şi conducea o mănăstire de călugăriţe la Annesi. Sfîntul Vasile vrea s-o imite, însă nu mai

---

6. Sf. Atanasie cel Mare scrie viaţa Sfîntului Antonie între anii 356—357, pe cînd era ascuns în Tebaida, de urgia persecuţiilor ariene. Spune despre Sf. Antonie că s-a născut în localitatea Queman, la sud de Memfis, într-o familie de creştini înstăriţi. Rămîne orfan la vîrsta de 20 de ani. Îşi vinde averea şi o împarte săracilor şi ia drumul singurătăţii. Se stabileşte într-o casă părăsită pe care o împrejmuieşte cu un zid de piatră unde petrece singur 20 de ani. Pe la anul 305, acceptă să se arate vizitatorilor care-l asaltau şi multora le devine dascăl. Faima lui creşte odată cu aceasta şi numărul anahoreţilor.

7. Pentru diferitele ediţii ale vieţii Sf. Pahomie, a se vedea H. Leclercq, *op. cit.*, col. 1807—1811.

8. Petrakakos, *op. cit.*, p. 26—33.

9. Biografia Sf. Pahomie există în mai multe variante: grecească, latină, arabă, coptă, cu unele mici deosebiri între ele. Sigur este că s-a născut în anul 292, a sosit la Schenesit în anul 314, a înfiinţat mănăstire în Tebennise pe la anul 318 şi a murit în anul 345. Vezi amănunte la Leclercq, *op. cit.*, p. 1807—1811.

10. Petrakakos, *op. cit.*, p. 56—62.

11. Familia în care s-a născut Sf. Vasile mai numără încă cinci sfinţi. Pe Macrina — bunica Sf. Vasile, ucenica Sf. Grigorie Taumaturgul; Emilia, mama Sf. Vasile şi trei fraţi: Macrina, Grigorie de Nyssa şi Petru de Sevasta; F. Cayré, *Précis de Patrologie*, vol. I, Paris, 1927, p. 395—397; R. Rivière, *Saint Basile*, Paris, 1926, p. 1—11.

12. Se obişnuia în sec. IV de a se amîna Botezul, cît mai spre sfîrşitul vieţii. Sf. Vasile va combate mai tîrziu acest obicei în Omilia XIII, *Îndemnătoare către Botez*, P.G. XXXI, col. 424—444, trad. Pr. Prof. C. Cornițescu, în «Glasul Bisericii», 1978, nr. 5—6, p. 497—504. La fel şi fratele său, Sf. Grigorie de Nyssa va rosti o cuvîntare: *Împotriva celor care amînă Botezul*, P.G., 46, col. 415—432.

înainte de a vizita pe asceții renumiți ai timpului. El vizitează mai întîi pe asceții formați de Eustațiu de Sevasta [13], în Capadocia, apoi pe marii solitari ai Egiptului, Siriei și Mesopotamiei. Despre această călătorie vorbește într-una din scrisorile adresate lui Eustațiu de Sevasta. «Citind Evanghelia — zice el — și aflînd acolo că lucrul cel mai important, pentru desăvîrșire, constă în vînzarea averilor și împărțirea banilor celor săraci și în nepurtarea de grijă pentru cele prezente..., am dorit să aflu un frate, care să fie însuflețit de aceleași gînduri, cu care să trec această furtună a vieții. Și într-adevăr, am găsit mulți în Alexandria și în celelalte părți ale Egiptului, în Palestina, Siria și Mesopotamia. Am admirat cumpătarea lor la mîncare, stăruința lor în rugăciune și în nevoințe, felul cum dominau somnul..., faptul că nu arătau nici o grijă trupului, trăind în el ca într-un trup străin, arătînd prin faptă cum trebuie să trăiască cineva în această lume, cînd este cetățean al cerurilor.

Așadar, admirînd acele fapte și fericind pe acei bărbați pentru viața lor..., am dorit să le fiu imitator pe cît îmi va fi cu putință [14].

Reîntorcîndu-se în ținutul natal, dădu o parte din bunurile sale săracilor și se retrase într-un loc singuratic, pe malurile rîului Iris, în fața localității Annesi, unde trăia sora sa Macrina și fecioarele care o însoțeau. Locul său de retragere, — o colină înconjurată de rîpe, îmbrăcată cu copaci falnici, la poalele căreia se întindea o cîmpie mănoasă, scăldată de apele cristaline ale unui pîrîu — oferea cadrul prielnic și îmbia la reculegere, întocmai ca și imensitatea nesfîrșită a deșertului. «În Pont, scrie el prietenului său Grigorie de Nazianz, Dumnezeu mi-a arătat un loc care corespunde preferințelor mele, un loc în care vedeam aevea, lucruri pe care obișnuim să le plăsmuim cu fantezie. Pentru că (locul) este un munte înalt, acoperit cu pădure deasă... La poalele lui se întinde o cîmpie netedă, care este continuu udată de apele muntelui [15]. Aceste cuvinte erau o invitație indirectă făcută prietenului său, melancolic și poet, mare admirator a tot ceea ce este frumos, pentru a-l urma aici. Sf. Grigorie șovăie un moment, însă în cele din urmă îl urmează. Rodul scurtei lor conviețuiri, din jurul anului 360, este redactarea Filocaliei, a unei antologii din opera marelui lor dascăl, Origen. În curînd fu înconjurat de creștini zeloși, dornici de perfecțiune. El îi grupă în mănăstiri, după modelul celor pahomiene, la organiză viața și le dădu o sumă de povățuiri după care să-și reglementeze viața, în *Regulile mari* [16] și *mici* [17].

În singurătate, Sf. Vasile rămase pînă la hirotonia sa ca preot (362). Pe vremea persecuției ariene întreprinse de Valens, din nou

13. Pentru faptul că Eustațiu ducea o viață aspră de monah, și avea o temeinică pregătire, Sf. Vasile îl stimează în mod deosebit cu toate că acesta admitea arianismul și are cu el un schimb de corespondență. Îi adresează epistolele: 124, 128, 244, 263.

14. *Epistola* 223, P.G., 32, 824, 2 B. 15. *Epist.* 14, P.G., 32, 276, 2.

16. *Regulile mari*, P.G., t. XXXI, col. 889—1052, trad. rom. de N. Cotoș, în rev. «Candela», Cernăuți, nr. 1—9, 1907.

17. *Regulile mici*, P.G., t. XXXI, col. 1052—1306.

«plecă spre Pont şi rămase în linişte cu sfinţii pustnici» [18]. Însă chiar şi cînd a fost departe de Iris, Sf. Vasile n-a încetat nici un moment să ducă viaţa aspră ca un monah şi să urmărească îndeaproape viaţa monahilor şi să le dea noi principii de vieţuire. Acest lucru i-a adus Sfîntului Vasile renumele de întemeietor, organizator şi legiuitor al monahismului oriental [19].

3. **Lucrările Sfîntului Vasile cu privire la monahism.** Sf. Vasile a compus o mulţime de lucrări cu cuprins ascetic majoritatea pe cînd se afla în Pont, împreună cu prietenul său Grigorie. «Aci, zice un biograf, petreceau împreună cultivînd virtutea şi formulînd reguli de comportare pentru iubitorii de Dumnezeu asceţi, cei ce s-au separat de lume, reguli mai paşnice decît ale lui Licurg, mai înţelepte decît ale lui Solon şi mai drepte decît ale lui Minos» [20].

Un prim grup îl formează cele trei scrieri : a) *Moralia,* b) *Regulile mari ;* c) *Regulile mici* [21]. Al doilea grup este alcătuit din două discursuri, mici tratate, intitulate : 1) *Despre judecata lui Dumnezeu,* 2) *Despre credinţă.* Al treilea grup este alcătuit din *trei «cuvîntări ascetice».* În sfîrşit, un ultim grup este alcătuit din două lucrări intitulate : 1) *Epitimii* şi 2) *Constituţiile monahale* [22].

Moralia sînt o culegere de texte scripturistice, extrase îndeosebi din Evanghelii şi epistole, cu care argumentează 80 de norme obligatorii nu numai pentru monahi, ci pentru toţi creştinii, în general, şi pentru păstorii Bisericii, în special. Lucrarea este precedată de un rezumat succint care îi serveşte de introducere şi comentar.

Regulile mari, alcătuite sub formă de dialog, sînt rezumatul a 55 de întrevederi avute cu monahii pe teme ca : Sfînta Scriptură, probleme de morală, de organizare şi administrare a vieţii monahale. Ele nu sînt un cod mănăstiresc propriu-zis, ci simple enunţări de «principii», dar de interes vital, care vor sta la baza organizării vieţii monastice din Capadocia şi Asia Mică.

Regulile mici, în număr de 313, sînt ca şi Regulile mari o serie de răspunsuri, dar mai scurte, la probleme puse de viaţa religioasă. Sfîntul Vasile va fi convocat o consfătuire a monahilor sau mai degrabă a întîistătătorilor şi punîndu-i-se întrebări, el le-a dat răspuns. Dialogul a fost consemnat de tahigrafi. Se pare că notele luate de tahigrafi nu au circulat imediat, pentru ca autenticitatea lor să fie verificată de însuşi Sf. Vasile. Aşa se explică diferenţa de conţinut existentă în manuscrisele păstrate.

Văzînd neorînduiala şi tulburările din Biserică, Sfîntul Vasile compune lucrarea intitulată : *«Despre judecata lui Dumnezeu»,* avînd ca temă principală iminenţa judecăţii divine asupra celor păcătoşi. Creştinii sînt îndemnaţi să ducă viaţă armonioasă, după modelul Bisericii descrisă în Faptele Apostolilor ; sînt îndemnaţi să arate supunere deplină

18. Sozomen, *Istoria Bisericească,* 6, 15, Iosif Gheorghian, Buc., 1897, p. 229.
19. P. Allard, *Saint Basile,* p. 34—35. 20. *Viaţa Sf. Grigorie,* P.G., 36, 260.
21. P.G. 31, 700—1304, cf. Cayré, *Précis de Patrologie,* vol. I, Paris, 1927, p. 400—401. 22. P.G., 653—692, 1305—1428.

față de poruncile lui Dumnezeu, știind că acela care calcă o singură poruncă este vinovat înaintea lui Dumnezeu, ca și cel ce calcă toate poruncile.

Și pentru că monahii voiau să aibă formulate în scris principiile credinței lor, Sfîntul Vasile întreprinde o succintă expunere, intitulînd-o : «*Despre credință*». Principiile expuse sînt argumentate cu abundență, prin texte scripturistice. Dat fiind scopul pentru care a fost alcătuită, în expunere nu se folosește metoda polemică ci cea expozitivă. Autorul ține să accentueze că tainele lui Dumnezeu nu pot fi înțelese în această viață, omul avînd posibilități limitate.

În seria celor trei «Cuvîntări ascetice», autorul descrie chipul adevăratului soldat al lui Hristos, împodobit cu virtuți, aprig dușman al viciilor. Dintre virtuți subliniază îndeosebi renunțarea la sine și la bunurile proprii în folosul aproapelui. Fecioria are doar atunci valoare cînd poate folosi cu ceva aproapelui, altfel este de prisos.

Se formulează principii generale, se dau sfaturi legate de viața în comun a monahilor și se dă îndemn ascultătorilor de a îmbrățișa modul de viață îngeresc.

În sfîrșit, pe seama Sfîntului Vasile sînt puse și cele două lucrări intitulate : *Epitimii* și *Constituțiile monahale,* a căror autenticitate a fost contestată de unii patrologi, dar care au fost incluse între operele Sfîntului Vasile, pentru că ele se aseamănă cu acestea, fapt care a făcut pe majoritatea criticilor să le considere ca provenind din cercuri organizate prin «Regulile» Sfîntului Vasile [23].

4. **Deosebirea dintre monahii asceți și cei cu viața chinovitică.** Deși aveau același ideal, realizarea preceptelor Mîntuitorului, asceții se deosebesc de monahii chinovitici, din mai multe puncte de vedere.

Astfel : 1) Asceții, anahoreții și eremiții trăiesc de unul singur, departe de lume, de familie, și de prieteni, întîlnindu-se cu confrații lor doar sîmbăta și duminica pentru săvîrșirea cultului; pe cînd monahii chinoviți trăiesc în societatea chinovitică alcătuită din minimum 30—40 de frați [24].

2) Printre asceți nu este o regulă de viață obligatorie pentru toți, fiecare fiindu-și sieși normă în timp ce monahii chinovitici se supun unui regulament a cărui aplicare este supravegheată de un întîistătător [25] și se angajează la împlinirea anumitor voturi, îndeosebi la viețuirea în castitate, în sărăcie și în supunere.

3) Dacă în rîndul asceților poate intra oricine, fără ca cei din jur să se intereseze de formația lui religioasă și de viața lui morală, în rîndul monahilor nu poate intra nimeni fără o cercetare prealabilă a vieții lui morale. Dacă nu este știutor de carte este învățat, apoi este catehizat și este obligat să învețe psalmii și o parte din scrierile Sfintei Scripturi.

4) În situația cînd un ascet cade într-o greșeală nu este pasibil de vreo pedeapsă, pe cînd în regulamentul monahilor chinoviți sînt prevăzute pedepse diferite pentru cele mai felurite abateri : de la ru-

23. Dim. Petrakakos, *op. cit.*, p. 147—149. 24. *Ibidem*, p. 39—42.
25. *Regulile Sf. Pahomie*, la Petrakakos, *op. cit.*, p. 100—120.

găciune, de la muncă, de la ascultare etc. Pentru că peste tot este prevăzută o *ordine:* la rugăciune, la masă, la îmbrăcăminte, la ținuta în adunări [26].

5) Pe cînd ascetul își petrece timpul plîngîndu-și păcatele într-o continuă mortificare și într-o perpetuă inactivitate, monahul chinovitic este angrenat la muncă [27]. Această muncă se face iarăși într-o anumită ordine, în tăcere și nu peste puteri, prevăzut fiind și repausul [28]. Ea alternează cu momentele de rugăciune, la care trebuie să participe în liniște toți monahii. Nu-i este nimănui îngăduit să lipsească, afară numai de motive de forță majoră.

Din cele spuse pînă aci și din cele ce urmează mai jos, rezultă superioritatea viețuirii chinovitice față de cea a eremiților. Acestui motiv i se datorește rapida răspîndire a noii forme de viețuire monahală chinovitică în detrimentul celei anahoretice.

5. **Voturile monahale în viața chinovitică.** Sfîntul Vasile bazează întreaga trăire monahală pe lepădarea de cele lumești. Această lepădare constă în renunțarea la slava deșartă, la averile proprii și la poftele cărnii [29]. Cu alte cuvinte, este vorba despre cele trei voturi : supunerea, sărăcia, fecioria, voturi prin care monahul imită pe Mîntuitorul Hristos.

1) *Supunerea.* După cum Mîntuitorul s-a supus Tatălui pînă la moarte, tot așa se cuvine ca și monahul să se supună întru toate Domnului. Apoi să se supună egumenului și fraților mai vîrstnici, voința lor să fie voința sa, pentru că ei, avînd multă experiență, știu ce trebuie să facă și să evite el [30]. Supunîndu-se mai marilor săi, monahul face voia Apostolului care a zis : «faceți toate fără cîrtire și fără șovăire» (Filip. 2, 4). Monahul trebuie să fie permanent conștient de faptul că «acela care cîrtește trebuie să fie îndepărtat dintre frați ... pentru că un om ca acesta suferă de necredință și se îndoiește întru nădejde» [31].

Supunerea trebuie dublată de gîndul smerit și de renunțarea la orice demnități sau locuri de cinste. «Pentru că pentru monahi dorința demnităților lumești este o boală diavolească și începutul păcatului ... Odată ce un monah s-a aprins de o astfel de patimă, el a și căzut în mîndrie, iar cel stăpînit de patima aceasta bolește ca și diavolul» [32].

Smerenia trebuie, apoi, arătată prin cuvînt. Cuvîntul monahului trebuie potrivit și dres cu sare, «gluma și rîsul deșănțat» la el să nu se audă, iar minciuna să nu se ascundă în vorba meșteșugită, nici chiar cînd ar avea în vedere un scop înalt, pentru că acest lucru nu-l îngăduie Domnul cînd zice : «minciuna este de la diavol». Într-un cuvînt monahul trebuie să se supună mai-marilor săi «precum se supune robul stăpînului».

Dar această supunere «pînă la moarte», care presupune riscul vieții proprii, nu este fără limite. Supunerea se anulează dacă porunca vine

26. Ibidem, *Regulele* 2, 21, 29, 30, 33, 37, 49, 75—77, 81—82, 91—99, 135, 140; 148; 149, 153, 160—173. 27. *Ibidem*, p. 39—42. 28. *Ibidem*, p. 90—130.
29. *Regulile mici*, 263, P.G., 31, col. 1261.
30. Idem, *Regulile mari*, 31, P.G., 31, col. 993, Idem, *Regulile mici*, 39, 117, 118, P.G. 31, col. 1108—1161. 31. Idem, *Regulile mici*, 39 P.G., 31, col. 1108.
32. Idem, *Constituțiile monahale* 9 și 24, P.H., 31, col. 1369 și 1412.

împotriva legii Domnului. Atunci, «chiar dacă un înger din cer sau vreun apostol ar da porunca, chiar dacă aceasta ar promite viața sau ar amenința cu moartea (pentru neîmplinirea ei), în nici un caz nu trebuie împlinită. Pentru că zice apostolul «chiar dacă noi înșine sau înger din cer vă va vesti vouă altceva decît v-am binevestit vouă, anatema să fie» [33].

2) *Sărăcia.* Ascetul trebuie «să-și vîndă averile și să le dea săracilor». Așa, «va împlini porunca Mîntuitorului și nu va fi reținut din drumul său de bunurile materiale».

Cel care, intrînd în comunitatea monahilor, concepe să aibă și avere personală, acela este caracterizat drept un al doilea Iuda, iar averea sa e rezultatul unui furt. Dacă în Faptele Apostolilor se spune că în Biserica primară «nimeni nu zicea că are ceva al său» (4, 32), iar Anania a fost pedepsit pentru minciuna sa și pentru atașamentul de cele materiale, la fel și în cadrul comunității monahale, nimeni nu trebuie să considere un bun numai al său. Trebuie să fie pedepsit pentru că în felul acesta el, cel dintîi, a călcat virtutea iubirii, nefăcînd și pe alții părtași ai bunurilor sale. De la această regulă nu fac excepție nici măcar lucrurile cele mai necesare pentru viață. Nici acestea nu aparțin doar monahului celui ce le folosește, ci sînt un bun comun al tuturor fraților [34].

3) *Fecioria.* Deși votul fecioriei este amintit la urmă, Sfîntul Vasile dă mare însemnătate acestui vot. Uneori lasă impresia că socotește fecioria drept singurul vot a cărui împlinire necesită într-adevăr un mare efort [35].

Vorbind despre feciorie, Sfîntul Vasile înțelege nu numai renunțarea la căsătorie, ci și la orice gînd necurat. Candidatul la monahism, trebuie să-și cerceteze conștiința dacă poate face un astfel de vot, în caz contrar trebuie să apuce drumul vieții de familie.

Cel care alege calea fecioriei nu mai are dreptul să contracteze căsătorie. «El trebuie să se păstreze pe sine curat, ca pe un prinos sfînt oferit lui Dumnezeu» [36].

Pe cei care încalcă votul fecioriei, Sfîntul Vasile îi pedepsește cu aspra pedeapsă rezervată desfrînaților. Dar nu numai pe aceștia îi pedepsește, ci pe toți cîți încalcă vreunul din cele trei voturi. El zice: «Acela care a fost primit între frați și mai tîrziu și-a călcat promisiunea, trebuie privit ca unul care a păcătuit împotriva lui Dumnezeu ... Acela care s-a dedicat lui Dumnezeu, apoi a trecut la altfel de viață, să fie considerat ca sacrileg ... ca unul care a răpit darul închinat lui Dumnezeu. Unora ca acestora nu trebuie să li se deschidă nici ușa fraților» [37].

6. Munca și rugăciunea în viața de obște a trăitorilor din mănăstiri. Viața monahală, prin faptul că este scutită de grijile familiale și ale bunurilor materiale, nu trebuie concepută ca o stare de pasivitate și ca

33. *Ibidem*, col. 1093—1104, 1136, 1297.
34. *Ibidem*, col. 648, 942, 1144, 1236, 1381.
35. Idem, Canonul 19, vezi N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, însoțite de comentarii, vol. II, p. 11, Arad, 1936.
36. Idem, *Cuvînt ascetic*, 1 B, P.G., 31, col. 872, 1, c, P.G., 31, col. 628, 2 D, P.G., 31, col. 872. 37. Idem, *Regulile mari, 14*, P.G., 31, col. 949.

pretext de lenevire [38]. Pentru că monahul, deși trăiește departe, nu este rupt de Biserică, de comunitatea fraților din care provine, și nu-i poate fi indiferentă starea materială și spirituală a acestora. Dezinteresul față de aceștia și grija doar de mîntuirea proprie înseamnă, de fapt, lipsă de dragoste, înseamnă egoism. Or, pentru a evita aceste grave reproșuri, există un singur mijloc, munca. Munca, zice Sfîntul Vasile, este la fel de necesară pentru om, ca și hrana. Ea este izvor de sănătate trupească și sufletească și un mijloc sigur de a ajuta și de a manifesta iubirea față de semeni. Toate felurile de muncă își au noblețea lor, așa că nici una dintre ele nu trebuie disprețuită. Munca intelectuală este folositoare, dar tot atît de folositoare este și munca manuală : țesătoria, cizmăria, zidăria, dulgheria, fierăria și cultivarea ogoarelor. Mîntuitorul Hristos nu s-a rușinat să ajute în muncă pe bătrînul Iosif, iar Apostolul Pavel a împletit corturi pentru a nu fi nimănui povară.

Muncind, monahul trebuie să aibă mereu conștiința că nu lucrează doar pentru sine, după cum nici el nu trăiește doar din produsul mîinilor sale. Pentru că și alții confecționează o parte din lucrurile ce-i sînt necesare lui, și el este dator să lucreze pentru acela și pentru oricare semen care nu poate lucra sau se află în lipsuri. Cu rodul muncii lui, deci, își concretizează monahul, — ca de altfel orice om —, iubirea de semeni și în ultimă instanță iubirea față de Mîntuitorul care s-a identificat cu cei sărmani [39].

În muncă trebuie să domnească principiul : nimeni să nu lase pe seama altuia ceea ce se cuvine ca el să facă [40], nimeni să nu evite lucrul cel greu și să aleagă pe cel ușor, și nimeni să nu se mîndrească sau să murmure împotriva mai marelui său.

Pe cînd munca dă vigoare trupului și înnobilează sufletul, lenea moleșește și îmbolnăvește trupul, iar în suflet se cuibăresc tot felul de cugete necurate și de vicii.

Trîndăvia este condamnată atît de bunul simț, cît și de Scriptură. Zicînd : «Slugă rea și leneșă» (Matei 25, 26), Domnul a înjugat trîndăvia cu răutatea. Înțeleptul Solomon mustră pe cel leneș și-l consideră inferior celor mai mici vietăți [41].

Desigur, lucrînd, monahul nu trebuie să neglijeze rugăciunea, ci «să facă fiecare lucru la vremea sa» (Ecl. 3, 1). Pentru el, «toată viața este vreme potrivită pentru rugăciune» [42]. Însă în mod deosebit trebuie să respecte ceasurile rugăciunii, rînduite de legiuitor. Ceasul întîi, pentru a consacra primele gînduri lui Dumnezeu ; Ceasul al treilea pentru a comemora pogorîrea Duhului Sfînt peste apostoli ; Ceasul al șaselea pentru a scăpa de atacul demonului de la amiază ; Ceasul al nouălea pentru a imita pe Apostoli, care obișnuiau în acest timp să se roage (Fapte 3, 1). De asemenea, să se roage pe înserat, pentru a fi scăpat de bîntuielile diavolului ; la miezul nopții, după exemplul lui Pavel și Silvan

38. Idem, *Regulile mari*, 37, 1, P.G., 31, col. 1009.
39. *Ibidem*, col. 1012, 1017, 1125, 1148, 1193, 1272.
40. Idem, *Cuvînt ascetic*, 9 B, P.G., 31, col. 645. 41. *Ibidem*, col. 1012, 1101, 1164.
42. Idem, *Cuvînt ascetic*, 4, P.G., 31, col. 645, 877, *Regulile mari*, 37, P.G., 31, col. 1009.

în temnița din Corint (Fapte 26, 25), și-n zorii zilei pentru a nu-l găsi ziua în somn și în pat [43].

Sînt și alte momente de rugăciune, pe care le stabilește egumenul Și acestea trebuie respectate cu rînduiala stabilită de el.

Se înțelege că la rugăciune toți monahii trebuie să vină de la început, că orice absență fără motiv întemeiat, poate fi pedepsită, iar în timpul slujbei este interzisă dezordinea și vorbirea. Totul, în vremea rugăciunii, se face în liniște și reculegere pentru slava lui Dumnezeu [44].

7. **Raporturile reciproce ale vieţuitorilor din mănăstirile cu viaţă de obște și raporturile lor față de lume.** Într-o societate astfel alcătuită, relațiile nu pot fi decît frățești și bazate pe iubire. «Frații, zice Sfîntul Vasile, trebuie să aibă între ei dragostea pe care a poruncit-o Domnul, zicînd: «Să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu. Dragoste mai mare decît aceea, ca cineva să-și pună sufletul pentru prietenii săi, nimeni nu are» (Ioan 15, 12). O astfel de iubire jertfelnică nu poate fi decît sinceră și nepărtinitoare, egală față de toți. O astfel de iubire obligă pe cei tari «să poarte slăbiciunile celor slabi» (Romani 15, 11), și să-i îndrepte cu blîndețe din calea rătăcirii [45]. Iubirea și împărtășirea experienței personale sînt fermenții progresului spiritual.

Dacă viața ascetului eremit este expusă anumitor pericole, acesta fiind ispitit să se supraestimeze și să nu-și vadă lipsurile, monahul chinovit are în fratele său un corector, și în bătrînul cu viața îmbunătățită un dascăl și un exemplu. Frecventarea unora ca acestora este nu numai îngăduită, dar chiar indicată. «Ia aminte, zice Sfîntul Vasile, la bătrînii de care te poți apropia greu, care cu cuvintele lor pline de tîlc îmbie pe tineri la fapte virtuoase» [46]. Ia aminte apoi «la frații cu viață îmbunătățită, pentru a lua exemplu de virtute din tovărășia lor» [47]. Monahii alcătuiesc un trup și nu este indiferentă starea unui mădular bolnav pentru celelalte mădulare, pentru că propășirea nu poate fi decît generală, Dumnezeu hotărînd ca oamenii «să aibă nevoie unul de altul».

De aceea progresul spiritual al fraților trebuie examinat cu atenție de cei cărora li s-au încredințat spre a-i conduce, de întîistătători. «Este bine ca aceștia să se adune la vremuri și la locuri hotărîte pentru a discuta despre întîmplările neașteptate, despre persoanele cu caracter mai greu de modelat și a expune felul în care s-a procedat cu fiecare în parte».

Între monahi se pot isca neînțelegeri; soluționarea acestora va cădea în competența întîistătătorului ca unul care are o pricepere și o experiență mai mare. Cel căruia i s-a încredințat purtarea de grijă a fraților să se poarte ca și cînd ar da seamă de fiecare. Să știe că dacă unul dintre frați ar cădea în păcat, fără ca el să-i fi vestit mai înainte legea lui Dumnezeu, sau dacă după cădere persistă în păcat, pentru că nu i-a

43. Idem, *Regulile mari*, 37, P.G., 31, 2—4, col. 1012—1013.
44. *Ibidem*, col. 1301, 1197—1277.
45. *Ibidem*, *Regulile mici*, 37, 307, 173, 162, 242, 177, 165, 178, col. 1144, 1301.
46. Idem, *Cuvînt ascetic*, 6, P.G., 31, col 640, 928—932. 47. *Ibidem*, col. 1365.

arătat modul îndreptării, sîngele aceluia se va cere din mîinile sale ... Cuvîntul său trebuie să fie blînd și dres cu sare, după spusa Apostolului (1 Tes. 2, 7—8). Cel ce nu procedează așa este o călăuză oarbă, care nu numai pe sine se aruncă în groapă, ci trage după sine și pe cei care-l urmează [48].

Deși trăiește într-un mediu aparte, deși relațiile sale față de familie și prieteni sînt limitate [49], el nu este cu totul rupt de lume. În primul rînd, comunitatea trebuie să ofere găzduire străinilor ce vin în vizită ; în rîndul al doilea monahului i se permite să primească și să facă vizite, «numai dacă aceste vizite sînt fără pagubă pentru cei ce le fac și folositoare pentru confrați» [50].

Cît privește îndatoririle monahului față de stat, și acestea trebuie să le împlinească cu promptitudine, după cuvîntul Domnului : «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu» [51].

8. **Rolul social al mănăstirilor chinovitice (Vasiliada).** Mănăstirile chinovitice, întemeiate pe dragostea de Dumnezeu și de aproapele, avea să joace și un important rol social. Într-o vreme cînd nedreptatea, mizeria și bolile afectau mulțimile lipsite de cele mai elementare condiții de viață, iar statul nu făcea aproape nimic pentru îmbunătățirea lor, mănăstirile chinovitice întemeiate de Sfîntul Vasile cel Mare au întreprins un vast program de asistență socială.

În anul 368 bîntuia o foamete cumplită care cuprinsese întreaga Asie Mică. Sceptrul morții amenința populații întregi, iar speculanții nu se dădeau la o parte de la nici un mijloc pentru a smulge tot avutul celor lipsiți de hrană. Sfîntul Vasile, pe atunci preot în Cezareea, socotește că este de datoria Bisericii, și în primul rînd a sa, să dea hrană și acoperămînt celor ce aveau nevoie de ele. Vinde mai întîi bunurile pe care le mai deținea și cu banii obținuți, cumpără alimente pentru săraci. Împărțindu-le hrană, el da fiecăruia după trebuință, fără a face deosebire între oameni, după casă sau convingeri religioase [52]. Însă cu resursele sale limitate el nu putea să îndestuleze la nesfîrșit mulțimile. În același timp «el nu putea să facă să cadă pîine din cer» (Exod 16, 15) ... nici «să hrănească mii de oameni cu cinci pîini și doi pești» (Matei 16, 19 ; Luca 9, 16 ; Ioan 4, 11), pentru că astfel de lucruri făcea Moise, Ilie, cu putere de la Dumnezeu, Domnul Iisus Hristos — Dumnezeu Însuși [53]. De aceea, descriind tabloul sumbru al foametei, biciuind lăcomia și lipsa de ome-

48. *Ibidem*, col. 928, 984—985, 1037—1038.

49. *Ibidem*, col. 1309. I se interzice să poarte grijă de rudele sale, pentru că acum rudele sale sînt monahii. Nimănui nu i se permite să călătorească undeva fără îngăduința întîistătătorului; *Regulile mici*, 120, col. 1164. Se interzice intrarea femeilor în mînăstire, *Cuvînt ascetic*, 4, P.G., 31, col. 877 ; iar monahul «să se ferească de convorbirea cu femeile ca de foc». *Constituțiile monahale*, 3, 1, P.G., 31, col. 1344.

50. Idem, *Regulile mari*, 44, P.G., 31, col. 1029. *Constituțiile monahale*, 26, P.G., 31, col. 1416. 51. Idem, *Regulile mici*, 94, P.G., 31, col. 1148.

52. *Sf. Vasile, Arhiepiscopul Kesariei Kapadokiei*, București, 1893, trad. de Iosif, mitropolit primat, p. 266.

53. F. Boulanger, Grégoire de Nazianze, *Discours funèbres*, Paris, 1908, p. 135.

nie a celor avuți, încearcă să facă din amvon o tribună «a milosteniei și a înfrățirii». «Ce este mai trist decît foamea ?» — se adresa el celor împietriți la inimă. «Foamea este cea mai groaznică dintre toate mizeriile omenești ; mai înfricoșătoare decît toate bolile ; mai crudă decît orice fel de moarte. Ascuțișul săbiei sfîrșește grabnic zilele noastre ; violența focului ne smulge îndată viața ... foamea este un lung martiriu, o durere prelungită, o moarte totdeauna prezentă ce întîrzie să dea ultima lovitură. Ea sleiește sîngele, stinge căldura naturală, consumă sănătatea, ruinează puțin cîte puțin forțele. Carnea veștejită se lipește de oase, pielea își pierde culoarea, mai întîi îngălbenește, apoi se înnegrește. Genunchii tremurînd se mișcă cu greutate, vocea slăbește ... corpul devine un schelet ... Cel care întîlnește un om într-o stare atît de vrednică de milă și care trece fără a fi mișcat, de cîtă cruzime nu este vinovat ? Au, nu trebuie el să fie numărat printre fiarele sălbatice, privit ca un scelerat și un asasin ? Da ! Cel ce nu înlătură atunci cînd poate o nenorocire atît de mare, poate fi condamnat ca ucigaș» [54].

Dar activitatea filantropică a Sfîntului Vasile nu se rezumă la acest episod ; ea va fi dusă pe mai departe, mai ales atunci cînd va dispune de mai multe resurse materiale. Astfel, el va întemeia pe lîngă mănăstirile pe care le înființase, un complex de clădiri cu destinații multiple, cunoscut de obicei sub numele de Vasiliada. Este vorba de spitale, pe care le-a înzestrat cu personalul, confortul și leacurile necesare ; spitale în care se tratau cele mai felurite boli, chiar și lepra. Este îndeobște cunoscut că leproșii, datorită marii molipsiri și gravității bolii lor, erau condamnați să trăiască departe de familie, departe de oameni și că orice tentativă de a veni în contact cu lumea, era pedepsită cu moartea. Ca atare, erau condamnați să-și petreacă în cele mai cumplite dureri trupești și sufletești, ultimele zile. Și acestor nenorociți, Sfîntul Vasile le rezervă un loc în spitalul său și le slujește chiar el. Mai mult, «el îi îmbrățișează ca pe niște frați, nu pentru a face paradă, ci pentru a ne îndemna să ne apropiem de oameni și să-i slujim» [55].

A construit de asemenea azile pentru bătrîni și pentru orfani, case de oaspeți și școli, unde copiii sărmani puteau deprinde scrierea și citirea, iar infirmii, o meserie. Clădirile erau despărțite printr-un parc unde se afla biserica, pe turla căreia străjuia crucea lui Hristos, ocrotitorul celor bolnavi și neputincioși [56]. Era deci firesc ca în fața acestor realizări, prietenul său, Sfîntul Grigorie de Nazianz, să exclame : «Ce reprezintă faimoasa Tebă, cu o sută de porți, în comparație cu această împărăție a celor săraci, unde se practică milostenia și se suportă suferința cu resemnare ? Ce sînt zidurile Babilonului, piramidele Egiptului, colosul din Rodos, dacă nu minuni zadarnice care au adus autorilor lor doar un renume zadarnic !» [57].

Cei care-l invidiau pe Sfîntul Vasile au căutat să pună în altă lumină, decît cea adevărată, opera marelui ierarh. Aceștia l-au acuzat pe lîngă guvernatorul provinciei, că-și depășește atribuțiile, ridicînd edi-

54. Iosif, mitropolit primat, *op. cit.*, p. 268.
55. F. Boulanger, *op. cit.*, p. 191.
56. Iosif, mitropolit primat, *op. cit.*, p. 521.
57. F. Boulanger, *op. cit.*, p. 189.

ficii pe care numai autoritatea civilă ar avea dreptul să le facă. Sfîntul Vasile nu se arată surprins. Dar în scrisoarea de apărare adresată guvernatorului provinciei, ţine să sublinieze că nu se simte cu nimic vinovat, ba chiar îndatorat de a-şi continua opera. Prin lucrările sale, el aduce slavă lui Dumnezeu, îşi ajută fraţii în suferinţă şi face cinste conducătorilor statului [58].

9. **Aplicarea rînduielilor Sf. Vasile cel Mare în organizarea mănăstirilor din Biserica Ortodoxă Română.** Regulile Sfîntului Vasile au avut o mare influenţă asupra organizării şi dezvoltării monahismului în Biserica Ortodoxă Română. Această influenţă se observă în preferarea vieţii de obşte — chinovitice — celei anahoretice şi celei idioritmice; în respectarea celor trei voturi: ascultare, sărăcie şi feciorie; în organizarea vieţii după principiul îmbinării muncii cu rugăciunea, în sfîrşit, în concepţia că mănăstirile au de îndeplinit şi un rol social.

Expunînd primejdiile care pîndesc viaţa eremitului, Sfîntul Vasile subliniază avantajele vieţii de obşte şi o recomandă ca atare. Acest mod de vieţuire monahicească este adoptat şi de mănăstirile din cadrul Bisericii Ortodoxe Române. Ele sînt organizate în comunităţi mari de persoane, conduse de un întîistătător [59]. Comunităţile monahale se conduc după un regulament, care reglementează viaţa religioasă şi morală a monahilor. În majoritatea mănăstirilor monahii duc viaţă de obşte; acest mod de viaţă constă în faptul «de a fi socotit de către călugări drept un bun al obştii căreia îi aparţine întregul rol al muncii lor, asigurîndu-se în schimb tot ce este de trebuinţă vieţii lor monahale» [60]. Dar viaţa obştească nu se rezumă numai la aspectul ei gospodăresc, ci are şi un aspect duhovnicesc, ce rezidă în dreapta credinţă şi în dragoste [61].

Ca şi în mănăstirile Sfîntului Vasile, primirea cuiva în rîndurile monahilor este precedată de o perioadă de încercări, în care se constată însuşirile morale şi aptitudinile spirituale ale candidaţilor. «Ispitirea canonică sau noviciatul durează de la admiterea în mănăstire pînă la tunderea în monahism a celui admis. Timpul ispitirii canonice cuprinde trei stadii [62]. Numai după trecerea acestor stadii candidatul poate depune voturile monahale. Acestea sînt mai multe: ferirea de rău, cercetarea conştiinţei, supunerea gîndurilor şi faptelor îndrumătorului duhovnicesc, frecventarea slujbelor, rugăciunea, munca etc.[63]. Toate acestea se reduc în mod esenţial la trei: ascultarea necondiţionată, sărăcia şi fecioria [64].

Munca şi rugăciunea sînt cei doi piloni pe care se sprijină şi se desfăşoară viaţa monahală. Potrivit poruncilor Sfinţilor Părinţi, care statornicesc că «în nici o vreme nu se cuvine călugărilor să stea fără lucru», «călugării sînt datori să lucreze în tot timpul atît în cuprinsul vieţii de obşte, cît şi în viaţa de chilie». În munca de obşte se cuprind toate ascul-

58. Iosif, mitropolitul, *op. cit.*, p. 325.
59. *Regulamentul* pentru organizarea vieţii monahale, art. 2 şi 44 în «Biserica Ortodoxă Română», (1960), nr. 1—2, p. 171 şi 175. 60. Idem, art. 71 (*Regul.* p. 179).
61. *Idem*, art. 73, p. 179. 62. *Idem*, art. 22, p. 173. 63. *Idem*, art. 24, p. 173.
64. *Idem*, art. 2 şi 72, p. 171 şi 179.

tările care răspund la trebuințele și îndatoririle de obște ale mînăstirii, precum : povățuirea sufletelor, administrarea mînăstirii, învățămîntul, primirea străinilor, îngrijirea bolnavilor, munca în atelierele mînăstirii... (tîmplăria, croitoria, țesătoria, tipografia, grădinăritul, pomicultura, stupăritul etc.) [65]. În unele mînăstiri, după chibzuința chiriarhului, se vor putea executa de către viețuitorii respectivi obiecte de cult (icoane, cruci, legătorie de cărți, candele și altele), cele necesare pentru mobilarea și împodobirea locașurilor de cult (străni, catapetesme, sfeșnice și analoage, țesături, broderii, acoperăminte, perdele de uși și veșminte bisericești, covoare și preșuri pentru biserici, cancelarii, chilii, case parohiale, protopopii și centre eparhiale), precum și obiecte de ceramică, lemn, metal, etc., la dispoziția vizitatorilor mînăstirilor [66].

Cu privire la oaspeții sau vizitatorii mînăstirilor, regulamentul pentru organizarea vieții monahale în Biserica Ortodoxă Română prevede că aceștia vor fi primiți cu bunăvoință la arhondaric, putînd fi găzduiți în mînăstire sau schit cel mult trei zile. Peste acest termen nu poate fi găzduit nimeni fără aprobarea scrisă a Chiriarhului.

În chilie fiecare este dator să-și îndeplinească pravila personală. Cu privire la rugăciune se prevede : «Toți viețuitorii mînăstirii (începători, frați, rasofori și monahi) sînt îndatorați să ia parte, cu toată evlavia, la slujbele religioase rînduite după tipicul mînăstiresc» [67].

Deși superioritatea organizării chinovitice a mînăstirilor este îndeobște cunoscută și se tinde la generalizarea ei în Biserica noastră, totuși datorită unor condiții speciale de viață a trebuit să fie tolerată persistența unor mînăstiri și schituri cu viață idioritmică, a căror existență era prevăzută în Regulamentul vieții monahale, anterior celui actual.

10. **Importanța actuală a organizării chinovitice a mănăstirilor.** Este bine cunoscut rolul pe care l-au avut mînăstirile cu viață chinovitică, în trecut, în viața Bisericii și a credincioșilor. Mînăstirile chinovitice au fost focare de trăire autentic creștină, oaze ale filantropiei și vetre de cultură. În afară de cultivarea evlaviei și a rugăciunii, pe lîngă mînăstiri au luat ființă spitale și azile [68], iar în pridvoarele mînăstirilor s-au adăpostit primele școli. Tot în mînăstiri au avut loc primele transcrieri de

65. *Idem*, art. 78, p. 180. 66. *Idem*, art. 79, p. 180. 67. *Idem*, art. 73, p. 179.

68. *Idem*, art. 97, p. 182. Cu privire la influența pe care a avut-o Vasiliada asupra înființării așezămintelor spitalicești la noi, Dr. N. Vătămanu spune : «Avem aici în București, un așezămînt spitalicesc, ale cărui legături de filiație cu Vasiliada de acum 1600 de ani sînt de netăgăduit... spitalul Colțea, ctitoria spătarului Mihai Cantacuzino s-a datorat pe de o parte puternicelor impresii cu care se întorsese ctitorul din faimoasa călătorie la Muntele Sinai cu care prilej văzuse spitalele creștine și arabe în Egipt și în Palestina ; iar pe de altă parte se datora îndemnurilor doctorului Iacob Pylarimo, precum și propriilor sale amintiri și celor ale fratelui său mai mare, de la Veneția. Mihai Cantacuzino, cunoștea desigur foarte bine din operele Sfîntului Vasile și ale Sfîntului Grigorie de Nazianz ce fusese celebra Vasiliadă.

Spătarul Cantacuzino a clădit o mînăstire nouă pe locul lui Udrea Doicescu și că a pus bisericii sale hramul Sfinților Trei Ierarhi, rezervînd vechiul hram al bisericuței, anterior, de pe acel loc, al Doiceștilor, Sf. Paraschiva, doar unuia dintre cele trei paraclise de mînăstiri, alt hram, acela propriu al spitalului fiind «Sfinții doctori fără de arginți Cosma și Damian».

codici (Letopiseţul de la Bistriţa şi Putna), şi primele traduceri de cărţi (Codicele Voroneţean şi Psaltirea Scheiană). În mînăstiri au fost adăpostite şi cele dintîi tipografii (la Snagov şi Rîmnic, la Trei Ierarhi şi Tismana), iar monahi ca Macarie, Antim Ivireanul, Varlaam şi Dosoftei aveau să scoată în mînăstiri cele dintîi cărţi în limba română [69]. Unele mînăstiri, prin poziţia şi construcţia lor, au servit ca fortăreaţă împotriva duşmanilor.

Aceste frumoase tradiţii ale vieţii monahale se continuă sub forme diferite şi astăzi.

Expunînd avantajele vieţii de obşte, Sfîntul Vasile spunea că omul nu se poate desăvîrşi decît în preajma oamenilor, care îl ajută cu sfatul, cu observaţiile şi cu iubirea lor, şi nu în singurătate ; că numai în viaţa de obşte monahul exercită cu folos supunerea ; că numai în comuniune cu alţii poate să creeze o bază prin care să-şi concretizeze iubirea faţă de semeni [70]. Or, aplicînd principiile Sfîntului Vasile în viaţa de azi, monahul cu viaţa chinovitică se integrează în tendinţa de cooperare şi apropiere dintre oameni, care domină vremurile noastre. El nu este rupt de aspiraţiile după mai bine ale fraţilor şi societăţii căreia îi aparţine. Pentru că, deşi «desprins oarecum de lume, el este totuşi pus în slujba lumii, a societăţii omeneşti, împlinind pentru aceasta rosturi şi răspunderi esenţiale» [71]. Renunţarea la familie în ultimă instanţă are ca motiv cele două slujiri : slujirea lui Dumnezeu şi slujirea aproapelui [72].

Ca şi în trecut, monahul chinovit slujeşte pe Dumnezeu printr-o viaţă aleasă în duh creştinesc. Dar nu trăieşte doar pentru sine ; în anumite momente monahul cu viaţă şi experienţă deosebită este cercetat de numeroşi credincioşi, dornici de înduhovnicire. Viaţa lui aleasă este un continuu imn de slavă adus lui Dumnezeu şi un exemplu pentru semeni [73]. Aproapele este slujit prin fapte de caritate şi prin susţinerea aspiraţiilor lui de mai bine. Opera de caritate se continuă în asistenţa socială şi în

---

În intenţia ctitorului sensul noului hram al m-rii Trei Ierarhi era următorul : Sf. Vasile urma să-i ocrotească spitalul, cei doi mari ierarhi şi dascăli trebuiau să fie, după dorinţa firească a spătarului, protectorii şcolilor de la Colţea, pe care le-a înfiinţat în acelaşi timp cu spitalul şi anume şcoala de ştiinţe şi cea de cîntări bisericeşti. Prin urmare : un spital şi adăugăm, subliniind, pentru cei cu răni şi bube, în amintirea leproşilor Sf. Vasile ; apoi grija de copii, concretizată prin înfiinţarea de şcoli, la fel cum făcuse şi Sf. Vasile». N. Vătămanu, *1600 de ani de la înfiinţarea Vasiliadei*. Cel dintîi aşezămînt de asistenţă socială şi sanitară, în rev. «Biserica Ortodoxă Română» (1969), nr. 3—4, p. 310—311 şi Drd. Samir Gholam, *Vasiliada sau instituţia de binefacere Sf. Vasile cel Mare*, în «Glasul Bisericii», 1973, nr 7—8, p. 735 şi urm.

69. Aug. Faur, *Monahismul românesc şi reorganizarea lui*, în «Studii teologice», II (1950), nr. 3—5, p. 298.

70. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiuri dogmatice şi duhovniceşti pentru viaţa monahală, de obşte*, în «Studii teologice», 1952, nr. 7—8, p. 384—385.

71. Patriarhul Justinian, *Apostolat social*, vol. VI, p. 155.

72. *Ibidem*, p. 157.

73. Ibidem, p. 167—168 ; *L'Eglise Orthodoxe Roumaine*, Bucureşti, 1962, p. 66 ; T. Seviciu, *Reorganizarea vieţii monahale*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCI (1973), nr. 5—6, p. 633.

ospitalitate ; se continuă prin organizarea bolnițelor și infirmeriilor [74] și a unui arhondaric, care are în seamă buna primire a celor ce poposesc printre monahi [75].

Axate pe principiul muncii organizate, intelectuale și manuale, mînăstirile cu viață chinovitică sînt adevărate focare de cultură și laboratoare pentru lucrări de o înaltă ținută artistică. Așa, de exemplu, se dă în primul rînd o atenție deosebită formării intelectuale a celor ce vin să viețuiască în mînăstire, atît prin școlile de specialitate, cît și în școala de fiecare zi a duhovniciei. Un rol deosebit în această privință îl au conferințele și Consiliul de învățătură [76].

În rîndul al doilea, mînăstirile au organizat ateliere, în care se confecționează obiecte adesea de o valoare artistică deosebită, care necesită o pregătire și o calificare superioară. Pentru că «cu excepția celor bătrîni și bolnavi, fiecare viețuitor al mînăstirii trebuie să îndeplinească o ascultare în muncă, potrivit cu pregătirea și cu înclinările sale [77]. Urmare acestui principiu este faptul că mînăstirile își asigură baza materială necesară traiului viețuitorilor, precum și a operei de binefacere [78].

Cu privire la disciplină, regulamentul pentru organizarea vieții monahale prevede că : «În mînăstire și în afară de mînăstire, începătorii, frații, rasoforii și monahii sînt obligați să respecte disciplina» care a fost hotărîtă de Sfintele Sinoade și de Sfinții Părinți, la care se adaugă prevederile Statutului Bisericii Ortodoxe Române, Regulamentul pentru organizarea vieții monahale, hotărîrile sinoadelor și deciziile chiriarhale. De asemenea, «nu este îngăduit începătorilor, fraților, rasoforilor și monahilor să iasă din mînăstire fără bilet de voie, eliberat de stareț sau de egumen, în care să se arate : motivul învoirii sau însărcinarea dată, locul unde merge și timpul pe cît este învoit» [79].

Potrivit rînduielilor canonice referitoare la averea monahilor, regulamentul pentru organizarea vieții monahale în Biserica Ortodoxă Română, prevede că «averea monahilor adusă de dînșii în mînăstire, ca și cea dobîndită ulterior, rămîne întreagă mînăstirii de care au ținut în ultimul timp al vieții lor» [80].

Ca încheiere, putem spune că spiritul legiferării Sfîntului Vasile ca monahii să trăiască în incinta aceleași mînăstiri și să poarte de grijă obiectelor de uz comun ; ca pietatea să se împletească cu munca, — se desprinde și din grija cu care sînt întreținute locașurile de închinare în Biserica Ortodoxă Română. Conservarea acestora a devenit pentru reprezentanții cinului monahal una din îndeletnicirile răsplătite cu nespuse satisfacții spirituale, căci, așa cum se știe, de aceste mînăstiri se leagă o parte din trecutul Bisericii ca și acela al Patriei [81].

74 *Regulamentul* pentru organizarea vieții mînăstirești, art. 92—94.
75. *Idem*, art. 97—99. 76. *Idem*, art. 75—76. 77. *Idem*, art. 77.
78. *Idem*, art. 80. 79. *Regulament*, art. 81—83.
81. T. Seviciu, *op. cit.*, p. 636.

PRINCIPII CANONICE OGLINDITE ÎN «LEGIUIREA LUI VODĂ CARAGEA» ŞI APLICAREA LOR*

Pr. Drd. COSTICĂ POPA

La începutul sec. XIX, în cadrul formaţiunii social-economice din Ţara Românească existau trei feluri de norme juridice şi anume : obiceiurile juridice, vechiul drept bizantin şi Condica lui Ipsilante din 1780 [1].

Dar aceste norme care reprezentau relaţii de producţie diferite, duceau în practica judiciară la arbitrar şi abuzuri, judecătorii aplicînd de multe ori dispoziţii contradictorii care «se surpau una pe alta» [2], întrucît conţinutul lor dispersat le făceau să fie «nedesăvîrşite şi nedestoinice a cumpăni şi îndrepta dreptatea fieştecăruia» şi ţara «una a nu avea nici o pravilă» [3].

Avîntul general al vieţii economice din prima jumătate a sec. XIX-lea a determinat iniţiativa domnitorului de atunci, Ion Caragea, pentru întocmirea unei Condici de legi care să răspundă nevoilor timpului [4].

La întocmirea textului au lucrat 4 ostenitori ; logofătul Atanasie Hristopol, vel Clucerul Nestor, stolnicii Constantin şi Ioniţă Bălăceanu care, supravegheaţi îndeaproape de domn, timp de cîteva luni — septembrie 1816 — februarie 1817 — s-au achitat de misiunea, aşa încît pe la începutul lui februarie 1817, textul a fost terminat [5].

Pentru a-i da forma şi puterea definitivă, Domnul, urmînd şi regulele din dreptul ţării, şi căutînd să fie întocmită o lege cît mai bună, prin «pitacul» de la 15 februarie 1817 a convocat Sfatul de obşte, organul ţării, compus din «mitropolit, episcop şi veliţi boieri, halea şi mazili» [6], spre a examina lucrarea cu multă chibzuinţă şi să adauge orice va găsi lipsă şi de trebuinţă, arătînd prin anafora, lucrarea făcută ca să o chibzuiască şi Domnul [7].

Sfatul de obşte n-a lucrat destul de repede, ceea ce a nemulţumit pe Domn, care la 16 aprilie 1817 a poruncit din nou ca sfatul să se adune la Curtea Domnească şi să termine lucrarea fără multă zăbavă «căci îndestulă vreme este de cînd se prelungeşte» [8].

«Totuşi, de abia la 9 iunie 1818 sfatul de obşte semnează anaforaua, în care arată că a citit cu luare aminte pravila, care este o deslușire a pravilelor împărăteşti ce se obişnuiesc aici şi a vechilor şi canonisitelor obiceiuri ale pămîntului «nefiind împotrivitoare celor vechi urmate pînă acum» de aceea roagă pe Domn să binevoiască a porunci să se tipărească» [9].

---

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

1. *Legiuirea Caragea*, ediţia critică, ed. Academiei R.P.R., Bucureşti, 1955, p. VI.
2. *Ibidem* ; 3. *Ibidem* ; 4. *Ibidem* ; 5. *Ibidem*, p. VII ; 6. *Ibidem*.
7. *Ibidem*. 8. *Ibidem*. 9. *Ibidem*.

Textul fiind aprobat, Domnitorul a trecut la executarea hotărîrii sfatului de obște, poruncind la 22 iunie tipărirea legiuirii, împreună cu anaforaua și încredințarea lor spre păstrare Mitropoliei [10]. Peste cîteva zile, la 28 iunie 1818, marele logofăt Constantin Bălăceanu, a adeverit textele, punînd și pecetea domnească pe fiecare pagină [11]. Totodată, printr-un hrisov, datat 9 August 1818 Domnul a hotărît ca dispozițiile Legiuirii să fie aplicate, începînd cu 1 septembrie viitor, cînd toate judecătoriile țării vor ține cont, în problemele de judecată, de prevederile noii legiuiri [12].

De asemenea, a poruncit să se împartă mai întîi exemplarele grecești, pînă vor sosi de la tipografia și cele românești și să se facă publicații în Capitală și în toată țara [13].

De la 1 septembrie 1818, Legiuirea Caragea a rămas în cea mai mare parte ca «pravilă a pămîntului» pînă la 1 decembrie 1865, cînd a intrat în vigoare «Codul civil». Într-o oarecare măsură unele dispoziții ale legiuirii s-au aplicat și după această dată, cele referitoare la chestiunea emfiteozei sau embaticului, reglementare prevăzută de art. 1415 din Codul civil 1865 [14].

În schimb, prin art. 1912 din Codul civil, Legiuirea Caragea a fost abrogată cu toate modificările și completările ei în tot ceea ce nu era conform cu dispozițiile cuprinse în noua lege civilă [15].

Alături de dispozițiile cu caracter civil, legiuirea Caragea cuprinde și elemente de drept bisericesc care reactulizează cîteva din principiile canonice. Din studiul Legiuirii se desprind următoarele principii canonice și anume :

a) *principiul exclusivității genului bărbătesc pentru admiterea în ierarhia de drept divin ;*

b) *principiul inalienabilității averii bisericești ;*

c) *principiul indisolubilității căsătoriei ;*

d) *principiul independenței justiției bisericești* (cauze specifice justiției bisericești și delicte specifice dreptului bisericesc ca și mijloace de procedură specifice dreptului bisericesc pentru dovedirea adevărului — jurămîntul, blestemul).

În cele ce urmează, vom expune aceste principii, în ordinea amintită :

A. PRINCIPIUL EXCLUSIVITĂȚII GENULUI BĂRBĂTESC PENTRU ADMITEREA ÎN IERARHIA DE DREPT DIVIN

Art. 2 al capitolului 1, din partea I-a este formulat astfel : «Numai bărbații să fac arhierei, preoți și diaconi» [16]. Într-adevăr, una din condițiile fundamentale cerute de dreptul canonic pentru primirea hiroto-

10. *Ibidem.* 11. *Ibidem.* 12. *Ibidem.* 13. *Ibidem.*

14. Art. 1415 din Codul Civil : «Locațiunile ereditare, astăzi în ființă cunoscute sub numele de emfiteuse — embatic (besmén) se păstrează. Ele se vor regula după legile sub care s-au născut. Pe viitor ele nu se mai pot înființa (C. Hamangiu, Codex Romaniae, Buc., 1926, p. 218. 15. *Ibidem*, p. 283.

16. *Legiuirea Caragea...*, p. 6.

niei este ca cel ce condiționează ca hirotonia să aparțină sexului masculin [17]. În Biserică, din timpurile mai vechi existau persoane de sex feminin în serviciul Bisericii, așa numitele diaconese ; potrivit prevederilor canonice acestea nu aveau însă drepturi independente, ci îndeplineau anumite servicii în legătură cu catehizarea și botezul femeilor. În acest scop ele erau sfințite de episcopi prin rugăciuni speciale, ca orice cleric de grad inferior potrivit canoanelor 15 — al Sinodului IV ecumenic, 70 al Sinodului Trulan [18].

De altfel, chiar pe la jumătatea secolului IV—d.Hr. s-a interzis a se desemna diaconese pentru carieră bisericească. Treptat această instituție a dispărut ajungînd ca prin veacul XII să se facă amintire despre ea ca despre ceva ce a existat în Biserica primelor veacuri [19].

B. PRINCIPIUL INALIENABILITĂȚII AVERII BISERICEȘTI

Pentru ca Biserica să-și realizeze în lume menirea ei sfîntă, are nevoie de acele mijloace care sînt necesare pentru aceasta. Ca organism social Biserica are nevoie de bunuri materiale pentru întreținerea Sfintelor locașuri și a cultului, pentru întreținerea slujitorilor ei, ca și pentru sprijinirea celor ce au nevoie de ajutorul Bisericii, de aici rezultînd și dreptul ei de a poseda averi» [20].

Regulele generale cuprinse în canoane opresc întrebuințarea averii în alte scopuri decît cele amintite, precum și înstrăinarea averii bisericești

«Dacă s-ar găsi vreun episcop ori egumen că lasă (să treacă ceva) din pămînturile episcopiei sau ale m-rei, în mîna dregătorilor sau altor persoane, dîndu-le, fără tărie să fie predarea, potrivit canonului sfinților Apostoli care zice : «Episcopul să poarte grijă de toată averea bisericească și să o chiverniséască, Dumnezeu fiindu-i supraveghetor, dar nu-i este lui iertat să-și însușească ceva din aceea sau a dărui rudelor sale cele ale lui Dumnezeu ; iar de vor fi sărace să le dea ca unor săraci, să nu vîndă însă sub acest cuvînt cele ce sînt ale bisericii... Iar dacă ar pretexta că pămîntul aduce pagubă și nu este spre nici un folos, nici atunci locul să nu-l dea dregătorilor localnici ci clericilor, sau agricultorilor. Iar dacă ar uza de vicleșug păcătos și dregătorul ar cumpăra ogorul de la un cleric sau agricultor și atunci să fie fără tărie vînzarea și să se înapoieze episcopiei sau mînăstirii, iar episcopul sau egumenul care

17. Prof. dr. Iorgu D. Ivan, *Vîrsta hirotoniei clericilor*, art. în rev. «Biserica Ortodoxă Română», 1937, p. 36—58.

18. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, trad. făcută de Uroș Kovincici și dr. Nicolae Popovici, vol. I, part. I, Arad, 1930, vol. I, part. II, 1931, vol. II, part. I, 1934 ; vol. II, part. II, 1936.

19. Idem, *Drept bisericesc oriental*, București, 1915, p. 213.

20. Prof. dr. Iorgu D. Ivan, *Bunurile bisericești în primele 6 secole. Situația lor juridică și canonică*, București, 1937.

a făcut aceasta, să se izgonească episcopul din episcopie, iar egumenul din mînăstire ca unii cari risipesc în chip păgubitor cele ce nu le-au agonisit»... [21].

Cu toate acestea, pentru o cauză dreaptă se îngăduie excepţii de la aceste reguli generale.

Drept *cauză dreaptă*, au fost considerate :

a) — *nevoia urgentă a bisericii* — aşa cum prevede can. 26 Cartagina : «Aşişdera s-a hotărît ca nimenea să nu vîndă averea bisericească, şi dacă un bun bisericesc nu ar avea venituri şi vreo nevoie mare ar sili aceasta, să se arate celui ce stă în fruntea acelei eparhii şi împreună cu numărul hotărît al episcopilor să se hotărască ce este de făcut» [22].

b) *ajutorarea bisericilor sărace şi a săracilor* — Can. 41 Apostolic «episcopul prin preoţi şi diaconi să dea celor ce au nevoie» [23].

c) *un folos sigur al Bisericii* [24].

Pentru astfel de cauze drepte — legiuirea Caragea cuprinde următoarele dispoziţii şi anume :

— *privind vînzarea averii bisericeşti :*

Cap. 2, par. III — intitulat «Pentru vînzări», art. 5 prevede «că năstavnicii mînăstirii au voie să vîndă lucruri imobile (nemişcătoare) şi ţiganii mînăstireşti pentru motivul de a-şi achita datoria pe care n-o poate economisi din altă parte, vînzare care se va face numai cu voia şi ştirea stăpînirii» [25].

— *închirierea sau arendarea moşiilor mînăstireşti* — potrivit dispoziţilor cap. IV — art. 2 — prin care se acorda egumenilor dreptul să arendeze moşiile mînăstireşti numai pe un an de zile, cînd este neapărată trebuinţă, dar cu ştirea stăpînirii [26].

— *schimbul în averea bisericească* — potrivit dispoziţiilor art. 5, cap. III — «năstavnicii mînăstirilor au dreptul să schimbe, lucru mînăstiresc nemişcător cu un lucru nemişcător dar de îndoit preţ, însă numai cu ştirea stăpînirii» [27].

— *tocmeala pentru sădire sau clădirea numită Embatic.* «Embaticul era un contract verbal sau scris, care intervenea între proprietarul unui teren şi o persoană care se angaja ca pe acest teren să clădească o casă sau să sădească vie şi pentru folosirea lor să plătească proprietarului terenului în fiecare an o sumă fixă» [28].

Deşi embaticul putea avea ca obiect atît zidirea de casă cît şi zidirea de vie, în general se făcea distincţie — folosindu-se termeni deosebiţi. Pentru înţelegerea care avea ca obiect sădirea de vie se folosea

---

21. Nicodim Milaş, *Canoanele*, can. 12 sinod VII Ecumenic, vol. I, par. II, p. 513 şi can. 49 Trulan, acelaşi vol., p. 418.

22. Idem, *op. cit.*, vol. II, part. I, p. 181—182, vezi şi can. 33 Cartagina, p. 191.

23. *Ibidem*, vol. I, part. I, p. 250. 24. Idem, *Drept bisericesc oriental...*, p. 438.

25. *Legiuirea Caragea...*, p. 26. 26. *Ibidem*, *p. 40.* 27. *Ibidem*, p. 38.

28. Prof. dr. Iorgu D. Ivan, Embaticul (Εμβατίκιον) în dreptul bisericesc, art în rev. «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», Iaşi, 1970, nr. 3—6, p. 196—218.

cuvîntul de origine slavă «otaşniţă» sau «otaştină» iar pentru înţelegerea avînd ca obiect zidirea sau repararea de casă cu drept de folosire perpetuă, se întrebuinţează cuvîntul de origine greacă «embatikion» [29].

Şi plata care se făcea stăpînului locului era diferită : pentru «otaştină» în general se dădea o vadră de vin la 20 vedre produse, iar pentru «embatic» adică pentru folosirea clădirii şi acareturilor se achita anual o sumă fixă stabilită de la început care putea fi «ori mult, ori puţin», «un ce», potrivit înţelegii [30].

În cap. V — sub titlul «pentru sădire sau clădire» art. 1 din legiuire spune : «Sădirea iaste un chipu de închiriere şi se zice cînd închiriem pămîntul nostru la altul, ca să sădească sau să zidească pe dînsul plătindu-ne un ce şi cel ce cu arătatul mijloc ia pămîntul nostru, să chiamă săditor sau clăditor» [31], iar în art. 2 se spune : «tocmeala clădirii şi a sădirii să se facă în scris».

Chestiunea dării în embatic a imobilelor mînăstireşti a făcut obiectul legiurii din 15 mai 1843, intitulată «Pentru orînduiala ce are a se păzi la darea locurilor cu embatic în viitor de către mînăstirile închinate şi neînchinate, precum şi de către schiturile cele slobode». Această lege, în art. 1 prevedea că «închirierea locurilor cu embaticuri nu va fi slobodă decît pe la oraşe şi tîrguri» [33], în art. 2 prevedea : «ca egumenii mînăstirilor închinate şi neînchinate precum şi îngrijitorii schiturilor sînt popriţi în viitor de a mai da locuri cu embaticuri de la sine şi fără ştirea stăpînirii» [34], iar în art. 4, prevedea că : «sfînta mitropolie împreună cu departamentul credinţei încheind un jurnal vor supune a lor chibzuinţă la cunoştinţa şi dezlegarea înaltei stăpîniri după care dîndu-se voe a face embaticarea se vor adeveri înscrisele de către Departamentul credinţii, păzindu-se regula arătată la art. 1-iu» [35].

Embaticul, ca şi otasniţa au rămas în uz, în cazuri mai rare, pînă la reforma agrară din 1920, deci şi după punerea în aplicare a Codului Civil, la 1 decembrie 1865.

«Căci deşi prin legiuirea obştească Adunări din 1848 au fost desfiinţate embaticurile de pe moşiile mînăstirilor pămîntene abrogarea n-a fost totală, fiindcă s-au exceptat embaticurile pentru locuri de case şi acareturi prin tîrguri, pentru tîrguri, pentru locuri de vii, vaduri de moară, poduri» [36].

În acest context au fost înţelese şi interpretate dispoziţiile art. 1415 din Codul Civil, prin care s-a interzis înfiinţarea de embaticuri pe viitor ; în schimb, cerea să se respecte cele ce au luat naştere în trecut, adică înainte de intrarea în vigoare a Codului Civil, dispunînd ca acele embaticuri să se reglementeze după legile sub care s-au născut [37].

29. *Ibidem*, p. 203—204. 30. *Ibidem*. 31. *Legiuirea Caragea...*, p. 43.
32. *Ibidem*, p. 44. 33. *Ibidem*, anexa II, p. 219. 34. *Ibidem*.
35. *Ibidem*.
36. Prof. dr. Iorgu D. Ivan, *Embaticul...*, art. cit., în rev. cit. p. 205.
37. *Ibidem*, p. 206.

C. PRINCIPIUL INDISOLUBILITĂȚII CĂSĂTORIEI

Potrivit normelor dreptului bisericesc, între cele două acte matrimoniale — logodna și cununia — există o strînsă legătură, precizîndu-se chiar că — logodna bisericească are aproape aceeași putere ca și cununia, pentru că logodna începe această taină, iar cununia o desăvîrșește. Din această rațiune, canoanele Bisericii Ortodoxe socotesc și condamnă ca adulter pe cel ce contractează căsătoria cu logodnica altuia, așa cum prevede canonul 98 trulan : «Cel ce va lua spre însoțire de căsătorie pe o femeie, logodită cu altul, fiind logodnicul încă în viață, să se pună sub acuză pentru adulter» [38].

Pentru orice încheiere de căsătorie se au în vedere cîteva cerințe esențiale, prevăzute atît de dreptul bisericesc cît și de cel civil, și anume :

1. consimțămîntul reciproc ;
2. vîrsta pentru căsătorie ;
3. facultățile spirituale normale ;
4. aptitudinea pentru îndeplinirea datoriei conjugale [39].

Pe lîngă aceste cerințe sau condiții esențiale mai e nevoie să nu existe nici momente caracterizate în drept ca piedici pentru căsătorie, așa-zisele impedimente care opresc încheierea căsătoriei [40].

Numai dacă sînt îndeplinite condițiile esențiale și nu există piedici, Biserica trece la binecuvîntarea celor care se însoțesc în căsătorie. Odată cu binecuvîntarea Bisericii, căsătoria dobîndește o însușire fundamentală, anume, indisolubilitatea ei, în toată viața soților.

Potrivit acestei însușiri — a indisolubilității — ca urmare a binecuvîntării Bisericii — logodna și cununia, nu se pot desface decît în cazuri excepționale și numai pentru serioase pricini. Această concepție o întîlnim și în legiuirea Caragea, atît în definirea condițiilor în care se încheie logodna și căsătoria, cît și în definirea impedimentelor care atrag după sine nulitatea acestor acte. Astfel în partea a III-a, cap 15, art. 1 se spune : «Logodna să să zice cea mai întîi cuvîntare de tocmeală a nunții» [41], iar în art. 2 se prevede «cîți cu cîte sînt slobozi a se căsători, aceia cu acelea pot a să și logodi» [42].

Trecînd la prezentarea pricinilor care motivează desfacerea logodnei, legiuirea Caragea prevede pe lîngă cele de ordin civil, cum sînt : boala incurabilă, defăimarea reciprocă, neînțelegerea, expirarea termenului de încheiere a logodnei și două pricini cu caracter religios, în cap. 15, art. 10, alin. a.b :

1. alin. a. : Cînd să va face împotriva pravililor căsătoriei ;
2. alin. b. : Cînd voiesc a să călugări ori amîndoi logodnicii sau numai unul din amîndoi ; [43] făcîndu-ne astfel să înțelegem de aici împletirea dispozițiilor canonice cu cele civile în Legiuirea Caragea.

38. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, part. II, p. 482.
39. Idem, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 478—480.
40. Pentru impedimente vezi N. Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 488.
41. *Legiuirea Caragea...*, p. 72. 42. *Ibidem*. 43. *Ibidem*.

Aceeaşi orientare spirituală, ca şi în privinţa logodnei, se desprinde din Legiuirea Caragea şi în privinţa căsătoriei propriu-zise. Definiţia căsătoriei după Legiuirea Caragea este : «tocmeala unirii bărbatului cu femeia spre facere de copii» [44]. După cum s-a mai arătat, potrivit învăţăturii Bisericii Ortodoxe, din ideea de căsătorie se desprinde ca însuşire fundamentală indisolubilitatea ei în toată viaţa soţilor «ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă», zice Sfînta Scriptură (Matei XIX, 6).

Din această cauză căsătoria încheiată legal şi binecuvîntată de Biserică se desface numai prin moarte, sau prin altă întîmplare care înlătură ideea de indisolubilitate, distruge baza morală şi religioasă a ei şi este astfel o moarte în alt sens» [45].

Vorbind de alte cauze, în afară de moartea naturală, care desfac căsătoria, legiuirea Caragea ca şi dreptul bisericesc, cuprinde :

— impedimente la căsătorie — care pot fi : absolute şi relative ;

— motivele de divorţ ;

Ca impedimente absolute, Legiuirea Caragea arată, în art. 2, cap. 16 : căsătoria celor «slobozi cu robii» şi a «creştinilor cu cei de altă lege» [46].

Primul impediment este prevăzut pentru respectarea orînduirii sociale a epocii, cel de-al doilea fiind prevăzut de Biserică (can. 72 Trulan — s.e.) şi însuşit de stat, în acel timp, ca în imperiul bizantin.

Impediment absolut este socotit şi cel prevăzut în art. 3, care se referă la căsătoria nevîrstnicilor [47].

Din redactarea articolului s-ar părea că nevîrstnicii numai fără voia părinţilor sau epitropilor nu se pot căsători, dar cu voia lor s-ar putea căsători. În realitate, lipsa vîrstei legale este o condiţie peste care nu poate trece nici consimţămîntul părinţilor sau epitropilor.

Consimţămîntul părinţilor pentru vîrstnici este arătat ca impediment relativ (art. 4) [48].

Ca motive de desfacere a căsătoriei doctrina canonică arată, în primul rînd moartea fizică, apoi moartea morală sau religioasă.

Cu privire la învăţătura amintită, în această privinţă, a Evangheliei, Biserica a dat prescripţiuni canonice speciale relativ la motivele care, în efectele lor, se aseamănă cu moartea fizică : adulterul şi imprejurările care presupun adulterul. De aceea, alături de motivele de divorţ fixate de Biserică se menţionează şi cele stabilite de stat. Motivele de divorţ hotărîte de Biserică şi întemeiate pe izvoare canonice sînt :

— adulterul
— căderea unui soţ de la creştinism
— ţinerea în braţe a propriului copil la botez
— primirea demnităţii de episcop
— intrarea în monahism a unui soţ [49].

---

44. *Ibidem*, 74. 45. N. Milaş, *Drept bisericesc oriental*, p. 517.
46. Legiuirea Caragea, p. 74. 47. *Ibidem*. 48. *Ibidem*.
49. Nicodim Milaş, *Drept bisericesc oriental*, p. 521—522.

Ca motive de divorț hotărîte de stat și recunoscute de Biserică amintim :

— înalta trădare
— dispariția bărbatului
— lipsa de îndeplinire a datoriei conjugale [50].

Mai sînt cîteva motive de divorț hotărîte de legislația civilă, dar nu sînt acceptate de biserică și anume :

— nebunia
— lepra
— condamnarea la închisoare pe mai mulți ani
— antipatia nebiruită [51].

În legiuirea Caragea sînt prevăzute următoarele motive de divorț :

a. Căsătoria încheiată împotriva legii ;
b. neîndeplinirea datoriei conjungale într-un interval pînă la 3 ani ;
c. boala incurabilă în cazul femeii ;
d. defăimarea reciprocă, fără să se poată dovedi ;
e. intrarea în monahism a unuia din cei doi soți ;
f. atentarea la viața soțului sau complotarea împotriva vieții lui.
g. adulterul ;
h. neguțătoria cinstei soției [52] ;

De asemenea tot în cuprinsul principiilor canonice dispozițiile Legiuirii soluționează și problema adopțiunii copiilor.

Obligația ce revine soților într-o căsnicie este și nașterea de prunci. Dacă în general această obligațiune poate fi îndeplinită, mai sînt și cazuri de excepție : cînd o familie nu reușește să aibă copii. În astfel de situații s-a permis adoptarea de copii rezultați din alte căsătorii. De adopțiune s-a ocupat și Legiuirea Caragea.

Adopțiunea — în această legiuire — se numește iothesie — sau facere de fii de suflet, partea IV-a, cap. 5, art. 1 [53].

Potrivit dispozițiilor Legiuirii aveau dreptul să adopte copii mirenii și mirenele vîrstnici, potrivit art. 2, anume :

a) cei căsătoriți care n-aveau copii ;
b) cei văduvi, care nu aveau copii ;
c) cei neînsurați care voiau copii ;
d) cei ce aveau copii rezultați în afara căsătoriei dacă nu aveau copii rezultați din căsătorie legală, art. 5, al. II, dispoziție care reglementa parțial situația copiilor nelegitimi ; de altfel după Codul Caragea adopțiunea și testamentul sînt singurele moduri de recunoaștere a copiilor naturali din partea tatălui sau a mamei [54].

Copiii adoptați puteau fi :

— vîrstnici sau minori — art. 6—7 ;
— și care proveneau numai din părinți slobozi — art. 5.

Nu aveau dreptul să adopte copii : nebunii, risipitorii și necinstiții — art. 3, precum și epitropii pe copiii de sub tutelă, art. 4.

---

50. *Ibidem*, p. 523. 51. *Ibidem*, p. 523.
52. *Legiuirea Caragea*, p. 74—76. 53. *Ibidem*, p. 136.
54. *Ibidem* și anexa III, p. 276. 55. *Ibidem*.

În funcție de situația legală a copiilor legitimi sau adoptivi, legiuirea Caragea prevedea și drepturile lor succesorale.

Astfel, în cazul copiilor legitimi — Codul Caragea recunoștea numai băieților dreptul la moștenirea părinților, nu și fetelor — dacă erau băieți și fete, — dar cu obligația ca băieții-frați să le cumpere dotă și să le mărite [56].

Așadar, sub Codul Caragea copii de parte bărbătească erau succesorii de drept în averea tatălui [57], cu rezerva amintită, ca să înzestreze pentru căsătorie, pe surori.

În ce privește copii naturali adoptați, aceștia aveau dreptul de moștenire în averea fraților și surorilor de mamă ; ei nu aveau drepturile copiilor legitimați prin căsătorie [58].

De asemenea tot în spiritul principiilor canonice dispozițiile Legiuirii soluționau și problema copiilor rezultați dintr-o căsătorie care s-a desfăcut [59].

Astfel, copii de parte femeiască ca și cei de parte bărbătească dacă erau mici și aveau trebuință de creșterea mamei, rămîneau mamei, iar cei mari de parte bărbătească treceau în grija tatălui, art. 7 [60].

Și într-un caz și în altul tatăl era dator să suporte cheltuielile pentru întreținerea copiilor, iar în cazul cînd era sărac iar mama poseda averea trebuincioasă, atunci obligația de întreținere trecea asupra mamei, art. 8 [61].

D. PRINCIPIUL INDEPENDENȚEI JUSTIȚIEI BISERICEȘTI

(Cauze specifice justiției bisericești și delicte specifice dreptului bisericesc precum și mijloace de procedură specifice dreptului bisericesc, pentru dovedirea adevărului).

«În dreptul bisericesc, prin delict bisericesc se înțelege violarea unei legi bisericești existente prin acțiuni exterioare sau prin omiteri» [62].

Întrucît membrii bisericii sînt clerici și laici și din această cauză există diversitate de datorii care ține de calitatea membrilor, la fel delictele vor fi : ale **clericilor și ale laicilor.**

Delictele clericilor se pot referi fie la serviciul special pe care trebuie să-l îndeplinească în Biserică, fie la datoriile care obligă pe orice creștin în general. Și într-un caz și-n altul, autoritatea bisericească este cea căreia îi aparține dreptul de a-i judeca și sancționa.

«Potrivit dreptului bisericesc — spune canonistul Nicodim Milaș — instanțele bisericești se ocupă de toate acele cazuri în care este vorba

---

56. *Ibidem*, anexa III, p. 272. 57. *Ibidem*. 58. *Ibidem*, p. 273.

59. Canonul 15 Gangra «Dacă cineva și-ar părăsi pe copiii săi și nu i-ar crește, și nu i-ar îndrepta cît atîrnă de el, spre cuvenita cinstire de Dumnezeu, ci sub pretextul ascezei i-ar neglija, să fie anatema (Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, part I, p. 47. 60. Legiuirea Caragea, p. 76.

61. *Ibidem*, vezi și N. Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 526.

62. N. Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 400.

despre delictele membrilor clerului în săvîrşirea lucrărilor sfinte, despre purtarea necuviincioasă a lor, despre procesele care iau naştere din utilizarea averilor bisericeşti şi mînăstireşti» [63].

În prezent, întreaga avere a instituţiilor din cuprinsul statului nostru este socotită avere obştească. De aceea clericii răspund pentru delictele săvîrşite în legătură cu averea bisericească şi înaintea instanţelor civile.

Toate celelalte delicte ale clerului care prin gravitatea lor depăşesc domeniul dreptului bisericesc, cad în competenţa instanţelor civile.

Laicii pot comite delicte contra credinţei, Bisericii, ierarhiei, drepturilor bisericeşti şi evlaviei. Instanţele bisericeşti pot să pedepsească aceste delicte cu «oprirea de a primi sfînta Euharistie pentru mai mult ori mai puţin timp», cu luarea dreptului de a participa la acţiunile juridice ale Bisericii, cu excluderea din comunitatea credincioşilor şi în fine, cu refuzul înmormîntării creştineşti» [64].

Actualmente, excomunicarea ca pedeapsă bisericească pentru laici constă din excluderea de la Sfînta Euharistie pe un timp mai lung ori mai scurt. În clipa morţii ori de ce natură ar fi delictul comis de un laic, dacă se căieşte, Biserica îngăduie să primească Sfînta Euharistie precum şi înmormîntarea creştinească aşa cum prevăd canoanele 11, 12 şi îndeosebi 13, sinodul I Ecumenic... [65].

Toate celelalte delicte care ies din sfera religioasă sînt de competenţa instanţelor civile.

Legiuirea Caragea se ocupă de două asemenea delicte ale laicilor, de natură religioasă, dar care erau cercetate şi sancţionate de instanţele civile. Aceste două delicte sînt:

1. furtul de lucruri sfinte din biserici (par. V, cap. 3, art. 5), care în funcţie de gravitate se pedepsea cu bătaie, amenzi, închisoare pînă la un an, iar în caz de recidivă, pînă la 5 ani, art. 2, 3, 5 [66].

2. Ultragiul unei feţe bisericeşti în timpul slujbei (part. V, cap. 9, art. 2, al. c) care tot în funcţie de gravitate era sancţionată cu: amendă, bătaie, închisoare, surghiunie [67].

Neîndoielnic, credem că şi biserica proceda în consecinţă, cu mijloacele penale care-i stăteau la dispoziţie, mai ales ţinînd seamă că «judecata domnească în cazurile cele mai complicate pentru darea hotărîrilor sale avea mai totdeauna lîngă sine pe mitropolitul ţării sau pe vreunul din episcopii care întovărăşiţi de pravilă şi Sfînta Cruce, semnele autorităţii bisericeşti, făceau cu acele hotărîri să se reazime pe lege şi dreptate» [68].

Dispoziţiile legiuirii Caragea reactualizează şi unele aspecte ale principiului canonic privitor la procedura de judecată.

Cu privire la dovezile scrise de judecată, Legiuirea Caragea prevede ca aceste dovezi «să se iscălească de către cei ce să tocmesc şi să se

63. *Ibidem*, p. 384. 64. *Ibidem*, p. 385.
65. Idem, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, part. II, p. 63.
66. *Legiuirea Caragea*, p. 144. 67. *Ibidem*, p. 184.
68. St. Berechet, *Biserica şi domnia în trecutul românesc*, art. în revista «Biserica Ortodoxă Română», 1945, nr. 9, p. 424—442.

adevereze cel puțin de doi martori, cării cu ochii lor au văzut, sau cu urechile lor au auzit, ori de către judecători [69] (part. VI, cap. 2, art. 6) iar dieţile «să se adevereze cu trei martori singuri văzători sau singuri auzitori sau de arhiereul locului sau de judecător, art. 7 [70].

Cît privește dovezile nescrise, legiuirea Caragea prevedea proba cu martori dispunînd ca martorii care veneau în instanță înainte de a depune mărturie aveau obligația să depună jurămînt «întîi înaintea judecătorilor, sau de va face trebuință și în biserică», art. 33, în cazul pricinilor de ordin politic [71], iar în pricinile de ordin civil aveau obligația ca «întîi să jure în biserică și apoi să mărturisească», art. 34 [72].

Tot cu privire la martori, legiuirea Caragea prevedea că mărturia unui singur martor nu avea valoare, așa cum dovedește art. 35, «un martor singur ca niciunul să socotește» [73].

Asemenea prevederi referitoare la martori conțin și canoanele. Astfel potrivit can. 75 Apostolic mărturia unei singure persoane nu era valabilă [74], după cum mărturia a doi sau trei martori avea valoare și se lua în considerație, potrivit can. 2, sin. I Ecumenic [75].

Atît legiuirea Caragea cît și canoanele nu admit ca martori pe nebuni, minori, martori mincinoși, cei lipsiți de drepturi civile, colocatarii «și cîți sînt știuți că au puțină evlavie către ceale dumnezeiești». Cum zice legiuirea, art. 46 [76] iar canonul 131 Cartagina spune : «să nu se admită la mărturie ca martori cei despre cari s-a poruncit să nu se primească nici la acuză sau pe cari acuzatorul îi aduce din casa sa, nici să se primească mărturia pînă la vîrsta de patrusprezece ani» [77].

Legiuirea Caragea cuprinde dispoziţiuni și cu privire la persoana acuzatului, care este obligat să se prezinte la judecată, înaintea instanţelor civile, în ziua pentru care a primit citaţiunea ; în cazul în care nu se prezintă fără a avea motive justificative, se pedepsește.

Cel mai lung termen acordat acuzatului de canoane pentru justificarea sa, este de un an, potrivit can. 79 Cartagina [78].

Legiuirea Caragea prevedea trei situaţii de excepţie cu caracter religios cînd pîrîtul avea dreptul să nu se prezinte de îndată în fața instanţei pentru pricini politice, și anume :

1. Cînd se afla în biserică să se închine — cap. 1, art. 14 ;
2. Cînd petrecea mort la groapă ;
3. Cînd jelea vreun mort, rudă fiind, timp de 9 zile de jale [79].

Legiuirea Caragea cuprinde de asemenea dispoziţii cu privire la dreptul de recurs al acuzatului, în cazul unei sentinţe, fie privind gravitatea infracţiunii, fie privind nevinovăţia sa.

Dispoziţiile canonice îngăduie această cale de atac la instanţă bisericească superioară pentru cercetarea cazului și sancţionarea lui justă.

---

69. *Legiuirea Caragea*, p. 164. 70. *Ibidem*. 71. *Ibidem*, p. 170.
72. *Ibidem*. 73. *Ibidem*.
74. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, part. I, p. 300.
75. *Ibidem*, vol. I, part. II, p. 8. 76. *Legiuirea Caragea*, p. 172.
77. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, part. I, p. 286.
78. *Ibidem*, p. 241. 79. *Legiuirea Caragea*, p. 160.

Apelul trebuie făcut în limita termenului permis de lege după expirarea căruia acest drept se anulează şi sentinţa se execută. În caz de apel făcut la timp, executarea sentinţei se suspendă pînă la rejudecarea şi sancţionarea cazului de către instanţa superioară căreia i-a fost adresat apelul [80].

În privinţa acestui drept de apel, legiuirea Caragea a prevăzut următoarele :

a) Apelul să se facă în scris către domnie, în timp de 60 de zile de la darea sentinţei, cap. 4, art. 2, part. VI.

b) după expirarea acestui termen, înceta acest drept, afară de cazul în care existau dovezi justificative ca : boala grea, răzmeriţa, şi altele, art. 3.

c) împotriva sentinţei unui domnitor, era permis apelul la alt domnitor, art. 7.

d) sentinţa celui de-al doilea domnitor putea fi apelată la al treilea domnitor (succesiunea domnitorilor).

e) hotărîrea domnească întărită de doi sau trei domnitori (succesivi) nu mai dădea drept de apel, rămînînd definitivă (art. 9—10) [81].

În concluzie, scoţînd în evidenţă principiile canonice, oglindite în «Legiuirea lui Vodă Caragea», am putut observa că această legiuire a fost întocmită şi aplicată într-un anumit moment istoric din Ţara Românească, cînd starea socială a timpului şi relaţiile sociale existente la începutul sec. XIX — înregistrau schimbări şi prefaceri înnoitoare.

Este neîndoielnic că această legiuire a căutat să răspundă nevoilor timpului ceea ce îi dă valoare de document istoric.

De asemenea, privită în cadrul temei ce ne-am propus, Legiuirea Caragea prezintă o importanţă ce rezultă, după cum sa văzut, din împletirea, de-a lungul textului, a cîtorva principii şi dispoziţii canonice cu dispoziţii de ordin civil [82].

Un alt aspect sub care poate fi apreciată importanţa acestei Legiuiri constă în aceea că ea ne ajută să cunoaştem evoluţia, atît de ordin istoric cît şi juridic a vechiului drept românesc şi implicit a dreptului bisericesc din Ţara Românească.

Ca o caracterizare generală, putem spune că legiuirea Caragea este o «legiuire feudală reprezentînd voinţa Clasei dominante feudale, ridicată la rangul de lege. Acest lucru reiese, în special, din menţinerea inegalităţii de clasă şi de condiţie socială (slobozi, robi, dezrobiţi), situaţia inferioară a femeii, deosebirea dintre creştini şi necreştini, diferenţieri în aplicarea pedepselor în funcţie de starea socială, bogaţi şi săraci» [83].

80. N. Milaş, *Drept bisericesc oriental*, p. 396—397.

81. *Legiuirea Caragea*, p. 180.

82. Magistrand Stelian Izvoranu, *Elemente de drept bisericesc în legiuirile veacului XVIII şi XIX, pînă la Regulamentul Organic*, art. în rev. «Studii teologice», I (1959), nr. 1—2, p. 61—73. 83 *Legiuirea Caragea*, p. X.

CONTRIBUŢII ALE DIALOGULUI TEOLOGIC DINTRE ROMANO-CATOLICI ŞI LUTERANI LA ECUMENISMUL CREŞTIN*

Drd. ŞTEFAN BUCHIU

1. NOUA ORIENTARE ECUMENISTĂ A ROMANO-CATOLICILOR DUPĂ CONCILIUL AL DOILEA VATICAN ŞI DORINŢA DE DIALOG A LUTERANILOR

Dorinţa originară de unitate a Bisericii rămîne mereu o aspiraţie fundamentală. Ea s-a făcut puternic simţită în special în perioadele care au urmat dezbinărilor care au frămîntat Biserica.

Mişcarea ecumenică contemporană a cuprins în zilele noastre majoritatea Bisericilor şi Confesiunilor Creştine, care se străduiesc să răspundă unei chemări comune : refacerea unităţii creştine şi slujirea lumii. Au existat şi reţineri şi chiar poziţii contra intenţiei generale de dialog şi conlucrare.

La începutul secolului XX, Biserica Romano-Catolică, prin glasul papei Pius al XI-lea, califica mişcarea ecumenică, în enciclica «Mortalium animos» ca pe o «religie falsă, străină unicei Biserici a lui Hristos», adică Bisericii Romano-Catolice.

Renunţînnd la poziţia sa izolaţionistă, la Conciliul Vatican II Biserica Romano-Catolică îşi schimbă radical poziţia faţă de ecumenism. Departe de a mai condamna ecumenismul, Conciliul îl consideră ca reflectînd voinţa Mîntuitorului şi reprezentînd un «apel divin al graţiei» [1].

Cu toate acestea Biserica Romano-Catolică nu a aderat la Consiliul Ecumenic al Bisericilor ci a căutat să-şi dezvolte propriile forme de manifestare ecumenistă, punînd bazele unor dialoguri teologice bilaterale cu diferite confesiuni creştine. Unul dintre primii parteneri de dialog a fost Federaţia Luterană Mondială.

Contactele stabilite cu ocazia celui de-al doilea Conciliu de la Vatican între Federaţia Luterană Mondială şi Biserica Romano-Catolică au condus la formarea unui «grup de lucru», care s-a reunit la Strasbourg în august 1965. Autorizat în mod oficial de o parte şi de cealaltă el a discutat problema contactelor, colocviilor şi formelor posibile de lucru în comun [2].

---

* Lucrare de seminar întocmită şi susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea D-lui Prof. N. Chiţescu, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. «*Unitatis redintegratio*» 1 — citat la Pr. Asist. Dumitru G. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican şi ecourile ei în teologia contemporană*, teză de doctorat în teologie, în «Ortodoxia» XXIV (1972), nr. 3, p. 397.

2. Cf. «*Raportul Comisiei de studiu evanghelico-luterană-romano-catolică asupra temei Evanghelia şi Biserica*», în rev. «La documentation catholique», nr. 1621/1972, p. 1070.

Cele două delegații prezente la Strasbourg au hotărît să înceapă o discuție serioasă asupra problemelor teologice și prima acțiune în acest sens a fost de a determina și elimina eventualele puncte de neînțelegere și divergență». Ele au căzut de acord că nu poate fi vorba de a găsi dintr-o dată soluții rapide la probleme divergente, ci mai curînd de a angaja o conversație privind problemele fundamentale, atît cele care separă cît și cele care unesc cele două Biserici.

La propunerea lor autoritățile bisericești respective au convocat o Comisie interconfesională de studiu cu tema «Evanghelia și Biserica» ale cărei lucrări desfășurate pe parcursul a cinci ani (1967—1971), au fost încununate de publicarea unui raport general în 1971 [3].

Metoda de lucru folosită în cadrul dialogului este precizată în introducerea raportului unde se arată că «sarcina Comisiei n-a fost de a trata ca atare, controverse teologice ales ecolului al XVI-lea, ci mai curînd de a supune la un nou examen diferențele confesionale în lumina celor mai recente progrese ale teologiei biblice și ale istoriei bisericești ca și pe baza perspectivelor deschise de Conciliul al doilea Vatican» [4].

A doua etapă a dialogului teologic romano-catolic luteran o constituie activitatea în plină desfășurare a Comisiei mixte creată în 1973, a cărei primă realizare majoră poate fi socotită acordul asupra învățăturii despre Sfînta Euharistie încheiat în 1978 [5].

2. ABORDAREA UNOR PROBLEME TEOLOGICE FUNDAMENTALE ÎN LUMINA RAPORTULUI DINTRE EVANGHELIE ȘI TRADIȚIE

S-a considerat normal ca dialogul teologic dintre romano-catolici și luterani să fie deschis printr-o problemă de teologie biblică referitoare la Evanghelie și la transmiterea sa în Noul Testament deoarece, așa cum se specifică în raportul citat «luteranii și catolicii s-au separat în numele unei juste înțelegeri a Evangheliei» [6].

Punctul de plecare al discuțiilor l-a constituit problema raportului care există între Kerigma creștină și predica lui Iisus. Asupra acestui punct acordul s-a sprijinit pe faptul că viața și predica lui Iisus nu sînt accesibile decît pe calea Tradiției creștine primare. Posibilitatea de a reconstitui viața și învățătura lui Iisus ca și problema de a ști în ce măsură predicarea Evangheliei este în continuitate cu ele, au fost apreciate însă în mod diferit de partenerii dialogului. Aceștia au căzut totuși de acord că Evanghelia este întemeiată pe mărturia învierii lui Hristos.

În ceea ce privește raportul propriu-zis dintre Evanghelie și Tradiție s-a afirmat clar că «Evanghelia lui Iisus Hristos a fost dintru început obiect al Tradiției» [7]. Rezultă de aici că vechea dispută a rapor-

3. *Citat supra.* 4. *Ibidem*, p. 1071.
5. Cf. La documentation catholique, nr. 1755/1979, p. 19—30.
6. «Raportul Comisiei de studiu»..., p. 1072. 7. *Ibidem.*

tului dintre Scriptură şi Tradiţie se pune într-un mod nou. Nu se mai pot opune într-o manieră care exclude reciproc Scriptura şi Tradiţia, pentru că Noul Testament este el însuşi un produs al Tradiţiei creştine primare. «În acelaşi timp ca mărturie a Tradiţiei fundamentale, revine Scripturii rolul de a servi drept normă pentru întreaga tradiţie ulterioară a Bisericii» se spune în raportul Comisiei de studiu din 1971 [8].

Pentru a înţelege în ce constă greutatea găsirii pentru teologii apuseni a unui echilibru just între cele două moduri de transmitere a Revelaţiei divine, este necesar să amintim că Protestantismul este caracterizat ca Tradiţie apostolică nedezvoltată, în timp ce Romano-Catolicismul a amplificat şi transformat Tradiţia apostolică cu tradiţii bisericeşti. Pentru protestanţi fiind posibilă explicarea Sfintei Scripturi şi de către fiecare credincios individual sub îndrumarea Sfîntului Duh, necesitatea Tradiţiei a fost minimalizată ; la polul opus romano-catolicii au ajuns să considere Tradiţia ca fiind întregitoare nu numai cultic şi organic, ci chiar şi doctrinar [9].

Atît luteranii cît şi romano-catolicii încearcă astăzi să depăşească aceste poziţii unilaterale : «nici principiul sola Scriptura, nici referirea formală la caracterul normativ al magisteriului doctrinar nu pot fi singure suficiente în calitate de criterii ale Revelaţiei supranaturale». Primul criteriu care se impune este acela că «Duhul Sfînt este Cel care face ca ceea ce s-a împlinit în Hristos să se manifeste ca operă, avînd mîntuirea deja săvîrşită. Problema este de a şti — se precizează în raport — în ce mod puterea Sfîntului Duh poate sluji concret de criteriu» [10].

Consensul catolic — luteran se opreşte însă aici, deoarece lucrarea Sfîntului Duh în legătură cu autentificarea Evangheliei este diferit înţeleasă de cele două părţi. Pentru luterani, cuvîntul viu al predicii este forma normală pe care o ia interpretarea Evangheliei. Numai fiind conforme cu Scriptura mărturisirile de credinţă ale Bisericii posedă autoritate. După catolici Evanghelia este autentificată prin «interacţiunea şi îmbinarea exercitării autorităţii şi a harismelor neoficiale. Pe de altă parte, pentru a vesti Evanghelia într-un mod care corespunde noilor situaţii, Biserica ar avea libertatea de «a se elibera de forme şi formule perimate» [11].

Din punct de vedere luteran, aşadar, acţiunea Sfîntului Duh se identifică cu experienţa comunităţii care ar constitui în ultimă analiză criteriul Evangheliei. Acest lucru este posibil pentru ei întrucît atunci cînd vorbesc despre Tradiţie, luteranii se referă doar la Tradiţia Bisericii primare nelăsînd să se întrevadă o continuare a acestei Tradiţii pînă astăzi [11 bis].

---

8. *Ibidem.*

9. Prof. Nicolae Chiţescu, «*Scriptură, Tradiţie şi tradiţii*», în rev. «Ortodoxia» XV (1963), nr. 3—4, p. 382. 10. «Raportul Comisiei de studiu».., p. 1072.

11. *Ibidem*, p. 1073.

11 bis. Cu toate acestea Cărţile simbolice protestante reprezintă în fapt o tradiţie protestantă cu multă autoritate.

În Romano-Catolicism funcția de interpretare a Evangheliei a revenit în exclusivitate magisteriului Bisericii care s-a lăsat uneori influențat de o tradiție bisericească foarte dezvoltată, mult diferită de Tradiția primară.

Plecînd de la raportul dintre Evanghelie și Tradiție, membrii comisiei de dialog au încercat o evaluare a problemei îndreptării privită prin prisma acestui raport. Astfel teologii romano-catolici au subliniat în această problemă că darul mîntuirii, făcut de Dumnezeu celor ce cred, nu este subordonat nici unei condiții ce ar trebui îndeplinită de către credincioși. De cealaltă parte teologii luterani subliniază că actul îndreptării nu este limitat la iertarea individuală a păcatelor, ei nu mai văd în ea o declarație pur exterioară a dreptății păcătosului [12], ci mai curînd prin mesajul îndreptării, dreptatea lui Dumnezeu realizată în Hristos, este însușită de păcătos ca o realitate care îl cuprinde pe de-a întregul și care chiar prin aceasta fundamentează viața nouă a celui care crede.

Se poate remarca în aceste afirmații un anumit progres al învățăturii protestante despre îndreptare, dar el este minimalizat de lipsa de claritate care stăruie în privința modului în care dreptatea lui Hristos este însușită de cel care crede.

Deși un acord asupra doctrinei îndreptării ar părea posibil între cele două părți, relevă documentul citat, se pun încă anumite probleme acestui subiect: care este importanța teologică a acestei învățături? urmările sale pentru viața și învățătura Bisericii sînt apreciate în același fel de cele două Confesiuni creștine?

În gîndirea luterană, în funcție de doctrina îndreptării pe care o profesează, criteriul tradițiilor și instituțiilor Bisericii este că ele fac posibilă anunțarea exactă a Evangheliei și nu întunecă deloc caracterul necondiționat al primirii mîntuirii. Rezultă pentru luterani că instituțiile și riturile Bisericii nu pot fi considerate ca fiind condiții puse mîntuirii și că ele nu pot avea altă valoare decît aceea a unei dezvoltări libere a supunerii față de Dumnezeu prin credință.

Accentuînd unilateral libertatea creștină — care izvorăște din Evanghelie, luteranii sacrifică în fapt formele Tradiției pe care le separă de fondul ei, care tocmai prin aceasta își pierde caracterul de stabilitate și continuitate. Cu toate că în raportul citat se admite necesitatea unei forme instituționale prin care să se manifeste mărturia Evangheliei, accentul cade în continuare pe libertate, care după învățătura luterană nu trebuie să fie în nici un fel prejudiciată [13]. Aceeași preocupare pentru protejarea libertății se poate observa și în tratarea temei «Evanghelia și dreptul» care a atins una dintre deosebirile fundamentale ce separă pe catolici de luterani [14].

12. *Ibidem.* 13. *Ibidem*, p. 1074.
14. Cardinal Willebrands, *Ecumenism 1969—1970*, în rev. «La documentation catholique», nr. 1571/1970, p. 884.

Teologii luterani au afirmat cu această ocazie necesitatea unei refaceri radicale a structurilor propriilor lor Biserici, astfel ca libertatea să fie și mai mult favorizată. De cealaltă parte, membrii romano-catolici ai Comisiei și-au exprimat speranța că reforma dreptului bisericesc din Biserica lor va fi întreprinsă de așa manieră încît dreptul și instituțiile Bisericii să fie în slujba vieții religioase a credincioșilor, să nu devină nicidecum un scop în sine [15].

Toate aceste eforturi de înțelegere pun în evidență încercările de echilibrare a raporturilor dintre Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, încercări care se cer continuate pentru a ajunge într-adevăr la rezultate pozitive.

3. O RECONSIDERARE A RELAȚIILOR DINTRE EVANGHELIE ȘI BISERICĂ ÎN «RAPORTUL DIN MALTA» AL DIALOGULUI TEOLOGIC LUTERANO-ROMANO-CATOLIC

Noua perspectivă în care a fost privit raportul dintre Evanghelie și Tradiție a făcut posibilă situarea relației Evanghelie-Biserică într-un plan ce depășește în mare măsură considerarea unilaterală a unuia dintre cei doi factori. Raportului de subordonare a Bisericii față de Evanghelie sau a Evangheliei față de Biserică, cunoscut îndeosebi după Reformă în sînul celor două mari Confesiuni creștine apusene, i se opune astăzi un raport de intercondiționare, o relație de complementaritate. De dorit ar fi însă să se trateze în unitate cu problema Tradiției care face de fapt legătura între Sfînta Scriptură și Biserică. Într-un cuvînt creștinismul apusean ar trebui să refacă unitatea celor trei termeni pe care i-a separat în secolul al XVI-lea, Scriptura — Tradiția — Biserica [16].

Punctul comun de pornire în încercarea de reconsiderare a relației dintre Evanghelie și Biserică se concretizează potrivit acordului prezentat de «Raportul din Malta» [17], în problema ministeriilor oficiale ale Bisericii — Teologii luterani și cei romano-catolici sînt de acord în a recunoaște că ministeriul oficial se situează în același timp în fața comunității și în comunitate. Ei sînt de acord în plus că acest ministeriu nu reprezintă pe Hristos și autoritatea Sa asupra comunității decît în măsura în care el este expresia Evangheliei. Și unii și ceilalți trebuie să constate în ce măsură este garantată la ei, în practică, prioritatea critică a Evangheliei.

Această prioritate a Evangheliei susținută cu perseverență de luterani atestă odată în plus că este foarte greu pentru ei să renunțe la monismul biblic pe care este centrată în concepția lor, Biserica și apoi ministeriul. De aceea evită în continuare să admită caracterul sacramental al hirotoniei.

În aprecierea rolului ministeriului oficial în raportul dintre Evanghelie și Biserică se ia ca premisă valoarea normativă a stării de lucruri originare, în care conform Evangheliei se descoperă noțiunea de apostalicitate ca și structura harismatică a comunităților creștine.

15. «Raportul Comisiei de studiu...», p. 1074.
16 Prof. Nicolae Chițescu, *art. cit.*, p. 381.
17. «Raportul Comisiei de studiu...», p. 1076.

Apostolii aparțin timpului întemeierii Bisericii, ei sînt de importanță fundamentală pentru Biserică și pot fi numiți temei al Bisericii. Biserica este apostolică în măsura în care se află pe acest fundament și rămîne în credința apostolică. Ministeriul oficial al Bisericii, doctrina sa și instituțiile sale sînt apostolice, în măsura în care ele transmit și actualizează mărturia Apostolilor [18]. Acordul de la Malta mai afirmă că Biserica întreagă își îndeplinește mandatul pe care l-a primit în persoana Apostolilor cu ajutorul harismelor numeroase și diverse.

Acestea sînt socotite a fi manifestări ale Duhului Sfînt care fac posibilă participarea la misiunea și ministeriul lui Iisus Hristos. Prin urmare, harismele nu sînt proprietatea unui anumit grup în Biserică, și nu sînt restrînse la funcțiile oficiale. Ele își dovedesc autenticitatea prin aceea că poartă mărturia lui Hristos, că sînt în serviciul unora pentru alții și contribuie prin aceasta la zidirea trupului lui Hristos. Așadar, harismele sînt părți constitutive ale instituției și structurii Bisericii. Evanghelia nu poate fi vestită decît prin cooperarea și interacțiunea diferitelor harisme și ministerii.

Acordul ține însă să precizeze că «în ciuda continuității structurii fundamentale a Bisericii, funcțiile oficiale și instituțiile comunității poartă pecetea istoriei. Prin urmare instituțiile Noului Testament trebuie considerate, într-o mare măsură, ca modele fără încetare deschise unor noi actualizări» [19].

Accentuarea influenței elementului sociologic în dezvoltarea ministeriului în Biserica primară este posibilă pentru teologii apuseni, atît catolici cît și luterani, deoarece secole de-a rîndul în Occident s-a neglijat acțiunea Sfîntului Duh prin Sfînta Tradiție în Biserică. Nu este de mirare deci că astăzi teologii din Apus au ajuns să considere necesare pentru ministeriul Bisericii, «restructurări care corespund — după ei — mai bine la noua situație» [20].

Intenția care străbate învățătura despre succesiunea apostolică așa cum este prezentată în cadrul acordului realizat — este aceea de a arăta că de-a lungul istoriei, Biserica s-a aflat și se află într-o legătură neîntreruptă cu originea ei apostolică. Sînt menționate ambele aspecte ale succesiunii apostolice : succesiunea în învățătura apostolilor și succesiunea în șir neîntrerupt a transmiterii ministeriului oficial.

Catolicii doresc acum să aprofundeze semnificația succesiunii sub aspectul transmiterii intacte a învățăturii apostolice. Este posibil ca luteranii, la rîndul lor, să admită importanța șirului neîntrerupt al transmiterii ministeriului, cu condiția să fie recunoscută prioritatea succesiunii în credință. Pînă la viziunea complexă a succesiunii apostolice așa cum s-a păstrat ea în Ortodoxie mai rămîn însă de făcut numeroși pași înainte.

O anumită apropiere poate fi constatată în cea ce privește problema priorității Evangheliei în structurile ministeriului, care, potrivit documentului citat ar fi ieșite din dezvoltarea istorică.

18. *Ibidem.* 19. *Ibidem*, p. 1077. 20. *Ibidem.*

Este amintit în acest sens accentul nou pus pe vestirea Evangheliei ca sarcină fundamentală a preotului, de Conciliu Vatican II. Chiar în administrarea sacramentelor s-a subliniat că este vorba de sacramente ale credinței, născute din Cuvînt și hrănite de El. După mărturisirea de credință luterană, funcția ministeriului este aceea de a vesti Evanghelia și de a administra sacramentele conform Evangheliei. În timp ce, în trecut, accentul era pus într-un mod unilateral pe predică, astăzi sacramentele sînt incluse în Bisericile luterane mai evident în viața spirituală a comunităților [21].

Prin faptul că documentul omite complet să vorbească despre Biserică în acest context se ajunge inevitabil la considerarea Evangheliei ca singurul criteriu valabil al ministeriului în special și al Tainelor în general. Este îndoielnic prin urmare că această convergență asupra priorității Evangheliei față de structurile ministeriului reprezintă un progres al dialogului teologic de care ne ocupăm, în direcția aflării echilibrului dintre Biserică și Evanghelie.

Pe temeiul convergențelor menționate mai sus, teologii luterani și teologii romano-catolici participanți la dialogul teologic dintre cele două Biserici au ajuns să admită posibilitatea unei recunoașteri mutuale a ministeriilor celor două Biserici. Argumentele aduse în sprijinul acestei hotărîri sînt prezentate succint în «Raportul din Malta». Potrivit acestui raport membrii catolici ai Comisiei «sînt convinși că în lumina progreselor științelor biblice și istorice respingerea tradițională a validității ministeriului luteran trebuie să fie reconsiderată. Recunoașterea caracterului eclezial al altor comunități creștine, așa cum a fost ea anunțată la Conciliul Vatican II, poate fi interpretată din punct de vedere teologic ca un prim pas către recunoașterea reciprocă a ministeriului acestor Biserici [22].

De cealaltă parte pentru luterani recunoașterea valabilității ministeriului romano-catolic nu ridică probleme deosebite, întrucît mărturisirile de credință luterane nu lasă nici o îndoială că Biserica n-a încetat niciodată să existe ; ele subliniază în mod egal eclezialitatea comunității romano-catolice. Mai mult, în urma schimbărilor intervenite în teoria și practica ministeriului romano-catolic, mai ales în legătură cu accentul nou pus pe «ministerium verbi» critica făcută de Reformatori a devenit în mare măsură fără obiect [23].

Recunoașterea mutuală a ministeriilor din cele două Biserici nu ar reflecta însă în realitate conformitatea acestui ministeriu cu cel al epocii apostolice și de mai tîrziu din vremea sinoadelor ecumenice, așa cum s-a păstrat nealterat în Biserica Ortodoxă. Făcut dependent exclusiv de Evanghelie, ministeriul este situat prin aceasta deasupra Bisericii. Numai încadrat în orizontul Tradiției, ca în Biserica Ortodoxă, își regăsește ministeriul autenticitatea.

21. *Ibidem*, p. 1078. 22. *Ibidem*. 23. *Ibidem*.

4. PUNCTE COMUNE ÎN LEGĂTURĂ CU ÎNVĂȚĂTURA DESPRE SFÎNTA EUHARISTIE

În partea finală a Raportului din Malta s-a consemnat o apropiere sensibilă a pozițiilor luterane și catolice în privința celebrării în comun a Euharistiei, ca semn al unității Bisericii. S-a convenit chiar că trebuie să se recomande autorităților bisericești să facă posibile acte ocazionale de intercomuniune [24]. Asupra acestui ultim punct au fost formulate însă rezerve de unii membri romano-catolici ai Comisiei care au admis doar un acces limitat la Euharistia BisericiiRomano-Catolice, deci intercomuniunea într-o singură direcție și aceasta doar cu prilejul întîlnirilor ecumenice și în pastorația căsătoriilor mixte (prof. H. Schuermann prof. J. L. Witte. s.j.), sau și-au exprimat chiar opoziția deschisă față de intercomuniune, considerînd recunoașterea ministeriului eclezial ca absolut necesară pentru o celebrare euharistică în comun (episcop H. L. Martensen, prof. A. Voegtle) [25].

Convins de importanța unei convergențe doctrinare în ceea ce privește învățătura despre Euharistie, noul grup mixt de lucru romano-catolic-luteran constituit în 1975 și-a fixat ca prim scop al activității sale pregătirea unui studiu comun asupra Euharistiei. Un subcomitet alcătuit din șase membri și-a început munca în 1974, prezentînd o dare de seamă la cea de-a treia întîlnire a comisiei mixte care a avut loc între 15—21 martie 1976 la Liebfrauenberg (Franța) [26]. Doi ani mai tîrziu, în 1978, studiul comun a fost încheiat și publicat cu titlul : «Cina Domnului» [27]. Publicarea studiului în revista «La Documentation catholique» este însoțită de un comentariu sub semnătura lui Cipriano Vagaggini membru al Comisiei teologice mixte, pe care îl vom utiliza în continuare.

Acordul comun asupra învățăturii despre Euharistie este alcătuit din două părți : a. Mărturisirea comună — cuprinzînd puncte privitoare la Euharistie asupra cărora cele două confesiuni au poziții comune, b. Sarcini comune — în care aflăm poziții diferite, rezultate ale dialogului teologic și sarcini ulterioare.

Partea întîia, aceea a «mărturisirii comune» este socotită ca reprezentînd un succes pe planul dialogului teologic prin faptul că reușește să redea ceea ce este comun celor două confesiuni în credința euharistică, într-un mod în care înseși problemele care mențin separația nu rămîn izolate de cadrul general al credinței.

Puncte potrivit cărora despărțirea este considerată depășită.

Mai întîi trebuie semnalată încercarea de a prezenta învățătura despre transubstanțiere ca nefiind altceva decît o formulare posibilă și le-

24. *Ibidem*, p. 1079. 25. *Ibidem*, p. 1080.

26. «La documentation catholique», nr. 1698/1976, p. 498.

27. «*Le Repas du Seigneur*», *rapport de la Commission d'etude evangelique-lutherienne-catholique romaine*, în rev. cit., nr. 1755/1979, p. 19—30.

28. *L'observations au suget du document de 1978 de la Commission mixte catholique-lutherienne sur Euharistie*, în rev. cit., nr. 1755/1979, p. 31—35.

gitimă a misterului insondabil care este prezența reală a Trupului și Sîngelui Domnului Iisus Hristos în Euharistie ; formulare tributară doctrinei filosofice aristotelice privind alcătuirea lucrurilor fizice în substanță și accidenți. «Dar Biserica (Romano-Catolică) n-a înțeles să impună cuiva o astfel de doctrină aristotelică ca fiind învățătură de credință» [29]. Această ultimă afirmație pe care o aflăm în comentariul citat ar putea reprezenta o recunoaștere a dependenței învățăturii de credință catolice de raționalismul filozofic și tendință de renunțare la catafatismul catolic exagerat.

Un alt punct se referă la raportul misă-comuniune, împărtășirea sub ambele forme, misele numite «private». Documentul admite că și după romano-catolici caracterul de cină a comunității este o parte esențială a Euharistiei, subliniind dimensiunea publică și socială a aricărei mise, iar reforma liturgică recentă a mărit posibilitățile comuniunii sub ambele forme pentru laici [30].

Într-adevăr după Conciliul Vatican II se încearcă în Biserica Romano-Catolică să se mute accentul de pe elementul juridic, dominant pînă în prezent, pe elementul pastoral al Tainelor care implică la rîndul său dimensiunea comunitară a acestora.

În sfîrșit, al treilea punct potrivit căruia s-a considerat că divergențele au fost depășite în mare măsură este caracterul sacrificial al Cinei Domnului. În această problemă a fost necesar ca romano-catolicii să înlăture nuanța juridică de suportare a pedepsei cu care a fost încărcat termenul de expirare și să releveze sensul generic de purificare, de înlăturare a unui obstacol interpus între Dumnezeu și noi, pentru a-l arăta pe Dumnezeu binevoitor față de noi. «Hristos se află în Euharistie în stare de jertfă, de dăruire de sine către Tatăl pentru a nu-l face binevoitor și pentru a ne acorda meritele inifinite ale pătimirii și morții Sale pe cruce» [31].

Dacă prin afirmațiile de mai sus documentul se străduiește să depășească sensul penal de suportare a pedepsei, el riscă în schimb să prezinte Euharistia ca o simplă omagiere a lui Dumnezeu fără efect asupra credincioșilor sau cu un efect de răsplătire juridică.

În general teologia catolică separă caracterul de taină al Sf. Euharistii de cel de jertfă, deoarece nu vede strînsa legătură între împărtășirea credincioșilor de Hristos și starea Lui de jertfă [32].

Partea a doua a acordului asupra învățăturii euharistice se ocupă de punctele doctrinare potrivit cărora separația persistă. Cea dintîi diferență majoră se manifestă în legătură cu modul și durata prezenței reale a Domnului Hristos în Sf. Euharistie.

Dacă în ceea ce privește modul prefacerii, fără a se renunța la termenii clasici, se poate admite de comun acord că elementele consacrate nu rămîn simplu pîine și vin, ci în virtutea cuvîntului creator, ele sînt

29. P. Cipriano Vagaggini, *art. cit.*, p. 32. 30. *Ibidem.* 31. *Ibidem.*
32. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București, 1978, p. 106.

date ca Trupul și Sîngele lui Hristos, în privința duratei prezenței lui Hristos în elementele euharistice se propun următoarele : partea catolică să ia în considerare că destinația primă a rezervei euharistice o constituie bolnavii și cei absenți, partea luterană trebuie să manifeste respect față de rezerva euharistică, adică de consumarea lor ulterioară [33].

Un alt aspect al învățăturii euharistice, menționat și în partea primă a documentului ca fiind în mare parte recunoscut în comun îl reprezintă caracterul de jertfă al Euharistiei. În afara pozițiilor cunoscute, catolice și luterane trebuie menționată convergența pe care documentul o descoperă în funcție de mai multe elemente ale învățăturii euharistice. a. După învățătura catolică sacrificiul misei constă în a face prezent sacrificiul crucii. Nu este o repetare a jertfei și nici o adăogare la valoarea salvatoare a sa. În acest sens se păstrează caracterul unic și deplin al jertfei lui Hristos pe cruce. b. Potrivit învățăturii catolice cînd este vorba de sacramente, «ex opere operato» are ca rol să exprime prioritatea acțiunii lui Dumnezeu. A sublinia această prioritate constituie de asemenea o preocupare luterană. c. Concepția despre «opus operatum» nu exclude nici participarea în credință a fiecăruia, nici a întregii comunități care participă ; acțiunea lui Dumnezeu o face posibilă și chiar o cere [34].

Se poate observa că pentru a realiza o anumită convergență doctrinară, romano-catolicii au admis, deocamdată cel puțin teoretic necesitatea abandonării unor forme exagerate ale cultului adresat Sfintei Euharistii ; documentul face chiar o referire la Biserica Ortodoxă, unde formele de cinstire a Sfintei Euharistii sînt altele, fără ca prin aceasta învățătura ei euharistică să fie schimbată [35]. În ceea ce îi privește luteranii, ei par a fi progresat în recunoașterea caracterului obiectiv al prefacerii euharistice, care este strîns legat de aspectul sacrifical euharistic.

Punctul crucial al divergențelor dintre catolici și luterani rămîne însă problema ministrului Euharistiei — Biserica Romano-Catolică consideră că cei care s-au separat de ea «nu au păstrat întreaga realitate a misterului euharistic» în măsura în care aceștia sînt lipsiți de sacramentul hirotoniei. Pînă în prezent Biserica Romano-Catolică a socotit nevalide hirotoniile primilor pastori protestanți, deoarece au fost efectuate, după cum se cunoaște, contrar normelor Bisericii, de către simpli preoți și nu de către episcopi. Acordul amintește că în «Raportul din Malta» a fost propusă spre examinare serioasă posibilitatea unei recunoașteri reciproce a ministeriilor luteran și catolic. De la început se atrage atenția însă că «un studiu asupra ministeriului, cu considerații speciale asupra ministeriului episcopal, va urma mai tîrziu» [36].

Un ultim aspect al problemei studiat în document se referă la forma concretă a practicii liturgice, care se poate exprima într-o mare diversi-

33. «Le Repas du Seigneur», rapport de la Commission d'étude évangelique-lutherienne-catholique romaine, p. 26. 34. *Ibidem*, p. 27. 35. *Ibidem*, p. 26.

36. La cea de-a treia întîlnire a grupului mixt de lucru luterano-romano-catolic, Liebfrauenberg, 15—21 martie 1976, s-a hotărît crearea unei subcomisii în scopul studierii ministerului Bisericii. Cf. «La documentation catholique», nr. 1698—1976, p. 498.

tate de posibilități. Fără a prejudicia această diversitate trebuie afirmat că celebrarea euharistică formează un întreg care comportă un anumit număr de elemente cantitative : predicarea cuvîntului lui Dumnezeu, rugăciunea de mulțumire pentru lucrarea lui Dumnezeu în creație, cuvintele de instituire după mărturia Noului Testament, invocarea Duhului Sfînt asupra pîinii și vinului ca și asupra comunității, mijlocirea pentru Biserică și pentru lume, rugăciunea Domnului și împărtășirea în comun cu Hristos și cu fiecare membru al Bisericii. Practica liturgică trebuie să corespundă acestor elemente fundamentale afirmate în comun [37].

Documentul prezintă în încheiere propuneri concrete în vederea apropierii formelor de exprimare a practicii liturgice. Astfel se propune catolicilor : să evite celebrarea misei fără participarea credincioșilor, să asigure mai bine predicarea cuvîntului în timpul fiecărei celebrări euharistice, să facă împărtășirea sub ambele forme.

La rîndul lor luteranii trebuie să tindă : spre o celebrare mai deasă a Sfintei Cine (cel puțin în fiecare duminică) ; spre o mai mare participare a întregii comunități la Cina Domnului (în special a copiiilor), spre o legătură mai strînsă între slujirea cuvîntului și cea a sacramentului [38].

Din cauza deosebirilor evidente care încă mai persistă și care, este drept, se speră să se depășească în viitor, documentul asupra învățăturii euharistice din 1978, nu conține decît vagi propuneri de intercomuniune, acestea venind exclusiv din partea luteranilor. Entuziasmul exprimat în Raportul de la Malta în legătură cu o iminentă celebrare în comun a Euharistiei a scăzut considerabil.

Trebuie remarcat ca un fapt pozitiv mutarea accentului de la intercomuniune spre o mai complexă înțelegere a învățăturii euharistice, apelînd la datele Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții în cadrul dialogului teologic romano-catolic-luteran. Aceasta ar însemna să se caute mai întîi realizarea unei mărturisiri comune despre Euharistie și abia după aceea să urmeze reflectarea ei în practica liturgică a celor două Confesiuni creștine apusene.

*

Privit în ansamblul său dialogul teologic romano-catolic-luteran se caracterizează prin studiile aprofundate efectuate succesiv de membrii celor două Comisii, prin orizontul larg în care au fost încadrate diversele teme abordate, prin încercarea de a descoperi cît mai exact elemente comune păstrate în tradițiile celor două Confesiuni. Tentativele de depășire a confesionalismului rigid, deși n-au reușit pe deplin a făcut totuși posibil un progres în înțelegerea reciprocă a părților pozitive păstrate în tradiția bisericească a partenerului de dialog și s-au concretizat în două documente comune.

S-a pornit de la acele teme în care s-au regăsit mai multe puncte comune pentru a avea o bază comună de la care să se avanseze spre

37. «*Le Repas du Seigneur*», p. 28. 38. *Ibidem*, p. 29.

acorduri asupra celorlalte puncte de doctrină. Desigur, metoda folosită, cea a convergenței doctrinare, întemeiată pe concesii reciproce în materie de credință este specific apuseană și nu poate avea rezultatele cele mai favorabile pe care le așteaptă Ortodoxia de la dialogurile teologice dintre Confesiunile creștine apusene, rezultate care se vor obține numai regăsindu-se integritatea învățăturii apostolice cu episcopatul sacramental și cu toate Tainele [39].

În acest sens poate fi considerat îmbucurător faptul că de curînd Biserica Luterană din R. F. Germania a intrat în dialog cu unele Biserici Ortodoxe, printre care se numără și Biserica Ortodoxă Română. Este de așteptat deci ca Ortodoxia să-și aducă efectiv aportul său, exprimat prin tezaurul nealterat al învățăturii apostolice autentice, păstrat în duhul Sfinților Părinți.

În etapa următoare a dialogului teologic romano-catolic-luteran se așteaptă realizarea unui acord asupra învățăturii despre ministeriu, de realizarea căruia va depinde, probabil, întreaga desfășurare ulterioară a procesului de apropiere dintre cele două Biserici.

Realizările obținute pînă în prezent în cadrul dialogului studiat se înscriu ca un fapt pozitiv în mișcarea de apropiere dintre Bisericile creștine, care constituie ecumenismul creștin contemporan.

39. Pr. Conf. D. Popescu și Pr. Lector D. Radu, *Comunitatea Conciliară, problemă ecumenistă actuală*, în «Studii teologice», XXVIII (1976), nr. 3—6, p. 207.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

A 34-A CONFERINȚĂ TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ

Sibiu 28—29 nov. 1979

Miercuri 28 noiembrie 1979, Institutul teologic ortodox din Sibiu a găzduit cea de a 34-a Conferință teologică interconfesională avînd ca temă generală *Importanța și rolul Mărturisirii de credință în teologia și viața Bisericii.*

Conferința a reunit, ca de obicei, cadre didactice ale școlilor teologice (Institute și Seminarii teologice) ale Bisericii Ortodoxe Române, ale Bisericilor protestante și ale Bisericii Romano-Catolice din România, ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române și înalți reprezentanți ai celorlalte Biserici, consilieri patriarhali, eparhiali, responsabili ai publicațiilor teologice și bisericești, invitați.

A participat de asemenea D-l Eugen Munteanu, Director în Departamentul Cultelor.

Lucrările Conferinței au început la ora 9 cu un cuvînt de deschidere rostit de P. C. Sa Arhid. Prof. Constantin Voicu, rectorul Institutului teologic gazdă, care, mai întîi, a subliniat cu satisfacție rezultatele bune ale conferințelor teologice interconfesionale din țara noastră, începute acum 18 ani și datorită cărora «s-a închegat la noi o teologie nouă ecumenică» cu «puncte comune de convergență care ne-au condus la un limbaj comun, soluții comune și la atitudine comună în marile probleme care preocupă azi Bisericile și lumea contemporană». Anunță, apoi, tematica acestei Conferințe, în legătură strînsă cu tema recentului dialog teologic evanghelico-ortodox de la Goslar între reprezentanți ai Patriarhiei Ortodoxe Române și reprezentanți ai Bisericii Evanghelice din R. F. Germania, dialog care s-a încheiat cu «rezultate foarte frumoase», rod și al acestor conferințe interconfesionale de aproape două decenii.

În încheiere, P. C. Sa, Părintele Prof. C. Voicu salută călduros pe oaspeți și supune aprobării participanților prezidiul și secretariatul Conferinței *, anunțînd în final ordinea de zi a lucrărilor.

În partea întîi a Conferinței, care s-a desfășurat în cursul dimineții sub conducerea D-lui Prof. Dr. Erdö János, rectorul Institutului teologic protestant unic din Cluj-Napoca, au fost prezentate succesiv cele trei referate ** și anume:

Referatul principal despre *Importanța și rolul Mărturisirii de credință în teologie și în viața Bisericii. Scriptură, Tradiție, Mărturisire* a fost prezentat de P. C. Pr. Conf. Dr. Ilie Moldovan de la Institutul teologic de grad universitar din București.

Primul referat secundar abordînd *Felul și importanța mărturisirilor de credință în teologie și în viața Bisericii* a fost susținut de P. C. Pr. Prof. Dr. IonIcă de la Institutul teologic ortodox Universitar din Sibiu, iar al doilea referat secundar,

---

* Prezidiul Conferinței a fost alcătuit din :

1. P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal și delegat al P. F. Patriarh Iustin ;
2. Pr. Prof. D. Popescu, rectorul Institutului teologic din București ;
3. D-l Prof. János Erdö, rectorul Institutului teologic protestant unic din Cluj-Napoca ;
4. Pr. Prof. Trebits Eugen, rectorul Institutului teologic romano-catolic din Alba-Iulia ;
5. Arhid. Prof. Constantin Voicu, rectorul Institutului teologic ortodox din Sibiu ;
6. Pr. Prof. Eduard Ferentz, prorectorul Institutului teologic romano-catolic — secția Iași ;
7. D-l Prof. Christoph Klein, prorectorul Institutului teologic protestant unic — secția luterană Sibiu ;
8. Pr. Prof. Dumitru Abrudan, prorectorul Institutului teologic ortodox din Sibiu.

Secretariatul Conferinței a fost constituit din :

D-l Aurel Jivi, lector la Institutul teologic ortodox din Sibiu ;

D-l Dorin Oancea, lector la același Institut ;

Pr. Asist. Vasile Mihoc.

* * Cele trei referate se pot citi, ca documente în cuprinsul acestei reviste la paginile 265—286.

privind *Însemnătatea și rolul Mărturisirii de credință în teologia și viața Bisericii. Autoritatea doctrinară în Biserică* a fost expus de Conf. Dr. Hermann Pitters de la Institutul teologic protestant unic Universitar, secția din Sibiu.

Ședința de după-amiază a început la ora 16 și a fost consacrată discuțiilor pe marginea referatelor prezentate, sub conducerea P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu rectorul Institutului teologic Universitar din București.

I. P. S. Dr. Nicolae Mlădin, Mitropolitul Ardealului, luînd cuvîntul cel dintîi din șirul vorbitorilor, salută, mai întîi, pe participanți în calitate de ierarh gazdă. I. P. S. Sa arată datoria Bisericii de a căuta drumul spre unitate, reliefînd realizările de pînă acum în relațiile ecumeniste intercreștine din țara noastră, relații în cadrul cărora Conferința de față este un moment important.

Prin referatele care au fost prezentate s-au descoperit o serie de puncte comune și în ceea ce privește locul pe care îl ocupă în teologia și în viața Bisericilor noastre, Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție și Mărturisirea de credință, descoperind și cu această ocazie noi puncte comune de credință, o surprinzătoare apropiere a pozițiilor noastre, constituind astfel un pas important pe calea unității noastre în credința Bisericii apostolice și sobornicești, una și nedespărțită.

«Ne-am bucurat, a spus I. P. S. Sa, aflînd că roadele muncii noastre teologice interconfesionale de aproape două decenii au dat roade frumoase și în primul dialog teologic ortodoxo-luteran, care a avut loc recent la Goslar între Patriarhia Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, roade concretizate într-o serie de teze comune privind Scriptura, Tradiția și Mărturisirea de credință a noastră de astăzi».

În încheiere I. P. S. Sa subliniază că în tot timpul acestor contacte de cunoaștere reciprocă și de căutare a punctelor de convergență dintre reprezentanții Bisericii Ortodoxe și reprezentanții altor Biserici creștine nu s-a pierdut nici o clipă din vedere scopul principal spre care năzuim împreună: refacerea unității creștine pentru care s-a rugat Domnul nostru Iisus Hristos în preajma sfintelor Sale patimi.

P. S. Episcop Vasile al Oradei în cuvîntul rostit a arătat că «atmosfera acestei Conferințe îi amintește de întrunirea între reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române și reprezentanți ai Bisericii Evanghelice Luterane din Germania Federală, la Goslar unde s-a constatat că există punți de legătură și elemente comune care ne dau dreptul să pornim mai departe în această lucrare de unitate și de înfrățire. La Goslar a fost evidențiată de ambele părți legătura strînsă dintre Sf. Tradiție și Sf. Scriptură. Au mai fost lămuriți acolo unii termeni (sola fide, sola Scriptura, solus Christus) care erau considerați deosebitori și s-a arătat că acești termeni nu explică toată învățătura Bisericii Evanghelice; aceștia au fost impuși la vremea Reformei protestante ca o stavilă împotriva înnoirilor și adăugirilor de tot felul la învățătura creștină apostolică. În teologia evanghelică din ultima vreme alături de învățătura că mîntuirea se obține prin credință s-a adăugat și necesitatea faptelor bune pentru mîntuire iar alături de valoarea Sfintei Scripturi s-a adăugat și valoarea Sfintelor Taine pentru obținerea mîntuirii oamenilor. În acest context s-a arătat că teologia protestantă nouă nu mai vede mîntuirea ca un proces simplu ci ca un proces complex în care are un rol important harul divin dar și omul este chemat să contribuie cu eforturile proprii la realizarea mîntuirii lui.

P. S. Episcop Vasile a subliniat apoi, în încheiere, că Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție și Mărturisirea de credință trebuie privite nu ca niște piese ale unei mașini, legate numai exterior între ele ci ca pe niște elemente între care există o legătură internă și care trebuie să fie considerate numai împreună pentru că «unitatea lor stă tocmai în faptul că ele sînt lucrări ale Duhului Sfînt și ori de cîte ori vorbim despre ele, vorbim despre lucrarea Duhului Sfînt în Biserică». Așa se și explică faptul că «Biserica este autoritatea care susține și Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție și Mărturisirea», după cum am văzut că D-l. Prof. Pitters a încheiat referatul său.

În Sfînta Scriptură și în Sf. Tradiție și în Mărturisirea de credință noi găsim și răspuns la datoriile pe care Biserica le are față de lumea de astăzi; în aceste izvoare ale Revelației găsim răspunderea pe care Biserica o are față de om și, numai îndeplinindu-și această răspundere față de om, de demnitatea lui, de împlinirea destinului lui — a încheiat P. S. Sa — «Biserica își îndeplinește misiunea ei în lume».

3. În intervenția trimisă Conferinței (și citită de D-l prorector Christoph Klein) *Eminența Sa, D-l Episcop Albert Klein* pleacă de la faptul că Mărturisirea de bază a

Bisericii Evanghelice luterane, «Confesio Augustana» a fost concepută cu intenţia de a păstra unitatea Bisericii şi doar mai tîrziu a fost înţeleasă din ce în ce mai mult ca un simbol al acelei dezbinări constituind una din cauzele izolării defensive în care a ajuns înaintea apariţiei mişcării ecumenice. În acea epocă interesul Bisericilor era mai ales să arate ceea ce ne despărţea decît ceea ce ne era comun, aşa că formulările de controversă au constituit elemente nelipsite în încercările Bisericilor de a defini identitatea lor, ceea ce nu a putut să ajute la o înţelegere reciprocă pentru că, în fond, a lipsit dragostea, singurul interpret autentic al adevărului teologic.

«În referatele prezentate astăzi se vede o sinceră voinţă a unora de a înţelege poziţia celorlalţi. Acesta este un fapt deosebit de important şi noi avem datoria de a aprofunda această înţelegere a poziţiilor celorlalte Biserici. Numai aşa vom fi pe drumul Bisericii celei Una în care credem cu toţii».

4. Luînd cuvîntul *P. S. Episcop Vicar Adrian Botoşăneanul* a arătat că, în Biserica Ortodoxă, Mărturisirea de credinţă corespunde unor nevoi reale din viaţa credincioşilor, scopul ei fiind să asigure o înţelegere şi însuşire corectă a adevărurilor descoperite şi realizarea unităţii de credinţă, acţiune şi gîndire în iubire a tuturor credincioşilor. De aici şi rolul ei hotărîtor în viaţa concretă a Bisericii. Această semnificaţie este reflectată în cultul Bisericii care are un caracter mărturisitor. Mărturisirea este realizată în cadrul cultului divin în spiritul iubirii creştine şi în credinţă, iar unitatea de credinţă şi de dragoste a credincioşilor în Hristos este posibilă doar prin simbioza acestor trei elemente.

5. În cuvîntul său *P. S. Episcop Vicar Timotei Lugojanul* a arătat, în legătură cu mărturisirile de credinţă din veacul al XVII-lea, că o mare parte a acestora au cunoscut o însemnată contribuţie românească. Astfel Mitropolitul Petru Movilă a fost român iar Mărturisirea alcătuită de el a fost aprobată de un sinod ţinut la Iaşi. Spătarul Nicolae Milescu a alcătuit şi el o Mărturisire de credinţă. Patriarhul Dositei şi Mitrofan Critopulos au petrecut o vreme în ţările române. La aceasta se adaugă traducerea «Simbolicii lui H. Andruţos de către P. F. Patriarh Iustin, studiile profesorului N. Chiţescu, ale părintelui Prof. D. Stăniloae, ale părintelui Prof. M. Şesan etc. Apoi, este scoasă în evidenţă importanţa catehetică, pastorală, ecumenică şi liturgică a Mărturisirilor de credinţă.

6. *P. S. Episcop Vicar Iustinian Maramureşanul* în cuvîntul rostit, a spus că socoteşte Conferinţele teologice interconfesionale paşi mărunţi dar importanţi pe care îi facem în dorinţa de a ne regăsi. Ele au o valoare religioasă spirituală şi una social-patriotică. Ele ridică problema responsabilităţii creştine faţă de om. Trebuie să căutăm apropierea dintre noi la nivelul uman unde toţi sîntem una, facem parte din acelaşi neam a lui Dumnezeu. În felul acesta vom aduce mari servicii societăţii şi patriei noastre.

7. *În cuvîntul său D-l Prof. Hans Klein* porneşte de la constatarea făcută de P. C. Pr. Prof. Ioan Ică în expunerea sa, că şi în Noul Testament găsim scurte mărturisiri de credinţă. O astfel de mărturisire este şi cea din Romani cap. 1 vers. 3—4, text care descrie în mod obiectiv Evanghelia. Aceasta este nu numai un adevăr obiectiv ci şi puterea lui Dumnezeu spre mîntuire. «Biserica are datoria să sublinieze rolul Evangheliei ca adevăr reflectat în Scriptură, Tradiţie, Liturghie, în Mărturisirea de credinţă. Dar ea rămîne totodată forţa de mîntuire». Numai combinînd cele două aspecte, vom putea face paşi înainte şi pe drumul apropierii ecumenice.

8. În intervenţia sa *P. C. Pr. prorector Dumitru Abrudan* s-a referit la raportul dintre mărturisire şi slujire. Mărturisirea este o funcţie esenţială a Bisericii, dar nu în sensul teoretic, ci al unei acţiuni practice, desfăşurată în cadrul lumii şi pentru lume şi care slujeşte astfel lumea. Mărturisirea Bisericii este sinonimă aşadar cu angajarea în lucrarea de slujire.

9. *D-l Consilier Karol Szekely*, citînd pe unul dintre foştii săi profesori, care spunea că mărturisirile de credinţă au apărut într-o epocă cînd credinţa Bisericii era bogată, îşi exprimă speranţa într-o nouă epocă de credinţă a Bisericii, cînd devenind una, ea îşi va înfăptui o nouă şi unică mărturisire de credinţă.

10. În intervenţia sa *P. C. Arhid. Dr. Ioan Zăgrean* relevă că înainte de a se stabili unitatea de credinţă nu poate fi vorba de o Mărturisire de credinţă comună iar calea urmată trebuie să meargă de la acorduri şi consensuri teologice spre Mărturisirea de credinţă. Mărturisirea de credinţă trebuie să fie explicitară şi să urmeze

acordurile și consensurile dogmatice realizate între diferite Biserici și Confesiuni creștine, în principalele probleme dogmatice.

11. *D-l Prof. Loránd Lengyel* a scos în evidență importanța unității dintre mărturisirea de credință și cult (doxologie). Nici o confesiune nu poate face abstracție de unitatea omiletico-liturgică a sensului divin: toate textele liturgice, dogmatice, pe lîngă latura de preaslăvire a lui Dumnezeu, au totodată și o latură de mărturisire, de propovăduire, precum și însăși predica are o latură doxologică.

Prof. L. Lengyel amintește apoi faptul că reformatorii au studiat ei înșiși învățătura Sfinților Părinți și a sfintelor sinoade, deci au căutat să-și întemeieze acțiunea de reformă pe Sf. Tradiție. În încheiere, propune ca în tematica Conferințelor teologice interconfesionale pe anul viitor să se includă și tema: «Tradiția apostolică și a Sinoadelor ecumenice formulată în Confesiunea Augustană».

12. În cuvîntul său *P. C. Pr. Prof. Dr. Milan Șesan* a trecut în revistă principalele Mărturisiri teologice acceptate în întreaga Ortodoxie ca o unică Mărturisire patristică ortodoxă începînd cu cea a Sfîntului Ioan Damaschinul, amintind apoi pe cea a lui Eutimie și pe cea a lui Niceta Choniatul, ambele alcătuite în contextul controversei cu Biserica Romei. Apariția luteranismului și Mărturisirea ortodoxă procalvină atribuită patriarhului ecumenic Ciril Lucaris a impus alcătuirea unei noi «summa teologica» ortodoxă care a fost realizată de mitropolitul Petru Movilă al Kievului în 1640. În urma aprobării ei de către sinoadele de la Iași (1642) și Constantinopol (1643) ea a devenit Mărturisirea oficială a Ortodoxiei fiind cea mai răspîndită Mărturisire ortodoxă, fapt reflectat și de traducerea ei pînă la sfîrșitul secolului XVIII în latină, franceză, olandeză, germană și engleză, fără ca această răspîndire să închidă posibilitatea permanentă a reînnoirii.

13. Cuvîntul *D-lui lector Dr. Koszma Zsolt*, întemeindu-se pe capitolul 11 al Epistolei către Evrei, Domnia sa a scos la iveală încă trei caracteristici cu privire la mărturisirea credinței: 1) Mărturisirea credinței trebuie să fie o mărturisire personală, așa cum a fost întotdeauna. 2) Mărturisirea credinței trebuie să fie adecvată împrejurărilor istorice concrete în care ea are loc. 3) Noțiunea de mărturisire este strîns legată de aceea de mărturie.

Vorbim de dinamismul mărturisirii, dar tot astfel trebuie să vorbim și de dinamismul sau pleroma mărturiei. Căci și faptul de a fi și felul cum sîntem noi sînt o mărturie adevărată, ortodoxă sau falsă, de credință.

14. *P. C. Diac. Conf. Petre I. David* reliefînd reușitele fiecăruia dintre cele trei referate prezentate, P. C. Sa s-a oprit asupra importanței temei discutate, știut fiind faptul că tema nr. 1 a viitorului Mare Sinod ortodox este Revelația dumnezeiască, incluzîndu-se aici și Mărturisirea de credință. În continuare, P. C. Sa a arătat pe scurt rolul și importanța Mărturisirii de credință în viața Bisericii, care sînt cheia misiunii noastre. Apoi s-a referit la alcătuirea și aprobarea Mărturisirilor de credință în trecut (sec. XVIII), precum și la alcătuirea și tipărirea altor cărți care aveau menirea de a expune și apăra credința ortodoxă.

15. Luînd cuvîntul *P. C. Pr. Lector Ioan Mihălțan* a relevat că, atunci cînd este vorba despre înțelegerea Sfintei Scripturi, trebuie să se țină cont de legătura dintre conținutul acesteia și persoana umană. Pentru înțelegerea textului este necesar ca persoana să fie înduhovnicită pentru că cele duhovnicești trebuie judecate duhovnicește. Este necesar a merge mai la adînc, în adîncimea persoanei pentru a înțelege mai autentic textul Sfintei Scripturi, al Mărturisirilor și al Sfintei Tradiții.

16. În intervenția sa *P. C. Pr. Asist. Nicolae Dură* a arătat că evaluarea rolului și importanței Mărturisirii de credință în viața Bisericii este posibilă doar printr-o atentă cercetare a Tradiției dogmatice, liturgice și canonice a Bisericii ecumenice. Din această colaborare se vor putea desprinde criteriile pentru aprecierea Mărturisirilor de credință ale Bisericilor locale, mărturisiri care trebuie să aibă, pe baza dispozițiilor canonice ale Sinoadelor ecumenice, un caracter universal obligatoriu.

17. În cuvîntul său *D-l Lector Cezar Vasiliu* propune ca temele sau subiectele conferințelor teologice interconfesionale să fie luate și ca subiecte pentru teme de doctorat, pentru lucrări de seminar sau teme de licență, dînd ca exemplu în acest sens teza de licență în teologie a domnului Dorin Oancea, lector la Institutul teologic ortodox din Sibiu despre «Confesiunea augustană» (București 1979, manuscris) lucrată sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic Universitar din București.

18. Luînd apoi cuvîntul *P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul* a spus următoarele: «Tema tratată astăzi despre Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiţie şi Mărturisirile de credinţă, — tema izvoarelor de credinţă în special —, e o temă clasică nu numai în manualele noastre de dogmatică şi simbolică. E şi tema tuturor dialogurilor confesionale în care snîtem angajaţi, fie cu anglicanii, fie cu protestanţii de toate nuanţele, fie cu romano-catolicii. Ea, aşa cum s-a spus aici, va figura, probabil, şi pe agenda Sfîntului şi Marelui Sinod ortodox în pregătire. E una din temele cele mai importante pentru că toate confruntările interconfesionale încep de aici, de la izvoarele de credinţă.

Multe învăţături şi practici ne vin şi nouă şi altora, din Sfînta Scriptură şi din Sfînta Tradiţie, unele numai din Scriputră, altele numai din Tradiţie; de aceea unii acceptă numai unele practici şi au numai unele învăţături, alţii au şi acceptă altele. Şi de aceea, oricum, în vederea unităţii noastre finale, această temă trebuie să fie, mai devreme sau mai tîrziu, clarificată.

În cărţile vechi de Teologie Dogmatică şi Simbolică — mă refer la cele ortodoxe, acelea după care am învăţat noi la vremea noastră, şi am impresia că şi în cele de astăzi —, se spunea clar: noi ortodocşii spunem: «Izvoarele de credinţă sînt două: Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie». Protestanţii spun: un singur izvor: *Sola Scriptura*, numai Sfînta Scriptură.

Şi în legătură cu alte probleme spuneam altădată tot aşa de clar: Noi ortodocşii spunem că: «Mîntuirea se obţine prin credinţă, fapte bune şi har»; ei, protestanţii, spun că: «Mîntuirea se obţine numai prin credinţă», «*Sola fide*».

Cu aceasta se încheia, studentul pleca acasă, se făcea preot şi pleca la parohie, ştiind precis că noi spunem într-un fel, iar ceilalţi, eterodocşii, spun într-altfel.

Se făceau prin urmare delimitări categorice, bune pentru gîndirea noastră obişnuită, care se mulţumeşte cu categorii clare şi distincte, în fond comode şi simpliste. Fiindcă e uşor să pui aici alb şi dincolo negru. E mai greu să capeţi nuanţe de alb sau nuanţe de negru, sau din combinaţie de culori să obţii noi nuanţe, noi culori. Ca să faci acest lucru în pictură, spre exemplu, îţi trebuie pricepere. Nuanţele sînt apanajul unei anumite şlefuiri de inteligenţă; inteligenţa vine de la *intelligere* — de la înţelegere—, de la discernere. Sînt apanajul unei culturi şi a unei civilizaţii. Şi în teologie, cred eu, e la fel. Avem şi o cultură şi o civilizaţie a noastră în care intrăm sau nu, în care sîntem sau nu, şi se intră în ea cu costume speciale, aşa cum intră astronauţii în navele lor cu costume speciale. Numai că aici trebuie să intri cu costume speciale ale minţii şi ale sensibilităţii.

Nu cred că azi Scriptura şi Tradiţia mai sînt tot atît de limpede delimitate: noi credem aşa, protestanţii cred altfel!

Există o delimitare, fără îndoială, să nu fiu înţeles greşit, încă mai există o delimitare, dar nu cred că ea este atît de limpede şi categoric delimitată ca în trecut. S-au făcut adică, după părerea mea, şi se mai fac, sau măcar se încearcă, nişte progrese care atacă aceste delimitări categorice, care invită la nuanţări. Deci cred că e cazul să ne pregătim pentru perceperea nuanţelor celorlalţi şi să nuanţăm şi noi ceea ce prezentam odinioară poate prea radical.

De altfel eu cred că am şi început s-o facem. A apărut, apare un fenomen, o realitate nouă: Aşa cum, spre exemplu, astăzi, nu numai la noi, ci în toată lumea, se gîndeşte social; aşa cum într-o epocă s-a gîndit romantic, spre exemplu, sau în altă epocă s-a gîndit istoric şi aşa mai departe, noi am început să gîndim ecumenic. Cu voie sau fără voie, dar a apărut acest fenomen nou: *am început să gîndim ecumenic.*

Nu mai gîndim radical şi prin respingere. Am zis, cu voie sau fără de voie, pentru că şi faptele bune se fac uneori, ca şi păcatele, cu voie sau fără de voie, pentru că mai lucrează şi Dumnezeu aici, aşa cum dincolo, la păcate, ajută generos Celălalt!

Sigur că avem grijă, — cu toate că delimitările nu mai sînt atît de categorice —, să ne păstrăm categoric identitatea.

Ne aflăm pe un teren destul de alunecos încă, pe o ghiaţă destul de subţire; asta trebuie să înţelegem: aceasta este situaţia şi trebuie s-o recunoaştem ca atare.

Cu toate că delimitările nu mai sînt atît de categorice, noi trebuie să ne păstrăm totuşi, categoric, identitatea. Să fim noi înşine: ortodocşi sau luterani sau ca-

tolici. Dar să fim și ecumenici. Nu e ușor, dar nu e nici imposibil. Ușor e să fii radical, s-o ții una și bună. Toți avem experiența aceasta a ușurinței de a fi radicali. E mai ușor să nu fii nici receptiv la nuanțe, nici să emiți nuanțe.

Prin tot ce am spus în această introducere, am vrut să pledez pentru deschidere, pentru orizont mai larg; pentru dreptul nuanțelor la cetate.

Referatele pe care le-am ascultat astăzi — «Importanța Sf. Scripturi, a Sf. Tradiții și a mărturisirii în viața creștină», temă susținută de trei conferențiari: Pr. I. Moldovan, Pr. I. Ică și Dl. Herman Pitters, ultimul protestant —, ne-au făcut cunoștință, după părerea mea, cu trei conferențiari fără ochelari (de cal)! Au vorbit ecumenic, păstrîndu-și însă toți identitatea confesiunii lor, fiindcă aici sîntem, fiindcă aceasta este etapa actuală: să ne păstrăm identitatea confesiunii noastre. Nici nu putem altfel. Dar putem căuta căi de întîlnire. Avem dreptul să ne utilizăm inteligența. Chiar dacă uneori fără pași prea mari înainte. Vă aduceți aminte că numai cu cîteva zile în urmă, Președintele țării noastre a spus că e mai bine să se facă pași, fie și numai simbolici, spre dezarmare, decît să se facă pași concreți spre înarmare. Mutatis — mutandis, aș spune același lucru despre noi, despre necesitatea de a fi ecumenici, chiar dacă deocamdată o facem numai simbolic. E mai bine, decît să ne luptăm între noi.

*

Ortodocșii au afirmat, bineînțeles, puterea, valoarea, celor două izvoare de credință: Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Corect, exact, dar și nuanțat.

Pr. Ilie Moldovan a spus că Tradiția «are caracter explicativ și întregitor». Tot el a mai spus că «nici Scriptura, nici Tradiția nu epuizează revelația». Bineînțeles, nici nu o pot epuiza. Ideea e deci: deschidere. Revelația mai poate încă descoperi mult. Cum? De unde? Prin cine? Nu intrăm aici în amănunte, dar vom zice: prin noi sensuri scoase din amîndouă — din Sf. Scriptură și din Sf. Tradiție. Spre exemplu, Pr. Ilie Moldovan, în referatul său (p. 16), vorbește de «schimbarea formelor în care se prezintă revelația de la o epocă la alta». Deci se pot petrece schimbări, fie și numai în domeniul formelor. Pr. I. Moldovan admite schimbarea formelor dar, bineînțeles, nu și a conținutului revelației. Dar noi știm toți că o formă nouă îmbunătățește și calitatea esenței, a conținutului. Nu o schimbă, dar o restilizează, o desăvîrșește. Într-o formă nouă esența își distilează calitatea, o clarifică și mai mult. O înnoiește ca într-o haină nouă. Forma o face mai relevantă pentru azi, sau pentru epoca în care apare, pentru mai mulți oameni și în context nou de cultură și civilizație. Tocmai de aceea admitem noi și progresul dogmatic la care, mi se pare, s-a referit Pr. I. Ică.

Vorbind despre *Mărturisirile de credință*, Pr. I. Moldovan le numește «expuneri rezumative ale conținutului Scripturii și ale Tradiției Apostolice» (p. 11).

Aduceți-vă aminte toți că a fost o vreme cînd acestea erau monumente simbolice intangibile, și ne supărăm pe greci că aveau rezerve față de Mărturisirea ortodoxă a lui Petru Movilă, cea care a fost aprobată de sinodul de la Iași, — într-un fel, Mărturisirea noastră, fiind ea alcătuită de un român.

Acum iată că ne mai nuanțăm puțin părerile. Conferențiarul de azi a spus că Mărturisirile sînt «călăuze vrednice de luat în seamă», deși «ele afirmă tradiția din totdeauna a Bisericii», spune Pr. Moldovan (p. 15). «Ele nu înregistrează nici o schimbare față de Scriptură și Tradiție». Totuși ele sînt acum doar călăuze vrednice de luat în seamă. Ele pot fi, spune dînsul (p. 16), «*reevaluate*». «Nu rămîn încremenite într-o singură formă exterioară»; «Pot apare și alte forme de Mărturisire de credință, alte formule sau alte mărturisiri noi, cu condiția ca ele să fie în legătură intimă cu Scriptura și Tradiția».

Pr. I. Moldovan își ia mereu această precauție: precizează că ele «trebuie să fie intim legate de Scriptură și Tradiție» (p. 11). Ba mai spune (p. 14) că «unele pot cuprinde forme noi de creștinism și pot căpăta forma unor constituții doctrinare». De acum încolo. Deci, alte *Mărturisiri*, ca forme noi ale Tradiției bisericești.

*

Ce vreau să subliniez prin toate acestea? Că am vrut să observ, să constat, prin toate aceste nuanțe, în referatul Pr. Moldovan, un anumit efort de deschidere

ecumenică, deşi, încă o dată repet, mereu cu grija de a-şi păstra identitatea ortodoxă, ceea ce e foarte bine.

Acelaşi lucru se vede în referatul părintelui IoanIcă. O şi mai netă nuanţare a raportului dintre Simbolurile de credinţă, acelea din Scriptură, care sînt revelate, — şi se va fi gîndit şi la Simbolul Niceo-constantinopolitan şi la Mărturisirile din sec. XVII (p. 6). Acestea din urmă — Mărturisirile — au, spune el (p. 7), doar «valoare relativă, istorică şi teologică».

Unei mărturisiri, spune el (p. 6), îi poate lua locul alta «care să îndrumeze mai bine şi pe alte făgaşe». Sînt cuvinte de mare responsabilitate pe care şi-o ia un teolog cînd face astfel de afirmaţii.

În cap. 4 (p. 7), Pr. I.Ică se dedică «necesităţii înnoirii şi dezvoltării necontenite a Mărturisirilor de credinţă», iarăşi: «prin adîncirea continuă a Scripturii şi a Tradiţiei». Şi el îşi ia precauţiile de rigoare!

Aşadar, prin adîncirea continuă a Scripturii şi Tradiţiei spune P. C. Sa. Deci adîncirea poate scoate, ca şi Petru cînd a mers «mai la adînc», mai mulţi peşti. Să-i traducem: noutăţi ecumenice.

Tot în acest context, Pr. I.Ică vorbeşte de adevăruri în conformitate cu nevoile epocii, de înnoire şi dezvoltare teologică permanentă.

Iată-ne deci şi pe noi ortodocşii, ajunşi cumva la *Ecclesia semper reformanda*, mai mult sau mai puţin! Mai zice Pr.Ică: conţinutul Scripturii şi al Tradiţiei nu se epuizează; apar probleme noi care cer răspunsuri noi şi el arată că sînt posibile răspunsuri noi.

Acest lucru, deci, am vrut să-l menţionez în special în legătură cu raportul Pr. I.Ică şi în contextul preocupărilor noastre ecumenice, comune.

Eu aş crede totuşi, — să nu se supere Pr.Ică —, aş crede că în cîteva probleme a fost cam aspru. Mi se pare că pe una din ele a atins-o şi Pr. Zăgrean în intervenţia sa. O să vadă P. C. Sa dacă e vorba despre acelaşi lucru.

De pildă, Pr. I.Ică acuză C.E.B. de «neutralitate teologică». Ori e tocmai ceea ce îi cerem noi Consiliului Ecumenic al Bisericilor: să rămînă în neutralitate teologică. El ar fi gata oricînd să iasă din neutralitate. Ne luptăm cu conducătorii lor protestanţi, cu «staff-ul» de acolo, cu directorii diferitelor comisii, cu cei de la «Credinţă şi Constituţie», să nu iasă din neutralitate. Imaginaţi-vă ce ar fi, de pildă, dacă C.E.B s-ar pronunţa, acum — dau exemplul cel mai recent — pentru hirotonia femeilor. Ce am mai căuta noi ortodocşii acolo? Ei ar spune că C.E.B. s-a pronunţat în numele tuturor Bisericilor membre, deci şi în numele nostru, ceea ce nu ar fi adevărat. Ar trebui deci ca a doua zi noi să părăsim C.E.B. Pur şi simplu! Aici nu te joci cu afirmaţiile! De aceea, zic, nu trebuie acuzat de neutralitate teologică. Noi, în toate întîlnirile cu ei le amintim: «Nu sînteţi Biserică, nici Suprabiserică, nu sînteţi decît un consiliu al Bisericilor. Nu aveţi eclesiologie, nu aveţi o teologie».

Pr. I.Ică îi mai acuză că vor să promoveze un fel de «unitate în pluralitate confesională», gîndindu-se poate că asta ne-ar îngloba şi pe noi. Nu ne înglobează! E cam acelaşi lucru cu ceea ce am spus noi mereu — «Unitate în diversitate». Atît! Nimic mai mult!

Să nu-i acuzăm de ceea ce nu spun şi nu fac. Să nu inventăm vinovăţii uşor de dovedit că sînt vinovăţii. Pui pe seama omului că a zis cutare lucru uşor de combătut, şi îl şi combaţi, dar omul, săracul, n-a zis şi nici n-a gîndit aşa ceva! Adică, să nu credem astfel despre cei de la C.E.B. — şi în fond cine sînt cei de la C.E.B.? Sîntem şi noi, care facem parte din el! De pildă, iată: Pr. D. Popescu, rectorul Institutului teologic din Bucureşti, e membru în comisia «Credinţă şi Constituţie», deci în forul doctrinar; I. P. S. Mitropolit Nicolae Corneanu e membru în comisia Internaţională şi în Comitetul Central, iar cel ce vă vorbeşte e membru în Comitetul Central, în Comitetul executiv, în Comitetul Financiar şi în Comisia de Reînnoire a vieţii bisericeşti. Să nu credem că sînt chiar atît de naivi cei de acolo, încît să promoveze nişte principii aşa de uşor de dărîmat!

Pr. I.Ică acuză C.E.B. că e gata să devină aconfesional şi adoctrinar. Eu zic că nu e nici aconfesional şi nici adoctrinar, pentru simplul motiv că nu este nici confesional şi nici doctrinal. E deocamdată loc de întîlnire şi dacă e aconfesional, e foarte bine, la urma urmei! E etapa lui de azi! Ca să folosim o comparaţie a lui Socrate, el face doar muncă maieutică, de moaşă, atîta tot, nimic mai mult! Şi face ce poate. Încearcă să găsească nişte căi spre unitate, modest poate, dar să nu-i minimalizăm efor-

tul. Uite, să luăm în considerare numai ultimii ani: a făcut mult, a încercat cîte ceva; n-are mereu succes, dar încearcă mereu cîte ceva.

A venit cu formula «comunitate conciliară» ca formulă de unitate. Nu e cea mai fericită, sîntem de acord cu Pr. I. Ică, am spus-o şi noi toţi aici la o altă Conferinţă din trecut, nu sîntem de acord cu ea. Pentru noi înseamnă un lucru, pentru lumea protestantă înseamnă altceva, pentru catolici altceva, dar e totuşi un efort al lor. E o încercare, e o formulă. Nu e obligatorie. E supusă discuţiei.

A venit pe urmă cu documentul despre «Botez, Euharistie şi Preoţie».

A pus apoi problema lui Filioque în ultima vreme. Iată, deci, că totuşi e un teren pe care se discută doctrină, se fac nişte eforturi. Şi pe urmă, să nu uităm ceva de mare importanţă, să nu uităm *ecumenismul practic*, o mare realizare contemporană a Bisericilor, prin C.E.B. Şi apoi, să nu uităm *transformarea mentalităţilor* creştinilor de toate confesiunile, care este o nouă mare realizare a C.E.B. în vremea noastră.

Am mai spus-o şi altădată, o spun şi acum: aduceţi-vă aminte, nu cu mult înainte, nu făceam rugăciuni împreună, nu cu mult înainte, nu ne intram unii altora în biserici, nu cu mult înainte se spunea ici şi colo că unele cărţi ale altora sînt interzise lecturii noastre, pentru că sînt scrise de protestanţi, sau pentru că sînt scrise de catolici. Ei spuneau despre ale noastre la fel. Acum s-a mai schimbat cîte ceva, se schimbă mentalităţile, ne ducem unii la alţii, ne rugăm împreună unii cu alţii. Toate acestea, în cadrul C.E.B. schimbă climatul. Schimbînd climatul, fără îndoială, aşa cum spunem că formele antrenează şi o remodelare a esenţelor, tot aşa şi climatul mentalităţilor noi poate să antreneze de asemenea o deschidere şi în ceea ce priveşte înţelegerea şi unitatea doctrinară.

Un alt exemplu de asprime în expunerea Pr. Ică (p. 11): Cred că Pr. I. Ică este exagerat de pretenţios cînd cere C.E.B. o *Mărturisire de credinţă ecumenică*. El arată că s-a încercat o astfel de Mărturisire de credinţă ecumenică încă din anul 1927, de către comisia «Credinţă şi Constituţie», şi critică raportul de atunci pentru că a fost «echivoc» şi critica C.E.B.-ul pentru că n-a realizat aceea Mărturisire. E adevărat, a fost echivoc, are dreptate Pr. I. Ică! Şi Consiliul Ecumenic n-a realizat acea Mărturisire. Dar cum puteau să facă acest lucru atunci, sau cum puteau să nu fie echivoc atunci, cînd nici azi nu pot fi altfel?

Pr. I. Ică numeşte aceste încercări cu cuvinte foarte grele: «ambiguu, echivoc, confuz» şi are dreptate, aşa este, dar aceasta numai pentru că nu se poate încă altfel.

Şi dacă este aşa, de ce să-i cerem C.E.B. o *Mărturisire de credinţă ecumenică?*

Eu vă spun drept, chiar noi ortodocşii am fi primii care ne-am opune unei astfel de Mărturisiri de credinţă ecumenică. Primii am face opoziţie. Ea nu e încă posibilă. C.E.B.-ul nu e Biserică. Nu poate avea o Mărturisire.

Pr. Ică arată chiar şi cum ar trebui să fie această Mărturisire (p. 11). Să coincidă cu a noastră, să fie ortodoxă. Foarte frumos! Sigur, aşa e, are dreptate. Foarte uşor ... de spus!

Dar să fim realişti şi drepţi. Consiliul Ecumenic face ce şi cît poate. O Mărturisire ca a noastră ar însemna sfîrşitul, sfîrşitul şi al Consiliului şi al confesiunilor, şi a toate. Ar însemna să fi ajuns la Biserica Una. Ar însemna împlinirea visului de unitate a Bisericilor. Aceasta va veni, dar cine ştie cînd? Să cerem o astfel de Mărturisire de credinţă de la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, acum, mi se pare nerealist.

Pr. I. Ică vorbea (p. 9) de o sugestie a Mitropolitului N. Bălan de a se alcătui o *Mărturisire de credinţă ortodoxă comună* încă în anul 1923. S-a făcut? Sînt 56 de ani de atunci. S-a făcut o astfel de Mărturisire de credinţă comună ortodoxă?

De ce nu s-a făcut? Spun eu:

Pentru că chiar o *Mărturisire panortodoxă* e foarte greu de făcut, dar încă una ecumenică?

Vedeţi ce se întîmplă cu Sfîntul şi Marele Sinod? Se va ţine? Cînd se va ţine? Cine poate răspunde? Discuţiile au început din 1925 şi continuă încă.

Aşa că, să fim mai blînzi cu C.E.B., pentru că face mult totuşi, cît face. Să-l lăsăm să păstreze balanţa dintre orizontal şi vertical, fiindcă amîndouă, şi orizontalul şi verticalul, şi preocupările de doctrină, şi preocupările de lumea contemporană, au aceeaşi valoare, sînt la fel de importante pentru toţi creştinii de azi şi

pentru lumea de azi, şi pentru Biserică în general, care trebuie să-şi arate interesul şi pentru lumea şi societatea de azi, şi pentru problemele de doctrină în mod egal. Prin aceste observaţii nu vreau de loc să diminuez valoarea referatului Pr. Ică, valoare bine exprimată atît prin fermitatea lui ortodoxă, cît şi prin deschiderea lui ecumenică.

Al treilea referat, al D-lui Prof. Pitters, mie mi s-a părut — şi vă spun că l-am ascultat cu mult interes, poate cu mai mult interes decît am ascultat de multe ori un referat — mi s-a părut că a fost un foarte frumos eseu *despre autoritate şi mărturisire.*

Ca şi colegii săi ortodocşi, D-l Pitters a fost cu mare grijă să-şi păstreze identitatea lui protestantă. *Sola Scriptura* apare chiar la pagina 1. Ca să se ştie, să nu avem vorbe! Ai noştri au făcut la fel cu Scriptura şi cu Sf. Tradiţie. Aşa se joacă piesa în etapa ecumenică actuală. E de altfel, una din legile ecumenismului şi cea mai importantă. Fiecare să-şi păstreze identitatea şi fiecare să-şi expună singur ceea ce crede, aşa cum crede, cum vrea şi cum vrea să o ştie şi ceilalţi, nu cum făceam altădată: noi ortodocşii spuneam ce voiam noi despre catolici sau despre protestanţi; ei făceau la fel cu noi; exactităţi şi mici dar importante inexactităţi.

Acum legea ecumenică e aceasta: fiecare să-şi prezinte propria doctrină aşa cum vrea să i-o cunoască celălalt.

Sîntem deci pe teren bun.

Domnul Pitters va încerca şi dînsul deschideri către Tradiţie, după mine deschideri de mare valoare ecumenică.

Am încercat, în timp ce vorbea, iar eu urmăream textul bătut la maşină, să subliniez textele cu care aş putea fi eu de acord. Rezultatul a fost că am obţinut un referat subliniat aproape în întregime.

De altfel şi părintele rector D. Popescu, de la Institutul teologic din Bucureşti, a făcut adineauri observaţia că se poate declara de acord cu aproape tot ce a spus D-l. Pitters.

Mai întîi aş vrea să spun că mi-a plăcut felul cum a prezentat noţiunea şi faptul autorităţii. A prezentat autoritatea ca autoritate morală care vine din evidenţa adevărului, sau din evidenţa sfinţeniei, sau din evidenţa iubirii, şi care nu poate fi decît liberă (p. 2). E vorba deci de o autoritate firească evidentă, nu juridică, nu formală, nu impusă eventual cu forţa.

Autoritatea vine deci, în primul rînd, dintr-o calitate intrinsecă. Acest fel de autoritate îl are Scriptura.

Sînt pagini foarte frumoase de eseu.

Aceleaşi pagini despre autoritatea sacrului în viaţa creştinilor, ca autoritate dumnezeiască, spirituală. M-am simţit imediat în lumea lui Rudolf Otto, în care fac autoritate, după cum desigur toţi ştiu, acele noţiuni-sentimente de *Sebastos de Majestas, de Fascinans, Mysterium Tremendum, Sacrul* sub formele lui de constrîngere a inimii, a sentimentului.

Acestea, zice Dl. Pitters, presează la o adeziune lăuntrică liberă (p. 2). Au deci autoritate prin ele însele, prin însuşi faptul că măreţia divină vine, năvăleşte asupra ta, îţi intră în suflet, în personalitate, în viaţă.

Cei doi referenţi ortodocşi au atras mereu atenţia asupra Tradiţiei, şi în special asupra Tradiţiei Apostolice şi a aceleia bisericeşti, în viaţa ortodoxă.

D-l Pitters se află în context. Nu ştiu dacă a cunoscut cele două referate cînd şi l-a alcătuit pe al său, dar parcă le-ar răspunde. El se referă mereu la mărturia apostolică, «autentică» originală, adevărată» (p. 3). Ea are «autoritate îndrumătoare».

Pr. Moldovan zicea: «are caracter întregitor şi explicativ». D-l Pitters mai spune că Biserica e cea care «transmite mai departe Evanghelia», deci Tradiţia validează din nou şi mereu adevărul Evangheliei. D-l Pitters precizează totuşi, mereu grijuliu, că «Tradiţia, Mărturisirile, oficiile şi instanţele bisericeşti, nu pot solicita în Biserică o autoritate legitimă, decît în măsura în care se pot sprijini pe mărturia biblică, fiind, astfel, în consonanţă cu mărturia Apostolică» (p. 3). Dar şi noi spunem acelaşi lucru.

Tradiţiile conţin, astfel — zice D-l Pitters — chiar o «mărturie de fond» nu numai de formă. Sinoadele, spune dînsul, «sînt organe ale Tradiţiei, punînd învăţătura creştină în context mereu nou».

Tot D-l Pitters vorbeşte de «*recepţie*» în sensul clasic, aproape în sensul nostru ortodox.

«Expresia formulată de către Biserică ține însă de esența mărturisirii; ea este acceptată de Biserica întreagă ca mărturie autentică de credință, receptată de Biserică». Despre recepția hotărîrilor în Biserică, care conferă în cele din urmă infailibilitatea hotărîrilor, vorbim și noi la fel.

D-l Pitters vorbește și despre doxologie ca expresie a Mărturisirii.

Mărturisirea oferă Bisericii și posibilitatea de a aduce «slăvire și închinare». «Cînd la serviciul divin, mai ales la săvîrșirea Sfintelor Taine, se aude Mărturisirea de credință, atunci comunitatea mărturistioare își dă seama din nou de conținutul credinței și în același timp îl slăvește pe Dumnezeu cel treimic pe care îl mărturisește. Doxologia și înțelegerea dogmatică sînt aici strîns alăturate». Cam același lucru spunea în referatul său ortodox (p. 14) și părintele Moldovan despre Liturghie.

Acestea sînt însă Tradiție. Dl. Pitters precizează însă că toate acestea nu sînt deasupra Scripturii (p. 5), dar și noi spunem tot așa. Afirmațiile noastre despre Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, și Tradiția Bisericească în general, sînt paradoxale.

Toți știm acest lucru. Sf. Scriptură și Sf. Tradiție sînt egale, adică sînt independente, dar strîns unite una cu alta. Ce e în una, e și în alta. Cam ca paradoxul Sfintei Treimi.

Deci Tradiția nu este deasupra, într-adevăr, dar nu este nici dedesubtul Scripturii!

Mărturisirea, mai spune Dl. Pitters, deci Tradiția, trebuie să aibe forme durabile tocmai pentru că vine din același fond revelațional.

Trebuie să aibă, zice dînsul, «valabilitate dăinuitoare». Și noi zicem la fel.

În capitolul 3, D-l Pitters arată că Biserica transmite doctrina și o interpretează. Cum? Răspunsurile D-sale sînt acceptabile pentru noi ortodocșii: «Colegial, — zice D-sa —, prin sinoade și concilii, prin și în întreaga Biserică, căci ea apără doctrina și are autoritatea s-o facă. Ea este infailibilă ca totalitate». Și noi spunem la fel.

Se pare că libera cercetare pierde teren!

Nu-și pierde libertatea — să nu ne facem iluzii prea mari — dar libera cercetare începe să piardă, față de ceea ce era în sensul vechi al Reformei. Apare cu pregnanță *necesitatea unității doctrinare* vis-à-vis de părerea particulară, și eu cred că ea este o realitate azi în protestantism, așa cum e și la noi, și la catolici.

Pentru că în fond unitatea doctrinară este cea care dă unitate comunității, ceea ce cerem și noi. De aceea și cerem noi dialog doctrinar în vederea unității.

De aceea respingem noi intercomuniunea. Respingem intercomuniunea tocmai pentru că vrem întîi să realizăm unitatea doctrinară și numai după aceea să trecem la comuniunea euharistică.

De aceea, nici nu vrem Mărturisiri de credință, formule ecumenice.

Domnul Pitters ne-a prezentat, deci, modul cum trebuie să înțelegem autoritatea azi în protestantism, spre ce înțeles merge ea și modul cum sînt înțelese Mărturisirile ieșite din Reformă care, ca și ale noastre, spre exemplu cele din sec. XVII, au fost expresie ale Tradiției, ale Bisericii, ale unor sinoade. Aș vrea să menționez acest lucru în chip special. Modul cum au apărut Mărturisirile în protestantism, ca și în ortodoxie, e similar: în cadrul Tradiției, în Biserică, în timp, ulterior Scripturii, fiind altceva decît Scriptura.

Mărturisirile ieșite din Reformă, toate, ce sînt? Sînt Scriptură? Nu sînt Scriptură! Sînt opere ale Tradiției. Ale tradiției locale, ale unui grup. Exact cum au fost opere ale Bisericii și Mărturisirile de credință ale noastre, din sec. XVII și cum și sinoadele au fost tot opere ale Bisericii. Sîtem deci cam pe același teren. Mai sînt desigur multe lucruri de precizat, dar prin toate acestea se face un bun început de discuție.

Trebuie să le coroborăm pe toate, ca să ajungem într-o zi să înțelegem bine și la fel problema izvoarelor de credință, ca și a Mărturisirilor, a rolului și valorii lor în Biserică.

Consider că această a 34-a Conferință teologică interconfesională a mai făcut încă un pas cu dreptul.

În cuvîntul său, *P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu*, rectorul Institutului teologic din București, s-a referit la dialogul care a avut loc între delegații Patriarhiei Române și Delegația Bisericii Evanghelice din Germania — La acest dialog s-au prezentat opt referate, dintre care șase referitoare la raportul dintre Sfînta Scriptură, Tradiție și Mărturisirile de credință în diferite perspective iar două la problemele sacramentale.

În legătură cu raportul dintre Sf. Scriptură, Sf. Tradiție și Mărturisirea Bisericii punctele de vedere se apropie: pentru luterani Sfînta Scriptură coincide cu Tradiția Apostolică, pe lîngă care există însă și o Tradiție Bisericească explicativă, care include și Mărturisirea de credință ale Bisericii, Sfintei Scripturi revenindu-i o importanță hotărîtoare. Ortodocșii acceptă și ei prioritatea Sfintei Scripturi, Tradiția Apostolică are însă un caracter mai larg decît în acceptarea luterană, fiind formată din Tradiția dinamică. Pentru ambele părți însă există o legătură comună între Tradiția Apostolică și cea Bisericească și anume simboalele de credință și definițiile Sinoadelor ecumenice.

Pentru depășirea deosebirilor dintre cele două părți s-a căzut de acord asupra elaborării unor termeni cuprinzători, care să includă punctele de credință comune, fără a se ajunge astfel la pluralism teologic și a se ignora deosebirile care persistă.

În legătură cu raportul dintre cuvînt și sacrament, partea luterană a subliniat strînsa lor legătură, în ciuda unor perioade în care importanța Sacramentului a scăzut, legătură exprimată cu ajutorul termenului profetism sacramental. Această accentuare a legăturii dintre cuvînt și Sacrament în Sfîntul Duh constituie încă un punct de apropiere cu Biserica Ortodoxă.

O ultimă problemă abordată a fost cea a Sacramentelor, față de care reforma inițială nu a avut o atitudine principial ostilă, așa că problema rămîne în formă deschisă. Reforma și poziția pe care o combate reflectă în fond o opoziție de concepție între conținut și formă, materie și spirit, orizontal și vertical în mîntuire. Această opoziție este anulată de conceptul ortodox de transfigurare care împacă pozițiile contrare enumerate.

După încheierea discuțiilor, comisia rectorilor celor trei institute teologice au redactat și prezentat participanților concluziile asupra lucrărilor acestei conferințe, după cum urmează:

Cea de a 34-a Conferință teologică interconfesională convocată de către Institutele teologice protestante, ortodoxe și romano-catolice din Republica Socialistă România, întrunită în comunitatea de dragoste și înfrățire ecumenică la Institutul teologic de grad Universitar din Sibiu, la 28 noiembrie 1979, a dezbătut tema generală: «Importanța și rolul mărturisirii de credință în teologie și în viața Bisericii».

După prezentarea celor trei referate și a discuțiilor care au avut loc în plenul Conferinței, Comisia rectorilor prezintă participanților următoarele concluzii:

1. Constatăm un acord profund între noi asupra faptului că mesajul apostolic care viază prin Duhul Sfînt în Biserică, este dreptarul permanent și neschimbabil al credinței, învățăturii și vieții Bisericii. Sfînta Scriptură, din care Noul Testament este fixarea în scrie a mesajului apostolic, este prețuită în teologia noastră, în cultul divin și în viața Bisericilor noastre. Acest mesaj ocupă un loc central în Biserică nu lîngă ea, fapt care determină legătura directă a credincioșilor cu Scriptura.

2. În teologiile noastre există alături de Tradiția apostolică normativă și o tradiție bisericească explicativă și obligatorie. Tradițiile bisericești ca și mărturisirile de credință din secolele XVI și XVII sînt obligatorii întrucît ele dau expresie Tradiției apostolice în legătură cu problemele și frămîntările specifice ale epocii lor. Ele ne încurajează în a-L mărturisi pe Hristos și lucrarea Sa mîntuitoare în istorie și în epoca noastră, pe baza aceleiași Tradiții apostolice.

3. Referatele și discuțiile noastre ne-au ajutat să clarificăm în bună măsură conceptele noastre teologice în legătură cu Scriptura, Tradiția și Mărturisirea bisericească de credință și să descoperim noi căi pentru înțelegerea mai deplină a definițiilor doctrinare și a mărturisirilor de credință ca expresie a credinței noastre comune întemeiată pe Tradiția Bisericii celei nedespărțite.

4. Recunoaștem unanim autoritatea deosebită a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan pentru teologie și viața noastră bisericească.

Putem exprima convergența teologică mai sus amintită în următoarele teze comune:

a) Sfînta Scriptură a Noului Testament este expresia scrisă a Tradiției apostolice fundamentale.

b) După convingerea noastră comună, există pe lîngă Tradiția apostolică și o tradiție bisericească vie și dinamică, indispensabilă pentru credința și viața Bisericilor noastre.

c) Sîntem de acord că această tradiție bisericească are caracter obligatoriu pentru Bisericile noastre, întrucît e de acord cu Sfînta Scriptură și Tradiția apostolică.

d) Mărturisirea de credință este răspunsul credinței noastre la cuvîntul lui Dumnezeu și expune învățătura propovăduită și predată de la început de Biserică pe baza Sfintei Scripturi și a Tradiției apostolice, atît în forma sa concentrată în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, cît și în forma sa mai dezvoltată în hotărîrile Sinoadelor ecumenice care au o valabilitate permanentă, precum și în mărturisirile de credință din secolele XVI—XVII, sau în învățătura dezvoltată a Bisericii.

e) Izvorul Mărturisirilor de credință îl constituie întreaga învățătură revelată cuprinsă în Sfînta Scriptură și Tradiția apostolică, care se continuă în Biserică de-a lungul veacurilor ca tradiție dinamică, ca răspuns la problemele fiecărei epoci. De aceea, mărturisirea de credință este o misiune permanent actuală a Bisericii, pentru a expune în formule mereu noi, complementare și paradoxale conținutul inefabil al adevărului revelat.

f) Am căzut de acord că Scriptura, Tradiția și Mărturisirea de credință nu pot fi separate de autoritatea doctrinară bisericească. Autoritatea doctrinară a Bisericii este o funcție esențială a ei pentru definirea adevărului revelat și a conținutului autentic a Mărturisirii noastre de credință față de rătăciri și pentru nevoile credincioșilor.

g) Biserica are autoritate doctrinară întrucît stă permanent în adevărul descoperit de Hristos și propovăduit de Sfinții Apostoli; Ea este «stîlp și temelie» a adevărului (1 Tim. 3, 15), dar și adevărul descoperit și credința dreaptă, sînt stîlp și întărire a Bisericii.

h) Biserica, în totalitatea ei, are autoritate doctrinară care se exprimă în structuri și forme de colegialitate printr-un oficiu.

i) Înnoirea mărturisirii noastre de credință este o datorie permanentă a Bisericii pentru a răspunde nevoilor credincioșilor în contextul societății și lumii contemporane în care trăiesc.

Și de această dată am constatat cu satisfacție că există între noi numeroase puncte de convergență, în diversitatea noastră, care ne-au permis să pășim pe calea apropierii, înfrățirii și slujirii credincioșilor și societății noastre actuale.

După prezentarea concluziilor prezidiul Conferinței a supus aprobării participanților proiectele unor telegrame de mulțumire pentru ajutorul, înțelegerea și solicitudinea acordate în desfășurarea cu succes a acestor conferințe, telegrame adresate:

Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române;

Domniei Sale, Domnului Ion Roșianu, Președintele Departamentului Cultelor;

Excelențele lor:

Albert Klein, Episcopul Bisericii Evanghelice C.A. din Sibiu;

Lászlo Papp, Episcopul Bisericii Reformate din Oradea;

Szedressy Paal, Episcopul Bisericii Evanghelice S.P. din Cluj-Napoca;

Kovacs Lajos, Episcopul Bisericii Unitariene din Cluj-Napoca.

Textele telegramelor fiind aprobate în unanimitate de către plenul Conferinței, P. C. Sa Părintele Arhidiacon Constantin Voicu, rectorul Institutului teologic-gazdă a declarat lucrările Conferinței încheiate, cea de a 34-a Conferință teologică interconfesională din țara noastră încă un succes, încă un pas pe calea spre unitatea creștină.

A doua zi, joi 29 noiembrie participanții la cea de a 34-a Conferință teologică interconfesională au avut ca oaspete — invitat pe D-l. Ovidiu Ionescu, Consilier în Ministerul Afacerilor Externe, care a vorbit celor prezenți despre *Eforturile pentru abolirea politicii de forță și pentru reglementarea cu mijloace exclusiv pașnice a diferendelor dintre state.*

Expunerea, ascultată cu viu interes, a suscitat în rîndul participanților, numeroase întrebări la care conferențiarul a răspuns cu competență și deosebită amabilitate.

Întîlnirea teologică interconfesională de la Sibiu a luat sfîrșit printr-o agapă oferită participanților de Institutul teologic-gazdă. — *(A. JIVI).*

SERBAREA TRADIȚIONALĂ A COLINDELOR DE CRĂCIUN ȘI ANUL NOU—1980 LA INSTITUTUL TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Ca în fiecare an, înainte de plecarea în vacanța de Crăciun, studenții Institutului teologic universitar din București adunați în sala de festivități a acestui Institut au prezentat tradiționalul concert de colinde, anticipînd bucuria apropiatelor sărbători de iarnă ale Nașterii Domnului și Anului Nou. Pregătindu-se din vreme și asidu, sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, studenții teologi au reușit să ofere celor prezenți o adevărată seară tradițională creștinească și românească în care versul, melodia armonioasă și lină a colindelor, poezia și plugușorul s-au îngemănat într-un emoționant imn de laudă adus Pruncului Hristos «născut pentru mîntuirea noastră», trezind în sufletele ascultătorilor nostalgia anilor copilăriei și bucuria apropiatelor sărbători încărcate de un farmec deosebit și de sensuri mîntuitoare.

Concertul a avut loc joi, 20 decembrie 1979, după-amiază, și a fost cinstit cu înalta și distinsa prezență a Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, însoțit de Prea Sfințitul Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, de Prea Sfințitul Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, de P. C. Pr. Octavian Popescu, vicar administrativ al Arhiepiscopiei Bucureștilor, de P. Cuv. Arhim. Valeriu Anania, directorul Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, de PP. CC. Preoți Constantin Pîrvu, Dumitru Soare, Irineu Chiorbeja, consilieri patriarhali; de P. C. Pr. Mihai Marinescu, consilier al Arhiepiscopiei Bucureștilor.

În acordurile imnului patriarhal, Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin a fost primit în aula Institutului, unde membrii activi și onorari ai corpului didactic, studenții și doctoranzii, și o numeroasă asistență și-au exprimat bucuria de a avea în mijlocul lor pe întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române într-o seară ca aceasta, cu o deosebită atmosferă sărbătorească.

După imnul patriarhal, corul studenților, sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, a salutat pe cei prezenți cu tradiționalul «Bună dimineața la Moș Ajun», de Al. Podoleanu și I. D. Chirescu.

A urmat apoi un scurt, dar dens și frumos *Cuvînt introductiv* despre colinde, prezentat de P. C. Pr. Asist. Alexandru Stan. P. C. Sa a arătat că aceste cîntece duioase, colindele, de o frumusețe rară, de o pietate profundă și de o finețe artistică pe măsura marii sărbători a Nașterii Domnului, sînt inspirate din istorisirea evanghelică, îmbinînd expresia credinței ortodoxe cu simțirea proprie tuturor vîrstelor credincioșilor. Colindele sînt expresia învățăturii dogmatice a Bisericii Ortodoxe. Ele sînt un gen de imnologie ortodoxă populară, purtătoare și apărătoare a ideilor dogmatice. În ele sînt exprimate din plin sub formă poetică simplă, deosebită de imnologia bisericească, toate momentele principale ale operei de mîntuire a noastră. Ceea ce constituie specificul lor este faptul că prezintă aceste momente dintr-o perspectivă apropiată, familiară și interiorizată.

Varietatea lor tematică dovedește bogăția creației poetice religioase, dar și preocuparea catehetică dintotdeauna a Bisericii pentru a exprima, pe înțelesul tuturor, adevărurile religioase. Ele devin astfel purtătoarele, păstrătoarele și apărătoarele învățăturilor de credință. Principalele idei dogmatice pe care le găsim exprimate în ele sînt: Nașterea Domnului, care aduce mîntuirea oamenilor, comuniunea dintre cer și pămînt în atmosfera păcii, cinstirea Maicii Domnului, însușirea mîntuirii de către credincioși.

Colindele sînt însă și imne de laudă aduse lui Dumnezeu pentru binefacerile date, asemănătoare unor acte de cult transpuse pe fundalul unor ritualuri străvechi populare, pe care se altoiesc ideile creștine.

Dar colindele sînt și evocatoare de idei și sentimente naționale, un popas sfînt al unității de cuget. Ca într-o rugăciune ele înfățișează istoria poporului nostru de la «bădica Traian», adică de la începuturi, vorbind despre principalele virtuți ale poporului român: hărnicia, istețimea, bunătatea, devotamentul, iubirea de neam și țară. Ele sînt, astfel, îndemn la păstrarea și cultivarea acestor virtuți și la împodobirea

sufletelor cu luminile harului, cu steluţele faptelor bune şi cu poamele anilor ce-i purtăm.

După cuvîntul introductiv, corul studenţilor a prezentat un bogat şi variat program de colinde, îmbinat cu recitări adecvate momentului. Prima parte a fost alcătuită din următoarele colinde: *Moş Crăciun*, de Florin Isar, armonizat de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu; *Nouă azi ne-a răsărit*, de D. G. Kiriac; O, *ce veste minunată!*, de Gh. Dima; *Domnuleţ şi Domn din cer*, de Gh. Cucu, urmate de poezia *Noapte liniştită*, de P. Cuv. Arhim. Valeriu Anania, recitată de studentul Hrestic Costică din anul III. În partea a doua a concertului s-au interpretat următoarele colinde: *Steaua sus răsare*, de Timotei Popovici; *Mare minune*, de Gh. Cucu; *La poartă la Ţarigrad*, de Vasile Popovici; *Moş Crăciun*, de D. G. Kiriac; *Şi ne lasă gazdă-n casă*, de Dl. Prof. N. Lungu, avînd ca soliști pe studenţii: Paraschiv Florian, din anul I, şi Stavăr Mihai, din anul III. În încheierea acestei părţi, studentul Condrea Viorel, din anul I, a recitat poezia *Colindă, colindă*, de P. Cuv. Arhim. B. V. Anania.

În ultima parte a concertului, studenţii au prezentat următoarele colinde: *La Vitleem colo-n jos*, de Prof. N. Lungu; *Nunta din Cana Galileii*, de I. D. Chirescu; *Ziurel de zi*, de T. Brediceanu; O, *Măicuţă, Maică Sfîntă* şi *În oraşul Viflaimu*, colinde din Oaş, armonizate de Diac. Conf. N. Moldoveanu, la care şi-au dat concursul aceeaşi soliști; O, *Tannenbaum* (O, brad frumos) din repertoriul german; *Linu-i lin*, de T. Brediceanu, cu aceeaşi soliști; *Colindiţa*, de Emil Monţia, şi *Naşterea Domnului*, suită de colinde în şapte tablouri, de Pr. Radu Antofie.

Programul de colinde interpretate de corul studenţilor la un înalt nivel artistic şi printr-un montaj adecvat, s-a încheiat cu tradiţionalul *Pluguşor*, recitat de studenţii: Sava Gheorghe, Prodan Gheorghe şi Rîmboi Angel, din anul IV, şi Dinu Anghel, din anul II; iar apoi piesa corală *Pluguşorul*, de I. D. Chirescu, în transpunere pentru cor bărbătesc de Diac. Conf. N. Moldoveanu, avînd ca soliști pe studenţii: Chivulescu Ion, Vîlcu Adrian, Marin Ion, Zotca Călin, din anul IV; Stoica Constantin, Rotaru Ion, din anul III şi Ghinescu Constantin, din anul II.

În încheierea programului, a luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic, care a spus următoarele:

«Paginile Sfintei Scripturi, inspirate de Duhul Sfînt, ne înfăţişează naşterea Domnului nostru Iisus Hristos ca pe taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută. Credinţa şi trăirea ortodoxă au reuşit să descopere taina aceasta a Fiului lui Dumnezeu prin aceea că El s-a întrupat ca să îndumnezeiască pe om. Întruparea Domnului înseamnă posibilitatea pentru ridicarea şi îndumnezeirea omului. De aceea Ortodoxia a respins acele concepţii teologice greşite care consideră că omul a fost distrus de păcat şi nu mai poate să se mîntuiască prin efort propriu de pocăinţă. Şi o dovadă a acestui lucru o constituie şi colindele noastre creştineşti, care ne vorbesc de chemarea omului la asemănarea cu Dumnezeu. Colindele sînt o invitaţie la sfinţenie şi asemănare cu Hristos prin viaţă curată şi prin pocăinţă. Sfinţenia reprezintă sinteza valorilor care caracterizează fiinţa lui Dumnezeu. Dumnezeu este sfînt pentru că este absolut. În mod asemănător şi ca un reflex al sfinţeniei în om, totalitatea însuşirilor care trebuie să caracterizeze comportarea adevărată a omului se numeşte în graiul nostru popular *omenie*. Întocmai ca şi sfinţenia, omenia cuprinde numeroase valori morale şi spirituale ca: dreptatea, cinstea, bunătatea sau iubirea. Multe din colindele noastre ne îndeamnă să fim buni şi sfinţi, fiind în felul acesta o invitaţie la omenie. Mîntuitorul nostru Iisus Hristos s-a născut în sărăcie, într-o peşteră. La naşterea Sa au participat şi îngerii care L-au slăvit cîntînd: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pămînt pace, între oameni bunăvoire». Expresia de mărire şi mesajul de pace se găsesc în colindele noastre. Sfinţenia, omenia şi pacea sînt valori spirituale şi morale prin care colindele au contribuit la edificarea duhovnicească a credincioşilor şi au păstrat unitatea spirituală şi morală a neamului nostru.

O apreciere justă a colindelor se găseşte în expresia care le caracterizează, ca o «liturghie după Liturghie». De aceea vom îndemna pe studenţii noştri să le cînte şi în vacanţă.

În această atmosferă de rezonanţă a colindelor, ne îndreptăm gîndurile noastre cu recunoştinţă către Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, care a binevoit să cinstească această seară de colinde cu înalta şi distinsa-i prezenţă. Noi îi sîntem recunoscători că a inaugurat o epocă nouă în teologia românească. Îi dorim deplină sănătate şi îndelungată şi rodnică arhipăstorire.

Vă urăm, Prea Fericirea Voastră, în numele Institutului nostru, cu ocazia Noului An, sănătate și prosperitate, întru mulți și fericiți ani!

Ne exprimăm totodată gratitudinea față de sprijinul și bunăvoința arătate de Departamentul Cultelor, pentru rezlovarea problemelor care privesc activitatea Institutului nostru. Vom educa pe viitorii slujitori ai altarelor străbune în dragoste față de strădaniile poporului nostru de edificare a vieții celei noi sub înțeleapta Conducere de Stat.

Vă dorim tuturor sărbători fericite, mulți și fericiți ani!».

Împărtășind înalta binecuvîntare, Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, împreună cu însoțitorii au părăsit aula Institutului în acordurile Imnului patriarhal, cu satisfacția unei seri trăite într-o autentică și vibrantă atmosferă de spiritualitate creștinească și românească. — *(Pr. Lect. N. D. NECULA).*

ANIVERSAREA PROCLAMĂRII REPUBLICII LA INSTITUTUL TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Înainte de începutul vacanței de Crăciun, corpul profesoral, doctoranzii și studenții Institutului teologic Universitar din București au aniversat împlinirea a 32 de ani de la proclamarea Republicii. Întrunirea care a avut loc cu acest prilej, sub conducerea P. C. Pr. Profesor Rector Dumitru Popescu, a fost deschisă de P. C. Prof. Prorector Dumitru Radu, care a prezentat în cîteva cuvinte marea importanță a evenimentului de la 30 decembrie 1947 pentru istoria poporului român.

A urmat apoi conferința intitulată *Aniversarea proclamării Republicii (30 decembrie 1947 — 30 decembrie 1979)*, prezentată de P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, care a arătat mai întîi că proclamarea Republicii a fost în istoria poporului nostru rezultatul unei evoluții îndelungate, avînd drept coordonate, aspirațiile și năzuințele de libertate, independență, suveranitate și unitate național-politică ale poporului român. De aceea se subliniază faptul «că actul de la 30 decembrie 1947, trecerea țării noastre de la monarhie la republică, nu s-a înfăptuit prin acțiuni de violență sau vărsări de sînge, proclamarea Republicii a fost rezultatul firesc al unui proces evolutiv, pe durata căruia au fost create premisele obiective, politice și sociale, care în mod imperios au dus la necesitatea, dar și la posibilitatea abolirii instituției perimate a monarhiei».

Sînt apoi menționate evenimentele direct legate de actul de la 30 decembrie 1947, după care se schițează perspectivele largi și complexe pe care le-a deschis acest act în istoria poporului român. În acest context se arată că «Biserica Ortodoxă Română, care a fost alături de popor, sprijinind în tot trecutul lui istoric acțiunile de înfăptuire a nobilelor lui năzuințe, a primit cu același entuziasm patriotic vestea proclamării Republicii». Pășirea României pe drumul libertății și al democrației, «a dat posibilitatea de a se asigura și garanta libertatea, egalitatea și autonomia cultelor, care, fiind recunoscute de stat, se pot organiza potrivit învățăturii și normelor lor statutare și pot să-și desfășoară în mod liber viața lor religioasă. Potrivit sprijinului de unitate și frățietate dintre toți cetățenii țării și principiilor lor de libertate și egalitate a cultelor, la inițiativa Bisericii noastre, între cultele din țara noastră se desfășoară și sînt promovate raporturi de prietenie și colaborare în cadrul unui ecumenism local practic, la care își aduc contribuția și acele Conferințe teologice interconfesionale. De altfel, Biserica Ortodoxă Română, care a primit cu o vie satisfacție instaurarea Republicii, a sprijinit și sprijină cu mijloace specifice toate acțiunile acestuia pentru făurirea vieții celei noi de bunăstare, progres și civilizație».

În partea a doua a programului acestei aniversări, corul studenților dirijat de P. C. Diacon Conferențiar Nicu Moldoveanu, a interpretat cîteva cîntece patriotice.

În încheiere a luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Prorector Dumitru Radu care, pornind de la constatarea că ideea de republică este cunoscută în istorie încă din antichitate, a subliniat faptul că cea mai desăvîrșită realizare a acestei idei își găsește expresia în Republica Socialistă.

După ce a mulțumit P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda pentru frumoasa, documentata și calda sa expunere, și a felicitat pe studenții care, sub conducerea P. C. Diacon Conferențiar Nicu Moldoveanu, au interpretat cu însuflețire cîteva imne patriotice, P. C. Pr. Prof. Prorector Dumitru Radu a încheiat cuvîntul său, cu urarea de «Trăiască Republica Socialistă România». — *(Diacon Asist. Dr. VIOREL IONIȚĂ).*

IMPORTANȚA ȘI ROLUL MĂRTURISIRII DE CREDINȚĂ ÎN VIAȚA BISERICII

SCRIPTURĂ, TRADIȚIE ȘI MĂRTURISIRE

Orientarea creștinilor de diferite confesiuni, din zilele noastre, spre o înțelegere comună a Revelației divine, care să fie identică cu înțelegerea Bisericii primare, este unul dintre cei mai importanți factori de convergență ecumenică. În această perspectivă, mărturisirea de credință, prin care se redau în formule clare aspectele fundamentale ale Revelației, dobîndește un loc de seamă în preocupările ecumeniste contemporane. Punctul de plecare al unei discuții ecumenice privind mărturisirea de credință trebuie să-l constituie valoarea ei universal creștină. Mărturisirea păstrează și permanentizează adevărul descoperit în Biserică. Vocația ecumenică implică libertatea responsabilă a Bisericilor creștine de a discerne voia lui Dumnezeu, pentru a păși pe drumul solidarității și al înfrățirii, spre plinirea adevărului și a iubirii, dar tot ea implică și imperativul de a găsi în ele însele Mărturisirea de credință dintru început care, de asemenea, nu le îngăduie să rămînă separate.

SENSUL ȘI IMPORTANȚA MĂRTURISIRII DE CREDINȚĂ PRIVITĂ ÎN GENERAL

Din paginile Sfintei Scripturi, dar mai ales din scrierile Noului Testament, aflăm că Dumnezeu cel veșnic și de necuprins, în negrăita Sa iubire, a binevoit să vină întru întîmpinarea credincioșilor, plecînd cerurile și coborînd pe pămînt, «vrînd ca toți oamenii să se mîntuiască și la conștiința adevărului să vină» (1 Tim. 2, 4). «Cunoștința adevărului» este credința ce are ca formă de exprimare mărturisirea. «De vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mîntui. Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mîntuire» (Rom. 10, 10).

Exprimarea credinței prin mărturisire este redată, în perioada apostolică, de către doi termeni, împrumutați din limba vremii, care au devenit, prin folosirea lor curentă în Noul Testament, aproape sinonimi. Unul dintre aceștia este μαρτυρία, și el evocă ideea unei proceduri penale. Depunerea mărturiei pretinsă de lege creează obligații și devine un instrument eficace al justiției. Falsa mărturie este condamnată. Acest cuvînt dobîndește, în creștinism, un sens propriu, interiorizat, reușind să redea cu rezonanțe intime semnificația unei experiențe specific creștine. Mărturisirea adevărului, cu aspectul său moral responsabil și cu angajarea sa ființială, este un element constitutiv al vocației profetice și apostolice. Legătura dintre mărturisire și adevărul de credință pe care ea îl exprimă, devine astfel organică. Mărturisirea de credință își scoate ființa din adevărul creștin fundamental. Din această convingere rezultă și preocuparea, încă din primele vremuri ale creștinismului, de a fi asigurată transmiterea acestui adevăr în toată puritatea lui. În acest sens, se folosește mai ales al doilea termen pentru mărturisire: ὁμολογία. În antichitate, cuvîntul acesta avea și el o nuanță juridică și privea înțelegerea exterioară, dar comună, a unui lucru. Din ideea unui acord în vorbire, de armonie între mai multe persoane asupra unui subiect, el se preschimbă, în Biserica primară, înălțînd simplul «acord» la înălțimea sobornicității. Dobîndind un caracter eclezial, mărturisirea devine una cu conștiința, cugetul și predania Bisericii, adică ceea ce Biserica a primit de la Dumnezeu și păstrează nealterat, neschimbat și nefalsificat.

În mărturisirea de credință, norma de păstrare și actul de transmitere a adevărului divin, se întîlnesc doi factori fundamentali care se găsesc în imediata legătură și care coexistă în fenomenul spiritual prin care se actualizează Revelația divină, factorul divin și factorul uman bisericesc. Fără factorul divin nu e cu putință să se înțeleagă descoperirea dumnezeiască, iar fără factorul uman bisericesc nu se justifică pentru ce Dumnezeu se folosește, pentru a preda neamurilor adevărul descoperit, de persoane, stări de viețuire și de conștiință, de așezăminte și de monumente scrise. În Biserică și prin Biserică, credința devine o posesiune a credincioșilor chemați la mîntuire. Factorul divin este însă principal. Învățătura creștină stă pe temeiul unei descoperiri ce se săvîrșește de Tatăl, prin Fiul, în Sfîntul Duh. «Dumnezeu — scrie Sf. Ioan Evanghelistul — a mărturisit pentru Fiul Său» (1 Ioan 5, 9). În același fel, Tatăl, prin Fiul, în Sfîntul Duh continuă să facă cunoscut, în cursul vremii, adevărul său mîntuitor, asigurîndu-i integritatea și păstrîndu-l curat și intact. Punctul de plecare al mărturisirii îl constituie faptul că Dumnezeu însuși, care s-a descoperit pe Sine în Hristos, vrea să dea mărturie despre Sine și despre descoperirea Lui. În arătarea Sa în lume, Hristos este adevărul suprem: «Eu sînt Adevărul» (Ioan 14, 6). Cînd ajungem să cunoaștem o persoană, noi posedăm, în același timp, în mod unitar, adevărul acestei persoane. «Pentru aceasta am venit în lume, ca să mărturisesc Adevărul» (Ioan 18, 37), zice, de asemenea, Iisus. Ceea ce spune Mîntuitorul despre Sine este o mărturie, este descoperirea mărturisirii Sale. El ne face să cunoaștem în persoana Sa pe Tatăl, precum ne face să cunoaștem și misiunea ce o are El de îndeplinit pe pămînt. «Eu am descoperit numele Tău oamenilor», aflăm scris în Evanghelia de la Ioan (17, 5). Pe temeiul acestui cuvînt putem spune și noi că Dumnezeu numai acolo poate fi cunoscut unde mijlocește El însuși la descoperirea numelui Său. Acest lucru nu e posibil, după înălțare, decît prin pogorîrea Sfîntului Duh. În acest sens a vorbit Iisus către ucenici: «Cînd va veni Mîngîietorul... Acela va mărturisi despre Mine» (Ioan 15, 26). Astfel, conducerea spre Adevăr și pătrunderea în sanctuarul lui nu se poate face decît prin iluminarea Duhului, lucrare pe care Mîntuitorul însuși o numește «mărturisire». Cunoașterea acordată credincioșilor de către Hristos, în vederea mîntuirii, se înfăptuiește treptat ca Lege, Profeție, Evanghelie și Cincizecime. Ultimul stadiu începe la Rusalii și se continuă în cadrul Bisericii. Acest stadiu este considerat ca inspirat de acțiunea conducătoare și iluminatoare a Duhului și este numit: «împlinirea făgăduinței», pentru că în el, cum zice Sf. Ioan Gură de Aur, «se fac minuni și se aduce cunoașterea desăvîrșită» (P.G., LIX, 424). Cincizecimea inaugurează, de fapt, era mărturisirii lui Hristos.

Mărturisirea credinței nu este numai o lucrare pe care Sfîntul Duh o continuă pe pămînt din ziua de Rusalii, căci această slujire supranaturală, prin însăși natura și poziția ei, presupune așezămîntul și persoanele Bisericii. Mărturisirea se manifestă și se concretizează ca expresie a adevărului descoperit prin factorul bisericesc. Mărturia depusă de Sfinții Apostoli pentru Hristos constituie începutul și modelul universal al Mărturisirii de credință în Biserica creștină. Apostolii sînt aceia care l-au văzut cu ochii lor pe Hristos, au participat la activitatea Lui, și au trăit alături de El în vremea patimilor, a morții și a slăvitei Sale învieri. Ei sînt trimiși să depună mărturie despre Iisus: «Veți fi Mie mărturii... pînă la marginea pămîntului» (Fapte 1, 18). Apostolii sînt martorii Cuvîntului vieții care s-a întrupat, martorii lui Iisus ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, dar nu numai martorii unui fapt omenesc, ci al unui fapt divin, ce a avut loc în istorie, dar cu dimensiuni în veșnicie. În vederea misiunii ce li s-a încredințat, Apostolii «iau putere prin venirea Sfîntului Duh peste ei» (Fapte 1, 8). Ei însă nu au fost înzestrați numai cu niște daruri personale, ci Duhul le-a dat deplinătatea darurilor, care este o Cincizecime perpetuă. De aceea, mărturisirea lor constituie, de la început, un acord, un consens. E vorba despre *Consensus Apostolorum* care asigură autoritatea și tăria mărturiei lor peste orice părere personală. Astfel, prin Sfinții Apostoli se așează temelia de nezdruncinat al așezămîntului bisericesc prin care se transmite învățătura creștină.

Împărtășită prin viu grai generației din care Apostolii fac parte, învățătura de credință se face cunoscută prin mijlocirea Sfîntului Duh și se constituie într-o Tradiție. Spre deosebire de oricare altă tradiție care vine «de la oameni» (Marcu 7, 8), Tradiția apostolică vine de la Hristos. În ansamblul dezvoltat al acestei Tradiții, mărturisirea de credință e o constituție de viață și de învățătură, cu un început și o continuare, prin care se transmite și se păstrează ceea ce s-a primit de la Hristos. Astfel,

ea presupune trei lucruri : a) atestarea învățăturii revelate a Mîntuitorului ; b) păzirea cu grijă a acesteia în Biserică, și c) transmiterea ei cu exactitate. Le vom examina pe rînd pe fiecare.

a) În ce privește atestarea învățăturii mîntuitoare a Domnului, Mărturisirea e cunoscută cu numele de regula credinței apostolice. Prin ea se identifică «învățătura sănătoasă» (1 Tim. 6, 3), formată din «cuvinte sănătoase» (1 Tim. 6, 3). «O singură credință, un singur Domn, un botez» (Efes. V, 5). E vorba despre «regula învățăturii» (Rom. 6, 17) căreia i se supune orice inimă, «canonul» credinței și al învățăturii (2 Cor. 10, 13, 15 și 16), care se opune «învățăturilor străine» și «vorbirii deșarte» (1 Tim. 1, 3, 6). Biserica din vremea Sfinților Apostoli nu a cunoscut alte izvoare autentice de învățătură decît conștiința ei, călăuzită spre mărturisirea lui Hristos de către Sfîntul Duh (Ioan 16, 3). Sub înfățișarea unei expuneri care arată confruntarea Evangheliei cu făgăduințele conținute în cărțile Vechiului Testament, regula credinței a luat, în perioada primară, o formă specifică, denumită «demonstrația creștină», adresată mai întîi iudeilor. Într-o extindere mai largă, observarea ei se impune cu ocazia celui dintîi Sinod apostolic și lucrarea ei o constatăm afirmată în cuvintele ucenicilor Domnului : «Părutu-s-a Sfîntului Duh și nouă».

Regula de credință este astfel aceea care trasează o distincție între credință și necredință, ca și între credința cea adevărată și credința falsă. În această formă ea acționează în mod critic, manifestînd mai ales aspectul său negativ și eliminator : înlăturînd «basmele netrebnice și bătrînești» (1 Tim. 4, 7).

b) În sarcina mărturisirii de credință se află, de asemenea, și grija de a păzi învățătura cea dreaptă. Credința e un «depozit» de valori transcendente lăsat în răspunderea Bisericii. «Lucrul cel bun ce ți s-a încredințat, păzește-l cu ajutorul Sfîntului Duh, care sălășluiește întru noi», îndeamnă Sfîntul Apostol Pavel pe ucenicul său Timotei (2 Tim. 1, 14). Ținînd de această obligație, Biserica posedă și păstrează viu și intact cuvîntul lui Dumnezeu încredințat ei. Pe de altă parte, acordul sau unanimitatea de gîndire ce se realizează prin mărturisire este factorul care asigură coeziunea între credincioși, din cuprinsul Bisericii ecumenice și legătura lor cu izvorul însuși al Revelației divine, adică cu Hristos. «Primind această propovăduire și această credință, Biserica, deși răspîndită în toată lumea, o păstrează cu grijă, ca și cum s-ar găsi pretutindeni în aceeași casă... Învață și transmite acestea în deplin acord, ca și cum ar avea o singură gură» (Sf. Irineu, P.G., V, 115—116). Ceea ce întotdeauna, pretutindeni și de toți s-a crezut în Biserică (potrivit principiului formulat de către Vincențiu de Lerin) a primit anumite forme concrete de exteriorizare, de manifestare, de exprimare. Una dintre cele mai caracteristice este aceea a simbolului de credință.

Încă în perioada apostolică s-au stabilit anumite formule scurte și bine definite, prin care credincioșii își proclamau credința, în diverse ocazii de cult sau particulare, menținîndu-se astfel în unitatea adevărului descoperit. Aceste modele prescurtate, care stau la baza alcătuirii simbolului niceoconstantinopolitan, aveau și menirea de a feri pe credincioși de nesiguranță, arătîndu-le cum și ce trebuie să creadă. Despre acest simbol al credinței s-a spus că este «o mărturisire deplină și desăvîrșită a Bisericii» (Homiacov). A fost privit ca un schelet al Scripturii și al Tradiției (Șt. Zankov) și asemănat cu grăuntele de muștar din Evanghelie (D. Stăniloae). Rezumat fidel al Sfintei Scripturi, «are rolul de a strînge în puține cuvinte toată dogma credinței, ca să nu se piardă sufletul din pricina neștiinței», ne spune Sfîntul Ciril al Ierusalimului (P.G., XXXIII, 524). Între textele simbolice acest caz are, în Ortodoxie, o valoare supremă.

c) Cu privire la actul de transmitere al adevărului descoperit, trebuie definit mai întîi, modul în care se asigură trecerea acestui adevăr, nealterat și neschimbat, din generație în generație. Mărturisirea credinței a constituit unul dintre scopurile principale ale misiunii apostolice. Nu ne putem închipui că Apostolii au părăsit această lume fără să fi lăsat o succesiune, o urmare a misiunii lor. În virtutea unui contact istoric nemijlocit cu Hristos, cunoașterea dobîndită de ei ca martori oculari a avut un caracter particular. În schimb ei au transmis cunoașterea lui Hristos prin credință, împreună cu darurile inerente însușirii ei. Orice transmitere a unor adevăruri de credință presupune împărtășirea nevăzută dar efectivă a harului și a sfințirii. Succesiunea apostolică atestă existența în Biserică a mărturisirii apostolice adevărate, căci fără succesiune de persoane nu există succesiune de har și de învă-

ţătură neîntreruptă. Aşezarea ca episcopi în cetăţi a Sfinţilor Timotei şi Tit, de către Apostolul Pavel, e un fapt bine cunoscut. În succesiunea de persoane şi de învăţătură avem dovada transmiterii fidele a adevărului descoperit. «Noi avem garant mai mult decît suficient al adevărului învăţăturii noastre, Tradiţia, adică adevărul venit pînă la noi, de la Apostoli, prin succesiune, ca o moştenire», scrie, în acest sens, Sfîntul Grigorie de Nysa (P.G., XLV, 653).

Succesiunea apostolică este un aşezămînt statornic pe care este întemeiată ierarhia Episcopilor. Prin această ierarhie se păstrează continuitatea, unitatea şi identitatea învăţăturii mîntuitoare. De asemenea, ierarhia care, prin intermediul Apostolilor, se află în legătură directă cu Hristos, are misiunea formulării adevărurilor descoperite şi a definirii credinţei apostolice, spre o mai bună clarificare. E vorba de o acţiune ce se săvîrşeşte de către Biserică, şi numai de ea, sub influenţa Sfîntului Duh, prin Episcopii întruniţi în Sinod. Hotărîrile Sinodului ecumenic conferă formulărilor oficiale şi mărturisirilor de credinţă autoritate deplină şi universală. Învăţătura ortodoxă nu face din Biserică o realitate pur duhovnicească şi nevăzută, cîtă vreme unitatea ei lăuntrică este plenitudine şi de la sine se descoperă în afară sub forma unei entităţi sui generis. Pentru a-şi apăra credincioşii de primejdia ereziei ca şi a unui spiritualism dezincarnat, Biserica şi-a formulat în Sinoadele ecumenice normele de credinţă şi principiile de viaţă şi organizare, în definiţii, simboluri, mărturisiri şi canoane. Existenţa creştină e o icoană a împărăţiei cerurilor şi ea se descoperă prin ordine în gîndire şi prin rînduială în viaţă. De fapt, pornind de la unitatea de viaţă, Biserica tinde în mod necesar la unitatea de conştiinţă şi la unitatea de învăţătură. Urmînd perioadei apostolice, epoca sinoadelor ecumenice rămîne un model pentru orientarea ecumenistă din zilele noastre.

O mărturisire de credinţă nu poate să însemne afirmarea unei concepţii religioase împietrită în imobilitate, ci ea trebuie să fie expresia unei manifestări vii, rod al unui itinerar spiritual desfăşurat în timp şi în funcţie de timp, rezultat al unei adînciri necontenite a viziunii creştine primare. Diferite forme de exprimare se adaugă la alte vechi pentru aprofundarea şi nuanţarea ideilor odată definite. Avînd menirea transmiterii Revelaţiei divine nealterate şi nefalsificate, mărturisirea de credinţă are totodată şi îndatorirea de a înregistra sporirea în cunoaşterea adevărului divin. E vorba despre pătrunderea în frumuseţea cea mai presus de fire a adevărului, care înseamnă o cunoaştere mai largă şi mai adîncă a conţinutului revelaţional. E o lucrare pe care au săvîrşit-o Sfinţii Părinţi ca rezultat al acţiunii de iluminare a Sfîntului Duh. Şi de data aceasta integritatea adevărului este asigurată de un consens: *Consensus Patrum*, care nu este decît o prelungire a consensului apostolic. Sfinţii Părinţi sînt folosiţi de Dumnezeu pentru creşterea Bisericii în cunoaştere şi în învăţătură. De aceea, Sfîntul Ioan Gură de Aur zice: «Toată Biserica, atîta timp cît va avea cap (pe Hristos) va spori» (P.G., LXII, 344).

Mărturisirea de credinţă implică o anumită perspectivă de înţelegere religios-morală: perspectiva credincioşilor care urmăresc să se realizeze în Hristos. În acest sens, Sfîntul Apostol Iuda se pronunţă astfel: «Punînd toată rîvna ca să vă scriu despre mîntuirea cea de obşte ... vă îndemn ca să vă luptaţi pentru credinţa dată sfinţilor, odată pentru totdeauna» (Iuda 3). Credinţa trebuie să fie posesiunea tuturor credincioşilor, iar acest lucru nu e posibil decît prin mijlocirea ierarhiei, care din consensul Apostolilor şi al Părinţilor creează un nou acord: *Consensus Fidelium*. Mărturisirea de credinţă devine mărturia însăşi a credinţei comune a Bisericii, prin care adevărul este trăit de comunitate. Mărturia întregii plerome a Bisericii — convingerea comună unanimă a clerului şi a credincioşilor — s-a asigurat întotdeauna, fără rezervă, de partea dogmelor ce au fost învăţate şi formulate prin Sfîntul Duh în Sinoadele Ecumenice, mai ales, după cum s-a ridicat şi împotriva acelora care s-au îndepărtat vreodată de adevăr.

Exprimarea lămurită a credinţei şi a învăţăturii Bisericii, care stă pe temelia neclintită a învăţăturii apostolice, este tezaurizată şi încorporată în formele concrete de exteriorizare ale Sfintei Tradiţii în Biserică. Multe dintre aceste monumente dogmatice şi simbolice au fost denumite mărturisiri de credinţă. Ele pot fi cuprinse în mai multe categorii: a) Formulările oficiale şi mărturisirile de credinţă ale Bisericii din primele secole: b) Definiţiile, simbolurile şi canoanele Sinoadelor Ecumenice, precum şi hotărîrile şi canoanele Sinoadelor locale confirmate de cele dintîi; c) Tîl-

cuirile valabile şi autoritare ale Scripturii ; d) Textele de cult şi îndeosebi Sfînta Liturghie şi e) Învăţătura conformă a Părinţilor Bisericii (Consensus Patrum). Mărturisirile de credinţă ale Bisericii Ortodoxe apărute în secolul XVIII sînt considerate călăuze de orientare în viaţa credincioşilor. Criteriul adevărului, prin care fiecare mărturisire dintre acestea dobîndeşte o valoare a ei, rămîne în dependenţă succesorală a Apostolilor şi în conştiinţa unitară a Bisericii, după cum am văzut. Mărturisirile de credinţă confirmate de Sinoadele Ecumenice sau acceptate de Biserică prin consens, sînt normative pentru Biserica întreagă, deşi nu pot exprima, fiecare în parte sau toate laolaltă, misterul credinţei creştine în întregime. Prin cuprinsul său religios moral, credinţa ce se mărturiseşte în Biserică şi prin Biserică este un adevărat univers, o realitate tainică, iar formulările prin care ea se concretizează şi se exteriorizează, în vederea mîntuirii noastre, nu ajung decît în mod parţial să o exprime. Cu toate acestea, însemnătatea lor este evidentă, căci numai prin ele se afirmă funcţia normativă a regulei de credinţă.

MĂRTURISIREA DE CREDINŢĂ CA FUNCŢIE A BISERICII

Tema Mărturisirii de credinţă a fost privită adesea, în teologia de orientare ecumenică, ca un subiect steril, nevrednic de atenţie, a cărui tratare nu ar putea contribui cu nimic la înaintarea lumii creştine spre unitate. Se ştie că principalele texte simbolice, apărute în secolul al XVI-lea, au la bază un ascuţit spirit confesional. De asemenea, se ştie că sub denumirea de «mărturisire» este vizată uneori o carte a cărei calitate este de a deosebi învăţătura unei confesiuni de a altei confesiuni, punîndu-se accentul mai mult pe ceea ce desparte confesiunile între ele şi deplasînd centrul de gravitate de la funcţie la clasificare, de la mărturisirea în sine, la autoritatea ei. În zilele noastre însă teologii care se ocupă cu reexaminarea noţiunii de Tradiţie au ajuns să-i surprindă sensuri care exercită o influenţă pozitivă asupra dezvoltării teologiei contemporane. Ei vorbesc despre Tradiţie ca despre un element esenţial al ecleziologiei şi prin urmare un factor principal al unităţii creştine. Tradiţia este aceea care îşi continuă acţiunea mîntuitoare şi viaţa în Biserică prin taine, prin cult, prin exegeză, prin predică, dar şi prin regula credinţei. Tradiţia are un caracter universal, pentru că ea cuprinde «o singură credinţă» (Efes. 4, 5) în sensul de învăţătură. În Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic de la Montreal, care a avut ca temă principală problema Tradiţii, s-a făcut o distincţie precisă între Tradiţie şi tradiţii. Tradiţiile nu pot avea un caracter universal, ci numai unul local. Acestor tradiţii le corespund mărturisiri particulare. În această lumină şi noţiunea generală de mărturisire dobîndeşte contururi mai clare. Ea poate fi reevaluată ca latura dinamică a Tradiţiei ecumenice. Am văzut că în Biserică mărturisirea de credinţă îndeplineşte o anumită funcţie. Numai examinînd această funcţie şi punînd în evidenţă rolul primordial pe care ea îl are în transmiterea şi păstrarea Revelaţiei divine, ne putem întreba ce valoare are o mărturisire istorică oarecare, un crez, un text sau chiar o carte simbolică. Mărturisirile Ortodoxe din secolul XVII, mai ales Mărturisirea lui Petru Movilă şi Mărturisirea Patriarhului Dositei, sînt expuneri rezumative ale Tradiţiei apostolice, în mare parte nealterată. Ele nu aduc o învăţătură nouă şi nu exprimă o tradiţie particulară, ci rămîn încadrate în credinţa Sfinţilor Apostoli şi a Sfinţilor Părinţi, de unde rezultă adevărata lor valoare. Ortodoxia poate trăi fără o mărturisire particulară, dar nu poate exista fără mărturisirea apostolică din care îşi scoate fiinţa şi fără mărturisirea patristică a primului mileniu creştin. Aceste mărturisiri sînt pentru ea actuale pentru că îndeplinesc în Biserică sarcina transmiterii adevărului divin.

În prima Epistolă către Serapion, Sfîntul Atanasie cel Mare, făcînd cuvenita distincţie între Revelaţie, Tradiţie şi Mărturisire de credinţă, prezintă aceste noţiuni într-o coeziune intimă, văzîndu-le pe toate ca pe un singur dar al lui Dumnezeu şi zicînd : «Predania cea dintru început şi învăţătura şi credinţa Bisericii universale : Domnul a dat-o, Apostolii au vestit-o şi Părinţii au păstrat-o» (P.G., XX, 593). Din unitatea Logosului divin care se descoperă rezultă două idei de bază : 1) că nu există decît o singură descoperire dumnezeiască pe care o avem în Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie şi 2) că această descoperire constituie temelia credinţei Sfintei noastre Biserici. Credinţa despre care ne vorbeşte Sfîntul Atanasie nu este privită ca un

element subiectiv față de care Revelația este adevărul obiectiv, ci este chiar acest adevăr care devine una cu viața Bisericii, fiind păstrat ca un tezaur al ei. Credința este un element dinamic, întrucît Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat este Acela care lucrează toate întru noi (1 Cor. 12, 6). Despre credință nici nu putem spune altceva decît că ea este darul lui Dumnezeu și că noi o primim în Biserică. Păstrarea și transmiterea ei în Biserică și prin Biserică este posibilă pentru că Hristos nu este mort, ci viu. El nu este numai Hristos cel de ieri, ci este de asemenea Hristos cel de astăzi și de totdeauna. De aceea și mărturisirea Lui e mereu vie și pururea actuală.

1. *Mărturisirea de credință și unitatea dintre Scriptură și Tradiție.*

Adevărul că Fiul lui Dumnezeu care s-a descoperit pe Sine, coborînd la noi prin întrupare, este singurul izvor al Revelației, trebuie să-l aducem în legătură cu tema mărturisirii de credință. Hristos însuși a mărturisit despre Sine: «Cel ce m-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9). Cuvîntul cel veșnic deși se întrupează, rămîne totuși mai presus de modurile de exprimare ale descoperirii Sale. E vorba de ceva asemănător cu ceea ce se întîmplă cu transcrierea unei melodii pe un portativ. Semnele prin care marcăm pe hîrtie notele muzicale nu captează în ele însele sunetele muzicale, ci numai le semnalizează existența, frumusețea și calitatea. Tot la fel și în ce privește Revelația. Izvorul ei, Logosul cel veșnic și de necuprins, depășește modalitățile de exprimare în măsura în care realitatea depășește cunoașterea. Ceea ce are importanță în Biserică nu este forma sau modalitatea de exprimare a adevărului, ci adevărul în sine. Fie că e o exprimare prin grai viu, alcătuind o Predanie, fie că e una scrisă în Sfintele Scripturi, amîndouă primesc un aspect de mărturisire ce se săvîrșește prin Biserică. Hristos este persoana despre care Biserica dă mărturie în Tradiție și în Scriptură. «Din punct de vedere ortodox trebuie să subliniem că nici Scriptura singură și nici Tradiția singură nu epuizează Descoperirea dumnezeiască, ci că Sfînta Scriptură în Tradiție constituie deplinătatea Descoperirii dumnezeiești în Iisus Hristos» (*Descoperirea dumnezeiască și modalitățile ei de exprimare spre mîntuire.* Referat al Comisiei Interortodoxe pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod, Chambésy, 16—28 iulie 1971).

Înțelegînd felul în care Cuvîntul divin se face cuvînt omenesc, care poate fi fixat într-un text sacru, înțelegem și rolul pe care l-a avut mărturisirea de credință în geneza scrierilor Noului Testament. Călăuziți și iluminați de Sfîntul Duh, Apostolii «au mărturisit și au grăit cuvîntul lui Dumnezeu» (Fapte 8, 25). Exprimarea și transmiterea orală a credinței în Hristos sînt fapte care au precedat scrierea sfîntă. În puterea harului din ziua de Rusalii, cuvîntul apostolesc este proclamat în mod solemn și se constituie în fapt de mărturisire. Alegerea formei scrise, în vederea unei mai bune păstrări a acestui cuvînt, este și ea opera Sfîntului Duh. Harisma scrierii transformă cuvîntul rostit în mărturisire permanentă. «Acestea s-au scris ca să credeți că Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu, și crezînd viață să aveți în numele Lui» (Ioan 20, 31), citim în Evanghelia de la Ioan. Astfel, încă din perioada alcătuirii Scripturii, se vede că ea se află în legătură deplină cu Tradiția vie. Fără această Tradiție, fără Mărturisirea de credință apostolică rostită, Noul Testament nu ar fi existat. Dar, pe de alt parte, fără transpunerea în scris a cuvîntului inspirat, prin care se exprimă în litere ceea ce nu se poate exprima, învățătura creștină nu ar fi fost cu putință să se păstreze cu atîta acrivie și curăție.

În Mărturisirile de credință ortodoxe, conținutul Sfintei Scripturi e redat cu fidelitate, în spiritul general al Tradiției, din care însăși Scriptura s-a născut. Ele stau în legătură cu Sfînta Scriptură cum stă copacul cu rădăcinile în pămînt. Referințele abundente ce se fac la citatele scripturistice, prin care se precizează sensul normativ al hotărîrilor sau definițiilor în materie de credință, e o dovadă în această privință. Deși exprimarea dogmatică a cîștigat o consistență literară proprie, ea nu are o autonomie de cuprins substanțial. Biserica nu afirmă despre nici una dintre formulele sau canoanele sale că ar fi inspirate de Sfîntul Duh. Raportul în care se găsește cuvîntul inspirat scris cu Revelația divină e, desigur, altul decît acela în care se găsesc mărturisirile de credință cu adevărul descoperit. Acest fapt stabilește cea dintîi distincție dintre scrierile Noului Testament și mărturisiri. Scrierile neotestamentare au superioritatea de a fi «autentificate» de mărturia Bisericii înaintea părților constitutive ale Sfintei Tradiții, printre care figurează și mărturisirea de cre-

dinţă creştină universală. Cele dintîi ne înfăţişează Revelaţia divină sub forma cuvîntului adresat direct credinciosului pe cînd mărturisirile, roade şi ele ale Tradiţiei creştine orale, deşi reprezintă acelaşi cuvînt, e trecut prin conştiinţa vie a Bisericii şi fixat în scris mai tîrziu. Din această cauză, trimiterile la Sfînta Scriptură sînt obişnuite în mărturisiri, ca şi trimiterile la alte izvoare ale Tradiţiei anterioare. Întărind valabilitatea tuturor normelor dogmatice şi canonice de pînă la anul 787, Părinţii Sinodului VII ecumenic se referă la autoritatea Sfîntului Duh cînd precizează în canonul I următoarele : «Cu bucurie primim dumnezeieştile rînduieli (canoane) şi întărim aşezămîntul lor întreg şi nestrămutat, date fiind de trîmbiţele Duhului Sfînt, de prea lăudaţii Apostoli şi de către cele şase sfinte sinoade ecumenice şi de către cele locale adunate spre a da astfel de aşezăminte şi de către Sfinţii noştri Părinţi. Căci dînşii fiind toţi luminaţi de unul şi acelaşi Duh, au întărit cele de folos». În mărturisirile ortodoxe, Scriptura şi Tradiţia constituie un tot unitar, chiar şi în cele din secolul XVIII, acest întreg fiind considerat izvorul suprem al autorităţii şi al plenitudinii dreptei credinţe. Mărturisirea lui Dositei se remarcă în chip special.

Sfînta Scriptură este o operă divin-umană. În ce măsură ea este divină şi în ce măsură este omenească, este o problemă care se pune în diferite chipuri. Una dintre acestea priveşte constituirea ei într-un izvor veşnic de credinţă. Faptul scrierii Sfintei Scripturi este parte integrantă din procesul inspiraţiei. Fără această acţiune divină, finală şi definitivă, noi nu am fi avut Scriptura în Biserică. Într-un fel particular, «mărturia Duhului», care îl descoperă pe Hristos oamenilor, nu ar fi putut deveni «perpetuu» prezentă decît în această lucrare finală de fixare în scris a mărturiei Apostolice. Dacă în misterul persoanei unice a lui Hristos, în care se asociază cele două naturi, umană şi divină, Dumnezeu nu e numai în afară de lume, ci este şi în interiorul ei, în textul sacru, de asemenea, nu avem numai înscrisul cuvîntului omenesc care vorbeşte despre Hristos, ci avem, în transpunere grafică, o prezenţă a Fiului lui Dumnezeu însuşi. Taina cuvîntului inspirat din Scriptură se împărtăşeşte din taina cea fără de moarte a Sfintei Euharistii. Pentru gîndirea ortodoxă, Scriptura este o realitate liturgică şi profetică. Mai mult decît o carte, este o proclamaţie, este o mărturisire. Scriptura este mărturia însăşi a Sfîntului Duh despre venirea lui Hristos, al cărui moment privilegiat este liturgia euharistică. Prin această mărturisire a Sfîntului Duh, toată iconomia Fiului îl descoperă pe Tatăl. În Biserica Ortodoxă, consacrarea liturgică priveşte întreaga istorie a mîntuirii care se recapitulează în timpul lui Hristos. Ţinînd de un model sublim, Scriptura este privită drept consacrarea istoriei mîntuirii în chipul cuvîntului scris. Scriptura se citeşte cu solemnitatea la Sfînta Liturghie, iar Sfînta Liturghie, la rîndul ei, textele cultice şi rînduielile de cult, sînt o interpretare autentică a ei, fiind şi ele mărturisiri ce au odrăslit din Evanghelie sau din Tradiţia nescrisă.

Textele de cult, în special cel al Sfintei Liturghii, alcătuiesc, într-adevăr, cea mai cuprinzătoare şi esenţială formă a credinţei ce se păstrează în Biserică, fiind totodată mărturisită în chip latreutic, după cunoscuta «*lex orandi*» şi «*lex credendi*». Mărturisirea «liturgică» a primit astfel o însemnătate primordială în Ortodoxie. Avînd Scriptura în centrul cultului divin, care este inima vieţii sale, ca şi interpretarea doxologică pe care i-o dă, Biserica Ortodoxă n-a simţit niciodată nevoia unei cărţi simbolice care să-i exprime credinţa. În sensul cel mai propriu al cuvîntului, Sfînta Liturghie este mărturisirea ei. Deşi ar putea să-şi stabilească o mărturisire de credinţă generală, care să aibă autoritatea unanimă a Bisericilor ortodoxe autocefale, aceasta nu ar putea să înlocuiască Sfînta Liturghie, expresie autentică a Tradiţiei vii. Înţelegerea Scripturii citite în Biserică, în ambianţa de Taină a consacrării liturgice, constituie o formă particulară de «consensus fidelium» prin care se apără adevărul descoperit, sub directa asistenţă a Sfîntului Duh.

2. *Mărturisirea de credinţă, canonul Sfintei Scripturi şi Tradiţia întregitoare.*

Faptul că scrierile Sfintei Scripturi au o preistorie orală este, în vremea noastră, în general recunoscut de teologi. Cuvîntul lui Dumnezeu a fost mai întîi rostit, propovăduit sau mărturisit şi numai în final fixat în scris, printr-un proces complex, sub harisma scrierii. E foarte firesc să ne închipuim că acest cuvînt propovăduitor nu a

fost în întregime convertit în Scriptură şi tot atît de firesc să ne dăm seama că Dumnezeu nu a îngăduit pierderea lui. De aici urmează să avem în vedere două lucruri: a) Fără să vorbim despre o suficienţă absolută sau relativă, Sfînta Scriptură cuprinde toate adevărurile indispensabile spre mîntuire, în temeiul alegerii scrierilor sale în canon şi b) Descoperirea dumnezeiască şi învăţătura Bisericii ce se află în conformitate cu ea, este exprimată «în Scriptură şi în Tradiţie», nu exclusiv «numai în Scriptură», sau într-un chip singular «numai în Tradiţie». Tradiţia are faţă de Scriptură un caracter explicativ şi întregitor.

Prima dintre aceste două afirmaţii priveşte stabilirea canonului biblic al Noului Testament. Biserica a supus unei selecţii fundamentale textele referitoare la Hristos din vremea apostolică, reţinînd numai pe cele inspirate. În această lucrare s-a folosit de regula credinţei apostolice. De fapt, canonul nu a fost la început decît regula credinţei, prin care, se atestă caracterul inspirat al cărţilor sfinte. Nu trebuie să ne gîndim numai la aspectul negativ şi eliminator al regulei de credinţă, prin care s-a putut săvîrşi o selecţie, ci se cuvine să avem în vedere şi aspectul pozitiv. În Biserică, mărturisirea de credinţă îndeplineşte funcţia de canonicitate activă. Inspiraţia este un act divin şi numai ce este transcendent poate să dea mărturie despre transcendenţă. Nu-i este dat nimănui, după gustul său personal, să judece valoarea şi inspiraţia unei cărţi cuprinse în Scriptură, pentru că «nimeni nu cunoaşte lucrurile lui Dumnezeu, decît Duhul lui Dumnezeu» (1 Cor. 2, 10). Dobîndind o formă definitivă şi oarecum mărginită prin fixarea ei în scris, Evanghelia lui Hristos nu şi-a pierdut plenitudinea de cuvînt al lui Dumnezeu. Deplinătatea ei este interioară, iar din această cauză, zice Sfîntul Atanasie cel Mare, «este în măsură să depună mărturie pentru întreg adevărul» (P.G., XXV, 4). Stabilind prin regula de credinţă canonul Sfintei Scripturi, Biserica îl duce mai departe în cursul vremii, iar această conservare nu este statică şi refractară faţă de tot ce este nou, ci este dinamică şi conştientă. Biserica păstrează cuvîntul viu şi de viaţă dătător, adică «acea exprimare desăvîrşită a Revelaţiei, pe care ea o posedă indiferent de manuscrisele existente şi necorespunzînd unele cu altele şi independent de noile ediţii critice ale Bibliei».

Ideea că regula credinţei nu este o funcţie mărginită la un anumit timp, ci una care continuă să existe în întreg cursul vieţii bisericeşti, printr-o preocupare statornică în menţinerea adevărului descoperit, după fixarea canonului, are o răsfrîngere şi asupra aprecierilor Mărturisirilor de credinţă particulară. Regula adevărului apostolic nu ne dă numai posibilitatea de a deosebi ce este inspirat şi ce nu este inspirat, într-o diversitate de cărţi scrise în perioada primară, ci ne dă şi putinţa de a deosebi ce este adevărat şi ce este fals în toate afirmaţiile ce se fac cu privire la Dumnezeu, la Hristos şi la opera Sa mîntuitoare. În acest fel, în Biserica Ortodoxă, toate hotărîrile sinodale, toate definiţiile dogmatice şi toate canoanele sînt cercetate în raport cu Scriptura şi Tradiţia. Dar verificarea aceasta ar putea fi extinsă şi asupra Mărturisirilor de credinţă care au apărut în urma Sinoadelor ecumenice, în viaţa Bisericii noastre sau chiar în viaţa altor comunităţi creştine. De aceea, orice Mărturisire de credinţă, care este o expunere rezumativă a conţinutului Scripturii şi a Tradiţiei apostolice, chiar dacă este lipsită de plenitudine, prezintă o valoare ecumenică de care trebuie să ţinem seama.

Pe de altă parte, din acelaşi principiu rezultă că în viaţa Bisericii pot să apară şi alte forme ale Mărturisirii de credinţă decît cele cunoscute, alte formule sau alte mărturisiri noi, cu obligaţia ca acestea să se afle în legătură intimă cu adevărul divin exprimat în Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie. Potrivit gîndirii ortodoxe, Biserica nu şi-a pierdut facultatea de a determina şi de a comenta conţinutul Revelaţiei divine lipsindu-se după fixarea canonului, de funcţia pe care o îndeplineşte, în viaţa şi teologia ei, regula de credinţă. Fără această funcţie înţelegerea însăşi a Scripturii poate fi afectată oricînd de o eroare de interpretare.

b) A doua afirmaţie enunţată mai înainte se referă la faptul că Sfînta Tradiţie are faţă de Scriptură un caracter explicativ şi întregitor. Opera Sfinţilor Apostoli este o transpunere în practică, organică şi vie a tot ce ucenicii au cunoscut în vremea petrecerii lor cu Hristos. E vorba de ceva mai mult decît a fost fixat în scris. Înainte de aplicarea ei, învăţătura aceasta a trebuit să fie înţeleasă. Înţelegerea însăşi a trebuit să fie o normă de convertire practică a adevărului descoperit. Interpretarea apare astfel ca o dimnesiune a Tradiţiei vii şi se confundă şi ea cu regula adevărului. Cineva poate citi Sfînta Scriptură şi să o cunoască pe dinafară, fără ca acest lucru să fie tot una cu participarea lui la descoperirea dumnezeiască. Cuvîntul lui Dumnezeu este înţeles nu-

mai de cel care actualizează prin citire, faptă şi acte de cult slova inspirată, dobîndind acel *sensus fidelium*, transmis şi el de la Apostoli. Prin identificarea ei cu Tradiţia interpretativă, regula credinţei apare ca o cheie ermeneutică a Scripturii. Fără această ermeneutică, Scriptura rămîne mută ; ea nu poate fi înţeleasă decît în Tradiţie. Regula adevărului face ca Tradiţia să fie exactă şi adevărată, ca să putem înţelege sensul adînc al Scripturilor. «În afara Bisericii — zice Sfîntul Irineu — Scripturile sînt de neînţeles» (P.L., V, XXVI, 1). «În Biserică trebuie să citim cărţile sfinte... lîngă preoţii care au învăţătura apostolică, pentru că acolo se află o tîlcuire corectă, armonioasă, fără primejdie şi fără blasfemie» (*Ibidem*, III, II, 2; IV, 32, 1). În interpretarea dată Scripturii de către Apostoli, aflăm totuşi gîndul lui Hristos, pe care ei l-au înţeles mai bine decît oricine. Sub îndrumarea păstorilor şi dascălilor Bisericii, care au urmat pe Apostoli şi care au primit pe umerii lor responsabilitatea de a învăţa cuvîntul adevărului, învăţătura aceasta, cunoscută sub denumirea de «gîndire apostolică», a fost prelucrată, în cursul vremii, în conştiinţa ecumenică şi tezaurizată ca învăţătură conformă a Părinţilor (Consensus Patrum). Ea constituie şi pentru creştinătatea actuală o zestre inepuizabilă. «Prin Sfîntul Duh — scrie Sf. Ioan Damaschinul — au grăit şi păstorii şi învăţătorii» (P. G., XCIV, 1176). Potrivit adevărului lor, ei nu numai au tîlcuit Scriptura, ci au continuat cunoaşterea adevărului descoperit şi mărturisirea de veacuri.

Vorbind celor din vremea lor despre Hristos, Sfinţii Apostoli au rînduit şi modurile de punere a credincioşilor în legătură cu El, au organizat viaţa creştină şi au stabilit funcţii precise în vederea aplicării Evangheliei propovăduite. Dinamismul harismatic care a făcut posibil avîntul cuvîntului lui Dumnezeu în sînul iudaismului şi a lumii păgîne a fost în mod intim legat de structurile instituţionale ale Bisericii, care asigurau ordinea interioară, unitatea şi binele comun, rînduite de către Sfinţii Apostoli. Pentru Tradiţia apostolică, criteriul cunoaşterii nu consta în credinţa teoretică şi abstractă, ci în mărturia unei vieţi realizate în Hristos. Cînd scriitorii creştini vorbesc despre tradiţiile apostolice, transmise pe cale orală, ei au mai ales în vedere practicile liturgice sau disciplinare, universal ţinute şi a căror origine, chiar dacă nu este atestată scripturistic, se confundă cu aceea a vieţii bisericeşti. E dovada sigură a faptului că Tradiţia vie e înaintea Scripturii, întrucît credinţa luată în generalitatea ei este totalizată în taina lui Hristos. De aceea, nu se poate spune că Tradiţia şi-a scos învăţăturile ei din Scriptură şi nici că Scriptura a epuizat în întregime Tradiţia. Faţă de Scriptură Tradiţia are un caracter întregitor. Despre unele mărturii cultice sau canoane care se află în legătură intimă cu tradiţiile apostolice, se poate afirma că ele nu numai explicitează scrierile Noului Testament, ci şi le completează. Sfîntul Vasile cel Mare ne lămureşte astfel : «Unele dintre învăţăturile şi definiţiile păstrate de Biserică le avem prin învăţătura scrisă ; pe altele însă, transmise în taină, le-am primit din Tradiţia Apostolilor. Ambele aceste categorii de «dogme» şi «propovăduiri» au aceeaşi autoritate pentru evlavie» (P.G., XXXV, 188). Nu trebuie să ne închipuim Revelaţia ca un depozit de învăţături, care poate să fie împărţit cantitativ. Nici Scriptura singură însă şi nici Tradiţia singură nu epuizează Revelaţia ; baza Tradiţiei este mai largă, încît ea cuprinde Scriptura şi nu invers.

MĂRTURISIRILE DE CREDINŢĂ ŞI DIALOGUL ECUMENIC

Avîntul pe care l-a luat în vremea noastră mişcarea ecumenică a adus cu sine unele preocupări teologice privitoare la mărturisirile de credinţă. O întoarcere a fiecărei Biserici creştine asupra propriei sale istorii deschide o faţă de interes major în ansamblul efortului de înţelegere mutuală şi de unire. Ecumenismul practic a inaugurat în lumea creştină de astăzi dialogul iubirii şi al înfrăţirii, al cărui temei este dat de către o cunoaştere reciprocă şi sinceră între diferitele comunităţi. În acest sens, una dintre cele mai însemnate căi de cunoaştere ne-o oferă tradiţiile particulare ale acestei comunităţi. Toate confesiunile protestante îşi au propriile lor tradiţii. Biserica Romano-catolică este, de asemenea, o comunitate creştină de o anumită tradiţie. Unele dintre aceste tradiţii putem spune că purced dintr-o istorie particulară sau dintr-o gîndirea particulară, în cadrul aceleiaşi istorii. Toate însă s-au definit printr-un caracter comun al mărturisirilor de credinţă, prin care se afirmă apariţia unei orientări noi în creştinism. Reprezentînd o complexitate de gîndire şi de viaţă, aceste mărturisiri determină un loc propriu, în lumea creştină, comunităţilor ce le exprimă. Mai există însă şi o altă situaţie, în care Tradiţia înseamnă dezvoltare, iar dezvoltarea se descopere

pe sine în mărturisire. Textele simbolice, în acest caz, sînt legate de o anumită viziune asupra universului, prin care de fapt se exprimă specificul comunității creștine respective. În raport cu aceste trăsături caracteristice pe care le aflăm în creștinimul apusean, în Ortodoxie nu găsim o tradiție particulară care să exprime specificul credinței răsăritene. Dacă un asemenea specific totuși există, el nu e consemnat ca o tradiție proprie, într-o carte sau într-un text simbolic, ci mai degrabă în Sfînta Liturghie ca expresie a credinței. Nu fără o profundă semnificație, Simbolul Niceo-constantinopolitan este rostit cu solemnitate la dumnezeieștile slujbe. Crezul, consacrarea și cuminicarea liturgică, cinstirea Sfinților, pomenirea morților și rugăciunea comună sînt temeiurile unei mărturisiri reale în Ortodoxie.

În perspectiva dialogului ecumenic, cunoașterea unei mărturisiri de credință nu se constituie imediat ca o judecată de valoare. Nevoia însă de a ști ce spune o biserică sau o comunitate creștină despre sine ne conduce la ideea de a afla care este mărturisirea ei și de a înțelege care este scopul pentru care își formulează credința într-un anumit fel. Unele mărturisiri de credință apar din necesitatea fundamentării și a lămuririi formelor noi de creștinism și au caracterul unor constituții doctrinare. Confesiunea, în acest caz, oglindește o tradiție locală la care ea se referă, modelînd sensibilitatea și comportamentul dintr-o anumită comunitate de viață religioasă și istorică. În special, însă, ea privește un eveniment originar, fundamental, actul istoric bine determinat al întemeierii comunității respective, care dă tradiției locale o deosebită importanță. Tradiția fiind o referință constantă, în cursul vremii, la acest eveniment originar, mărturisirea de credință este aceea care asigură transmiterea, de la o generație la alta, a conținutului gîndirii religioase formulate în împrejurarea cunoscută. Astfel, mărturisirea poate fi privită fie din perspectiva actului pe care ea îl săvîrșește, fie din aceea a conținutului pe care ea îl exprimă. Din aceste din urmă puncte de vedere, ea conține și descoperă elementele doctrinare prin care tradiția îndrumă și conduce comunitatea întemeiată. Ca act de transmitere, însă, Mărturisirea sau Confesiunea nu se mulțumește cu difuzarea ideilor pe care este fundamentată nouă credință, ci ea urmărește să grefeze aceste idei în tulpina credinței apostolice. În acest fel, finalitatea confesiunilor, privită în general, are ca obiect puritatea mărturiei scripturistice. Regula credinței apostolice este mărginită la «sola Scriptura». Într-adevăr, mărturisirile de acest gen și-au căutat un suport biblic și se referă la Scriptură ca la unica și suprema autoritate. Lipsindu-le legătura cu Sfinții Părinți, Tradiția apostolică nescrisă a fost înlăturată.

În alte cazuri, Mărturisirile de credință au o configurație deosebită. Ele sînt constituite de deciziile și definițiile magisteriului bisericesc; considerate însă laolaltă, apar drept expresia unei tradiții particulare. În ele nu vom întîlni definirile unei religii începătoare și nici ale unei legitimări față de Stat. Aflăm, în schimb, în cuprinsul lor, oficializarea priorității care se dă unei tradiții create tardiv în Biserică. E vorba despre o tradiție autonomă și superioară față de Scriptură. Regula credinței apostolice se supune «regulei apropiate» ce are ca izvor autoritativ de cunoaștere magisteriul pontifical. În dezvoltarea sa, această tradiție depășește granițele conținutului revelat al credinței. Finalitatea Mărturisirilor de credință, în acest caz o constituie plinătatea tradiției largi a Bisericii din Roma, în care «implicitul revelat» trece adesea în «virtual revelat».

În ce privește Biserica Ortodoxă, Mărturisirile de credință apărute încă în veacul al XVII-lea sînt niște călăuze vrednice de luat în seamă. Precizînd unele dintre punctele de învățătură ortodoxă, aceste Mărturisiri țin să afirme tradiția din totdeauna a Bisericii. Ele nu aduc o credință nouă și nici nu exprimă în întregul ei Tradiția moștenită. De asemenea, ele nu au apărut dintr-o necesitate lăuntrică a vieții religioase în Ortodoxie. Redactate în momente de mare strîmtorare pentru creștinătatea răsăriteană, în ele nu se înregistrează nici o schimbare a conținutului credinței, ci se păstrează fondul mărturisirii creștine din Scriptură și din Tradiție. Finalitatea acestor călăuze, cu toate scăderile semnalate de unii cercetători, poate fi aflată în continuitatea credinței Bisericii apostolice. Conținutul viu al Cuvîntului lui Dumnezeu din Scriptură este redat în duhul întregii Tradiții apostolice și patristice. Formulările schematice din cuprinsul lor pot ușura dialogul ecumenic. Valoarea ecumenică a uneia dintre aceste mărturisiri a fost dovedită, în teologia românească, în studiul aprofundat al unei teze de doctorat (Pr. Prof. Ioan Iică).

În vederea reevaluării tuturor mărturisirilor de credință, se cere să le raportăm pe toate la regula credinței primare, adică la mărturisirea universală a Bisericii, din perioada apostolică și patristică. Învățătura descoperită este opera lui Dumnezeu, avînd ca scop mîntuirea omului. Redînd în formule clare aspectele fundamentale ale Revelației, Mărturisirea de credință dovedește că lucrarea divină se împlinește, fără întrerupere, în toate veacurile, din perioada apostolică și pînă în zilele noastre. Dacă ea nu se schimbă în ce privește conținutul revelațional, acest lucru nu înseamnă că ea rămîne încremenită într-o singură formă exterioară. Istoricitatea Mărturisirii este o dovadă a întrupării ei efective în viața credincioșilor. Dar istoricitatea ne face să constatăm existența mai multor forme pe care le-a îmbrăcat Mărturisirea de credință în cursul vremii, în sînul diferitelor confesiuni creștine, purtînd denumirea de mărturisiri, așa cum am văzut. Deși nu au deplinătatea mărturisirii primare, din punct de vedere ortodox ele nu sînt lipsite de valoare, oglindind în ele aspecte însemnate ale Revelației divine. În cele din urmă, Mărturisirea de credință este aceea care ne arată modul în care se concretizează și se încorporează continuu Revelația divină însăși în existența concretă a Bisericii. Totdeauna vie și actuală, ea își dezvăluie însemnătatea în viața Bisericii tocmai pentru că valorile sale fundamentale sînt definitive și veșnice.

Pr. Conf. ILIE MOLDOVAN

ROLUL ȘI IMPORTANȚA MĂRTURISIRII DE CREDINȚĂ ÎN TEOLOGIE ȘI VIAȚA BISERICII

1. *Importanța și actualitatea problemei*

Departe de a fi o chestiune secundară și pur teoretică, mărturisirea credinței are un rost și o importanță esențială în teologie și viața Bisericii, cu profunde semnificații și implicații soteriologice, eclesiologice și ecumenice, deoarece credința și mărturisirea ei determină nu numai esența vieții creștine, ci reprezintă și elementul de unitate între creștini.

De asemenea semnificația și rolul ce se atribuie mărturisirii de credință comune în teologia contemporană și ecumenică este de importanță capitală, mai ales astăzi cînd dialogul teologic interconfesional se diversifică și intensifică tot mai mult, de la nivel bilateral la cel multilateral, precum și din cauza «neutralității teologice» în care continuă să se mențină C.E.B. în fața marii diversități confesionale din sînul său, care de teama de a ajunge confesional tinde să devină aconfesional și adoctrinar. Aceasta are ca urmare minimalizarea și relativizarea valorii și importanței mărturisirii de credință în structura și viața Bisericii. Ezitînd să se opteze pentru o doctrină și mărturisire de credință universal obligatorie, se pledează însă pentru diversitatea doctrinară și confesională, întrucît aceasta nu împiedică totuși pe creștini să fie una în actul subiectiv al credinței și nădejdii creștine. S-a ajuns să se afirme chiar că Noul Testament fundamentează o unitate a Bisericii bazată pe o anumită pluralitate confesională tensională sau de exprimări diferite ale credinței, ba mai mult, se vorbește chiar de o imposibilitate de a determina mesajul revelațional obiectiv al mărturisirii de credință. Dar aceasta reprezintă o deplasare totală a centrului poblemei ecumenice și un obstacol serios în calea apropierii și unității creștine.

De aceea, azi, în dialogul teologic ecumenic, interconfesional, trebuie să se determine de la bun început o reconsiderare a importanței mărturisirii credinței integrale apostolice, comune, pentru viața și unitatea Bisericii creștine, precum și a legăturii strînse, organice, între mărturisirea credinței comune integrale și ecumenism.

2. *Credința și mărturisirea ei plenară, în actul și conținutul ei*

Credința și mărturisirea ei plenară reprezintă unul din conceptele biblice fundamentale și unul din elementele constitutive ale Bisericii creștine. Mîntuitorul Iisus Hristos și-a început propovăduirea prin cuvintele: «pocăiți-vă și credeți în Evanghelie» (Marcu 1, 15), considerînd credința și mărturisirea ei condiție esențială a mîntuirii

(Marcu 16, 16) și «piatra» pe care este zidită Biserica Sa (Matei 16, 16—18). Credința este atît o experiență spirituală a întîlnirii dintre om și Dumnezeu în Iisus Hristos prin harul Său, cît mai ales o participare personală la mărturisirea adevărului integral pe care Iisus Hristos l-a încredințat Bisericii Sale prin Duhul Sfînt. Credința aceasta susținută de harul divin este proces dinamic de creștere în viața în Hristos și în trupul Lui eclesial, care nu se limitează la viața interioară a credinciosului, în mod izolat, ci i-a forma comuniunii în ascultarea și mărturisirea credinței Bisericii, deci numai în Biserică și în comunitatea credincioșilor, pentru că «credința vine din predica auzită» (Rom. 10, 17). Biserica fiind spațiul, mediul și vatra credinței noastre prin Duhul Sfînt. Credința mărturisită de comunitatea bisericească stîrnește și provoacă credința insului, iar la rîndul său credința mărturisită a insului întărește credința comunității și poate constitui izvorul credinței altcuiva care este lipsit de ea. În același timp prin mărturisirea credinței ne încorporăm în trupul eclesial al lui Hristos, creștem și ne desăvîrșim prin har în comuniunea cu Hristos și cu toate mădularele trupului Său. Credința este deci dar dumnezeiesc și mărturisire, darul este a lui Dumnezeu, iar mărturisirea este a omului, zice Sf. Grigorie Sinaitul.

În această privință Sfinții Părinți ai Bisericii au subliniat în deosebi raportul strîns între credința personală și mărturisirea învățăturii predate și propovăduite de Biserică. Sf. Chiril al Ierusalimului spune că, credința deși una, se împarte în două: credința «ca dar al lui Hristos prin har», în care accentul cade pe atitudinea receptivă a omului și «credința dogmatică», în care accentul cade pe învățătura crezută sau pe conținutul ei revelat, așa cum s-a păstrat și învățat de Biserică, și cu care sufletul se declară de acord și-l mărturisește cu toată ființa sa. În acest sens, el cere candidaților la Botez să mărturisească numai aceea credință care este predată de Biserică și întărită de întreaga Sf. Scriptură. «Dobîndește și păstrează numai credința pe care ai învățat-o și ți-a fost propovăduită, aceea ce ți-a fost predată acum de Biserică și întărită de toată Scriptură» (*Cateh.* V, 10).

Credința și mărturisirea de credință ca simplu act personal, fără conținutul ei dogmatic, obiectiv, precizat de către Biserică, este deci o credință și mărturisire care nu mîntuiește, fiind o credință goală fără conținutul ei revelat definit și fără mesajul soteriologic al Evangheliei lui Hristos bine conturat. De aceea numai cel care are credința aceasta dogmatică deplină, formulată de către Biserică, «mărturisește — după Sf. Chiril — mărturisirea mîntuitoare» (*Cateh.* XX, 4).

3. *Forma și conținutul doctrinar al Mărturisirii de credință, locul, funcția și autoritatea ei în viața Bisericii*

Din cele spune de Sf. Chiril reținem două lucruri importante: *întîi* că obiectul sau conținutul Mărturisirii de credință îl constituie «învățătura propovăduită și predată acum de Biserică, întărită de întreaga Sf. Scriptură». *Al doilea*, că Biserica încă de la început a fost preocupată de fixarea conținutului mărturisirii de credință, care să redea într-o formă concentrată și concisă mesajul Evangheliei descoperit de Hristos, predat și propovăduit nouă de Sfinții săi Apostoli.

De altfel, încă din scrierile Noului Testament aflăm unele mărturisiri de credință scurte, privind cuprinsul predicii Apostolilor, ca de ex.: «Acesta este cuvîntul credinței pe care-l predicăm: dacă mărturisești cu gura ta că Iisus este Domnul și crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, vei fi mîntuit» (Rom. 10, 8—9). Asemenea scurte mărturisiri de credință, în Noul Testament, au devenit cu timpul fie singure, fie combinate, «reguli de credință», care au fost concentrate de către Biserică pe cîte o idee și legate apoi între ele într-un simbol de credință, pentru a putea fi ușor reținute de către toți. «Pentru că nu pot toți să citească Scripturile, — zice Sf. Chiril — deoarece îi împiedică de la cunoașterea lor, pe unii simplitatea minții, iar pe alții ocupațiile, pentru aceea am strîns în cîteva fraze toată dogma credinței (adică în Simbolul credinței) ca să nu se piardă sufletul din pricina neștiinței. Vreu să vă

amintesc că aceste cuvinte să fie recitate de voi cu toată rîvna, să nu fie scrise pe hîrtie, ci săpate, cu ajutorul memoriei, în inima voastră. Altă învățătură afară de aceasta să nu primiți, nici chiar dacă noi, care vă învățăm acum, ne-am schimba, și am grăi învățături contrare acestora. Auzind aceasta amintește-ți de Simbolul credinței și primește la timpul potrivit din dumnezeiestile Scripturi demonstrarea fiecărui punct de credință. Căci învățăturile credinței n-au fost alcătuite așa cum li s-au părut oamenilor, ci cele mai importante au fost adunate din toată Scriptura și împlinesc o singură învățătură a credinței. Și după cum sămînța de muștar dintr-un grăunte își întinde împrejur multe ramuri, tot astfel și acest simbol de credință, în puține cuvinte, a cuprins ca într-un sîn, toată cunoștința evlaviei din Vechiul și Noul Testament» (Cateh. V, 12).

Mărturisirea de credință poate avea deci o extensiune mai care sau mai mică. De la extensiunea din Sf. Scriptură, greu de cuprins de către toți s-a trecut la forma concentrată a Simbolului de credință, iar de la forma foarte concentrată a acestuia, la forma tot mai desfășurată în propovăduirea Bisericii și expunerea teologiei. Și într-un caz și în altul mărturisirea Bisericii era completă și sprijinită ferm pe Descoperirea dumnezeiască.

Dogmatistul rus Macarie arată și o altă cauză a apariției simboalelor de credință și concentrării apoi a tuturor în unul singur și anume: ivirea marilor erezii trinitare. Căci pentru a feri pe creștini de nesiguranță, spre a li se arăta ce și cum să creadă, rezimați pe, Descoperire, Biserica le-a propus de la început, urmînd Tradiției Sfinților Apostoli, modelele prescurtate sau simboale de credință. Aici, în puține cuvinte se expunea în totalitatea lor toate dogmele fundamentale ale creștinismului, fiecare articol avînd un îndoit aspect, pe de o parte arăta adevărul Descoperirii, iar pe de altă parte îi ferea de vreo erezie, contra cărora era îndreptat. Ivindu-se arianismul și macedonianismul, Biserica s-a văzut silită să formuleze un simbol de credință care să servească de normă pentru toți credincioșii, fixînd totodată și terminologia sacră și teologică. Astfel, Simbolul niceo-constantinopolitan, care conține aceeași învățătură ca și simboalele anterioare, dar este mai precis și amănunțit contra noilor erezii, le-a înlocuit pe celelalte, devenind norma credinței creștine și compendiul tuturor dogmelor, în el cuprinzîndu-se virtual toate dogmele și baza dezvoltării ulterioare a întregii învățături creștine.

În felul acesta mărturisirea de credință a Bisericii postapostolice se identifica cu mărturisirea Bisericii apostolice, menținîndu-se nu numai continuitatea în timp cu ea, ci și identitatea și integritatea conținutului doctrinar al mărturisirii ei de credință.

Apoi, în afara atacurilor altor erezii și pentru nevoile credincioșilor, Biserica a dezvoltat pe larg, în celelalte Sinoade ecumenice, precum și în Sinoadele locale prin «consensul Bisericii de pretutindeni», învățăturile cuprinse pe scurt și virtual în Simbolul de credință, încît și obiectul și conținutul mărturisirii de credință al Bisericii devine și el acum tot mai explicit, cuprinzînd întreaga învățătură bisericească dezvoltată.

Dar, Biserica a învățat totdeauna și învață și astăzi într-o formă mai desfășurată despre sine, despre felul cum se înfăptuiește mîntuirea în Hristos și în Biserică, despre Sf. Taine, despre viața viitoare și înviere, decît învață în Simbolul niceo-constantinopolitan și în definițiile Sinoadelor ecumenice. Această învățătură mai desfășurată — care n-a mai primit însă forma exactă și nuanțată a triadologiei sau hristologiei de la Sinoadele ecumenice — a fost consemnată și expusă mai mult sau mai puțin pe larg în Mărturisirile de credință ortodoxe din sec. XVII, ce au primit aprobarea oficială a Bisericii Ortodoxe locale.

Înainte de a intra mai în amănunt în problema noastră, două lucruri trebuiesc reținute din cele expuse mai sus: *întîi*, că Mărturisirile de credință, fie în forma concentrată în Simbolul de credință, sau mai desfășurată din definițiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice sau ale Sinoadelor locale de mai tîrziu, reprezintă o necesitate și un terminus ad quem al Descoperirii dumnezeiești și al tradiției dogmatice dinamice, care se cere fixată de către Biserică în formulări cuprinzătoare, clare, concise și fără echivoc, ca răspuns în fața ereziilor și posibilității de interpretare diferită a datului revelat pur, precum și a nevoilor credincioșilor de apărare, ca și de concentrare și explicare mai pe larg a ceea ce trebuie să creadă. Nevoia lor a fost constantă, din momentul în care s-a constatat că, după căderea omului în păcat și din pricina ei, Cuvîntul lui Dumnezeu se poate înțelege greșit și chiar și simboalele de credință, din

pricina scurtimii lor, golurile lăsate de formulele lor generale, pot fi umplute de erezii. De fapt, toate Mărturisirile de credință au fost socotite totdeauna ca o dezvoltare și explicare, într-o formă mai explicită a învățăturilor cuprinse pe scurt și virtual în Simbolul niceo-constantinopolitan. Și al *doilea*, că singură autoritatea Bisericii, în calitatea ei de «stîlp și întărire a adevărului» (1 Tim. 3, 15), ca una ce are pe Iisus Hristos capul ei și pe Duhul Sfînt, care o călăuzește «spre tot adevărul» (Ioan 16, 17) și este izvorul infailibilității ei, are dreptul și îndatorirea, ca în anumite momente ale existenței sale, sprijinindu-se ferm pe Revelația dumnezeiască și întrunită în sinoade sub asistența Duhului Sfînt, să creeze și să aprobe astfel de Mărturisiri de credință, ca mijloace de pază a dreptei credințe și cărora consensul întregii Biserici de pretutindeni le dă autoritatea de călăuze vrednice de toată încrederea. Evident, Biserica este infailibilă numai și pentru păzirea și exprimarea fără greșală a adevărului revelat, primit de la Hristos, deci pentru că este și rămîne permanent în adevărul lui Hristos. De aceea, pe de o parte Biserica este «stîlp și întărire a adevărului», iar pe de altă parte adevărul descoperit și credința dreaptă este stîlp și întărire a Bisericii. De aceea hotărîrile de credință ale Sinoadelor ecumenice nu sînt socotite infailibile dinainte, ci numai după aceea de către conștiința comună a Bisericii, dacă și întrucît exprimă fidel credința dreaptă, transmisă în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție în Biserică, și sînt acceptate de către pleroma Bisericii ca «Cuvînt al Domnului».

Termenul de «mărturisire de credință» — care vine de la cuvîntul grecesc ὁμολογία, semnificînd acordul, adeziunea și consimțămîntul mai multor persoane, de afirmare în public, prin cuvînt și cu însăși viața, a unui fapt sau a unei convingeri sau credințe religioase — dogmatic însemnează cartea care cuprinde învățătura de credință, formulată de Biserică pe baza Revelației și pe care credincioșii sînt ținuți s-o mărturisească înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor, după porunca Mîntuitorului: «Tot cel ce Mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor și Eu voi mărturisi pentru el înaintea Tatălui Meu din ceruri» (Matei 10, 32). Fiindcă nu-i suficient numai să primim cuvîntul lui Dumnezeu și să-l rostim «întru mărturisirea inimii», ci trebuie să se dea și o bună mărturie despre adevărul lui înaintea oamenilor (I Tim. 6, 12), după pilda lui Hristos care «a venit în lume să mărturisească adevărul» (Ioan 18, 37). Termenul pune accentul deci atît pe actul personal al mărturisiri credinței cît și pe conținutul sau adevărul credinței mărturisite.

În ordine cronologică, limitîndu-ne aici numai la Mărturisile de credință ortodoxe apărute în epoca postbizantină, adică în sec. XVI—XVII, fără a aminti pe cele din epoca de dinainte, din timpul sau imediat după Sinoadele ecumenice fiind în strînsă legătură cu acestea — ele sînt următoarele: Cele trei Răspunsuri ale patriarhului Ieremia al II-lea către teologii luterani din Tübingen (1573—1581), Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos scrisă la cererea profesorilor luterani teologi din Halmstadt (1625), Mărturisirea ortodoxă a mitropolitului Petru Movilă (1642), Mărturisirea de credință a patriarhului Dositei al Ierusalimului (1672) și Enciclica patriarhilor ortodocși de la 1848, ca răspuns la enciclica papei Pius al IX-lea.

Importanța lor istorică și teologică vine din faptul că, datorită condițiilor istorice vitrege, Biserica ortodoxă fiind în imposibilitate de a mai ține Sinoade ecumenice, a căutat să răspundă totuși, și să ia poziție în fața noilor probleme ridicate de luptele religioase dintre Reforma protestantă și Contrareforma catolică din Apus, care s-au deplasat treptat și în Răsărit, angajînd-o și pe ea și credincioșii ei în această dispută.

Ele nu au însă nici pe departe valoarea de Simbol de credință sau de «cărți simbolice» cu valoare de Simbol de credință — cum greșit și în mod abuziv au fost numite de unii eterodocși, după uzul confesiunilor apusene, dar și de unii teologi ortodocși — teologii ortodocși mai vechi și mai noi ca P. Ponomarev, N. Glubokovski, S. Bulgakov, S. Țankov, A. Lykurgos, C. Diovuniotis, H. Andrutsos, G. Florovski, V. Krivoșein, I. Karmiris, N. Chițescu, D. Stăniloae, ș.a., au arătat întemeiat că ele nu pot fi asimilate cu acestea, din două motive: *întîi*, pentru că au unele lipsuri în aprofundarea și formularea învățăturii ortodoxe, reflectînd nivelul de dezvoltare a teologiei ortodoxe din epocile lor și al *doilea* pentru că Mărturisirile de credință ortodoxe n-au caracterul unor constituții doctrinare al unei noi forme creștine de existență și de definire a liniilor directoare pentru cei ce vor adera la ea, precum și de legitimare a credinței lor față de autoritățile de stat, cum sînt confesiunile de credință apusene.

Mărturisirile de credință ortodoxe au altă finalitate, ele țin să exprime Tradiția de totdeauna a Bisericii și rămînerea ei neîntreruptă în ea, fiind doar o nouă afirmare a ei, fără să se substituie însă acesteia. Ele nu aduc o învățătură nouă, ci redau rezumativ tradiția în care a trăit neîntrerupt Biserica Ortodoxă din epoca apostolică. De aceea autoritatea lor este limitată și formulările lor n-au valoare de dogme absolute, ci numai întrucît sînt conforme cu învățătura de totdeauna a Bisericii, cuprinsă în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Pînă la acceptarea lor deplină de un Sinod ecumenic, firește numai după o prealabilă diortosire a lor, ele au fost însușite în chip oficial de autoritatea Bisericii și recomandate credincioșilor ca îndreptare sau «călăuze» ale unicei învățături adevărate față de învățăturile eterodoxe. O călăuză ferește de primejdii, arătînd călătorului calea cea bună. Ea are un domeniu propriu și un scop adesea limitat, alta îi poate lua locul îndrumînd mai bine pe alte făgașuri. Tot astfel și Mărturisirile ortodoxe arată și azi credincioșilor direcțiile în linii mari, chipurile credinței, vieții și închinării ortodoxe, însă în amănunte slăbesc pasul. Ele nu îmbrățișează și dezvoltă de ex. toate problemele și aspectele pnevmatologiei, ecleziologiei sau ecumenismului contemporan, în această privință ele dau doar cîteva indicații sau nu spun nimic. Cu toate acestea ele nu și-au pierdut nici astăzi autoritatea, dar au numai una relativă, istorică și teologică.

Mărturisirile de credință ortodoxe nu fac parte deci dintre izvoarele Tradiției dumnezeiești apostolice, ca Simbolul de credință și definițiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice, ci din tradiția dogmatică dinamică a Bisericii și se situează între izvoarele Tradiției dumnezeiești, și simplele catehisme sau tratatele dogmatice, ca expresii ale tradiției dinamice bisericești.

Nefiind ele însele izvoare, înseamnă că izvorul Mărturisirilor de credință ortodoxe este Revelația dumnezeiască însăși, Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție apostolică, pe care caută să o exprime fie în mod concentrat, fie mai desfășurat, apărînd adevărul revelat de răstălmăciri și pe credincioși de rătăciri. De fapt Mărturisirea de credință ortodoxă se întemeiază tocmai pe Revelația dumnezeiască în unitatea ei indestructibilă, adică pe unitatea strînsă dintre Scriptură, Tradiție și Biserică, unitate pe care o exprimă și valorifică mereu în formule noi. Pentru că din punct de vedere ortodox Sfînta Scriptură conține Tradiția în forma predicată de Apostoli în Biserică, iar Tradiția conține Scriptura în forma interpretată, valorificată și trăită de către Biserică. Conținutul Tradiției apostolice nu este în esență decît conținutul Scripturii aplicat în viața credincioșilor sau trecut în aceasta prin Biserică. Biserica ține deci prin Duhul Sfînt Scriptura aplicată prin Tradiție, mereu nouă și totuși mereu aceeași. O ține prin structurile ierarhic-sacramentale precizate de Apostoli, ca mijloace de trecere a conținutului Revelației sau a lui Hristos însuși în viața credincioșilor.

4. *Necesitatea înnoirii și dezvoltării necontenite a Mărturisirii de credință prin adîncirea continuă a Scripturii și Tradiției — sarcină permanentă a Bisericii.*

O mărturisire de credință, zice teologul ortodox S. Bulgacov, este o scurtă expresie a conținutului tradiției bisericești. Însă Tradiția nu se epuizează niciodată într-o carte, ci ea este o carte care se scrie mereu în conformitate cu nevoile credincioșilor din fiecare epocă, fiind indentitatea perpetuă a vieții Bisericii cu ea însăși. Ceea ce înseamnă că și o Mărturisire de credință — spre deosebire de Simbolul credinței și definițiile Sinoadelor ecumenice — se scrie mereu sau se reactualizează continuu în conformitate cu nevoile credincioșilor din fiecare epocă.

Din punct de vedere ortodox chiar și definițiile dogmatice ecumenice, deși odată promulgate nu se mai schimbă în vecii vecilor, sînt susceptibile de un progres formal nelimitat, formulele lor putînd fi întregite și amplificate după aceea cu alte formule mai cuprinzătoare, cu atît mai mult Mărturisirile de credință ulterioare Sinoadelor ecumenice sînt susceptibile de o înnoire și dezvoltare teologică permanentă. Dealtfel, așa cum am văzut, chiar prin Mărturisirile de credință ortodoxe amintite, cu toate lipsurile inerente epocii lor, a fost dezvoltată simțitor învățătura ortodoxă care n-a fost formulată de către Sinoadele ecumenice, îndeosebi în acele puncte de credință care au fost înțelese și formulate greșit de eterodocși. Dar dezvoltarea teologică nu s-a oprit nici la Sinoadele ecumenice și nici la Mărturisirile de credință ortodoxe din veacul XVII, ci ea s-a continuat și se continuă în Biserică pînă la sfîrșitul veacurilor,

întrucît conținutul dumnezeiesc al Scripturii și Tradiției nu se epuizează în nici o formulă sau scriere și întrucît apar noi probleme care solicită răspunsuri noi și nici erorile nu s-au sfîrșit.

Cercetărie teologilor ortodocși în ultima vreme, ca S. Bulgakov, V. Lossky, D. Stăniloae, I. Todoran, N. Chițescu, I. Bria, ș.a. au scos în evidență că Tradiția nu este numai un factor de identitate și unitate a Bisericii în credința apostolică de la început, ci și un factor de continuitate și înnoire permanentă în Biserică, adică tocmai aspectul mereu înnoitor al Tradiției apostolice care continuă neîntrerupt în Biserică ca tradiție bisericească, fiind mereu un izvor inepuizabil de viață nouă prin Duhul Sfînt, din care Biserica a scos și scoate mereu răspunsuri noi la problemele noi pe care le ridică viața și societatea umană în dezvoltarea ei. Evident, răspunsurile acestea noi nu se află de-a gata în Sf. Scriptură, ci ele trebuiesc elaborate pe baza acesteia și a interpretării autentice a Tradiției apostolice, de către Biserică.

Dacă Tradiția apostolică devenită normativă pentru înțelegerea și trăirea Sfintei Scripturi, a dat răspunsuri marilor probleme ale Bisericii în epoca ecumenicității, tradiția bisericească de după aceea a dat și dă răspuns problemelor noi pe care le ridică fiecare epocă în conformitate cu Revelația divină și nevoile credincioșilor. În acest sens Tradiția nu este numai trecutul, ci și prezentul în care locuiește deja viitorul. Desigur dezvoltarea aceasta neîncetată a învățăturii ortodoxe, prin adîncirea neîntreruptă a Sfintei Scripturi prin Tradiția apostolică, care nu se termină niciodată, nu înseamnă o schimbare a conținutului ei revelat sau o adăugare de ceva care nu se armonizează cu învățătura de la început, ci este creștere organică a acesteia, o înaintare a Tradiției în ea însăși și nu o ieșire din ea, însă învățătura de la început se îmbogățește cu noi sensuri și semnificații care n-au fost sesizate toate inițial sau numai parțial, orice formulare bisericească fiind în funcție de nevoile și problemele unei anumite epoci.

De altfel progresul nelimitat în adîncirea și formularea Tradiției și învățăturii Bisericii este posibil și necesar, pentru că conținutul ei revelat este infinit și ca atare apofatic (negrăit), cu neputință de a putea fi cuprins vreodată în învățături sau formule care să-l epuizeze deplin, la care se adaugă și condiționarea istorică a formulărilor bisericești. De aceea este necesar ca mărturisirea de credință a Bisericii să fie exprimată în fiecare epocă în limbajul și formulele care au sens pentru credincioșii din acel timp și prin care se scot la iveală noi laturi și aspecte implicate în misterul revelat, dar numai parțial sau insuficient puse în lumină de formulele vechi.

Întrucît o mărturisire de credință este o țintă spre care tinde Biserica în dezvoltarea firească a trăirii și gîndirii ei teologice, un drept și chiar o îndatorire, atunci cînd nevoile credincioșilor o impun, Bisericile ortodoxe și-au creat totdeauna astfel de Mărturisiri, e adevărat mai mult la nivel catehetic, care să răspundă noilor cerințe ale epocii și să îndrume mai bine viața și activitatea credincioșilor în condițiile și problemelor noi ale societății în care trăiesc.

În acest sens pot fi amintite la ruși «Catehismul dezvoltat» al Mitropolitului Filaret al Moscovei (1848); la noi «Învățătura de credință creștină ortodoxă», București, 1952, p. 481; «Învățătura creștină ortodoxă», Timișoara, 1971, p. 142 și «Cartea de învățătură creștină ortodoxă», București, 1978, p. 206, iar la greci, «Mărturisirea de la Tiatira» a Arhiepiscopului Atenagoras, Londra, 1975, p. 286, care toate reprezintă un model de abordare, adîncire și expunere a credinței ortodoxe, ținînd cont de contextul ecumenic și social-cultural diferit în care își desfășoară activitatea Bisericile Ortodoxe autocefale respective.

Tot pe linia înnoirii permanente a Mărturisirii de credință ortodoxe se poate aminti aici de propunerea românească, pornind de la Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului, de mai bine de cinci decenii și anume încă din 1923, pentru întocmirea unei «Mărturisiri de credință ortodoxe comune» oficiale, care să țină seama de întreaga dezvoltare teologică din epoca Sinoadelor ecumenice și de situația noastră diferită de azi și care să contribuie la întărirea unității de gîndire și de acțiune a Ortodoxiei ecumenice. Chiar dacă diferă încă părerile între teologii ortodocși în privința necesității, utilității, greutății și modalității practice de a realiza o astfel de Mărturisire, și nu a posibilității ei în principiu, nu se poate contesta că Bisericile toate, inclusiv cele ortodoxe, pot și trebuie să-și înnoiască permanent formele de exprimare și valorificare a credinței lor, atît la nivel local cît și general al Bisericilor respective, în conformitate cu nevoile credincioșilor și în contextul diferit al lumii de azi. Desigur teologia

ortodoxă prin adîncirea continuă a Sfintei Scripturi şi Sfintei Tradiţii oferă un răspuns tuturor acestor nevoi şi probleme noi ale credincioşilor în situaţiile lor diferite, dar este nevoie şi de un răspuns comun al întregii Ortodoxii ecumenice, cel puţin în genul Mărturisirii Ortodoxe de la 1642, în faţa marilor probleme ale lumii contemporane cu care sînt confruntate azi toate Bisericile.

5. Mărturisirea de credinţă comună în teologia protestantă şi ecumenică contemporană.

Dat fiind importanţa majoră a Mărturisirii de credinţă pentru teologie şi viaţa Bisericii în general, ea a devenit mai ales în ultimile decenii obiectul unei susţinute preocupări atît în cadrul teologiei catolice şi protestante contemporane, cît şi a ecumenismului contemporan. Îmbucurător este faptul că accentul cade acum, în general, nu numai pe lucrarea de înnoire a formelor de exprimare şi valorificare a credinţei creştine în contextul lumii de azi, ci şi pe precizarea conţinutului lor dogmatic confesional, precum şi al fondului doctrinar comun al Bisericilor creştine în efortul ecumenic actual de apropiere şi unire a acestora.

a) Deşi mai există încă unii teologi protestanţi, care în efortul de modernizare a teologiei militează pentru o înţelegere strict personalist-existenţialist-actualistă a credinţei şi a mărturisirii ei, totuşi preocuparea dominantă a teologilor şi autorităţilor oficiale bisericeşti, luterane şi reformate de astăzi, este grija pentru păstrarea şi apărarea conţinutului doctrinar specific al mărturisirii lor de credinţă, ca mijloc de afirmare a identităţii lor bisericeşti. Merită amintite aici cercetările în acest sens ale unor teologi ca : W. Elert, E. Schlink, W. Meinhold, P. Brunner, V. Vajta, H. Weissgerber, L. Gunnar, H. Hüschemenger, G. Kretschmar, G. Gasmann, N. Ehrenström, K. Barth, L. Vischer, Istvan Tökes, ş.a. care au scos în evidenţă revelaţia istorică, teologică, eclesiologică şi ecumenică a Mărturisirii lor de credinţă, ca răspuns la cuvîntul lui Dumnezeu şi de întărire a unităţii şi identităţii Bisericii lor confesionale.

Din cercetările acestea mai noi pot fi reţinute cîteva puncte pozitive importante în problema noastră, ca şi pentru dialogul ortodox-luteran :

1. Recunoaşterea din partea Bisericii Evanghelice a Simboalelor vechi de credinţă ca legătură cu Tradiţia şi Biserica veche apostolică şi ca moştenirea noastră comună şi prin aceasta o anumită recunoaştere a Tradiţiei apostolice.

2. Accentul pus pe conţinutul de adevăr apostolic al Mărturisirii de credinţă şi importanţa acesteia pentru normarea predicii şi vieţii bisericeşti, prin care se păstrează de-a lungul veacurilor identitatea adevărului revelat în Biserică ca Tradiţie dinamică.

3. Accentuarea unei legături mai strînse între Scriptură şi Biserică, în sensul că Scriptura este suficientă numai în şi prin Biserică. Mărturisirea fiind interpretarea Scripturii de către Biserică şi are autoritate întrucît este în acord cu adevărul revelat.

4. Afirmarea importanţei autorităţii doctrinare a Bisericii şi a funcţiei ei învăţătoreşti, fără instituţionalizarea acesteia însă.

De asemenea merită amintit şi efortul remarcabil de înnoire şi reactualizare a Mărturisirilor de credinţă protestante în contextul lumii de azi, cum este de ex. «Manualul de credinţă sau catehismul evanghelic pentru maturi», apărut în 1975, 1356 p., deşi acesta din cauza tendinţei lui de modernizare care s-a extins nu numai asupra formei de exprimare ci şi asupra substanţei credinţei evanghelice, a stîrnit multe discuţii chiar în sînul teologiei evanghelice : «Noua carte de credinţă creştină comună», a apărut în 1972, 520 p. în contextul dialogului şi conlucrării ecumenice între catolici şi protestanţi în Apus, precum şi eforturile în acelaşi sens întreprinse de teologi şi ierarhi ai Bisericii Romano-Catolice pentru recunoaşterea în 1980 de către Biserica Romano-Catolică a Confesiei Augustane ca o expresie legitimă a credinţei catolice.

b) În cadrul ecumenismului contemporan problema Mărturisirii de credinţă comună a fost de asemenea o preocupare majoră şi constantă a Comisiei «Credinţă şi Constituţie» a CEB, chiar de la prima întrunire a acesteia la Lausanne în 1927, în cadrul secţiei a patra : «Mărturisirea de credinţă comună a Bisericii». Însă raportul acestei secţii s-a exprimat într-o formă echivocă cînd afirmă că în ciuda deosebirilor doctrinare, Bisericile sînt totuşi una în credinţa comună, aşa cum s-a păstrat ea în simbolul apostolic, şi niceo-constantinopolitan. Numai că simpla acceptare a acestora fără

întreagă Tradiție apostolică pe care o concentrează în ele, nu suprimă deosebirile interconfesionale, nici nu reprezintă formula unirii Bisericilor și nici Mărturisirea de credință comună spre care năzuiește mișcarea ecumenică, totuși reținem ideea exprimată în finalul raportului că Duhul Sfînt v-a călăuzi Bisericile să găsească noi forme de exprimare comune a adevărurilor Revelației în conformitate cu problemele noi care apar. Aceste formule noi vor fi tot atîtea trepte care vor contribui la lărgirea consensului lor dogmatic și la îmbogățirea continuă a Mărturisirii de credință ecumenice, care în final trebuie să coincidă în esență cu Mărturisirea de credință a Bisericii apostolice și sobornicești, una și nedespărțită.

Deși, între timp s-au realizat unele progrese în direcția lărgirii bazei teologice a CEB și a consensului doctrinar între Bisericile membre, ca de ex., în privința Botezului, Euharistiei și Preoției, cu toate acestea «contrastele dintre Biserici — zice directorul Comisiei «Credință și Constituție» V. Vischer — sînt departe de a fi învinse. Confesiunile singulare stau acum ca și înainte ca entități mai mult sau mai puțin identificabile și toate eforturile de a ajunge la o mărturisire comună a credinței n-au fost în stare să schimbe ceva esențial în această privință. Comunității noastre ecumenice îi lipsește baza doctrinară solidă ca să se poată dezvolta plenar, pentru că nu este fundamentară în una și aceeași Mărturisire de credință ci cuprinde o pluralitate de mărturisiri care se contrazic întreolaltă». Fără să contestăm această lipsă de bază solidă în CEB, totuși folosirea termenului de «mărturisire de credință comună», înainte de a se fi realizat unitatea deplină în credința apostolică, este confuz, ambiguu și echivoc, înțelegegîndu-se prin aceasta fie o schemă dogmatică minimală, fie o formulă de acord realizată din suma tuturor tradițiilor confesionale. Și într-un caz și în altul, se revine la vechea teză minimalist-sincretistă a lui G. Calixt, relativîndu-se diferențele doctrinare și confesionale și simplificîndu-se nepermis credința integrală apostolică.

În general, problema «Mărturisirii de credință comună», este văzută și soluționată azi în teologia ecumenică, în termenii și în spiritul «Comunității conciliare», ambiguu și echivoc și aceasta. Confuze sînt și structura și funcția pe care o are această nouă mărturisire de credință comună în cadrul Bisericilor. Ea nu va lua locul Mărturisirilor particulare ci va subsista alături de acestea provocînd Bisericile să-și recepteze într-un chip nou Mărturisirile de credință proprii și pe ale celorlalte. În felul acesta mărturisirea fiecăruia își va îmbogăți și lărgi mereu conținutul, devenind ecumenică.

Dar din punct de vedere ortodox nu se poate ajunge la o mărturisire de credință comună dacă nu s-a ajuns în prealabil la unitate deplină de credință. Ce fel de credință mărturisesc creștinii în comun dacă ei sînt și rămîn în continuare deosebiți doctrinar? Apoi, mărturisirea de credință comună nu este o cale sau mijloc prin care se ajunge la unitatea de credință, ci mijlocul prin care se exprimă unitatea noastră deplină în credință, la care ajungem însă prin dialogul teologic lărgit treptat asupra întregii sfere a credinței apostolice integrale, pînă la obținerea consensului teologic deplin asupra acesteia.

Termenii trebuie deci inversați: nu prin mărturisirea de credință comună la unitatea creștină, ci prin unitatea deplină în credința dogmatică la mărturisirea de credință comună. O mărturisire de credință ecumenică are deci un sens numai dacă ar exprima unitatea doctrinară deplină a Bisericii, care este scopul însuși al ecumenismului.

De aceea, astăzi consensul teologic în credința integrală apostolică sau creșterea împreună în plinătatea Tradiției comune apostolice, constituie ținta primordială a tuturor eforturilor ecumenice, atît la nivel bilateral sau multilateral, fiind singura cale care duce cu adevărat la refacerea unității văzute a creștinilor prin mărturisirea comună a credinței apostolice. Numai cînd conținutul mărturisirii noastre de credință va fi identic cu conținutul mărturisirii de credință apostolice, ea va fi cu adevărat o mărturisire de credință comună, în temeiul căreia toate Bisericile locale vor putea mărturisi la fel pe Hristos în comun, înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor și vor putea participa împreună la comuniunea euharistică deplină cu Hristos și prin El cu întreaga Sfînta Treime și toți întreolaltă în trupul Său eclesial.

«Să ținem deci adevărul, în iubire și să sporim întru toate, pentru El, Care este capul — Hristos. Căci din El, tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvîrșește creșterea potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare și se zidește întru dragoste» (Efes. 4, 15—16).

Pr. Prof. Dr. IOAN I. ICĂ

ÎNSEMNĂTATEA ŞI ROLUL MĂRTURISIRII DE CREDINŢĂ ÎN TEOLOGIA ŞI VIAŢA BISERICII

— AUTORITATEA DOCTRINARĂ ÎN BISERICĂ —

Cînd se pune problema autorităţii doctrinare bisericeşti în legătură cu problema însemnătăţii şi rolul mărturisirii de credinţă pentru teologie şi viaţa Bisericii, atunci se presupune deja că între cele două probleme există o legătură strînsă. Cu alte cuvinte, mărturisirea de credinţă are, atît în teologia cît şi în viaţa Bisericii, o funcţiune de îndrumare şi lămurire; ceea ce se profesează în teologie şi în Biserică trebuie să se poată raporta întotdeauna la mărturisirea de credinţă, care, la rîndul ei, este o sintetizare a aserţiunilor principale din Sf. Scriptură, deci şi din Evanghelia lui Iisus Hristos.

În expunerile noastre vom proceda în aşa fel încît vom analiza mai întîi noţiunea de «autoritate» în cadrul limbajului actual şi în acela al vorbirii bisericeşti (1). Apoi vom examina pe scurt noţiunea de doctrină bisericească în relaţia ei cu mărturisirea (2). Din această perspectivă punem apoi problema oficiului doctrinar bisericesc şi a autorităţii doctrinare (3).

1.

Noţiunea de «autoritate» în limbajul general actual şi teologic.

Cînd se vorbeşte astăzi despre autoritate, ne gîndim în primul rînd la o relaţie personală: omul cunoscător, cu experienţa vieţii, superior din punct de vedere moral şi spiritual, este afirmat şi recunoscut pentru experienţa şi autoritatea sa. Această recunoaştere din partea celui care săvîrşeşte acest act are ceva semnificativ, căci îngăduind ca celălalt să fie considerat ca autoritate, el experimentează o promovare interioară. Apare atunci esenţial faptul că influenţa exercitată de omul experimentat asupra celuilalt este de bună voie afirmată. De îndată ce se foloseşte constrîngerea exterioară, prin care celălalt este ameninţat, pedepsit sau intimidat, nu mai poate fi vorba de adevărată autoritate. Autoritatea adevărată se impune graţie adevărului însuşi care-i este inerent, fără să fie avizată forţa exterioară. Autoritatea se bazează pe recunoaşterea de bună voie şi pe urmarea indicaţiilor şi regulelor în vederea maturizării personale. Autoritatea este proprie anumitor persoane sau chiar şi unor comunităţi întregi, respectiv grupuri de persoane pe baza experienţei şi priceperii mai bune. Autoritatea anumitor idei şi forme de viaţă tradiţională se bazează pe biruirea lumii şi realităţii cuprinsă în ele. Cine recunoaşte autoritatea acestor concepţii tradiţionale, acela e scutit de hotărîri eronate şi curmă în felul acesta un proces de instruire. Autoritatea trebuie să se limiteze, firesc, la sfera respectivă a superiorităţii efective în specialitate. Dacă e generalizată în mod nejustificat, atunci se poate ajunge pe nesimţite la abuz: aceasta poate duce, pe de o parte la acela care deţine autoritatea, la uzurparea valabilităţii şi puterii, pe de altă parte «cel care crede în autoritate» îşi poate pierde, prin aceasta, propria sa libertate. De aceea, autoritatea ca relaţie personală trebuie să ţină întotdeauna seama de libertatea personală a celuilalt. Ea se fundamentează pe încredere şi creează loc libertăţii pentru cei care participă.

Cuvîntul «autoritate» (de la latinescul «auctoritas») nu apare în Sfînta Scriptură. În limba latină clasică aparţinea sferei profane. Etimologic este în legătură cu cuvîntul «auctor» şi sugerează astfel o calitate de cauzare. «Originea» este oarecum învăluită de un mister luminos, care face ca acela care-l întîmpină să se înfioare. În acest sens autoritatea se referă la ceva original, care nu se mai discută. Cuvîntul «auctoritas» nu are un corespondent direct în ebraică şi greacă. Chiar dacă noţiunea ca atare este străină Bibliei, totuşi obiectul care se înţelege prin aceasta, devine vizibil în solia ei. Pe de altă parte, ne putem referi aici la realitatea sacrului care stîrneşte şi el un fior luminos şi senzaţia superiorităţii şi adoraţiei: sacrul este oarecum «încărcat cu autoritate». Pe de altă parte, ne putem referi la noţiunea biblică de plenipotenţă; plenipotenţa este un dar, care cheamă la ascultare şi urmare, fundamentînd astfel o relaţie personală a încrederii. Adevărul şi autoritatea, de asemenea,

ţin strîns întreolaltă, privite biblic; ceea ce este adevărat presează la adeziune lăuntrică şi la acceptare de bună voie, mai ales cînd e susţinut de iubire.

De aceea, pentru creştin, autoritatea supremă aparţine lui Dumnezeu, creatorul şi susţinătorul şi desăvîrşitorul tuturor celor ce există, a cărui fiinţă este iubire sfîntă şi adevăr desăvîrşit.

Descoperirea sa în Iisus Hristos este pentru toţi oamenii o ofertă, de a accepta lucrarea sa mîntuitoare cu o hotărîre liberă, de a afirma prin credinţă acţiunea sa de mîntuire şi de a-l face să fie prima autoritate. Acest lucru este totodată miezul soliei creştine primare, a cărei concretizare scripturistică constituie canonul Sfintei Scripturi. Cuvîntul profetic şi apostolic, rostit în plenipotenţa conferită de Dumnezeu şi în puterea Duhului, îi cheamă pe toţi cei care-l aud la ascultarea în credinţă şi întrupează astfel o autoritate permanentă. Chiar la alcătuirea canonului a rezultat o anumită gradaţie şi selecţie: chiar mărturia, care produce credinţa şi care a fost percepută ca fiind solia cu adevărat plenipotenţă, produsă de Duhul, a fost considerată că este canonică şi a dobîndit în Biserică autoritate legitimă. Un criteriu esenţial l-a format atunci apostolicitatea mărturiilor adunate în canon. Aici poate că ne referim din nou la legătura lăuntrică dintre «auctoritas» şi «calitate de cauzare», respectiv de «originalitate». Mărturia apostolică este mărturia autentică, originală şi prin aceasta şi adevărată. Tocmai prin aceasta îşi dovedeşte autoritatea sa de îndrumătoare. De aceasta se leagă totodată intim catolicitatea acestei mărturii: ceea ce este realmente adevărat, are dovada adevărului său în sine însuşi, este recunoscut ca atare în mod general şi este, în acest sens, «catolic», universal. Scrierile canonice au autoritate în Biserică, fiind mărturie apostolică şi catolică, adică mărturie originală şi universal recunoscută. Aici e vorba în primul rînd de o autoritate de cuprins a Sfintei Scripturi, iar nu de autoritatea formală a unei cărţi, a unei litere: aceasta însemnează că în esenţă în Biblie este mărturia ei despre lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu faţă de noi prin Iisus Hristos. Cărţile biblice mărturisesc în varietatea lor totuşi această unitate: mîntuirea prin Hristos; unitatea ei constă în acest lucru, în acesta îşi au — cu toată diferenţa şi nuanţarea — claritatea şi lipsa de îndoială, s-ar putea spune infailibilitatea lor, deoarece din ele se experimentează adevărul cel unul despre mîntuirea noastră în Iisus Hristos. Atît propovăduirea cît şi mărturia Bisericii trebuiesc raportate la Sf. Scriptură. Călăuzită de Duhul şi asigurată de prezenţa Domnului cel înviat şi înălţat, Biserica transmite mai departe Evanghelia. Ea o propovăduieşte, în situaţia istorică respectivă, în aşa fel încît să poată fi auzită ca o mărturie prezentă. De aici rezultă o istorie a tradiţiei, care poate solicita autoritate în Biserică, în măsura în care face din nou auzită mărturia biblică respectivă şi validează din nou adevărul Evangheliei. Tradiţiile, mărturisirile, oficiile şi instanţele bisericeşti nu pot solicita în Biserică autoritate legitimă, decît în măsura în care se pot sprijini pe mărturia biblică, fiind astfel în consonanţă cu mărturia apostolică. Atunci cînd mărturia şi mărturisirea Bisericii găsesc răsunet în concordanţă cu Sf. Scriptură şi în plenipotenţă spirituală, cînd produce, adică, credinţă şi e resimţită ca ajutor în edificarea comunităţii bisericeşti, cînd are, adică, parte la consimţămînt liber şi general, atunci îi devine totodată proprie autoritatea adevărată. Cei agrăiţi de către această mărturie sînt introduşi tot mai adînc în adevărul Evangheliei şi întăriţi din nou în credinţa lor. În felul acesta rezultă şi pentru mărturia bisericească, pentru tradiţia credinţei şi pentru mărturisirea de credinţă, nu o autoritate formală, ci una de fond. Aşadar, valabilitatea unei doctrine sau a unei mărturisiri nu atîrnă numai de faptul dacă acestea se fixează oficial printr-un oficiu doctrinar bisericesc sau printr-un anumit for bisericesc, ci şi de fondul ei, care trebuie raportat la Evanghelie. Dar cu acestea ne aflăm de acum în faţa celei de al doilea cerc de probleme, pe care vrem să-l tratăm în acest referat.

2.

Doctrina bisericească şi mărturisirea bisericească.

Mărturia biblică presează spre transmitere în cuvîntul propovăduit. Adevărul revelat porneşte în lumea care-şi preţuieşte părerile proprii. De aceea, solia Bisericii ajunge inevitabil tot mai adînc în disputa părerilor. Nici propovăduitorii ei, nici ascultătorii ei nu sînt — omeneşte văzut — scutiţi de erori. Chiar şi profeţii Vechiului Testament stăteau faţă în faţă cu «profeţii mincinoşi»; încă din epoca apostolică s-au ivit dascăli mincinoşi, iar Biserica a trebuie să formuleze de timpuriu doctrina pură

în propoziţiuni dogmatice. Regula de credinţă, mărturisirea formulată didactic, slujea în primul rînd la delimitarea faţă de interpretările greşite ale Evangheliei şi faţă de îngustarea sau lărgirea mărturiilor biblice prin doctrina mincinoasă. De aceea, dogma s-a dovedit a fi cu necesitate «adevărul de luptă» împotriva ereziei. Criteriul pentru distincţia dintre adevăr şi rătăcire îl alcătuia atunci propovăduirea orientată după Sf. Scriptură, după mărturia autentică, apostolică, al cărei conţinut era mîntuirea în Iisus Hristos.

Elaborarea dogmei ca regulă a credinţei merge — de la începutul Bisericii — mînă în mînă cu elaborarea oficiului bisericesc, a cărei funcţiune importantă constă tocmai în plenipotenţa de a putea «deosebi duhurile», de a despărţi, de pe poziţia mărturiei autentice a Evangheliei, propovăduirea dreaptă de cea mincioasă. Duhul este acela care călăuzeşte întreaga Biserică spre adevăr şi care o face capabilă să judece între doctrina adevărată şi cea falsă. Dar ea exercită această plenipotenţă prin intermediul oficiului chemat la aceasta şi deosebit înzestrat.

Doctrinele dogmatice, care se cristalizează în comunitatea Bisericii şi a oficialilor ei ca regulă de credinţă nu sînt nimic altceva, ca fond, decît noua interpretare şi noua aplicare a mărturiei biblic-apostolice într-un context istoric mereu nou cu întrebările sale schimbate noi şi adesea şi cu posibilităţile sale corespunzător noi de a ajunge la înţelegeri greşite şi la judecăţi eronate. Mărturisirea de credinţă nu este altceva decît încercarea unei sinteze, a unei viziuni de ansamblu a doctrinelor bisericeşti individuale recunoscute ca adevărate. Mărturisirea de credinţă se poate defini deci după cum urmează: ea este expresia formulată de către Biserică la un moment dat şi prezentată de ea, de cunoaştere a credinţei pe baza adevărului descoperit, experimentat în cuvîntul lui Dumnezeu. Ţine însă de esenţa mărturisirii faptul că ea este receptată de Biserica întreagă ca mărturie autentică de credinţă. Biserica are nevoie de această mărturisire, nu numai de a da prin ea la exterior socoteală de credinţa ei. Mărturisirea este pentru membrii ei întotdeauna şi o piesă de înţelegere creştină de sine cu care individul trebuie să se exercite şi catehetic. La acestea se mai adaugă şi faptul că mărturisirea oferă comunităţii şi posibilitatea de a aduce slăvire şi închinare. Cînd la serviciul divin, mai ales la săvîrşirea Tainelor se aude mărturisirea de credinţă, atunci comunitatea mărturisitoare îşi dă seama din nou de conţinutul credinţei şi în acest timp îl slăveşte pe Dumnezeu cel treimic, pe care-l mărturiseşte. Doxologia şi înţelegerea dogmatică sînt aici strîns alăturate.

Nici doctrina Bisericii în general, nici mărturisirea ei în special nu trebuie să se autonomizeze în raport cu cuvîntul revelat al lui Dumnezeu. E drept că mărturisirea este necesară lîngă Sf. Scriptură, dar nu este deasupra ei, ci trebuie să se lase mereu determinată de ea în conţinutul ei şi să fie extinsă de ea. Mărturisirea vrea să facă din nou ascultat tocmai sensul autentic al soliei biblice, miezul Sfintei Scripturi, adică actul mîntuitor al lui Dumnezeu să-l rostească în chip înţeles. Mărturisirea are tocmai sarcina de a apăra solia Bisericii de falsificările posibile şi de a o păstra curată.

Aici se pune problema autorităţii mărturisirii Bisericii, de exemplu, a mărturisirii de credinţă niceo-constantinopolitane (aici ne putem gîndi şi la «Simbolul Apostolic» şi la «Simbolul Atanasian» fireşte şi la alte mărturisiri de credinţă, aşa cum există acestea pentru Bisericile individuale, bunăoară mărturisirile de credinţă din epoca Reformei). Ideea de unitate a Bisericii creştine deţine aici un rol important. Această unitate constă atît în spaţiu cît şi în timp, iar mărturisirea vrea să restabilească unitatea atît spaţial cît şi temporal. Adevărata mărturisire are pretenţia de a avea valabilitate dăinuitoare: Biserica prezentului se declară conştient la mărturisirea istorică, pentru că aude în ea solia autentică a Evangheliei. Vorbirea şi cugetarea ei proprie le raportează atît la Sf. Scriptură cît şi la mărturisirea istorică de credinţă, rămînînd astfel în mod conştient în continuitatea acelora, care au mărturisit în toate timpurile pe unul Domn şi Mîntuitor. Totodată se ştie legată de aceia, care au toate deosebirile exterioare în ceea ce priveşte de ex. riturile şi formele de organizare, pot să considere aceeaşi mărturisire de credinţă ca fiind a lor proprie. Prin acestea, textele mărturisirilor istorice creează o comunitate, reprezentînd o punte pe calea unităţii tuturor Bisericilor.

În acest context este, fireşte, şi problema interpretării şi înţelegerii doctrinei şi mărturisirii din Bisericile individuale. Cu aceasta ne găsim în faţa celui de al treilea cerc de probleme, în faţa problemei autorităţii doctrinare bisericeşti.

3.

Oficiul doctrinar bisericesc și autoritatea doctrinară bisericească

Biserica trebuie să poarte de grijă ca în ea să se transmită mai departe și să se mărturisească doctrina curată, nefalsificată. Pentru aceasta are nevoie de un oficiu care să supravegheze puritatea propovăduirii ei și a serviciului divin. Acest oficiu al «supravegherii și al doctrinei», există de la începuturile Bisericii și a fost exercitat încă de timpuriu în mod colegial, adică s-a ajuns la formarea de instanțe bisericești speciale, cum sînt sinoadele și conciliile, care făceau să se ia în comun deciziile cele mai importante (de ex. formarea canonului Sfintei Scripturi, fixarea mărturisirilor). Astfel s-a încredințat întregii Biserici puterea învățătorească sub asistența Sfîntului Duh și avînd încrederea în Domnul prezent în mijlocul ei în cuvînt și sacrament, se simte — avînd legătură clară cu Sfînta Scriptură — să ia decizii doctrinare, care devin din timp în timp necesare, atunci cînd se ivesc anumite chestiuni de credință, bunăoară atunci cînd apare dubiul și rătăcirile, care presează către decizii limpezi. Chiar dacă fiecare creștin e chemat să se decidă liber în conștiință, totuși Biserica are nevoie de o demarcație clară. Libertatea nu trebuie confundată cu arbitrariul, mai ales atunci cînd se pune problema învățăturii despre resp. false. De aceea, ori de cîte ori se conferă oficiul, se consimte și la obligație clară de învățătură. Biserica trebuie să-și apere comunitățile de erezie. Apartenența la Biserică și mai ales încredințarea unui oficiu bisericesc presupune adeziunea interioară la doctrina și mărturisirea Bisericii. Potrivit concepției evanghelice, problema relației dintre autoritatea doctrinară bisericească și oficiul doctrinar nu poate fi rezolvată legalistic. Puterea învățătorească nu poate fi amestecată cu puterea juridică, deoarece Biserica, comunitate a credinței este structurată altfel decît o comunitate juridică. Prin urmare, pentru înțelegerea evanghelică a autorității doctrinare bisericești, nu se poate realiza ideea unui oficiu doctrinar suprem infailibil, care să ia decizii doctrinare autoritare, definitive, neschimbate în sensul lor, care să nu fie în măsură să fie realizate. Nu poate exista oficiu doctrinar care să fie într-o singură persoană atît interpret autentic al Sfintei Scripturi și al tradiției bisericești și totodată și normă supremă determinată a doctrinei.

Separat de această înțelegere a autorității doctrinare, vorbim despre autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu însuși. Acest cuvînt este viu și puternic și nu poate fi legat (cf. Evrei 4, 1 și 1 Tim 2, 9), cînd Biserica ascultă de acest cuvînt, ea își impune ea însăși forța ei lăuntrică și pretenția ei la adevăr, căci întreaga Biserică are făgăduința că va fi călăuzită în tot adevărul. Nu putem vorbi decît de o infailibilitate a cuvîntului lui Dumnezeu și — pornind de la aceasta — de o infailibilitate a Bisericii ca totalitate. În sînul Bisericii are nevoie, firește, de oficiul doctrinar special, care transmite mai departe doctrina și păzește ca doctrina să fie păstrată curată. Însă acest oficiu se exercită în mod colegial, atunci cînd episcopii dețin o funcție specială de păzitori ai credinței. Obligativitatea față de mărturisire (ca «normă normată»), care duce la conținutul propovăduirii propriu-zise a Sfintei Scripturi (ca «normă normativă»), constituie pentru aceasta în libertatea care ține de adevărata autoritate — un ajutor prețios. Firește că atunci cînd această libertate se preface în arbitrariu și cînd un slujitor al Bisericii încalcă obligația doctrinară asumată la hirotonie — angajarea sa față de mărturisirea Bisericii — atunci acesta, împotrivindu-se cu încăpățînare, va trebui să poată fi îndepărtat printr-un procedeu de disciplină doctrinară din slujba de propovăduitor (cf. de ex. cazul pastorului Paul Schultz din Hamburg, care a fost recent suspendat din oficiul său de paroh printr-un procedeu judiciar doctrinar).

Astfel de cazuri periferice învederează că Biserica trebuie să poarte de grijă prin oficiul de supraveghere care-i aparține pentru păstrarea curată a doctrinei ei. În slujba acestei griji este, de exemplu, întregul drept de vizitație al conducerii Bisericii. Dincolo de aceasta, exercitarea conștiincioasă a oficiului doctrinar și validitatea autorității doctrinare bisericești, sugerează însă și misterul unității bisericești. În străduania pentru dreapta doctrină, Biserica simte în sfîrșit, că este avizată de acela, care singur conferă autoritate propovăduirii ei, mărturisirii ei și doctrinei ei, pentru că este aproape de ea tot timpul prin cuvîntul său dătător de viață și o înzestrează cu plenipotența sa. Ea îl slăvește prin mărturisirea ei și îl recunoaște mărturisindu-l înaintea lumii.

Conf. Dr. HERMANN PITTERS

NOTE BIBLIOGRAFICE

Johan Meijer C. Ss. R., *A Successful Council of Union; A Theological Analysis of the Photian Synod of 879—880*, în «Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελέτων», Tesalonic, 1975, 293 p.

Cel de al 25-lea volum publicat în cunoscuta serie *Analecta Vlatadon* a Institutului de studii patristice de la Tesalonic, prima lucrare în volum dedicată sinodului constantinopolitan din 879—880, readuce în discuție o epocă de răscruce din istoria relațiilor bisericești dintre Răsărit și Apus, mult discutata personalitate a patriarhului Fotie. Întreaga problematică a rolului lui Fotie în istoria raporturilor dintre Constantinopol și Roma este abordată în volumul de față în spiritul inaugurat de temeinicele studii ale lui Fr. Dvornik (O prezentare a problemei și a diferitelor opinii la: Șesan Milan, Pr. Prof. Dr., «Patriarhul Fotie și Roma», *Mitropolia Ardealului*, 7—8, 1960, p. 534—559).

Prima parte a lucrării, *Istoria*, conține trei capitole: «Cadrul istoric» (p. 19—39), «Autenticitatea și valoarea izvoarelor» (p. 40—56) și «Sinodul unirii de la 879—880» (p. 57—73). Alegerea mireanului Fotie, profesor la universitatea imperială, prim secretar imperial și președinte al Senatului, pe scaunul patriarhal de la Constantinopol a fost considerată drept mijloc ducător la restabilirea concordiei în cadrul societății bizantine a vremii alcătuită din cei cu o mentalitate tradițională întreținută de călugării studiți, cu aderență în masele populare iar pe de altă parte, de o grupare moderată, reprezentînd intelectualitatea și pe cei din anturajul curții. Alegerea lui Fotie, după înlăturarea patriarhului Ignatie, legat de cercurile împărătesei Teodora, a creat momente de tensiune cu episcopii care au rămas credincioși patriarhului Ignatie ajungîndu-se la declararea hirotoniei lui Ignatie drept necanonică. Neînțelegerea dintre «ignatieni» și «fotieni» a fost «internaționalizată» prin implicarea Bisericii Romei ca urmare a unor scrisori conținînd informații părtinitoare trimise papei de către simpatizanții lui Ignatie. Relațiile dintre cele două scaune erau afectate la acea dată de problema jurisdicției asupra Bulgariei așa încît nu este deloc surprinzătoare atitudinea papei Nicolae față de Fotie a cărui promovare și hirotonie sînt declarate necanonice într-un sinod întrunit la Roma în anul 863. Bizantinii au răspuns în același ton prin sinodul din 867 în care a fost condamnat papa Nicolae.

Urcarea lui Vasile I Macedoneanul pe tronul Bizanțului și înlocuirea lui Fotie cu Ignatie la conducerea Bisericii Constantinopolitane nu a dus la netezirea relațiilor dintre Constantinopol și Roma, rămînînd problema jurisdistiei asupra Bulgariei. Ca urmare a morții patriahului Ignatie în 877, Fotie a revenit în fruntea Patriarhiei. În sinodul din 879—880, papa Ioan al VIII-lea vedea prilejul pentru Fotie de a-și cere iertare în fața unui sinod și de a se împăca cu ignatienii în timp ce bizantinii considerau sinodul ca o consfințire a unității deja refăcută în cadrul Bisericii din imperiu.

În ceea ce privește autenticitatea și valoarea izvoarelor sinodului din 879—880, Meijer acceptă o «autenticitate esențială» (a basic authenticity) a acestora în ciuda contradicțiilor și compilațiilor greșite existente în textele păstrate. Există două versiuni pentru aproape fiecare dintre scrisorile papei Ioan al VIII-lea: una latină și una grecească, diferite unele de altele. Versiunea latină a scrisorilor din Registrul papei Ioan al VIII-lea datînd din secolul al XI-lea a fost copiată după orginal la Monte Casino. Schimbările operate în versiunea grecească a scrisorilor aflate în Actele Sinodului s-ar datora, potrivit autorului nostru, situației cu totul diferite pe care legații

papali au aflat-o la Constantinopol, unde patriarh era la sosirea lor aici Fotie şi nu Ignatie cum se aşteptau, precum şi libertăţii de acţiune care le-a fost acordată de papa Ioan al VIII-lea prin *Commonitorium*-ul adus mai tîrziu de cardinalul Petru. Modificări au fost efectuate şi mai tîrziu de către diferiţi copişti (cel mai vechi manuscris conţinînd aceste Acte datează din secolul al XIII-lea) în atmosfera de polemică anti-latină. Actele trebuie să fi fost scrise de către un martor ocular al dezbaterilor sinodului din 879—880, unele părţi fiind probabil revăzute de Fotie sau de prieteni ai acestuia.

Diferitele şedinţe ale sinodului, care au fost prezidate de Fotie şi nu de împărat, s-au desfăşurat în deplină armonie, potrivit interpretării mitropolitului Zaharia de Calcedon, sinodul din 879—880 trebuind să fie «proclamarea armoniei şi unităţii dobîndite» (p. 59). Rezolvarea problemei jurisdicţiei asupra Bulgariei a fost lăsată în seama împăratului şi a noii împărţiri administrative a imperiului.

Tot acum sinodul din 787 a fost acceptat ca al şaptelea sinod ecumenic.

Scrierile «ignaţienilor» au pricinuit înţelegerea greşită a lui Fotie în Apus cît şi în Răsărit, în secolul al XII-lea inventîndu-se povestea unei a doua condamnări a lui Fotie de către papa Ioan al VIII-lea.

În partea a doua a lucrării, *Analiza*, Meijer compară cele două variante, constantinopolitană şi romană, a documentelor legate de sinodul de la 879—880 scoţînd în evidenţă mentalitatea diferită, deosebirile de accent cît şi abordarea diferită a problemelor în discuţie. Lectura «Scrisorii papei Ioan al VIII-lea către împăraţi» în cele două versiuni, arată că în timp ce papa vorbea despre devotament şi disciplină, ierarhie şi autoritate, răsăritenii erau preocupaţi de puritatea credinţei, de unitate şi de legătura dragostei. Se observă atitudini diferite în privinţa sinodului din 869. Din punctul de vedere roman hotărîrile unui sinod pot fi anulate fără ca sinodul respectiv să-şi piardă valaditatea în timp ce pentru bizantini anularea hotărîrilor unui sinod face nul şi fără valoare sinodul însuşi. În timp ce versiunea romană accentuează ideea *Bisericii universale* în versiunea constantinopolitană accentul cade pe *Biserica locală*. Aceasta face ca pretenţia papei conform căreia Fotie devine patriarh ca urmare a recunoaşterii papale, să primească în versiunea constantinopolitană forma unei cereri adresate de episcopii bizantini papei ca să declare că şi el acceptă pe Fotie.

Importanţa sinodului de la 879—880 a fost anunţată la părinţii răsăriteni şi la legaţii apuseni de accentul diferit al eclesiologiei în Răsărit şi în Apus. Pentru Fotie ţelul principal al acestui sinod l-a constituit restaurarea unităţii în Biserică, papa Ioan al VIII-lea reîntorcîndu-se acum la unitatea cu Biserica din Constantinopol. Pentru ceilalţi părinţi răsăriteni sinodul constituia un prilej de celebrare a faptului că Biserica Romei a restabilit unitatea cu Biserica Constantinopolului şi cu celelalte patriarhii răsăritene şi nu o întrunire convocată pentru restabilirea lui Fotie cu care a fost realizată unitatea înainte de sosirea apusenilor. Pentru legaţii apuseni, restabilirea unităţii a fost opera comună a participanţilor la acest sinod.

Legaţii romani, care au fost primiţi cu respect de către participanţii la sinod, au luat parte la conducerea lucrărilor alături de Fotie şi de trimişii patriarhiilor răsăritene, acesta decurgînd din primatul de onoare al Bisericii Romei acceptat de către răsăriteni. De fiecare dată cînd această poziţie era înţeleasă astfel de către legaţi se înregistra opoziţia sinodalilor. Astfel sinodul a refuzat argumentul tipic roman potrivit căruia unitatea patriarhilor răsăriteni cu Fotie ar fi fost o formă de supunere faţă de papa Ioan al VIII-lea. Ca răspuns, sinodalii au arătat că dacă cineva nu este de acord şi nu se bucură de unitate acela nu merită bucuria mîntuirii (p. 154).

În privinţa raporturilor dintre cele două scaune patriarhale: Constantinopol şi Roma, Meijer consideră că au existat la sinodul de la 879—880 atitudini pro-romane cît şi părinţi care socoteau cele două centre bisericeşti a fi egale şi nu subordonate unul altuia. Sinodul a refuzat Bisericii Romane folosirea exclusivă a atributelor de *sfîntă*, *universală* şi *apostolească* şi a arătat că autoritatea Romei era înţeleasă în

Răsărit nu în termeni legali ci în termeni de colegialitate. Pentru reprezentanții celorlalte patriarhii răsăritene, aflate în teritorii stăpînite de saracini, Roma era una din marile patriarhii, importanța centrală pentru ei, însă, o deținea Constantinopolul pentru că acolo trăia împăratul și de acolo așteptau ajutoare.

Reflecție, cea de a treia parte a cărții, prezintă mai întîi înțelegerea raportului dintre Biserica locală și Biserica universală. Pentru răsăriteni Roma era o comunitate de diferite Biserici locale cu drepturile și obiceiurile lor, universalitatea Bisericii fiind prezentă în Biserica locală. Biserica locală nu era așa de mult eparhia cît patriarhia. În Apus, Roma fiind singura patriarhie a dobîndit o mare influență politică. Fotie a acceptat poziția onorifică a papei dar era împotriva oricărui lucru care putea da impresia unei interferențe în treburile interne ale Constantinopolului. Scrisorile papei Ioan al VIII-lea au fost acceptate de părinții răsăriteni aflați la sinod, datorită caracterului lor rezonabil și nu din cauza autorității papei. Pentru Fotie autoritatea papei era un primat al obligațiilor și nu al drepturilor. Bisericile răsăritene acceptau întîietatea de onoare a Romei atîta timp cît aceasta respecta independența celorlalți.

Roma înțelegea poziția ei între celelalte Biserici cu totul diferit. Pentru legații apuseni aflați la sinod unitatea bisericească însemna unitate sub un singur păstor, papa Ioan al VIII-lea.

Părinții de la sinodul din 879—880 au considerat unitatea drept o caracteristică esențială a Bisericii. Accentuarea de către sinodali a unității, mai întîi în aceeași credință, arată sensibilitatea răsăritenilor într-un timp în care în Apus devoțiunea față de Biserica Romei constituia garanția acestei unități. Expresia unității Bisericii, a caracterului ei ecumenic este sinodul prin care Biserica își exprimă și continuitatea cu celelalte sinoade.

În partea finală a lucrării, Meijer se întreabă dacă sinodul din 879—880 n-ar trebui considerat ecumenic, caracterul ecumenic, din punct de vedere teologic, al unui sinod fiind dat de faptul că «Biserica universală se recunoaște pe sine în acel sinod, în catolicitatea și ecumenicitatea ei» (p. 206).

Actualitatea ecumenică a acestui sinod constă în faptul că aici erau prezente diferențele care mai tîrziu vor despărți Răsăritul de Apus fără ca forța lor despărțitoare să fi fost deplin înțeleasă, precum și în îndemnul de întoarcere la spiritul care a animat pe părinții sinodali de la 879—880.

În *Anexă* sînt publicate în text paralel versiunile constantinopolitană și romană (acolo unde există ambele versiuni) ale documentelor legate de sinodul de la 879—880: Scrisoarea papei Ioan al VIII-lea către împărați, Scrisoarea papei Ioan al VIII-lea către Fotie, Scrisoarea papei Ioan al VIII-lea către episcopii constantinopolitani și ai celorlalte patriarhii, Commonitorium-ul, Scrisoarea papei Ioan al VIII-lea către ignatieni, Horosul și Canoanele sinodului.

Publicarea lucrării părintelui Meijer, remarcabilă analiză a unui moment din istoria raporturilor dintre Răsărit și Apus, într-o editură ortodoxă reprezintă ea însăși un gest ecumenic. — (A. JIVI).

Aristide Panotis, *Les Pacificateurs: Jean XXIII, Athénagoras I-er, Paul VI, Dimitrios I-er*, Fondation Européenne Dragan, Athènes, 1977, 305 p.

Sub auspiciile Fundației Europene «Drăgan», condusă de Prof. Dr. Constantin Iosif Drăgan, român de origine, Prof. Aristide Panotis, ortodox din Atena, a publicat acest volum dedicat «Pacificatorilor» Bisericilor Romei și Constantinopolului: Papa Ioan XXIII, Patriarhul Ecumenic Atenagoras I, Papa Paul VI și Patriarhul Ecumenic

Dimitrios I, deşi prezentarea se opreşte la alegerea ultimului ca Patriarh Ecumenic în anul 1972.

Lucrarea de faţă încearcă să fie o replică, pe alt plan, a cunoscutului «Tomos Agapis», care adunase 282 documente oficiale schimbate între Roma şi Constantinopol între 1958—1971, dar privind aspectul uman şi psihologic al evenimentelor bisericeşti care au produs cunoscuta apropiere ecumenică între cele două Biserici.

După un «Avant-propos» şi o «Prefaţă», în *Introducere* (p. 13—28) Prof. Panotis prezintă pe scurt istoria relaţiilor dintre Roma şi Constantinopol de-a lungul veacurilor, insistînd asupra momentului 1054 şi asupra încercărilor de unire ca şi asupra iniţiativelor papilor secolelor XIX şi XX în acest sens.

Partea I-a intitulată: *Apariţia Pacificatorilor* (p. 29—91) prezintă biografiile principalelor patru personaje; Papa Ioan XXIII (1958—1963), Patriarhul Ecumenic Atenagoras I (1949—1972), Papa Paul VI (1963—1978) şi Sanctitatea Sa Patriarhul Ecumenic Dimitrios I (1972—) cu principalele momente ale vieţii şi activităţii lor bisericeşti.

Partea II-a intitulată: *Cronica reluării contactelor* (1958—1972) prezintă cele mai de seamă evenimente bisericeşti petrecute între Roma şi Constantinopol care, cronologic, sînt următoarele;

Pînă în 1958 — alegerea Patriarhului Ecumenic Atenagoras I (26 ian. 1949) şi a Papei Ioan XXIII (28 oct. 1958).

Anul 1959 — Anunţarea convocării noului Conciliu Vatican II de Papa Ioan XXIII (25 ianuarie 1959); prima vizită după secole a unei personalităţi catolice, Mons. Testa, la Patriarhia Ecumenică (16 aprilie 1959) şi prima vizită la Patriarhul Atenagoras a unui Prelat ortodox I. P. S. Mitropolit Iacobos al celor două Americi (13 aprilie 1959); discuţiile neoficiale de la Rhodos, cu ocazia reuniunii Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, pentru reînnoirea legăturilor întrerupte de secole (19—28 august 1959); vizita Patriarhului Atenagoras în Orientul Apropiat (16 nov. — 16 decembrie 1959).

Anul 1960 — Crearea Secretariatului pentru unitatea creştinilor prin Motu proprio «Superno Dei nutu» (5 iunie 1960), condus iniţial de cardinalul Augustin Bea († 1968) şi succesiv de Em. Sa Cardinalul Jean Willebrands, devenit între timp şi Arhiepiscop de Utrecht.

Anul 1961 — Prima vizită oficială a unei delegaţii catolice în Fanar, Mons. Testa şi Prof. A. Raes (20 iunie 1961); prima Conferinţă panortodoxă de la Rhodos (24 septembrie — 1 oct. 1961) şi hotărîrile privind dialogul cu Biserica Romano-Catolică; prima corespondenţă oficială între Vatican şi Fanar-scrisoarea Card. A. Bea către Patriarhul Atenagoras (6 dec. 1961) şi răspunsul Mitropolitului Maximos de Sardes (21 dec. 1961); invitarea oficială a observatorilor ortodocşi ai Patriarhiei Ecumenice la Conciliul Vatican II.

Anul 1962 — Deschiderea Conciliului Vatican II, prima sesiune (11 oct. 1962); neparticiparea delegaţilor Patriarhiei Ecumenice la prima sesiune conciliară.

Anul 1963 — Decesul Papei Ioan XXIII (3 iunie 1963) şi alegerea Papei Paul VI (21 iunie 1963); prima scrisoare oficială a Papei către Patriarhul Atenagoras (20 sept. 1963), (ultima fusese cea a papei Grigorie XIII către Patriarhul Ieremia II la 7 martie 1584); prima scrisoare oficială a Fanarului către Roma (22 oct. 1963), prima după patru secole; conferinţa panortodoxă de la Rhodos II (26—29 septembrie 1963) şi hotărîrile privind dialogul cu Biserica Romano-Catolică; pregătirea întîlnirii dintre Papă şi Patriarh de la Ierusalim.

Anul 1964 — Întîlnirea de la Ierusalim dintre Papa Paul VI şi Patriarhul Atenagoras I (5—6 ianuarie 1964) şi implicaţiile ei asupra climatului psihologic dintre cele două Biserici; restituirea de către Roma a moaştelor Sf. Andrei Bisericii din Patras (26 sept. 1964); prezenţa observatorilor Patriarhiei Ecumenice la sesiunea a treia a

Conciliului Vatican II (14 sept. 21 nov. 1964); conferința panortodoxă Rhodos III (1—15 nov. 1964) și hotărîrea privind amînarea începerii dialogului teologic oficial între cele două Biserici; comunicarea oficială la Roma a acestei hotărîri.

Anul 1965 — Prima vizită oficială în Fanar a unui cardinal (A. Bea) după nouă secole (2—5 aprilie 1965) și vizita de răspuns a I. P. S. Mitropolit Meliton al Calcedonului la Roma (5 iulie 1965); pregătirile pentru ridicarea reciprocă a excomunicărilor din 1054 dintre Roma și Constantinopole și actul propriu-zis (7 decembrie 1965).

Anul 1966 — Pregătirile pentru celebrarea comună a Paștelor (în acel an data Paștelor a coincis la 10 aprilie); restituirea moaștelor Sf. Tit Bisericii din Creta (15 mai 1966).

Anul 1967 — Comemorarea martirului Sf. Apostoli Petru și Pavel (29 iunie 1967); întîlnirea din Fanar dintre Patriarhul Atenagoras și Papa Paul VI (25 iulie 1967) și întîlnirea de la Roma dintre Papă și Patriarh (26 oct. 1967) cu semnarea «Declarației comune» prin care se arată că «cele două Biserici se redescoperă Biserici surori».

Anul 1968 — Cea de a IV-a Conferință panortodoxă Rhodos la Chambésy (8—15 iunie 1968) și hotărîrile privind dialogul cu romano-catolicii; propunerile Papei Paul VI de publicare a documentelor oficiale și discursurilor oficiale dintre cele două Biserici; crearea unui Grup mixt de lucru între Roma și Constantinopole.

Anul 1969 — Organizarea de către Fundația Europeană Drăgan a două simpozioane privind unificarea datei Paștelor, primul la Roma (10 mai 1969) — la care subsemnatul a prezentat poziția Bisericii noastre în ac. problemă — al doilea la Atena (11 iunie 1960); numirea Cardinalului Jean Willebrands ca președinte al Secretariatului pentru unitatea creștinilor (28 aprilie 1969) și prima vizită a sa la Cpole (30 nov. 1969).

Anul 1970 — Vizita I. P. S. Mitropolit Meliton al Calcedonului la Roma (2 februarie 1970); vizita Card. Willebrands la Centrul ortodox al Patrarhiei Ecumenice de la Geneva (14 martie 1970); întîlnirea de la Geneva dintre I. P. S. Mitropolit Meliton al Calcedonului cu Cardinalul Jean Willebrands (22 sept. 1970); maladia Patriarhului Atenagoras.

Anul 1971 — Publicarea volumului «Tomos Agapis» conținînd documentele oficiale schimbate între Roma și Constantinopole între anii 1958—1971; vizita Card. Willebrands în Creta (20 mai 1971); colaborarea între teologii catolici și ortodocși; crearea Institutului Ecumenic de la Tantur-Ierusalim (sept. 1971), al III-lea sinod al episcopilor catolici (sept. 1971); prezentarea oficială a volumului «Tomos Agapis» Patriarhului Ecumenic Atenagoras I (7 dec. 1971).

Anul 1972 — Prezentarea oficială a volumului «Tomos Agapis» Papei Paul VI la Roma de către I .P. S. Mitropolit Meliton al Calcedonului (24 ian. 1972) și ceremonia ecumenică din bazilica San Giovanni in Laterano din Roma; sărbătorirea a 50 de ani de episcopat ai Patriarhului Atenagoras I (31 ian. 1972); ultimul schimb de corespondență între Paul VI și Atenagoras, scrisoarea Papei Paul VI din 4 iunie 1972 și cea de răspuns a Patriarhului Atenagoras din 22 iunie 1972; decesul Patriarhului Ecumenic Atenagoras I (7 iulie 1972) și participarea catolică la doliul Patriarhiei Ecumenice; alegerea noului Patriarh Ecumenic, Sanctitatea Sa Dimitrios I și întronizarea în Fanar (18 iulie 1972); primul schimb de mesaje între Papa Paul VI și Patriarhul Ecumenic Dimitrios I; opera «pacificatorilor» continuă; autorul citează aici din discursul Papei Paul VI la primirea membrilor Comsiei ecumenice catolice, prezent fiind I. P. S. Mitropolit Damaschinos de Tranoupolis (Patriarhia Ecumenică); «Cu Bisericile Ortodoxe sîntem în comuniune aproape totală, iar posibilitățile de colaborare pastorală sînt pe măsura legăturii strînse ce ne unește... (L'Osservatore Romano din 23 nov. 1927).

Lucrarea se încheie cu un epilog și cele peste 400 note bibliografice.

În lucrarea de față, Prof. Aristide Panotis, vechi colaborator al Fundației Europene Drăgan, a sintetizat principalele contacte ecumenice dintre Bisericile Romei și

Constantinopolului între anii 1959—1972, reliefînd opera de «pacificare» adusă de Ioan XIII, Atenagoras I, Paul VI și continuată de Sanctitatea Sa Patriarhul Ecumenic Dimitrios. De asemenea se reliefează rolul membrilor Sf. Sinod al Patriarhiei Ecumenice pe de o parte, și ai Secretariatului pentru unitatea creștinilor pe de altă parte, pentru crearea noului climat ecumenic dintre Roma și Constantinopol.

Trebuie remarcat faptul că autorul s-a oprit numai la expunerea contactelor, fără a intrat în problemele dogmatice în litigiu dintre cele două Biserici, deci fără a face o analiză de pe poziții ortodoxe a relațiilor dintre Biserica Romei și cea a Constantinopolului, opera reprezentînd numai o cronică exactă a principalelor momente ecumenice dintre cele două Biserici, cu reliefarea acțiunii de «pacificare» adusă de cele patru principale personaje amintite și în titlul lucrării.

Este de remarcat excelenta prezentare grafică a volumului, unul dintre cele mai reușite ale Fundației Europene Drăgan, volum împodobit cu nenumărate ilustrații în culori sau alb-negru, multe puse la dispoziție Fundației din arhivele personale ale celor patru personaje prezentate.

Lucrarea Prof. Aristide Panotis *Pacificatorii—Ioan XIII, Atenagoras I, Paul VI, Dimitrios I*, editată de Fundația Europeană Drăgan reprezintă o contribuție de seamă la cunoașterea relațiilor ecumenice dintre Biserica Romei și Biserica Constantinopolului, înainte, în timpul și după Conciliul Vatican II, mai precis pînă în 1972, făcînd cinste efortului generos al acestei Fundații și președintelui ei, Prof. Dr. Constantin Iosif Drăgan, pentru statornicirea de noi relații între Bisericile creștine. — (Lector Dr. CEZAR VASILIU).

ÎN REV. «STUDII TEOLOGICE» Nr. 5—10/1979 SE VOR FACE URMĂTOARELE

ÎNDREPTĂRI

Pag.	În loc de	se va citi
396 r. 7 de sus	Teologie	Theologie
400 r. 2 de jos	צמרס	צמוס
400 r. 1 de jos	«amos»	«amas»
401 1 de sus	epitet	nume de agent
402 nota 8	sp.	sq
402 nota 9	sicomore	sicomor
403 r. 8 de jos	lor	loc
404 r. 8 de jos	Revolta	Revoltat
404 r. 3 de jos	lui Amasia	cu Amasia
406 r. 14 de jos	R. S. Driver	S. R. Driver
410 r. 10 de sus	legată	legat
410 r. 13 și 14 de sus	1, 3.6, 13 ; 2, 1, 6, 3, 11.12	1, 3.6.13 ; 2, 1.6 ; 3, 11.12
410 r. 13 de jos	7, 1—3, 4—6, 7—8 ; 1—2	7, 1—3.4—6. 7—8 ; 8, 1—2
410 nota 41	1, 9—11	1, 9.11
411 r. 18 de sus	pe Amos	la Amos
412 r. 6 de sus	4—5	2, 4—5
412 r. 6 de jos	שאח	שאף
413 r. 14—15 de jos	apreciere	apropiere
413 r. 1 de jos	prezent	prezentat
416 r. 3 de jos	înfierea	înfierarea
417 r. 11 de jos	Judecății	judecății
419 r. 6 de sus	intervenției	intervenție
420 r. 8 de sus	mult complexă	mult mai complexă
422 r. 21 de jos	frecvență	preferință
424 r. 12 de jos	Deut. 24, 10—13, 17	Deut. 24,10—13. 17
428 r. 19 de sus	Os. 2, 2—3 ; 4, 13—17, 14	Os. 2, 13 ; 4, 13—14
435 r. 11 de jos	transcende	transcede
442 r. 13 de sus	10 asibennu	lo asibennu
445 r. 14 de sus	de altfel	dealtfel
448 r. 16 de sus	Ioel 14, 19	Ioel 4, 19
448 r. 2 de jos	Va	va
451 r. 18 de sus	de altfel	dealtfel
451 r. 3 de jos	— frecventa	— cu frecventa
453 r. 6 de sus	femeie	fată
453 jos de tot		150. S. Amsler, op. cit., p. 180
455 r. 21 de sus	Orientîndu-se	Orientîndu-ne
455 r. 25 de sus	cedeșah	qedeșah
455 r. 15 de jos	18, 12	19, 12
455 r. 1 de jos	n-ar	n-are
456 r. 17 de sus	Osea 9, 16	Osea 9, 16 ; Iov 18, 16
457 r. 10 de jos	auqp y	auq
465 r. 4 de sus	conjucturile	conjecturile
465 r. 3 de jos	vor	veți
465 nota 186	conjucturi	conjecturi
466 r. 7 de sus	Ierusalim, metafora	Ierusalim. Metafora
472 r. 1 de jos	(după	«după
476 r. 15 de sus	facă	tacă
476 nota 216	ὃ διαρῶν	ὃ διαιρῶν

477, r. 21 de jos	19, 1, 10—11	19, 1. 10—11
477 r. 11 de jos	morții lui Iefta	morții fiicei lui Iefta
478 r. 9 de sus	31, 4—21	31, 4.21
478 r. 11 de sus	5, 7; 70—13, 16—17	5, 7.10—13. 16—17
479 r. 20 de sus	36, 1 ss	46, 1 ss
481 r. 12 de sus	5, 7; 70—13, 16—17	5, 7.10—13. 16—17
482 r. 14 de sus	contrastua	contrastau
483 r. 9 de sus	1—3, 6	23, 1—3.6
483 r. 11 de sus	9, 15	59, 15
485 r. 4 de jos	5, 10—20	5, 18—20
486 nota 247	Ier. 46, 10; 10	Ier. 46, 10
487 r. 9 de jos	abscuritatea	obscuritatea
489 nota 259	o maniferă	o manieră
491 r. 1 de sus	le-a	le-au
491 r. 5 de jos	conjucturi	conjecturi
494 r. 13 de jos	conjucturilor	conjecturilor
497 nota 298	conjucturi	conjecturi
505 r. 4 de sus	Reventow	Reventlow
505 nota 340	Reventolw	Reventlow
506 r. 13 de sus	26, 3, 13, 19	26, 3. 13.19
511 r. 6 de sus	de altfel	dealtfel
516 nota 397	ανίξων	ανίξων
520 r. 14 de sus	7, 7ss. ca	7, 7ss. Ca
521 r. 11 de sus	acosiate	asociate
531 r. 17 de sus	13, 16),	7, 13.16),
531 nota 452	mamei	manei
532 r. 4 de sus	cultului	a cultului
533 nota 455	textul originar	textul original
534 nota 465	Mopsuiestia	Mopsuestia
538 r. 31 de jos	M. Mic	M. Bič
539 r. 7 de jos	locuința	locuinței
544 nota 505	Jour de	Jour du
549 r. 6 de sus	se va	ne va
550 nota 529	de altfel	dealtfel
551 r. 10—11 de jos	reformelor	formelor
554 nota 552	încă	însă
557 nota 578	Daviden	Davididen
559 r. 9 de jos	Edonului	Edomului
562 r. 4 de sus	Zeitalttrs	Zeitalters
562 r. 6 de jos	8, 3—9	8, 3.9
564 r. 3 de sus	Rnd. Kittel	Rud. Kittel
564 r. 20 de sus	Amster	Amsler
565 r. 1 de jos	versuch	Versuch
568 r. 21 de sus	Paris 1923	Paris 1966
568 r. 29 de sus	Daviden	Davididen
568 r. 30 de sus	Haft, 2	Heft 2, 1974
568 r. 21 de jos	bürgtrlicher	bürgerlicher
568 r. 10 de jos	(1910)	(1970)
569 r. 5 de sus	1924	1964
569 r. 5 de jos	(1960)	(1950)
569 r. 5 de jos	publicat	republicat

Ionescu de Coria.
Calea Moșilor Bloc 53
Scara 1. Et. VIII ap. 32

Sectorul 2