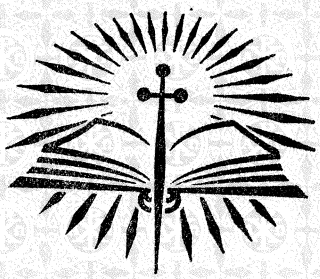
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XXXIII — Nr. 5-6, MAI — IUNIE 1981

BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXXIII, Nr. 5 — 6 MAI — IUNIE 1981

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

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

Membri: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București: P. C. Pr. Rector ENE BRANIȘTE; P. C. Pr. Prorector DUMITRU RADU; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și P. C. Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Îndrumător de redacție: Pr. Prof. ENE BRANIȘTE.
Redactor: **ȘTEFAN GĂNCEANU**

COLABORATORI

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

CUPRINS

ARTICOLE ŞI STUDII

Pr. prof. Mircea Chialda, *Preacurata Fecioară Maria, Maica Domnului (Mariologia)* 325

Prof. Dr. Constantin C. Pavel, *Morala de situaţie în dezbaterea teologiei contemporane* 343

Lector Dr. Cezar Vasiliu, *Pregătirea, începerea şi perspectivele dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică* 376

Pr. Drd. Alexandru Joiţa, *Aspecte actuale în ecleziologia ortodoxă şi cea romano-catolică* 398

Drd. Ilie Frăcea, *Teologia lui Origen în lucrarea «Împotriva lui Celsus»* . 407

Pr. Drd. Gh. Jarpălău, *Valoarea interpretării tipologice a Vechiului Testament* 423

Lector Dr. Remus Rus, *Iisus Hristos în gîndirea indiană* 436

Pr. Drd. Neculai Dragomir, *Lucrări de Liturgică şi Pastorală traduse şi prelucrate în româneşte, în secolul al XIX-lea* 446

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Aniversarea a 160 de ani de la revoluţia lui Tudor Vladimirescu, la Institutul teologic universitar din Bucureşti (Pr. asist. Dr. Viorel Ioniţă) . . 465

Vizita profesorului Johannes Straub de la Universitatea din Bonn, la Institutul teologic universitar din Bucureşti (Pr. lector N. D. Necula) . . 466

Vizita delegaţiei Bisericii Reformate din R. P. Ungară, la Institutul teologic universitar din Bucureşti (Pr. lector Dr. N. D. Necula) . . . 468

Vizita pastorului Dr. William Lazareth, Directorul Comisiei «Credinţă şi Constituţie» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la Institutul teologic universitar din Bucureşti (Pr. lector Dr. N. D. Necula) . . . 470

NOTE BIBLIOGRAFICE

Scrierile Părinţilor Apostolici, volum din colecţia «Părinţi şi Scriitori Bisericeşti», traducere, note şi indici, de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979, de Pr. prof. Dr. Sebastian Chilea 476

Leslie W. Barnard, *Two Notes on Athanasius*, în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XLI, fasc. II, Roma, 1975, p. 344—356, de lector Aurel Jivi 478

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

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

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

PREACURATA FECIOARA MARIA, MAICA DOMNULUI
(MARIOLOGIA)

Pr. Prof. Mircea CHIALDA

I. *Preliminarii*

În Biserica Ortodoxă învățătura despre Sf. Fecioară Maria își are locul ei bine definit, întrucît stă în strînsă legătură cu învățătura despre Iisus Hristos și despre mîntuirea neamului omenesc, despre împăcarea omului cu Dumnezeu. Hristologia, soteriologia și mariologia alcătuiesc un mănunchi de învățături care formează nucleul tezaurului de doctrină al religiei creștine, fiindcă Dumnezeu în nemăsurata Sa bunătate și dragoste pentru omenirea căzută în păcat« pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca oricine crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică» (Ioan 3, 16). Acest fiu al lui Dumnezeu s-a întrupat apoi din Sfînta Fecioară Maria, din care a luat trup omenesc ca să-l elibereze pe om din robia păcatului și să-l ridice din nou la Dumnezeu. Dar zorii de împlinire a nădejdii și de realizare a mîntuirii prin Iisus Hristos încep să se arate odată cu zămislirea și nașterea suprafirească, după trup a Mîntuitorului din Sfînta Fecioară Maria. Prea Curata Fecioară devine acum Maică, după trup, a Domnului Iisus Hristos, cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, și în același timp, solidară cu întreg neamul omenesc și Maică a tuturor creștinilor, căci prin nașterea din ea după trup a Mîntuitorului, omenirea renaște la o nouă viață, viața care deschide porțile spre mîntuire și fericirea veșnică ; tuturor oamenilor li se oferă acum posibilitatea de îndumnezeire, după cum și Sfînta Fecioară prin întruparea Fiului a fost ridicată mai presus de orice creatură și îndumnezeită din clipa zămislirii.

Importanța deosebită pe care o are Sfînta Fecioară Maria în planul iconomiei divine începe să se contureze încă de la căderea în păcat a primilor oameni și străbate prin nașterea ei, culminînd în zămislirea și nașterea Celui ce este «lumina lumii», Domnul Iisus Hristos, pe care, plină de o adîncă iubire izvorîtă din unirea strînsă cu El, Îl urmează în toată activitatea, la jertfa de pe cruce și apoi în ceruri, stînd de-a dreapta Fiului ei.

Importanța și rolul deosebit al Sfintei Fecioare au fost pe deplin înțelese de creștinătatea primară. Pe de o parte, în jurul persoanei Sfintei Fecioare, Biserica creștină primară, în sinoade și prin mărturiile Sfinților Părinți, a știut să ducă lupta de apărare și afirmare a învățăturii adevărate împotriva celor care, rătăcind de la dreapta credință, căutau să diminueze sau să nege total prerogativele Maicii Domnului ca Născătoare de Dumnezeu și Pururea Fecioară, elemente esențiale

pentru hristologie şi soteriologie. Pe de altă parte însă, credinţa şi pietatea creştină au înconjurat persoana Sfintei Fecioare cu o evlavie deosebită, cu o cinstire de care nu s-a învrednicit nici una dintre creaturile văzute sau nevăzute, dînd expresie unui cult de preacinstire împodobit cu imne şi cîntări alese, plin de apelative, care vădesc cu prisosinţă vrednicia şi prerogativele speciale de care se bucură Sfînta Fecioară Maria.

Cinstirea deosebită pe care Biserica Ortodoxă o acordă Prea Curatei Fecioare se fundamentează pe prerogativele speciale ale Sfintei Fecioare sau pe elementele care alcătuiesc mariologia :

a) Învăţătura că Sfînta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu (theotokia).

b) Învăţătura despre purureafecioria Maicii Domnului (aiparthenia), şi curăţia trupească şi sufletească a Sfintei Fecioare, adică lipsa ei de păcate personale.

c) Preacinstirea Maicii Domnului (hiperdulia) şi rolul ei de mijlocitoare pe lîngă Iisus Hristos, Fiul ei după trup.

Cele trei elemente — *theotokia, aiparthenia şi hiperdulia* — sînt prerogativele fundamentale ale Sfintei Fecioare care alcătuiesc în Ortodoxie dreapta învăţătură despre Maica Domnului (mariologie) *conţinutul lor găsindu-se mărturisit în Sfînta Scriptură şi în Sf. Tradiţie*, mai ales în istorisirea evanghelică despre Bunavestire şi în predica apostolică. Şi *revelaţia divină pune în relief aceste prerogative mariologice, iar Biserica le propovăduieşte mărturisind adevărul care se face evident prin ele* în mod special, *divinitatea Mîntuitorului Hristos şi naşterea Lui după trup din Sfînta Fecioară Maria.*

Biserica Ortodoxă n-a formulat şi n-a propovăduit adevăruri de credinţă care să nu-şi aibă temeiul în Cuvîntul lui Dumnezeu, descoperit oamenilor şi depus în Sfînta Scriptură şi în Sf. Tradiţie. Iată de ce în *Comunicatul Sfîntului Sinod* al Bisericii noastre, *în legătură cu mariologia*, se spune : «Scriptura şi Tradiţia scot în relief numai acele prerogative ale Fecioarei, care pun în lumină dumnezeirea Mîntuitorului nostru născut din ea : *theotokia, pururea fecioria şi cinstirea ei mai presus* decît cinstirea tuturor sfinţilor şi a îngerilor» (*Comunicatul Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române*, în revista «Ortodoxia», 1950, nr. 4, p. 501).

II. *Sfînta Fecioară Maria — Născătoare de Dumnezeu* (Theotokos)

Învăţătura că Sfînta *Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu (Theotokos) şi Maica Domnului este punctul de plecare în realizarea mîntuirii noastre*, zorii împlinirii nădejdilor de împăcare a omului cu Dumnezeu. Căci din clipa în care Sfînta Fecioară zămisleşte de la Sfîntul Duh şi naşte după trup în chip suprafiresc pe Domnul nostru Iisus Hristos, biruind legile firii, începe să se contureze cît mai clar izbăvirea omenirii din robia păcatului şi să se împlinească cu toată certitudinea făgăduinţele făcute de Dumnezeu prin profeţi despre venirea lui Mesia. Sfînta Fecioară, zămislind în pîntece de la Duhul Sfînt, naşte după

trup pe Dumnezeu-Fiul, de aceea i-a fost atribuită prerogativa sau calitatea deosebită de «Născătoare de Dumnezeu» sau «Theotokos».

Prin căderea în păcat a primilor oameni, aceştia ajung în robia păcatului, *chipul lui Dumnezeu din om se alterează, se umbreşte, legătura de comuniune harică dintre om şi Dumnezeu se întrerupe, voinţa omului înclină mai mult spre rău* iar prin săvîrşirea repetată a răului, omul se îndepărtează tot mai mult de Creatorul său. De acum *el nu se mai poate întoarce la Dumnezeu,* firea lui este prea slabă, el nu mai are puterea şi posibilitatea de a reveni în comuniune cu Creatorul, îndreptîndu-se tot mai mult spre osînda veşnică prin continua păcătuire.

Dar Dumnezeu, care l-a creat pe om spre desăvîrşire şi nu spre pieire, *nu vrea moartea păcătosului ci să se întoarcă şi să fie viu* (Iez. 33, 11) ; de aceea, în atotbunătatea şi dragostea Sa pentru făptura omenească, hotărăşte şi mijlocul de izbăvire a lui. Cum însă împăcarea dintre Dumnezeu şi om nu se putea face decît de o persoană care să reprezinte cele două părţi, dumnezeirea şi omenirea, adică o persoană care să fie Dumnezeu adevărat şi om adevărat, Tatăl a hotărît ca, *prin întruparea Fiului Său să răscumpere pe omul căzut* în păcat, şi să-l împace cu Sine după răzvrătirea pe care omul a arătat-o faţă de Dumnezeu prin neascultarea poruncii Sale.

Persoana în care avea să se realizeze hotărîrea divină de întrupare a Fiului lui Dumnezeu este Sfînta Fecioară Maria. *Prin întruparea din Sfînta Fecioară, Fiul lui Dumnezeu avea să devină şi Fiu al omului, unind în persoana sa firea dumnezeiască cu firea omenească.* Şi acest lucru a fost vestit în lume încă de la căderea omului în păcat. Imediat după cădere, Dumnezeu anunţă mîntuirea, care va veni printr-un urmaş al femeii, cel care va zdrobi capul şarpelui seducător la păcat. «Duşmănie voi pune între tine şi între femeie, între sămînţa ta şi sămînţa ei ; acela (hu) îţi va zdrobi capul iar tu îi vei înţepa călcîiul» (Gen. 3, 15), sînt cuvintele care alcătuiesc prima veste despre venirea unui Mîntuitor, acel «Protoevangheliu» — prima veste bună. Mai tîrziu, prin Proorocul Isaia se va arăta că acest Mîntuitor se va naşte dintr-o fecioară : «Iată Fecioara va lua în pîntece şi va naşte fiu şi vor chema numele lui Immanuel» (Isaia 7, 14), «care se tîlcuieşte : cu noi este Dumnezeu», va completa Evanghelistul (Matei 1, 23). În proorocia lui Isaia este folosit termenul ebraic de «*haalma*», în contrast cu termenii de «*işşa*» — femeie, sau «*betula*» — fecioară pentru a sublinia că este vorba despre *o tînără adolescentă, fecioară, la vîrsta de căsătorie, dar necăsătorită.* Că Mîntuitorul se va naşte după trup dintr-o femeie a fost profeţit şi de către Proorocul Ieremia, care vorbeşte despre o întoarcere a «fecioarei lui Israel» cînd Sionul va deveni loc al dreptăţii şi al binecuvîntării divine (Ier. 31, 21—23).

În clipa în care se apropia «plinirea vremii», Dumnezeu trimite pe îngerul Gavriil la Sfînta Fecioară Maria spre a-i aduce vestea cea bună, alegerea divină de a fi Maica Domnului, mijlocitoare a întrupării Mîntuitorului. Întîmpinînd-o cu urarea : «Bucură-te cea plină de har, Domnul este cu tine, binecuvîntată eşti tu între femei» (Luca 1, 28), îngerul îi dezvăluie şi *motivul alegerii :* «Nu te teme Marie, căci ai

aflat har la Dumnezeu» (Luca 1, 30). Deci aleasa de către Dumnezeu a fost Sfînta Fecioară Maria. În continuare, îngerul o vestește despre lucrarea minunată care se va săvîrși de către Dumnezeu prin ea pentru mîntuirea neamului omenesc : «Și iată vei lua în pîntece și vei naște fiu și vei chema numele lui Iisus (Mîntuitorul). Acesta va fi mare și Fiul Celui Preaînalt se va chema și Domnul Dumnezeu îi va da Lui tronul lui David străbunul Său, și va împărăți peste casa lui Iacob în veci și împărăția lui nu va avea sfîrșit» (Luca 1, 31—33).

Aceeași solie este anunțată de către înger și lui Iosif spre a-i explica starea suprafirească a Sfintei Fecioare : «Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, căci ce s-a zămislit în ea este de la Duhul Sfînt. Ea va naște fiu și vei chema numele lui Iisus, căci el va mîntui poporul său de păcate» (Matei 1, 20—21). Din solia îngerului se desprind adevărurile : a) Sfînta Fecioară Maria este cea care va zămisli și va naște după trup pe Mîntuitorul Iisus Hristos ; b) Zămislirea se va face printr-o lucrare suprafirească a Sfîntului Duh ; c) Cel ce se va naște din ea este Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul lumii în persoana căruia se împlinesc toate proorociile Vechiului Testament, deci Sfînta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu, Maica Mîntuitorului Iisus Hristos.

Drept Născătoare de Dumnezeu, Sfînta Fecioară este recunoscută și de către Elisabeta, mama Sf. Ioan Botezătorul, cînd, fiind plină de Sfîntul Duh, o întîmpină cu cuvintele : «Binecuvîntată ești tu între femei și binecuvîntat este rodul pîntecelui tău. Și de unde mie aceasta, ca să vină la mine Maica Domnului Meu ?» (Luca 1, 42—43).

Însăși Sfînta Fecioară mărturisește alegerea deosebită și lucrarea divină ce s-a săvîrșit prin ea, de a naște pe Mîntuitorul : «Și a zis Maria : Mărește sufletul meu pe Domnul, și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mîntuitorul meu, că a căutat spre smerenia roabei sale, că iată de acum mă vor ferici toate neamurile, că mi-a făcut mie mărire cel puternic și sfînt este numele Lui» (Luca 1, 46—49).

Zămislirea și nașterea după trup a Mîntuitorului rămîne totuși o lucrare teandrică, de colaborare dintre Dumnezeu și om ; căci așa după cum Dumnezeu-Fiul, ascultînd de hotărîrea Tatălui, se supune de bună voie întrupării, la fel și Sfînta Fecioară se supune de bună voie alegerii divine de a zămisli și a naște după trup pe Iisus Hristos. Nicolae Cabasila subliniază această conlucrare teandrică în cuvintele : «Întruparea a fost nu numai lucrarea Tatălui, a puterii Sale și a Duhului Său, ci a fost totodată lucrarea voinței și credinței Fecioarei. Fără consimțămîntul Preacuratei, fără concursul credinței, acest plan era tot atît de irealizabil ca și fără intervenția însăși a celor trei persoane dumnezeiești» (Pr. Boris Răduleanu, *Fecioara Maria — Născătoare de Dumnezeu*, în «Glasul Bisericii», 1976, nr. 9—12, p. 925).

În Sfînta Evanghelie, de altfel Sfînta Fecioară Maria este numită «*Mama Lui*», adică «*Mama lui Iisus Hristos*» (Matei 1, 18 ; 2, 11 ; 13, 55 ; Marcu 3, 31 ; Luca 2, 33, 48 ; Ioan 19, 26), «*Maica Domnului*» (Luca 1, 43), «*Mama lui Iisus*» (Ioan 2, 1) ; iar cel ce s-a întrupat din ea poartă

numele de «*Iisus*», «*Fiul lui Dumnezeu*» (Luca 1, 31, 35) sau «*Fiul Mariei*» (Marcu 6, 3).

Sfîntul Apostol Pavel va mărturisi theotokia Sfintei Fecioare cînd va scrie despre Iisus Hristos că este «*cel născut din semnția lui David, după trup*» (Rom. 1, 3) ; sau că Fiul lui Dumnezeu este «*născut din femeie*» (Gal. 4, 4).

Toate aceste mărturii scripturistice ne îndreptățesc pe deplin să atribuim Sfintei Fecioare Maria calitatea de «theotokos» căci cine este cu adevărat Maica lui Iisus Hristos și Maica Domnului, este în mod real și adevărat Maica lui Dumnezeu. De altfel, însăși învățătura despre uniunea ipostatică implică theotokia Sfintei Fecioare Maria, în trupul căreia, prin zămislirea de la Sfîntul Duh, Dumnezeu-Fiul a luat trup omenesc, unind în aceeași persoană cele două firi, firea dumnezeiască și firea omenească.

Biserica creștină primară a exprimat clar, a mărturisit și a apărat cu toată tăria învățătura despre theotokia Sfintei Fecioare Maria. Împotriva ereticului Nestorie care, negînd uniunea ipostatică, a susținut că Sfînta Fecioară Maria este cel mult «născătoare de Hristos» (Hristotokos»), Sinodul III Ecumenic (Efes 431), condamnînd erezia lui Nestorie, a aprobat cele 12 Anatematisme ale Sfîntului Ciril al Alexandriei, dintre care în prima se spune : «Dacă cineva nu mărturisește că Immanuel este Dumnezeu cu adevărat și din această pricină Fecioara este Născătoare de Dumnezeu, căci ea a născut pre Cuvîntul cel Întrupat al lui Dumnezeu, anatema să fie» (Al. Comoroșan, *Dogmatica Ortodoxă*, Cernăuți, 1889, II, 421 ; C. Pîrvu, *Temeiurile ortodoxe ale cultului Maicii Domnului*, în rev. «Studii teologice», an. 1954, nr. 3—4, p. 193). La fel Sinodul V ecumenic (Constantinopol 553) hotărăște : «Dacă cineva nu zice că Prea Sfînta, Mărita, Pururea Fecioară Maria este cu adevărat născătoare de Dumnezeu, să fie anatema» (Al. Comoroșan, *Dogmatica Ortodoxă*, II, 421). Sintetizînd învățătura tradițională despre theotokia Sfintei Fecioare Maria, Sfîntul Ioan Damaschin apără adevărul despre întruparea lui Iisus Hristos din Sfînta Fecioară, atunci cînd spune : Propovăduim că sfînta Fecioară este în sensul propriu și real născătoare de Dumnezeu. Prin faptul că Cel născut din ea este Dumnezeu adevărat, adevărată Născătoare de Dumnezeu este aceea care a născut pe Dumnezeu adevărat, întrupat din ea. Spunem că Dumnezeu s-a născut, nu în sensul că dumnezeirea Cuvîntului a luat din ea începutul existenței, ci în sensul că însuși Cuvîntul lui Dumnezeu, Cel născut înainte de veci, în afară de timp, din Tatăl, care există fără de început și veșnic împreună cu Tatăl și cu Duhul, în zilele cele mai de pe urmă, pentru mîntuirea noastră, s-a sălășluit în pîntecele ei, s-a întrupat și s-a născut din ea fără să se schimbe. Sfînta Fecioară n-a născut un simplu om, ci *Dumnezeu adevărat*, și nu un Dumnezeu simplu, ci pe Dumnezeu cel Întrupat, Cuvîntul, care nu și-a coborît trupul din cer, care să fi trecut prin ea ca printr-un canal, ci a luat din ea un trup deoființă cu noi pe care l-a ipostasiat în el însuși» (*Dogmatica*, traducere de D. Fecioru, București, 1938, p. 175—176). Folosindu-se de mărturia Sfîntului Pavel, că Iisus Hristos s-a născut «din femeie» și nu

«prin femeie» (cf. Gal. 4, 4), Sf. Ioan Damaschin arată că Apostolul a voit să spună că «cel născut din Fecioară este Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu... pentru aceea pe bună dreptate şi cu adevărat numim Născătoare de Dumnezeu pe Sfînta Maria» (*Dogmatica*, p. 177).

Respectînd mărturiile Sfintei Scripturi şi păstrînd nealterată învăţătura tradiţională, Biserica Ortodoxă a mărturisit şi a apărat întotdeauna adevărul că Fiul lui Dumnezeu a luat asupra Sa firea omenească din clipa zămislirii în trupul Sfintei Fecioare, trup de care nu s-a despărţit niciodată, încît Sfînta Fecioară a purtat şi a născut cu adevărat pe Fiul lui Dumnezeu, după natura omenească, unită ipostatic cu natura divină din clipa întrupării.

De altfel, atunci cînd Sinodul III ecumenic de la Efes se vede obligat să formuleze dogma despre theotokia Sfintei Fecioare, va crea şi posibilitatea de formulare şi precizare a dogmei hristologice care stă în centrul lucrării de mîntuire. Prin theotokie Hristologia şi Soteriologia creştină îşi găsesc deplina lor dezlegare şi precizare, căci mîntuirea neamului omenesc este săvîrşită de Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, născut după trup din Sfînta Fecioară.

III. *Pururefecioria Maicii Domnului* (ἀειπαρθενία — aeiparthenia)

În mod organic de prerogativa de «Născătoare de Dumnezeu» (theotokos) a Sfintei Fecioare se leagă direct şi necesar o altă prerogativă, cea de «Pururefeciorie» (aiparthenia) a Maicii Domnului. După mărturiile Sfintei Scripturi şi ale Sfintei Tradiţii, Biserica Ortodoxă a mărturisit totdeauna şi a apărat cu aceeaşi convingere învăţătura despre pururefecioria Maicii Domnului, afirmînd că ea a fost fecioară înainte de naşterea, în timpul naşterii şi după naşterea lui Iisus Hristos. Starea de feciorie însoţeşte pe toată durata ei viaţa Maicii Domnului, de la naştere şi pînă la adormire. Cu toate că învăţătura despre «pururefecioria» Maicii Domnului n-a fost dogmatizată decît la Sinodul V ecumenic (Constantinopol 553), totuşi ea a circulat în Biserica creştină primară, avînd la bază temeiurile revelaţionale.

După cum prin cuvintele profeţilor a fost prezisă naşterea Mîntuitorului din Sfînta Fecioară, tot aşa a fost proorocită şi pururefecioria Născătoarei de Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu se va naşte dintr-o fecioară, care va rămîne fecioară şi după naştere.

Profetul Isaia proorocise, după cuvîntul lui Dumnezeu, că Immanuel-Mesia se va naşte dintr-o fecioară preacurată şi neprihănită (Isaia 7, 14), iar Evanghelistul, confirmînd împlinirea acestei proorociri, va sublinia că : «numele fecioarei era Maria» (Luca 1, 27), că ea va zămisli de la Sfîntul Duh, iar Sfîntul pe care-l va naşte «Fiul lui Dumnezeu se va chema» (Luca 1, 35). Prin Profetul Iezechiel, Dumnezeu va vesti apoi că Sfînta Fecioară va rămîne fecioară şi după naşterea Mîntuitorului : «Apoi m-a dus bărbatul acela la poarta cea din afară a templului, spre răsărit, şi aceasta era închisă. Şi mi-a zis Domnul : Poarta aceasta va fi închisă, nu se va deschide şi nici un om nu va intra prin ea, căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat prin ea. De aceea va fi închisă» (Iez. 44, 1—2). Această «poartă» închisă prin care va trece

Dumnezeul lui Israel, rămînînd închisă, după interpretarea tradiţională a Bisericii, reprezintă pe Sfînta Fecioară, textul fiind o proorocie despre pururea fecioria Maicii Domnului.

Starea de feciorie a Maicii Domnului înainte de naşterea şi după naşterea Mîntuitorului este atestată de viaţa Sfintei Fecioare şi de mărturiile revelaţionale. Cu toate că Sfînta Evanghelie ne relatează puţine ştiri din viaţa Sfintei Fecioare, deoarece ele urmăresc să istorisească mai ales activitatea Mîntuitorului, totuşi întîlnim în ele unele mărturii despre Sfînta Fecioară, mărturii completate de multe ori de Sf. Tradiţie.

Născută la rugăciunile stăruitoare ale părinţilor ei, Ioachim şi Ana, Sfînta Fecioară este de la început închinată templului, unde, prin votul depus de a-şi păstra fecioria şi de a sluji lui Dumnezeu, îşi va petrece *viaţa în deplină curăţie trupească şi neprihănire sufletească.* Dar, la eforturile personale ale Sfintei Fecioare, se adaugă încă de la naştere şi ajutorul harului lui Dumnezeu de care ea s-a învrednicit prin eforturile personale, după cum, la vremea lor, s-au învrednicit şi dreptii Vechiului Testament (Noe, Avraam) pentru credinţa lor şi ascultarea în împlinirea poruncilor divine. Îngerul Gavriil menţionează ajutorul divin în urarea cu care întîmpină pe Sfînta Fecioară la Bunavestire : «Bucură-te cea plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvîntată eşti tu între femei» (Luca 1, 28). Cu ajutorul acestei puteri divine, care n-a exclus lucrarea personală, colaborînd deci cu acest dar divin, pe care l-a fructificat în strădaniile de a săvîrşi binele, Sfînta Fecioară, ţinînd în frîu slăbiciunea firii omeneşti, va rămîne străină de orice păcate personale, fecioria şi neprihănirea sufletească făcînd-o vrednică de a deveni Maica lui Dumnezeu.

Dacă Sfînta Fecioară a fost lipsită de păcate personale, totuşi ea n-a fost scutită de a moşteni păcatul strămoşesc. Născută după toate legile firii şi potrivit mărturiilor biblice (Rom. 5, 12 ; Ioan 3, 6), Sfînta Fecioară s-a născut cu păcatul strămoşesc şi în acest caz a avut şi ea nevoie de mîntuirea prin Iisus Hristos. Dar la Sfînta Fecioară, curăţirea ei de păcatul strămoşesc se face în clipa zămislirii sau a întrupării lui Iisus Hristos. Întruparea Cuvîntului şi curăţirea Sfintei Fecioare se săvîrşesc în acelaşi timp, căci «lucrarea Duhului de curăţire a Mariei şi zămislirea Fiului lui Dumnezeu în ea nu se pot despărţi temporal una de alta», ele sînt şi rămîn simultane (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învăţătura despre Maica Domnului la ortodocşi şi catolici,* în rev. «Ortodoxia», an. 1950, nr. 4, p. 563).

Sfinţii Părinţi care subliniază atît de mult sfinţenia vieţii Sfintei Fecioare înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu, vorbesc şi despre o nouă curăţire la Bunavestire. Sf. Ioan Damaschin spune despre această curăţire : «Deci, după consimţămîntul Sfintei Fecioare, Duhul Sfînt s-a pogorît peste ea, potrivit Cuvîntului Domnului pe care l-a spus îngerul, curăţind-o şi dîndu-i în acelaşi timp şi puterea de a primi dumnezeirea Cuvîntului şi puterea de a naşte» (*Dogmatica,* p. 147). Despre pogorîrea Sfîntului Duh asupra Sfintei Fecioare, în *Mărturisirea lui Mitrofan Kritopulos* se spune : «Pentru ce Duhul Sfînt vine mai întîi peste ea ? Ca să o curăţe pe ea şi s-o facă vas vrednic de întruparea Cuvîntului. Căci

ea avea nevoie de curățire. Deci, dacă ea nu s-ar fi conceput și născut în același mod ca și ceilalți oameni, ea n-ar fi avut nevoie de curățirea de la Duhul Sfînt, însă, după Sfinții Părinți, din însăși momentul concepерii, ea a avut nevoie de curățirea de la Dumnezeu» (Diac. Lect. Ioan I. Ică, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos*, Sibiu, 1973, p. 258). Dacă pînă la întrupare s-au manifestat ostenelile personale ale Sfintei Fecioare pentru a-și păstra curăția trupească și sufletească, de la întrupare însă covîrșește harul divin.

Pentru ca fecioria Maicii Domnului să fie apărată, iar persoana ei să fie scutită de orice clevetire lumească, rudele hotărăsc s-o încredințeze unui logodnic, alegînd în acest scop pe bătrînul și dreptul Iosif (Sf. Epifanie, *Adv. haeres.* 78, 8, după Pr. Prof. Petru Rezuș, *Mariologia ortodoxă*, în rev. «Ortodoxia», an. 1950, nr. 4, p. 526). Logodirea Sfintei Fecioare cu Iosif corespunde și planului divin după care Dumnezeu a hotărît ca Fiul Său să se întrupeze în căsătorie dar nu din căsătorie și să se nască din femeie și nu prin femeie, ca să aibă pe deplin firea omenească pe care să o reprezinte întru totul, fiind pe deplin solidar cu omenirea pe care avea să o împace cu Creatorul.

Starea de feciorie a Maicii Domnului înainte de naștere este confirmată și prin întrebarea pe care ea o pune îngerului: «Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat?» (Luca 1, 34); după cum rezultă și din nedumerirea bătrînului Iosif, precum și din lămurirea pe care îngerul o dă acestuia, explicîndu-i starea suprafirească a logodnicei sale, pe care acesta voia s-o părăsească, afirmînd că Sf. Fecioară a zămislit în mod suprafiresc prin puterea Sf. Duh, iar Fiul ce se va naște va fi Mîntuitorul lumii (Matei 1, 20—21). Evanghelistul va mărturisi în această împrejurare adevărul că Maica Domnului a fost fecioară și n-a cunoscut pofta trupească înainte de zămislire, cînd spune că: «Maria, mama Lui, fiind logodită cu Iosif, fără să fi fost ei împreună, s-a aflat în pîntece din Duhul Sfînt» (Matei 1, 18).

Maica Domnului a rămas fecioară și după nașterea Mîntuitorului. Pururea fecioria Născătoarei de Dumnezeu este mărturisită după naștere prin cuvintele evanghelistului: «Și n-a cunoscut-o pe ea pînă ce a născut pe fiul său cel întîi-născut și a chemat numele lui Iisus» (Matei 1, 25).

Sf. Părinți au apărat și au susținut cu multă tărie dogma despre «Pururea fecioria Născătoarei de Dumnezeu». Din nenumăratele mărturii patristice, ne vom opri la cele afirmate de Sf. Ioan Damaschin, care se face și ecoul mărturiilor biblice, pe care le tîlcuiește în duhul adevăratei învățături. După ce afirmă că «logodna a fost păzitoare a fecioriei», Sf. Părinte declară că Sf. Fecioară «a zămislit pe Fiul lui Dumnezeu... nu din voința trupului, nici din voința bărbatului (Ioan 1, 13), adică împreunare și sămînță, ci din bunăvoința Tatălui și din conlucrarea Sfîntului Duh». Analizînd în continuare unele texte biblice, ajunge apoi la concluzia: «Rămîne, așadar, și după naștere fecioară, cea Pururea Fecioară, necunoscînd deloc bărbat pînă la moarte. Chiar dacă s-a scris: «Și nu a cunoscut-o pînă nu a născut pe Fiul ei cel primul născut» (Matei 1, 25), trebuie să se știe că «prim născut» este acela care a

fost născut întîi, chiar dacă ar fi unicul născut. Cuvîntul «prim născut» arată că s-a născut primul, dar nu indică negreşit şi naşterea altora. Cuvîntul «pînă» indică pe de o parte sorocul cel hotărît al vremii naşterii, iar pe de altă parte nu neagă timpul ce urmează după aceasta. Căci zice Domnul: «Iată sînt cu voi în toate zilele pînă la sfîrşitul veacului» (Matei 28, 20); aceasta nu înseamnă că se va despărţi după sfîrşitul veacului, deoarece dumnezeiescul apostol zice: «Şi astfel vom fi totdeauna cu Domnul» (1 Tes. 4, 17), adică «după învierea obştească» (*Dogmatica*, p. 273—275). În acelaşi sens expresia «pînă cînd» sau «pînă» este folosită în cuvintele din promisiunea lui Dumnezeu făcută lui Iacob că nu-l va părăsi «pînă cînd nu voi împlini toate cîte ţi-am spus» (Gen. 28, 15), ceea ce nu înseamnă că-l va părăsi după împlinirea făgăduinţelor, aşa cum o dovedeşte şi istoria ulterioară a lui Israel. Expresia «pînă» sau «pînă cînd» nu are un sens temporal limitat, ci un sens nelimitat, absolut, aşa cum este cazul şi în proorocia lui Iacob despre Şilo, din cuvintele: «Pînă cînd va veni Şilo» (Gen. 49, 10).

În cultul Bisericii, Pururea fecioria Maicii Domnului este mărturisită mai ales în imnele care alcătuiesc Acatistul Născătoarei de Dumnezeu unde, după fiecare irmos, întîlnim refrenul: «Bucură-te, mireasă, pururea Fecioară».

Păstrînd şi propovăduind dreapta învăţătură, Biserica Ortodoxă a mărturisit totdeauna Pururea fecioria Maicii Domnului, redată în cuvintele: «Întruparea lui Hristos s-a făcut prin împreună-lucrarea Sfîntului Duh. De aceea, precum Fecioara era fecioară înainte de zămislire, aşa a rămas fecioară în timpul zămislirii şi după zămislire şi chiar la naştere, fiindcă Cel ce s-a născut dintr-însa a păstrat nevătămată pecetea fecioriei sale. De aceea, şi după naştere ea este fecioară în veacuri nesfîrşite» (*Mărturisirea Ortodoxă*, ed. III, Bucureşti, 1930, I, 39).

IV. *Preacinstirea Maicii Domnului* (ὑπερδουλία — hyperdoulia)

Biserica Ortodoxă acordă Sfintei Fecioare Maria în cadrul cultului o cinstire deosebită care stă în strînsă legătură cu elementele ce alcătuiesc învăţătura mariologică: theotokia, sau învăţătura despre Sfînta Fecioară ca Născătoare de Dumnezeu; Pururea fecioria Maicii Domnului (aiparthenia); lipsa de păcate personale sau curăţia trupească şi sufletească a Sfintei Fecioare şi rolul ei de mijlocitoare pe lîngă Fiul ei după trup. Toate acestea îndreptăţesc pe deplin ca Biserica Ortodoxă să atribuie Sfintei Fecioare denumirile de «Preasfîntă» şi «Preacurată», şi s-o cinstească în mod cu totul deosebit mai mult decît pe oricare dintre făpturile Creatorului.

Încă din primele veacuri evlavia creştină a înconjurat persoana Sfintei Fecioare cu o cinstire, care a întrecut cinstirea celorlalte persoane sfinte, fiind mai presus decît cinstirea acordată îngerilor sau sfinţilor. Între sfinţii pe care îi cinsteşte Biserica Ortodoxă, primul loc în ocupă Sfînta Fecioară Maria, Maica Domnului. Căci după cum Sf. Ioan Botezătorul a fost cel mai mare dintre proroci, ca Înaintemergător al lui Iisus Hristos (Matei 11, 9—11), tot aşa Preacurata şi Pururea Fecioara

Maria este mai presus decît toţi drepţii şi sfinţii deoarece este cea mai apropiată de Iisus Hristos, prin unitatea teandrică dintre Maică şi Fiu, fiind astfel «mai cinstită decît heruvimii şi mai mărită, fără de asemănare, decît serafimii».

Dar, în strînsă legătură cu cinstirea deosebită a Sfintei Fecioare şi în cadrul acestei cinstiri, se face evidentă şi calitatea ei de mijlocitoare a credincioşilor pe lîngă Iisus Hristos, fiul ei cel după trup. Acţiunea ei de mijlocire pe lîngă Mîntuitorul se face vădită încă din timpul activităţii pămînteşti a Domnului Iisus Hristos. Posibilitatea de mijlocire şi puterea rugăciunii ei pe lîngă Iisus Hristos, o dovedesc cele petrecute la nunta din Cana Galileii (Ioan 2, 3—10). Cuvintele rostite aici : «Nu mai au vin» (Ioan 2, 3) constituie rugămintea Maicii Domnului pe lîngă Fiul ei care, ascultînd şi împlinind ruga maicii Sale, săvîrşeşte prima minune. În cadrul cultului de cinstire deosebită a Sfintei Fecioare Biserica Ortodoxă se îndreaptă cu rugăciunile ei spre Maica Domnului, împlinindu-se ceea ce a mărturisit şi ea la Bunavestire, că de acum o vor ferici toate neamurile (Luca 1, 48), fiind mijlocitoare a întrupării lui Iisus Hristos prin care se va realiza mîntuirea tuturor. Ca Maică a Domnului, Sfînta Fecioară se află în cea mai mare apropiere de Fiul ei, iar prin întrupare, în deplină solidaritate şi cu neamul omenesc, astfel că ea este în cea mai mare măsură persoana ce face legătura între pămînt şi cer, ce mijloceşte între om şi Dumnezeu, purtînd rugăciunile adresate ei de către credincioşi înaintea tronului ceresc, în scopul izbăvirii de păcate şi al mîntuirii. Dar această mijlocire a Maicii Domnului nu este decît o «mijlocire prin rugăciune» pentru obţinerea harului mîntuitor de la Iisus Hristos, o mijlocire «de aceeaşi natură cu mijlocirea sfinţilor, numai de un grad mult superior» (Prof. Dr. Isidor Todoran, *Consideraţii mariologice*, în rev. «Mitropolia Ardealului», an. 1958, nr. 3—4, p. 221), aşa după cum şi Sfînta Fecioară este mai presus decît îngerii şi toţi sfinţii. În acest sens sînt şi rugăciunile Bisericii care, îndreptîndu-se spre Sfînta Fecioară o roagă : «Prea Sfîntă Născătoare de Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi», consfinţind în acest fel mijlocirea pe lîngă Fiul ei după trup pentru mîntuirea tuturor. În *Mărturisirea Ortodoxă*, mijlocirea Sfintei Fecioare este pusă în legătură cu cinstirea ei deosebită, statornicind datoria creştinilor de a i se închina cu toată evlavia şi a o ruga «să fie mijlocitoare, căci mult poate rugăciunea Maicii la Fiul ei binevoitor» *(Mărturisirea Ortodoxă*, I, 42).

Cinstirea deosebită a Sfintei Fecioare Maria şi calitatea ei de mijlocitoare îşi au izvorul de început în însăşi alegerea ei de către Dumnezeu de a fi Maică după trup a Mîntuitorului Iisus Hristos. Această alegere marchează de altfel clipa în care, pentru omenire, începe o nouă epocă, Sfînta Fecioară Maria fiind piatra de hotar cu care începe epoca de realizare din istoria mîntuirii a întregului neam omenesc, concretizată în întruparea Fiului lui Dumnezeu din Preacurata Fecioară care apoi, prin naşterea lui Iisus Hristos devine nu numai Maică a lui Dumnezeu, ci şi Maică a tuturor creştinilor.

Temeiurile revelaţionale pentru deosebita cinstire a Sfintei Fecioare, aleasă pentru a fi Mireasă a Sfîntului Duh şi Maică a Domnului, le vom

găsi exprimate mai întîi în mărturia îngerului Gavriil, care o asigură că s-a învrednicit de alegerea divină pentru că «a aflat har la Dumnezeu» (Luca 1, 30). Şi tot îngerul o cinsteşte după cuviinţă, adresîndu-i urarea : «Bucură-te cea plină de har, Domnul este cu tine, binecuvîntată eşti tu între femei» (Luca 1, 28). O cinsteşte în mod deosebit şi Elisabeta atunci cînd mărturiseşte că este «Maica Domnului» şi o fericeşte în urarea : «Binecuvîntată eşti tu între femei» (Luca 1, 42—43).

Însuşi Mîntuitorul, care se va naşte după trup din ea, îi acordă cinstea cuvenită unei Maici, atunci cînd o ascultă şi i se supune la Nazaret în vremea copilăriei (Luca 2, 51) ; îi ascultă şi împlineşte rugămintea la nunta din Cana Galileii (Ioan 2, 3—10) ; iar cînd se afla pe cruce, se îngrijeşte de soarta ei, încredinţînd-o ucenicului pe care-l iubea (Ioan 19, 26—27).

Sfînta Fecioară este cinstită de mulţimile care, ascultînd cuvintele Mîntuitorului şi cunoscînd darurile şi binefacerile aduse de El în lume, o fericesc pe Maica care L-a născut. Căci o femeie din mulţime se adresează Mîntuitorului cu urarea : «Fericit este pîntecele care Te-a purtat şi sînii la care ai supt» (Luca 11, 27). Însăşi Sfînta Fecioară, pe deplin conştientă de mărirea de care s-a învrednicit de la Dumnezeu, mărturiseşte că «de-acum mă vor ferici toate neamurile, căci mi-a făcut mie mărire Cel Puternic şi sfînt este numele Lui» (Luca 1, 48—49). Toate acestea depun mărturie pentru împlinirea celor prezise de psalmist despre «împărăteasa ce stă de-a dreapta lui Hristos», mărturisind cu veacuri înainte că numele ei va fi pomenit în tot neamul, iar «popoarele o vor lăuda în veac şi în veacul veacului» (Ps. 44, 11, 20—21). De altfel însăşi numele Sfintei Fecioare Maria (Miriam sau Mariam) înseamnă : doamnă, stăpînă, distinsă sau graţioasă.

Respectînd întru totul învăţătura bazată pe mărturiile revelaţionale, Biserica Ortodoxă a acordat Sfintei Fecioare o cinstire deosebită, redată prin termenul de «hiperdulie — preacinstire», aşa cum a fost statornicit prin hotărîrea Sinodului VII ecumenic (Niceea 787), redată în cuvintele : «Noi păzim cuvintele Domnului, cuvintele apostolice şi proorocesti, prin care ne-am învăţat a cinsti şi a mări mai întîi pe cea cu adevărat Născătoare de Dumnezeu şi sfintele puteri îngereşti, pe apostoli, prooroci, şi martirii cei măriţi, pe sfinţii şi purtătorii de Dumnezeu Părinţi şi pe toţi bărbaţii cei sfinţi, şi a cere mijlocirea lor, pentru că ei pot să ne facă pe noi plăcuţi împăratului tuturor, lui Dumnezeu» (Al. Comoroşan, *Dogmatica ortodoxă*, II, 695).

După învăţătura ortodoxă, Biserica cinsteşte în primul rînd pe Dumnezeu, cinstire exprimată prin termenul de adorare (latria), fiindcă este Creatorul şi Proniatorul tuturor ; apoi pe Sfînta Fecioară Maria, cinstire redată prin termenul de preacinstire (hiperdulia) ; şi apoi pe îngeri şi pe sfinţi, consfinţită în termenul de cinstire (dulia). Deci cinstirea Sfintei Fecioare în ierarhizarea cultică se află pe o treaptă intermediară, fiind inferioară cinstirii de adorare cuvenită exclusiv lui Dumnezeu, dar superioară cinstirii îngerilor şi sfinţilor.

Preacinstirea Sfintei Fecioare, prin deosebita evlavie creştină s-a manifestat în cadrul cultului prin diverse forme şi s-a exprimat prin

formule cît mai variate. După mărturiile Sfintei Tradiții această preacinstire începe să se manifeste în cadrul cultului încă din cele mai vechi timpuri cu reprezentarea iconografică a chipului ei, continuînd cu locașurile de cult care îi poartă hramul și cu sărbătorile închinate Născătoarei de Dumnezeu (*Nașterea Preacuratei Fecioare Maria*, — 8 septembrie ; *Intrarea în biserică* — 21 noiembrie ; *Bunavestire* — 25 martie ; *Adormirea Maicii Domnului* — 15 august ; *Soborul Maicii Domnului* — 26 decembrie ; ș.a.), în care i se aduce laudă prin imne speciale, predici, cuvîntări și panegirice, încă din primele veacuri. Cuvintele de preacinstire a Maicii Domnului *nu lipsesc din nici una din cele șapte Laude bisericești*. Cu o bogăție de cuvinte și expresii, preacinstirea Sfintei Fecioare își găsește exprimarea în acele slujbe speciale, acatiste și paraclise, în care pietatea credincioșilor îmbracă cel mai înalt grad de manifestare și expresivitate, dînd glas tuturor învățăturilor care alcătuiesc mariologia ortodoxă. Imnografia mariologică exprimă cu multă gingășie și pietate lauda adusă Sfintei Fecioare rezultată din calitățile ei de Maică după trup a lui Iisus Hristos sau Născătoare de Dumnezeu, de Pururea Fecioară, lauda lucrării ei de a fi rugătoare și mijlocitoare înaintea lui Dumnezeu pentru toți cei credincioși, lauda pentru curăția ei trupească și sufletească, pentru sfințenia vieții ei. Imnele liturgice închinate preacinstirii Sfintei Fecioare împodobesc cultul ei cu cele mai frumoase epitete, cum sînt Pururea fericită, Preanevinovată, Biserică sfințită și Rai cuvîntător, Lauda fecioriei, Ușă cerească, Cer nou, Locaș împărătesc, mai cinstită decît heruvimii și mai mărită decît serafimii.

De multe ori imnografii mariologiei, pentru alcătuirea cîntărilor lor, apelează la unele profeții și simboluri din Vechiul Testament care își ajung împlinirea odată cu nașterea după trup a Mîntuitorului din Sfînta Fecioară. În acest sens Sfînta Fecioară a fost preînchipuită prin rugul care ardea fără mistuire (Exod 3, 2), trecerea minunată a lui Israel prin Marea Roșie (Ex. 14, 29), scara lui Iacob (Gen. 28, 2), corabia lui Noe (Gen. 7, 23), toiagul lui Aaron care a odrăslit (Num. 17, 8), piatra netăiată de mînă (Dan. 2, 34), poarta cea închisă (Ezechil 44, 1—2), vasul de aur cu mană (Ex. 16, 33) ș.a.

Biserica Ortodoxă aduce Sfintei Fecioare un cult de preacinstire nu numai pentru calitățile ei deosebite de Născătoare de Dumnezeu și Pururea fecioară, ci pentru că și acum, aflîndu-se în stare preamărită în ceruri, de-a dreapta Mîntuitorului, este Maica tuturor dreptcredincioșilor creștini pentru care se roagă și mijlocește, fiind în același timp deci rugătoare și mijlocitoare.

V. *Deosebiri față de învățătura ortodoxă.*

Dacă în învățătura despre Sfînta Fecioară Maria Biserica Ortodoxă a păstrat și a mărturisit totdeauna dreapta învățătură, după temeiurile ei revelaționale, celelalte Biserici creștine s-au abătut de la această învățătură, fie printr-o dezvoltare a acesteia care a dus la exagerări și devieri, fie printr-o îndepărtare sau renunțare ajunsă pînă la urmă la un refuz total de acceptare a preacinstirii Născătoarei de Dumnezeu.

În învățătura și practica cultului de preacinstire a Maicii Domnului, Biserica Romano-Catolică se deosebește de cea Ortodoxă, deoarece la elementele comune ale mariologiei : Născătoare de Dumnezeu, pururea fecioria și preacinstirea, a venit cu noi elemente : a) învățătura despre imaculata concepție a Sfintei Fecioare, decretată dogmă la 3 decembrie 1854 prin bula papală «Ineffabilis Deus», după care Sfînta Fecioară s-ar fi născut fără păcatul strămoșesc ; b) înălțarea cu trupul la cer a Sfintei Fecioare, decretată ca dogmă la 1 noiembrie 1950 ; c) învățătura că Sfînta Fecioară este «împreună-răscumpărătoare» a neamului omenesc cu Iisus Hristos, în prezent ca părere teologică, dar cu perspectiva de dogmatizare (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici*, în rev. «Ortodoxia», anul 1950, nr. 4, p. 559).

După cuvintele Sfintei Scripturi (Rom. 5, 12 ; 3, 23 ; Ioan 3, 6 ; Gal. 3, 22—23 ; 1 Cor. 15, 21) și mărturiile Sfintei Tradiții, Biserica creștină a mărturisit totdeauna învățătura că toți oamenii se nasc cu păcatul strămoșesc și deci toți au nevoie de mîntuirea realizată prin Iisus Hristos (Rom. 5, 15—16). Dacă am admite învățătura catolică despre imaculata concepție a Sfintei Fecioare ar însemna să admitem că ea a fost izbăvită de păcatul strămoșesc în afară de Hristos, înainte de întruparea și jertfa lui de mîntuire, prin care omenirea a fost împăcată cu Dumnezeu. Ar fi existat deci o lucrare a harului mîntuitor înainte de venirea lui Hristos în lume și în afară de El. După învățătura Bisericii creștine, așa cum este afirmată în mărturiile revelaționale, harul mîntuitor pentru eliberarea omului din robia păcatului s-a revărsat în lume odată cu Iisus Hristos și prin Iisus Hristos deci în afară de Iisus Hristos nu există mîntuire. Împăcarea omului cu Dumnezeu s-a făcut numai de către Iisus Hristos și s-a realizat numai prin Iisus Hristos, prin jertfa Sa de pe cruce, așa cum mărturisește Apostolul neamurilor cînd spune că «Ne-am împăcat cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său» (Rom. 5, 10) ; fiindcă Dumnezeu este cel «care ne-a împăcat cu Sine prin Hristos» (2 Cor. 5, 18 ; Col. 1, 22).

Cu toate că Biserica Ortodoxă împărtășește credința în înălțarea Sfintei Fecioare Maria cu trupul la cer, a considerat însă că această învățătură de complexitate tainică este mai bine să nu fie definită printr-o formulare dogmatică. Analizînd această învățătură, Biserica Ortodoxă Română și-a precizat poziția declarînd : «Deși înălțarea Sfintei Fecioare cu trupul la cer este o credință scumpă și bună, de circulație generală în Biserica Ortodoxă și în evlavia poporului ei dreptcredincios, totuși Biserica Ortodoxă Română socotește că nimic nu impune definirea ei în dogmă, aceasta cu atît mai mult cu cît în Sfînta Scriptură și în primele șase veacuri creștine lipsesc cu totul temeiurile revelaționale de autoritate care să ofere elementele unei definiții lipsite de greșeli și de unilateralitate» *(Comunicatul Sfîntului Sinod,* în rev. «Ortodoxia», an. 1950, nr. 4, p. 499).

Din cea mai veche mărturie tradițională rezultă doar faptul «că apostolii au găsit după trei zile mormîntul gol, deducînd din aceasta că Domnul Iisus Hristos a luat trupul Fecioarei la cer» (Pr. Prof. D. Stăni-

loae, *Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici*, în rev. «Ortodoxia», an. 1950, nr. 4, p. 593). De altfel, în ce privește această învățătură există și o altă deosebire între învățătura ortodoxă și cea romano-catolică. În timp ce învățătura ortodoxă afirmă că Sfînta Fecioară s-a înălțat la cer prin puterea Fiului ei, deci a fost înălțată la cer, învățătura romano-catolică susține că această înălțare s-a făcut prin puterea personală a Sfintei Fecioare în calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu.

Biserica creștină a afirmat încă din primele veacuri rolul deosebit pe care l-a avut Sfînta Fecioară în mîntuirea omului și împăcarea lui cu Dumnezeu, prin faptul că din ea s-a născut după trup Mîntuitorul Iisus Hristos. Dar prin mijlocirea întrupării Fiului lui Dumnezeu, Sfînta Fecioară nu a devenit și împreună-răscumpărătoare alături și în același timp cu Iisus Hristos. Opera de împăcare a omului cu Dumnezeu a fost săvîrșită și aparține în exclusivitate Mîntuitorului. După cuvintele Sfintei Scripturi unicul mijlocitor al mîntuirii este Iisus Hristos : «Căci unul este Dumnezeu și unul este și mijlocitorul între Dumnezeu și oameni : Omul Hristos Iisus, care s-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți» (1 Tim. 2, 5—6). Prin El «avem apropierea către Tatăl» (Efes. 2, 18), căci numai «întru El avem răscumpărarea prin sîngele Lui și iertarea păcatelor» (Efes. 1, 7).

Biserica Ortodoxă nu numai că s-a ferit de a formula noi dogme care n-au temei revelațional, ci a urmărit să păstreze nealterată învățătura tradițională a Bisericii creștine primare, singura bază pentru nădejdea de refacere a unității creștine.

Confesiunile protestante și cultele neoprotestante refuză peste tot cultul sau preacinstirea Maicii Domnului, întemeindu-și argumentele pe unele texte biblice pe care le interpretează fără a ține seama de context, de textele paralele și fără a lua în considerare învățătura tradițională a Bisericii creștine primare. Astfel, acestea afirmă că :

a) Sfînta Fecioară ar fi fost o femeie obișnuită al cărei prim născut a fost Iisus Hristos după cum spune Evanghelistul : «Maria a născut pe Fiul său cel unul născut (cel întîi născut)» (Matei 1, 25), și că ulterior ea a avut și alți fii și fiice pe care Sfînta Scriptură îi numește «frații și surorile Domnului», de aceea nu i se poate atribui calitatea de Preacurată și Pururea fecioară, deci nu poate fi preacinstită drept Maică a Domnului sau Născătoare de Dumnezeu.

Însă, după învățătura ortodoxă, expresia de «întîiul» sau «primul născut» (prototokos) este întîlnită și în Vechiul Testament fiind aplicată primului fiu născut, indiferent dacă ulterior s-au născut sau nu și alți fii sau fiice, așa cum este cazul cu cei întîi născuți de parte bărbătească ai lui Israel, salvați pe pămîntul Egiptului (Ex. 13, 2, 12). Cu sensul de unicul născut, expresia de «primul născut» a fost aplicată întregului popor al lui Israel, în calitatea sa de singurul sau unicul popor ales de către Dumnezeu : «Israel este fiul Meu cel întîi născut al Meu» (Ex. 4, 22). Referindu-se la textul biblic respectiv, Sf. Ioan Damaschin arată că prin expresia de «primul născut» se are în vedere cel ce se naște mai întîi într-o familie, dar și cel care este singurul născut în aceeași familie. «Trebuie să se știe — spune Sf. Părinte — că prim născut este acela care a fost născut întîi, chiar dacă ar fi unicul născut. Cuvîntul

«prim născut» arată că s-a născut primul, dar nu indică negreșit și nașterea altora» (*Dogmatica*, p. 275).

În scrierile Noului Testament întîlnim un total de 10 texte în care se vorbește despre frații și surorile Domnului: Matei 12, 46—50; 13, 55—56; Marcu 3, 31—35; 6, 3; Luca 8, 19—21; Ioan 2, 12; 7, 3, 5, 10; Fapte 1, 14; I Cor. 9, 5 și Gal. 1, 19. În două dintre ele (Matei 13, 55—56 și Marcu 6, 3) sînt menționați chiar cu numele unii dintre frații Domnului: *Iacob, Iosif* sau *Iosi, Simon* și *Iuda*.

Pentru a elucida cine sînt acești frați ai Domnului și în ce raport sau grad de rudenie se află ei cu Mîntuitorul sau cu Sfînta Fecioară, au fost formulate mai multe soluții, dintre care cea care susține că acești frați ai Domnului sînt veri primari sau secundari ai Mîntuitorului, sau nepoți ai Sfintei Fecioare, a fost acceptată mai ales în teologia ortodoxă deoarece se bazează pe texte biblice și pe mărturiile patristice.

Din nici un text biblic nu rezultă că «frații și surorile Domnului» ar fi fost frați buni sau direcți după mamă sau tată, ai Mîntuitorului Iisus Hristos. În Sf. Scriptură nu se menționează în nici un text că frații Domnului ar fi fost fii ai Sfintei Fecioare Maria; numai despre Iisus Hristos se spune clar că este «fiul Mariei» (Marcu 6, 3). Apoi în nici un text biblic nu se spune că frații Domnului ar fi copiii Sfintei Fecioare Maria atunci cînd se vorbește despre ei, ci se spune cel mult că sînt prezenți alături de ea și o însoțesc (Matei 12, 46; Marcu 3, 31; Luca 8, 19; Ioan 2, 12; Fapte 1, 14).

Despre mama fraților Domnului textele biblice afirmă că este o altă Maria, deosebită atît de Sfînta Fecioară Maria cît și de Maria Magdalena. Sfinții Evangheliști menționează între femeile care au fost la răstignirea și la mormîntul Mîntuitorului pe Maria Magdalena și Maria, mama lui Iosif sau Iosi (Marcu 15, 40, 47 și 16, 1), pe Maria Magdalena, pe Ioana și Maria lui Iacob (Luca 24, 10), pe Maria Magdalena și cealaltă Marie (Matei 28, 1).

Cel mai clar în acest sens este Sfîntul Apostol Ioan care precizează că «stăteau lîngă crucea lui Iisus, mama Lui și sora mamei Lui, Maria lui Cleopa și Maria Magdalena» (Ioan 19, 25). După tradiția bisericească relatată de Egesip și păstrată de Eusebiu de Cezareea (*Ist. bis.* IV, 22, P. G., 20, 380) și împărtășită de Sf. Epifaniu (Haer. 78, 7 — P. G., 42, 708), de Sf. Ioan Hrisostom (In. Gal. 1, 19 — P. G., 10, 632), de Teodoret de Cir, s-a afirmat că acest Cleopa a fost fratele lui Iosif, logodnicul Sfintei Fecioare. În acest caz frații Domnului nu sînt decît cel mult veri primari ai Mîntuitorului. De altfel, după uzul limbii ebraice, care folosește termenul de «ach» — frate pentru a marca o rudă mai îndepărtată, cum este cazul cu Lot, menționat drept fratele lui Avraam (Gen. 13, 8; 14, 4, 16), deși era nepotul său (Gen. 11, 27; 12, 5), pentru verii primari sau secundari ai Mîntuitorului s-a putut folosi termenul de frate.

Că frații Domnului nu erau frați buni ai Mîntuitorului o dovedește și următoarea mențiune biblică: «pentru că nici frații Lui nu credeau în El» (Ioan 7, 5). Dacă Mîntuitorul ar fi avut și alți frați direcți, fii ai Sfintei Fecioare, n-ar fi încredințat pe Maica Sa în grija Sf. Apostol Ioan atunci cînd se afla răstignit pe cruce (Ioan 19, 26—27).

Iacob și Iuda, de la care avem două epistole, nu menționează deloc în scrierile lor că sînt frați ai Domnului, cum ar fi fost poate mai firesc

să facă dacă ar fi fost fraţi buni ai Mîntuitorului, ci se denumesc «rob» (Iacob 1, 1) sau «slujitor» al lui Iisus Hristos (Iuda 1).

b) Se susţine apoi că Sfînta Fecioară ca femeie obişnuită nu poate fi denumită «împărătească cerească» şi nici să fie preacinstită, deoarece Dumnezeu prin profetul Iezechiel a pedepsit poporul lui Israel cu foamete şi asuprirea altor neamuri, atunci cînd s-a închinat la «zeiţa cerului» aducîndu-i tămîieri şi libaţiuni (Iez. 44, 17—18). După mărturiile biblice (Jud. 2, 13 ; 3 Regi 11, 5 ; 4 Regi 23, 4—7) însă prin *«zeiţa cerului»* se înţelege *zeiţa Astarta*, la care israeliţii au început să se închine din vremea judecătorilor, regele Iosia fiind cel care a îndepărtat această idolatrie din popor.

Sfînta Fecioară Maria este vredincă de cinstea de a fi denumită «împărătească cerească», deoarece a născut după trup pe Iisus Hristos, care s-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui, iar Sfînta Fecioară, ridicată la ceruri prin puterea Fiului ei, şade de-a dreapta Lui, mijlocind prin rugăciuni pentru izbăvirea celor ce o roagă, aşa după cum a proorocit psalmistul : «A stat împărăteasa de-a dreapta Ta, îmbrăcată în haină aurită, şi prea înfrumuseţată» (Ps. 44, 11).

c) Se afirmă, apoi, împotriva supracinstirii Maicii Domnului că Însuşi Mîntuitorul nu a acordat cinstea cuvenită Sfintei Fecioare, nesocotindu-i calitatea de mamă, atunci cînd fiind anunţat că este căutat de «mama şi fraţii Lui», arătînd spre ucenici a spus : «Iată mama Mea şi fraţii Mei. Că oricine va face voia Tatălui Meu Celui din ceruri, acela îmi este frate şi soră şi mamă» (Matei 12, 47—50). În textul respectiv Mîntuitorul nu are în vedere legătura trupească cu Sfînta Fecioară sau cu alte rude, ci se referă la legătura spirituală-duhovnicească dintre El şi ucenicii Lui, întemeiată pe credinţă şi împlinirea voii lui Dumnezeu. Este vorba despre acea legătură prin care cineva devine fiu al lui Dumnezeu, potrivit cuvintelor : «Şi celor cîţi L-au primit, care cred în numele Lui, Le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu» (Ioan 1, 12), fii ai lui Dumnezeu prin dragoste (I Ioan 3, 1), fiind născuţi a doua oară prin cuvîntul lui Dumnezeu cel viu, prin ascultarea de adevăr şi prin nefăţarnică iubire de fraţi (I Petru 1, 22—23).

d) Se mai remarcă de asemenea că, Mîntuitorul n-a acordat Maicii Sale cinstea cuvenită şi atunci cînd a numit-o simplu «femeie» ca, de exemplu, la nunta din Cana cînd i s-a adresat cu cuvintele : «Ce este Mie şi ţie femeie ?» (Ioan 2, 4), sau cînd a încredinţat-o în grija ucenicului Său : «Femeie, iată fiul tău» (Ioan 19, 26). Aşa cum va face şi Sfîntul Ap. Pavel în cuvintele : «Iar cînd a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege» (Gal. 4, 4). Deci Mîntuitorul şi Sfîntul Ap. Pavel nu acordă Sfintei Fecioare Maria cinstea de care s-a învrednicit ca Născătoare de Dumnezeu, considerînd-o drept o femeie obişnuită, care ar mai fi fost căsătorită şi ar fi avut şi alţi fii sau fiice.

Însă, în Sf. Scriptură ca şi în textele menţionate, termenii de «bărbat» şi «femeie» sînt folosiţi în general pentru a marca deosebirea de gen sau sex, pentru a reprezenta pe orice bărbat sau femeie, indiferent de starea lui civilă sau socială.

Astfel, cei doi îngeri care se arată Mariei Magdalena, la mormîntul Mîntuitorului după înviere, i se adresează cu cuvintele : «Femeie, de ce plîngi ?» (Ioan 20, 12—13). După înălţarea la cer a Mîntuitorului, cei doi îngeri se adresează apostolilor cu cuvintele : «Bărbaţi galileeni» (Fapte 1, 10—11). La Cincizecime Sfîntul Ap. Petru se adresează mulţimilor cu cuvintele : «Bărbaţi iudei» (Fapte 2, 14) ; în sinedriu, Gamaliel foloseşte adresa : «Bărbaţi israeliţi» (Fapte 5, 34—35). Deci termenul de «femeie» este un mod de adresare şi nu de dispreţ.

Sfîntul Ap. Pavel cînd spune că Mîntuitorul s-a născut «din femeie», foloseşte acest termen tocmai pentru a marca în mod deosebit împlinirea vechilor proorociri că Iisus Hristos va fi un urmaş al femeii (Gen. 3, 15), se va naşte dintr-o fecioară (Is. 7, 14), după cum prin femeie va veni mîntuirea (Ier. 31, 21—23).

Din cele relatate despre Bunavestire se vede că Sfînta Fecioară n-a fost o femeie obişnuită, ci o fecioară anumită, aleasă în mod special de către Dumnezeu, nu pentru a naşte un om obişnuit, ci a naşte după trup pe Fiul lui Dumnezeu (Luca 1, 26—35 ; 42—43 ; 48—49).

Mîntuitorul, ca fiu al Sfintei Fecioare după trup, n-a desconsiderat-o, ci i-a dat ascultarea cuvenită, căci la Nazaret «era supus» părinţilor (Luca 2, 51) ; la nunta din Cana i-a ascultat rugămintea, împlinindu-i-o (Ioan 2, 3—10) ; iar pe cruce fiind s-a îngrijit de soarta Maicii Sale (Ioan 19, 26—27).

e) Se afirmă de asemenea că, potrivit Sfintei Scripturi, singurul mijlocitor al mîntuirii este Iisus Hristos. Vorbind în Sinedriu despre Iisus Hristos, Sfîntul Ap. Petru declară că «întru nimeni altul nu este mîntuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mîntuim noi» (Fapte 4, 12). Sfîntul Ap. Pavel mărturiseşte că Iisus Hristos, care este de-a dreapta Tatălui este cel «care se şi roagă pentru noi» (Rom. 8, 34), fiind singurul mijlocitor : «Căci unul este Dumnezeu, unul este şi mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni : Omul Hristos Iisus» prin a cărui jertfă s-a adus răscumpărarea tuturor (1 Tim. 2, 5—6). Sf. Ap. Ioan scrie şi el că «avem mijlocitor către Tatăl pe Iisus Hristos cel drept» (I Ioan 2, 1). Din aceste texte ar rezulta că Mîntuitorul, fiind singurul mijlocitor, nu putem cere şi mijlocirea Sfintei Fecioare Maria, deoarece ea nu ne poate ajuta cu nimic pentru a obţine mîntuirea.

În textele biblice menţionate se afirmă că Iisus Hristos este singurul mijlocitor la Tatăl, avîndu-se în vedere însă mîntuirea obiectivă, deoarece numai prin jertfa Lui s-a făcut împăcarea cu Dumnezeu şi s-a obţinut harul mîntuitor. În procesul mîntuirii subiective, adică a însuşirii din partea fiecăruia a roadelor mîntuirii obiective, Sfînta Fecioară Maria, ca Născătoare de Dumnezeu, unită cu Iisus Hristos prin lucrarea teandrică, este cea care prin rugăciunile ti poate mijloci, pe lîngă Fiul lui Dumnezeu.

În Sf. Scriptură vom întîlni destule cazuri în care cei drepţi şi sfinţi s-au rugat la Dumnezeu pentru izbăvirea celor păcătoşi sau a celor aflaţi în suferinţă. Astfel Avraam se roagă pentru regele Abimelec din Gherar (Gen. 20, 17), Moisi pentru poporul lui Israel (Ex. 32, 9—14) şi pentru

sora sa Mariam (Num. 12), dreptul Iov pentru prietenii lui (Iov. 42, 8) iar Sf. Ap. Pavel s-a rugat pentru cei din Corint (2 Cor. 13, 9), Efes (Efes. 1, 16—17; 3, 14—21), pentru cei din Filipi (Filip. 1, 3—4) ca şi pentru cei din Tesalonic (1 Tes. 1, 2—3; 2 Tes. 1, 11). Iar dacă cei drepţi şi sfinţii pot, prin rugăciunile lor, mijloci la Dumnezeu, cu atît mai mult poate face acest lucru Preacurata Fecioară.

f) Se obiectează, în sfîrşit, că şi despre Iaela, femeia lui Heber Cheneul, se spune să fie «binecuvîntată între femei» (Jud. 5, 24), ca şi despre Sfînta Fecioară şi totuşi n-a fost cinstită în mod special şi nici nu este rugată să mijlocească la Dumnezeu pentru izbăvirea oamenilor.

În «Cîntarea Deborei şi a lui Barac» (Jud. 5) se aduce laudă Iaelei pentru fapta ei de vitejie de a fi ucis pe Sisera, comandantul armatei lui Iabin, regele canaanean, care venise cu război împotriva lui Israel. Dar despre Iaela se spune să fie «binecuvîntată», dar numai «între femeile ţării», pe cînd Sfînta Fecioară este binecuvîntată între toate femeile, deoarece a aflat har la Dumnezeu şi a născut pe Iisus Hristos, Mîntuitorul lumii, fiind cinstită în mod deosebit de toate neamurile pînă la sfîrşitul veacurilor (Luca 1, 28, 30, 31, 48). Prin fapta Iaelei s-a izbăvit de la asuprire şi război un singur popor, pe cînd prin naşterea Sfintei Fecioare s-a adus mîntuire tuturor.

*

Din cele expuse, rezultă concluzia că Biserica Ortodoxă atunci cînd, în cultul ei, practică preacinstirea Maicii Domnului, mărturiseşte adevărata învăţătură, aşa după cum este înfăţişată în Sf. Scriptură şi în Sf. Tradiţie, şi respectă întru totul practica tradiţională din Biserica creştină primară. Ea păstrează şi propovăduieşte că Sfînta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu, Pururea Fecioară şi, în acelaşi timp, rugătoare şi mijlocitoare pe lîngă Iisus Hristos, fiul ei cel după trup, pentru izbăvirea celor dreptcredincioşi care, potrivit prerogativelor ei speciale, au datoria de a o preacinsti după cuviinţă şi vrednicie.

MORALA DE SITUAȚIE ÎN DEZBATEREA TEOLOGIEI CONTEMPORANE

Prof. Dr. Constantin C. PAVEL

I. *PRINCIPIILE FUNDAMENTALE ALE MORALEI DE SITUAȚIE ȘI REACȚIILE PE CARE LE-A PROVOCAT.*

Denumirea și susținătorii.

Începînd cu al doilea pătrar al veacului nostru, s-a constituit și răspîndit în largi cercuri teologice din Apus — cu deosebire protestante — o concepție morală extrasă din curentele filosofiei existențialiste, care a fost denumită «morala situației», «morala de situație», «etica situației», «etica de circumstanță», «etica contextuală», «ocazionalism» sau «etica situațională», sau încă «actualism».

Pe toate acestea noi le cuprindem în denumirea generică de «morală de situație» sau «situaționism moral», subliniind prin aceasta totodată și caracterul său exagerat.

Cei mai de seamă reprezentanți ai moralei de situație sînt: în Europa: Emil Brunner [1], Karl Barth, Dietrich Bonhöffer, Niels Soe, Bultmann, H. Thielicke [2] și Hauser [3]; în America, acest curent este reprezentat de H. R. Niebuhr, Joseph Sittler, James Gustafson, Paul Lehmann, Gordon Kaufmann, Charles West, Paul Tilich și Joseph Fletcher. De notat că toți aceștia sînt teologi sau gînditori protestanți [4].

Noțiunea și afirmațiile principale ale moralei de situație sau situaționismului moral.

După un recent dicționar filosofic [5], morala de situație este «concepția după care moralitatea se determină după datele complexe ale fiecărui caz particular și nu după legile generale». Cît despre noțiunea de situație, aceasta este definită, din punct de vedere fenomenologic și sociologic, ca fiind «complexul care rezultă din interacțiunea — la un moment dat — a unei ființe și mai ales a unei persoane (P) cu mediul său social (M) ca și fizic și intelectual (...).

Acest raport dinamic de reprocitate creează situația, a cărei funcțiune este «comportamentul» [6]. De aici rezultă că noțiunea de situație în-

1. Vezi *Das Gebot und die Ordnungen*, Tubingue, 1932.
2. Vezi *Theologische Ethik*, Tubingue, 1951.
3). Vezi *Autorität und Macht*, Heidelberg, 1949.
4. Joseph Fletcher, *Situation Ethics — The New Morality*, Philadelphia, 1966, p. 33—34.
5. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, R. Saint Jean, Paris, P.U.F., 1962, p. 454. 6. *Ibidem*, p. 678.

seamnă un raport şi nu numai o stare exterioară persoanei. Ea desemnează momentul în care o persoană are conştiinţa că este chemată să ia o hotărîre faţă de o realitate determinată sau înlăuntrul acestei realităţi.

Joseph Fuchs crede că etica protestantă are dreptate cînd interpretează «situaţia» ca un apel unic al lui Dumnezeu la care omul răspunde printr-o decizie personală [7].

După aceste date sumare şi preliminare, să adîncim şi să lărgim cunoaşterea acestei concepţii etice prezentînd afirmaţiile ei principale.

Prima teză a acestui sistem etic este susţinerea ideii că «decizile morale n-ar mai trebui bazate pe legile morale universale (cum este Decalogul) ci pe situaţia concretă individuală în care se află persoana respectivă».

Această situaţie fiind «unică şi nerepetabilă» urmează că numai conştiinţa individuală a persoanei în cauză poate determina hotărîrea sa morală dreaptă, dar cu condiţia — după situaţioniştii creştini — de a asculta numai de porunca iubirii aproapelui. Aceştia cred că prin actul deciziei morale, credinciosul întîlneşte imediat în conştiinţa sa pe Dumnezeu, actualizînd în acest chip relaţia sa filială cu Dumnezeu, Tatăl său.

Principala implicaţie a acestei afirmaţii este că toate legile şi formulările abstracte nu-s de nici un ajutor individului care se află într-o situaţie concretă, care prin definiţie este unică. În consecinţă, omul trebuie să se deprindă a-şi lua răspunderea pentru actele sale proprii, în loc de a se adăposti — din comoditate — în dosul protecţiei legilor abstracte, care — după părerea situaţioniştilor, — nu pretind o angajare personală [8].

Etica situaţiei este, deci, un sistem de morală, sau mai curînd o metodă, după care regula decisivă şi ultimă a moralităţii nu stă într-o «normă obiectivă» sau într-o «lege a naturii» [9], ci în judecata şi lumina spiritului individual.

Această atitudine practică este legată de o concepţie teoretică privitoare la noţiunea de «natură umană», căreia i se neagă valoarea universală şi permanentă pentru a recunoaşte numai o natură istorică, schimbătoare, totdeauna în situaţie şi determinată de această situaţie [10].

Morala de situaţie şi filosofia existenţialistă.

În afirmaţiile de mai sus este uşor de recunoscut tezele principale ale existenţialismului, care constituie baza filosofică a eticii situaţiei [11].

7. Joseph Fuchs, *Morale théologique et morale de situation*, în «Nouvelle Revue théologique», 1954, nr. 10, p. 1076.

8. A. J. von Hildebrand, *Situational Ethics*, în «New Catholic Encyclopedia», The Catholic University of America, 1967, vol. XIII, p. 268.

9. J. Fuchs, *op. cit.*, p. 1074, ş.u.

10. Le Blond S.J., *Sincérité et vérité à propos de la Morale de la situation*, în «Etudes» (1957), fevrier, p. 237.

11. Notăm că, deşi existenţialiştii N. Berdiaef, Gabriel Marcel şi Karl Jaspers sînt teişti, existenţialismul ateu al filosofilor J. P. Sartre, Camus, Kafka, Rilke s-a bucurat de o mai mare influenţă. Heidegger gîndeşte ca şi cînd Dumnezeu nu ar exista.

În concepția filosofilor existențialiști, existența umană este realizată totdeauna de către un om *aici* și *acum* (hic et nunc) într-o situație concretă, însoțită de o serie de circumstanțe accidentale. De aici decurg neglijarea universalului și generalului și preocuparea exclusivă de particular și individual. Disprețul existențialismului pentru tot ce este universal și abstract vine de la însemnătatea excepțională pe care acesta o acordă libertății umane, concepută de existențialiști ca un fel de contingență și indeterminare, implicînd o conștiință mereu trează și cultivată. În fine, conștiința și libertatea condiționează responsabilitatea [12]. În acest sens, nu devine creștin adevărat decît cel care, la vîrsta matură, își asumă toată răspunderea pentru toate consecințele botezului primit la vîrsta copilăriei.

Influența existențialismului asupra moralei creștine a fost atît pozitivă cît și negativă. Astfel, mai întîi se recunoaște existențialismului meritul de a fi atras mai mult atenția asupra factorului personal și subiectiv care intră într-o decizie morală reală și în acest fel ajută să se stabilească responsabilitatea morală actuală în situațiile morale reale. În al doilea rînd, existențialismul «a ajutat pe moraliști, pe preoți și pe sfătuitori în general să țină seama mai mult de principalele complicații ale problemelor vieții morale reale și să vadă că simpla întemeiere a unui precept moral negativ universal pe legea divină nu-i niciodată un răspuns deplin la asemenea probleme ; ci trebuie să fie ajutat de a găsi soluțiile alternative care să facă moralitatea acceptabilă» [13].

Dar existențialismul a exercitat, în anumite moduri, și o influență rea, ceea ce i-a atras condamnarea papei. Astfel, ateismul unor existențialiști extremi pare să fi condus pe unii scriitori la înlăturarea lui Dumnezeu din moralitate, făcînd din aceasta numai o chestiune de decizie, care integrează cel mai bine personalitatea proprie. Chiar cînd țin seama de Dumnezeu, existențialiștii extremiști vor să facă din moralitate mai mult un dialog personal cu Dumnezeu, în care individul încearcă să simtă ce ar vrea Dumnezeu de la el într-o situație dată. Revelația creștină și autoritatea doctrinară a Bisericii nu sînt deloc luate în seamă [14]. Iată temeiurile pentru care papa Pius XII, în enciclica *Humani generis* din 12 august 1950, a calificat existențialismul ca fiind «o nouă filosofie eronată».

Argumentarea lui Paul Lehmann, Paul Tillich, J. A. T. Robinson și Joseph Fletcher în susținerea tezelor situaționiste.

Am înfățișat succint ideile principale ale situaționismului moral. Așa cum vom vedea îndată, unele mici diferențe în expunerea acestora la unii reprezentanți ai acestui sistem nu afectează esențialul.

Astfel, Paul Lehmann, ca prim exemplu, susține, în lucrarea sa — *Ethik als Antwort (1966)*, — o etică a relației — *Beziehungsfeld Ethik)*, o etică a comuniunii, pe care o opune «eticii absolute». După etica ab-

12. Vezi și Helmuth Farenbach, *Existenzphilosophie und Ethik* (Kirkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Sartre), 1970.

13. J. J. Farraher, *Moral Theology, History of Contemporary Trends*, în «New-Catholic Encyclopedia», vol. IX, p. 1123. 14. *Ibidem.*

solută, măsura condiției tuturor în toate situațiile ar fi un absolut care determină pe toți să acționeze în același fel, «făcînd abstracție de complexitatea stiuației reale». «Etica relației» — așa cum o concepe Lehmann — ia ca principiu de bază iubirea. În acest fel, el încearcă să depășească individualismul care caracterizează protestantismul și situaționismul moral, ceea ce constituie un important merit al său.

Paul Tillich, la rîndul său, reduce etica la iubire și la ceea ce el numește καίρος (plinirea vremii), adică dependența ei de suma circumstanțelor date într-o situație.

Episcopul anglican J. A. T. Robinson, autorul mult controversatei lucrări — *Honest to God* —, integrează situaționismul moral în noua sa concepție a moralei creștine. El încearcă să concilieze ceea ce este constant cu ceea ce variază, iubirea cu legea, autoritatea cu experiența, subliniind prioritatea persoanelor asupra principiilor, pe temeiul iubirii. Robinson susține că în Noul Testament există porunci care astăzi nu ar mai putea fi aplicate întocmai, cum este — de pildă — supunerea muncitorului față de un patron care îl exploatează sau renunțarea totală, care nu poate fi cerută decît cînd e vorba de persoana proprie, iar cînd se calcă dreptul altora, restabilirea dreptului constituie un imperativ categoric [15].

În afară de aceasta, Noul Testament nu cuprinde învățături morale pentru toate acțiunile și împrejurările din viața creștinului. De aceea, după episcopul Robinson, nu putem rezolva dificultățile complexe ale generației noastre referindu-ne numai la ce spune Biblia, cu deosebire în ce privește problemele moralei sociale. «Morala nouă — spune el — nu înțelege nicidecum să înlăture legea, nici să slăbească ceea ce am numit în *Honest to God* digurile care salvează iubirea într-o lume fără busolă și fără iubire» [16]. În concepția sa, «morala supunerii la norme exterioare absolute este înlocuită cu o morală de angajament și descoperire» [17].

La baza moralei vechi stă — după el — concepția teologică greșită a identificării lui Dumnezeu cu ceea ce este permanent. În realitate, «Dumnezeu este în istorie ; El ne vorbește și ne cheamă prin istorie. Ceea ce ne spune nouă nu va fi totdeauna identic cu ceea ce a spus strămoșilor noștri (...). El vrea să se întrupeze în fiecare generație și să fie contemporan cu ea» [18].

J. A. T. Robinson consideră iubirea drept singura lege inviolabilă, pe cînd celelalte porunci au un caracter relativ și îndeplinesc numai un rol pregătitor.

Joseph Fletcher, în cartea sa : *Situation Ethics — The New Morality* (1966), apărută în traducere germană cu titlul *Moral ohne Norm*, expune și apără această nouă etică, folosind un material bogat și o expunere sistematică și limpede.

De aceea, vom stărui mai mult asupra acestei lucrări.

---

15. J. A. T. Robinson, *Morale chrétienne aujourd'hui*, trad. fr. par Ph. Harverson, Paris, 1969, p. 72—73. 16. *Ibidem*, p. 85. 17. *Ibidem*, p. 97.
18. *Ibidem*, p. 44.

J. Fletcher pornește de la afirmația că există trei abordări ale problemelor morale și anume : legalistă, antinomistă și situaționistă.

El opune etica situației atît legalismului raționalist, susținut de catolici pe baza legii morale naturale cît și legalismului biblicist al protestanților, întemeiat pe datele Sfintei Scripturi.

Cu toate acestea, Fletcher respinge antinomismul care face din morală o pură spontaneitate, fără nici un principiu, un adevărat anarhism, așa cum este concepută de existențialiștii extremiști Jean Paul Sartre și de Simone de Beauvoir sau de «pnevmatiști», care cred că numai Duhul Sfînt conduce pe fiecare, sau de libertiniști, de anabaptiști și de gnostici [19].

Împotriva legalismului, situaționismul afirmă că soluția etică nu vine de la legile morale ci din situația *hic et nunc*.

Împotriva antinomismului, situaționismul este nevoit să recunoască valoarea unei singure legi — iubirea — ca normă absolută a situației etice. De aici urmează că situaționistul respectă sau violează o lege după nevoile și cerințele iubirii. Circumstanțele alterează astfel regulile și principiile [20].

După Fletcher, iubirea creștină este singura lege care este totdeauna bună și dreaptă — indiferent de circumstanțe — și care ne obligă. Toate celelalte legi sînt contingente.

Fletcher admite principii dar nu reguli. Acceptă însă principiile ca maxime și nu ca legi. El menține legile numai într-o situație slujitoare, cu rolul de sfătuitoare dar nu de conducătoare [21].

Iubirea rămîne singura normă, singura lege care trebuie să conducă pe creștin în viață.

Situaționismul adoptă persepectiva pragmatistă, concepînd binele ca fiind util. Succesul se apreciază după norma iubirii [22]. Caracterul pozitivist al situaționismului etic creștin reiese din caracterul categoric și axiomatic al iubirii, care este o afirmație a credinței, făcută mai mult voluntar decît rațional, căci orice judecată morală sau de valoare este o decizie și nu o concluzie ; este o alegere și nu un rezultat obținut prin stringența logicii [23].

Situaționismul afirmă fățiș relativismul etic cu privire la aplicarea iubirii, care depinde de aprecierea responsabilă a situației.

Relativismul etic a invadat progresiv etica protestantă de la apariția simultană în anul 1932 a lucrării lui Emil Brunner, *Imperativul divin* și a lui Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*. Concepția ambilor se întemeiază pe principiul că porunca divină este totdeauna aceeași în «pentru ce»-urile ei, dar diferită în «ce»-urile ei sau fără schimbare în ceea ce privește «ce» și contigentă referitor la «cum». Singură iubirea este constantă [24].

Personalismul este considerat, în fine, drept caracteristica majoră a eticii situației, deoarece persoana umană, care se definește prin conștiință și libertate, este elementul principal al acestei etici. Nu există valori intrinsece ci legate de persoană, după cum persoana este, la rîn-

19. J. Fletcher, *op. cit.*, p. 21. 20. *Ibidem*, p. 26, 29. 21. *Ibidem*, p. 31.
22. *Ibidem*, p. 43. 23. *Ibidem*, p. 47—49. 24. *Ibidem*, p. 45.

dul ei, legată de semeni, de societate. Iubirea nu poate exista decît la oameni, între oameni şi pentru oameni.

Morala situaţiei păstrează principiile în rolul lor de consilieri fără drept de *veto*. Numai o propoziţie generală este prescrisă şi anume porunca de a iubi pe Dumnezeu prin aproapele [25].

Iubirea creştină nu este considerată ca o virtute ci ca un principiu regulator al eticii creştine [26].

Greşeala fundamentală a legaliştilor constă — după situaţionişti — în teoria intrinsecă a bunătăţii. Immanuel Kant, bunicul absolutizărilor morale, susţine că minciuna este totdeauna rea. În realitate, numai minciuna fără iubire este rea, pe cînd cu iubire, minciuna este bună. Fletcher dă ca exemplu pe Iudita, care este lăudată că a mînţit pe Olofern pentru a salva Israelul [27].

Bazîndu-se pe afirmaţia Mîntuitorului că sabatul a fost făcut pentru om şi nu omul pentru sabat (1 Cor. 10, 23—26), Fletcher conchide că iubirea înlocuieşte legea. Orice legalism religios, fie al legii naturale catolice, fie al legii biblice protestante va fi repudiat mai devreme sau mai tîrziu.

Mai întîi, pentru că nu există legi universale, ţinute de toţi oamenii, oriunde şi în toate timpurile. Ceea ce acceptă toţi sînt platitudini, ca «fă binele» şi «evită răul» şi «dă fiecăruia ce i se cuvine». Dar ce anume este bine, ce, cînd şi cum datorăm altuia este mult discutat şi larg dezbătut în cazurile concrete.

În ce priveşte Biblia, ea nu cuprinde legi ci numai «paradigme şi sugestii». Numai iubirea este lege [28]. Situaţionistii concep iubirea creştină ca bunăvoinţă în acţiune însoţită de raţiune. Fletcher înţelege iubirea ca o atitudine voluntară şi nicidecum ca o dispoziţie afectivă, deoarece ea nu-i selectivă şi exclusivă cum sînt prietenia şi iubirea romantică ; de aceea îmbrăţişează şi pe vrăjmaşi [29].

Etica creştină şi situaţională poate avea drept slogan cuvintele Sfîntului Apostol Pavel : «Staţi deci tari în libertatea cu care Hristos ne-a făcut liberi şi nu vă prindeţi iar în jugul robiei» (Gal. 5, 1). Dar, potrivit celor afirmate în povestea marelui inchizitor, poporul, din comoditate, vrea securitatea legii şi nu libertatea, aceasta fiind o grea povară, căci implică răspundere personală. Dar creştinul este chemat să fie matur, să trăiască prin har şi libertate, să fie răspunzător. Legea minimalizează obligaţia, pe cînd iubirea o maximalizează şi o optimizează. Legea poate fi constructivă dar cu condiţia de a nu împiedica manifestările libertăţii creatoare.

De pildă : legalismul pacifismului clasic greşeşte susţinînd că violenţa este totdeauna rea, deoarece există războaie drepte [30].

Între iubire şi dreptate, Fletcher nu face deosebire, dreptatea nefiind decît iubirea împărţită. Iubirea agapică nu-i unidimensională, ci universală, adică trebuie să existe faţă de toţi şi între grupe. Iubirea este maximum de dreptate iar dreptatea minimum de iubire.

---

25. Emil Brunner, *op. cit.*, p. 133. 26. Fletcher, *op. cit.*, p. 60—61.
27. *Ibidem*, p. 65. 28. *Ibidem*, p. 75—77. 29. *Ibidem*, p. 79.
30. *Ibidem*, p. 82, 83. 31. *Ibidem*, p. 100.

Fletcher spune : «Situaționiștii recunosc că legea și ordinea sînt nu numai necesare dar actualmente bune oriunde și oricînd, ele promovează cele mai bune interese ale iubirii».

Iubirea creștină, înțeleasă ca o atitudine voluntară, poate fi poruncită. Ea nu-i reciprocă, nu presupune un răspuns egal. «Copiii noștri — spune Fletcher — au cel mai mult nevoie de iubirea noastră cînd sînt cel mai puțin vrednici de iubire» [32]. Nimic nu-i mai complex și mai dificil decît etica, chiar etica creștină a iubirii. Alegerea morală are nevoie de inteligență, informație ca și de buna dispoziție. Alegem ceea ce este mai folositor pentru mai mulți [33].

Dacă legile nu sînt intrinsec bune sau rele, același lucru este și în ceea ce privește mijloacele. După situaționiști, scopul justifică mijloacele.

După legalismul «intrinsecalist», dacă unul din cele patru criterii ale moralității (scopul, mijloacele, motivele și consecințele) este rău, acțiunea este calificată ca rea. Situaționiștii nu sînt de acord cu această părere [34]. Se dă ca exemplu interdicția divulgării secretului la spovedanie de către duhovnic chiar cînd este în joc viața unui nevinovat ca devenind un păcat, fiind o participare la crimă [35].

«Etica creștină sau teologia morală — spune J. Fletcher nu este o schemă de viață conformă cu un cod ci un efort continuu de a raporta iubirea la o lume a relativităților printr-o cazuistică ce ascultă de iubire ; sarcina ei constantă este de a elabora strategia și tactica iubirii în numele lui Hristos» [36].

În concluzie, după situaționiști, singura lege este iubirea, iar hotărîrile iubirii sînt determinate de situațiile concrete și nu de prescripții. O faptă nu este bună sau rea în sine ci devine bună sau rea după împrejurări. De aceea toate celelalte principii în afară de iubire trebuiesc subordonate situației.

Față de situaționismul moral, teologii au luat atitudini diferite. Unii l-au considerat ca un manifest al libertății și responsabilității individuale, elaborat în cuprinsul unei etici a iubirii, care eliberează pe omul modern de «regulile și codurile rigide arhaice».

Acest curent moral afirmă în termeni categorici relativismul moral, după care, orice act, chiar minciuna, avortul, adulterul și omuciderea ar putea fi considerate ca juste din punct de vedere moral în funcție de circumstanțe. Pe cînd unii califică această poziție ca o «invitație la anarhie» și o disoluție a moralității, alții o apreciază ca o importantă contribuție la lupta pentru eliberarea oamenilor de conformism, «de teamă și de sentimentul vinei» care ar mutila persoana umană.

Dar înainte de a încerca o examinare mai amplă și mai temeinică a situaționismului moral, vom prezenta modul în care este apreciată în teologia protestantă și în teologia catolică.

Teologia protestantă — «teren ales» al temei situației.

Pentru teologia protestantă, în general, morala situației reprezintă o concepție etică, care, prin caracterul ei subiectivist, individualist și

32. *Ibidem.* 33. *Ibidem,* p. 109. 34. *Ibidem,* p. 114. 35. *Ibidem,* p. 128. 36. *Ibidem,* p. 158.

relativist, se încadrează logic în spiritul ei. Această înrudire spirituală explică şi faptul că susţinătorii moralei situaţiei sînt aproape exclusiv teologi protestanţi. La baza acesteia stă atitudinea principială a protestantismului faţă de curentele filosofice, care constă din adoptarea lor succesivă şi din încercarea de a le adapta la tezele creştine. Profesorul Louis Rumpf [37] recunoaşte că «tema situaţiei a găsit în teologia protestantă un teren ales» şi aceasta : 1) «prin rădăcinile pe care Reforma le are în nominalismul medieval» ; 2) «prin faptul că doctrina concepţiei radicale a omului prin păcatul strămoşesc face imposibilă orice morală scoasă din legea naturală spre a concentra atenţia numai asupra revelaţiei biblice» şi 3) «ca urmare a afirmării libertăţii omului creştin care exprimă o etică a regalităţii şi slujirii, total opusă oricărui legalism».

După L. Rumpf, etica protestantă valorifică situaţia chiar mai mult decît Reforma pentru următoarele consideraţii [38] :

1. *Consideraţii dogmatice.* Dumnezeu fiind liber, înseamnă că El este stăpîn să pretindă unora în anumite momente *contrariul faţă de ceea ce pretinde altora.* Kirkegaard comentează în acest sens sacrificiul lui Avraam, iar Karl Barth spune că Dumnezeu nu numai că îngăduie, dar chiar porunceşte să minţi Gestapo-ului. Thielicke vorbeşte de improvizaţia creştină ajutată de Duhul Sfînt, potrivit cuvintelor : «Vi se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiţi» (Matei 10, 19, ş.u.). Se invocă apoi : corespondenţa moralei cu alegerea lui Dumnezeu, care angajează pe creştini într-un popor în mers ; urgenţa eshatologiei care pune la îndoială lumea prezentă ; revendicarea de către Dumnezeu a persoanei însăşi cu prilejul deciziilor care i se impun ; «unicitatea exigenţei de iubire care face imposibilă orice morală legalistă prealabilă».

2. *Consideraţii antropologice.* Una din principalele surse ale eticii situaţiei este Kirkegaard şi filosofia existenţialistă (Jaspers, Griesebach, Sartre) care pleacă de la problematica libertăţii, ce se realizează în «clipa deciziei». De remarcat că Moltmann şi Lochmann critică individualismul şi «eternismul» libertăţii, dînd atenţie mersului istoriei şi concepînd astfel un alt tip de situaţionism.

3. *Consideraţii sociologice şi ermineutice.* Conştiinţa că omul este produsul unei culturi care-l condiţionează are două consecinţe şi anume : mai întîi, o poruncă biblică nu ar putea fi înţeleasă decît în raport cu contextul social în care a fost formulată şi în al doilea rînd, această poruncă nu ar putea fi transpusă în situaţia actuală fără o analiză a acesteia. Se dă ca exemplu porunca din geneză : «Creşteţi şi vă înmulţiţi» care nu s-ar putea aplica omenirii în plină explozie demografică [39].

Există şi teologi protestanţi care adoptă o poziţie critică faţă de unele teze ale situaţionismului moral. În marea lor majoritatea însă, ei le subscriu cu mici variaţii în documentarea şi interpretarea lor.

37. În *Evangile et normes èthiques, cours d'Ethique* — II-e partie, ţinut la Facultatea de teologie protestantă din Laussanne, 1974, (dactilografiat), p. 27.

38. În expunerea acestor consideraţii sîntem tributari, prof. Rumpf, *op. cit.*, p. 28.

39. Rumpf, *op. cit.*, p. 28.

Temeiurile condamnării de către Biserica romano-catolică a moralei situației.

Dacă teologii protestanți au îmbrățișat morala situației ca fiind în spiritul ei autentic, Biserica Romano-Catolică a văzut în ea o primejdie și de aceea a respins-o. Mai mult chiar, orice contact cu ideile profesate de adepții moralei situației înseamnă pentru această Biserică o încurajare dată celor ce atacă normele generale și obiective ale moralei tradiționale ; înseamnă o acceptare a individualismului și relativismului moral, prezentat într-o formă mai nouă și mai atrăgătoare, dar nu mai puțin greșită și periculoasă. Larga circulație — chiar în rîndul catolicilor — a acestui sistem de etică care se declară «independent de principiile moralei obiective», se ridică împotriva pozițiilor tradiționale ale Bisericii catolice.

Față de această situație, considerată alarmantă, papa Pius XII, în două alocuțiuni (prima la 23 martie 1952, iar a doua la 18 aprilie 1952) [40] a pus în gardă pe catolici contra a ceea ce se numește o «etică a situației».

La 2 februarie 1956, Congregația Sfîntului Oficiu a formulat această punere în gardă într-o «instrucțiune» [41] prin care interzice total morala situației în sînul Bisericii catolice.

După această «instrucțiune», autorii moralei situatiei «afirmă că legea hotărîtoare și ultimă a acțiunii nu este ordinea obiectivă determinată de legea naturală, ci o judecată și o lumină de ordin intim, și personale fiecărui individ, care îl fac să cunoască, în momentul în care se află, în situația concretă, ce trebuie să facă. Această ultimă decizie nu-i deci după ei, așa cum învață morala obiectivă prin autori eminenți, aplicarea legii obiective la cazul particular, ținînd seama și cumpănind, după regulile prudenței, circumstanțele particulare ale situației, ci această judecată și această lumină, interioare și imediate, cel puțin în numeroase aplicații, nu se sprijină în ultimă analiză, pentru a asigura rectitudinea sa obiectivă și adevărul său pe nici o normă obiectivă pusă în afară de om și independent de convingerea sa subiectivă : nu trebuie și nici nu poate să se măsoare pe o atare normă, ci își este pe deplin suficientă. După acești autori, conceptul tradițional de «natură umană» nu este suficient : trebuie să recurgem la conceptul de natură umană «existentă», care, în cele mai multe cazuri, nu are valoare obiectivă absolută, ci numai o valoare relativă și, prin urmare, schimbătoare, afară poate de cazul cînd este vorba de acele chestiuni și principii puțin numeroase care depind de natura umană metafizică (absolută și imuabilă). Tot de aceeași valoare relativă este și conceptul tradițional de «lege naturală». Foarte numeroasele postulate care se prezintă azi ca valori absolute ale legii naturale rezidă, după învățătura și opinia acestor autori, pe numitul concept al

40. Pius XII Ac. Ap. S. 34, 1952, p. 270—278 și Pius XII «Fiți binevenite !» (alocuție la 18 aprilie 1952 — Ac. Ap. S-44 (1952), p. 413—419).

41. Ac. Ap. S. 38, 1956, p. 144—145, Trad. în «Nouvelle Revue Théologique», nr. 6, 1956, p. 649—650 ; V. și D. 3918, Papa Pius XII, repetă această condamnare în alocuția din 14 sept. 1956. — Vezi Ac. Ap. S. 1956, p. 708, Papa Ioan XXIII face același lucru în mod implicit în *Pacem in terris,* nr. 160.

naturii existente și nu sînt, prin urmare, decît valori relative și schimbătoare care s-ar putea adapta totdeauna la orice situație.

Aceste principii odată admise și aplicate, acești autori spun și învață că dacă fiecare judecă în felul acesta în conștiința sa ceea ce trebuie să facă în situația prezentă, nu în primul rînd după legile obiective, ci prin mijlocirea acelei lumini de ordin intim și individual care provine dintr-o intuiție personală, ne vor feri sau izbăvi cu ușurință de numeroase conflicte morale, altfel insolubile.

Multe puncte pe care le ține un atare sistem al moralei situației sînt contrare adevărului și judecății rațiunii sănătoase. Ele trădează supraviețuiri ale relativismului și modernismului și se îndepărtează mult de doctrina catolică, învățată în cursul veacurilor».

«(...) Pentru a înlătura pericolul acestei morale noi și pentru a păstra puritatea și securitatea învățămîntului catolic, această sacră și supremă Congregație a Sfîntului Oficiu interzice și oprește de a învăța și aproba această doctrină a eticii situației, sub orice nume s-ar desemna...».

În rezumat, tezele condamnate sînt următoarele : 1) Afirmația că nu ar exista nici o lege sau normă general-valabilă care ar putea să determine în mod obligatoriu conduita morală în fiecare caz particular. 2) Afirmația că valorile personale ar avea prioritate asupra legilor generale. 3) Ideea că intenția cu care acționăm ar fi mai importantă decît ceea ce facem. 4) Ideea că Dumnezeu nu ne vorbește atît prin legi cît prin situația particulară, în care o lumină lăuntrică ne arată ceea ce avem de făcut.

Această punere în gardă echivalează cu o condamnare formală, care, totuși nu a împiedicat pe unii teologi catolici să justifice o anumită morală a situației, încercînd să evite — pe cît posibil — concluziile extreme.

Astfel, lucrarea lui E. Michel, *Ehe, eine Anthropologie der Geschlecthsgemeinschaft* (Stuttgart, 1948), a fost pusă la index. Unii au acuzat și pe Theodor Steinbüchel că în lucrarea sa *Die philosophische Grundlegung der Katholische Sittenlehre* (1951) s-ar afla pe o poziție situaționistă. Joseph Fuchs recunoaște că acesta, sub influența doctrinelor personaliste, n-a subliniat suficient legea și universalul, dar s-a opus corifeului situaționismului moral, E. Grisebach, autor al cărții : *Gegenwart. Eine Kritische Ethik*, Halle, 1928, și nu-i favorabil teoriilor care apără existențialismul modern [42].

Etica existențială, o formă mai acceptabilă în teologia morală catolică.

Sub denumirea de «etică existențială», se înțelege «încercarea contemporană a teologiei catolice, cu deosebire din Germania, de a elabora o etică concretă, existențială, individuală, care să înlocuiască etica tra-

42. Vezi J. Fuchs S. J., *op. cit.*, p. 1073.

dițională-scolastică care se limitează la abstract, esențial și universal» [43].

Dîndu-și seama că situația morală individuală are un caracter unic, propunătorii acestui sistem consideră insuficientă aplicarea principiilor morale universale la o astfel de situație.

Pentru o existență individuală într-o situație concretă, «voința lui Dumnezeu nu poate fi exprimată în mod adecvat în termenii concluziilor din legea morală naturală», deși, în fapt, primește o parte din justificările ei de la legea generală. Rezultă că etica existențială subliniază ca și etica situației aspectul individual și subiectiv al experienței morale, dar își propune să fie numai «o corectare și o întregire a eticii tomiste tradiționale». Aceasta și explică de ce nu a fost condamnată de Papă în anul 1952.

«Din punct de vedere istoric și ideologic — cum apreciază teologul catolic J. V. Mc Glynn [44] —, etica existențială poate fi considerată ca o tentativă de a integra elementele subiective ale teologiei protestante și cunoștințele fenomenologiei existențialiste în teologia morală catolică. Privită în această lumină, ea nu este un atac asupra concepțiilor tradiționale, ci un atac contra obiectivismului exagerat al nominalismului voluntar extrem și contra legalismului însoțitor al acestuia. Etica existențială afirmă elementul personal într-un fel în care întregește fără contradicție teologia morală tradițională».

Socotind voința de a iubi pe Dumnezeu drept centru al întregii moralități, susținătorii eticii existențiale pretind să dea o teorie morală mai realistă și mai puțin artificială. În felul acesta, răspunsul personal al omului la iubirea personală a lui Dumnezeu pentru el nu este împlinirea unei porunci ci îmbrățișarea cu iubire a voinței Sale.

S-a înregistrat o reacție favorabilă printre teologii moraliști catolici față de etica existențială, cei mai mulți aprobînd afirmația acesteia despre iubire și sugerînd ca ea să fie așezată în inima moralității.

S-au formulat totuși următoarele obiecții [45]: 1) Unii susțin că etica existențială subminează moralitatea obiectivă, tradițională și cade într-un subiectivism primejdios. De asemenea, ei cred că etica existențială nu ar fi extensiunea moralei catolice tradiționale, pe care ar depăși-o fără s-o tăgăduiască, cum pretind existențialiștii. 2) Alții reproșează eticii existențialiste că șterge distincția dintre poruncă și sfat. 3) În fine, unii thomiști obiectează că această etică se întemeiază pe neînțelegerea rolului prudenței în conducerea acțiunii umane și că, deci, în realitate, n-ar face decît să rezolve o problemă falsă.

O atitudine mai conciliantă față de morala situației la teologul Joseph Fuchs. Prezintă interes să arătăm pe scurt și felul cum este privită morala situației de cunoscutul teolog moralist catolic Joseph Fuchs S. J. După acesta [46], protestanții și catolicii sînt de acord cu afirmația că viața

43. Iezuitul Karl Rahner, principalul reprezentant al acestui curent, și-a expus concepția în lucrările sale: *Gefahren im heutigen Katholizismus* (Einsiedeln, 1950) și *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg, 1958).

Alți doi teologi moraliști, Joseph Fuchs și Bernhard Häring, înclină spre etica existențială, dar nu pot fi numiți propriu vorbind propunătorii acesteia.

44. *Existential Ethics*, în «New Catholic Encyclopedia», vol. V, col. 725.

45. *Ibidem*, p. 726. 46. *Op. cit.*, p. 1079.

creştinului este un dialog cu Dumnezeu, că factorul primar şi decisiv al oricărei situaţii este ascultarea de Dumnezeu, adică un răspuns ascultător la exigenţa divină pe care o exprimă situaţia. Dar teologii protestanţi şi catolici stau pe poziţii diferite în ce priveşte determinarea conţinutului interpelării divine şi modalitatea cunoaşterii acestuia.

După Fuchs, în apelul lui Dumnezeu în «situaţie» trebuie să deosebim două planuri : planul esenţelor universale care ţin de judecăţile imediate ale eticii şi planul realităţii care scapă normelor acestor judecăţi imediate. Primului plan îi aparţine mai întîi esenţa omului dar şi particularităţile intrinsece. Pe planul al doilea se află mai întîi originalitatea absolută a fiecărui individ «prin care Dumnezeu formulează exigenţe mult mai particulare decît acelea ale normelor valabile pentru toţi şi pentru fiecare». «Dumnezeu ne cheamă în fiinţa noastră totală — spune Fuchs — şi nu numai în compozantele situaţiei deopotrivă de accesibile anturajului nostru». De aceea, în aceeaşi situaţie, două persoane se comportă contrariu fără a avea groază de conştiinţă [47].

În orice caz, ceea ce este rău în sine nu va putea constitui un conţinut al apelului divin. «În ce priveşte prescripţiile secundare ale dreptului natural şi unele chestiuni juridice — spune Fuch — nu-i exclus ca Dumnezeu să ceară o atitudine aparent opusă dreptului natural, de exemplu, dreptul de a se sinucide cel primejduit să violeze secrete de stat» [48].

Din priçina complicaţiilor din viaţă, este nevoie de o etică formală care să ne înveţe să recunoaştem cu certitudine apelul imediat al lui Dumnezeu şi să discernem iluziile.

Recunoaşterea apelului lui Dumnezeu nu poate fi făcută dintr-o dată. «Ca particularizări ale universalelor, elementele situaţiei sînt supuse normelor generale ale moralei», care cer uneori folosirea «epikiei». Contrar protestanţilor care cred că, după păcat, natura nu ar mai exprima voinţa lui Dumnezeu, după catolici, natura este opera lui Dumnezeu care ia realitate în noi în fiecare situaţie concretă particulară. În consecinţă, legile morale universale ne pot ajuta să înţelegem apelul lui Dumnezeu formulat în «situaţie» [49].

Fuchs consideră că nici legile morale negative nici cele pozitive nu sînt suficiente. De exemplu, în cazul unei naşteri patologice, comportarea medicului, în această situaţie morală, nu va fi determinată integral de porunca de a nu ucide. De asemenea, porunca pozitivă de a face milostenie cere, în aplicarea ei, o seamă de consideraţii privind locul, momentul etc. În acest scop, apelăm la virtutea prudenţei, la care se adaugă darurile Sfîntului Duh.

Al treilea ajutor îl primim sub forma inspiraţiilor Sfîntului Duh, care ne aminteşte ceea ce ne-a transmis Hristos. Este însă nevoie de a cîştiga arta de a discerne pe cele autentice de cele false. Iar lucrarea aceasta o face morala şi teologia duhovnicească. Fuchs recunoaşte că este greu de a stabili criterii.

Morala situaţiei se ocupă de ceea ce Thomas de Aquino numeşte *operatum* ; ea analizează *ordo executionis*. În schimb, doctrina conştiinţei priveşte în primul rînd *operatio, ordo intentionis*. Dar acestea nu

47. *Ibidem*, p 1080. 48. *Ibidem*. 49. *Ibidem*, p. 1083.

trebuie privite ca excluzîndu-se ci ca întregindu-se, ele nefiind opuse ci complimentare [50].

Influențe pozitive ale situaționismului moral asupra teologiei morale catolice.

După ce am arătat temeiurile care au stat la baza condamnării oficiale a moralei situației de către Biserica Romano-catolică, am expus și etica existențială, noul curent ieșit din existențialism și care caută să remedieze lipsurile moralei tradiționale, ferindu-se de exagerările și riscurile situaționismului moral. De asemenea, am amintit și opiniile unor teologi catolici favorabile în general acestui curent, ceea ce demonstrează că teologia morală catolică nu a rămas total neafectată de apariția situaționismului moral.

În acest sens, se vorbește cu bună dreptate de unele efecte pozitive care s-au produs în modalitatea în care se face în catolicism taina spovedaniei, care se află în plină revizuire, datorită următorilor factori [51]: 1) Reînnoirea biblică, încurajată în anul 1943 de enciclica *Divino afflante Spiritu*, a îngăduit ca răspunderea creștinului să se înrădăcineze din nou în istoria mîntuirii și cu deosebire în chemarea lui Hristos. Această temă este tratată de Fritz Tillmann în lucrarea sa *Die Idee der Nachfolge Christi* (1933), reluată de Bernhard Haering în *La loi du Christ* (3 volume 1955 ș.u.) și în lucrările de teologie biblică ale lui Schnackenburg, C. Spicq etc.

Recurgerea la Sfînta Scriptură a fost marea noutate a Conciliului II Vatican. Philipe Delhaye recunoaște că «Facultățile romane au fost ultimul bastion al moralei cazuistice, înfeudate dreptului canonic și puțin deschisă surselor Revelației. Această morală cunoaște exclusiv dreptul natural așa cum s-a codificat în teologia posttridentină, adică identificînd fără șovăire natura fiziologică, rațiunea, legea evanghelică, cultura» [52].

«Instrucțiunea» Sfîntului Oficiu (nr. 96) rezumă: «Teologia morală a prezentat uneori în trecut o oarecare îngustime de vederi și lacune: aceasta se datora în mare parte unui oarecare juridism, unei orientări individualiste și detașării de sursele Revelației» [53]. 2) Reînnoirea liturgică și bisericească a denunțat reducerea Tainelor la rolul de mijloace necesare pentru mîntuirea în viața de dincolo, pentru a arăta însemnătatea lor pentru existența creștină, înserată în poporul lui Dumnezeu în mers și în slujirea în lume. Această orientare este cuprinsă în *Lumen gentium* (constituția dogmatică a Bisericii) și în *Gaudium et Spes* (Constituția pastorală asupra Bisericii în lumea acestei vremi). 3) Legalismul posttridentin a fost combătut de teologi aderînd la o filosofie de tip personalist (Sören Kirkegaard, Max Scheler, Maurice Blondel, Martin Buber). De pildă Bernhard Haering [54] denunță reducerea aristotelică a moralei la categoriile de scop și mijloc și se inspiră din gînditorul evanghelic Terteegen (1769) pentru a spune: «Personalistul creștin își află

50. *Ibidem*, p. 1085. 51. Vezi Louis Rumpf, *op. cit.*, p. 10.
52. Philipe Delhaye, *Les récentes directives pontificales concernant l'enseignement de la théologie morale*, în «Revue théologique de Louvain», 7-e anée, 1976, fasc. 4, p. 457. 53. *Ibidem*, p. 459. 54. În *La morale après le concile*, 1967, p. 123.

adevăratul eu privind pe Hristos, căci vede astfel că el este iubit de cel care este iubirea în persoană» [55].

În multe lucrări se arată primatul conștiinței asupra legii și situarea vinei mai curînd în faptul de a nu răspunde unei chemări decît de a călca o poruncă.

Conciliul II Vatican nu-i de părerea că principiile absolute ar fi relative. Cere însă ca problemele să fie rezolvate nu numai raportîndu-le la principiile fixate ci considerînd toată realitatea concretă. Se recunoaște că există principii morale creștine care nu se mai potrivesc contextului actual și probleme care se pun pentru prima oară și care nu pot fi rezolvate deschizînd un manual de morală [56].

Știința dreptului, care sta la baza moralei posttridentine, este acum trecută pe planul al doilea. Ph. Delhaye [57] constată că pentru omul secularizării și al erei științifice, natura nu mai este o călăuză sau un stăpîn ci un dat pe care-l domină și remodelează.

Termenul de «natură» este, apoi, susceptibil de vreo 20 de sensuri și în morală, criteriul naturii poate fi înțeles în multe feluri. De aceea morala este prezentată ca răspunsul omului la chemarea lui Hristos [58].

Unul din scopurile teologiei morale este — după Instrucțiunea Sfîntului Oficiu (nr. 97) — «de a fi studiul particular al drumului prin care omul, creat după chipul lui Dumnezeu și răscumpărat prin harul lui Hristos, tinde progresiv spre realizarea deplină a lui însuși după exigențele vocației sale divine în contextul economiei mîntuirii realizate istoric în Biserică» [59].

III. *EXAMINAREA CRITICĂ A POZIȚIILOR ADEPȚILOR MORALEI DE SITUAȚIE*

După ce am înfățișat pe scurt situaționismul moral așa cum este apreciat în teologia protestantă și în Biserica și teologia romano-catolică, vom încerca să-i analizăm și să-i cercetăm în mod critic tezele și temeiurile.

Morala de situație — reacție justificată contra interpretării prea formale sau prea juridice a moralei catolice. Opiniile teologilor catolici : Bernhard Haering, René Simon, Le Blond.

Prima caracteristică izbitoare a situaționismului moral constă din faptul că apare cu evidență ca fiind — așa cum precizează un teolog catolic [60] «o reacție sinceră contra unei interpretări prea formale sau prea juridice a moralității, care duce foarte lesne mai curînd la fariseism, la o urmare oarbă a literii legii decît a spiritului ei».

Intr-adevăr, teologia morală în Biserica Romano-Catolică nu numai că a fost tributară sistematizării thomiste dar a trebuit să fie elaborată și în funcție de Taina Pocăinței. Pentru justificarea sentinței pe care o pronunță duhovnicul, este nevoie de o codificare a poruncilor, a că-

55. L. Rumpf, *op. cit.*, p. 10.
56. Louis Meilhac, *La morale chrétienne dans l'optique de Vatican II d'après des travaux récents*, în «Lumen Vitae», vol. XXIII, nr. 1, 1968, p. 15.
57. *Op. cit.*, p. 465. 58. *Ibidem*, p. 468. 59. *Ibidem*.
60. A. J. Hildebrand, *Situational Ethics*, în «New Catholic Encyclopedia», vol. XIII, p. 268.

ror nesocotire înseamnă o greșeală și de a deosebi circumstanțele care schimbă speța păcatelor. Pentru aceea apar numeroase manuale cu mii de cazuri, după metoda cazuistă.

René Simon [61] recunoaște că, în forma recentă, etica creștină prezintă următoarele trăsături : a) Se înfățișează ca o ermineutică a legii, cu explicitatea ordinii legii în raportul cu varietatea situațiilor credinciosului, mijlocită de magisteriul legii naturale și de prescripțiile dreptului canonic. b) Tinde să prolifereze cazuistica pentru ca, plecînd de la generalitatea formulei legale, să atingă mobilitatea și complexitatea existenței concrete. Prin aceasta, însă, etica trece în dreptul canonic și se favorizează conștiința scrupuloasă. c) Este o etică a stabilității, deoarece acordă importanță codului moral al Decalogului, legii morale naturale, considerată universală și imuabilă. d) Prezintă riscul contaminării credinței de moralism.

René Simon dă exemplu ca «frizînd ridicolul» manualul lui H-Jone, *(Précis de théologie morale catholique*, trad. fr. 14-e éd., 589 p.), unde Iisus Hristos nu este numit niciodată.

După Louis Rumpf [62], codificarea cazuistică a moralei a avut și alte urmări negative și anume : 1) Morala s-a îndepărtat de perspectiva teologică. 2) S-a accentuat caracterul juridic al legilor morale ; faptele permise și cele interzise au prevalat asupra motivelor acțiunii. 3) Reflexiunea morală s-a concentrat mai mult asupra gradării gravității păcatelor comise decît asupra slujirii binelui. 4) A provocat o cazuistică mai mult sau mai puțin asigurătoare, liniștitoare. 5) S-a trecut la sfătuirea dinaintea transgresiunii morale, sugerînd, prilejuind sau înlesnind săvîrșirea ei.

«Manualele noastre de morală — constată teologul catolic Le Blond [63] — cu aspectul lor minuțios sînt desigur dezamăgitoare pentru cine vrea să descopere în ele sursa elanului creștin sau ultimele limite ale iubirii». În acestea «chiar inspirația și libertatea se exprimă în determinări riguroase».

În asemenea condiții, iubirea creștină pare înăbușită într-un noian de legi. Dar, după părerea lui Le Blond, este cazul să ne amintim cuvintele Sfîntului Apostol Pavel că noi nu sîntem fiii sclavei ci a femeii libere (Gal. 4, 1), că sîntem chemați să devenim fii ai lui Dumnezeu și să participăm la viața veșnică. «Purtați-vă ca oamenii liberi !» — ne îndeamnă Sfîntul Apostol Petru (I Petru 2, 16). În creștinism legea se cere împlinită din convingere. Se cere slujirea din prietenie, nu din silă sau cu simbrie.

Această părere critică este împărtășită de numeroși teologi catolici. Astfel, Bernhard Haering [64] spune : «Legea nouă ca «lege de har» ne interzice să dăm eticii datoriei primul loc și să așezăm harul numai pe al doilea, ca un mijloc de a împlini legea. Ierarhia valorilor nu este «Lege și har» ci «Har și lege». Primordial este «de a fi în Hristos» prin «har după Duh». «Creștinul trebuie să aibă conștiința deplină că in-

61. In *Situation de l'éthique dans l'existence humaine*, în «Lumière et vie», nr. 116, t. XXIII (1974), p. 87—92. 62. *Op.cit.*, p. 9.

63. Vezi *Sincérité et vérité à propos de la morale de la situation*, în «Etudes», février, 1957, p. 256. 64. Vezi *La loi du Christ*, I, p. 391.

trarea în viața deplin creștină nu vine de la o lege simplă ci de la Hristos care trăiește în el».

La rîndul său, René Simon [65] crede că reluarea unitară a vieții creștine trebuie făcută prin «recentrarea ei în forțele vii ale vieții teologale, stăruind nu asupra aparteneților și identificărilor quasi materiale, ca pînă acum, ci asupra sensului și adevărului, eliberate în Iisus Hristos și concepute mai puțin ca o sumă de adevăruri și norme gata făcute decît ca desfășurarea chibzuită și adevărată a unei existențe bisericești întemeiate în Paștile Domnului». Căci totul trebuie să plece de la evenimentul morții și învierii lui Hristos.

Soluția Fericitului Augustin, pe care a rezumat-o în cuvintele : *Lex data ut gratia quaereretur ; gratia data ut lex impleretur* [66] corespunde perfect raportului real dintre lege și libertatea născută din har.

În ce sens situaționismul moral încearcă să rezolve o problemă falsă.

Situaționismul moral încearcă să rezolve o problemă falsă pentru că reproșează moralei tradiționale în bloc un defect pe care în realitate nu-l are sau pare să-l aibă numai morala concepută în stil jurist și formalist.

Considerarea situației nu începe cu situaționiștii. Ea nu lipsește din documentele biblice și nici din teologia morală elaborată în cursul vremii. Fericitul Augustin a vorbit de sensul istoriei și de caracterul ei dramatic fie în *De civitate Dei*, fie în *Epistola ad Syricium episcopum*, folosind pentru termenul grec καίρος cuvintele *opportunitates* și *importunitates*.

De asemenea, în tratatele de teologie morală creștină se acordă un deosebit rol prudenței care adaptează poruncile la împrejurări. În acest sens, Thoma de Aquino precizează : *ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum sed etiam quantum ad omnes circumstantias* [67].

Judecata prudenței este necesară pentru a întregi și adapta judecata științei morale, dar fără a o suprima pe aceasta [68].

Louis Rumpf [69] atrage atenția, pe bună dreptate, asupra riscurilor pe care le prezintă etica situației, care ar fi o înșelătorie : a) dacă ar abandona pe individ conștiinței sale ca și cînd Sfîntul Duh nu ar lucra prin Hristos și prin mărturia Sfintei Scripturi ; b) dacă situația este invocată ca o normă valabilă în ea însăși, fără a fi luminată de Revelație, «situația nu poate fi considerată lege care comandă ci ca locul în care se întrupează ascultarea evanghelică» [70].

Situaționismul moral nesocotește sensul plenar al sincerității.

Moraliștii situației susțin că marele merit al concepției lor morale este asigurarea sincerității. În realitate, însă, «adevărurile succesive din situație echivalează cu minciuna» [71].

65. *Op. cit.*, p. 92. 66. *De spiritu et littera*, 34 ; P. L., XLIV, 221.
67. *Summa theol.*, I, II, 73. 68. Le Blond, *op. cit.*, p. 252. 69. *Op. cit.*, p. 28.
70. L. Rumpf, *op. cit.*, p. 32. 71. Le Blond, *op. cit.*, p. 253.

Apoi, chiar în situație, sinceritatea totală, care este spirituală, ține seama de natura omului și trimite astfel la știința morală, care, ca orice știință, are un caracter general, pe care judecata supranaturală o adaptează dar n-o suprimă.

Rezultă că legile morale trebuiesc perfecționate și adaptate, dar nicidecum anulate.

Caracterul supranatural și comunitar al moralei creștine cere depășirea situației și a structurilor pur individuale.

Morala creștină are un caracter supranatural atît prin țelurile pe care le propune cît și prin mijloacele pe care le oferă creștinului. De aceea ea nu trebuie lăsată să depindă exclusiv de situație, care, desigur, o condiționează, dar pentru că trebuie depășită, nu trebuie s-o determine în ultima instanță, așa cum pretind situaționiștii morali.

«Adevărul uman și religios implică — spune Le Blond [72] — depășirea situației în condițiile vremelnice, actuale; el impune, de asemenea, depășirea structurilor pur individuale».

Considerăm această observație ca fiind hotărîtoare împotriva situaționismului moral.

Insuficiența principiilor subiective: Gute Wille, sola fide, buna intenție.

Trebuie să recunoaștem că etica de situație răspunde unei nevoi intense de sinceritate, care se simte și se semnalează atît de frecvent în literatură. Dar această nevoie nu poate fi satisfăcută cu o simplă morală a inimii, a intenției în sensul acelei «*gute Wille*» a lui Kant și corespunzătoare principiului protestant *sola fide.*

Așa cum remarcă F. R. Barry [73], recomandarea «Urmează-ți conștiința și vei fi drept totdeauna» este o prescripție extrem de periculoasă. Dovadă sînt creștinii care au ars pe rug pe semenii lor, ascultînd de dictatele conștiinței lor.

Conștiința morală nu este infailibilă și de aceea ea are nevoie să fie instruită la lumina științei morale creștine.

Personalizarea moralei și sublinierea originalității absolute a fiecărui individ.

Etica situației încearcă să satisfacă dorința după o legătură personală cu Dumnezeu pe care o simt creștinii de astăzi.

Le Blond [74] deplînge acel «infantilism» existent la credincioșii catolici, care consultă pe preoți și profesori pentru tot felul de chestiuni mărunte. Există, după el, o chemare personală, care folosește regulele generale, dar le adaptează aplicîndu-le la cazuri particulare cu ajutorul înțelepciunii și al Duhului Sfînt, pe care fiecare creștin le primește în dar odată cu botezul și prin celelalte Sfintei Taine —, precum și prin propria străduință. Doar caracteristica înțelepciunii este tocmai capacitatea ei de a depăși considerațiile și preceptele generale, legile, care

72. *Op. cit.*, p. 255.
73. F. R. Barry, *Christian Ethics and Secular Society*, London, 1966, p. 103.
74. *Op. cit.*, p. 247.

nu pot încadra o situație concretă și nu sînt suficiente ca să dicteze o faptă.

Morala situației are meritul de a sublinia originalitatea absolută a fiecărui individ ce constă în chipul lui Dumnezeu care-l definește și faptul că Dumnezeu formulează pentru el exigențe mult mai deosebite decît exigențele normelor valabile pentru toți și pentru fiecare. Este vorba de un factor personal necomunicabil, inefabil, care explică faptul că, în aceeași situație, două persoane se pot comporta total diferit fără a se simți tulburate de conștiință. În cazuri excepționale, virtutea prudenței este chemată să opereze adaptarea la situație, prudență ajutată de inspirația Duhului Sfînt, cu condiția de a învăța «să discernem duhurile» [75].

Inevitabilitatea conștiinței legilor morale universale.

Sîntem de acord că «aplicarea concretă a principiului sau poruncii este un proces deosebit și un element hotărîtor în viața morală» dar «este greșit să credem că această concretizare într-un caz individual și probabil unic suspendă rolul legilor morale universale» [76]. O hotărîre este în fapt posibilă numai după ce valorile cu sens moral au fost percepute, iar aceste valori au, prin natura lor, un caracter general.

De asemenea, este imposibil să despărțim conștiința de perceperea valorilor morale și de orice referință la poruncile morale.

Orice indicație a conștiinței se referă la valorile morale, a cărei cunoaștere este presupusă. Conștiința ne îndeamnă la bine dar nu indică de la sine ce este bine.

Fără percepția valorii sau cunoașterea principiilor morale, conștiința morală este oarbă și mută.

Relativism și pozitivism moral.

Etica situației cuprinde un anumit relativism moral. Respingînd poruncile și principiile morale generale, neagă implicit faptul evident că unele acțiuni (de exemplu : adulterul, frauda, omuciderea, desfrînarea și blasfemia) sînt moralmente rele în sine [77].

Remarcăm, de asemenea, că supraestimînd buna intenție a persoanei, independent de acțiunea realizată, situaționismul moral duce la un subiectivism evident. E de semnalat, însă, faptul că nu poate exista o bună intenție în gol ; în orice bună voință legea morală este totdeauna implicată. În termenii filosofiei scolastice, poziția situaționiștilor neglijează *finis operis* în favoarea lui *finis operantis*.

În fond, la rădăcina filosofiei situaționiste se află dorința de a înlătura jugul obligației morale, iar aceasta echivalează cu respingerea legii morale, care este coloana ei vertebrală. Susținătorii acestei etici neagă condiția de creatură a omului și așează pe om la nivelul lui Dumnezeu [78].

Iubirea nu desființează celelalte porunci.

Situaționiștii creștini consideră iubirea creștină drept singura poruncă absolută. Celelalte porunci sînt excluse. Dar părerea că iubirea

75. J. Fuchs, *op. cit.*, p. 1085. 76. A. J. von Hildebrand, *op cit.*, p. 269.
77. *Ibidem.* 78. *Ibidem.*

desființează celelalte porunci este total greșită. Astfel, în Noul Testament, iubirea este socotită ca «împlinirea legii» (Rom. 13, 10). Într-adevăr, iubirea creștină nu se situează împotriva poruncilor, nici deasupra lor, nici separată de ele, ci prin ele. Așa cum spune un teolog, «iubirea nu-i un filtrat scos prin tescuire din porunci ci rămîne în strugurii poruncilor ca sucul acestora» [79]. Este semnificativ faptul că în Noul Testament iubirea se definește prin porunci. Acest lucru este afirmat răspicat în cuvintele de la Romani (12, 9): «De fapt — spune Sfîntul Apostol Pavel — «să nu desfrînezi, să nu furi, să nu faci nici o mărturie mincinoasă, să nu poftești» și orice altă poruncă se cuprinde în porunca aceasta : «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți».

Iubirea nu relativizează poruncile ci se concretizează în acestea. «Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este cel ce Mă iubește» spune Mîntuitorul (Ioan 14, 21). De aici urmează cu evidență că iubirea nu-i decît împlinirea poruncilor cu bună voință, în mod dezinteresat și jertfelnic. «Cel care iubește a împlinit legea» (vers. 8) și «iubirea este deci împlinirea legii» (vers. 10).

Pölhmann [80] conchide că în Noul Testament, situația nu este o normă etică, ci cîmpul eticii, nu este grîu ci ogor, nu este pentru etică *constituens* ci *constituendum* (de exemplu 1 Cor. 11, 10).

După el, trebuie să fim capabili de a scoate din porunca iubirii din Noul Testament răspunsuri și soluții la toate problemele situației prezente dar să nu lăsăm să dicteze situația [81].

«*Dilige et quod vis fac*» — iubește și fă ce vrei — principiu formulat de Fericitul Augustin [82] și folosit ca suport în morala situaționistă este cel mai periculos și totuși cel mai autentic principiu creștin [83].

Iubirea și legea par incompatibile dar numai cînd iubirea se reduce la spontaneitate, iar legea la constrîngere. În realitate, iubirea creștină este obiectul unei porunci și include toate celelalte porunci, precum și asistența continuă a Sfîntului Duh la însușirea și realizarea iubirii, personalizată și adaptată la împrejurări.

Situaționiștii morali reduc iubirea la bunăvoință și la străduința de a face bine aproapelui, acel bine indicat numai de situația în care se află aproapele, fără să se refere la nici un principiu din afară. În realitate, însă, determinarea conținutului noțiunii de bine moral nu se poate face decît cu ajutorul celorlalte porunci și valori.

Iubirea pătrunde, însuflețește și dinamizează pe toate celelalte virtuți dar este departe de a le desființa. Ea poate fi asemănată cu seva care hrănește plantele, de care acestea nu se pot dispensa. Dar nici seva fără plante nu are unde și cum să-și exercite puterea.

---

79. Dr. Horst G. Pöhlmann, *Ethik zwischen Tradition und Situation*, în «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 12 B, 1970, Heft 2, p. 132. 80. *Ibidem*, p. 133, 135. 81. *Ibidem*, p. 135.

82. Textul integral este următorul: Dilige et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum exsistere (*In epistolam S. Ioannis ad Parthos*, tract. VII, 8; P. L., XXXV, p. 2033). 83. Barry, *op. cit.*, p. 93.

René Charpentier [84] are dreptate cînd afirmă: «Animatoarea tuturor valorilor morale, iubirea nu-i rivala ci cauza lor profundă». După acelaşi, conştiinţa legii şi conştiinţa situaţiei au o omogenitate existenţială care face din ele o conştiinţă actuală. «Aşezate în fluxul unic al iubirii-caritate, tendinţa necesară spre scopul ultim, legea şi situaţia se împacă. Aceasta apare ca prelungirea şi aplicarea aceleia» [85]. Pentru Charpentier «este imposibil să disociem primatul iubirii de percepţia obligaţiei, aceasta nefiind altceva decît iubirea necesară» [86].

De remarcat că Fericitul Augustin [87] completează şi explică perceptul său *dilige et quod vis fac*, arătînd că este imposibil să iubim pe Dumnezeu fără să iubim poruncile lui şi de asemenea că «Este imposibil să divizezi iubirea (...). Dacă iubeşti capul, iubeşti membrele. Dar dacă nu iubeşti membrele, nu iubeşti nici capul» [88].

Observaţiile şi propunerea profesorului Louis Rumpf şi sensul ortodox al urmării lui Hristos.

«A face din iubire singura lege — spune L. Rumpf — cum vrea «noua morală» aşa cum o propune spre exemplu J. A. T. Robinson, este puţin cam scurt dacă nu se mărturiseşte limpede că întîlnirea aproapelui în sine nu eliberează pe un om dacă acesta nu-şi primeşte libertatea din altă parte. De aceea — continuă acelaşi — noi nu separăm etica noastră de situaţie, de aceea a motivelor fundamentale (recunoştinţă, speranţă), care decurg din credinţă şi, în loc de a defini ascultarea prin «situaţie», noi am defini-o mai curînd prin «urmarea lui Hristos» [89]. Prin aceasta, Rumpf crede că depăşeşte opoziţia dintre etica legii şi etica situaţiei. În felul acesta, etica creştină nu-i pare o supunere la legea morală sau la un principiu abstract, fie al iubirii, ci un mers cu sau chiar în Hristos cel viu. De aceea, consecvent spiritului protestant, Rumpf consideră necesară rugăciunea pentru descifrarea a ceea ce este bine prin lumina Duhului Sfînt.

De remarcat deosebirea dintre «urmarea lui Hristos» sau mersul «cu şi în Hristos cel viu», propuse de L. Rumpf ca expresie a vieţii morale a creştinului şi «viaţa în Hristos» care defineşte, prin gîndirea lui Nicolae Cabasila, concepţia ortodoxă a vieţii morale creştine.

Aceasta corespunde mai bine în toate privinţele învăţăturii creştine. O urmare a lui Hristos poate fi o simplă imitare exterioară, un mers pe urmele Sale, care nu include neapărat şi o transformare adîncă a fiinţei, o înnoire duhovnicească, o creştinare reală. Mersul cu Hristos şi în Hristos cel viu se poate mărgini la o simplă conformitate externă şi mecanică, fără realizarea unei identificări ontologice cu Hristos. Numai o viaţă în Hristos exprimă acea comuniune profundă în iubire, realizată între credincioşi şi Hristos prin Sfintele Taine şi care asigură atît veracitatea cît şi eficienţa fiinţei şi vieţii morale. Cel ce trăieşte în Hristos în acest fel îşi identifică voinţa sa cu voinţa lui Hristos, împlinind din convingere şi cu dragoste poruncile Lui, adaptîndu-le la situaţie, adică

84. *Le primat de l'amour-charité comme méthode de théologie morale*, în «Nouvelle Revue théologique» (1961), nr. 5, mai, p. 500.
85. Charpentier, *op. cit.*, p. 501. 86. *Ibidem*, p. 496.
87. *In epistolam Ioannis ad Parthos*, Tr. X, 3; P. L., XXXV, 2053.
88. *Ibidem*, col. 2055—2056. 89. Louis Rumpf, *op. cit.*, p. 29.

la împrejurări. Dar această adaptare nu-nseamnă suprimarea legii, ci individualizarea, mlădierea ei, încorporarea ei în realitate, integrarea ei în realitățile complexe și schimbătoare ale vieții individuale și obștești.

Cînd Hristos vorbește de lege împinge totdeauna mai departe decît ea, în sensul interiorității.

Consecințele legalismului.

Marea eroare a moralei tradiționale catolice este de a fi concepută după metoda cazuistică drept un cod minuțios, care pretinde să încadreze viața creștinului în toate aspectele și amănuntele ei și astfel de a încorseta libertatea credinciosului în limitele strîmte ale articolelor și paragrafelor legii, diversificate și multiplicate continuu. Dar, mai întîi, viața se schimbă mereu și cuprinde aspecte variate și complexe, care pun pe credincios în situații inedite, neprevăzute de codul stabilit. «Etica tradițională a fost «taylorizată» pentru o foarte puțin complicată societate».

Juridismul provenit din legea iudaică și din tradiția legală romană a invadat teologia morală catolică ducînd la elaborarea cazuisticii, «care se străduia să mîntuiască prin fapte, printr-o conformitate externă și minimală cu un cod de conduită prescris sau prohibit» [90].

Prin codificarea moralei se înăbușe libertatea creștinului care, în loc să rezolve singur *hic et nunc* cazurile grele, trebuie să consulte duhovnicul sau manualele de morală ceea ce înseamnă pierdere de timp, energie și demnitate. Există, apoi, cazuri cînd soluția îi este cerută pe moment. Trebuind să se decidă pe loc, el nu mai are timp pentru consultare și rămîne astfel avizat la propriile sale mijloace. De aceea, se poate afirma împreună cu Barry [91] că nu există o etică gata făcută, cu soluții prefabricate pentru toate situațiile.

Rostul pozitiv al legii morale.

Totuși, așa cum același recunoaște, «principiile morale creștine nu se schimbă; nu există relativitate în legea lui Hristos» [92]. Johannes Gründel [93] constată existența unui «sîmbure neschimbător al legii morale naturale sădit în om la creație și întărit prin Revelație». Există, după el, legi, porunci divine, neschimbătoare, potrivit cu voința lui Dumnezeu care este neschimbătoare. «Miezul pretențiilor divine este netemporal» — zice el [94].

Mîntuitorul nu a condamnat Decalogul, ci a zis: «Păzește poruncile!». Dar a pus accentul pe forul intern: «Ați auzit că s-a zis... iar Eu vă zic...».

Este adevărat că poruncile Decalogului trebuiesc interpretate în spiritul lor și potrivit cu situațiile istorice. Spre exemplu, interdicția furtului avea sens deplin cînd proprietatea particulară era considerată ca sfîntă. Dar furtul în caz de extremă necesitate, admis de Thomas de Aquino își păstrează actualitatea [95].

---

90. Barry, *op. cit.*, p. 72. 91. *Ibidem*, p. 32. 92. *Ibidem*.

93. Vezi, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*. Erwägungen zur Moraltheologie anhand des Axioms *agitur sequitur esse*, Düsseldorf, 1967, 1971, p. 147. 94. *Ibidem*, p. 93.

95. Charles Robert, *Allons-nous retoucher la théologie morale dite générale?*, în «L'éthique à la recherche de son identité», le Supplément février, 1970, nr. 92, p. 130.

Schimbarea eticii prin situaţia istorică este exemplificată prin porunca a şaptea, care reprezintă o formă evoluată. Astăzi, această datorie sună astfel: «Trebuie să deschizi toate şansele posibile pentru aproapele tău. Dacă tu i le reţii pe nedrept cînd ele îi vin, îl furi» [96].

Dar înainte de orice, trebuiesc avute în vedere schimbările aduse de Mîntuitorul în poruncile Decalogului, în sensul cuvintelor Sale: «Eu nu am venit să stric Legea ci s-o întregesc». În general, Decalogul trebuie interpretat de creştini prin prisma învăţăturii evanghelice care-l întregeşte şi-l interiorizează şi spiritualizează. Astfel, de exemplu, porunca «să nu furi» trebuie să privească întreaga atitudine a creştinului faţă de bunurile materiale şi spirituale ale aproapelui. Ea include neapărat nu numai interdicţia de a-şi însuşi bunurile lui, ci şi datoria pozitivă izvorîtă din iubire de a-i dărui bunurile necesare care-i lipsesc, după ce încercarea de a-l pune în situaţia de a şi le procura prin propriile sale puteri a dat greş.

De asemenea, atitudinea creştinului faţă de părinţi nu se poate mărgini la cinstirea lor şi pentru motive egoiste — «ca să-ţi fie ţie bine şi să trăieşti mulţi ani pe pămînt» — cum scrie la Decalog. Căci dacă un creştin este îndatorat să iubească chiar pe vrăjmaşi, cu atît mai mult are datoria nu numai să respecte pe părinţii săi, ci să-i iubească, aceştia fiind cei mai mari binefăcători ai săi.

În concluzie, legile morale ale Vechiului Testament trebuiesc interpretate şi aplicate în spiritul evanghelic, întregite cu învăţăturile aduse de Mîntuitorul şi ţinînd seama de asemenea de condiţiile istorice şi de împrejurările, care constituie elementele aşa-zisei «situaţii».

Trecînd acum la Noul Testament, vom constata că noţiunea de lege morală este afirmată ca fiind indispensabilă pentru viaţa creştinului. Astfel, Sfîntul Apostol Pavel nu cere desfiinţarea oricărei legi în profitul spontaneităţii (Gal. 6, 2). El vorbeşte de legea lui Hristos. Adesea, Hristos este socotit ca normă, ca «legea noastră». Ca Fiu al lui Dumnezeu, ca Dumnezeu făcut om, El este Adevărul (Ioan 14, 5). Este descoperirea de sine a lui Dumnezeu. El este norma absolută şi definitivă a umanului [97].

Iisus este omul pentru alţii şi omul pentru Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire (Filip. 2, 6—9), Hristos este omul desăvîrşit. Cu el apare o nouă omenire, un nou gen de comunitate de oameni (Gal. 3, 27—28) [98]. «Iisus este recunoscut ca Hristos — spune John Macquarrie [99], — pentru că a adus la împlinire cea mai adîncă aspiraţie a omenirii».

«Obiectivitatea morală — spune Barry [100] — nu-i imcompatibilă cu varietatea realizărilor ei». Dar legea lui Hristos nu-i legalism adică «încercarea de a elabora legea într-un cod de reglementări detailate, valabile pentru toate timpurile şi toate împrejurările şi a pretinde pentru aceste reglementări aceeaşi sfinţenie ca pentru legea fundamentală» [101].

96. Dietrich Oppen, *Du sollst nicht stehlen — heute — zur Wandlung der Ethik durch die historische Situation*, in «Zeitschrift für evanghelische Ethik», Jg. 14, H. 1/2, 1970, p. 35—44.

97. Norbert Rigali, *Christus und die sittlichen Normen*, în «Concilium», 12 Iahrgang, H. 12, Dez. 1976, p. 625. 98. *Ibidem*, p. 626.

99. *Three Issues in Ethics* — New York, London, 1970, p. 81.

100. *Op. cit.*, p. 98. 101. *Ibidem*, p. 100.

Este o poruncă nouă și o poruncă veche în același timp (1 Ioan 2, 7, 8). Etica creștină nu este o ascultare sclavică de reguli și regulamente, ci o trăire activă, o ascultare filială de porunca Tatălui din iubire și nu de frică.

Trebuie precizat împreună cu L. Rumpf [102] că «imparțialitatea regulei este esențială pentru asigurarea celui ce se încrede în ea; numai ea este structurală din punct de vedere pedagogic și îngăduie celui ce i se supune să se reformeze. Pe scurt, subiectul însuși este creat de transcendența obiectului pe care-l constituie binele, idealul sau norma». René Simon [103] recunoaște, de asemenea legii și normei «un rol de neînlocuit în structurarea individului și a comunității și în construirea identității creștine». «Legea și norma mijlocesc, în obiectivitatea lor, relațiile persoanelor și grupelor și se înscriu în dinamismul libertății, care le integrează pentru a restabili un univers «chibzuit» de recunoaștere și reconciliere, a cărei ultimă referință este dată pentru creștin în Paștele lui Hristos» [104].

Dar norma și legea nu trebuiesc considerate drept scop în sine. «Semnele pe care putem să le dispunem pe cale nu au sens decît prin calea pe care ele permit s-o deschidă (legea și norma fac parte din aceste semne)» [105].

Analogia cu necesitatea codului de circulație pentru conducătorii auto este foarte potrivită pentru a dovedi necesitatea normelor și legilor morale în conducerea vieții.

«O voință sfîntă, ca să vorbim împreună cu Kant, care ar avea o rațiune infailibilă, nu are nevoie de lege. Ar afla în el însuși iluminare asupra viziunii etice a alegerii și puterea de a împlini aceasta cu fapta (...) dar, în realitate, nimeni nu posedă această voință» [106].

De aceea este nevoie ca Dumnezeu să dea omului legea morală naturală, întregită prin legea morală supranaturală.

Fiind chip al lui Dumnezeu, care l-a creat, omul poate citi voința lui Dumnezeu și cuvîntul său înscris în ființa sa și în marea carte a creaturii universale. Legea naturală exprimă Cuvîntul lui Dumnezeu înscris înăuntrul operei sale de creator.

Dar legea naturală nu este izvorul principal al moralității creștine, deoarece a intervenit păcatul și condițiile istorice care au influențat-o negativ. De aceea a fost nevoie să fie dată o lege superioară, legea evanghelică a iubirii. Aceasta nu se mai prezintă ca o poruncă, ci ca o chemare, nu ca o constrîngere ci ca o atracție; logica poruncii și ascultării este înlocuită prin logica iubirii, care introduce o mutație radicală în noțiunea de lege [107]. Iubirea evanghelică este mai întîi iubirea lui Dumnezeu față de noi. Ea este etica învierii dar după ce este etica crucii. Ea nu mai este «suma articolelor imperative ale unui cod, ci interpelarea mereu actuală a Cuiva». «Etica evanghelică cuprinde norme fundamen-

102. *Op. cit.*, p. 3. 103. *Situation de l'éthique dans l'existence humaine*, p. 85.
104. *Ibidem*, p. 86. 105. *Ibidem*, p. 97.
106. René Simon, *Kriterien der Moralität unde ethische Normen*, în «Concilium», 12 J. H. 12, Dez. 1976, p. 660.
107. R. Coste, *La loi naturelle et la loi évangélique*, în «Nouvelle Revue Théologique», janvier, 1970, p. 82.

tale dar ele sînt esenţial orientări axiale, care vor fi personalizate în fiecare clipă după vocaţia fiecăruia» [108]. Este deci o etică a vocaţiei, o etică personalistă.

R. Coste consideră necesare unele revizuiri [109], de exemplu: citatele din Sfînta Scriptură şi din Sfînta Tradiţie să nu fie folosite numai ca ornamente; să se evite transformarea moralei într-un cod ca să nu se cadă în legalism. Cei ce opun legea şi libertatea greşesc pentru că «nu există legi decît pentru fiinţele libere» iar libertatea este «posibilitatea care-mi este oferită de a mă conforma lui Dumnezeu şi de a-L dori cu pasiune». O libertate care se pretinde total autonomă este zadarnică. Nu putem fi liberi decît eliberaţi de păcat, ceea ce este imposibil fără Dumnezeu, care este izvorul şi garantul libertăţii [110].

Funcţiile legii la Reformatori.

În general, protestantismul reacţionează faţă de orice lege, deşi Reformaţii adună pe credincioşi în jurul Bibliei devenind bibliolatri şi legalişti.

La Reformatori, legea îndeplineşte trei funcţiuni [111]: 1) *usus politicus*, adică «legea este dată de Dumnezeu pentru a combate păcatul prin ameninţare şi teamă de pedeapsă, ca şi prin făgăduinţă şi oferirea de daruri şi binefaceri» (cf. 1 Tim. 1, 9—10); 2) *Usus paedagogicus*. Pornind de la Gal. 3, 24, unde Sfîntul Apostol Pavel numeşte legea «pedagog spre Hristos», Luther vorbeşte de regimul tiranic al legii, de care credinciosul se bucură că a fost eliberat. Folosul acestei legi este de a-l convinge pe om de infirmitatea sa şi a-l constrînge să dobîndească doctoria harului care este în Hristos (Instit. II, 7/7). 3) *Usus didacticus*. Luther şi Calvin subscriu integral la afirmaţia Fericitului Augustin: *lex data ut gratia quaereretur*, dar diferă în ce priveşte contra partea: *gratia data ut lex impleretur*. Astfel, Luther crede că aceasta s-a făcut de Hristos pe cruce, iar acum numai păcătoşii au nevoie de lege, pe cînd Calvin susţine că legea s-a desfiinţat numai ca blestem. Deci «autoritatea legii nu-i cu nimic înfrîntă, că trebuie s-o primim mereu cu aceeaşi cinste şi reverenţă» (Instit. II/15). Legea «ne arată scopul la care ne este folositor şi convenabil să tindem toată viaţa noastră. Ea ne învaţă sau ne îndeamnă» (Instit. II, 7).

L. Rumpf [112] socoteşte că ar exista incompatibilitate între cei doi reformatori numai dacă Calvin s-ar identifica cu puritanismul, iar Luther ar adopta antinomismul. Dar aceasta nu se întîmplă. Astfel, Calvin are un capitol întreg despre libertatea creştină (Instit. III, c. 19).

După Luther, «Hristos n-a venit să pretindă să judece şi să pedepsească ci să ofere». Deci trebuie să ne ferim de a transforma Evanghelia într-o lege. El stabileşte o opoziţie între lege şi evanghelie. Astfel, pe de o parte, legea este reclamarea unei datorii, pe cînd Evanghelia este eliberarea omului, care de acum înainte împlineşte voinţa lui Dumnezeu

108. *Ibidem*, p. 85. 109. *Ibidem*, p. 86, 88.

110. Jean Mignon, *La morale en question*, în «Fètes et Saisons», Supplément de la «Vie spirituelle», nr. 238, oct. 1969, p. 32 ş.u.

111. Vezi L. Rumpf, *op. cit.*, p. 11—16 de la care folosim materialul acestui capitol. 112. *Ibidem*, p. 15.

sponte et hilariter. Pe de altă parte, legea este o activitate trudnică a omului legalist care se cramponează de faptele sale față de pasivitatea omului receptiv prins în mișcarea grației. Apoi, pe cînd legea este rațiune umană, Evanghelia este înțelepciunea lui Dumnezeu. În fine, legea instituie concepția finalistă : faptele în vederea grației, pe cînd Evanghelia o concepție consecutivă a faptelor — grația premerge faptelor, după cum pomul premerge roadelor.

De remarcat două diformații, pe care le semnalează L. Rumpf și anume : mai întîi ceea ce Bonhöffer a denunțat sub numele de «grație ieftină» întrucît nu este legată de cruce ca preț și al doilea, reducerea pietății la o chestiune internă și privată, fără nici o preocupare de domeniul politico-social.

Remarcabilă și acceptabilă este, de asemenea, opinia lui Edmond Schlink, după care, Cuvîntul lui Dumnezeu s-a formulat în două feluri — care nu sînt întotdeauna unite : cînd e vorba de ceea ce Dumnezeu a făcut pentru noi, grația trezește credința, care cuprinde legea, dar ca *lex impleta ;* cînd este vorba de ceea ce Dumnezeu vrea să facă *din noi,* legea se prezintă ca *lex implenda* și ne cere s-o ascultăm sub sancțiunea condamnării noastre.

Normele de tip deontologic și cele de tip teleologic nu sînt exclusive ci complimentare.

Există două tipuri de etică normativă : tipul deontologic și tipul teleologic [113]. După primul, comportarea este dreaptă sau falsă indiferent de urmările ei. Contrar acesteia, teoria teleologică susține că o faptă este moral bună sau rea după urmările bune sau rele pe care le produce [114].

Susținătorul principal al teoriei deontologice este filosoful I. Kant, care, de exemplu, nu admitea minciuna nici cînd prin ea s-ar salva viața unui om. Este, deci, greu de conceput cum s-ar putea împăca marea poruncă a iubirii cu norma deontologică.

Problematica deontologică a fost sesizată și de teologii mai vechi. De aceea, ei au recurs, în cazul minciunii, la cuvîntul «amfibiologic» și la distincția dintre ucidere directă și ucidere indirectă. Astăzi mulți teologi catolici consideră că indisolubilitatea căsătoriei nu este o normă deontologică. Același lucru se întîmplă și cu alte porunci, domeniul deontologic restrîngîndu-se continuu. Tradiția catolică întemeiază normele deontologice pe două argumente : 1. Dumnezeu nu a făcut nimic zadarnic ; 2. Normele sînt prerogativele lui Dumnezeu.

În tratatele de morală fundamentală lipsește un capitol despre etica normativă și o expunere a unei argumentări teleologice [115].

Necesitatea perspectivei teleologice reiese cu evidență din faptul că se întîmplă ca, dintr-o evaluare greșită a situației, o faptă pornită din iubire să aducă o mai mare nenorocire acolo unde voia s-o înlăture. De aceea trebuie să gîndim sarcina morală a individului integrată în sar-

113. Vezi Bruno Schüller, *Typen der Begründung sittlicher Normen,* în «Concilium», 12 J. H. 12, 1976, p. 648—653. 114. *Ibidem,* p. 649.
115. *Ibidem.*

cina morală a colectivității, adică avem datorii față de semenii noștri sub formă de instituții [116].

Perspectiva teleologică ne cere socoteli multe și grele (de exemplu femeia cu vasul de alabastru). Calcularea urmărilor rămîne încă o problemă complexă.

Utilitarismul este o etică teleologică, definindu-se ca fiind «comportarea morală care caută să creeze cel mai mare bine pentru cel mai mare număr de oameni» [117].

J. J. C. Smart crede că trebuie avută în vedere totala bunătate sau răutate a urmărilor, adică influența acțiunii asupra fericirii tuturor oamenilor. Dar Ch. Curran [118] consideră utilitarismul nepotrivit pentru soluționarea problemelor legate de încredere, recunoștință, pedeapsă, intenție și integritatea personalității.

În concluzie, în loc de a afirma cu legalismul că numai normele sau cu situaționismul că numai urmările determină caracterul moral al unei fapte, trebuie să recunoaștem că nu numai normele ci și urmările hotărăsc caracterul moral al faptelor noastre [119].

Tradiția ortodoxă despre rostul poruncilor.

În viziunea ortodoxă, la baza desăvîrșirii omului stă învățătura despre chipul lui Dumnezeu și asemănarea cu Dumnezeu, precum și învățătura despre îndumnezeire. Prima oferă un conținut concret la ceea ce înseamnă a fi uman, care transcende categoriile heteronomiei și autonomiei, iar a doua, prezintă o țintă către care sîntem chemați să ne mișcăm, dînd eticii un caracter dinamic, progresiv.

Legea morală naturală cuprinde numai regulele de bază și elementare pentru conduita socială, care sînt și ele expresii ale voinței divine, așa cum sînt văzute în învățătura patristică a Cuvîntului «spermatic» [120]. Acestea sînt lămurite și întregite prin legea morală pozitivă cuprinsă în Vechiul și Noul Testament, așa cum este interpretată de Sfînta Biserică Ortodoxă.

Redăm cîteva texte din Filocalie, din care reiese poziția Bisericii Ortodoxe în tema pe care o tratăm.

«Nu există contrazicere în dumnezeiești le Scripturi (...) spune Petru Damaschin [121] — iar dacă ceva ni se pare altfel, aceasta se datorește neștiinței noastre și nu trebuie ca cineva să ocărască Scripturile ci să le păzească cu toată puterea precum sînt și nu precum vrea el, cum făceau elinii și iudeii (...) care le înțelegeau după socotința lor și nu după voia lui Dumnezeu». «E cu dreptate — spune același — ca întîi să ne punem grumajii noștri sub jugul poruncilor lui Hristos și să nu ne înfuriem, nici să ne tragem îndărăt». Aceeași prețuire o acordă poruncii-

116. *Ibidem*, p. 650—651.
117. Charles Curran, *Utilitarismus und die heutige Moraltheologie*, «Stand der Discussion», p. 671. 118. *Ibidem*, p. 673. 119. Bruno Schüller, *op. cit.*, p. 652.
120. Vezi Stanley S. Harakas, recenzie făcută lucrării lui William A. Spurrier, *Natural Law and the Ethics of Love*, Philadelphia, 1974, în «The Greek Orthodox Theological Revue», vol. XX, nr. 1 și 2, Spring — Fall. 1975, p. 84.
121. *Învățăturile duhovnicești*, «Filocalia», vol. V, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1976, p. 113.

lor și sfîntul Simeon Noul Teolog, cînd spune «să stăruim în poruncile Stăpînului și Dumnezeului nostru» [122].

De asemenea, sfîntul Grigorie Sinaitul sfătuiește: «Caută pe Domnul în cale, adică prin porunci, în inimă» [123]. Rostul poruncilor prohibitoare este arătat de sfîntul Grigorie Palama [124], spunînd: «Cînd prin grija lui Dumnezeu un lucru este oprit, ca de pildă în rai sau în Evanghelia Domnului de către El însuși sau între urmașii lui Israil prin proroci, sau în legea harului prin Apostolii Săi și prin urmașii acestora, vădit că este spre tot ce poate fi mai nefolositor și mai stricăcios să-l dorim și să ne grăbim spre el». Ascultarea de porunci este răsplătită cu iertarea păcatelor. «Porunca lui Dumnezeu ne este și acum în față — spune Sfîntul Grigorie Palama [125] și pe cei ce ascultă de ea și voiesc să trăiască potrivit cu ea, îi dezleagă de vina tuturor păcatelor lor și de blestemul și osînda strămoșească». «Porunca ce ne stă în față este pocăința care ne cere în primul rînd să nu ne mai atingem de cele oprite» [126]. «Păzirea poruncilor dumnezeiești este dovada iubirii lui Dumnezeu și aproapelui, căci dragostea este începutul și sfîrșitul legii» [127].

După Sfîntul Maxim Mărturisitorul [128], prin împlinirea poruncilor se dobîndesc virtuțile necesare spre supunerea patimilor. «Tot scopul poruncilor Mîntuitorului — zice același sfînt părinte — este să slobozească mintea de necumpătare și de ură și să o ducă la dragostea lui Dumnezeu și a aproapelui, din care se naște în mod efectiv lumina sfintei cunoștințe».

«Rostul poruncilor este — după Sfîntul Maxim Mărturisitorul, să facă simple înțelesurile lucrurilor» [129].

Importanța ascultării de porunci apare subliniată și în cult. La Sfînta Liturghie, în timpul cînd se citește Apostolul zilei, preotul se roagă: «Pune în noi și frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcînd, viețuire duhovnicească să petrecem, cugetînd și făcînd toate cele ce sînt spre bunăplăcerea Ta». De asemenea, în rugăciunea către Dumnezeu-Tatăl [130], spunem: «Ca să nu fim aflați zăcînd și dormind ci priveghind și sculați întru lucrarea poruncilor Lui». Într-altă rugăciune cerem de asemenea: «și de-a pururea să păzim poruncile Tale și să facem voia Ta cea Sfîntă».

În rugăciunile către Sfînta Treime, aflăm următoarele: «Luminează-mi ochii gîndului, deschide-mi gura ca să învăț cuvintele Tale, să înțeleg poruncile Tale, să fac voia Ta».

---

122. *Cele 225 de capete*, 72; Filocalia, trad. Pr. D. Stăniloae, vol. VI, București, 1977, p. 85. 123. *Capete foarte folositoare*, 15; Filocalia, rom., vol. VI, p. 95.

124. *150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, 47; Filocalia, trad. Pr. D. Stăniloae, vol. VII, București, 1977, p. 457. 125. *Ibidem, 55*; Filocalia, rom. vol. VII, p. 463.

126. *Ibidem*, 56; *Ibidem*.

127. Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești 15*; Filocalia, rom., vol. V, trad. Pr. D. Stăniloae, București, 1976, p. 240.

128. *Cele 200 de capete despre cunoașterea lui Dumnezeu*, Filocalia, trad. Pr. D. Stăniloae, vol. II, Sibiu, 1947, p. 154.

129. *A patra sută despre dragoste*; Filocalia, rom., vol. II, p. 108.

130. Vezi *Cartea de rugăciuni pentru tot creștinul*. Cu binecuvîntarea I. P. S. Firmilian, mitropolitul Olteniei, 1955, p. 49, 51 etc.

De altfel, hotărîtoare sînt în acest sens cuvintele Mîntuitorului: «Cel ce Mă iubeşte pe Mine va păzi poruncile Mele» (Ioan 14, 15) şi cele rostite de El ucenicilor: «Mergînd învăţaţi toate neamurile, învăţîndu-i să păzească toate cîte v-am poruncit vouă» (Matei 28, 19—20). Cel ce imită pe Domnul şi-L are înlăuntru prin Sfintele Taine poate împlini toate poruncile care se cuprind într-un singur cuvînt: Să iubeşti (Marcu 12, 39).

Interpretarea unor exemple invocate de adepţii moralei de situaţie.

Exemplele invocate de situaţionişti în sprijinul tezei lor sînt interpretate tendenţios şi greşit. Mai întîi, ei citează ca argument decisiv cuvintele Mîntuitorului: «Nu omul a fost făcut pentru sabat ci sabatul pentru om», dar acestea se referă la o lege ceremonială, care a fost abrogată de Mîntuitorul. La fel trebuiesc înţelese vindecările făcute sîmbăta şi smulgerea spicelor sîmbăta. Consumarea pîinilor puse înainte în Sfînta Sfintelor de către David, pe care numai preoţii aveau voie să le mănînce, este calificată în tratatele de morală drept o dispensă.

Cazul unic al sacrificiului lui Isaac de către Avraam, poruncit de Dumnezeu şi acceptat de Avraam, dar pe care Dumnezeu l-a oprit de a se efectua după ce s-a convins de supunerea totală a lui, constituie o verificare excepţională a iubirii faţă de Dumnezeu, care trebuie să prevaleze asupra tuturor celorlalte fiinţe iubite.

Acest caz serveşte, de asemenea, ca o preînchipuire a jertfei Mîntuitorului.

Cu acest exemplu situaţioniştii vor să dovedească relativitatea poruncii de a nu ucide şi caracterul schimbător al voinţei divine.

În afară de coeficientul de mister în care este învăluită voinţa lui Dumnezeu, putem încerca să explicăm unele porunci ale lui Dumnezeu adresate poporului ales (de pildă de a ucide popoarele străine) ca reprezentînd un stadiu inferior şi provizoriu al moralei Vechiului Testament. Ştim că multe legi ale Vechiului Testament au fost abrogate. În primul rînd legile ceremoniale şi politice. Dar nu numai acestea ci şi unele legi ce priveau moralitatea. Astfel, uciderea cu pietre a femeilor prinse în flagrant delict de adulter a fost desfiinţată de Mîntuitorul, care vrea milă nu jertfă şi care nu vrea să piardă pe cel păcătos, ci să-l mîntuiască.

Capitolul despre împrejurări, inclus în tratatele de morală creştină, determină structura «situaţiei» şi diversifică, individualizează şi temperează legea.

La stabilirea gradului de vinovăţie şi vrednicie morală, de gravitate sau excelenţă a unei fapte morale, trebuiesc avute în vedere şi împrejurările. Preluate de la antici şi creştinate, ele îmbrăţişează gama variată şi complexă a tuturor aspectelor «situaţiei». Aici intră *toate elementele privind făptuitorul* — agentul faptei — vîrsta, starea civilă, cultura, profesia, starea socială etc. *Ce arată calitatea sau cantitatea lucrului* folosit (de exemplu: bunurile bisericii sau ale obştei, ale părinţilor, ale unui sărac sau bogat, precum şi valoarea acestor bunuri). *Pentru ce*

— *scopul,* care poate fi intrinsec sau extrinsec, apropiat, îndepărtat sau final etc. *În ce mod* arată *cum s-a săvîrșit* acțiunea (din răutate, din neglijență, cu premeditare, din grabă, cu patimă). *Cu ce mijloace* arată dacă a făcut fapta personal sau cu ajutoare, cu arma, cu lemnul etc. *În ce timp* — în timp de sărbătoare, în zi de lucru, în timpul postului, dimineața, în timpul Sfintei Liturghii etc. *În ce loc* — în biserică, acasă, în public etc [131].

Toate acestea determină structura integrală a «situației» și individualizează, diversifică și temperează legea în aplicarea ei.

Dispensa, privilegiul, «epichia» și principiul «economiei» precum și înțelepciunea inspirată de Duhul Sfînt au menirea și capacitatea de a rezolva toate cazurile posibile cuprinse în «situație».

Pentru cazuri excepționale, în manualele de morală creștină există un capitol intitulat «Rănile legii» și care cuprinde dispensa, privilegiul și epichia [132]. Principiul ce stă la baza acestora este faptul că legea, ca dispoziție ce are în vedere binele obștesc, este firesc ca în anumite împrejurări să aducă prejudicii unor persoane individuale.

Dispensa este o dezlegare de la obligația legii acordată într-un caz special de către autoritatea competentă pentru cauze binecuvîntate. Dispensa, ca și epichia, nu se acordă sub nici un motiv de la prescripțiile legii morale naturale, ci numai de la cele ale legii pozitive.

Temeiurile dispensei sînt date de Mîntuitorul (Matei 12, 11). Cele mai obișnuite sînt cele privitoare la post și la căsătorie între persoanele înrudite în anumite grade (deci de la porunca a doua și a noua bisericească).

Privilegiul constă dintr-o «favoare acordată anumitor persoane peste dispozițiile legii». Exemple de privilegiu sînt: privilegiile clerului față de laici, privilegiul patriarhului în alte eparhii etc. Dreptul de a acorda dispense și privilegii îl are autoritatea bisericească superioară în ordinea ei ierarhică: sinodul: ecumenic, particular, local, episcopul locului.

Epichia este dispensa pe care și-o acordă persoanele singure în cazurile în care îndeplinirea prescripțiilor legii le-ar aduce pabuge mari și nu au posibilitatea să ceară dispensă de la autoritatea competentă, dar, care, desigur i-ar acorda-o. E mai curînd un act de legitimă apărare. Exemple de acest fel avem la 1 Regi 21, 6, cînd David mănîncă pîinile punerii înainte pe care numai preoții aveau dreptul să le consume și la Marcu II, 23, cînd ucenicii smulgeau spice sîmbăta. Exemple de epichie ar fi: întreruperea postului în caz de boală, consumarea laptelui în postul Paștilor în caz de otrăvire etc.

De epichie se uzează cu deosebire în cazul coliziunii între îndatoriri. În cazul epichiei nu se ține seama de litera și de spiritul legii și de intenția legiuitorului.

În concluzie, atît prin considerarea împrejurărilor cît și prin prevederea «rănilor legii», prin dispense și cu deosebire prin epichie, morala

131. Vezi *Teologia morală ortodoxă,* vol. I, alcătuită de Mitrop. Dr. Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. O. Bucevschi, Prof. Dr. Const. Pavel și Prof. Diac. Dr. I. Zăgrean — Ed. Inst. Biblic, 1979, p. 334. 132. *Ibidem,* p. 194—196.

creştină ţine seama de situaţiile unice, individualizînd şi adaptînd — pe cît posibil — legile morale. Cu aceasta însă nici nu se suprimă nici nu se relativizează legile morale. Spre pildă, porunca bisericească a postului rămîne permanent în vigoare pentru toţi creştinii ortodocşi cu rostul de a-i îndemna şi convinge pe toţi la respectarea ei.

Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a făcut unele pogorăminte de la obligaţia postului pentru copii, lehuze, bolnavi şi bătrîni. Cine nu respectă integral sau de loc prescripţiile postului îşi mărturiseşte motivele şi temeiurile la duhovnic, care-i aplică epitimia în mod individual şi diferit, ţinînd seama de toate componentele situaţiei.

Desfiinţarea prescripţiilor bisericeşti cu privire la post, din diferite pricini — unele întemeiate — nu ar fi o măsură înţeleaptă. Este bine ca ştacheta morală să fie ţinută în continuare cît mai sus ca să constituie un imbold pentru progrese continue. Ea foloseşte tuturor — celor avansaţi şi celor întîrziaţi — pentru toţi fiind îndrumătoare şi mobilizatoare — pe scurt, un important factor educativ.

Rezolvarea cazurilor de coliziune a îndatoriilor (datoriilor)

Un alt capitol din morala creştină priveşte coliziunea îndatoririlor[133], pentru soluţionarea cărora se recomandă respectarea unor reguli bazate pe o ierarhie valorică a datoriilor. Principiul este că datoriile superioare au precădere faţă de datoriile inferioare. Aceste reguli în număr de nouă, care pot fi sporite, ajută pe creştini să acţioneze cu conştiinţa împăcată în cazul acestor conflicte între datorii, care constituie de fiecare dată «situaţii».

De remarcat, însă, că şi aici sînt unele excepţii. Astfel, de exemplu, cazul lui David care consumă pîinile destinate exclusiv preoţilor înseamnă că, în caz de forţă majoră, datoriile faţă de sine au prioritate faţă de datoriile către Dumnezeu. În schimb, ungerea picioarelor Mîntuitorului cu mir de nard foarte scump, în loc de a se folosi suma cheltuită cu aceasta pentru ajutorarea săracilor — cum obiectează Iuda — arată în mod categoric prioritatea datoriilor faţă de Dumnezeu.

Morala ortodoxă evită atît legalismul catolic cît şi relativismul eticii protestante a situaţiei.

Morala ortodoxă a ştiut să se ferească în decursul vremii, prin însăşi structura sa intimă, atît de rigiditatea legalismului şi *rigor mortis* al legii naturale cît şi de iubirea vagă şi principiul deopotrivă de vag al flexibilităţii din etica de situaţie.

«Deşi a articulat multe reguli, principii şi etaloane în cursul istoriei sale — spune Stanley S. Harakas [134] — etica ortodoxă nu s-a lăsat robită de ele. Principiul ei, al flexibilităţii în învăţătura «iconomiei», este relativ specific, permiţînd excepţia de la o regulă fără a forma un precedent sau abrogînd-o, toate în numele iubirii, pare să fie o supapă adecvată, practică şi eficientă, care prezervă regulile şi principiile fără rigiditate.

133. Vezi *Teologia morală ortodoxă*, vol. I, p. 201—204. 134. *Op. cit.*, p. 84.

Pe de altă parte, iubirea este mai mult decît o «blîndețe» vagă și îngrijire fără mulțumire pentru că este văzută în primul rînd în relație cu Dumnezeu și ca ascultare a voinței sale».

Așa cum este concepută și trăită de Sfinții Părinți și de autorii scrierilor din Filocalie, morala ortodoxă a acordat o înaltă prețuire poruncilor și legilor morale, condiționînd realizarea desăvîrșirii morale, a mîntuirii — de împlinirea lor cu bucuria izvorîtă din iubirea de Dumnezeu, autorul lor. Dar nu s-a ajuns la alcătuirea unui cod moral minuțios — ca în catolicism — și prin aceasta s-a evitat legalismul cu urmările lui nefaste pentru libertatea creștinului. Un duh de libertate se degajă din toate scrierile morale ale Părinților și scriitorilor ortodocși, care-și trăiesc viața morală în ascultarea poruncilor Domnului. Unele cazuri ivite pe parcurs și redate în scrierile filocalice și în Pateric sînt soluționate cu multă înțelepciune în spiritul evanghelic, dar nu după șabloane prefabricate.

De asemenea, nu se poate afla aici nimic din așa numitul relativism etic. Spiritul jertfelnic care animează pe ortodocși face imposibilă minimalizarea legilor morale. Nici urmă de relativism etic.

Iubirea creștină este concepută și trăită în structura ei esențială autentică și în strînsă legătură cu celelalte virtuți care izvorăsc din ea dar o și conturează și concretizează. Ea nu-i o dorință vagă a binelui altuia ci cunoaște cu precizie acest bine în toate aspectele lui.

Pentru unele cazuri de excepție ea aplică soluții adecvate, folosind dispensa, privilegiul și epichia. De asemenea, ea face uz de principiul «iconomiei», făcînd unele pogorăminte, care salvează legea întrucît nu creează precedente dar, în același timp, apără pe credincioși de neajunsurile rigidității ei. Prin acestea, morala ortodoxă devine flexibilă, dar fără a cădea în relativism. Prin virtutea înțelepciunii și inspirația Sfîntului Duh, creștinul care-și trăiește viața în Hristos prin Sfintele Taine își rezolvă singur sau cu ajutorul duhovnicului «situațiile» sale morale care nu se încadrează perfect în legile morale generale.

CONCLUZII.

Am încercat mai întîi să expunem tezele principale ale situaționismului moral cu elementele comune și cu variațiile pe care le prezintă în concepția preopinenților și susținătorilor lui, de la poziția atee pînă la aceea care se vrea creștină și chiar catolică.

Denominatorul comun al tuturor acestor concepții este atacul îndreptat împotriva pretenției legilor morale universale de a fundamenta în ultimă instanță deciziile morale și argumentarea înlocuirii lor prin situația individuală și concretă în care se află persoana în cauză ca agent moral. Argumentul principal invocat în sprijinul acestei ultime păreri este caracterul unic și nerepetabil al situației, idee împrumutată din curentul de gîndire existențialistă.

Noțiunea de «natură umană universală», la care morala tradițională aplica legile morale universale, este contestată spre a recunoaște numai o natură umană istorică, în situație.

În locul legilor morale universale detronate, se instituie conștiința morală individuală, care singură trebuie să determine decizia sa morală — numai cu condiția — după situaționiștii creștini — de a asculta exclusiv de porunca iubirii aproapelui, singura normă recunoscută ca avînd un caracter absolut.

După ce am arătat, pe scurt, felul cum concep situaționismul moral Paul Lehmann, Paul Tillich, episcopul anglican J. A. T. Robinson și mai pe larg Joseph Fletcher, am arătat temeiurile pentru care a fost adoptat de teologii protestanți — cu unele mici deosebiri —și respins oficial de Biserica Romano-Catolică, dar într-o formă atenuată adoptat în parte de unii teologi catolici.

În continuare, am prezentat unele aprecieri critice, cu aspectele pozitive și negative, pe care această «morală nouă» le comportă. Astfel, am arătat că situaționismul moral este un protest — socotit pe deplin justificat chiar de către teologi catolici — contra unei interpretări prea juridice și formaliste a moralității, interpretare folosită multă vreme în mod exagerat în manualele de morală catolică.

Sub acest aspect, împreună cu majoritatea teologilor — inclusiv catolici — îi recunoaștem unele merite, dintre care, cele mai importante sînt următoarele :

a) Situaționismul moral subliniază prioritatea persoanelor asupra principiilor și originalitatea fiecărei persoane umane. Prin aceasta are un pronunțat caracter umanist ;

b) Atrage atenția asupra necesității de a ține seama de caracterul contextual al moralei ; c) Răspunde nevoii de sinceritate, adînc simțită de oameni și stăruitor cerută de Evanghelia creștină.

Dar dacă nu putem să nu-i recunoaștem meritul de a fi tras un binevenit clopot de alarmă împotriva primejdiei reale pe care o prezentau devierile juridiste și formaliste ale moralei catolice din ultima vreme, nu putem trece cu vederea nici părțile negative ale situaționismului moral care întrec pe cele pozitive.

Într-adevăr, așa cum am arătat, pragmatismul, subiectivismul, individualismul și relativismul care caracterizează situaționismul moral îl fac inacceptabil, întrucît acestea duc lesne și repede la anarhism moral, la dizolvarea oricărei morale.

Astfel, sub puternica influență a lui Marcuse, revoluția culturală din 1968, în Franța, prezintă o reînviere a hedonismului sub numele *permisivității*, contra moralelor care, deși de inspirații diferite, erau bazate totuși pe controlul de sine, pe efort și asceză [135]. Situaționismul moral a contribuit, desigur și el la criza morală a vremii noastre.

Poziției situaționiste i-am opus în principal următoarele principii fundamentale pe care le cuprinde morala creștină: a) Înțelepciunea creștină, care este și un dar al Sfîntului Duh, primit la Taina Mirungerii, adaptează legile morale la persoane și la toate situațiile unice și nerepetabile, dar nu le desființează. b) Prin dispensă, privilegiu și epichie, precum și prin aplicarea principiului «iconomiei», morala ortodoxă își do-

135. Philip Delhaye, *Le témoignage moral chrétien dans un monde pluraliste*, în «Revue Théologique de Louvain», 1977, fas. 1, p. 33.

vedește flexbilitatea, adaptînd legile morale la situații inedite, fără a desființa aceste legi. În acest fel morala ortodoxă satisface atît exigențele legilor morale exprimate prin adverbele *ubique, semper et omnibus,* cît și cerințele situației, sintetizate în adverbele corelative primelor — *hic, nunc et individuo,* dar nu sub o formă exclusivă ca în situaționismul moral ci complimentară și subordonată celor dintîi. c) Morala creștină, prin natura ei, pretinde o «depășire a situației vremelnice și a structurilor pur individuale». Ea tinde să ridice pe individ spre o viață de comuniune cu semenii, să-l facă capabil de a se sacrifica pentru aproapele, de a se îndumnezei. Pe de altă parte, creștinul este chemat să schimbe cît mai mult lumea, s-o transfigureze. Îndumnezeirea omului și transfigurarea naturii sînt cele două mari obiective ale creștinismului. d) Conștiința morală nu-i infailibilă. Ea are nevoie de lumina Revelației și a Sfîntului Duh. e) Ca urmare, «bunăvoința» singură nu poate asigura moralitatea unei fapte ; f) Iubirea creștină nu desființează celelalte porunci ci se concretizează în acestea, definindu-se ca «plinire a legii». g) Morala creștină ortodoxă evită atît legalismul catolic cît și relativismul eticii protestante a situației. Ea nu-i nici rigidă, nici anacronică, ci este, în esența ei, accesibilă oricărui om, în orice situație s-ar afla, dar fără ca prin aceasta să renunțe la identitatea ei proprie. Cu alte cuvinte, această accesibilitate nu trebuie înțeleasă ca o cedare la slăbiciunile firii umane ci ținînd seama de acestea, ca o străduință de a ridica firea umană peste condițiile ei actuale într-un proces de continuă desăvîrșire.

Prin doctrina apostolatului social, teologia ortodoxă română a știut să se ferească de legalism și formalism în morală și nu a rămas străină nici indiferentă față de realitățile schimbătoare ale vieții individuale și sociale și față de problemele vremii. Dimpotrivă, urmînd pilda sfinților Părinți ai Bisericii, principiile morale ale Evangheliei au fost aplicate și adaptate în mod creator, ținîndu-se seama totdeauna de persoane, precum și de contextul multilateral al situației istorice în care ne aflăm.

PREGĂTIREA, ÎNCEPEREA ŞI PERSPECTIVELE DIALOGULUI TEOLOGIC DINTRE BISERICA ORTODOXĂ ŞI BISERICA ROMANO-CATOLICĂ

Lector Dr. Cezar VASILIU

Secolul nostru a văzut statornicite între Bisericile creştine, în general şi între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică în special o serie de raporturi bisericeşti care să amintească lumii creştine că aproape un mileniu, cele două Biserici au trăit, cu unele excepţii, în deplină comuniune. Această apropiere, înţelegere reciprocă şi colaborare sînt caracteristice, în general, tuturor Bisericilor creştine, fiind încadrate în tendinţa omenirii contemporane de a găsi noi punţi de pace, înţelegere şi colaborare între oameni şi popoare.

După secole de izolare, de polemici aspre, de lipsă de dragoste creştinească şi chiar de ură confesională, Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică au ajuns, acum, în pragul celui de al treilea mileniu al existenţei lor istorice, la concluzia că nu se mai poate trăi în izolare confesională, în autosuficienţa fiecăruia, ci că este nevoie de *dialog.* Mai mult, prin harul Celui Atotputernic, în anul 1980, Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă au început chiar *dialogul teologic,* pe picior de egalitate, ceea ce, chiar la începutul acestui secol, părea o utopie.

Biserica Ortodoxă este continuatoarea Bisericii apostolice, una şi nedespărţită. Ea crede şi învaţă că reprezintă adevărata Biserică a lui Hristos, pentru că a păstrat, fără alterare, învăţătura Mîntuitorului, transmisă Sfinţilor Apostoli, dezvoltată de Sf. Părinţi şi precizată în definiţiile dogmatice ale celor şapte Sinoade ecumenice. «Ortodoxia — scria un teolog ortodox român — este singura Biserică ce a continuat să înainteze pe soclul Sfintei Tradiţii, singura Biserică ce a rămas credincioasă sinodalităţii şi autocefaliei» [1]. «Biserica Ortodoxă — adăuga profesorul grec Ioan Karmiris — este Biserica Dumnezeului ceresc, Biserica adevărată, nepătată şi fără sbîrcituri, Biserică ce este cu neputinţă să păcătuiască, să înşele sau să fie înşelată, ea fiind, asemenea Sfintei Scripturi, infailibilă şi avînd autoritate neostoită şi nefalsificată de dogme, fără adăugare sau scădere, fără vreo abatere ori stricare» [2].

În situaţia actuală, cînd Biserica — trupul lui Hristos — este divizată, creştinii au de îndeplinit un desiderat mereu actual, pentru care Însuşi Mîntuitorul Iisus Hristos s-a rugat Tatălui ceresc «ca toţi să fie una»

1. Pr. prof. D. Belu, *Eclesiologia ortodoxă şi ecumenismul creştin,* în «Ortodoxia», XVI (1965), nr. 4, p. 511—512.
2. Prof. N. Chiţescu, *Biserica Ortodoxă faţă de celelalte Biserici, văzută de un teolog grec,* în «Ortodoxia», X (1958), nr. 3, p. 334.

(Ioan 17, 21). Refacerea unităţii văzute a Bisericii este deci sarcina cea mai importantă a ecumenismului creştin.

Dialogul este deci una din coordonatele majore ale apropierii şi colaborării dintre Biserici şi popoare, stînd la baza oricăror tratative de rezolvare paşnică a neînţelegerilor, fie în domeniul bisericesc, fie în cel politic.

Dialogul nu trebuie să fie numai un proces al unei profunde gîndiri teologice — scria acum un deceniu Pr. prof. Ioan Coman — ci şi al unei bogate vieţi spirituale, similar întîlnirii dintre Sf. Pavel şi Petru la Ierusalim sau între Sfinţii Părinţi în Sinoadele ecumenice [3]. A dialoga — adăuga Pr. prof. Ion Bria — înseamnă nu numai «a da sau a primi» ci şi «a corecta sau a renunţa», a se integra Tradiţiei [4].

Adevăratul dialog cere ca doctrina să fie expusă de fiecare parte integral şi fidel, dar cere imperios să fie ascultat şi interlocutorul. În acest sens teologul Paul Evdochimov scria : «Adevăratul dialog înseamnă ca fiecare să-şi manifeste pe deplin propriul punct de vedere, dar, în acelaşi timp, fiecare trebuie să fie gata să asculte pe celălalt, să-şi reînnoiască elementele slabe ale poziţiei sale» [5].

Dialogul care, la momentul voit de Dumnezeu, va duce cele două Biserici — Ortodoxă şi Romano-Catolică — la restabilirea comuniunii euharistice, este *dialogul teologic.* El este un dialog «dificil, exigent, profund, substanţial, dar decisiv şi cu roade adevărate» [7]. Una din condiţiile sale este ca cele două Biserici să fie absolut pe picior de egalitate. În acest sens, teologul grec Ioan Karmiris scria că dacă Biserica Romano-Catolică vrea sincer dialogul cu Biserica Ortodoxă ca şi cu celelalte Biserici creştine, «trebuie să se elibereze mai întîi de toate concepţiile medievale, cu totul greşite, şi să vină apoi, într-o absolută egalitate de cinstire, sinceritate şi smerenie, la dialogul cu Biserica Ortodoxă Ecumenică pentru cercetarea în comun şi în dragoste a adevărului şi a căii care duce la unitatea Bisericii vechi pe al cărui teren singur este cu putinţă întîlnirea, înţelegerea şi îndreptarea, prin iconomie, a deosebirilor existente şi, în fine, reunirea celor două Biserici» [8].

Acelaşi autor scria că «adevăratul motiv al disensiunii, dezbinării şi greutăţii reunirii celor două Biserici a fost şi va rămîne *primatul papal*» [9] şi adăuga că «va fi mult mai bine şi mai de folos ca dialogul care trebuie să premeargă să fie *dialogul teologic*, al adevărului între cele două Biserici, care va putea să îndrumeze, mai sigur şi mai precis, în-

3. Pr. prof. I. Coman, *Temeiurile atitudinii Bisericii Ortodoxe Române faţă de dialogul ecumenic cu celelalte Biserici creştine*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 1, p. 21.

4. Pr. I. Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine* (teză de doctorat), în «Studii teologice», XX (1968), nr. 1—2, p. 156.

5. P. Evdochimov, *Quali sono i desideri fondamentali della Chiesa Ortodossa alla Chiesa Cattolica*, în «Concilium», II (1966), nr. 2, p. 87—88.

7. Pr. Prof. I. Coman, *op. cit.*, p. 23—24.

8. Prof. I. Karmiris, Ὀρθοδοξιά καὶ Ῥωμαιοχαθολικισμός, vol. I, Atena, 1964, p. 113—114.

9. *Ibidem*, p. 205. Vezi şi Pr. prof. I.Ică, *Teologul ortodox I. Karmiris şi preocupările sale ecumeniste*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 2, p. 241.

ţelegerea mult dorită a acestora [10], purtat pe picior de perfectă egalitate între cele două Biserici, constituit — cum scria Pr. prof. Ioan Coman — dintr-o «serie de clarificări treptate, profunde şi deschise oricăror sugestii, care să poată uşura sau îmbogăţi rezultatele sale» [11], dialog care poate începe în două moduri : a) unul direct, plecînd de la problemele în litigiu — primat şi infailibilitate, Filioque, prozelitism şi uniatism etc. ; b) altul indirect, începînd cu punctele de apropiere, asupra cărora există deja o convergenţă. Cum vom vedea, s-a ales calea din urmă.

I. Fazele premergătoare începerii dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică (de la papa Ioan al XXIII-lea pînă în 1980)

A. *CONTRIBUŢIA BISERICII ROMANO-CATOLICE*

1. Deschiderea ecumenică a Bisericii Romano-Catolice sub papa Ioan al XXIII-lea.

Ioan al XXIII-lea (1958—1963) a fost un papă providenţial pentru ecumenismul romano-catolic, chiar dacă acesta păstrează amprenta unui romano-centrism accentuat. Bun cunoscător al Răsăritului, fost vizitator apostolic în Bulgaria (1925—1934), apoi delegat apostolic în Turcia şi Grecia (1934—1944), Ioan al XXIII-lea a deschis Biserica sa dialogului cu ceilalţi creştini [12], mai ales cu Bisericile Răsăritene, încît colaboratorul său apropiat, cardinalul Augustin Bea († 1968) a putut vorbi de «primăvara ecumenică» inaugurată de Ioan al XXIII-lea [13].

Convocarea Conciliului Vatican II (1962—1965), continuat de urmaşul său, papa Paul al VI-lea (1963—1978) avea să fie cea mai de seamă realizare a lui Ioan XXIII.

Cu scopul creării unor noi relaţii cu celelalte Biserici, Ioan al XXIII-lea a înfiinţat, la 5 iunie 1960, Secretariatul pentru promovarea unităţii creştine, cu secţii separate pentru Bisericile Orientale şi Occidentale, pentru ca «cei separaţi de acest Scaun Apostolic să găsească mai uşor calea pentru rezolvarea problemei unităţii» [14], dar care a primit curînd şi alte însărcinări : informarea părinţilor conciliari asupra exigenţelor creştinilor necatolici, reluarea raporturilor acestora cu Roma, îndepărtarea obstacolelor care ar fi putut agrava situaţia relaţiilor acestora etc [15]. Prin crearea acestui Secretariat, «mişcarea ecumenică a primit drept de reşedinţă şi la Roma» [16].

Secretariatul pentru promovarea unităţii creştine a invitat Bisericile Ortodoxe să-şi trimită reprezentanţi la Conciliul Vatican II. Iniţial, invitaţia a fost făcută prin intermediul Patriarhiei Ecumenice, dar,

10. Prof. I. Karmiris, *op. cit.*, vol. III, Atena, 1966, p. 159—160.
11. Pr. prof. I. Coman, *op. cit.*, p. 24.
12. Y. Congar, *Le Concile. Deuxième session*, Paris, 1964, p. 43.
13. Card. A. Bea, *Ecumenismo nel Concilio*, Milano, 1968, p. 26.
14. «Acta Apostolicae Sedis», LII (1960), p. 433—437 ; C. J. Dumont, *Le Secrétariat pour l'unitè*, în «Vers l'unitè chrétienne», XIII (1960), nr. 9—10, p. 66—67.
15. P. Dumont, *La gènèse du Dècret sur l'Oecumènisme*, în «Istina», X (1974), nr. 4, p. 450.
16. Card. Jan Willebrands, *Oecumènisme et problemes actuels*, Paris, 1969, p. 34.

cum n-a dat rezultate, s-a trecut la invitaţii separate tuturor Bisericilor Ortodoxe autocefale. O parte din ele şi-au trimis observatori la Conciliu [17].

2. Conciliul Vatican II şi rolul său ecumenic

Cel mai de seamă eveniment din viaţa Bisericii Romano-Catolice din secolul nostru a fost, fără îndoială, Conciliul Vatican II, asupra căruia teologii ortodocşi români au scris numeroase studii [18]. Ei au arătat insistenţa asupra problemelor primatului şi infailibilităţii papale [19], analizînd ecleziologia Conciliului [20], sau ecumenismul catolic [21] pentru a aminti numai pe cele mai importante teme [22].

Totuşi, trebuie să remarcăm că, deşi Vatican II a adoptat o serie de hotărîri noi privind colegialitatea episcopală şi poporul lui Dumnezeu, atitudinea Bisericii Romano-Catolice faţă de celelalte Biserici creştine şi faţă de lumea contemporană, *n-a renunţat la primatul papal de jurisdicţie şi la infailibilitatea de magisteriu a suveranului pontif*, definite în 1870, pe care le-a accentuat. Astfel, Constituţia dogmatică asupra Bisericii afirmă : «Pontiful Roman, în virtutea funcţiei sale de vicar al lui Hristos şi păstor al întregii Biserici, are asupra acesteia o putere deplină, supremă şi universală pe care o poate exercita întotdeauna în mod liber» (*De Ecclesia*, 22), iar despre infailibilitate adaugă : «De această infailibilitate se bucură pontiful roman cînd, ca păstor suprem al tuturor credincioşilor care întăreşte în credinţă pe fraţii săi, sancţionează cu un act definitiv, o doctrină privind credinţa sau morala. De aceea, hotărîrile papei sînt socotite ireformabile de la sine şi nu din consensul Bisericii, ca unele ce sînt date sub asistenţa Sfîntului Duh, făgăduit lui Petru însuşi şi, prin urmare, nu au nevoie de aprobarea altora, nici nu îngăduie vreun apel la altă judecată» (*De Ecclesia*, 25) [23].

Decretul *De Oecumenismo*, această «magna charta» a ecumenismului romano-catolic, precizează locul Bisericilor Răsăritene — termenul Biserică Ortodoxă lipseşte cu desăvîrşire din documentele conciliare — în misterul Bisericii creştine şi confirmă comuniunea acestora cu Biserica Romano-Catolică datorită succesiunii apostolice, recunoscînd im-

17. Concilium Vaticanum II, *Observateurs délégués et hôtes du Secrétariat pour l'unité aux deuxième Concile du Vatican*, Typ. Pol. Vat., 1965.

18. Cezar Vasiliu, *L'attività ecumenica della Chiesa Ortodossa Romena*, în «Oriente Cristiano» (Palermo), IX (1969), nr. 1, p. 17—18.

19. Pr. prof. D. Stăniloae, *Doctrina catolică a infailibilităţii la primul şi al doilea Conciliu Vatican*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 457—492 ; Pr. prof. I. Rămureanu, *Primatul papal şi colegialitatea episcopală în dezbaterile Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 2, p. 135—166.

20. Pr. prof. D. Popescu, *Eclesiologia romano-catolică după documentele Conciliului II Vatican şi ecourile ei în teologia contemporană* (teză de doctorat), în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 325—457.

21. Diac. prof. N. Nicolaescu, *Decretul catolic asupra ecumenismului şi problema unităţii creştine*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 293—303.

22. Cezar Vasiliu, *Relaţiile dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă de la anunţarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) pînă în decembrie 1970*, (teză de doctorat), în «Ortodoxia», XXVIII (1976), nr. 1, p. 89—143.

23. Enchiridion Vaticanum. *Documenti. II Concilio Vaticano II.* Testo ufficiale e traduzione italiana, Bologna, VI ed., 1967, p. 175.

plicit validitatea hirotoniilor ortodoxe, datorită Sfintelor Taine, spiritualităţii şi trăirii religioase. Decretul elimină cuvintele ofensatoare la adresa ortodocşilor, recunoaşte existenţa unor valori religioase şi în afara Bisericii Romano-Catolice, pune în relief mai mult ceea ce uneşte decît ceea ce separă cele două Biserici şi recunoaşte valoarea doctrinei, disciplinei şi spiritualităţii Bisericii Ortodoxe. Totuşi documentul este romano-centric, nu exclude posibilitatea convertirilor individuale şi colective la catolicism, deci menţine prozelitismul şi confirmă primatul papal [24].

Deschiderea ecumenică a Conciliului Vatican II a fost umbrită de insistenţa asupra uniatismului, căruia i s-a dedicat un decret special «*De Ecclesiis orientalibus catholicis*». Pr. prof. Dumitru Stăniloae apreciază ca negativă insistenţa asupra menţinerii uniatismului [25] arătînd că uniatismul şi ecumenismul se exclud reciproc: «Uniatismul a fost şi rămîne acolo unde mai există tot ce este mai contrar sobornicităţii Bisericii, ca armonie frăţească între toate formele în care a trăit creştinismul integral. El a adîncit şi menţine ruptura sau schisma între cele două Biserici şi de aceea primul pas pe care ecumenismul creştin, înţeles ca sobornicitate, ca unitate în varietate, ca unitate între Biserici independente şi egale îl impune, este renunţarea la uniatism. Uniatismul este incomparabil cu ecumenismul» [26].

Observatori ortodocşi au participat la Conciliul Vatican II: la prima sesiune, reprezentanţi ai Bisericii Ortodoxe Ruse [27], la a doua, ai aceleiaşi Biserici şi ai celei georgiene [28], la a treia, ai Patriarhiei Ecumenice, ai Patriarhiei Alexandriei, ai Bisericii Ortodoxe Ruse şi ai Bisericii Ortodoxe Georgiene [29] iar la a patra, ai Patriarhiei Ecumenice, ai Patriarhiei Alexandriei, ai Bisericilor Ortodoxe Rusă, Georgiană, Sîrbă şi Bulgară [30]. Ei au luat parte la toate reuniunile plenare, au luat cuvîntul în reuniuni particulare şi în conferinţe de presă, au avut săptămînal reuniuni între ei şi cu reprezentanţii Secretariatului pentru unitate [31] iar «în unele cazuri fraze sau paragrafe întregi au fost redactate la intervenţia lor, orală sau scrisă» [32].

În timpul Conciliului, papa Paul al VI-lea a făcut vizita istorică la Ierusalim [33], întîlnindu-se la 4 ianuarie 1964, cu patriarhul Benedict

24. Cezar Vasiliu, *op. cit.*, p. 157.

25. Pr. prof. D. Stăniloae, *Concepţia Bisericii Romano-Catolice despre celelalte Biserici şi atitudinea ei faţă de ele în condiţiile ecumenismului actual*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 2, p. 270.

26. Pr. prof. D. Stăniloae, *Doctrina catolică a infailibilităţii...*, p. 527.

27. *Concilium Vaticanum II, Observateurs...*, p. 9.

28. A. Wenger, *Vatican II. Chronique de la deuxième session*, Paris, 1964, 273 p.

29. *Observateurs au Concile*, în «Istina», X (1964), nr. 4, p. 531—542.

30. «L'Osservatore Romano» din 15 septembrie 1965.

31. C. J. Dumont, *Les observateurs au Concile*, în «Vers l'unité chrétienne», XII (1962), nr. 9—10, p. 91.

32. Y. Congar, *Le Concile, Quatrième session*, Paris, 1966, p. 147—148.

33. Mgr. M. Maccarone, *Il pellegrinaggio di Paolo VI nella Terra Santa, Città del Vaticano*, 1964; J. B. Darblade, *Paul VI, pèlérin de l'unité. Les rencontres de Jérusalem*, în «Proche Orient Chrétien», XIV (1964), nr. 1—2, p. 118—119.

al Ierusalimului iar la 5 ianuarie cu patriarhul ecumenic Atenagora I, întrevedere la sfîrşitul căreia s-a dat un Comunicat comun [34].

Prin Vatican II au fost reactivate în Biserica Romano-Catolică o serie de practici existente în Biserică înainte de 1054 şi anume: a) introducerea limbilor naţionale în cult, prin Constitutia *«De sacra liturgia» 36*, la missă, în administrarea Tainelor şi în unele rugăciuni şi cîntări [35]; b) împărtăşirea sub ambele forme, prin *«De sacra liturgia» nr.* 55 preoţilor, la missa hirotoniei lor, celor care fac mărturisirea de credinţă catolică, la missa respectivă şi neofiţilor, la missa de după botez [36]; c) slujirea în sobor, prin *«De sacra liturgia» nr.* 57, la missa din Joia Patimilor, la missa de la concilii, la reuniunile episcopilor şi în sinoade, la missa binecuvîntării stareţului [37]; d) reînfiinţarea diaconatului, prin *«De Ecclesia» nr. 29* [38]; e) o oarecare autonomie, deşi relativă, pentru Bisericile Catolice locale, prin crearea şi recunoaşterea Conferinţelor episcopale naţionale (decretul *«Christus Dominus» III, 37)* ale căror hotărîri trebuie să aibă aprobarea Romei, ceea ce le anulează practic autonomia. Prof. Karl Rahner cerea ca ele să aibă un statut juridic, să fie «într-adevăr Biserici ale naţiunilor şi continentelor, capabile să acţioneze prin ele însele şi nu să fie reprezentate, conduse sau primite în unitate sau să poată acţiona numai prin Roma sau prin nunţii acesteia» [39].

În 1964 a fost reluat schimbul de scrisori irenice între papă şi întîistătătorii Bisericilor Ortodoxe autocefale cu ocazia marilor sărbători creştine, a comemorărilor unor evenimente din viaţa bisericească sau prin comunicarea, din partea Romei, a unor hotărîri care privesc ansamblul Ortodoxiei [40].

Sub patronajul Cardinalului Franz König al Vienei a luat fiinţă aici, în 1964, Fundaţia «Pro Oriente», care a organizat primul Simpozion ecumenic în 1965, cu participare catolică şi ortodoxă [41].

---

34. «Papa Paul VI şi patriarhul Atenagora I, cu Sinodul său, au recunoscut împreună marea însemnătate a acestei întîlniri, care trebuie considerată ca un gest frăţesc. Cei doi pelerini... roagă pe Dumnezeu ca această întîlnire să fie semnul şi preludiul unor evenimente viitoare...» (L'Observatore Romano» din 7—8 ian. 1964).

35. J. Boury, *Une liturgie pour le salut du monde,* în «Nouvelle Revue Théologique», LXXXVI (1964), nr. 1, p. 16—33. Pr. B. Ionescu, *Conciliul al doilea de la Vatican. Dezbaterile şi hotărîrile primei sesiuni,* în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 15—19; Vasile Costin, *Problema limbilor liturgice actuale,* în «Studii teologice», XVIII (1966), nr. 7—8, p. 420—424.

36. *La comunione sotto le due specie,* în «La Civiltà Cattolica» (Roma), 1965, II, p. 192, 193; J. Boury, *op. cit.,* p. 26.

37. R.Falsini, *La concelebrazione,* în «Concilium», IV (1968), nr. 8, p. 89—90.

38. Horneff, *Il diaconato a vita,* în «Concilium», IV (1968), nr. 8, p. 142 ş.u., A. Marranzini, *Il ristabilimento del diaconato,* în «La Civiltà Cattolica», 1965, II, p. 540—451.

39. Prof. K. Rahner, *Note di teologia pastorale sull'episcopato nella dottrina del Vaticano II,* în «Concilium», I (1965), nr. 1, p. 78.

40. Pr. prof. D. Stăniloae, *Relaţiile Bisericii Ortodoxe Române cu Bisericile Vechi Orientale, cu Biserica Romano-Catolică şi cu Protestantismul,* în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 215.

41. Cezar Vasiliu, *I rapporti diretti tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa (1959—1970),* în «Oikoumenikon» (Roma), XVI (1976), nr. 8—9, p. 47—478.

În perioada conciliară au fost restituite Bisericii Ortodoxe unele moaşte de sfinţi de către Biserica Romano-Catolică. Notăm astfel, restituirea capului Sfîntului Andrei Bisericii din Patras (Grecia), la 25 septembrie 1964, păstrat din 1462 în bazilica San Pietro din Roma [42] sau restituirea moaştelor Sf. Sava Bisericii Ierusalimului, la 24 octombrie 1965, păstrate din 1526 la Veneţia [43].

Conciliul Vatican II s-a încheiat printr-un act ecumenic şi anume ridicarea reciprocă a anatemelor dintre Roma şi Constantinopol la 7 decembrie 1965, semn al restabilirii păcii confesionale dintre cele două Scaune apostolice [44].

3. Perioada postconciliară (1966—1980).

Perioada care a urmat Conciliului II Vatican a cunoscut o intensificare a contactelor ecumenice dintre cele două Biserici. Deşi Biserica Romano-Catolică n-a renunţat la primatul papal, ca de ex. în Motu proprio «Sollicitudo omnium ecclesiarum» asupra nunţilor papali din 24 iunie 1969 [45] sau, mai înainte, în Mărturisirea de credinţă a papei Paul VI din 29 iunie 1968, cu ocazia încheierii «Anului credinţei» [46], apoi cu ocazia centenarului Conciliului Vatican I în 1970 [47], a apărut în Biserica Romano-Catolică tendinţa de a limita puterea absolutistă papală prin colegiul episcopal, prin introducerea conceptului de Biserică-comuniune, prin limitarea nu numai a papei prin episcopat şi a episcopatului prin masa credincioşilor, asemănător doctrinei sobornicităţii ortodoxe, la Sinodul episcopilor catolici din 1969 [48].

Atitudinea Bisericii Romano-Catolice faţă de Ortodoxie, datorită noului climat al raporturilor postconciliare, s-a schimbat radical ajungîndu-se ca papa sau alţi reprezentanţi oficiali ai acestei Biserici să recunoască în Ortodoxie o *Biserică-Soră.*

Amintim, în acest sens, vizita papei Paul VI la Constantinopol între 25—26 iulie 1967 şi întîlnirea sa cu patriarhul Atenagora I [49] în timpul căreia papa a înmînat patriarhului un «document asupra unităţii Bisericii» în care *Biserica Ortodoxă este recunoscută ca Biserică-Soră*

42. G. Schiro, *Il ritorno a Patrasso del Sacro Capo di S. Andrea,* în «Oriente Cristiano», IV (1964), nr. 4, p. 77—83.

43. *Retour au monastère St. Sabas des reliques de son fondateur,* în «Proche Orient Chrétien», XV (1965), nr. 2—3, p. 262—264; A. Brunello, *San Saba è ritornato fra i suoi monnaci,* în «Oriente Cristiano», V (1965), nr. 4, p. 32—34.

44. Prof. M. Maccarone, *L'atto di fraternitá del 7 dicembre 1965 tra Roma e Costantinopoli,* în «Unitas» (Roma), XXI (1966), nr. 1, p. 32—35.

45. Pr. prof. D. Stăniloae, *Noul statut al nunţilor, o reafirmare a primatului absolut al papei,* în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 1, p. 139—146.

46. Prof. N. Chiţescu, Pr. prof. D. Stăniloae, Pr. prof. P. Rezuş, *Mărturisirea de credinţă a papei Paul VI,* în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2, p. 257—268.

47. G. Caprile, *II centennario del Concilio Vaticano I,* în «La Civilità Cattolica», 1970, I, p. 71—73.

48. Pr. prof. D. Stăniloae, *Sinodul extraordinar al episcopilor catolici,* în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 1, p. 45—61.

49. E. Galbiati-P-Galigani, *II pellegrinaggio di Paolo VI in Turchia,* în «Oriente Cristiano», VII (1967); nr. 3, p. 2—34; vezi şi *Vizita papei Paul al VI-lea la patriarhul ecumenic Atenagora I,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 7—8, p. 864—867.

iar Tainele administrate aici ca valide [50]. Temele principale ale acestei întîlniri au fost : comuniunea deja existentă între cele două Biserici şi comuniunea totală de realizat în viitor ; conceptul nou de Biserică-Soră ; izvoarele comune ale credinţei ; recunoaşterea conducătorilor Bisericilor Ortodoxe ca adevăraţi păstori ai turmelor lor [51].

Între 26—27 octombrie 1967 papa Paul al VI-lea a primit la Roma vizita patriarhului Atenagora I în fruntea unei delegaţii sinodale [52]. În *«Declaraţia comună»* dată la sfîrşitul vizitei se poate citi :

«Papa Paul VI şi patriarhul Atenagora I cu sinodul său, recunoscînd că pe drumul spre unitatea tuturor creştinilor rămîne încă de parcurs o lungă stradă şi că *între Bisericile lor rămîn încă multe puncte de clarificat şi obstacole de depăşit* înainte de a ajunge la unitatea mărturisirii credinţei necesară restabilirii deplinei comuniuni, se bucură că întîlnirea lor a putut contribui la a face ca *Bisericile lor să se redescopere şi mai mult ca Biserici-Surori...* Au vrut să sublinieze convingerea lor că o condiţie esenţială pentru restabilirea deplinei comuniuni între cele două Biserici trebuie să fie căutată în cadrul reînnoirii Bisericii şi a creştinilor, în fidelitatea faţă de tradiţia Părinţilor şi în inspiraţia Sfîntului Duh... Îşi dau binecuvîntarea şi sprijinul lor pastoral oricărui efort de colaborare între profesori catolici şi ortodocşi în domeniul studierii istoriei, tradiţiilor Bisericii, patristicii, liturghiei şi prezentării Evangheliei care să corespundă, în acelaşi timp, mesajului autentic al Domnului şi speranţelor lumii de azi» [53].

Papa Paul al VI-lea a declarat clar că *recunoaşte jurisdicţia episcopilor ortodocşi,* mai întîi în discursul său ţinut la Constantinopol (25 iulie 1967) spunînd : «Vedem mai clar că este sarcina întîistătătorilor Bisericilor, a ierarhilor lor, să conducă Bisericile pe drumul ce duce la deplina comuniune regăsită» [54], apoi, în discursul de la Roma (25 octombrie 1967) către patriarhul Atenagora, afirmînd : «...Comuniunea strînsă şi tainică care există între Bisericile noastre este creată de ascultarea de aceeaşi Evanghelie şi de acelaşi Botez, de acelaşi Sacrificiu euharistic şi, în sfîrşit, de *acelaşi episcopat primit de la Apostoli,* pentru a conduce poporul lui Dumnezeu...» [55].

---

50. «Cu Botezul, sîntem «un singur nume în Hristos» (Gal. III, 11) ; prin efectul succesiunii apostolice, Preoţia şi Euharistia ne unesc şi mai intim. Această viaţă de *Biserici-Surori* a fost trăită de noi timp de secole, celebrînd împreună Sinoadele ecumenice. Acum, după o lungă perioadă de diviziune şi de neînţelegere reciprocă, Dumnezeu a făcut ca *Bisericile noastre să se redescopere Biserici-Surori,* în ciuda obstacolelor care au apărut între noi în trecut. Este necesar, printr-un loial *dialog teologic* făcut posibil datorită reluării dragostei frăţeşti, să ne cunoaştem şi să ne respectăm în diversitatea legitimă a tradiţiilor noastre liturgice, spirituale, disciplinare şi teologice...» («L'Osservatore Romano» din 27 iulie 1967).

51. Em. Lanne, *Dal dialogo della carità al dialogo dottrinale,* în «Oriente Cristiano», VII (1967), nr. 4. p. 10.

52. A. Brunello, *Il significato storico della venuta a Roma del Patriarca Atenagora,* în «Oriente Cristiano», VII (1967), nr. 4, p. 17—27 ; vezi şi *Vizitarea de către S. S. Patriarhul Atenagora I, Arhiepiscop al Constantinopolului, «Roma cea Nouă» şi Patriarh Ecumenic, a Bisericii Romano-Catolice,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 11—12, p. 1154—1161.

53. «L'Osservatore Romano» din 29 octombrie 1967, p. 14—15.

54. *Idem,* din 27 iulie 1967. 55. *Idem,* din 29 octombrie 1967.

O serie de profesori de teologie romano-catolici s-au pronunţat în acest sens, de ex. B. Schultze [56], Cardinalul Jan Willebrands [57] sau I. Zuzek [58].

În declaraţia papei Paul VI nu mai este vorba doar despre succesiunea apostolică a episcopilor ortodocşi, de care vorbea Vatican II, ci şi de faptul că această succesiune a fost dată în vederea conducerii unei părţi a poporului lui Dumnezeu. Papa recunoaşte astfel jurisdicţia canonică a episcopilor ortodocşi, considerînd Bisericile Ortodoxe ca Biserici-surori.

Biserica Romano-Catolică s-a pronunţat, prin documentul Secretariatului pentru unitate din 7 ianuarie 1970, asupra poziţiei sale în problema intercomuniunii [59]. Biserica Ortodoxă nu admite intercomuniunea euharistică generală înainte de a se fi ajuns la unitatea în credinţă, aşa cum au declarat membrii delegaţiei Bisericii noastre la al IV-lea Simpozion ecumenic de la Regensburg din 1972 [60]. Intercomuniunea este o soluţie artificială, sacrificînd adevărata unire şi comuniune cu Hristos a celor ce se împărtăşesc din acelaşi potir, «căci — scria Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu — grupurile care se află sau vor să se afle în intercomuniune euharistică, nu se află sau nu se pot afla în intercomuniune totală sau adevărată, aşa cum se concepe comuniunea euharistică» [61], ele rămînînd mai departe despărţite din punct de vedere al credinţei şi al identităţii lor ecleziale.

Alte acţiuni, fapte sau evenimente care demonstrează schimbarea mentalităţii Bisericii Romano-Catolice faţă de Ortodoxie în perioada postconciliară sînt şi următoarele :

Organizarea de congrese, simpozioane şi întruniri teologice între teologi aparţinînd celor două Biserici. Amintim aici : continuarea simpozioanelor ecumenice ale Fundaţiei «Pro Oriente din Viena, la ultimul — cel de al XXVI-lea — participînd din partea Bisericii Ortodoxe Române I. P. S. Mitropolit Nestor al Olteniei, în mai 1980 [62] ; Simpozioanele ecumenice de la Regensburg, primul în 1969 cu tema «Euha-

56. «Episcopii ortodocşi sînt hirotoniţi în mod valid ; ei pot face mirungerea şi pot acorda iertarea, ceea ce, conform concepţiei catolice, presupune şi puterea juridico-canonică alături de cea sacramental-ontologică. Întrucît azi catolicii recunosc validitatea Tainelor ortodocşilor, atunci puterea de jurisdicţie a episcopilor ortodocşi este validă şi trebuie recunoscută ca atare», cf. *Unità di governo nell'episcopato cattolico e ortodosso,* în «Unitas», VII (1962), nr. 2, p. 11—23.

57. «Dacă papa Paul VI şi card. Urbani, patriarhul Veneţiei, au făcut aceste restituiri (de moaşte, *n.n.)* este pentru că consideră Bisericile ortodoxe din Patras, Ierusalim şi Chios drept *Biserici-surori şi pe partiarhii şi mitropoliţii lor ca fraţii lor în episcopat»* cf. *op. cit.,* p. 37.

58. «Toate actele juridice ale episcopilor ortodocşi sînt de considerat ca făcute în comuniune cu Biserica Catolică şi de aceea sînt valide şi licite», cf. *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II,* în «La Civiltà Cattolica», 1971, I, p. 550—563. 59. «Acta Apostolicae Sedis», LXII (1970), p. 184—188.

60. Pr. prof. D. Stăniloae, *Al IV-lea Simpozion ecumenic de la Spindlhof (Regensburg),* în «Biserica Ortodoxă Română», XL (1972), nr. 7—8, p. 715—720.

61. Pr. prof. D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii* (teză de doctorat), Bucureşti, 1978, p. 357.

62. «R.O.C. News», X (1980), nr. 2, p. 72—73.

ristia» [63], ultimul în iulie 1979 dedicat Sfîntului Vasile cel Mare [64]; Congresul de studii asupra creştinismului răsăritean, organizat la Roma în decembrie 1967 [65]. Congresul interbisericesc de istorie de la Bari din 1969 [66], pentru a nu mai vorbi de numeroase conferinţe prezentate de teologii celor două Biserici în cadrul schimbului de profesori [67].

Cu ocazia primei vizite oficiale la Roma a unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române, condusă de P. S. Antonie Plămădeală, între 18—24 martie 1972, papa Paul VI a spus, în discursul oficial: «Este pentru prima oară că avem oportunitatea să primim o delegaţie oficială a Bisericii Ortodoxe Române; cred că aceasta este prima delegaţie pe care Biserica Dvs. a trimis-o vreodată la Roma. Vă asigurăm că dorim să vedem în prezenţa Dvs. aici semnul unei noi epoci în relaţiile dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă Română...» [68].

În perioada postconciliară o serie de înalţi prelaţi catolici au făcut nenumărate vizite în Bisericile ortodoxe locale, cu diferite ocazii. Spaţiul nu ne permite nici măcar să le enumerăm. Vom aminti pe cele făcute Bisericii noastre şi anume: vizita Cardinalului Franz König al Vienei, între 19—24 noiembrie 1967 [69], vizita Mgr. Rudolph Graber de Regensburg, între 3—8 aprilie 1970 [70], vizita Card. Iulius Döpfner de München, între 3—11 noiembrie 1971 [71], vizita Card. Jan Willebrands, între 1—5 noiembrie 1975, cu ocazia festivităţilor semicentenarului Patriarhiei Române. Cu acest prilej, a adus un mesaj personal al papei Paul al VI-lea în care, după ce felicita Biserica noastră pentru realizările ultimilor 50 ani, adăuga: «...Dacă într-un trecut îndepărtat, ca şi într-o epocă mai recentă, neînţelegerile, lipsa de încredere şi îndeosebi fapte dureroase au făcut ca Biserica Romano-catolică şi Biserica Ortodoxă Română să nu aibă un punct de vedere comun, Noi vedem în contactele fructuoase din aceşti ultimi ani chezăşia unei noi dezvoltări în dragoste frăţească şi înţelegere reciprocă, pentru a face să dispară într-un mod fericit dificultăţile şi divergenţele care există încă între Scaunul Romei şi Patriarhia Română. Fie ca Domnul să ne dea ziua pe care Noi o sperăm a fi aproape, în care vom depăşi aceste piedici şi să ne îndrume spre o deplină comuniune în sfîrşit restabilită între Bisericile noastre» [72]; participarea Card. Jan Willebrands la festivităţile înscăunării P. F. Patriarh Iustin la 19 iunie 1977. În discursul rostit în catedrala patriarhală a spus, între altele: «Comuniunea de credinţă aproape totală care există între Biserica Catolică şi Biserica Ortodoxă ne face

63. «Irénikon», XLII (1969), nr. 3, p. 343—344.
64. «R.O.C. News», IX (1979), nr. 3, p. 57.
65. *I patriarcati orientali nel primo milenio,* în «O. C. P.» nr. 181, Roma, 1968.
66. Pr. D. Como, *Un Convegno storico intereccleslale a Bari,* în «Oriente Cristiano», IX (1969), nr. 2, p. 3—48.
67. Cesare Vasiliu, *La Chiesa Ortodossa Romena e le sue relazioni con la Chiesa Cattolica negli anni del post-Concilio (1966—1976),* în «Oikoumenikon», XVIII (1978), nr. 1—2, p. 32—36.
68. *Vizita unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române, la Secretariatul pentru unitate,* în «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 3—4, p. 247—250.
69. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 11—12, p. 1129—1140.
70. *Idem,* LXXXVIII (1970), nr. 3—4, p. 288—289.
71. *Idem,* LXXXIX (1971), nr. 11—12, p. 1141—1167.
72. *Idem,* XCIII (1975), nr. 11—12, p. 1271.

răspunzători în mod reciproc... Domnul să ne permită să fim inventivi în efortul nostru de a explora toate căile care duc la unitate, pentru a depăşi vechile divergenţe care au opus de-a lungul secolelor pe catolici ortodocşilor, pentru a vindeca rănile unui trecut mai recent, care întîrzie încă înaintarea noastră spre unitate. Pentru ca unitatea pe care o căutăm să fie stabilă, trebuie să rezolvăm toate dificultăţile existente. Noi sîntem gata să le abordăm toate atît cu organismele panortodoxe competente cît şi, pentru cele mai speciale, cu fiecare Biserică, în efortul de colaborare deschisă şi loială...» [73].

Biserica Romano-Catolică a restituit unele moaşte ortodocşilor. Amintim : capul Sfîntului Tit Bisericii din Creta la 12 mai 1966 [74] ; moaştele Sfîntului Andrei restituite Bisericii din Patras, la 19 ianuarie 1980, de către Biserica din Marsilia [75] sau moaştele Sfîntului Dimitrie de la biserica San Lorenzo in Campo (Italia) restituite la 13 aprilie 1980 bisericii din Salonic [76].

B. *CONTRIBUŢIA BISERICII ORTODOXE*

Chiar înainte de începerea Conciliului Vatican II, Biserica Ortodoxă, consecventă principiului iubirii creştine, s-a preocupat nu numai de unitatea dogmatică, canonică şi cultică a diferitelor Biserici autocefale, ci şi de relaţiile cu alte Biserici creştine.

La Conferinţa panortodoxă din Rodos I (20 septembrie—5 octombrie 1961), în cadrul temei referitoare la relaţiile cu Bisericile eterodoxe s-a introdus şi problema raporturilor cu Biserica Romano-Catolică : studierea punctelor pozitive şi negative dintre cele două Biserici în materie de credinţă ; cu privire la administraţie ; cu privire la activitatea bisericească (propagandă, prozelitism, uniaţie) [77].

La Conferinţa din Rodos II (16—26 septembrie 1963), aşa cum afirmase conducătorul delegaţiei Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Patriarh Iustin, atunci mitropolit al Moldovei, s-a hotărît : a) În ceea ce priveşte trimiterea sau nu de observatori ortodocşi la Vatican II, fiecare Biserică Ortodoxă locală să acţioneze liber ; b) În ceea ce priveşte începerea dialogului teologic, pe picior de egalitate, cu Biserica Romano-Catolică, propus de patriarhul ecumenic Atenagora, acesta s-a acceptat de toate delegaţiile, cu precizarea ca hotărîrea să se supună întîistătătorilor Bisericilor Ortodoxe locale pentru aplicarea de comun acord [78].

---

73. *Participation catholique aux célébrations de l'Eglise Orth. Roumaine,* în «S.C.U.I.S.», (Roma), 28 nr. III/1975, p. 12—13.

74. *L'Insigne Reliquia di San Tito ritorna a Creta,* în «Oriente Cristiano» VI (1966), nr. 2, p. 74—78. 75. «La Documentation Catholique», nr. 5 din 2 martie 1980.

76. «Typos» (Atena), XVI (1980), nr. 45, luna mai.

77. P. Duprey, *La Conférence panorthodoxe de Rhodes* (I), în «Proche Orient Chrétien», XI (1961), nr. 2, p. 169—180 ; Prof. N. Chiţescu, *Note şi impresii de la Conferinţa panortodoxă de la Rodos,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIX (1961), nr. 9—10, p. 854—889.

78. P. S. Episcop Antim Nica, *A doua Conferinţă panortodoxă de la Rodos,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXI (1963), nr. 9—10, p. 910—914.

Dar declaraţii oficiale ale papei Paul VI şi o serie de hotărîri ale Conciliului Vatican II au arătat că Biserica Romano-Catolică nu înţelegea începerea dialogului teologic pe picior de egalitate. De aceea, Conferinţa din Rodos III (1—18 noiembrie 1964) a temperat entuziasmul din anul 1963, adoptînd o poziţie mai realistă, aşa cum a prezentat-o aici P. F. Patriarh Iustin, conform hotărîrii Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 29 octombrie 1964. «Biserica Ortodoxă Română consideră necesară inaugurarea unui nou mod de relaţii între Biserici prin care fiecare să se abţină de la orice acţiune ofensivă şi dăunătoare pentru cealaltă, renunţarea la uniatism şi la pretenţia de a restabili uniaţia acolo unde ea s-a destrămat. Căile uniaţiei şi ale dialogului nu pot fi folosite concomitent...» [79].

Rezoluţia finală a Conferinţei din Rodos III afirmă că «...reînnoieşte dorinţa deja exprimată de Biserica Ortodoxă privind tema acestui dialog, dar, studiind particularităţile lui, a constatat că pentru începerea fructuoasă a adevăratului dialog teologic sînt necesare o pregătire indispensabilă şi crearea de condiţii potrivite. Aceasta nu vrea să spună că fiecare din Bisericile Ortodoxe locale nu este liberă să întreţină, pe cont propriu şi nu în numele întregii Ortodoxii, relaţii frăţeşti cu Biserica Romano-Catolică...» [80].

Tot la Rodos în 1964, P. F. Patriarh Iustin a declarat, într-un interviu pentru revista «Oriente Cristiano» din Palermo referitor la dialog: «Problema dialogului cu Biserica Romano-Catolică este o problemă de înfruntat cu seninătate, cu multă bunăvoinţă, de ambele părţi, dar momentul actual nu este cel mai potrivit. Biserica Romano-Catolică se regăseşte ea însăşi în Conciliu iar Biserica Ortodoxă îşi reconstruieşte unitatea ei la Rodos» [81].

În *perioada postconciliară*, pregătirea dialogului teologic cu Roma a cunoscut noi aspecte, prin lansarea de către patriarhul Atenagora şi de Biserica Greacă a aşa-numitului *dialog al dragostei*, ca formă de dialog care ar fi trebuit să preceadă dialogul teologic. Partizanii lui l-au definit clar, în mai 1967, cînd Mitropolitul Meliton al Calcedonului, prezent la întronizarea arhiepiscopului Ieronim al Atenei, spunea că dialogul dragostei reprezintă «exerciţiul practic al dragostei, al respectului şi înţelegerii reciproce, trăind împreună, înfruntînd împreună problemele importante comune printr-un dialog plin de răbdare» [82].

Biserica noastră n-a acceptat această formă de dialog, cum reiese din cuvîntarea fostului patriarh Justinian către clerul capitalei din 1 ianuarie 1968 [83], sau din documentul asupra dialogului cu Roma prezentat patriarhului Atenagora la Bucureşti între 16—20 octombrie 1967, cînd,

79. Diac. prof. N. Nicolaescu, *A treia Conferinţă panortodoxă de la Rodos*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1964), nr. 11—12, p. 1015.

80. O. Rousseau, *La troisième Conférence panorthodoxe de Rhodes*, în «Irénikon», XXXVII (1964), nr. 4, p. 486—502.

81. A. Brunello, *L'attuale momento ecumenico nel dialogo tra Bucarest e Roma*, în «Oriente Cristiano», IX (1964), nr. 1, p. 17—18.

82. *L'Eglise de Grèce avant et après le 21 avril 1967*, în «Irénikon», XL (1967), nr. 2, p. 775.

83. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 1—2, p. 11—12.

prezentînd hotărîrea Sfîntul Sinod din oct. 1964, cerea crearea unor condiţii clare de dialog, renunţarea la uniatism şi încheia : «...Pînă atunci, considerăm posibil un dialog în vederea unei colaborări pe terenul creştinismului practic, un «dialog al slujirii», un dialog ecumenic, fără chemarea unor Biserici în sînul altor Biserici, ci în adunarea tuturor Bisericilor creştine în C.E.B. din care lipseşte numai Biserica Romano-Catolică» [84]. Pr. Prof. D. Stăniloae scria că acest dialog al dragostei «ar duce la denivelarea diferenţelor doctrinare, la comuniunea sacramentală cu Biserica Romano-Catolică înainte de realizarea comuniunii în credinţă»[85].

Rezerva pe care Biserica noastră o avea faţă de «dialogul dragostei» nu însemna şi excluderea posibilităţii dialogului teologic cu Roma. Biserica Romano-Catolică, deşi, în principiu, a manifestat dorinţa de a începe un dialog cu Ortodoxia, în practică întîrzie începerea lui prin acte care provoacă mirare în unele Biserici Ortodoxe. Este vorba de Enciclica «Ecclesiam suam» : «...În ciuda acestui fapt, Bisericile Ortodoxe persistă în hotărîrea lor de a stabili raporturi frăţeşti cu toate celelalte Biserici creştine, deci şi cu Biserica Romano-Catolică» [86].

Pe linia Rodos III, o serie de Biserici Ortodoxe au început să aibă raporturi ecumenice cu Biserici Catolice locale. Amintim pe cele ale Bisericii noastre, fără a mai reproduce pe cele anunţate ulterior : vizita patriarhului Justinian în Austria între 20—29 iunie 1968 [87], în R. F. Germania, între 7—19 octombrie 1970, cu care ocazie declara într-un discurs oficial : «Noi, ortodocşii, sperăm că Biserica Romano-Catolică se va situa unitar pe drumul unei deschideri reale şi continue, care să păstreze tot ceea ce ţine de legătura cu Hristos prin Taine şi fapte. Noi, ortodocşii, ne simţim apropiaţi de Biserica Romano-Catolică prin faptul că este o Biserică sacramentală şi prin aceasta se păstrează în unitate...»[88], sau în Belgia, între 3—10 mai 1972, insistînd asupra «necesităţii realizării unităţii în diversitate, fiindcă în acest fel de unitate toate Bisericile sînt egale, independente, fără tendinţe de prozelitism, cu păstrarea tradiţiilor şi specificului lor» [89]. La Conferinţa panortodoxă Rodos IV, ţinută între 8—15 iunie 1968 la Chambésy-Elveţia, relativ la raporturile cu Biserica Romano-Catolică s-a stabilit : «a) să se continue de ambele părţi contactele şi manifestările de dragoste frăţească şi de respect reciproc pentru a depăşi definitiv dificultăţile existente, pentru un fructuos dialog teologic şi teoretic ; b) să se facă recomandări Bisericilor Ortodoxe locale pentru continuarea pregătirii sistematice a dialogului cu Biserica Romano-Catolică ; c) să se studieze detaliile dialogului cu fiecare din Bisericile Ortodoxe locale, cu mijloacele şi metodele cele mai potrivite cercetării teologice iar ele să continue schimbul rezultatelor acestor

84. Idem, LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 848—914.
85. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 497.
86. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 11—12, p. 1301.
87. Idem, LXXXVI (1968), nr. 7—8, p. 811—815.
88. Idem, LXXXVIII (1970), nr. 9—10, p. 889—958.
89. Idem, XC (1972), nr. 5—6, p. 1114—1167.

studii, precum și a tuturor informațiilor privind dialogul cu Biserica Romano-Catolică» [89 a].

O nouă fază a pregătirii dialogului dintre cele două Biserici a început în 1972. Ocazia precizării punctului de vedere al Patriarhiei Ecumenice l-a constituit vizita la Istanbul, la 30 noiembrie 1973, a Cardinalului Jan Willebrands. Printr-o cuvîntare care — cum sublinia P. S. Antonie — marchează «o schimbare totală de ton, metodă și înțelegere a modului cum trebuie urmărită unitatea creștinilor» [90], Patriarhul Dimitrios a precizat că Biserica Romei nu este «Biserica ci o Biserică locală», printre celelalte; Ortodoxia respinge pretenția Romei la un primat de jurisdicție universală, căci, în lumea creștină, toți episcopii sînt egali; autoritatea supremă în Biserică este Sinodul ecumenic; rezultatul definitiv al dialogului dintre cele două Biserici se va obține numai la nivel panortodox și pancatolic [91].

C. CONSTITUIREA COMISIILOR TEOLOGICE TEHNICE DE DIALOG ÎNTRE CELE DOUĂ BISERICI ȘI PRIMELE REUNIUNI

La 14 decembrie 1975 au avut loc simultan în Capela Sixtină din Roma și în Biserica Sf. Gheorghe din Fanar întîlniri ecumenice pentru celebrarea unui deceniu de la ridicarea anatemelor dintre Roma și Constantinopol (7 dec. 1965), ca și constituirea Comisiei teologice tehnice interortodoxe pentru pregătirea dialogului teologic cu Biserica Romano-Catolică.

La Roma, delegația constantinopolitană este condusă de Mitropolitul Meliton al Calcedonului, purtător al unui mesaj al patriarhului Dimitrios I, în care se anunța constituirea, după o consultație interortodoxă, a unei Comisii teologice interordoxe pentru pregătirea dialogului cu Roma și a unei Comisii speciale în cadrul Patriarhiei Ecumenice pentru dialogul cu Roma.

În discursul său, papa Paul al VI-lea a arătat progresele realizate în ultimii zece ani pe linia apropierii dintre cele două Biserici: «Astăzi, relațiile Bisericilor noastre intră într-o nouă etapă prin crearea de noi instrumente de dialog, chemate să facă să crească pînă la plenitudinea sa, comuniunea între cele două Biserici. Declarăm că noi sîntem pe deplin de acord să facem același lucru din partea noastră (înființarea unei Comisii catolice de dialog, *n.n.)* pentru a ne apropia de deplina comuniune, progresînd împreună...» [92].

La *Constantinopol,* delegația catolică este condusă de Cardinalul Corado Ursi de Napoli, care, în discursul către patriarhul Dimitrios, preciza că comuniunea între cele două Biserici este aproape totală, deși

89 a. Pr. Prof. L. Stan, *A patra Conferință panortodoxă,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 7—8, p. 870—881.

90. P. S. Antonie Plămădeală, *Patriarhia Ecumenică și dialogul cu romano-catolicii,* în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 1, p. 158.

91. Idem, *ibidem,* p. 158—159.

92. «L'Osservatore Romano» din 15—16 decembrie 1975. Vezi și «Irénikon», XLIX (1976), nr. 1, p. 59—64.

imperfectă, avîndu-şi originea «în identitatea aceleiaşi chemări creştine, hrănită de aceleaşi Taine, în special de aceeaşi preoţie, care săvîrşeşte aceeaşi Euharistie, unicul sacrificiu al lui Hristos şi al aceluiaşi Episcopat primit de la Apostoli...» [93].

În discursul său, patriarhul ecumenic Dimitrios I, după ce a amintit ridicarea anatemelor, a anunţat înfiinţarea Comisiei tehnice interortodoxe pentru dialogul cu catolicii [94].

«Episkepsis» din 13 ianuarie 1976 a prezentat şi lista membrilor Comisiei tehnice interortodoxe pentru dialogul cu Biserica Romano-Catolică. Ulterior, Biserica noastră a numit ca primi reprezentanţi pe Pr. prof. Dumitru Stăniloae şi Pr. prof. Dumitru Popescu de la Institutul teologic din Bucureşti [95].

Papa Paul al VI-lea a numit *Comisia catolică* pentru pregătirea dialogului teologic cu Biserica Ortodoxă, dată publicităţii la 15 martie 1976, cuprinzînd membri ai Secretariatului pentru unitate şi cei mai de seamă teologi catolici cunoscători ai Ortodoxiei [96].

Comisia catolică şi-a ţinut prima reuniune plenară la Roma, între 11—14 octombrie 1976, şi a prezentat Secretariatului pentru unitate un raport cu sugestii privind cadrul şi spiritul în care trebuie văzut dialogul cu ortodocşii, metoda de urmat şi temele de tratat. Comisia şi-a exprimat părerea că pentru favorizarea unei convergenţe în pregătirea dialogului printr-o Comisie mixtă, programul trebuie elaborat în colaborare cu partea ortodoxă. A propus un plan de continuare a activităţii sale, mai ales privind temele posibile ale viitorului dialog [97]. Prima Consfătuire panortodoxă presinodală pentru pregătirea Sfîntului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, ţinută la Chambésy între 21—30 noiembrie 1976, a discutat şi problema raporturilor cu Biserica Romano-Catolică, recomandînd ca activitatea Comisiei teologice tehnice interortodoxe pentru dialogul cu Biserica Romano-Catolică să fie intensificată [98].

Prima reuniune a *Comisiei tehnice interortodoxe* pentru dialogul cu Biserica Romano-Catolică a avut loc la Chambésy (Elveţia) între 21—24 iunie 1977, sub preşedinţia Mitropolitului Meliton al Calcedonului. Au participat reprezentanţi ai Patriarhiei Ecumenice, Patriarhiei Alexandriei, Patriarhiei Ierusalimului, Bisericilor Ortodoxe Rusă, Română, Cipriotă, Greacă şi Finlandeză. Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Pr. prof. Ion Bria (înlocuitor al Pr. prof. Dumitru Stăniloae).

Comisia a precizat că prin această primă reuniune s-a trecut la faza pregătitoare a dialogului care are ca scop final restaurarea unităţii celor două Biserici, că, pentru a debuta pozitiv, dialogul va începe cu elementele care unesc, dar că nu se vor evita problemele care separă Catolicismul de Ortodoxie. S-a apreciat pozitiv munca dusă de teologii catolici şi ortodocşi în grupele mixte de lucru, s-a cerut reconsiderarea din partea

93. «Episkepsis» din 13 ianuarie 1976: «Irénikon», XLIX (1976), nr. 1, p. 62.
94. «Episkepsis» din 13 ianuarie 1976.
95. «Irénikon», XLIX (1976), nr. 1, p. 65.
96. «L'Osservatore Romano» din 15—16 martie 1976.
97. «Irénikon», XLIX (1976), nr. 4, p. 497—498.
98. «Service oecuménique de presse et d'informations», dec. 1976, p. 14.

catolică a problemelor prozelitismului şi uniatismului şi s-a propus ca prima temă de dialog să fie Sfintele Taine cu toate implicaţiile lor ecleziologice.

S-a hotărît înfiinţarea unui Grup mixt de coordonare, reprezentat din partea ortodoxă de Mitropolitul Partenie al Cartaginei (Alexandria), Episcopul Chiril de Vyborg (Biserica Ortodoxă Rusă), Pr. prof. Ion Bria (Biserica Ortodoxă Română), Prof. John Zizioulas (Patriarhia Ecumenică) şi Arhim. Spiridon Papageorgiu, ca secretar [99].

A *doua reuniune* a Comisiei teologice tehnice interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu Biserica Romano-Catolică a avut loc tot la Chambésy-Elveţia, între 14—18 noiembrie 1977, prezidată de I.P.S. Partenie mitropolit al Cartaginei (Patriarhia Alexandriei). Au luat parte reprezentanţii Patriarhiei Ecumenice, Patriarhiei Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, ai Bisericilor Ortodoxe Rusă, Română, Greacă şi Poloneză. Biserica noastră a fost reprezentată de Pr. prof. Ion Bria, ca delegat, şi Pr. Emil Roman, parohul comunităţii ortodoxe române din Geneva, ca observator.

Comisia a propus zece teme, privind Sfintele Taine, pentru a fi discutate în prima fază a dialogului cu Biserica Romano-Catolică şi anume; 1) Sf. Euharistie ca Taină a Bisericii ; 2) Tainele de iniţiere, unitate a Bisericii ; 3) Problemele recunoaşterii Sfintelor Taine ; 4) Raportul dintre Sf. Taină şi structura canonică a Bisericii ; 5. Ortodoxia şi comuniunea sacramentală ; 6) Sf. Euharistie şi comuniunea Bisericilor locale ; 7) Sfintele Taine în lumina Triadologiei şi Pnevmatologiei ; 8) Viziunea eshatologică a Sfintelor Taine ; 9) Extensiuni antropologice ale Sfintelor Taine ; 10) Elemente rituale ale Sfintelor Taine [100].

Prima reuniune a *Grupului mixt de coordonare* a Comisiilor tehnice de dialog dintre cele două Biserici a avut loc la Roma între 29 martie — 1 aprilie 1978, participînd din partea română Pr. prof. I. Bria. A fost analizat raportul oficial al celei de a doua reuniuni a Comisiei tehnice interortodoxe de dialog şi a fost adoptat un plan de lucru pentru pregătirea concretă a dialogului teologic dintre cele două Biserici. Grupul mixt a adoptat o *listă de teme* propuse celor două Comisii ca bază pentru prima fază a dialogului. Sînt tot zece teme, cu mici modificări faţă de lista propusă la Chambésy în noiembrie 1977, adică : 1)Taina lui Hristos care se exprimă şi se realizează prin Sfîntul Duh în Taina Bisericii ; 2) În ce mod natura sacramentală a Bisericii trebuie să fie înţeleasă în raport cu Hristos şi cu Duhul Sfînt ? 3) Care este relaţia între Taine şi Hristologie, Pnevmatologie şi Triadologie ? 4) Sfînta Euharistie ca Taină centrală a Bisericii ; 5) Tainele de iniţiere, legătura care există între ele şi unitatea Bisericii ; 6) Legătura între Taine şi structura canonică a Bisericii ; 7) Credinţa şi comuniunea în Taine ; 8) Tainele în relaţia lor cu istoria şi eshatologia ; 9) Tainele şi reînnoirea omului şi a lumii ; 10) Diferenţele rituale în săvîrşirea Tainelor [101].

99. «Irénikon», L (1977), nr. 3, p. 363—364.
100. *Idem*, LI (1978), nr. 1, p. 99 ; «R.O.C. News», VII (1977), nr. 4, p. 12.
101. «R.O.C. News», VIII (1978), nr. 2, p. 67.

A *treia reuniune* a Comisiei tehnice teologice interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu Biserica Romano-Catolică a avut loc la Chambésy-Elveția între 25—27 iunie 1978, sub președinția Mitropolitului Partenie al Cartaginei. Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Pr. prof. Dumitru Popescu și Pr. prof. Ion Bria.

Membrii Comisiei interortodoxe au discutat rezultatele lucrărilor Grupului mixt de coordonare a celor două Comisii, reunit în martie 1978 la Roma, însușindu-și concluziile sale [102].

Momentul principal premergător deschiderii oficiale a dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică l-a constituit vizita Sanctității Sale Papa Ioan Paul al II-lea la Constantinopol între 29—30 noiembrie 1979 și întîlnirea sa cu Sanctitatea Sa Patriarhul Ecumenic Dimitrios I [103].

Discursurile schimbate cu această ocazie au arătat dorința Romei și Constantinopolului de a progresa pe linia comuniunii bisericești regăsite pînă la realizarea comuniunii sacramentale, semn al unității în credință.

În omilia rostită în biserica catolică «Sf. Duh» din Istanbul, unde asista patriarhul Dimitrios, papa Ioan Paul al II-lea a spus, între altele: «Contactele tot mai intense din acești ultimi ani au făcut să se redescopere fraternitatea dintre cele două Biserici ale noastre și realitatea unei comuniuni dintre ele, chiar dacă aceasta nu este perfectă. Duhul lui Dumnezeu ne-a arătat într-o manieră tot mai clară exigența care se impune de a realiza deplina unitate, pentru a aduce o mărturie mai eficace pentru timpul nostru... *Sîntem în ajunul deschiderii dialogului teologic între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă în ansamblul ei.* Este vorba de o altă fază importantă a progresului spre unitate. Acest dialog va fi chemat, plecînd de la ceea ce avem în comun, să identifice, să înfrunte și să rezolve toate dificultățile care ne interzic încă deplina unitate... Comuniunea în rugăciune ne va conduce la deplina comuniune în Euharistie. Îndrăznesc să sper că această zi e aproape. Personal, eu o doresc foarte aproape. N-avem deja în comun aceeași credință euharistică și adevărate Taine, în virtutea succesiunii apostolice? Să sperăm ca această totală comuniune în credință, în special în domeniul eclezиologic, va permite în curînd acea deplină «comunicatio in sacris»... [104].

La 30 noiembrie 1979, sărbătoarea Sfîntului Andrei, papa — care a asistat la Sf. Liturghie în catedrala patriarhală — a spus: «Această vizită la primul scaun al Bisericii Ortodoxe arată clar voința întregii Biserici Catolice de a merge împreună pe drumul către unitatea tuturor și convingerea că restabilirea deplinei comuniuni cu Biserica Ortodoxă este o etapă fundamentală a progresului decisiv al întregii mișcări ecumenice. Pe plan concret, vizita de azi arată, de asemenea, importanța

102. *Idem*, nr. 3, p. 104.

103. Lector Dr. Cezar Vasiliu, *Vizita Papei Ioan Paul II la Constantinopol. Anunțarea oficială a începerii dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică*, în «Ortodoxia», XXXII (1980), nr. 2, p. 401—406; Anca Manolache, *Întîlnirea dintre Patriarhul Ecumenic Dimitrie I și Papa Ioan Paul al II-lea*, în «Ortodoxia», XXXII (1980), nr. 2, p. 407—416.

104. «L'Osservatore Romano» (éd. fr.) din 4 decembrie 1979, p. 5.

pe care Biserica Catolică o acordă *dialogului teologic* care începe cu Biserica Ortodoxă... Acest dialog teologic va avea ca sarcină să depăşească neînţelegerile şi dezacordurile care există încă între noi, dacă nu la nivelul credinţei cel puţin la nivelul formulării teologice [105]. Patriarhul Dimitrios I a spus, între altele : «Astăzi intrăm într-o nouă fază, *faza dialogului teologic oficial dintre cele două Biserici, Romano-Catolică şi Ortodoxă*, după ce a fost pregătit terenul în dialogul dragostei» [106].

S-au făcut cunoscute numele membrilor catolici şi ortodocşi din Comisia mixtă de dialog [107].

II. Începerea dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică. Prima reuniune a Comisiei Mixte de dialog

(Patmos-Rodos, 29 mai—4 iunie 1980).

Dialogul teologic dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă, pregătit de mulţi ani, având între protagonişti pe patriarhul Atenagora I şi pe papa Paul al VI-lea şi anunţat oficial la 30 noiembrie 1979 la Constantinopol, în timpul vizitei papei Ioan Paul II-lea la patriarhul Dimitrios I, a fost inaugurat oficial la 29 mai 1980 în mînăstirea «Sf. Ioan Evanghelistul» din insula Patmos. Erau prezenţi delegaţii celor 14 Biserici Ortodoxe autocefale şi ai Bisericii Romano-Catolice. Biserica noastră a fost reprezentată de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului şi Pr. prof. Ştefan Alexe de la Institutul teologic din Bucureşti. În delegaţia catolică a fost prezent Mgr. Iakab Antal de Alba-Iulia [108].

La sfîrşitul unei doxologii solemne, I.P.S. Mitropolit Meliton al Calcedonului, trimis special al patriarhului Dimitrios, a salutat pe participanţi în numele acestuia, subliniind importanţa începerii dialogului între cele două Biserici şi semnificaţia deschiderii lui la Patmos, unde a trăit Sf. Ioan, Apostolul dragostei şi al unităţii, precum şi faptul că dialogul se adresează întregii Biserici creştine.

Cardinalul Jan Willebrands, copreşedinte din partea catolică, a exprimat hotărîrea Bisericii Romano-Catolice de a se angaja într-un dialog teologic sincer cu Biserica Ortodoxă pentru realizarea comuniunii depline în credinţă. «Întîlnirea de astăzi — a adăugat — trebuie să fie, în ciuda tuturor limitelor şi imperfecţiunilor sale, o manifestare a gloriei lui Dumnezeu... un moment al istoriei divine, al harului care manifestă prezenţa lui Dumnezeu printre noi...» [109].

I.P.S. Mitropolit Partenie al Cartaginei, delegat din partea ortodoxă, a afirmat că dialogul teologic este singura cale de apropiere între cele două Biserici [110]. După inaugurarea oficială, reuniunea propriu-zisă a

105. *Idem*, p. 6. 106. *Idem*, p. 7.

107. Vezi lista membrilor din Comisia mixtă la Lector Dr. Cezar Vasiliu, *Vizita Papei Ioan Paul al II-lea...*, p. 405—407.

108. «Irénikon», LII (1979), nr. 1—2, p. 211—214; «R.O.C. News», X (1980), nr. 2, p. 76—80. Vezi şi Pr. Prof. Ştefan Alexe, *Începutul dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică*, în «Ortodoxia» XXXIII (1981), nr. 1, p. 106—111.

109. *Innaugurazione dal dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa*, în «Notizie Ortodosse» (Roma), Edizione speciale, 10 iunie 1980, p. 12.

110. *Ibidem*, p. 14.

continuat la Rodos. Au avut loc mai întîi reuniuni separate, apoi reuniuni plenare, prezidate de cei doi copreşedinţi : mitropolitul Stylianos de Australia şi Cardinalul Jan Willebrands.

Discuţiile au abordat probleme de procedură şi de organizare, ca şi probleme teologice. S-a analizat o listă de teme privind doctrina celor două Biserici, subliniindu-se punctele de convergenţă, fără a se evita elementele specifice fiecăreia.

S-a stabilit că în prima fază de dialog teologic să fie tratată tema : *Taina Bisericii şi a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi* pentru a se clarifica următoarele aspecte : a) Cum trebuie să fie înţeleasă natura sacramentală a Bisericii şi a Euharistiei în raport cu Hristos şi cu Sfîntul Duh ? Care este relaţia între sacramente — mai ales Euharistie — şi hristologie, pnevmatologie şi triadologie ? b) Care este relaţia între Euharistie săvîrşită în jurul Episcopului prin Biserica locală şi taina lui Dumnezeu-Unul în comuniunea celor trei Persoane ? c) Care este relaţia între acest oficiu al Euharistiei prin Biserica locală şi comuniunea tuturor Bisericilor locale în Unica Sfîntă Biserică a lui Dumnezeu-Unul în trei Persoane ?

S-a alcătuit un comitet de coordonare, compus din opt ortodocşi şi opt romano-catolici, între ortodocşi figurînd I.P.S. Mitropolit Nicolae Corneanu al Banatului. De asemenea, s-au alcătuit trei subcomisii mixte alcătuite fiecare din cîte patru ortodocşi şi patru romano-catolici, din prima făcînd parte Pr. prof. Ştefan Alexe.

Cele trei subcomisii s-au reunit astfel ; prima, la Belgrad la sfîrşitul lunii aprilie 1981 ; a doua la Roma la sfîrşitul lunii decembrie 1980 iar a treia la Chevetôgne (Belgia) la sfîrşitul lunii octombrie 1980. Rezultatele lucrărilor celor trei subcomisii mixte au fost analizate de Comitetul de coordonare care s-a reunit la Veneţia în luna mai 1981.

În încheiere, cei doi copreşedinţi au pronunţat scurte alocuţiuni.

S-a dat publicităţii, la 3 iunie 1980, un comunicat de presă, redactat în comun care prezintă succint desfăşurarea dezbaterilor primei reuniuni a Comisiei mixte de dialog.

Viitoarea reuniune a Comisiei mixte, care va fi stabilită în funcţie de înaintarea lucrărilor pregătitoare ale subcomisiilor mixte, va avea loc la München în vara anului 1982.

Comunicatul final se încheie cu cuvintele : «Sperăm că restabilirea deplinei comuniuni între Bisericile noastre va contribui la împăcarea umanităţii şi la pacea lumii, căreia Biserica îi este semnul şi instrumentul divin conform voinţei lui Dumnezeu» [111].

Amintim şi faptul că ortodocşii au prezentat un *proiect de declaraţie* privind prezenţa uniţilor printre membrii comisiei mixte, din partea catolicilor, şi problema uniatismului. El a fost citit la 2 iunie în reuniune plenară. S-a precizat că prezenţa uniţilor la lucrările comisiei mixte nu înseamnă deloc o recunoaştere a Bisericilor unite sau a principiului uniatismului. Punctul de vedere catolic este următorul : «pentru ca contenciosul «uniatismului» să nu fie tratat fără ei, nici în detrimentul lor» [112].

111. *Ibidem*, p. 26—27. 112. «Irénikon», LII (1979), nr. 1—2, p. 213.

Delegaţii ortodocşi ca şi catolicii din România au participat în mod constructiv la dezbateri, ca şi la alte manifestări ecumenice. La trecerea prin Atena, au făcut o vizită protocolară Prea Fericitului Arhiepiscop Serafim al Atenei, primatul Bisericii Ortodoxe din Grecia, căruia i-au transfis salutul frăţesc al P. F. Patriarh Iustin [113].

III. Perspectivele dialogului dintre Biserira Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică

Acum, cînd dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Romano-Catolică a început, asupra perspectivelor sale, apelăm la reprezentantul cel mai autorizat al Bisericii noastre, I.P.S. Mitropolit Dr. Nicolae Corneanu al Banatului, nu numai în calitatea I.P.S. Sale de membru al Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, ci şi de membru în Comisia mixtă de dialog şi în comisia de coordonare a acestui dialog, aşa cum le-a prezentat în Buletinul «R.O.C. News» [114]. I.P.S. Nicolae arată că «fără a reprezenta o noutate, dar constituind mijlocul prin care se încearcă depăşirea şi chiar rezolvarea diferendelor, *dialogul* se bucură astăzi de o utilizare foarte largă de către Biserici, în efortul lor de a reface unitatea pierdută» [115]. Relaţiile dintre Bisericile Ortodoxe şi Catolică au debutat prin ceea ce s-a numit «dialogul dragostei» sau, cum preciza hotărîrea primei Conferinţe panortodoxe de la Rodos, 1961, «cultivarea raporturilor în spiritul dragostei lui Hristos». Incomplet şi insuficient de eficace, deşi util la acea epocă, acest «dialog al dragostei» trebuie să fie continuat prin *dialogul teologic,* propus să înceapă prin intermediul unei Comisii mixte ortodoxo-catolice» [116]. Speranţa în rezultatele sale pozitive este însoţită, chiar în discursul patriarhului Dimitrie I, de conştiinţa clară a numeroase obstacole de depăşit: «Diferite obstacole se ridică în faţa noastră. Mai întîi avem serioase probleme teologice care privesc capitolele esenţiale ale credinţei creştine. Dar, în acelaşi timp, există obstacole venind din neîncredere, din iresponsabilitate, din laşitate — ca cele ale ucenicilor în grădina Ghetsimani — factori neteologici privind diferenţele creştine, din intoleranţa şi fanatismul care opun pe creştini între ei şi religiile unele altora» [117].

«În ceea ce priveşte partea ortodoxă — scrie iarăşi I.P.S. Nicolae — noi considerăm că ea începe dialogul teologic cu Biserica Romano-Catolică cu conştiinţa că întreprinde o operă plăcută lui Dumnezeu şi oamenilor, operă pe cît de necesară, pe atît de dificilă» [118]. Plăcută lui Dumnezeu, căci El vrea ca «toţi să fie una» (Ioan 17, 21); plăcută oamenilor, căci ei doresc, în prezent mai mult ca oricînd, să trăiască în pace, bună înţelegere şi fraternitate; necesară, căci a venit timpul să înceteze «scandalul» divizării creştinilor; dificilă, pentru că la abisul săpat de-a lungul secolelor se adaugă multe diferenţe şi disensiuni actuale, atît de alipite naturii umane încît par naturale...».

---

113. «R.O.C. News», X (1980), nr. 2, p. 80.
114. † Nicolae, Métropolite du Banat, *Perspectives du dialogue Orthodoxo—Catholique-Romain,* în «R.O.C. News», X (1980), nr. 1, p. 49—51.
115. *Idem,* p. 49. 116. *Idem,* p. 50.
117. «L'Osservatore Romano» (éd. fr.) din 4 decembrie 1979, p. 7.
118. † Nicolae, Métropolite du Banat, *op. cit.,* p. 51.

Conciliul Vatican II s-a referit la două eclesiologii diferite ; una juridică, centrată pe primatul papal, alta a comuniunii, întemeiată pe ideea colegialităţii episcopale şi pe poporul lui Dumnezeu, dînd din nefericire prioritate primei. Una din perspectivele dialogului teologic început la Patmos-Rodos 1980 ar fi aceea a determinării părţii catolice de a interpreta structura juridică a sa într-un mod comunitar, cum scria cu peste un deceniu în urmă Cardinalul Jan Willebrands : «Din partea noastră, această întîlnire sinceră şi deschisă, după atîtea secole, cu ortodocşii presupune, în mod obligatoriu, o disponibilitate şi o intenţie care să permită trecerea de la o concepţie juridică la una sacramentală, de la o înţelegere autoritativă a dogmei la una care să ia în consideraţie aspectul ei de taină, de la un univers abstract la unul concret, de la un centralism juridic la o experienţă a multiplicităţii şi a diversităţii Bisericilor şi a tradiţiilor locale în interiorul unei unităţi organice şi structurale...» [119]. Tot un reprezentant al Secretariatului pentru unitate, Pr. Pierre Duprey adăuga, pe aceeaşi linie : «...În relaţiile cu ortodocşii, totul sau aproape totul depinde de modul în care Biserica locală şi prin urmare episcopatul va fi repus în adevărata sa valoare, de rolul efectiv al Conferinţelor episcopale şi al Sinodului episcopilor. *Această reînnoire a unei eclesiologii a comuniunii este de importanţă primordială pentru viitorul relaţiilor dintre ortodocşi şi romano-catolici...*» [120]. În această perspectivă, dialogul teologic a început cu tema Tainelor, mai precis «Taina Bisericii şi a Euharistiei încadrată în Taina Sfintei Treimi». Precizările şi dezvoltările dogmelor respective, comunicate reciproc şi analizate critic din punct de vedere ortodox, îşi vor aduce, fără îndoială, contribuţia lor la convergenţa celor două eclesiologii, progresînd pe drumul refacerii unităţii.

Dar, după părerea noastră, problema cheie a dialogului teologic dintre cele două Biserici rămîne cea a *primatului de jurisdicţie şi a infailibilităţii de magisteriu a papei.* Fără rezolvarea ei în spiritul cerut dintotdeauna de Ortodoxie, rezultatul final al dialogului — refacerea comuniunii euharistice — nu poate fi atins.

Un rol important îl au şi dialogurile bilaterale şi convorbirile teologice periodice între teologii celor două Biserici. Amintim seria de convorbiri teologice între Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă Rusă, începute în 1967 la Leningrad [121], despre care Sanctitatea Sa Pimen, patriarhul Moscovei, preciza, în scrisoarea adresată primei reuniuni a comisiei mixte de la Patmos-Rodos : «Contribuţia pe care au adus-o relaţiile bilaterale între Bisericile Ortodoxe locale şi Biserica Catolică la dezvoltarea fericită a începerii dialogului teologic este incontestabilă. Cu o profundă satisfacţie evocăm convorbirile teologice fructuoase care

119. Card. Jan Willebrands, *op. cit.*, p. 46.

120. P. Duprey, *Le Décret sur l'Oecuménisme du deuxième Concile du Vatican et l'aggiornamento des relations entre l'Eglise Catholique et les Eglises Orientales*, în «Proche Orient Chrétien», XVIII (1968), nr. 1, p. 12.

121. Prof. W. de Vries, *Roma, Constantinopoli, Mosca, oggi*, în «Unitas», XXV (1970), nr. 3, p. 173.

se continuă în mod favorabil între Biserica Ortodoxă Rusă şi Biserica Romano-Catolică...» [122].

I.P.S. Mitropolit Emilianos de Sylibria (Patriarhia Ecumenică) a comentat pozitiv începerea dialogului teologic între cele două Biserici. Arătînd că «Nu trebuie să aşteptăm o *minune*, căci este vorba de o muncă pe termen îndelungat, ale cărei rezultate, lente şi puţin spectaculare, riscă să descurajeze pe cei ce speră o unire rapidă a Bisericilor» [123].

Acum un deceniu, la 16 iunie 1971, prezentîndu-mi teza de doctorat la Institutul Pontifical Oriental din Roma, încheiam astfel :

«Perspectivele dialogului teologic dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă sînt bune. Roma a făcut mult pentru dialogul cu Ortodoxia, dar nu încă suficient. Obstacole grave împiedică încă înaintarea pe calea refacerii unităţii. Ele sînt primatul şi infaibilitatea papală, pretenţia catolică că este unica Biserică a lui Hristos care posedă deplinătatea mijloacelor de mîntuire, apoi uniatismul, semn al lipsei de dragoste din partea catolică şi a contestării capacităţii Ortodoxiei de a-şi mîntui proprii credincioşi.

«Dar, schimbarea radicală a atitudinii Bisericii Romano-Catolice faţă de Biserica Ortodoxă, considerată astăzi o *Biserică-Soră*, comuniunea» aproape perfectă cu aceasta, recunoaşterea jurisdicţiei episcopilor săi şi a succesiunii lor apostolice, marea bunăvoinţă existentă în ambientele Secretariatului pentru unitate şi în Catolicismul actual, în general, faţă de ortodocşi, raporturile pe terenul creştinismului practic şi cele dintre diferitele Biserici catolice locale cu cele ortodoxe, dorinţa sinceră după o unire adevărată, totul lasă să se spere că, la momentul voit de Dumnezeu, ultimele obstacole dintre cele două Biserici vor cădea şi un *dialog teologic real*, de la egal la egal, în sinceritate şi adevăr către valorile autentice ale creştinismului antic, va reconduce cele două Biserici la punctul separării, eliminînd tot ceea ce a fost adăugat de-a lungul secolelor la depozitul Revelaţiei şi realizînd astfel atît de dorita unire pentru care Hristos Însuşi s-a rugat fierbinte Tatălui ceresc «ca toţi să fie una» (Ioan 17, 21) [124].

Este şi concluzia noastră de astăzi.

122. «Irénikon», LIII (1980), nr. 2, p. 213.

123. «La Croix» din 27 august 1980. Extrase în «Episkepsis», nr. 237 din 15 septembrie 1980.

124. Cezar Vasiliu, *Le relazioni tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa dall'annuncio del Concilio Vaticano II (gennaio 1959) fino ad oggi (dicembre 1970). Punto di vista ortodosso.* III parte. Cap. II ; Le relazioni dirette tra la Chiesa Cattolica ed Ortodossa nel periodo post-conciliare (1966—1970) (Excerpta e Dissertatione ad Lauream), Palermo, 1971, p. 64.

ASPECTE ACTUALE ÎN ECLEZIOLOGIA ORTODOXĂ ŞI ROMANO-CATOLICĂ*

Pr. Drd. Alexandru JOIŢA

Biserica este trupul tainic şi veşnic al lui Hristos. Deşi nu este identică în fiinţă cu Hristos — Capul ei — Biserica trăieşte din jertfa Domnului Hristos actualizată prin lucrarea Sfîntului Duh în Sfintele Taine, care culminează cu Taina şi Jertfa Euharistiei. Biserica tinde continuu să fie într-o rezonanţă pleromatică cu Hristos şi de aceea jertfa trebuie să-i fie o constantă, indispensabilă spre a putea pluti peste apele potopului păcatului ca şi corabia lui Noe şi spre a putea ancora eshatalogic în portul paradisului. Biserica trebuie să fie integral, prin doctrină şi faptă, «trupul tainic al lui Hristos, instituţia teandrică sublimă ce face din «jertfa iubirii întreolaltă taina supremă» — cum scrie Sfîntul Maxim Mărturisitorul în «Ambigua» —, trebuie să devină un factor viu, de unitate, solidaritate şi slujire universală.

Din fericire, Ortodoxiei în general şi Bisericii Ortodoxe Române în special nu i-au fost străine nici osteneala pentru păstrarea unităţii de credinţă, nici efortul permanent pentru slujirea samariteană a poporului credincios şi nici năzuinţa sinceră spre realizarea unităţii Bisericii prin mişcarea ecumenică în care s-a angajat cu prudenţă dar şi cu hotărîre şi cu fidelitate faţă de revelaţia divină cuprinsă în Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie. În acest sens teologii români, alături de teologii ortodocşi de toate naţiunile sînt profund preocupaţi de problema unităţii Bisericii, de aceea a ecumenismului precum şi de problema slujirii, abordîndu-le cu har şi competenţă în cel mai autentic duh al creştinismului apostolic şi patristic, stimulaţi, evident, şi de circumstanţele favorabile ale societăţii noastre actuale.

1. *Problema unităţii Bisericii.*

Unitatea Bisericii este un atribut fundamental al ei conţinut în Simbolul niceo-constantinopolitan. Adevărata şi durabila unitate a Bisericii este o unitate în adevăr, har, slujire şi dragoste deoarece unitatea în diversitatea doctrinară de tip anglican este o iluzie. Încă Sfîntul Irineu scria : Biserica se întinde peste tot pămîntul şi menţine una şi aceeaşi doctrină despre Dumnezeu-Tatăl şi despre Fiul Său» [1]. Cu o pasiune unică a susţinut unitatea Bisericii Sfîntul Ciprian al Cartaginei. El chema

*) Lucrare de seminar alcătuită şi susţinută în cadrul cursurilor de doctorat la Catedra de Teologie Dogmatică şi Simbolică, sub îndrumarea Pr. Prof. D. Popescu, care a dat şi avizul de publicare.

1. Sf. Irineu, *Contre les Hèresies,* Paris, 1952, Livre III, p. 229.

pe creştini să nu devieze de la adevăr fiindcă Biserica nu trebuie sfîşiată, cum n-a fost împărţită nici cămaşa cea unică a lui Hristos [2].

Această Biserică cuprinde mulţimea de credincioşi, după cum soarele răspîndeşte numeroase raze, deşi nu-i decît un focar de lumină, după cum arborele se împarte în ramuri diverse, toate provenind de la acelaşi trunchi şi din aceeaşi rădăcină şi după cum izvorul care în cursul său se împarte într-o mulţime de pîrîiaşe, nu-şi pierde unitatea de origină. Încercaţi să tăiaţi una din razele soarelui de centrul luminii. Lucrul este imposibil ; tăiaţi una din ramurile copacului : Se usucă şi moare. Izolaţi un pîrîiaş de izvor : va seca şi va dispare. Aşa este şi Biserica : lumina divină care o pătrunde cuprinde în împărăţia ei lumea întreagă, dar ea vine dintr-un centru unic, care împarte lumina sa în toate locurile fără ca unitatea principiului să fie divizată» [3]. Dumnezeu e Unul, Hristos e Unul şi Biserica e una şi tot una este şi adevărata credinţă şi ca atare «cel ce se desparte de izvor, neputînd trăi şi respira, pierde avuţia mîntuirii», spunea Sfîntul Ciprian [4].

Ortodoxia se bazează pe acest fundament ecleziologic, biblic şi patristic [5] cînd susţine unitatea de credinţă ca o *conditio sine qua non* a unităţii Bisericii.

Teze ca aceea susţinută de Afanasieff [6] potrivit căreia baza unităţii Bisericii ar constitui-o Euharistia şi nu unitatea de credinţă constituie teologumene în Ortodoxie şi un drum ocolit prin care acesta doreşte să o atragă de comuniunea cu alte Biserici [7]. După el, dragostea şi nu unitatea de credinţă a păstrat şi poate păstra comuniunea. Teologul rus amintit afirmă răspicat că «a gîndi cineva că, înlăturarea deosebirilor dogmatice constituie condiţia reunirii Bisericilor echivalează cu stăruirea în dezbinare» [8]. Ortodoxia care simte mereu vie rana dureroasă a dezbinării va susţine totdeauna concordanţa şi concomitenţa, ca în vasele comunicante, a unităţii de credinţă şi a dragostei într-un ecumenism dogmatic «deoarece» dacă la originea conflictului (ce-a adus dezbinarea Bisericilor) factorii teologici şi neteologici s-au amestecat, mai tîrziu prin izolarea şi îndepărtarea în timp, s-a produs în mod forţat o crispare asupra punctelor discutate [9], iar acum problema separării (şi deci şi a refacerii unităţii) este înainte de orice dogmatică» — scrie Evdo-

2. Sf. Ciprian, *De Catholicae Unitate* (cap. VII), P.L., IV, 520.

3. Idem, *Oeuvres Complètes* v. I. ; *De l'Unité de l'Eglise Catholique*, Versailles, 1837, p. 6768.

4. *Idem, De Catholicae Ecclesiae Unitate*, P.L., IV., 534, A—B.

5. A se vedea şi *Aspecte ale ecleziologiei la Sfinţii Ierarhi*, de Prof. N. Chiţescu, în «Studii teologice», XIV, (1962), nr. 7—8, p. 395—413.

6. Teza aceasta este expusă de Afanasieff în lucrări ca : *La doctrine de la primauté à la lumière de l'Ecclésiologie* («Istina», nr. 4/1957, p. 401—402) ; *Le concile dans le théologie ortodoxe russe* («Irénikon», nr. 35/1962, p. 316—319), *L'infaillibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien ortodoxe*, Chestone, 1961, p. 183—201 ; *Una Sancta* («Irénikon», nr. 4/1964) etc.

7. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Biserica universală şi sobornicească* (Teorii ecleziologice neîntemeiate), «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 173.

8. Afanasieff, *Una sancta*, în «Irénikon», nr. 4/1964, p. 470.

9. Cf. Diac. Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale Bisericilor* (cap. «Aspecte dogmatice ale ecumenismului»), teză de doctorat în teologie, în «Studii teologice» XX (1968), p. 3—169 (mai ales p. 84—158).

chimov [10]. Unitatea Bisericii nu e o simplă problemă de conducere și organizare, deci strict juridică sau canonică ci ține de constituția ei teandrică și implică elementele fundamentale ale credinței creștine cuprinse în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Sfîntul Maxim Mărturisitorul are viziunea Bisericii ca o unitate și o armonie cosmică cu centrul în Hristos [11]. Unitatea reală a Bisericii este întreținută de Sfîntul Duh și se manifestă prin unitatea de credință și unitatea euharistică sacramentală, pentru că după cuvîntul Sfîntul Irineu «unde este Biserica este și Duhul Sfînt și unde este Duhul Sfînt acolo este și Biserica și tot harul [12].

Unitatea Bisericii derivă din întruparea lui Hristos și din Cincizecimea Sfîntului Duh [13]. Corelația organică dintre aspectul hristologic-instituțional, sacramental și pnevmatologic face ca Biserica să nu fie înțeleasă pur și simplu ca o «instituție a mîntuirii» în sensul că funcția ei este de a distribui harul prin Sfintele Taine. Biserica reprezintă organismul viu, în care se înfăptuiește, în scopul îndumnezeirii epectazice, o osmoză teandrică prin prezența sacramentală în Sfîntul Duh, potrivit revelației evanghelice, care nu se acordă cu inovații ca: de circumstanță Filioque, Imaculata concepție sau Înălțarea cu trupul la cer a Sfintei Fecioare [14].

Problema ecumenismului este strîns legată de cea a unității Bisericii. Ortodoxia a fost întotdeauna deschisă ecumenismului autentic și în epoca modernă Enciclica Patriarhiei Ecumenice din 1920 este ilustrativă și cronologică. Catolicismul a fost și a rămas rigid în această chestiune. În 1928 papa Pius al XI-lea califica mișcarea ecumenică în «Mortolium animos» ca pe o religie falsă, străină Bisericii Catolice. Concepția catolică despre ecumenism, cum sugestiv o intitulează însuși titlul decretului despre ecumenism *Unitatis redintegratio* va însemna totuși întoarcerea tuturor creștinilor la staulul Bisericii Romane conduse de papa ca păstor universal cu drept de jurisdicție universală și absolută. După unii teologi catolici «numai prin singură Biserica Catolică se poate obține plinătatea mijloacelor de mîntuire. Se poate spune, deci, că «ecumenismul romano-catolic al celui de-al doilea Conciliu de la Vatican are un caracter romano-centric» [15]. Același spirit îl vor reafirma documentele mai noi ale Bisericii Romano-Catolice ca declarația «Mysterium

10. P. Evdokimov, *L'Ortodoxie*, Edition Delachau et Niestlè, Neuchâtel, 1959, p. 334.

11. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia* (trad. de Pr. Stavr. Dr. D. Stăniloae), în «Revista teologică», Sibiu, 1944, nr. 3—4.

12. Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, P.G., VII, col. 966.

13. Cf. Diac. Ion Bria, *op. cit.*, p. 81.

14. Pentru ecleziologia romano-catolică să se vadă teza de doctorat a Pr. Asistent D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 330—358, capitolul *Ecumenismul*.

15. Pr. Asist. D. Popescu, *op. cit.*, p. 397—410.

Ecclesiae» [16] şi exortaţia apostolică «Gaudete in Domino» [17]. Deşi Mgr. Moeller a încercat să apere declaraţia «Mysterium Ecclesiae» de antiecumenism, în ea găsim totuşi o frază potrivit căreia «Biserica lui Hristos subzistă în această lume ca o societate constituită şi organizată în Biserica Romano-catolică, guvernată de succesorul lui Petru şi de episcopii ce sînt în comuniune cu el», frază ce este, evident, antiecumenică şi a stîrnit consternarea ortodoxă. După publicarea «Declaraţiei», cu prilejul vizitei la Patriarhia Ecumenică a unei delegaţii catolice condusă de cardinalul Willebrands, patriarhul Dimitrios al Constantinopolului a ţinut o cuvîntare densă, deschisă şi normativă din punct de vedere ortodox pentru dialogul cu romano-catolicii în care a spus printre altele: «Ca să fim lămuriţi, sinceri şi cinstiţi faţă de noi înşine şi faţă de alţii, dar şi faţă de lumea întreagă, ne simţim datori să repetăm şi să accentuăm că în creştinătate nici un episcop nu a dobîndit un privilegiu divin sau omenesc de universalitate asupra Bisericii una sfîntă, sobornicească şi apostolică a lui Hristos ci că noi toţi fie la Roma, fie în oraşul nostru, fie în orice alt oraş din oricare altă aşezare bisericească, ierarhică sau politică sîntem numai şi numai împreună episcopi, sub singurul arhiereu suprem care este capul Bisericii, Domnul nostru Iisus Hristos». În această cuvîntare, Sanctitatea Sa a mai subliniat că autoritatea supremă în Biserică este Sinodul ecumenic (şi nu papa, cum susţine Declaraţia «Mysterium Ecclesiae») [18], iar rezultatele definitive ale dialogului între Răsărit şi Apus nu se vor putea obţine decît la nivel panortodox şi pancatolic. Poziţia ortodoxă a Patriarhiei Ecumenice a fost precizată şi nuanţată apoi de mitropolitul Maxim al Sardelor, astfel:

a. Patriarhia ecumenică doreşte continuarea dialogului pentru restabilirea unităţii Bisericii;

b. Tema unirii trebuie studiată atent cu conducerea Bisericilor ortodoxe;

c. Dorinţa unirii să nu prejudicieze principiile de bază ale ecleziologiei ortodoxe, nici să ducă la forme îndoielnice de comuniune în Taine.

d. Orice iniţiativă ecumenică ce nu se conjugă cu străduinţile ortodoxe relevă superficialitatea teologică şi istorică;

e. Dialogul teologic nu trebuie opus dialogului dragostei dar acesta din urmă să se bazeze pe adevăr sau, cu expresia predecesorului său, cardinal Bea «adevărul în dragoste»;

f. Intercomuniunea înainte de nivelarea diferenţelor dogmatice şi canonice periclitează ecleziologia ortodoxă întrucît Sfînta Euharistie, de exemplu, este barometrul unităţii dar şi al despărţirii, este nu un mijloc de a ajunge la unitate ci încununarea unităţii;

16. Declaraţia «Mysterium Ecclesiae», în «La Documentation Catholique», nr. 1636/1973. Să se vadă pentru acest subiect lucrarea P. S. Episcop Dr. Antonie Ploieşteanul, vicar-patriarhal, *Hans Küng şi declaraţia «Mysterium Ecclesiae»*, în «Ortodoxia», XXV (1974), nr. 1, p. 5—69.

17. Cf. Pr. Lector Constantin N. Galeriu, *Exortaţia apostolică «Gaudete in Domino», un nou gest ecumenic al Vaticanului?»*, în «Ortodoxia» XXVII (1975), nr. 4, p. 599—613.

18. Declaraţia «Mysterium Ecclesiae», în «La Documentation Catholique», nr. 1636, 14—15, 1973, p. 664.

g. Uniația a fost exemplu tipic de prozelitism și nu a promovat ecumenismul, ci constituie una din cele mai serioase piedici în calea bunelor relații dintre ortodoxie și catolicism [19].

Limpezimea și justețea acestor poziții ortodoxe, care vizau pe cele catolice din «Mysterium Ecclesiae» nu mai au nevoie de comentariu. Aceeași rigiditate specifică romano-catolicismului se degajă și din exortația apostolică «Gaudete in Domino» din 1975 [20] care subliniază mai ales primatul și infailibilitatea. «Dar — zice un teolog român — dacă papa e infailibil și vrea să exercite un primat exclusiv monarhic în numele lui Dumnezeu, care vor fi termenii dialogului autentic și ziditor care nu-i posibil decît între egali și cum s-ar putea realiza unitatea Bisericii ? Ce surse de supraviețuire va avea unirea cînd poartă păcatul originar al mîndriei și pe cel istoric al dezbinării ?... Aggiornamento cu adevărat nu s-ar cuveni să însemne înainte de toate încetarea unui vetus și intolerabil absolutism, a unei supraputeri între frați ?» [21].

Arătăm că între unitatea Bisericii și ecumenism există o strînsă legătură. Dacă ar fi să desprindem lapidar coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox, atunci în mod firesc ar fi acestea : credința, sobornicitatea și slujirea [22]. Prin credință subînțelegem adevărul comun revelat de Dumnezeu și cuprins în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, păstrat cu fidelitate de Ortodoxie ; prin sobornicitate — care îmbină sintetic unitatea cu catolicitatea — se înțelege rodirea activă de către toate Bisericile locale în deplină comunicare a întregii comori de viață și adevăr aduse de Hristos, iar slujirea lumii este menită să ducă la înfrățirea dintre creștini în procesul luptei pentru pace, colaborare și înfrățire între oameni și popoare [23].

Problema slujirii. În lumea vie există o atracție magnetică spre finalitate : pomul tinde spre fruct, iar omul spre slujire. Slujirea pare să fie o monedă de aur cu largă circulație livrească, mai puțin empirică și soteriologică în decursul istoriei. Sintagma «Biserică slujitoare» a apărut ca formulă tehnică mai întîi în Occident datorită confruntării Bisericilor cu complexe fenomene sociale. Acolo a fost redescoperit treptat atributul slujirii începînd, poate, cu D. Bonhoeffer în teologia protestantă și terminînd cu «Gaudium et spes» la Vatican II care prin vestitul *aggiornamento* a încercat o adaptare pastorală de circumstanță. Acuzată su-

19. Episcop Antonie Ploieșteanul, *Patriarhia ecumenică și dialogul cu romano-catolicii*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 1, p. 157—163.

20. *Exhortation apostolique «Gaudete in Domino» de Sa Sainteté, le Pape Paul VI à l'épiscopat, au clergé et aux fideles du monde entier sur la joie chrétienne*, în «La Documentation catholique», nr. 1, 1975.

21. Pr. Lector Constantin Galeriu, *art. cit.*, p. 613.

22. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 875.

23. Întrucît există o imensă bibliografie asupra ecumenismului menționăm aici doar cîteva studii românești : Prof. N. Chițescu, *Mișcarea ecumenică*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2, p. 3—59 ; Pr. Prof. I. Coman, *Ortodoxia și mișcarea ecumenică*, în «Ortodoxia», XIV, (1962), nr. 1—2, p. 60—106 ; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Atitudinea Bisericii Romano-Catolice față de mișcarea ecumenică*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2, p. 153—180 ; Pr. Prof. D. Belu, *Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 443—519.

perficial că preferă exclusiv viaţa contemplativă, Ortodoxia a îmbinat totdeauna elementul divin cu cel social, conştientă fiind că slujirea nu ţine numai de relaţia Bisericii cu lumea ci exprimă însăşi fiinţa şi viaţa Bisericii ca trup al lui Hristos în lume, slujirea fiind cuprinsă ca adevăr fundamental în revelaţia biblică. «Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească ci să-şi dea viaţa drept răscumpărare pentru mulţi», zice Mîntuitorul Hristos. El a poruncit dragostea jertfelnică pentru fraţi după modelul Său, ca vocaţie fundamentală a membrilor Bisericii. «Poruncă nouă vă dau vouă ca să vă iubiţi unul pe altul precum şi Eu v-am iubit pe voi. Mai mare dragoste decît aceasta nimeni nu are decît să-şi pună viaţa pentru prietenii săi. Voi sînteţi prietenii Mei dacă faceţi ce vă poruncesc» (Ioan XV, II—14). Dacă nu se poate tăgădui (sine ira et studio) că în decursul istoriei creştine unii clerici ortodocşi din diferite trepte ierarhice s-au identificat mai mult sau mai puţin cu interesele claselor stăpînitoare, — şi acestea au fost cazuri izolate, în diferite arii geografice — apoi, ceea ce este fundamental pentru ortodoxia ecumenică în general şi pentru ortodoxia românească în special este slujirea samariteană ca dimensiune ontologică a cărei elaborare teoretică pe baze biblice şi patristice a început a se face la nivel academic numai în zilele noastre şi desigur nu întîmplător în Biserica noastră [24]. Iată, grosso-modo, cum fundamentează teologic slujirea ortodoxă un teolog român contemporan : în Vechiul Testament ideea de slujire a fost implicată în diverse evenimente, instituţii şi realităţi mesianice ca : unitatea neamului omenesc, alegerea poporului Israel şi substituirea prefigurată de Ebed-Iahve, slujirea constituind substanţa lăuntrică a mesianismului Vechiului Testament. Ideea biblică a unităţii tuturor oamenilor este esenţială slujirii şi rămîne fundamentală conştiinţei ontologice a răspunderii reciproce a oamenilor faţă de destinul pămîntesc şi veşnic al tuturor. După schema lui O. Cullmann [25], reducerii progresive a substituirii pe linia mîntuirii de la pluraritate la unitate, specifică Vechiului Testament i-a urmat o mişcare inversă în Noul Testament, de la unitate la pluralitate (prin recapitulare, instituire şi trimiterea la slujire în sensul că cei mai mulţi sînt chemaţi să reprezinte Unicul. Ideea aceasta va sta la baza doctrinei creştine despre fiinţa Bisericii şi beneficiază de ceea ce a avansat în această privinţă Vechiul Testament prin gîndirea şi «personalitatea corporată». Punctul de interferenţă al «reducerii progresive» şi al «creşterii progresive» este Unicul, este Hristos, categoria curentă sub care Iisus şi-a descris şi împlinit misiunea fiind aceea a lui

24. Episcop Antonie Plămădeală, vicar-patriarhal, *Biserica slujitoare, în Sfînta Scriptură, în Sfînta Tradiţie şi în teologia contemporană,* în «Studii teologice», XXIV (1972), nr. 5—8, p. 325—362 ; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 2—3 ; Pr. C. Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare,* în «Glasul Bisericii», nr. 3—4/1973 ; Pr. Conf. D. Popescu, *Biserica şi lupta popoarelor pentru independenţă,* în «Ortodoxia», nr. 4/1975, p. 686—694 ; Pr. Prof. C. Sîrbu, *Biserica în contemporaneitate,* ibidem, p. 695—716 ; Pr. Asist. G. Popescu, *Biserica şi progresul,* «Ortodoxia», XXV (1972), nr. 3, p. 494—498 ; Pr. Prof. Petru Rezuş, *Slujirea ca funcţie esenţială a Bisericii,* în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 580—593.

25. *Christ et le Temps,* Neuchâtel, Paris, 1947, p. 80.

Ebed Iahve din Isaia în ai cărui termeni sînt și exprimate cele trei vestiri ale Patimilor. Iisus cînd zice «Eu sînt în mijlocul vostru ca cel ce slujește» nu face nici o deosebire între sine ca Dumnezeu și ca om, de aceea Anthony T. Hanson zicea că «într-un fel, Dumnezeu însuși este un Dumnezeu slujitor» [26]. Substituirea-slujire a lui Hristos care presupune ideea unității originare divino-umane este paradigma raportului în care toți sîntem chemați să fim unii cu alții și cu Dumnezeu într-o Biserică slujitoare. Baza teologică a întrupării, a mîntuirii și a slujirii lui Hristos o constituie unitatea dintre Dumnezeu și om. Spălarea picioarelor ucenicilor de către Iisus — pe care unii au menționat-o ca act liturgic — era de fapt o invitație de slujire samariteană după modelul suprem al lui Hristos, capul Bisericii slujitoare [27]. Dacă teologhisirea biblico-patristică asupra slujirii ca cea de mai sus, este recentă în Ortodoxie, Biserica ortodoxă nu a fost doar o Marie față de Marta romano-catolică, ci deschiderea membrilor ei spre slujirea lumii este tot atît de veche pe cît de noi sînt formele adecvate noilor circumstanțe și structuri sociale fără cedarea în față ispitei calului troian al secularismului protestant. Dacă unitatea creștină în Hristos este, din punct de vedere ortodox, o unitate simfonică sau sobornicească care dă fiecărei Biserici posibilități relaționale cu celelalte Biserici, atunci fiecare din ele se inserează în viața poporului respectiv, identificîndu-se cu aspirațiile naționale (și evident universale) spre progres, libertate și independență, cum o dovedește întreg trecutul Bisericii noastre [28], precum și vibrantul prezent al ei. În virtutea dogmelor creștine a fundamentării teologice de care am vorbit, obiectivele Bisericii în lumea de astăzi sînt pe de o parte cuprinderea în raza de acțiune slujitoare a umanului întreg cu toată gama trebuințelor și aspirațiilor spirituale și materiale în funcție de situațiile date în lume, iar pe de altă parte mobilizarea virtualităților creatoare, ale iubirii creștine, pentru zidirea dreptății sociale, a libertății, frățietății și păcii. Pentru realizarea acestor mărețe obiective, Biserica trebuie să se supună continuu autocriticii spre a vedea în ce măsură mădularele ei corespund imperativelor evanghelice [29] pentru că «nemaifiind intens solicitată ca în trecut de o slujire practică, socială sau pe alocurea uitînd de această slujire, viața bisericească s-a concentrat asupra slujirii liturgice și asupra organizării administrative, iar interesul teologilor s-a canalizat spre speculații» [30].

În documentele oficiale ale Bisericii romano-catolice problemele sociale au fost amănunțit și sistematic analizate, mai ales începînd cu enciclica «Rerum Novarum» a papei Leon al III-lea din 15 mai 1891 consacrată «condițiilor muncitorilor» în care se propune «formarea de corporații creștine care să reunească pe muncitori și patroni» [31] în spi-

26. Anthony T. Hanson, *The Church on the Servant*, SCM Press London, 1962, p. 56.
27. P. S. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 340—381.
28. D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939, p. 341. 29. *Ibidem*, p. 342.
30. Pr. Prof. C. Sîrbu, *Biserica în contemporaneitate*, în «Ortodoxia», XXVII, (1975), nr. 4, p. 714—715.
31. Episcop Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, p. 454.

ritul înţelegerii creştine, soluţia rămînînd idilică, limitîndu-se la sfaturile date patronilor să nu-i trateze pe muncitori ca pe sclavi şi la cele date muncitorilor să cumpere toate cu banii cîştigaţi prin muncă cinstită. În 1931, în enciclica «Quadragesimo anno» papa Pius al XI-lea caută să ia mai mult apărarea muncitorilor, subliniind, de exemplu, că inegalitatea nu e naturală, cum susţinea Leon al III-lea, ci este în dezacord cu învăţătura lui Hristos, săracii fiind victime ale celor puternici [32].

Un moment deosebit în preocupările sociale ale catolicismului îl constituie enciclica «Mater et Magistra» din 15 mai 1961 a papei Ioan al XXIII-lea care avea ca obiective problema proprietăţii, raportul dintre stat şi proprietate, raportul dintre clasele sociale, problema cheltuielilor şi veniturilor publice şi imperativele solidarităţii şi, avînd în vedere lipsa tensiunii dintre spiritual şi temporal, propunea socializarea ca răspuns al Bisericii la preocupările şi aspiraţiile lumii, pe baza principiului subsidiarităţii, reglementîndu-se raporturile dintre particulari şi stat în cazul socializării [33]. În aceeaşi enciclică se mai tratează problema agriculturii, ajutarea ţărilor subdezvoltate, problema demografică, toate avînd în vedere principiile creştine potrivit cărora bunurile pămîntului sînt în slujba omului, iar viaţa omenească are un caracter sacru [34]. Prin enciclica «Pacem in terris» din 11 aprilie 1963 papa Ioan al XXIII-lea face un pas pentru deschiderea Bisericii faţă de lume, subliniind necesitatea apărării păcii fără respingerea nici unei forme politice. Cu «Gaudium et spes», adoptată la Conciliul Vatican II avem de-a face nu cu un document papal, ci cu unul care poartă girul conciliar în probleme sociale de o importanţă fundamentală. «Ideea de bază a Constituţiei este aceea a solidarităţii, respectului reciproc şi a dragostei dintre oameni. Disponibilitatea Bisericii faţă de lume nu porneşte dintr-o ambiţie de stăpînire pămîntească, căci Biserica are de îndeplinit aici misiunea lui Hristos care a venit nu ca să fie slujit ci ca să slujească» [35].

Printre probleme care solicită contribuţia Bisericii Constituţia «Gaudium et spes» subliniază : apărarea demnităţii căsătoriei şi familiei, apărarea culturii şi dreptului la cultură al tuturor oamenilor autonomia culturii şi ştiinţei, încurajarea vieţii economico-sociale prin promovarea demnităţii umane şi limitarea de către stat a abuzului proprietăţii private, respectarea libertăţilor fundamentale ale omului inclusiv cele politice şi menţinerea păcii în organizarea comunităţii naţiunilor. Rezumînd fondul Constituţiei, Alceu de Amorosa Lima scrie : «În ea nu este vorba de o condamnare a lumii moderne ci de o viziune globală şi obiectivă asupra vremilor noastre ; nu este vorba de o împărţire a lumii actuale în zone ostile ci dimpotrivă de o încercare de depăşire a antitezelor ; nu este vorba de o pronunţare de anateme ci de un apel adresat

32. *Rerum Novarum*, în «Qu'en pense l'Eglise ?», Cahiers de documentation catholique, Paris, 1962, 22, p. 101.
33. *Quadragessimo Anno*, 64, în vol. *Les encicliques sociales*, Paris, 1962, 87, p. 143.
34. *Mater et Magistra*, în «New Light on Social Problems», *Encyclical Letter of Pope John XXIII*, London, 1963, 194, 220.
35. La Episcop Antonie, *op. cit.*, p. 568.
36. *Ibidem*, p. 566—578.

oamenilor și națiunilor cu drepturile și datoriile respective ; nu este vorba de apărarea unui statu-quo social (conservatism), sau de o simplă reîntoarcere la trecut ci de o viziune a viitorului (veac nou) ; nu este vorba de vreo confruntare sau de vreo alianță a Bisericii cu vreo cultură determinată sau cu vreun anumit regim politico-economic, ci dimpotrivă de afirmare netă a independenței și transcendenței sale datorită primatului spiritualului ; în sfîrșit, nu este vorba de o apologetică a Bisericii sau de vreo revendicare de privelegii ci de a-și oferi serviciile întregii omeniri [37]. În enciclica «Populorum progressio», papa Paul al VI-lea reia ideile fundamentale ale Constituției «Gaudium et spes» cu un surplus de referințe biblice și patristice care-i dau un specific bisericesc.

Privind în ansamblu documentele catolice trebuie subliniat că pe măsura dispariției antinomiei augustiniene a cetății cerești și a celei pămîntești romano-catolicismul a săvîrșit o mișcare semicirculară de la o Biserică triumfalistă atotsuficientă la o Biserică slujitoare. Prin comparație cu Biserica Romano-Catolică, chiar dacă Ortodoxia nu are o doctrină sinodală, deci formulată, a slujirii, ea are însă o experiență a slujirii [38] care la nevoie poate fi formulată și care a fost tratată în numeroase studii particulare ale teologilor săi [39].

*

Se poate conchide că «dialogul teologic» (legat de problema unității), «dialogul dragostei» (legat de problema ecumenismului) și «dialogul slujirii» (legat de problema slujirii lumii cu mai puțin accent de dogmă — în viziunea protestantă) ar trebui să se coroleze organic ca rădăcina, tulpina și coroana plină de ramuri și roade a unui arbore fructifer, cum reiese din viziunea ortodoxă. Aceasta ar contribui la refacerea autentică a unității de credință, la întărirea dragostei adevărate între creștinii de pretutindeni precum și la slujirea samariteană în duhul apostolic și patristic al Bisericii Ortodoxe.

37. Alceu de Amorosa Lima, *Vue panoramique sur constation*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», Ed. G. Braund, v. I, p. 205 ; Cf. Episcop Antonie, *op. cit.*, partea a II-a : *Aspecte practice ale slujirii în Răsăritul Ortodox*, p. 429—433 (39).

38. A se vedea teza P. S. Episcop Antonie, *«Biserica slujitoare»*, p. 583—602.

39. Mai menționăm : P. Evdokimov, *L'Eglise et la societé ; La dimension sociale de l'ecclésiologie ortodoxe*, în «Contacts», XIX (1967), nr. 59—60.

TEOLOGIA LUI ORIGEN ÎN LUCRAREA «ÎMPOTRIVA LUI CELSUS» *

Drd. Ilie FRĂCEA

Scriitor de o deosebită profunzime şi fecunditate, Origen († 253) domină prin personalitatea sa întreaga cugetare patristică a secolului III. Din scrierile lui, care — după o tradiţie păstrată de Sf. Epifaniu *(Haer.* 62, 591) — se ridicau la un număr de peste 6.000 lucrări, datorită vicisitudinilor vremii, au ajuns pînă la noi în întregime numai cîteva lucrări. Dintre acestea, cea care a ocupat locul de frunte în cadrul scrierilor sale este lucrarea apologetică πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου Ἀληθῆ λόγον sau, pe scurt, Κατὰ Κέλσου, scriere ce ni s-a transmis în mai multe manuscrise, mărturie grăitoare a importanţei cei i se acorda [1].

Lucrarea aceasta, datată de specialişti ca fiind scrisă între anii 244 —248 [2], a fost concepută la cererea piosului Ambrosie cu scopul de a răspunde «la toate acuzaţiile scrise de Celsus» (πρὸς ἕκαστον τῶν ὑπὸ Κέλσου γεγραμμένων)[3]. Celsus, despre a cărui viaţă se cunosc foarte puţine lucruri, a scris lucrarea sa *Cuvînt (Discurs) adevărat* (Ἀληθής λόγος) în jurul anului 180 [4]; Origen mărturiseşte, de altfel, că în momentul răspunsului său, Celsus «este mort de multă vreme» (καὶ πάλαι νεκροῦ)[5]. Despre concepţia filozofică eclectică a lui Celsus se cunosc de asemenea puţine lucruri. Origen îl acuză în repetate rînduri de epicureism [6], dar Celsus face dese citări şi din Platon şi scriitorii stoici, putînd fi caracterizat pe bună dreptate ca «filozof eclectic cu tendinţă epicuree şi platonică» [7].

---

*) Lucrare de seminar alcătuită şi susţinută în cadrul cursurilor de doctorat la Catedra de Patrologie, sub îndrumarea Pr. Prof. Const. Corniţescu, care a dat şi avizul de publicare.

1. Eugène de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée,* Paris, 1923, vol. I, p. 53.

2. Părerile diferă în ceea ce priveşte data scrierii lucrării. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène,* Paris, 1932, p. 14: «*Comentariu la Matei* şi la *Romani,* sînt, cu *Kata Kelsou,* opere din ultima perioadă 244—248»; Pr. Ovidiu Musceleanu, *Origen, viaţa, scrierile şi doctrina lui,* Bucureşti, 1896, p. 53: fixează anul 249; Origène, *Contre Celse,* traduction, introduction et notes par Marcel Borret, Paris, 1967, vol. I, p. 21: «opera trebuie să fi fost terminată în 248»; Tixeront, *Histoire des dogmes de l'antiquité chrétienne,* Paris, 1924, vol. I, p. 298: fixează data scrierii între anii 246—248.

3. *Contra Celsum,* (C. Cels), Prolog 1—3; citarea o facem după *Origène, Contre Celse,* introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, Edition du Cerf, Paris, vol. I, 1967; vol. II, 1968; vol. III, 1969, cuprinzînd cărţile I—VI; pentru cărţile VII—VIII am folosit *Origenes Werke,* ediţie îngrijită de Paul Koetschau, vol. I—II, Leipzig, 1898 şi traducerea germană *Origenes acht Bücher Gegen Kelsus* aus dem Griechische übersetzt von Johann Röhm, Kempten, 1876.

4. Origène, *Contre Celse,* introducere, vol. I, p. 21. 5. *C. Cels,* Prolog 4.

6. cf. *C. Cels,* I, 8; 10, 21; II, 60; III, 35; 49; 80; IV, 54, 75; cf. şi Ovidiu Musceleanu, *op. cit.,* p. 53, nota 2.

7. Aimè Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne,* vol. II, Paris, 1928, p. 414—415.

În lucrarea sa *Cuvînt adevărat* îndreptată împotriva creştinilor, Celsus dovedeşte o familiaritate cu Sfintele Evanghelii şi chiar cu doctrina unor secte creştine. Greşeala lui ar consta numai în faptul că a citit Sfintele Evanghelii «cu ură şi duşmănie, fără iubire de adevăr» [8]. Cuvîntul dumnezeiesc, arată Origen, «trebuie simţit, trăit, deoarece altfel puterea divină latentă în el rămîne fără nici un efect. Cei ce nu reuşesc să realizeze aceasta, nu aderă decît aparent la cuvîntul lui Dumnezeu» [9]. Scrisă cu patimă şi plină de ironii la adresa învăţăturii creştine [10], lucrarea lui Celsus dovedeşte o totală lipsă de sistematizare [11], ceea ce face ca şi scrierea lui Origen — care constituie o urmărire pas cu pas a expunerii lui Celsus — să sufere de acelaşi defect. Origen notează la început acuzaţiile lui Celsus şi, după ce răspunde fiecărui cap de acuzare pe rînd, expune pe scurt doctrina creştină [12]. «Rigoarea critică — notează el — pretinde o cercetare îndelungă şi precisă, un examen atent al fiecărui punct, după care, cu încetineală şi precauţie, să te pronunţi dacă cutare autor a spus adevărul şi cutare minte în ce priveşte minunile ce le povestesc» [13]. El nu uită însă, să arate că lucrarea sa «nu este nicidecum scrisă pentru credincioşi — (pentru că în faţa unui creştin care posedă «iubirea lui Hristos» orice atacuri străine se dovedesc ineficace) [14] — ci pentru cei care nu au nici o experienţă a credinţei în Hristos şi pentru cei slabi în credinţă» [15].

Nu vom urmări în cele ce urmează o expunere a evoluţiei argumentaţiei lui Origen la acuzaţiile ridicate de Celsus împotriva credinţei creştine şi a creştinilor în general, ci vom căuta numai o sistematizare a ideilor teologice origeniste, ce se întîlnesc dispersate în cadrul lucrării. De altfel Eugène de Faye, considera lucrarea Κατὰ Κέλσου ca un tratat dogmatic de tipul *De principiis*, dar expus nesistematic [16]. În cele ce urmează ne vom opri îndeosebi asupra a trei teme mari : a) Sfînta Treime, b) Hristologia şi c) Cosmologia, şi aceasta, întrucît, cum vom mai vedea, ele constituie cheia de boltă a teologiei lui Origen.

A. — *SFÎNTA TREIME*

În tratatul său, Origen afirmă cu tărie trinitatea persoanelor dumnezeieşti şi unitatea fiinţială a acestora [17], dar insistînd asupra transcendenţei lui Dumnezeu şi influenţat de concepţia platonică despre Binele absolut, el cade în final în subordinaţianism.

---

8. *C. Cels* VI, 16. 9. *Ibidem* I, 62. 10. Cf. *Ibidem* III, 30 ; III 1 ; IV, 23.

11. *C. Cels* I, 40, 41 ; V, 53 ; vezi şi Justo L. Gonzáles, *A History of Christian Thought*, Abingdon Press, Neshville and New York, 1970, vol. I, p. 216.

12. cf. *C. Cels*, Prolog 6 ; vezi structura lucrării la Paul Koetschau, *Origenes Werke*, Leipzig, 1898, vol. I, p. LI—LVI.

13. *C. Cels* V, 57. 14. *C. Cels*, Prolog 3 ; cf. Rom. 8, 35—39.

15. *C. Cels*, Prolog 6. 16. Eugène de Faye, *op. cit.*, vol. III, p. 27.

17. Jean Daniélou, *Origène*, Edition La Table Ronde, Paris, 1948, p. 249—250 ; Ovidiu Musceleanu, *op. cit.*, p. 103.

Astfel, pentru Origen, numai Tatăl este Dumnezeu în înțelesul absolut al cuvîntului ὁ Θεός ; αὐτόθεος, Dumnezeu în Sine, Fiul și Duhul Sfînt fiind Dumnezeu numai prin participare (μετοχῆ)[18]. În acest sens, de exemplu, comentînd expresia «Și Dumnezeu era Cuvîntul» (Ioan 1, 1), Origen zice că «Evanghelistul pune aici cuvîntul Θεός fără articol, pentru a nu se crede că Cuvîntul îmbrățișează toată sfera divinității, sau că în El singur este cuprinsă întreaga divinitate. Evanghelistul a crezut necesar a exprima natura divină a Cuvîntului prin cuvîntul Θεός nearticulat, spre a evita confuzia la care ar fi putut da naștere articolul. Tatăl este ὁ Θεός pentru că nici o altă persoană nu-i comunică natura divină ; El e αὐτὸ Θεος Dumnezeu prin el însuși, principiul și izvorul întregii Treimi. Fiul e Dumnezeu, Θεός (fără articol), pentru că are natura divină din Tatăl» [19]. Iar la sfîrșitul cărții VI, 64 din *Împotriva lui Celsus*, Origen afirmă : «Ar rămîne de studiat dacă Fiul unic, primul născut din toată făptura trebuie să fie numit esență a esențelor, idee a ideilor și principiu, în vreme ce Tatăl e mai presus de toate acestea. (Ζητητέον δὲ καὶ εἰ οὐσίαν μὲν οὐσῖων λεκτέων καὶ ἰδίαν ἰδεῶν καὶ ἀρχὴν τὸν μονογενῆ καὶ πρωτοτόκον „πάσης κτίσεως“ ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ Θεὸν)[20].

Această tendință de a inferioriza pe Fiul în raport cu Tatăl și pe Sfîntul Duh în raport cu Fiul este ușor de înțeles dacă ne gîndim că printre ereziile vremii un loc principal îl ocupa monarhianismul modalist, care considera pe Tatăl pe Fiul și pe Sfîntul Duh ca trei manifestări temporale ale aceluiași Dumnezeu. Iar dacă în *Dialogul* său cu episcopul Heraclide a afirmat chiar că Tatăl și Fiul formează «doi Dumnezei», cu toate că sînt unul «în putere», aserțiunea Origen a făcut-o, credem, numai cu scopul de a sublinia mai clar distincția celor trei persoane divine și unitatea lor ființială [21]. În sprijinul acestei afirmații vine, de altfel, acest text din *De principiis* I, 2, 13 : «N-ar trebui să vedem un fel de blasfemie în aceste cuvinte «Nimeni nu este bun, fără numai Dumnezeu-Tatăl», nici a ne închipui că se neagă bunătatea în Fiul sau în Sfîntul Duh, dar, cum am mai spus, se cuvine să punem bunătatea principială (ἀρχική) în Dumnezeu-Tatăl, din care Fiul s-a născut și din care Sfîntul Duh purcede. Fără nici o îndoială și unul și altul reproduc în ei natura bunătății, conținută în izvorul de unde este născut Fiul și de unde Sfîntul Duh purcede» [22].

Așa cum se poate vedea din cele de mai sus, exceptînd ierarhia, *relațiile intratreimice* ale celor trei persoane divine, *proprietățile* sau *însușirile* lor personale, ar fi după Origen, următoarele : Tatăl este singurul necreat, nepricinuit, din el (ἐξ αὐτοῦ) trăgîndu-și existența toate

18. A. T. Towsley, *Origen's* ὁ θεός, *Anaximander's* τὸ θεῖον *and a Serie of Words. Some Remarks*, în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XLI, Roma, 1975, p. 141 nota 2.

19. Comentariul la Ioan II, 12—18, traducere la Ovidiu Musceleanu, *op. cit.*, p. 106—107 ; cf. și Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, trad. Cécile Blanc, Edition du Cerf, Paris, 1966, vol. I, p. 215—217.

20. *C. Cels* VI, 34 ; cf. și *C. Cels* VI, 60.

21. Justo L. Gonzáles, *op. cit.*, p. 225.

22. Ovidiu Musceleanu, *op. cit.*, p. 109 ; cf. și Tixeront, *op. cit.*, p. 304—305.

lucrurile ; Fiul s-a născut din Tatăl din veşnicie [23] şi prin El (δι 'αὐτοῦ) se conservă, El guvernează totul ; Sfîntul Duh purcede din Tatăl, fiind coetern cu tatăl şi cu Fiul [24] şi în el (εἰς αὐτοῦ) este sfîrşitul [25]. Aşadar Tatăl este cel care acţionează (ἐνέργεια), acţiunea Lui exercitîndu-se asupra tuturor fiinţelor ; Fiului îi revine misiunea de «slujire» (διακονία) a acţiunii Tatălui, El acţionînd îndeosebi asupra fiinţelor dotate cu raţiune ; Duhul Sfînt acţionează asupra sfinţilor, El trimiţînd harul (Χαρίς)[26]. Fiul este «suflu al puterii lui Dumnezeu» ('ατμίς) «efuziune a măririi Lui» (ἀπόρροια), reflex al luminii sale (ἀπαύγασμα), oglindă a activităţii sale (ἔσοπτρον) şi mai presus de toate «chip al Tatălui» (εἰκὼν). Iar «ca Fiul să fie imagine a Tatălui, aceasta înseamnă în concepţia lui Origen, că El reproduce perfect şi total în sine caracterele divine, că El este asemenea lui Dumnezeu. Imaginea poate fi (şi este) revelatoarea modelului, deoarece văzînd-o ai o idee exactă despre model» [27]. Fiul lui Dumnezeu este nu numai coetern cu Tatăl şi cu Sfîntul Duh, ci şi Dumnezeu «după fiinţă» şi nu «prin participare» (ὁ δὲ Σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, 'αλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός). Pamfilus († 310) spune că, după Origen, «Fiul lui Dumnezeu este născut din aceeaşi fiinţă cu Tatăl ; El este ὁμοούσιος adică consubstanţial Tatălui şi nu e o creatură şi nici nu e fiu prin adopţiune, ci prin natură, născut din Tatăl însuşi» [28].

În ce priveşte cea de a treia persoană a Sfintei Treimi, Origen afirmă cu tărie că Duhul Sfînt purcede din Tatăl, că nu este creat, ci e coetern cu Tatăl şi cu Fiul : «Tot ce priveşte pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfîntul Duh este mai presus de timp, de durată şi de eternitate. Acesta este privilegiul pe care îl are numai Trinitatea ; toate celelalte au ca măsură timpul şi durata» [29]. Revelarea Duhului Sfînt s-a făcut la botezarea lui Iisus în Iordan sub chipul unui porumbel [30]. Misiunea Sfîntului Duh în lume succede pe cea a Fiului : «Şi după misiunea Mîntuitorului a avut loc cea a Duhului Sfînt, pentru ca să se plinească cele spuse de profetul Isaia (48, 16) [31]. Dar toate cele trei ipostaze nu formează — aşa cum am văzut — trei dumnezei, ci o singură fiinţă : «Unul e Tatăl viu, Fiul şi Sfîntul Duh. Această unitate nu rezultă dintr-un amestec al celor trei, ci dintr-o substanţă unică (ουσία μία), cu toate că se află trei ipostaze în totul perfecte şi raportîndu-se una la alta» [32]. «Cosmosul ne arată — subliniază Origen [33] că el nu poate să fie opera mai multor demiurgi,

23. cf. *C. Cels* II, 9.
24. cf. *Comentar la Epistola către Romani*, IV, 7 ; apud O. Musceleanu, *op. cit.*, p. 110.
25. *C. Cels* VI, 65.
26. Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Edition du Seuil, Paris, 1958, p. 107.
27. *Ibidem*, p. 112.
28. *Apologia pro Origene*, 5 ; P.G., 17, 581 apud Justo L. Gonzáles, *op. cit.*, p. 223, nota 87.
29. *De principiis* IV, 2, 8, citat la Prof. Sebastian Chilea, *Despre ipotezele lui Origen*, în «Studii teologice», XXX (1978), nr. 1—2, p. 71.
30. *C. Cels* I, 40—47.
31. *C. Cels*, I, 46.
32. Schol. in Math. XXVIII, apud Ovidiu Musceleanu, *op. cit.*, p. 113 ; cf. şi Com. la Isaia IV, 2, apud O. Musceleanu, *op. cit.*, p. 111.
33. *C. Cels.* I, 23.

nici să fie menținut prin mai multe suflete care să miște ansamblul cerului. Unul singur ajunge, într-adevăr, purtînd întreg firmamentul de la răsărit la apus, conținînd în el însuși tot ce este necesar lumii, dar nu are sfîrșitul în sine. Toate lucrurile sînt părți ale lumii, dar Dumnezeu nu este nicidecum parte din tot, căci Dumnezeu nu trebuie să fie imperfect, precum imperfectă este partea. Fără îndoială, dreapta judecată în rigoarea cuvintelor va arăta că Dumnezeu nu este un tot, pentru că nu este parte, deoarece întregul este alcătuit din părți. Și rațiunea nu admite ca Dumnezeul suprem să fie făcut din părți, din care fiecare să nu poată face ceea ce pot celelalte» [34]. Unitatea și consubstanțialitatea celor trei persoane divine trebuia subliniată cu tărie și împotriva concepției dualiste gnostice profesată îndeosebi de marcioniți și prin care se distrugea monoteismul biblic și se rupea legătura de continuitate între Vechiul Testament, considerat ca inspirat de un principiu rău, și Noul Testament, revelator al drumului ce duce la cunoașterea adevăratului Dumnezeu [35].

În ce privește *atributele* divine, Origen subliniază *aseitatea* lui Dumnezeu, El fiind existența însăși (ὁ ὤν)[36], *veșnicia, neschimbabilitatea* lui absolută (τὸ παυτὴ ἄτρεπτον τοῦ Θεοῦ)[37] și îndeosebi *spiritualitatea* lui Dumnezeu : «...noțiunea comună (de Dumnezeu) cere să cugetăm că Dumnezeu nu este nicidecum o materie stricăcioasă și nu poate fi cinstit sub forme modelate de oameni, în naturi neînsufletite care ar fi după chipul Său, sau în simboluri» [38]. Dumnezeu este *omniprezent*, dar această atotprezență nu trebuie înțeleasă în sens locativ, ci ca o prezență dinamică: «Chiar cînd Dumnezeul Universului prin propria sa putere coboară cu Iisus în existența omenească, chiar cînd Logosul «la început la Dumnezeu» și Dumnezeu însuși vine spre noi, El nu-și abandonează locul și nu-și părăsește tronul, ca și cînd ar exista un loc gol de El, apoi un altul plin de El, care mai înainte nu-L conținea. Dimpotrivă puterea și dumnezeirea lui Dumnezeu vine prin cel pe care El îl alege și în care își află un loc, fără a-și schimba locul, nici spre a părăsi un loc spre a umple un altul. Astfel, cînd noi spunem că El abandonează sau locuiește în cineva, noi nu o explicăm în sens local...» [39]. Așadar Dumnezeu, «în buntătatea Sa, se coboară către oameni nu prin mișcare locală, ci prin pronia Sa» (Θεὸς οὐν κατὰ τὴν χρηστότητα αὐτοῦ οὐ τοπικῶς ἀλλὰ προνοητικῶς συνκαταβαίνε τοῖς ἀνθρώποις)[40].

În ce privește atributul *atotputerniciei* lui Dumnezeu, Origen ține să facă unele delimitări de «domeniu de definiție», în sensul că Dumnezeu este atotputernic, dar El nu poate să vrea răul, care este contrar însăși ființei Lui : «Tot așa precum un lucru care de la natură îndulcește,

34. *Ibidem.*

35. Caude Tresmontant, *La méthaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin,* Edition du Seuil, Paris, 1961, p. 153—154 ; cf. și p. 161.

36. Towsley, *op. cit.,* p. 141 ; cf. și J. Rius-Camps, *Comunicabilidad de la naturaleza de Dion segun Origen,* în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXXVI, Roma, 1970, p. 214 sq.

37. *C. Cels* V, 21.

38. *C. Cels* III, 40.

39. *C. Cels* IV, 5 cf. și IV, 14.

40. *C. Cels* V, 18.

prin dulceaţa pe care o posedă, nu poate deveni amar, contrar propriei proprietăţi ; precum nici un lucru luminos prin natură, pentru că este luminos, nu poate cauza întunericul, tot aşa Dumnezeu nu poate comite nedreptatea, căci puterea de a comite nedreptatea este contrară divinităţii şi atotputerniciei dumnezeieşti. Iar dacă o fiinţă poate comite nedreptatea printr-o pornire naturală spre aceasta, ea poate comite nedreptatea pentru că natura sa nu implică imposibilitatea absolută de a comite nedreptatea» [41]. «Suntem astfel de acord că Dumnezeu nu poate comite nimic infam, deoarece atunci Dumnezeu ar putea să nu fie Dumnezeu, căci dacă Dumnezeu face ceva infam, El nu mai este Dumnezeu» (φάμεν δὲ καὶ ὅτι οὐ δύναται αἰσχρὰ ὁ Θεὸς ἐπεὶ ἐσται ὁ Θεὸς δυνάμενος μὴ εἶναι Θεός εἰ γὰρ αἰσχρὸν τι δρᾶ Θεός, οὐκ ἐστὶ Θεός) [42]. Această limitare de către Origen a atributului Atotputerniciei divine a constituit unul din punctele doctrinei origeniste ce au fost combătute de împăratul Iustinian în *Tratatul său împotriva lui Origen,* tratat ce a fost aprobat ulterior şi de Sinodul al V-lea ecumenic [43].

B) HRISTOLOGIA

Folosind scrierile anterioare, îndeosebi ale lui Clement Alexandrinul, dascălul şi predecesorul său la «şcoala» din Alexandria, şi meditînd cu asiduitate asupra textelor Sfintei Scripturi, Origen dezvoltă în lucrarea sa o doctrină hristologică care, cu mici excepţii — mai ales atunci cînd va căuta să argumenteze filozofic unele probleme hristologice — se înscrise pe linia doctrinară pe care o vor fixa Sinoadele ecumenice ce-i vor urma. Să urmărim schematic această doctrină, aşa cum se reflectă ea în lucrarea *Împotriva lui Celsus.*

1. HRISTOS — LOGOSUL, CUVÎNTUL LUI DUMNEZEU

Conceptul de Hristos-Logosul, lansat în cugetarea creştină de prologul Evangheliei după Ioan şi îmbogăţit de Sf. Iustin Martirul şi Filozoful cu elemente din filozofia greacă, a fost preluat apoi, prin intermediul filozofiei lui Filon Alexandrinul, în scrierile lui Clement şi Origen ca «esenţă a esenţelor şi idee a ideilor», «chip al lui Dumnezeu şi arhetip al omului, ca Logos creator şi armonizator al lumii» cunoscînd o şi mai amplă dezvoltare în gîndirea patristică a secolelor IV şi V [44]. Cînd vorbeşte despre Hristos ca Logos, aşa cum am arătat, Origen îl prezintă ca de o fiinţă şi coetern cu Tatăl, căci Lui îi porunceşte Dumnezeu «să fie lumină, să fie cerul» şi tot ce Dumnezeu a spus să vină la existenţă. Lui i-a spus : «Să facem omul...». «Şi Logosul, primind ordinul, a făcut tot

41. *C. Cels* III, 70.
42. *C. Cels* V, 23 ; cf. şi Tresmontant, *op. cit.,* p. 404.
43. Teodor M. Popescu, *Tratatul împăratului Iustinian contra lui Origen,* în «Studii teologice», seria I, V (1939), p. 29—30.
44. Pr. prof. I. G. Coman, *Logosul Iisus Hristos în lumina primelor patru secole patristice,* în «Studii teologice», XXIV (1972), nr. 9—10, p. 660 sq. ; vezi şi Pr. prof. N. Buzescu, *Logosul în Protrepticul lui Clement Alexandrinul,* în «Studii teologice», XXVIII (1976), nr. 1—2, p. 48—53.

ceea ce Tatăl i-a poruncit» (προσταχθέντα δὲ τὸν λόγον πεποιηκέναι πάντα, ὅσα ὁ πατὴρ αὐτῷ ἐνετείλατο)[45].

Logosul este creatorul nemijlocit, autorul în persoană al Lumii, «dar și Tatăl Logosului, întrucît a poruncit Logosului, Fiul Său, de a crea lumea, este primul creator» [46]. Ca Logos, Hristos s-a născut din veșnicie din Tatăl, fiind «chipul» Tatălui, notă ce se potrivește numai Logosului-Hristos. «Celsus — spune Origen — nu a văzut deosebirea ce există între expresiile «după chipul lui Dumnezeu» (Gen. 1, 27) și «chipul Său» (Col. 1, 15). Imaginea lui Dumnezeu este «Primul născut între toate făpturile», Logosul în persoană (ὁ αὐτολόγος) și Adevărul în sine (ἡ αὐτοαλήθεια) și chiar Înțelepciunea în sine (ἡ αὐτοσοφία), chip al Bunătății Sale» (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, Înțelep. 7, 26)» [47]. De altminteri aceste atribute : Dumnezeu Logos (Θεὸς λόγος), Înțelepciune (σοφία), Adevăr (ἀλήθεια), Dreptate (ἡ δυκαιοσύνη) Origen le atribuie lui Hristos ori de cîte ori privește dumnezeirea Sa. Dar dacă Tatăl posedă toate notele acestea prin Sine, Fiul le posedă numai întrucît este imagine, chip al Tatălui [48]. Logosul lui Dumnezeu este cel care face legătura între Dumnezeu și lume, dar dacă Logosul este «imaginea Tatălui», lumea este imaginea lui Hristos-Logosul. Logosul depășește însă prin măreție lumea, El fiind mai presus decît toate ființele spirituale : «Dumnezeirea lui Dumnezeu, ca și cea a Fiului, depășește cu o superioritate de nespus toate lucrurile» (Θεώτητος τοῦ Θεοῦ ἔτι δὲ καὶ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ ὑπερέχοντος τὰ λοιπὰ)[49], fiind mai puternic decît toți demonii [50].

2. *HRISTOS MÎNTUITORUL*

Dumnezeu este cel care l-a trimis pe Fiul său în lume pentru a readuce la Sine pe omul creat «după chipul Său», care, prin cădere, s-a îndepărtat de Dumnezeu. Acțiunea pe care o împlinește Mîntuitorul este aceea de a șterge păcatul strămoșesc dar și de a comunica pe Dumnezeu. Prin urmare, rolul lui Hristos a fost unul soteriologic și unul gnoseologic, de deschidere a căilor de cunoaștere a lui Dumnezeu. Dar Origen nu va pune pe primul plan, așa cum făceau gnosticii contemporani, cunoașterea lui Dumnezeu, care, în apogeul ei, devine mîntuitoare, ci la el relația între mîntuire și cunoaștere este inversă. «Ceea ce aduce Hristos nu este cunoașterea, ci calea cunoașterii ; supunerea față de Dumnezeu care antrenează unirea cu Dumnezeu și, în consecință, cunoașterea Sa. Titlul prim al lui Hristos este acela de Mîntuitor, nu cel de Revelator» [51]. Omul, creat «după chipul lui Dumnezeu» primește, grație mîntuirii aduse

45. *C. Cels* II, 9 ; cf. V, 37.
46. *C. Cels* VI, 60.
47. *C. Cels* VI, 63.
48. *C. Cels* V, 12 ; cf. Henri Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, 1956, p. 77—78 ; J. Rius-Camps, *op. cit.*, p. 206 sq.
49. *C. Cels* V, 12.
50. *C. Cels* III, 35.
51. Marguerite Harl, *op. cit.*, p. 111.

de Hristos, asemănarea progresivă cu Dumnezeu prin imitarea Modelului. Asemănarea îi îngăduie apoi să devină una cu Dumnezeu [52].

a) *Cauza întrupării.* Hristos s-a întrupat, şi-a arătat «dragostea Sa faţă de oameni» cu voia lui Dumnezeu, căci «nici o binefacere nu vine oamenilor fără voia lui Dumnezeu (οὐδὲν γὰρ χρηστὸν ἐν ἀνθρώποις ἀθεεὶ γίνεται)[53]. El, «cu o sublimă înălţare a spiritului şi o dumnezeiască măreţie a sufletului, a îndrăznit să prezinte această învăţătură divină locuitorilor întregului pământ cu preţul unor mari pericole şi a unei morţi infame pe care a îndurat-o pentru mîntuirea oamenilor» [54].

Vorbind în altă parte despre cauza întrupării Mîntuitorului, Origen arată că «Iisus a suferit moartea pentru neamul omenesc (τὸν θάνατον ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων)[55] şi «pentru distrugerea marelui duşman, prinţul demonilor care subjugase toate sufletele omeneşti venite pe pământ».

b) *Kenoza* — această «deşertare» sau «golire de mărirea cea veşnică a Celui care binevoieşte să devină ca noi, primind limitele proprii firii omeneşti» [56] — este explicată de Origen, ca de altfel şi de Părinţii bisericeşti posteriori [57] potrivit învăţăturii Sfîntului Apostol Pavel din Epistola către Filipeni. «Dar fiinţa coborîtă spre noi — spune Origen — exista mai înainte «în formă de Dumnezeu» şi tocmai din dragoste pentru oameni «s-a nimicit» (Filip. 2, 6—7), pentru ca să poată fi primit de oameni. Desigur, nicidecum nu a suferit o schimbare de la bine la rău, căci «nu a săvîrşit păcat» (I Petru 2, 22), nici de la frumuseţe la urîţenie, căci «n-a cunoscut păcatul» (2 Cor. 5, 21) ; El n-a venit de la fericire la nefericire, ci «s-a smerit pe Sine» (Filip. 2, 8) şi nu era mai puţin fericit nici cînd, pentru binefacerea neamului nostru, s-a smerit pe Sine. În plus, El nu a suferit o trecere de la starea mai bună la mai rea, căci în ce sens bunătatea şi iubirea pentru om ar constitui ceva mai rău ? (. . .). Cel care vindeca rănile sufletelor noastre prin Logosul lui Dumnezeu prezent în El, era El însuşi în afara atingerii oricărui rău. Chiar dacă, luînd un trup muritor şi un suflet de om, Logosul-Dumnezeu nemuritor îi apare lui Celsus ca schimbîndu-se şi transformîndu-se, el să afle că Logosul care rămîne Logos prin esenţă nu suferă nimic din suferinţele trupului sau ale sufletului. Dar El se pogoară uneori la slăbiciunea aceluia care nu poate vedea strălucirea şi lumina dumnezeirii sale şi se face, pentru a ne exprima astfel, «trup», se exprimă corporal permiţînd celui care l-a primit sub această formă, rapid înălţat de Logos, să poată contempla de asemenea forma lui principală. Există realmente ca nişte forme diferite ale Logosului sub care El apare fiecăruia, după gradul progresului spre cunoaştere : începător, progresant, mai mult sau mai puţin aproape de virtute, sau ajuns la ea» [58].

---

52. *Ibidem,* p. 109.
53. *C. Cels* I, 9.
54. *C. Cels,* I, 11.
55. *C. Cels* I, 31.
56. Arhim. Dr. Timotei Seviciu, *Doctrina hristologică a Sf. Ciril al Alexandriei,* Timişoara, 1973, p. 21.
57. *Ibidem.*
58. *C. Cels* IV, 15—16.

c) *Iisus Hristos — Fiul lui Dumnezeu.* Origen arată în lucrarea lui că dumnezeirea lui Iisus este dovedită tocmai prin împlinirea în persoana Sa a proorociilor legate de locul naşterii [59], naşterea din neamul lui Iuda [60], patimile şi suferinţele pentru poporul său [61]. Profeţiile, subliniază Origen, vorbesc de altfel de două veniri ale lui Hristos : prima plină de suferinţe omeneşti şi umilinţă (ἀνθρωποπαστέραν καὶ ταπεινοτέραν), îngăduind lui Hristos vieţuitor în mijlocul oamenilor să-i înveţe pe ei calea ce duce la Dumnezeu, fără a-i lăsa cuiva în viaţă posibilitatea de a se dezvinovăţi că nu cunoaşte judecata ce va veni ; a doua, în mărire şi numai dumnezeiască (ἔνδοξον καὶ μόνον θεωτέραν), fără nici un amestec de infirmitate omenească [62]. Hristos este în chip vădit numit Dumnezeu, despre El profeţii vorbind ca despre «un Dumnezeu al cărui tron este mereu şi pentru totdeauna» şi că «sceptrul împărăţiei lui e un sceptru de îndreptare» ; El a primit ungerea de la Dumnezeu pentru că «mai mult decît tovarăşii Lui a iubit dreptatea şi a urît nedreptatea». Din toate acestea rezultă cu evidenţă că Iisus Hristos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu (ὁ δὲ Χριστὸς ὁ Ἰησοῦς ἀληθῶς ἦ Υἱὸς Θεοῦ)[63].

d) *Iisus Hristos — Fiul Omului.* Coborînd în timp, Iisus a luat un trup pe care nu l-a avut mai înainte (ὅσον οὐκ ἀνειλήφει σῶμα ὁ Ἰησοῦς)[64]. Ca om, Iisus s-a născut din Fecioara Maria, luînd un trup «aşa cum vine de la o femeie, trup omenesc supus morţii omeneşti» [65] ; dar trupul lui Iisus, avînd toate afectele omeneşti, iar nu un trup aparent cum afirmau docheţii [66], era fără de păcat (Χωρὶς ἁμαρτίας)[67]. Şi tocmai în acest trup a suferit Iisus patimile şi moartea, subliniere ce se impunea şi împotriva concepţiei gnostice, profesată mai ales de Basilide, după care Hristos nu ar fi suferit cu adevărat, în locul Lui suferind Simon din Cirene [68]. «Ceea ce nu a văzut Celsus — spune Origen — este că Iisus, luînd un trup prin naşterea Sa, l-a luat expus suferinţelor şi chinurilor ce se întîmplă trupurilor, dacă prin chin se înţelege ceea ce scapă voinţei. Deci, precum a voit şi-a luat un trup, a cărui natură nu este cu nimic diferită de trupul oamenilor, tot aşa cu trupul acela a pătimit durerile şi chinurile» [69].

e) *Unirea celor două firi.* Întrupat astfel «de la Duhul Sfînt şi din Fecioara Maria, Iisus se prezintă cugetării teologice a lui Origen ca «o fiinţă compusă» (Ἰησοῦς ὁ σύνθετος) [70]. «Sfintele cuvinte ale dumnezeieştii Scripturi cunosc de asemenea şi alte fiinţe, care deşi două prin propria natură (δύο τῇ ἑαυτῶν φύσει τυγχάνοντα) se află totodată considerate şi constituite una cu alta într-o singură fiinţă». Şi, după ce citează textul

59. *C. Cels* I, 51—52 ; Mihea 5, 2.
60. *C. Cels* I, 53 ; Gen. 49, 10.
61. *C. Cels* I, 55 ; Isaia 52, 13—53.
62. *C. Cels* I, 56.
63. *C. Cels* I, 56—57 ; VI, 9 ; II, 10 ; III, 14.
64. *C. Cels* V, 48.
65. *C. Cels* I, 69 ; I, 70 ; II, 31 ; III, 25 ; III, 28.
66. *C. Cels* III, 16.
67. *C. Cels* I, 69.
68. Tresmontant, *op. cit.*, p. 156.
69. *C. Cels* II, 23 ; cf. II, 25 şi II, 9.
70. *C. Cels* II, 16.

de la I Cor. 6, 17 şi Col. 1, 15, arată că «dacă este astfel, sufletul lui Iisus şi Dumnezeu Logosul nu sînt doi» [71], ci o singură fiinţă. Cum s-a făcut unirea firilor în Iisus Hristos ? Origen explică aceasta «prin unire şi amestec» (ἑνώσει καὶ ἀνακράσει)[72], «printr-o participare supremă (τῇ ἄκρᾳ μετοχῇ)[73], iar în altă parte spune : «Logosul s-a unit cu sufletul lui Iisus într-o unire mult mai intimă decît orice suflet, căci numai El era capabil să menţină perfect participarea supremă a Logosului în persoană (αὐτολόγον), a Înţelepciunii în sine (αὐτοσοφίας) şi a Dreptăţii în sine (αὐτοδυκαιοσύνης)[74].

f) *Consecinţele unirii ipostatice.* Ca o primă consecinţă a acestei uniri ipostatice Origen indică îndumnezeirea firii omeneşti : «Totodată — afirmă Origen — criticii trebuie să ştie că Cel care, noi credem cu convingere, că este de la origine (ἀρχῆθεν) Dumnezeu şi Fiu al lui Dumnezeu este, prin fapt, Logosul în sine (οὗτος ὁ αὐτολόγος), Înţelepciunea în sine (αὐτοσοφία), Adevărul în sine (αὐτοαλήθεια). Şi noi afirmăm că trupul lui muritor şi sufletul omenesc în care locuieşte au primit cea mai mare demnitate, nu numai prin asociere, ci încă prin unire şi amestec cu El şi că, participînd la dumnezeirea Lui, ele au fost transformate în Dumnezeu (τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνία ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μεγιστὰ φάμεν προσειληφέναι καὶ τῆς ἐκείνου θεώτητος κεκοινωνηκότα εἰς Θεὸν μεταβεβληκέναι)[73].

Tot ca o consecinţă a acestei uniri ipostatice este problema comunicării însuşirilor [74], dar mai ales afirmaţia asupra căreia Origen stăruie mai mult, că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu». Dacă se admite dumnezeirea lui Hristos, trebuie să se admită şi naşterea Lui dintr-o fecioară, întrucît îi trebuia un trup născut dintr-o fecioară, urmînd vestirea semnului, copilului al cărui nume (Emanuel) va indica opera, arătînd că la naşterea Lui, Dumnezeu va fi cu oamenii» [75]. De altfel subcapitolele 34 şi 35 din cartea I, aduc chiar argumente *ad hominem* şi scripturistice pentru a susţine naşterea lui Hristos dintr-o fecioară. «Or, ce semn ar fi fost dacă ar fi născut o tînără şi nu o fecioară ? Şi cui se potriveşte mai bine să nască pe Emanuel — Dumnezeu cu noi — : unei femei care a avut împreunare trupească şi care a conceput prin patimă femeiască, sau care este încă pură, sfîntă şi fecioară ? Bineînţeles acesteia din urmă i se potriveşte să nască un copil la a cărui naştere să se spună Dumnezeu este cu noi» [76].

C) COSMOLOGIA

În lucrarea sa *De principiis* (II, 9, 3), făcînd o descriere a constituirii Universului, Origen precizează trei nivele existenţiale în cadrul cosmosului : 1) al fiinţelor suprafireşti (ὑπερουράνια) stabilite în locaşuri fericite şi dotate cu trupuri cereşti şi luminoase ; 2) al fiinţelor terestre împărţite la rîndul lor în două categorii, cu raţiune şi fără raţiune (ἄλογοι)

71. C. *Cels* VI, 47.
72. C. *Cels* III, 41.
73. C. *Cels* VI, 47.
74. C. *Cels* V, 52.
75. C. *Cels* III, 41.
76. C. *Cels* I, 66 ; I, 71.

acestea din urmă neavînd un scop în sine (ἡγουμένως), ci numai unul relativ (ἀκολούτως) și 3) al puterilor nevăzute cărora le-a fost încredințată grija de a guverna lucrurile pămîntești. Fiecare categorie, la rîndul ei, prezintă mai multe trepte sau grade [77].

Toate ființele acestea raționale, indiferent de categoria din care fac parte, au fost create de Dumnezeu la început egale. «Dumnezeu cînd a creat la început (ἐν ἀρχῇ) ceea ce a vrut să creeze, adică naturile dotate cu rațiune (λογικὰ) nu a avut altă rațiune de a crea decît pe El însuși, adică propria bunătate. Întrucît El însuși este cauza a ceea ce trebuia să fie creat, și întrucît în El nu există nici o varietate, nici schimbare, nici imposibilitate, le-a creat pe toate egale și asemenea» [80]. Nota fundamentală a acestor ființe o constituie rațiunea și faptul că toate erau dotate cu facultatea liberului arbitru. În plus, în rațiunea tuturor, Dumnezeu, a imprimat și un imbold spre progres [81]. «Înaintea eonilor — spune Origen — toate spiritele (νόες) erau pure, demoni, suflete și îngeri slujind lui Dumnezeu și împlinind poruncile Lui. Diavolul, unul dintre ele, avînd libertatea voii (τὰ αὐτεξούσιον) a vrut să se opună lui Dumnezeu și Dumnezeu l-a respins. Toate celelalte puteri (δυνάμεις) au căzut cu el și unele păcătuind mai mult (πάνυ) au devenit demoni, altele mai puțin — îngeri, altele și mai puțin — arhangheli și astfel fiecare obținu locul său după propria greșeală. Rămaseră sufletele care nu păcătuiseră îndeajuns pentru a deveni demoni, nici nu erau destul de ușoare pentru a fi îngeri. Dumnezeu a făcut deci lumea prezentă și a legat sufletele (lor) de trup spre a le pedepsi...» [82]. Astfel au luat naștere cele trei categorii existențiale prezentate mai sus, categorii între care există o legătură de origine — toate au fost create de Dumnezeu ca ființe spirituale, raționale (λογικὰ) bune — și o legătură de devenire, întrucît progresul spiritual poate duce la ascensiunea omului spre categoria îngerilor, iar căderea, îndepărtarea de Dumnezeu îl apropie de categoria demonilor.

1. *Îngerii*, după concepția lui Origen, sînt ființe spirituale create de Dumnezeu înaintea lumii materiale din bunătate și nu din necesitate, dotate cu trup luminos și așezate ca mediatori între Dumnezeu și oameni [83]. Ei sînt «niște duhuri însărcinate cu o funcție, trimiși în misiune pentru binele acelora care trebuie să moștenească mîntuirea (Evrei 1, 14). Ei urcă pentru a duce dorințele oamenilor în regiunile cerești cele mai pure ale lumii și chiar în cele supracerești mai pure decît acelea. Apoi ei se pogoară de acolo pentru a duce fiecăruia după merit unul din harurile pe care Dumnezeu se îndură să le trimită celor care primesc favorurile sale. Deci cei pe care noi am învățat să-i numim îngeri din cauza

77. C. *Cels* I, 33.
78. C. *Cels* I, 37.
79. Daniélou, *op. cit.*, p. 207.
80. *De principiis* II, 9, 6, la Daniélou, *op. cit.*, p. 210.
81. *Ibidem*, p. 210—211.
82. *De principiis I*, 8, i, apud Daniélou, *op. cit.*, p. 212.
83. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1961, fasc. I, sub voce.

funcției lor, îi aflăm în Sfînta Scriptură numiți (uneori) zei (Ps. 43, 1 ; 81, 1 ; 85, 8 ; 95, 4 ; 135, 2), deoarece sunt divini» [84].

Îngerii, organizați în mai multe trepte sau grade, constituie pentru oameni un model în drumul lor spre desăvîrșire. «Pentru a ne face favorabili pe sfinții îngeri ai lui Dumnezeu și pentru a-i aduce să facă totul pentru noi, este suficient, atît cît e cu putință firii omenești, să imităm în atitudinea noastră față de Dumnezeu, dispoziția lor permanentă, deoarece ei imită pe Dumnezeu» [85]. În scara ierarhică a Universului, îngerii sînt așadar superiori oamenilor ; cu toate acestea ei nu trebuiesc adorați, lor «să nu li se aducă rugăciuni, pentru că acestea nu se cuvin decît lui Dumnezeu, prin Mîntuitorul nostru» [86]. Rolul lor în opoziție cu cel al demonilor, este acela de a veghea asupra oamenilor și la plinirea evenimentelor [87]. «Știm bine — spune Origen — că există multe ființe de o valoare mai înaltă decît omul... Noi știm că deși sînt destui așa-numiții dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt — întrucît sînt din belșug și dumnezei și demoni — totuși pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl dintru care sînt toate și noi întru El, și un singur Domn, Iisus Hristos, prin care sînt toate și noi prin El» (1 Cor. 8, 5—6). Din acest punct noi cunoaștem îngerii superiori oamenilor, căci numai oamenii perfecți devin asemenea îngerilor. Iar la învierea morților nu este nici bărbat, nici femeie, ci drepții sînt asemenea îngerilor din ceruri și devin egalii îngerilor. Noi știm că în orînduirea Universului se găsesc niște ființe numite *tronuri*, altele *stăpîniri* (κυριότητας), altele *puteri* (ἐξουσίας) și altele *principii* (ἀρχὰς). Vedem că noi oamenii, lăsați departe de ele, avem nădejdea întemeiată pe o viață virtuoasă și o conduită cu totul conformă Logosului, să ne înălțăm pînă a le deveni asemenea» [88].

2. *O m u l* formează într-un fel echilibrul balanței origeniste. La un capăt se situează îngerii, la polul opus demonii, iar omul la mijloc. Asupra lui se exercită acțiunea binefăcătoare a îngerilor și acțiunea malefică a demonilor. Ființa omului este bipolară, compusă dintr-un suflet nemuritor [89] și un trup pe care l-a primit în urma căderii. Ambele elemente, atît sufletul cît și trupul, au fost create [90] de Dumnezeu ; materia din care este alcătuit trupul este comună plantelor, animalelor și aștrilor, cu alte cuvinte universului întreg și este «strict vorbind fără calități și fără formă» [91]. Nota fundamentală a trupului omenesc o constituie capacitatea sa de progres [92], căci, spre deosebire de Dumnezeu, absolut imuabil, în natura omenească nu există nimic stabil [93]. Sufletul omului este opera lui Dumnezeu și are o natură diferită de cea a trupului (καὶ ταῦτα ἀπορενά-

84. *C. Cels* V, 4 ; cf. și Lampe, *op. cit.*
85. *C. Cels* V, 5.
86. *C. Cels* V, 5 ; cf. V, 6 ; I, 26.
87. *C. Cels* I, 61.
88. *C. Cels* IV, 29.
89. *C. Cels* II, 60.
90. «Omul a fost creat de Dumnezeu și nu modelat (dintr-o materie preexistentă) cum spune Celsus ; în plus, Dumnezeu i-a suflat «duh nestricăcios» (*C. Cels* IV, 37).
91. *C. Cels* IV, 56.
92. *C. Cels* IV, 57.
93. *C. Cels* IV, 32.

μενον ὅτι ψυχὴ μὲν Θεοῦ ἐργὸν σώματος δὲ ἀλλὴ φύσι)[94], în sufletul omului fiind, de altfel, imprimat «chipul lui Dumnezeu [95]. Natura trupului omenesc nu este rea, ci răul provine din libertatea voinței, libertate ce definește însăși ființa omului [96].

Omul a fost creat «după chipul lui Dumnezeu» și nu «după asemănarea Sa», de aceea nu se poate spune, cum afirma Celsus, că noi sîntem «în întregime asemenea lui Dumnezeu» [97]. Omul posedă *chipul* lui Dumnezeu, dar asemănarea o dobîndește prin virtute care este specifică numai omului și lui Dumnezeu [98]. Omul a ocupat la început în ierarhia spirituală a Universului un loc egal cu cel al îngerilor. Situația lui actuală a survenit în urma căderii ; prin cădere, sufletul a suferit o răcire, o îndepărtare de iubirea lui Dumnezeu care-i dăruia căldura, fapt ce a atras o dispariție a transparenței originare, o «îngroșare» [99]. Căderea este privită astfel la Origen, ca și la Plotin, nu numai ca o cădere (apostasis) urmată de o ensomatoză, ci și ca o fragmentare. Dacă pînă în momentul căderii sufletul constituia o unitate, un întreg, copie a lui Dumnezeu-Unul, după cădere sufletul a devenit compus [100]. În ierarhia Universului omul trebuie situat totuși mai presus decît animalele lipsite de rațiune. Ceea ce îl face pe om superior tuturor acestora este puterea de discernămînt (ἡ σύνεσις), rațiunea (λόγος) comună oamenilor, ființelor divine și cerești și poate lui Dumnezeu însuși» [101]. Și nu numai atît. Acest logos definește însăși esența perenă a omului : «Noi nu susținem că trupul putrezit va reveni la natura lui originală, tot așa precum (ὡς οὐδὲ) grăuntele de grîu, o dată însămînțat, nu revine la starea lui de grăunte de grîu. Noi susținem că, precum din grăuntele de grîu se ridică un spic (στάχυς), la fel există în trup un principiu (λόγος) care nu este supus stricăciunii și pornind de la care trupul învie «nestricăcios...» [102].

Datorită rațiunii și capacității sale de progres omul poate ajunge la o astfel de perfecțiune, încît, unit prin virtuți cu acela care este Logosul în persoană, să formeze cu El o unitate [103]. Desăvîrșirea presupune așadar o străduanie personală și o participare dumnezeiască, căci modelul oricărei creșteri duhovnicești îl constituie Mîntuitorul Iisus Hristos. Desăvîrșirea, așezată de Origen în contrast cu căderea, este privită ca o revenire, ca o întoarcere în *nous*. «La fel cum *noes* — substanțele intelectuale pure, căzînd, deci răcindu-se, au devenit suflete, la fel și invers, sufletele, întorcîndu-se la originile lor și la natura lor primă, vor deveni *noes*. Ciclul va fi împlinit : «Νοῦς-ul, adică intelectul, substanța intelectuală

94. C. *Cels* IV, 56 ; IV, 59.
95. C. *Cels* VI, 63.
96. C. *Cels* III, 42 ; IV, 66 ; IV, 3.
97. C. *Cels* IV, 30.
98. C. *Cels* IV, 29 ; IV, 25.
99. Ideea are la bază un joc etimologic : verbul ἀποψύχω = a răci ; ψύχω = a sufla, a respira și substantivul ψυχὴ = suflet au aceeași rădăcină. Teodor M. Popescu, *op. cit.*, p. 32, nota 68.
100. Tresmontant, *op. cit.*, p. 407—408.
101. C. *Cels* IV, 85 ; IV, 75.
102. C. *Cels*, V, 23.
103. C. *Cels* VI, 48.

pură, căzînd a devenit suflet şi, inversînd, sufletul înălţat prin virtuţi va redeveni substanţă intelectuală» (νοῦς, id est mens, corruens, facta est anima, et rursum anima instructa virtutibus mens fiet) [104].

Omul nu trebuie să se închine făpturilor — fie ele fiinţe cereşti, pămînteşti sau aştri — căci nu se cuvine să te închini unor fiinţe care şi ele se roagă (μὴ δεῖν εὔχεσθαι τοῖς εὐχομένοις)[105], Închinarea nu se cuvine decît lui Dumnezeu, căci numai Dumnezeu are puterea de a transforma sufletul omului făcîndu-l apt să primească dumnezeirea Sa. Niciodată însă această acţiune nu are loc fără acordul omului, deoarece «a distruge libertatea înseamnă a distruge esenţa însăşi» [106].

Animalele, fiinţele iraţionale (ἄλογα) în genere au fost create pentru om şi ocupă pe scara ierarhiei origeniste o treaptă inferioară. Ele nu posedă noţiunea de Dumnezeu (οὐδὲν γὰρ τῶν ἀλόγων ἔννοιαν ἔχει τοῦ θεοῦ)[107], de asemenea este o minciună să susţii că animalele fără raţiune sînt mai aproape de unirea cu Dumnezeu decît omul. Animalele nu pot fi considerate aşadar superioare omului, deoarece toate animalele au fost puse în slujba acestuia [108].

3. *Demonii.* Ca şi anghelologia şi antropologia, demonologia origenistă se bazează îndeosebi pe învăţătura Sfintei Scripturi, la care au mai fost adăugate unele elemente platonice sau chiar gnostice. Demonii, care la început au fost îngeri [109], dar au căzut răzvrătindu-se împotriva lui Dumnezeu, sînt fiinţe spirituale, netrupeşti situate la antipodul îngerilor. Numele demonilor — spune Origen — este folosit întotdeauna pentru a însemna acele fiinţe care seduc şi hărţuiesc oamenii, îndepărtîndu-i de Dumnezeu şi de realităţile cereşti şi apropiindu-i de cele pămînteşti [110]. Demonii, titanii (τιτανίκοι) sau giganţii (γιγάντιοι) «deveniţi nelegiuiţi faţă de adevărata dumnezeire şi îngerii cerului, au căzut din cer şi dau tîrcoale pe pămînt în jurul trupurilor îngroşate şi necurate. Nefiind îmbrăcaţi în trupuri pămînteşti, ei posedă o oarecare discernare a viitorului şi exercită această acţiune pentru a întoarce neamul omenesc de la adevăratul Dumnezeu. Ei se insinuează în cele mai răpitoare şi mai crude animale şi în altele mai viclene şi le determină să acţioneze, cînd vor, faptele pe care le vor. Sau conduc manifestările acestor animale spre zboruri şi mişcări de cutare şi cutare gen, pentru ca oamenii — seduşi de puterea divinatorie inerentă acestor animale fără raţiune — să înceteze a-L mai căuta pe Dumnezeul Universului şi să aprofundeze adevărata pietate şi să recadă prin raţionamentul lor la nivelul pămîntului, păsărilor şi şerpilor şi chiar al vulpilor şi lupilor...» [111]. De altfel, Moise a

104. Tresmontant, *op. cit.*, p. 438.
105. *C. Cels* V, 11.
106. *C. Cels* IV, 3; IV, 6; V, 11.
107. *C. Cels* IV, 96.
108. *C. Cels* IV, 74; IV, 77.
109. *C. Cels* IV, 65.
110. *C. Cels* V, 5.
111. *C. Cels* IV, 92.

indicat chiar o listă a animalelor necurate și a demonilor atașați fiecărui animal (τῶν ἑκάστων ζώων συγγενῶν δαιμόνων)[112].

Spre deosebire de Diavol, adevărata dumnezeire nu folosește pentru cunoașterea viitorului nici animale fără rațiune, nici oameni oarecare, ci pe cele mai sfinte și mai curate suflete omenești pe care le inspiră și le face să profetizeze [113].

Așadar, dacă Dumnezeu caută în permanență o apropiere a omului față de El, scopul demonilor este tocmai «acela de a înșela omul și de a-i coborî spiritul de la cer și de la Dumnezeu spre pămînt și mai jos» [114]. Cu toate că demonii acționează îndeosebi asupra părții materiale a omului, nu trebuie să se deducă din aceasta că materia care alcătuiește ființele muritoare constituie cauza răului. Răul provine din libertatea omului care se înclină spre bine sau spre rău, punct în care Origen se înscrie pe linia întregii tradiții creștine. De altminteri puterea demonilor este limitată, pentru că «dacă se întîmplă o manifestare mai divină, puterile demonilor sînt distruse, neputincioși să reziste luminii dumnezeiești» [115]. Iată de ce creștinii se pot opune foarte ușor demonilor, întrucît «puterea numelui lui Iisus este aît de mare împotriva demonilor, încît uneori chiar pronunțat de către cei răi își realizează efectul» [116].

Recapitulînd acum cele expuse mai sus am putea conchide că Origen structurează cosmosul în trei unități mari, corespunzînd poate celor trei persoane divine : Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care este mai presus decît toate ființele spirituale, și Duhul Sfînt au rolul de elemente de legătură între această lume și Dumnezeu Tatăl. Fiecare grupă la rîndul ei este împărțită în mai multe trepte sau grade care dau întregului cosmos un aspect ascensional. Structura aceasta ascensională l-a determinat, sub influența neoplatonică, să cadă în subordinațianism.

Concluzii. Cu toate că și-a desfășurat activitatea într-o vreme cînd Biserica încă nu-și precizase în dogme învățătura ei, totuși Origen reușește — cu unele excepții — să păstreze în lucrarea *Împotriva lui Celsus* o doctrină conformă cu învățătura tradițională a Bisericii, fapt ce a dus și la preluarea lucrării în cadrul Filocaliei. Cu excepția subordinațianismului său, condamnat la Sinodul al V-lea ecumenic [117], hristologia origenistă este în conformitate cu învățătura Bisericii așa cum a fost ea ulterior consfințită în Sinoadele ecumenice. De altfel trebuie precizat și faptul că nu întotdeauna Origen admite acest subordinațianism, cum este cazul în acest fragment din *Comentariul la Epistola către Romani* : «Cum ar putea în adevăr să fie numit inferior Fiul, El care este tot ceea ce este Tatăl ? Căci El a zis «Părinte ! tot ce este al Tău, este și al Meu». Cînd e vorba deci de supunerea Fiului către Tatăl, trebuie să se înțeleagă că este vorba de natura lui omenească, iar nu de cea dumnezeiască. El este supus Tatălui în persoana credincioșilor, pe care El îi pune sub

112. C. *Cels* IV, 92.
113. C. *Cels* IV, 95.
114. C. *Cels* IV, 97.
115. C. *Cels* I, 60.
116. C. *Cels* I, 6 ; cf. I, 60 ; III, 29.
117. Teodor M. Popescu, *op. cit.*, p. 54—55.

puterea Sa, căci El este în fiecare din ei. În ei El simte foame, sete, e gol, primește hrană și veșminte» [118].

În ce privește cosmologia, Origen greșește de asemenea presupunînd, după concepția platonică, că toate ființele spirituale au fost create la început egale și că sufletele oamenilor ar fi preexistat trupurilor unde ar fi intrat numai ca urmare a căderii, ipoteze combătute pe larg cu citate din scrierile Sfinților Părinți de împăratul Iustinian în *Tratatul împotriva lui Origen*, tratat aprobat de Sinodul al V-lea ecumenic [119]. În schimb, doctrina sa despre îngeri și demoni, despre libertatea omului va fi preluată de urmașii lui precum Grigorie Taumaturgul, Evagrie Ponticul, Grigorie de Nissa, Vasile cel Mare, etc. intrînd astfel în patrimoniul Bisericii Universale.

Mai trebuiesc totuși precizate două lucruri. Majoritatea învățăturilor sale, Origen le-a emis ca ipoteze de lucru, încercînd prin ele să umple golul resimțit în teologia creștină a primelor veacuri. Dar «el nu considera ipotezele și opiniile sale drept formule dogmatice, sau sentințe cu caracter definitiv, ci simple puncte de vedere și silințe de a umple lacune, încercări umane de a lumina întrucîtva tainele Revelației și totodată exerciții ale minții sale mereu cercetătoare și satisfacții date unei nobile curiozități de cunoaștere. De aceea el se declară totdeauna gata să le revizuiască, să le schimbe sau să le retracteze și să le înlăture, de îndată ce i s-ar arăta că nu sînt în armonie cu adevărata învățătură a Bisericii. Căci, după propriile cuvinte ale lui Origen, «numai acel adevăr trebuie crezut, care nu se abate întru nimic de la tradiția bisericească și apostolică» *(De principiis*, Prooem. 5) [120]. În plus, toate citatele condamnate în tratatul lui Iustinian împotriva lui Origen și aprobat de Sinodul al V-lea ecumenic au fost reproduse din lucrarea *De principiis* [121], ori multe dintre ipotezele expuse în această lucrare au fost reelaborate de Origen. Opera lui se cuvine să fie considerată în întreg, nu în părțile componente.

Dacă la toate acestea mai adăugăm faptul că unele scrieri i-au fost corupte încă din timpul vieții, că formulele dogmatice nu erau oficial proclamate, iar terminologia dogmatică era în curs de formare, se poate conchide pe bună dreptate că Origen «poate fi considerat doar un eretic material. Dar ereticul material nu este propriu zis un eretic» [122]. Iar lucrarea Κατὰ Κέλσου constituie, credem, o mărturie în acest sens.

118. Ovidiu Musceleanu, *op. cit.*, p. 107—108.

119. Vezi traducerea la Teodor M. Popescu, *op. cit.*, p. 32—40; cf. și Tresmontant, *op. cit.*, p. 430—431.

120. Pr. Dr. Isidor Todoran, *Poate fi considerat Origen eretic?* în «Mitropolia Ardealului», IV (1959), nr. 7—8, p. 545; cf. și Prof. Sebastian Chilea, *op. cit.*, p. 64 sq.

121. Vezi traducerea tratatului la Teodor M. Popescu, *op. cit.*, p. 54—63.

122. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 547.

VALOAREA INTERPRETĂRII TIPOLOGICE A VECHIULUI TESTAMENT

Pr. Drd. Gh. JARPĂLĂU

1. *Revelația divină — temei al unității Sfintei Scripturi. Legătura între Vechiul și Noul Testament.*

Sfînta Scriptură este Cuvîntul lui Dumnezeu revelat oamenilor în scopul mîntuirii lor. Ea conține iconomia dumnezeiască a mîntuirii, hotărîtă din veșnicie și realizată în istorie. Sfînta Scriptură are două părți : Vechiul Testament și Noul Testament. Între ele există o legătură indisolubilă, intimă și o armonie evidentă. Vechiul Testament conține prevestirea și pregătirea realizării mîntuirii care se plinește în Noul Testament. Unitatea Sfintei Scripturi decurge din unitatea revelației divine pe care Fericitul Augustin o exprimă în nemuritoarele cuvinte : «Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet». Ele sînt într-o unitate perfectă întrucît conțin Revelația unică a lui Dumnezeu pentru noi, oamenii, adică opera mîntuirii realizată de Iisus Hristos. Scopul este unic : mîntuirea oamenilor. Autorul și obiectul Revelației este unul singur : Dumnezeu.

În Vechiul Testament, ca și în Noul Testament, se descoperă același Dumnezeu și cu același scop : mîntuirea oamenilor. În Vechiul Testament se arată cum a pregătit Dumnezeu mîntuirea, cum a ținut de-a lungul veacurilor trează ideea mesianică, cum a păstrat credința adevărată (monoteismul) și cum s-a îngrijit ca, «la plinirea vremii», Hristos să fie arătat, cunoscut și primit drept Mesia, Izbăvitorul. Noul Testament arată cum s-a realizat real, istoric mîntuirea oamenilor prin Dumnezeu — Omul Iisus Hristos [1].

Sfîntul Apostol Pavel arată unitatea Sfintei Scripturi la începutul Epistolei sale către Evrei, scriind : «După ce Dumnezeu odinioară, în multe rînduri și în multe chipuri a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile (Evrei 1, 1—2).

Prin aceasta Sf. Pavel rezumă într-o singură frază Revelația unică cuprinsă în cele două Testamente. Subiectul este același, verbul este identic. Dumnezeu a vorbit real în Vechiul Testament ca și în Noul Testament. Sfîntul Apostol Pavel evidențiază prin aceasta unicitatea Revelației divine din cele două Testamente, ele luminîndu-se și întregindu-se reciproc. Dar, în timp ce Apostolul afirmă unitatea fundamentală a celor două Testamente, notează clar și deosebirea lor. Revelației de odinioară

1. V. Prelipceanu, N. Neaga și Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament*, Buc., 1955, p. 276—277.

i se adaugă Revelația «din zilele acestea mai de pe urmă», subliniind că Revelația Noului Testament este definitivă și că nu va mai exista alta. Odinioară Dumnezeu a vorbit «părinților noștri», acum El ne «vorbește nouă», atunci a vorbit în multe rînduri (πολυμερῶς) și în multe chipuri (πολυτροπῶς) slujindu-se de prooroci, acum vorbește o dată și direct prin Fiul [2].

Despre unitatea Sfintei Scripturi mărturisește Sfîntul Apostol Petru, subliniind că mîntuirea a fost pregătită de Dumnezeu prin Duhul Sfînt, care a grăit prin prooroci și care acum lucrează în cei ce predică Evanghelia (1 Petru 1, 10—12). Sfîntul Apostol Petru exprimă foarte clar identitatea de obiect și de inspirație între Vechiul Testament și Evanghelie, păstrînd în același timp diferența de forme, și de situație în iconomia mîntuirii [3].

Sfîntul Apostol Pavel mărturisește în Epistola către Romani că «el este chemat apostol de Iisus Hristos și este rînduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu, pe care a făgăduit-o mai înainte prin proorocii Săi, în Sfintele Scripturi» (Rom. 1, 1—2). Prin aceasta Apostolul arată că Evanghelia nu este un lucru străin, ci este darul lui Dumnezeu făgăduit oamenilor prin prooroci și care s-a realizat acum în Iisus Hristos. Sf. Ev. Matei ia ca mărturie Sf. Scriptură a Vechiului Testament folosind formula «ca să se plinească...» (ἵνα πληρωθῇ). Această expresie subliniază conformitatea întrupării lui Hristos cu planul lui Dumnezeu.

În Vechiul Testament aflăm că Dumnezeu este Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute (Fac. 1, 1).

El ne arată cum Dumnezeu a creat și organizat universul în vederea creării omului, pe care l-a făcut după chipul și asemănarea Sa (Fac. 1, 26) așezîndu-l în starea de fericire din Eden. Vechiul Testament ne face cunoscut păcatul originar, prin neascultare, săvîrșit de protopărinții noștri, păcat din care ne-a izbăvit, «la plinirea vremii», însuși Fiul lui Dumnezeu. Dar pentru ca oamenii să cunoască și să primească mîntuirea a trebuit ca să fie pregătit de Însuși Dumnezeu. Pregătirea aceasta o face Dumnezeu, din nemărginita Sa dragoste față de oameni, în mai multe etape. De la căderea în păcat pînă la Avraam, Dumnezeu se descoperă lumii întregi (faza primordială). După chemarea lui Avraam Dumnezeu alege familia acestuia și poporul care se va naște din el pentru a-l avea în grijă specială în vederea mîntuirii universale (faza II).

Vechiul Testament cuprinde istoria poporului ales, în mijlocul căruia Dumnezeu s-a revelat în chip supranatural dîndu-i legi pentru viața sa religioasă și moral-socială. Menirea poporului ales era de a face cunoscut lumii întregi că Dumnezeu este unul și veșnic (Fac. 1, 1 ; 21, 33 ; Exod 3, 15 ; Deut. 6, 4), neschimbat (Num. 23, 19), atotștiutor (Ps. 7, 10), atotputernic (Ps. 135, 6), Proniatorul tuturor (Isaia 19, 15), este Sfînt (Lev. 11, 44) și vrea mîntuirea tuturor oamenilor (Iezechiel 33, 11).

În Vechiul Testament aflăm despre existența îngerilor (Fac. 16, 7 ; 18, 1 ; 28, 12), despre necesitatea pocăinței, nemurirea sufletului. Aici găsim precepte morale pe care Mîntuitorul le aprobă, le desăvîrșește, le

2. S. Amsler, *L'ancien Testament dans l'Eglise*, Neuchâtel, 1960, p. 19.
3. *Ibidem*, p. 29.

curăţă de elementele omeneşti, le completează cu noi porunci şi sfaturi îmbogăţindu-le cu un conţinut mai duhovnicesc, iar prin Sfintele Taine oferă omului mijloacele de revărsare a harului divin. Legile ceremoniale ale Vechiului Testament prefigurau Jertfa unică a lui Hristos adusă odată pentru totdeauna şi pentru toţi oamenii (Evr. 7, 27).

Împlinirea profeţiilor face ca Vechiul Testament să aibă o valoare deosebită şi o autoritate divină pentru dovedirea mesianităţii Mîntuitorului şi a dumnezeirii Sale. Pe realitatea şi universalitatea păcatului se bazează necesitatea şi universalitatea mîntuirii şi a Mîntuitorului. Vechiul Testament arată realitatea omenirii decăzute din har pe de o parte, iar pe de alta, pregătirea restabilirii omenirii în har prin Iisus Hristos. În Vechiul Testament Mîntuitorul este anunţat, este descrisă persoana şi opera Sa ca fiind lucrări ale lui Dumnezeu. El este Mesia — Unsul prin excelenţă — care a împăcat pe oameni cu Dumnezeu.

Prin Vechiul Testament se fixează, în contextul istoric persoana Domnului Nostru Iisus Hristos şi se redă progresiv realizarea planului mîntuirii în istoria lumii. Izbăvitorul este anunţat chiar după săvîrşirea păcatului de către protopărinţii noştri (Fac. 3, 15). Un urmaş al femeii va zdrobi capul înşelătorului ; este deci o persoană care se va naşte din femeie. Urmaşul prin care se vor binecuvînta toate neamurile pămîntului va descinde din seminţia lui Avraam : «şi se vor binecuvînta întru tine toate neamurile pămîntului» (Fac. 12, 3 ; 13, 15 ; 22, 18). Moise profeţeşte : «Prooroc din mijlocul tău şi din fraţii tăi, ca mine, îţi va ridica Domnul Dumnezeul tău ; pe Acela să-L ascultaţi» (Deut. 18, 15), iar contemporanii Domnului Nostru Iisus Hristos constată : «Iar oamenii văzînd minunea care a făcut-o ziceau : «Acesta este într-adevăr Proorocul care va să vină în lume» (Ioan 6, 14). Adevărul profeţiei lui Moise şi constatarea precisă a realităţii că Iisus este cel despre care s-a proorocit o confirmă învierea Sa din morţi, fapt ce-l atestă ca Stăpîn al vieţii şi al morţii şi în acelaşi timp Fiul lui Dumnezeu.

În lumina Învierii şi a inspiraţiei Sfîntului Duh, Sfîntul Apostol Petru arată că profeţia lui Moise s-a împlinit (Fapte 3, 22—26). El uneşte astfel promisiunea şi prevestirea cu realizarea ei, arătînd totodată că Mesia este cel promis prin profeţi şi aşteptat de popor, este persoana istorică, Iisus Hristos din Nazaret, pe care îl numeşte Fiul lui Dumnezeu. Însuşi Mîntuitorul zice : «Cercetaţi Scripturile, căci socotiţi că în ele aveţi viaţa veşnică. Şi acelea sînt cele care mărturisesc despre Mine. Că dacă aţi fi crezut lui Moise, aţi fi crezut şi Mie, căci despre Mine a scris acela» (Ioan 5, 39 şi 46). Mîntuitorul declară deschis că tot ce au prevestit Moise şi profeţii formează obiectul central al Vechiului Testament, ori acesta este El — Iisus Hristos. Mîntuitorul afirmă clar că El este prezent şi în Vechiul Testament, căci El este înainte de a fi fost Avraam (Ioan 8, 58). După Sfînta Sa Înviere Domnul tîlcuieşte pe calea spre Emaus, celor doi ucenici «Legea, Proorocii şi Psalmii» (Luca 24, 44) spunînd : «Oare nu trebuia să pătimească acestea Hristos şi să intre în Slava Sa ?» (Luca 24, 26). Că între Vechiul şi Noul Testament există o legătură organică a arătat-o însuşi Domnul Nostru Iisus Hristos zicînd : «Să

nu socotiți că am venit să stric Legea sau Proorocii ; n-am venit să stric, ci să plinesc» (Matei 5, 17).

El este, deci, puntea de legătură între cele două Testamente și în același timp obiectul amîndurora, lucru, de altfel, arătat și de Sfîntul Ap. Pavel (Fapte 26, 22—23 ; Evrei 1, 1). Cele două nume : Iisus Hristos, numele propriu și numele misiunii divine, corespund pe deplin celor două Testamente. Vechiul Testament ne spune ce este Hristos, Noul Testament ne arată cine este : Numai acela îl cunoaște pe Iisus, care îl cunoaște pe Mesia și numai acela știe cine este Mesia (Hristos) care cunoaște că El este Iisus. Întregul mesaj biblic se rezumă la propoziția : «a cunoaște pe Iisus înseamnă mai presus de toate a ști că Iisus este Hristos. Deci, pentru cunoașterea lui Hristos în întregime, avem nevoie de întreagă Sfînta Scriptură» [4].

În centrul Sfintei Scripturi, a Vechiului și Noului Testament, stă lucrarea mîntuitoare a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu — lucrare care le unește organic și le luminează reciproc.

2. *Vechiul Testament în preocuparea primilor creștini*

De la început Vechiul Testament a fost pentru creștini singura Carte Sfîntă. El va fi interpretat hristologic pe baza realizării mîntuirii prin Iisus Hristos, evenimentul central, la a cărui explicare contribuie Vechiul Testament. În Biserica primară singurul mijloc de interpretare al Vechiul Testament era predica orală, după cum se vede, de exemplu, din cuvîntarea Apostolului Petru la sărbătoarea Cincizecimii (Fapte 2, 16—32). Încetul cu încetul această interpretare este consemnată în cărțile Noului Testament, îndeosebi în Evanghelia după Matei și în Epistolele pauline [5].

Sfinții Părinți și scriitori bisericești, după modelul arătat de Mîntuitorul și Sfinții Apostoli, au arătat pretutindeni și continuu o atenție deosebită Vechiului Testament ca primă parte a Sfintei Scripturi împreună cu Noul Testament. Cunoașterea și explicarea Sfintei Scripturi făceau parte din preocupările lor zilnice. Deși trecuse umbra Legii (Col. 2, 17 ; Evrei 10, 1), Vechiul Testament rămînea mai departe o prețioasă mărturie și o moștenire sfîntă și dumnezeiască pentru toți creștinii. Astfel Clement Alexandrinul, bazat pe cuvintele Sfîntului Apostol Pavel (Gal. 3, 24) recunoaște valoarea de îndrumător către Hristos a Vechiului Testament, socotind cărțile lui scrieri adevărate [6]. La Sfîntul Justin Martirul, Sfîntul Ioan Gură de Aur ș.a., vom întîlni cele mai frumoase aprecieri cu privire la Sfînta Scriptură și caracterul ei inspirat, precum și valoarea moral-socială a acesteia [7]. După Fericitul Augustin, Vechiul Testament cuprinde o parte din Revelația divină și a fost scris de proorocii inspirați de Duhul Sfînt, înainte de întruparea Domnului. Pentru

4. Pr. prof. Vl. Prelipceanu și Pr. prof. Gr. T. Marcu, *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii*, în «Studii teologice», 1971, nr. 1—2, p. 34.
5. *Ibidem*, p. 33.
6. Cl. Alexandrinul, *Pedagogul*, Cartea I, cap. V, P.G. vol. VII, col. 277.
7. Pr. Prof. N. Neaga, *N-am venit să stric Legea*, Sibiu, 1940, p. 84.

creştini, Vechiul Testament este o comoară de mare preţ deoarece din el se vede cum Dumnezeu a pregătit omenirea pentru primirea unui Învăţător pe care trebuia să-L urmeze şi să-L iubească. Vechiul Testament este izvor al adevărului divin prin care credincioşii vor reuşi să înţeleagă taina întrupării Fiului lui Dumnezeu şi el a fost scris pentru noi (I Cor. 10, 11), mărturia lui fiind de folos pentru a stabili şi întări credinţa noastră [8].

«Unul şi Acelaşi este Dumnezeul Vechiului Testament ca şi al Noului Testament. În Noul Testament Hristos se arată : în Vechiul Testament El se promite», zice Sfîntul Chiril al Ierusalimului [9]. Sfîntul Vasile cel Mare foloseşte din abundenţă texte din Vechiul Testament, alcătuieşte omilii la Hexaimeron şi în special la Psalmi. El numeşte Scriptura «ἡ θεοπνευστὴ γραφὴ» = Scriptura de Dumnezeu inspirată [10].

Începînd cu interpretările ocazionale date de Domnul Iisus Hristos şi pe baza acestora, Sfinţii Apostoli şi apoi Biserica creştină folosesc Vechiul Testament ca dovadă a mesianităţii şi dumnezeirii lui Iisus Hristos, pe de o parte, iar pe de alta, mai ales Sfinţii Părinţi şi Scriitorii bisericeşti, folosesc Vechiul Testament pentru fundamentarea şi explicarea dogmelor Bisericeşti, precum şi pentru învăţăturile morale, raportînd întotdeauna interpretările lor la evenimentul central al Revelaţiei divine — Domnul Nostru Iisus Hristos.

3. *Sensurile Sfintei Scripturi. Sensul tipologic.*

În lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu evenimentul precede întotdeauna textul care nu este decît ecoul mai mult sau mai puţin imediat al evenimentului, el apărînd ulterior actului revelator pe care îl consemnează, fiind destinat pentru posteritate (Deut. 32, 46) ca aceasta să cunoască tot ce a făcut Domnul pentru mîntuirea ei (Ex. 12, 26—27).

Vechiul Testament a fost scris cu multe secole înainte de Hristos într-un mediu cultural şi social deosebit, el este o colecţie de scrieri inspirate, plasate în vasta istorie a umanităţii, cu ceea ce acesta reprezintă specific. Caracterul doctrinar şi istoric al cărţilor Vechiului Testament nu este mai puţin real decît omenitatea lui Iisus Hristos şi de aceea trebuie considerat ca atare. Exegeza trebuie să sesizeze sensul exact al Vechiului Testament şi acest lucru îl realizează atunci cînd ţine cont de epoca, cultura şi specificul poporului biblic. În general, în Vechiul Testament predomină sensul literal sau istorico-gramatical, faptele, evenimentele şi cuvintele fiind redate aşa cum s-au petrecut sau cum au fost rostite, înţelesul rămînînd stabilit de regulile gramaticale şi de însemnarea cuvintelor. Trebuie avut în vedere contextul istoric spaţial-temporal şi doctrinar pentru a putea sesiza cu exactitate gîndirea autorului inspirat.

8. Fer. Augustin, *Contra Faustum Manichaeum*, IV, 2, P.L. XLII, col. 218.
9. Catechesis IV. *De decem dogm.*, P.G. XXXIII, col. 496.
10. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile Mici, Într. şi răspuns.* 1. P.G. XXXI, col. 1080.

Interpretarea istorico-gramticală sau literală s-a dezvoltat în special în cadrul Şcolii Catehetice din Antiohia înfiinţată prin sec. III *de către preoţii Lucian şi Dorotei şi ilustrată apoi în sec. IV şi V* de către Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir şi, îndeosebi, de către Sfîntul Ioan Gură de Aur, care interpretează Scriptura după metoda istorică pe care o îmbunătăţeşte printr-un alegorism moderat bazat mereu pe litera textului. Principiile sale în interpretarea Sfintei Scripturi, le enunţă astfel :

a) Interpretul trebuie să posede o cît mai vastă cultură filologică şi istorică ;
b) Se pleacă întotdeauna de la sensul gramatical ;
c) Sensul tipic trebuie să se sprijine pe cel literal printr-o pătrundere cît mai atentă a spiritului limbii ebraice şi a celei greceşti ;
d) Să se ţină seama de context şi locurile paralele ;
e) Întotdeauna interpretul trebuie să scoată şi o învăţătură morală din textele interpretate, lucru pe care el îl face cu prisosinţă în omiliile sale [10 bis].

Cam în aceeaşi vreme la Alexandria funcţiona, mult mai bine organizată, o şcoală propriu-zisă de învăţămînt doctrinar creştin numită : Διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων = *Şcoala învăţăturilor sfinte.* Această şcoală a avut un şir neîntrerupt de mari dascăli şi exegeţi care au ridicat-o la rangul unei adevărate şcoli de teologie. Printre reprezentanţii acestei şcoli aflăm pe Panten († 180), Grigorie Taumaturgul, Sf. Atanasie Cel Mare, Didim cel Orb, Chiril al Alexandriei, Sf. Ambrozie. Dar marele exeget care i-a adus renumele este Origen. În această şcoală se încearcă pentru prima oară interpretarea alegorică. De la Origen reţinem cîteva principii pentru interpretarea Sfintei Scripturi :

a) Sfînta Scriptură este inspirată în tot cuprinsul ei ;
b) Sfînta Scriptură nu conţine inexactităţi sau contradicţii ;
c) Omul este imperfect şi nu poate înţelege de unul singur Sfînta Scriptură ;
d) Bazat pe o concepţie trihotomistă, Origen susţine că Sfînta Scriptură are trei sensuri :

1. Sensul trupesc (κατὰ τὴν σάρκα, κατὰ λέξιν, κατὰ ἱστορίαν, κατὰ τὸ ῥητὸν, κατὰ γράμμα).
Deci sensul literal este primul sens al Sfintei Scripturi.
2. Sensul psihic κατὰ τὴν ψυχήν.
3. Sensul duhovnicesc, spiritual (πνευματική) sau alegoric (ἀλληγορία) sau ceresc (ἀναγωγή).

e) În sensul duhovnicesc cheia de interpretare este alegoria.
f) Călăuza supremă în materie de exegeză este învăţătura Bisericii (κήρυγμα ἐκκλησιαστικὸν) [11].

În interpretarea Sfintei Scripturi la Şcoala Catehetică din Alexandria predomina sensul alegoric, mistic, atribuind cuvintelor, faptelor, numerelor, valori simbolice, ceea ce a făcut ca exagerarea în sens alegoric simbolic să inducă în eroare chiar şi pe un aşa de mare exeget ca Origen.

Vechiul Testament vorbeşte, prin prefigurările sale, fără încetare despre Hristos. Valoarea pedagogică a Vechiului Testament se arată, mai ales, în caracterul tipologic al acestuia şi constă în faptul că anumite evenimente, obiecte, fiinţe şi persoane din Vechiul Testament, în

10 bis. Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Biserica Ortodoxă, păstrătoarea celor mai bune tradiţii şi metode de exegeză biblică,* în «Studii teologice», an IV, (1952), p. 123.
11. *Ibidem,* p. 120—121.

afară de semnificaţia lor proprie, prefigurează o altă realitate superioară. Acestea, în afară de însemnarea lor proprie, sînt imaginile unor realităţi şi lucruri viitoare. În legătură cu interpretarea unor pericope din Vechiul Testament aghiografii Noului Testament (îndeosebi Sf. Ap. Pavel) vorbesc despre un sens tipic al realităţilor veterotestamentare. Referindu-se la evenimentul ieşirii din Egipt al poporului evreu, el afirmă : «Aceste fapte s-au întîmplat acelora ca să ne servească nouă ca prefigurări = τύποι» (I Cor. 10, 6) ; Toate acestea s-au întîmplat în mod prefigurativ = τυπικῶς (I Cor. 10, 11). În Romani 5, 14, Apostolul numeşte pe Adam τύπος al Celui ce avea să vină, adică al lui Hristos. Cuvîntul τύπος derivă de la verbul τυπτεῖν = a tăia, a sculpta. τύπος este o schiţă un model după care se execută o operă de artă[12].

Sensul tipic este un sens real exprimat prin tipuri şi poate fi ca şi cel literal : istorico-profetic, dogmatic, moral sau tropologic şi anagogic (ceresc). Tipul se aseamănă dar se şi deosebeşte de simbol, fiindcă tipul este o realitate care are în sine raţiunea de a fi, pe cînd simbolul nu-şi are raţiunea de a fi în el însuşi, în afară de însemnarea lui simbolică [13].

Tipurile din Sfînta Scriptură sînt fapte istorice din iconomia mîntuirii care au o realitate istorică şi o importanţă în desfăşurarea lor, dar care, în acelaşi timp, sînt şi prefigurări ale altor fapte din Noul Testament. În Vechiul Testament acestea sînt nedesăvîrşite şi prevestesc în acelaşi timp fapte desăvîrşite şi definitive din Noul Testament [14].

Hotărînd din veşnicie mîntuirea oamenilor, Dumnezeu a rînduit acest lucru prin anumite evenimente, oameni şi instituţii, a pregătit-o şi a anunţat-o cu secole înainte.

Persoanele, lucrurile şi evenimentele marcate cu pecetea pregătirii mîntuirii, în mod deplin şi înţelept, constituie tipurile biblice [15].

Tipul anunţă un fenomen mai complex decît cel pe care îl realizează. El are întotdeauna un caracter de pregătire care lasă să se întrevadă o parte a unei lucrări şi uneori întreaga operă. Nu trebuie să se confunde tipurile cu profeţiile. Profeţia este distinctă de faptul pe care îl anunţă, şi se produce prin cuvînt, tipul dimpotrivă, este o dispoziţie providenţială a lucrurilor şi a evenimentelor în vederea unui scop mai înalt. Realizarea corespunzătoare prefigurării tipului se numeşte antitip, expresie folosită de Sf. Ap. Petru (1 Petru, 3, 21) prin care arată că botezul creştin este antitipul potopului, deci potopul este tipul botezului creştin [16].

Cuvîntul «antitip» (ἀντίτυπον) nu cere identitatea absolută a celor două izbăviri, ci el arată că salvarea lui Noe îşi află adevăratul sens în mîntuirea acordată acum prin botez, datorită Învierii lui Hristos. Aceste două evenimente atît de diferite au, pentru aghiograf, acelaşi sens teologic : mîntuirea dată lui Noe şi familiei sale, în Vechiul Testament, nu e o adevărată mîntuire decît graţie aceleea pe care o dă Dumnezeu prin

12. Pr. Prof. V. Prelipceanu şi Pr. prof. Gr. T. Marcu, *op. cit.*, p. 37.
13. Arh. I. Suciu, *Ermineutica biblică*, Arad, 1933, p. 62.
14. Meignan, *L'Ancien Testament de Moïse à David*, Paris, 1896, vol. II, p. XVI.
15. *Ibidem*, p. XVII.
16. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu şi Pr. Prof. Gr. T. Marcu, *op. cit.*, p. 37.

Iisus Hristos începînd cu botezul Noului Legămînt. Arătînd această relaţie tipologică, Apostolul afirmă că Vechiul Testament şi Evanghelia mărturisesc despre acelaşi Dumnezeu Mîntuitor, ale cărui intervenţii succesive sînt legate unele de altele, arătînd, în acelaşi timp, că Noul Testament este cel care dă celui vechi adevărata semnificaţie [17].

O interpretare tipologică explicită o face Sf. Ap. Pavel în epistola către Evrei cap. 7 v. 1—2 utilizînd textul de la Facere 14, 17—20, pentru a sublinia că Melchisedec prefigurează pe Hristos. Istoricitatea acestui personaj nu e pusă în discuţie, dar unele din caracteristicile sale consemnate în textul scripturistic (rege şi preot, rege al dreptăţii şi al păcii, fără spiţă de neam) fac din el un tip al Fiului lui Dumnezeu căruia el se aseamănă (v. 3). Această asemănare nu este o identitate, ea nu e valabilă decît în anumite puncte. Dar în acele puncte preînchipuirea este atît de reală încît Apostolul scoate din aceasta argumentul în favoarea superiorităţii preoţiei lui Hristos asupra preoţiei levitice [18].

4. *Folosirea Vechiului Testament în interpretarea tipologică de către Mîntuitorul, Sfinţii Apostoli şi Biserică pentru a face înţeles Noul Testament.*

Dînd răspuns trimişilor lui Ioan Botezătorul care veniseră să-L întrebe dacă El este Cel aşteptat, Mîntuitorul confirmă că El este, însă nu a declarat direct, ci arată că prin El s-a împlinit profeţia lui Isaia (Is. 29, 18—19 ; 35, 5) căci «orbii îşi capătă vederea şi şchiopii umblă, leproşii se curăţesc şi surzii aud, morţii înviază şi săracilor li se binevesteşte» (Mt. 11, 5). De remarcat faptul că la semnele vestite de Isaia Mîntuitorul a adăugat pe cel mai puternic şi anume că «morţii inviază» (Lc. 7, 14). Ceea ce Isaia profeţea vorbind la timpul viitor, Hristos împlineşte, El vorbeşte în prezent. Profeţia s-a adeverit, iar aceasta plinindu-se dovedeşte că Iisus este Unsul, Mesia cel aşteptat care va spune oamenilor toate (Ioan 4, 25) şi El confirmă acest lucru în convorbirea cu samarineanca : «I-a zis femeia : Ştim că vine Mesia care se cheamă Hristos ; cînd va veni Acela ne va vesti nouă toate. Iisus i-a zis : Eu sînt, Cel ce vorbesc cu tine (Ioan 4, 26). Vorbind iudeilor, Mîntuitorul arată că este o legătură organică între activitatea lui Moise şi a Sa, căci iudeii cercetau Scripturile, adică Vechiul Testament şi credeau că ele conduc la viaţa veşnică, dar tocmai acestea vorbeau despre El (Ioan 5, 39—46). Prin aceasta Mîntuitorul referindu-se la profeţiile lui Moise şi, îndeosebi, la Deut. 18, 15 arată că El este «Proorocul» anunţat. Moise era robul lui Dumnezeu, pe cînd Hristos este Fiu şi Moştenitor (Evrei 3, 5—6). Moise este profetul despre Hristos şi tipul Acestuia, el profeţeşte şi prefigurează împlinind istoric dar nedesăvîrşit, ceea ce avea să facă Iisus Hristos în chip deplin şi desăvîrşit.

Mîntuitorului îi place să amintească de Moise şi să compare Legea Sa Nouă cu cea Veche, lucru evident în Predica de pe Munte. Amintind

17. S. Amsler, *op. cit.*, p. 31.
18. *Ibidem*, p. 22.

poruncile Decalogului, Mîntuitorul, nu numai că le confirmă, ci le aprofundează desăvîrşindu-le, dînd, astfel, Legii lui Moise întreaga sa împlinire. La Decalog adaugă Fericirile, la poruncă opune iubirea : «Poruncă nouă dau vouă : să vă iubiţi unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, aşa şi voi unul pe altul să vă iubiţi» (Ioan 13, 34). În locul Vechiului Legămînt pecetluit cu sîngele jertfelor de animale, Hristos pune unul nou, o Lege Nouă, pecetluită cu sîngele Său : «Beţi dintru acesta toţi. Că acesta este Sîngele Meu, al Legii celei Noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor» (Matei 26, 27—28). Toate porfeţiile, semnele şi faptele prevestite de Vechiul Testament se împlinesc în Iisus Hristos : «Să nu socotiţi că am venit să stric Legea sau proorocii ; n-am venit să stric, ci să plinesc (Matei 5, 17).

Vestind moartea şi învierea Sa, Mîntuitorul se foloseşte de tipul şederii lui Iona timp de trei zile în pîntecele chitului, El arată că este mai mare decît Solomon (Matei 12, 39—42). El este pîinea cea vie care s-a pogorît din cer (Ioan 6, 51) care dă viaţă veşnică. Vorbind cu Nicodim despre şarpele de aramă ridicat de Moise în pustie, Mîntuitorul interpretează acest fapt istoric ca o prefigurare a Răstignirii Sale ce a adus viaţă veşnică lumii (Ioan 3, 14).

De asemenea Sfinţii Apostoli aduc sensul tipic al Vechiului Testament ca mărturie a mesianităţii Mîntuitorului. Sfîntul Apostol Petru, vorbind mulţimii la Cincizecime despre mîntuirea adusă de Hristos, se referă la profeţia lui David (Ps. 15, 8—11) argumentînd astfel învierea lui Hristos ca un fapt anunţat şi realizat prin puterea dumnezeiască. Tot el ne arată că Hristos este piatra unghiulară profeţită de psalmist (Ps. 117, 22). Vorbind despre botezul creştin, Sf. Ap. Petru aminteşte de salvarea lui Noe şi o interpretează ca prefigurare a mîntuirii aduse de Hristos (1 Petru 3, 21).

În mod deosebit Sf. Ap. Pavel foloseşte sensul tipologic explicit şi implicit într-o varietate numeroasă făcîndu-se în acelaşi timp interpret al acestuia şi relevînd superioritatea antitipului şi rolul mîntuitor al acestuia. Epistola către Evrei are un caracter aproape integral de interpretare tipologică a Vechiului Testament. Vorbind despre raportul dintre Moise şi Hristos, Apostolul arată că Hristos este superior lui Moise, întrucît El este Fiu şi nu slujitor (Evrei 3, 1—6), El este Arhiereul cel Mare, Care a străbătut cerurile (Evrei 4, 14) şi Care este chemat ca şi Aaron, dar Care este mai mare ca acesta, căci este Preot după rînduiala lui Melchisedec. Superioritatea preoţiei veşnice a lui Hristos provine din filiaţia Sa divină (Evrei 5, 4—10). Schimbînd preoţia, Hristos a schimbat şi Legea (Evrei 7, 12). Epistola către Evrei cap. 9, vorbind despre cortul mărturiei şi jertfele Legii Vechi, Apostolul arată că şi acestea erau orînduite pentru slujba dumnezeiască, dar nedesăvîrşite, pe cînd Hristos se aduce pe Sine o singură dată Jertfă şi, prin Sîngele Său, dobîndeşte veşnică răscumpărare pentru toţi (Evrei 10, 4). Legea era «umbra bunurilor viitoare, iar nu însuşi chipul lucrurilor deci nu putea să facă desăvîrşiţi pe cei ce se apropiau de ea» (Evrei 10, 1). Adam, tipul cel vechi, este omul păcătos şi muritor, Hristos — Adam cel Nou — (antitipul) este

duh de viață dătător (Rom. 5, 12—18) 1 Cor 15, 21—22 ; 45—49). Avraam și urmașul său (Fac. 12, 3, 7, 15, 5 ; 22, 18) este tipul lui Hristos și al creștinilor ca moștenitori ai făgăduințelor dumnezeiești (Gal. 3, 29). Amintind de trecerea evreilor prin Marea Roșie, Apostolul zice : «Și toți aceeași mîncare duhovnicească au mîncat ; și toți aceeași băutură duhovnicească au băut, pentru că beau din piatra cea duhovnicească ce avea să vină. Iar piatra era Hristos» (1 Cor. 10, 2—4). Pentru Sf. Apostol Pavel întreg Vechiul Testament este o istorie a tipurilor care vorbește despre Iisus Hristos și pregătește omenirea pentru primirea Lui. El are valoare pedagogică pentru creștini, lămurind rostul venirii și lucrării lui Hristos.

5. Valoarea interpretării tipologice pentru cunoașterea și înțelegerea Sfintei Scripturi în Biserică și pentru creștini.

Folosirea Vechiului Testament în Biserica Apostolică este singura rațiune care explică voința clară și conștientă a aghiografilor Noului Testament de a sublinia relația strînsă și specifică care leagă Evanghelia de Vechiul Testament. Această voință este rodul direct al convingerii lor că Iisus din Nazaret nu-i un personaj izolat, un eveniment fără context, ci, dimpotrivă, că venirea Sa, moartea și învierea Sa sînt în legătură organică necesară și adîncă cu Vechiul Testament care le-a anunțat, le-a pregătit și le-a prefigurat. Pentru ei în singurul context veterotestamentar apare semnificația mîntuitoare și hotărîtoare împlinită prin Iisus din Nazaret. A separa pe Iisus de Vechiul Testament sau a-L plasa în alt context istorico-teologic, decît acela în care a venit, înseamnă a face de neînțeles sensul special al lucrării Sale și a deschide ușa ereziilor hristologice. Iisus este Hristosul promis în Vechiul Testament aceasta este credința Bisericii primare și rațiunea ultimă a folosirii Vechiului Testament în propovăduirea Sa [19].

Recunoașterea tipurilor în Vechiul Testament nu este o speculație lipsită de un fundament real ; ea corespunde credinței că același Dumnezeu, care s-a revelat prin Iisus Hristos, s-a revelat mai întîi în istoria Legămîntului Vechiului Testament, întrucît noi avem de a face acolo cu o vorbire a lui Dumnezeu prin profeți, aici, în mod desăvîrșit prin Hristos (Evrei 1, 1). Interpretarea tipologică vine deci să confirme unitatea Sfintei Scripturi în persoana lui Hristos [20].

Vechiul Testament, prin descoperirea ce o face, deși nedesăvîrșit, prin profeții și tipuri, are o valoare de mărturie divină pentru adevărurile de credință ce culminează în revelația centrală, finală și desăvîrșită prin venirea Fiului lui Dumnezeu în lume și opera Sa răscumpărătoare realizată odată pentru totdeauna și pentru toți oamenii. Pentru creștini, Jertfa Domnului Hristos din Noul Testament a înlocuit definitiv sacrificiile Vechiului Testament, iar bucuria și măreția revelației desăvîrșite, care s-au făcut prin Iisus Hristos, fac ca toți creștinii să prețuiască și să

19. Amsler, *op. cit.*, p. 10.
20. Pr. Prof. V. Prelipceanu și Pr. Prof. Gr. T. Marcu, *op. cit.*, p. 38.

respecte Sfînta Scriptură a Vechiului Testament, convinși fiind de legătura indisolubilă ce există între cele două Testamente.

Vechiul Testament, ca istorie și ca Lege, păstrează valoarea sa pedagogică fiindcă, luminat prin împlinirea sa istorică, el rămîne mereu martorul Cuvîntului devenit trup [21]. De aici și larga sa utilizare în Biserica Creștină atît în cult cît și în doctrină, precum și în morală. Vechiul Testament, ca parte integrantă a Sfintei Scripturi, este folosit în cultul Bisericii, în rugăciunile și cîntările bisericești. Cele șapte Laude ale Bisericii sînt alcătuite, în primul rînd, din *psalmi*. La sărbătorile mari, la diferite ocazii importante se citesc un număr de pericope din Vechiul Testament denumite *paremii :* texte alese din diferite cărți, după importanța momentului care se comemorează și care au o nuanță tipic-mesianică [22]. În *cîntările liturgice* se face aluzie la texte din Vechiul Testament Sfintele Taine folosesc din belșug citirea psalmilor, rugăciuni și binecuvîntări din Vechiul Testament. Tămîia, untdelemnul, lumînările, prin simbolismul lor, își păstrează întrebuințarea și în cultul Bisericii creștine, așa cum au fost folosite și în Cultul Vechiului Testament (Ps. 140, 2 ; Ex. 30, 7 ; Lev. 2, 2).

În pictura bisericească, persoanele și scenele biblice zugrăvite în Biserici arată într-o formă intuitivă rostul Vechiului Testament ca îndrumător spre Hristos, ca mijloc de înțelegere mai profundă a întrupării lui Hristos.

Făgăduințele descoperite de Dumnezeu în vederea venirii unui Mîntuitor, începînd de la Avraam și pînă la ultimul profet al Vechiului Testament au avut nu numai rolul de a ține trează nădejdea în vederea mîntuirii ci, în același timp, să arate toate datele necesare în vederea recunoașterii că Iisus Hristos este Mesia cel prezis [23].

Citirea și interpretarea Vechiului Testament în Biserică se bazează pe întruparea Fiului lui Dumnezeu și lucrarea Sa, care formează contextul istoric ulterior în care Vechiul Legămînt își găsește semnificația sa ultimă. Acest context nou și definit impune cercetării teologice, practicată în Biserică, o sarcină specială : aceea de a confrunta mărturia Vechiului Testament cu realitatea mîntuitoare a Noului Testament pentru a face să apară raportul ce le leagă în cadrul istoriei mîntuirii.

Această confruntare are, pentru Biserică, o dublă importanță. Pe de o parte, ea permite interpretului creștin să deosebească în Vechiul Testament, în virtutea credinței sale în Hristos, o mărturie autorizată a actului revelator în istoria din Israel, singură împlinirea acestor mărturii conferindu-le sensul revelator ultim.

Deci, pe baza credinței în revelația ultimă și desăvîrșită prin Iisus Hristos interpretul creștin poate deosebi rolul revelator al unui eveniment, al unui personaj, al unei instituții sau a unui cuvînt despre care

21. I. Popescu-Mălăiești, *Valoarea Vechiului Testament pentru creștini*, 1932, p. 84, și Dr. N. Neaga, *op. cit.*, p. 274.

22. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, p. 617 și Pr. Prof. N. Neaga, *N-am venit să stric legea*, Sibiu, 1940, p. 100.

23. Drd. Gh. Burtan, *Rolul îndrumător al Vechiului Testament :* în «Studii teologice», nr. 9—10, 1973, p. 735.

mărturisesc textele veterotestamentare şi poate recunoaşte în semnificaţia lor teologică o făgăduinţă ce s-a împlinit în Iisus Hristos.

Pe de altă parte, arătînd legătura evenimentelor tipice ale Vechiului Testament cu revelaţia ultimă a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, această confruntare permite evenimentelor Vechiului Legămînt, chiar dacă ele sînt acum înlocuite de revelaţia finală şi desăvîrşită, de a împlini în Biserică, rolul lor îndrumător şi descoperitor care duce către Hristos. Interpretarea tipologică lămureşte deplin taina mîntuirii noastre prin relaţia dintre evenimentele istoriei mîntuirii care se luminează reciproc : evenimentele Vechiului Testament. Această relaţie tip-antitip arată lucrarea lui Dumnezeu în ceea ce avea parţial şi provizoriu cu ceea ce are acum complet şi definitiv. Prin interpretarea tipologică în Biserică, pe baza mărturiilor Noului Testament, se garantează cunoaşterea retroactivă a rolului revelator al evenimentelor din istoria Vechiului Testament care se continuă şi se desăvîrşeşte în Iisus Hristos.

Instituţiile, evenimentele şi persoanele din perioada de pregătire a mîntuirii, care au avut un caracter tipologic, îndreptăţesc pe deplin valoarea deosebită a Vechiului Testament, suportul care stă la temelia descoperirii adusă de Iisus Hristos, prin care s-a realizat împlinirea celor făgăduite. Vechiul Testament rămîne, deci, purtătorul Cuvîntului lui Dumnezeu celui viu, în Biserica Sa. Actualitatea Vechiului Testament se bazează pe autoritatea sa divină care rezultă din lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu pe care o conţine. Tocmai avînd în vedere acest caracter supranatural, Vechiul Testament se numeşte pe sine : «Legea Domnului» (Ps. 1, 2). «Cuvîntul Domnului» (Osea 1, 1) «Vedenie» (Obad. 1, 1) «Mărturie veşnică» (Is. 3, 8) «Cartea Domnului», (Is. 34, 16).

Vechiul Testament este lumină de sus vărsată de Duhul Sfînt în sufletul acelora pe care Dumnezeu i-a învăţat ce să grăiască şi să descopere cu privire la învăţătura cea mîntuitoare [24].

În lumina principiilor de interpretare, lăsate nouă de Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, Sf. Apostoli şi Tradiţia patristică putem discerne, aşadar, în Vechiul Testament sensurile tipice care ne conduc către Hristos, făcîndu-ne să înţelegem mai bine legătura dintre cele două Testamente, valoarea fiecăruia dintre ele şi unitatea lor organică. Prin interpretarea tipologică ne apropiem mai mult de Hristos şi înţelegem mai bine aspectele lucrării Sale Mîntuitoare.

Sfînta Scriptură este, deci, unitară, avîndu-şi temeiul pe lucrarea unică a lui Dumnezeu pentru mîntuirea oamenilor. Vechiul Testament este începutul şi pregătirea celui Nou, el constituie premiza mîntuirii oamenilor şi pregăteşte pe aceştia, pentru primirea lui Hristos. Revelaţia cuprinsă în Vechiul Testament este nedesăvîrşită şi se îndreaptă către Hristos, Mîntuitorul Lumii care aduce revelaţia desăvîrşită şi ultimă.

Şi în Vechiul Testament şi în Evanghelie lucrarea de inspiraţie aparţine aceluiaşi Duh Sfînt al lui Dumnezeu (1 Petru 1, 10—12). Hristos este împlinitorul amîndorura.

24. Pr. Prof. N. Neaga, *op. cit.*, p. 69.

Vechiul Testament se întrebuințează în Biserica creștină pentru fundamentarea dogmelor, alcătuirea serviciilor de cult, stabilirea normelor de conduită morală, desăvîrșite fiind prin normele Noului Testament.

Sensurile Sfintei Scripturi familiarizează pe credincioși cu lucrurile tainice dumnezeiești, îi apropie pe aceștia de Dumnezeu și-i fac să înțeleagă mesajul divin. Acest lucru îl face în mod special interpretarea tipologică a Vechiului Testament.

Invățătura Bisericii — Sf. Tradiție — este norma de interpretare corectă a Sfintei Scripturi întrucît Biserica este călăuzită în viața ei de către Sfîntul Duh care o însuflețește și o păstrează pe temelia adevărului (1 Tim. 2, 4).

Sensul tipic ne ajută să înțelegem mai bine faptele din Noul Testament și să le sesizăm importanța lor mîntuitoare. Interpretarea tipologică este necesară în viața Bisericii pentru a face cunoscută creștinilor revelația unică a lui Dumnezeu, care s-a început în Vechiul Testament și s-a realizat desăvîrșit în Noul Testament. Ea singură poate face pe credincioși să înțeleagă cine este Iisus cel istoric, taina întrupării Sale, precum și restul lucrării Sale răscumpărătoare pentru mîntuirea oamenilor.

IISUS HRISTOS ÎN GÎNDIREA INDIANĂ

Lect. Dr. Remus RUS

Secolul al 19-lea, cunoscut îndeobşte sub denumirea generică de «secol al invaziei Orientului de către Apus» [1], poate fi considerat mai degrabă ca un secol al *predialogului interreligios*. Fără îndoială, a existat o invazie. Aceasta nu a fost întru totul nimicitoare. În contextul ei a avut loc şi o întîlnire la nivel spiritual între Orient şi Occident, întîlnire ce a provocat un curent de reînviere, de renaştere în sînul tradiţiilor religioase din Orient aflate într-o stare de împietrire. În hinduism, căci acesta este contextul care ne preocupă, apar o serie de mişcări reformatorice care îmbină lupta pentru eliberare de sub imperiul britanic cu formularea unei teologii care, deşi porneşte de la premise clasice hinduse, se conturează ca reacţie imediată faţă de creştinism. Astfel, creştinismul devine un punct de referire, un izvor de inspiraţie şi, ca atare, întîlnim şi o recunoaştere a învăţăturii şi persoanei lui Iisus Hristos din perspectiva nevoilor reformatorice imediate ale gînditorilor hinduşi. Această recunoaştere şi preţuire a învăţăturii şi persoanei lui Iisus Hristos a dus la încercări de înglobare selectivă a învăţăturilor creştine în contextul gîndirii religioase hinduse. Nu trebuie să uităm că acest lucru a fost făcut mai ales cu scopul de a contracara activitatea misionară creştină, prin stimularea unui sincretism religios sui generis, care să fie ridicat la rangul de religie universală. Însă, în pofida acestui fapt, întîlnirea dintre creştinism şi hinduism din secolul al 19-lea şi începutul secolului al 20-lea reprezintă o premisă importantă pentru stadiul incipient la care se află dialogul interreligios. De aceea, credem necesară cunoaşterea atitudinii adoptate de reprezentanţii cei mai de seamă ai hinduismului modern faţă de Iisus Hristos şi faţă de învăţătura Sa.

Întrucît literatura aceasta este extrem de bogată şi cuprinde mai multe tendinţe moderniste şi tradiţionaliste din cadrul hinduismului modern, ne vom referi, în cele ce urmează, la primele încercări de evaluare a credinţei creştine formulate de reprezentanţii mişcării Brahmo Samaj: Raja Rammohan Roy, Keshub Chunder Sen şi Pratap Chander Mozoomdar.

Raja Rammohan Roy (1774—1833), profet al renaşterii şi naţionalismului indian şi fondator al mişcării Brahmo Samaj. Crescut şi educat în Patna, centru musulman de pe teritoriul indian, adoptă de tînăr o atitudine ostilă faţă de cultul statuilor şi a altor reprezentări idolatrice extrem de abundente în sînul hinduismului popular. În 1814 se stabileşte la Calcutta, unde studiază Upanişadele şi Brahma-sutras, ajungînd

1. Hendrik Kraemer, *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue*, Lutterworth Press, London, 1960, p. 99 ş.u.

la concluzia că învățătura upanișadelor este în mod fundamental teistă. Tot la Calcutta se întîlnește cu misionarii creștini de la Serampore și, ca urmare, începe să studieze Sfînta Scriptură. În 1820 publică, în extras, pasaje din Evanghelii, sub titlul: *«Preceptele lui Iisus. Îndrumare spre pace și fericire, extrase din cărțile Noului Testament, atribuite celor patru evangheliști (cu traducere în sanskrită și bengali)»*. Publicarea acestor extrase a stîrnit un puternic val de nemulțumire în sînul grupării misionare de la Serampore. Polemica stîrnită îl forțează pe Rammohan Roy să-și concretizeze concepția sa despre creștinism într-o serie de scrieri, care au ca substrat fundamental ideea că învățătura lui Hristos este singura care «duce mai bine la principii morale și este mai bine adaptată pentru a fi folosită de ființele raționale, decît orice alte sisteme» [2].

Scriptura creștină nu este un tratat sistematic de teologie. Ea nu prezintă definiții dogmatice și metafizice, ci «precepte și porunci... menite credinței și supunerii cordiale care reînnoiesc inima și produc roadele dreptății» [3]. Creștinii greșesc prin aceea că «dau prea mare atenție cercetării naturii lui Iisus Hristos și nu observării poruncilor Sale» [4]. Adoptînd o astfel de atitudine, Rammohan Roy evită dimensiunea revelată dogmatică a credinței creștine în favoarea unei dimensiuni moral-raționale: «căci nici o realizare umană nu poate vreodată să descopere natura lucrurilor celor mai obișnuite și cu atît mai mult a celor date prin revelația divină» [5].

Iisus Hristos este mediator și Mesia, ca prim născut dintre toate făpturile. În această calitate, el a preexistat în ceruri împreună cu Dumnezeu și a fost trimis ca Hristos sau Mesia. Epitetul «Fiu al lui Dumnezeu» este «un semn al cinstei pe care singur o merită» [6]. Ca prim născut este superior tuturor făpturilor inclusiv îngerilor: «Scripturile declară că Fiul a fost superior chiar îngerilor din ceruri, trăind de la începutul lumii în veșnicie și că Tatăl a creat toate prin El și pentru El» [7]. Actul creator săvîrșit de Tatăl, care este ««Divinitatea supremă», nu este împărtășit de Iisus ca Dumnezeu deoarece «el a fost produs, a fost creat de Divinitatea supremă printre făpturile create» [8]. Fiind produs de Tatăl, este firesc ca Fiul să fie dependent și supus Tatălui. Puterea și calitățile divine i-au fost date de Tatăl universului și de aceea «rațiunea ne forțează să credem că o ființă care datorează alteia toată puterea și activitatea sa oricît de necuprinsă și de mare ar fi, trebuie să fie considerată inferioară față de ea» [9]. Prin urmare, spune el, «cei care cred că Dumnezeu este suprem, că posedă perfecțiunea tuturor atributelor, independent de celelalte ființe, trebuie, în mod necesar, să nege identitatea lui Hristos cu Dumnezeu» [10]. Întrucît este dependent de Tatăl

2. Vezi: M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, S. C. M. Press Ltd., London, 1969, p. 9.
3. C. M. Parekh, *Rajarshi Ram Mohan Roy*, Rajkot, 1927, p. 80.
4. Sophia Dobson Collet, *The Life and Letters of Raja Rammohan Roy*, London, 1900, p. 41. 5. Idem, *ibidem*.
6. *English Works of Raja Rammohan Roy*, Allahabad, 1906, p. 577. Vom cita această lucrare «English Works». 7. *English Works*, p. 583 ș.u. 8. Idem, *ibidem*.
9. *English Works*, p. 573—577. 10. Idem, *ibidem*.

și supus lui, între Tatăl și Fiul este «o unitate de voință» și nu «identitate de ființă». Rammohan Roy argumentează acest lucru după cum urmează :

Iisus a spus că este una cu Tatăl. În același timp, el a afirmat unitatea sa cu Apostolii. Unitatea cu Tatăl are același caracter ca unitatea lui Hristos cu Apostolii. Așa stînd lucrurile, sîntem confruntați cu două alternative, și anume :

În primul caz, unitatea ființială duce la absorbirea Fiului și a Apostolilor în Ființa supremă, după cum stropii de apă dispar în ocean.

În al doilea caz, prin accentuarea deosebirilor ca persoane și a unității prin natură se ajunge la înmulțirea numărului persoanelor divine.

Întrucît nici una din aceste alternative nu consună cu învățătura creștină, rămîne posibilă doar unitatea de voință prezentă în relația dintre Tatăl și Fiul, precum și în relația dintre Apostoli și Tatăl [11].

Atitudinea lui Rammohan Roy față de învățătura creștină și față de Iisus Hristos izvorăște dintr-o revizuire proprie a concepției despre Brahman în lumina categoriilor teologiei naturiste a monoteismului și deismului raționalist din Apus. Iisus Hristos este interpretat în perspectiva preconcepțiilor sale personale despre natura divină și despre Dumnezeu. Avînd ca postulat un Dumnezeu nestrămutat, care transcende întreaga creație și toate făpturile, menținîndu-le prin legea sa morală, Rammohan Roy anulează posibilitatea unei mișcări dinamice în Dumnezeu și de la Dumnezeu. De aceea, el concepe unitatea dintre Iisus și Dumnezeu ca fiind o unitate de voință, de scop. Aici este limita monoteismului filosofic. El nu merge mai departe și nici nu încearcă să cerceteze natura moralității și a lui Dumnezeu pe de o parte, și relația dintre morală și Dumnezeu pe de altă parte, în perspectiva iubirii divine. Accentuînd asupra caracterului moral al învățăturii creștine în dauna aspectului dogmatic, revelat, Rammohan Roy formulează o hristologie pragmatistă, raționalistă și secularizată în care elementul mistic și credința joacă un rol secundar. Raționalismul său respinge trăirea sub aspect sentimental a religiei. În același timp, în baza concepției sale deiste și unitariene, el refuză să recunoască ideea unei întrupări divine, deoarece acest lucru ar compromite monoteismul și ar reprezenta o sursă de demoralizare personală și socială [12].

Keshub Chunder Sen (1838—1884), un alt reprezentant de frunte al Mișcării Brahmo Samaj, deși rămîne hindus conservator, ajunge la o apreciere mai profundă a lui Hristos. În 1866 el și adepții săi, se regrupează, în urma scindării acestei mișcări, formînd Brahmo Samaj pentru India. Această nouă tendință dată mișcării tradiționale Brahmo Samaj se va baza pe o credință eclectică, formată din elemente disparate scoase din mai multe religii. În același an, Keshub Sen ajunge să fie cunoscut în Europa prin prelegerea sa despre «Iisus Hristos, Europa și Asia», ținută la Calcutta.

În evaluarea persoanei și învățăturii lui Iisus Hristos, Keshub Sen pornește de la ideea moralității supreme a lui Iisus și a credincioșiei sale față de adevăr. În timp ce îl disociază pe Iisus Hristos de creștinis-

11. Pentru detalii : *English Works*, p. 577 ș.u. 12. M. M. Thomas, *op. cit.*, p. 29.

mul istoric, Keshub Sen îl consideră ca izvor de reînnoire creatoare pentru hinduism şi centru concret al unei noi religii universale a Spiritului.

«Iertarea şi jertfa de sine» sînt principii cardinale ale moralei creştine necesare tuturor oamenilor pentru a-şi «reforma caracterul». Keshub Sen consideră crucea ca exemplu de jertfă şi iertare şi mijloc de regenerare a Indiei :

«Vă asigur, fraţilor, că nimic altceva în afara jertfei de sine, de care Hristos ne-a dat un exemplu strălucit, nu va regenera India... şi pentru a vă îndemna mai bine spre o voinţă a jertfirii de sine, ridîc în faţa voastră crucea pe care a murit Iisus» [13]. Căci «...Iisus este identic cu jertfa de sine şi întrucît el a trăit şi propovăduit la plinirea timpului, tot aşa el trebuie vestit la plinirea timpului. Cu cît India are nevoie mai mult de jertfă... cu atît mai mult Iisus îşi găseşte lăcaş în această ţară» [14].

Iisus Hristos, «Prinţul profeţilor» a făcut infinit mai mult bine decît toţi ceilalţi profeţi care l-au precedat sau îl vor urma şi faţă de care trebuie să avem cinstea cuvenită [15].

Keshub Sen, spre deosebire de Rammohan Roy, nu neagă divinitatea lui Iisus. El o afirmă însă în contextul învăţăturii religioase tradiţionale hinduse :

«...Recunosc divinitatea lui Hristos într-o anume formă, în sensul că Fiul participă la natura divină a Tatălui. Noi cei din India considerăm Fiul ca pe un Tată renăscut... Prin urmare, hinduşii, în timp ce consideră pe Tatăl şi Fiul persoane distincte şi separate, îi unesc în gîndire printru-un fel de identitate. Înţelegem divinitatea lui Iisus în contra-distincţie cu *Dumnezeirea Sa.* A fi fiu adevărat, aşa cum a fost Hristos, înseamnă a fi divin» [16].

În această afirmare ascunsă a divinităţii lui Iisus Hristos întîlnim o negare implicită a caracterului de persoană de sine stătătoare în cadrul Sfintei Treimi. Ba mai mult, într-un anume fel, Iisus ar fi însuşi Tatăl care se renaşte, iar acest lucru nu poate fi acceptat în nici un caz de gîndirea creştină.

Întruparea este încoronarea unei evoluţii continue a Logosului în Iisus Hristos, ceva asemănător cu avatarul hindus :

«Noul Testament a început cu naşterea Fiului lui Dumnezeu. Logosul a fost la începutul creaţiei şi tot Logosul este perfecţiunea ei — culminarea umanităţii în Fiul divin. Am ajuns la ultima verigă în seria organismelor create. Ultima expresie a Divinului este *umanitatea divină.* După ce s-a arătat în forme nesfîrşite de existenţă progresivă, forţa creatoare primară a luat în cele din urmă forma de Fiu în Iisus Hristos» [17].

Keshub Sen introduce în acest context o idee nouă care îi caracteriza întreaga sa gîndire, şi anume aceea a unei *umanităţi divine.* Formulînd acest concept, Keshub Sen a vroit să subscrie în mod indirect credinţa în natura divino-umană a lui Iisus, accentuînd în acelaşi timp,

13. M. C. Parekh, *Bramarshi Keshub Chunder Sen,* Rajkot, 1931, p. 26 ş.u.
14. P. C. Mozoomdar, *The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen,* Calcutta, 1887, p. 179 ş.u. 15. M. C. Parekh, *op. cit.,* p. 33. 16. *Ibidem,* p. 149 ş.u.
17. *Ibidem,* p. 154—159.

posibilitatea perfecțiunii, a desăvîrșirii naturii întregii firi umane, după cum în Fiul a avut loc această desăvîrșire prin unirea cu natura divină. Un rol important în formularea noțiunii de «umanitate divină» îl are și învierea, care sugerează «continuitatea umanității lui Hristos... Aici omul rămîne om... El (Iisus Hristos n.n.) a fost menit de Providență să fie omului om, un om model, un om-Dumnezeu ; așa a fost, așa este și va continua să fie pînă la sfîrșitul veacurilor... El este umanitatea pură și simplă în care se sălășluiește Divinul. În el vedem natura umană perfectă prin afilierea naturii divine. Prin această afiliere vedem cea mai deplină realizare a scopului vieții și slujirii lui Hristos...» [18]. Că Hristos a înviat nu este nici o urmă de îndoială» ...Într-adevăr, sînt gata să mărturisesc că Hristos a înviat din mormîntul său pămîntesc. Oare vorbesc eu cu autoritatea unui martor ocular ? Da, într-adevăr. Dacă credeți că Hristos este în mormînt, atunci cu siguranță visați. Căci unde poate fi el găsit pe pămînt ? Nicăieri. Un Hristos mort și descompus este o decepție. Hristos cel înviat există cu adevărat. Duhul lui Hristos a înviat și s-a reîntors la Tatăl... cu siguranță trăiește. Tu ești în ceruri la Tatăl Tău, la sînul Său. Duhul Tău este Duhul Tatălui Tău. O, Isuse, repet, Hristos a înviat ! Aceasta nu e iluzie, nici vis, ci o realitate ; o realitate pe care o puteți vedea și admira... Acea faptă glorioasă, învierea lui Hristos, poate fi simțită de fiecare credincios adevărat... Ori de cîte ori inimile noastre sînt atrase de puterea lui Hristos, sîntem atrași spre cer, căci Hristos nu este înmormîntat, ci înviat. Nu numai că a înviat, ci fiecare poate învia cu el și cu Duhul său în cerurile cele preaînalte» [19].

În relația sa față de Tatăl, Iisus s-a golit de propriul Său Eu în așa fel încît devine un mediu transparent în care Dumnezeu se sălășluiește și prin care oamenii pot să-l vadă și să-l cunoască pe Dumnezeu :

«El (Iisus Hristos *n.n.*) a manifestat această viață divină în om în așa fel încît nimeni nu a mai făcut-o înainte. Hristos este în fața noastră un vas cristalin, transparent în care se găsește apa vieții divine. În el nu mai există nici un eu opac care să obstrucționeze vederea noastră. Mediul este transparent și vedem limpede prin Hristos pe Dumnezeul adevărului și al sfințeniei care se sălășluiește în el... În Iisus vedem autosupunerea perfectă și asceza perfectă. Căci dacă omul a renunțat la eul său, mai are el la ce să renunțe ?» [20].

Iisus, în calitate de Fiu, este preexistent ca idee în divinitate :

«...Sub ce formă a existat el (Iisus Hristos *n.n.)* în cer ? Ca idee, ca plan de viață, ca o dispensare predeterminată ce așteaptă încă să fie realizată, ca puritate de caracter, nu concretă, ci abstractă, ca lumină încă nearătată... De fapt, Hristos n-a fost nimic altceva decît o manifestare pe pămînt, în formă umană, a unor anume idei și sentimente ce existau dinainte în Divinitate... În Vechiul Testament al istoriei lumii, vedeți căderea omului prin neascultare ; Noul Testament arată nașterea copilului ascultător al lui Dumnezeu, care se bucură mereu prin săvîrșirea voinței Tatălui... Astfel, Hristos a existat în Dumnezeu înainte de a fi creat. Există un Hristos necreat și un Hristos creat, ideea de Fiu și

18. Idem, *ibidem.* 19. Idem, *ibidem.* 20. *Ibidem,* p. 98 ș.u.

Fiul întrupat care își trage seva vieții și inspirația de la Tatăl. Aceasta este adevărata doctrină a întrupării. Luați de la Hristos tot ceea ce este divin, tot ceea ce este al lui Dumnezeu și nu mai rămîne nici un Hristos» [21].

Sesizăm în aceste rînduri nuanța platonică a existenței ideale în idee și întruparea ideii. Hristos nu este o idee a Divinității supreme, a Tatălui, ci co-existent cu Tatăl din veșnicie. El nu împrumută atribute divine ci le posedă în virtutea divinității sale.

Panteismului tradițional indian, Keshub Sen opune un panteism hristic, mult mai apropiat de ideea de comuniune :

«Ce este panteismul hindus ? În mod esențial el nu este altceva decît identificarea tuturor lucrurilor cu Dumnezeu. Nu vreau să spun că trebuie să adoptați un panteism ca în cărțile hinduse... acesta cuprinde erori ce trebuie evitate. Panteismul hristic este un panteism sublim și perfect. El reprezintă unirea conștientă a umanului cu Duhul divin în adevăr, dragoste și bucurie. Înțeleptul hindus realizează această unire numai în timpul meditației și contemplației ; el caută absorbirea inconștientă în Dumnezeul său cu toate lipsurile și greșelile sale. Voința sa nu este una cu voința lui Dumnezeu. Însă, comuniunea lui Hristos este activă și dreaptă ; ea îmbină puritatea de caracter cu devoțiunea. Panteismul hindus, în forma sa cea mai rea, este mîndru, deoarece se bazează pe credința că omul este Dumnezeu ; el este quietism și transă. Panteismul Hristos este autodăruirea activă a voinței. Este unirea Fiului care se supune ascultării, a Fiului umil și iubitor, cu Tatăl. În Hristos vedem panteismul adevărat» [22].

Acest panteism hristic al lui Keshub Sen se apropie de ideea creștină de comuniune în care are loc unirea conștientă și voită cu Iisus prin păstrarea identității personale. Totuși, panteismul hristic este unilateral, în sensul că admite relația conștientă doar între om și divinitate nu și între om și om sau alți oameni, împreună conștienți de ei înșiși și de relația lor cu Iisus Hristos.

Omenirea este ridicată spre cer de Duhul Sfînt, care face ca «tot omul să participe la viața divină». Duhul Sfînt face din «Hristos care este o simplă persoană istorică, puterea sfințitoare din noi».

«Sfîntului Duh i se cuvine slava de a naște și a boteza pe Fiul lui Dumnezeu, după cum mărturisește istoria biblică ; Lui și numai Lui îi revine puterea de a converti întreaga omenire în Fii ai lui Dumnezeu» [23].

Treimea este reprezentată de Keshub Sen ca un triunghi desăvîrșit în care se întîlnește iconomia creației și a filosofiei mîntuirii :

«Punctul culminant este Dumnezeu Iehova, Brahma cel suprem al Vedelor. El sălășluiește singur în slava sa veșnică ; de la el coboară Fiul în linie directă, ca emanație a divinității. Astfel, Dumnezeu coboară și atinge limita temeliei omenirii ; apoi, pătrunzînd în această temelie se revarsă în lume și de acolo, prin puterea Duhului Sfînt ridică omenirea degenerată la sine. Divinitatea care coboară spre uma-

21. *Ibidem*, p. 101 s.u. 22. *Ibidem*, p. 101 s.u. 23. Idem, *ibidem*.

nitate este Fiul ; Divinitatea care ridică umanitatea la cer este Duhul Sfînt» [24].

Keshub Sen introduce aici ideea că Iisus Hristos şi Duhul Sfînt ar fi emanaţii ale Divinităţii supreme, a Tatălui sau a lui Brahma al Vedelor. El anulează în acest fel concepţia de Treime, în care Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, deşi una în fiinţă, în Persoane sînt trei. Pentru un hindus care crede în unitatea de neîmpărţit a Divinului, ideea posibilităţii unei separări personale în unitate fiinţială este cu neputinţă, deoarece însuşi principiul personalizării, al individualizării (ahamkara) stă la baza înlănţuirii omului în ciclul renaşterii.

Mîntuirea omenirii de păcat este săvîrşită de Iisus Hristos : «Instrumentul mîntuitor este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu» [25]. Hristos a săvîrşit acest act o dată pentru întreaga istorie : «Mîntuirea a fost completă şi absolută. Hristos s-a dat pe Sine drept răsplată pentru tot trupul şi pentru veşnicie... El a dăruit scumpul său sînge pentru noi toţi, fie că vom crede în el, fie că nu vom crede» [26].

În viziunea lui Keshub Sen mîntuirea este generală, universală. Ea a fost săvîrşită de Hristos ca act care înglobează în unicitatea sa întreaga omenire, pe cei care cred în el, dar şi pe cei care nu cred. Mîntuirea săvîrşită de Hristos nu depinde de credinţa noastră ; ea nu se validează prin credinţa noastră ci rămîne validă pentru toate timpurile ca act universal şi veşnic.

Accentuînd caracterul unic şi universal al actului mîntuitor săvîrşit de Iisus Hristos, Keshub Chunder Sen face un pas semnificativ spre creştinism, însă fără o materializare precisă.

Ucenicul său, *Pratap Chander Mozoomdar* (1840—1905) şi succesor la conducerea mişcării Brahmo Samaj pentru India, încearcă să formuleze o hristologie acceptabilă atît hinduşilor cît şi creştinilor. Fiind dotat cu un spirit sistematic, el porneşte de la ideea că viaţa şi învăţăturile lui Iisus Hristos sînt prezentate de misionarii creştini din perspectiva idealurilor şi teologiei europene, fără a izbuti să stabilească un contract cu instinctele spirituale şi aspiraţiile naţionale ale hinduşilor [27]. Tot ceea ce este universal are şi un caracter indigen. Ba mai mult, «dacă lumina credinţei orientale şi a devoţiunii mistice va cădea pe chipul ceresc al dulcelui Profet din Nazareth, acel chip va fi luminat de o strălucire stranie, nebănuită» [28]. De aceea, Pratap Chander Mozoomdar va încerca «să-l orientalizeze pe Hristos cît mai mult posibil», iar această orientalizare înseamnă : «Cînd vorbim de Hristos oriental, vorbim de întruparea dragostei şi harului nemărginit ; iar cînd vorbim de Hristos apusean, vorbim de întruparea teologiei, a formalismului, a puterii morale şi fizice» [29].

Pratap Mozoomdar îmbină viziunea lui Keshub Sen despre *umanitatea divină* cu evaluarea morală dată de Rammohan Roy, căreia îi dă o interpretare personală.

---

24. M. M. Thomas, *op. cit.*, p. 65.
25. M. C. Parekh, *op. cit.*, p. 194.
26. Idem, *ibidem*.
27. Pratap Chander Mozoomdar, *The Oriental Christ*, Boston, 1883, p. 16.
28. Idem, *ibidem*.
29. *Ibidem*, p. 42 şi 46.

Hristos, în calitate de Fiu al lui Dumnezeu, a fost «manifestarea caracterului divin în umanitate», căci cine altul în afară de Cel veşnic ar fi putut să-şi descopere propriul Său caracter? Acel caracter divin coboară în Hristos spre iluminarea, convertirea, regenerarea şi înfierea tuturor oamenilor. Prin urmare, spune el, «Hristos este în acelaşi timp Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului» [30].

Iisus Hristos este unic în primul rînd pentru faptul că prin întruparea sa el împlineşte toate celelalte avataruri sau întrupări locale. Acest lucru este aşa, pentru că Hristos reprezintă întruparea cu adevărat spirituală şi universală a Spiritului divin, punînd bazele unui model veşnic de ordine divină a umanităţii. Celelalte întrupări reprezintă principii izolate ale naturii lui Dumnezeu. Profeţii unei ţări, întrupările din anumite epoci sînt parţiale, locale, imperfecte, limitate în timp şi spaţiu, la naţionalităţi şi împrejurări: Socrate la greci; Moise la evrei; Confucius la chinezi; Krishna la hinduşi; Mohamed pentru musulmani. În realitate, omul are nevoie de un chip, de un model central şi universal care să înglobeze diferitele întrupări ale manifestării de sine a lui Dumnezeu. Este nevoia simţită de om de a avea o întrupare în care toate celelalte întrupări să-şi găsească împlinirea. Hristos este o astfel de întrupare [31].

În al doilea rînd, Hristos este unic deoarece el întruchipează adevărata relaţie universală dintre om şi Dumnezeu, şi anume, relaţia Tată-Fiu, ceea ce în realitate reprezintă «relaţia adevărată dintre Dumnezeu şi om», învăţîndu-ne totodată să fim «Fii ai lui Dumnezeu» [32].

În al treilea rînd, Hristos este unic pentru că transcende «limitele timpului şi ale spaţiului», ceea ce dă chipului lui Hristos «universalitate». Acest fapt trebuie cunoscut şi de cei care refuză să accepte această religie. Creştinii nu au înţeles bine această universalitate, atribuindu-i lui Hristos veşnicia şi nemărginirea lui Dumnezeu şi în mod exagerat l-au ridicat la rangul de Dumnezeu adevărat [33]. În acest caz, alternativa pentru creştini este fie de a accepta un teism pur, fie, urmînd exemplul grupării Brahmo Samaj, să considere că Dumnezeu este totul în toate, iar Hristos este manifestarea sa spirituală într-o succesiune crescîndă spre perfecţiune [34].

Hristos este întruparea dragostei divine al cărei scop a fost acela de a duce lumea finită şi omenirea la starea de perfecţiune. El nu a fost «o nemărginire arbitrară, o personalitate coeternă care duce la două infinităţi, la două nemărginiri, la doi dumnezei». Iisus a spus că Tatăl este mai mare decît El. Esenţa Lui este doar: dependenţă, dragoste, încredere şi unire.

Pratap Chander Mozoomdar explică viaţa, moartea, învierea şi cea de a doua venire a lui Hristos în termenii unei misiuni spirituale a umanităţii divine. Crucea lui Hristos reprezintă durere şi suferinţă, în acelaşi timp, ea este simbolul voinţei lui Dumnezeu de a stăpîni toate evenimentele din viaţa omului, aducînd biruinţă asupra naturii, asupra durerii,

30. *Ibidem*, p. 89 ş.u.
31. Cf. Pratap Chander Mozoomdar, *The Spirit of God*, Boston, 1884, p. 239.
32. *Ibidem*, p. 243 ş.u. 33. *Ibidem*, p. 245 ş.u. 34. Idem, *ibidem*.
35. *Ibidem*, p. 245 ş.u.

asupra nevoilor şi asupra morţii. Învierea este în substanţă şi nu materială ; substanţa este aceeaşi cu Duhul lui Dumnezeu cu care ne aflăm zilnic în comuniune [36].

Hristos nu numai că a înviat, dar a şi revenit după cum a promis prin Duhul Sfînt [37]. De aceea, Brahmo Samaj vorbeşte de «trimiterea Duhului care face posibilă succesiunea neîntreruptă a umanităţii divine» [38]. Aceasta nu înseamnă că Fiul şi-a încheiat activitatea, căci aceasta nu va înceta [39].

Cea de a doua venire consună cu sfîrşitul lumii, care nu va fi o distrugere sau anihilare ci «un progres permanent». Hristos va veni ca «mirele în camera de nuntă a lumii şi nu ca un înger răzbunător la mormîntul ei» [40].

Hristologia lui Keshub Chunder Sen şi a lui Pratap Chander Mozoomdar nu depăşeşte cu mult tendinţele unitariene prezente în Brahmoismul primar şi sintetizate în gîndirea moral-raţionalistă secularizată a lui Raja Rammohan Roy. Însă, în timp ce Rammohan Roy îl consideră pe Hristos ca făptură produsă de divinitatea superioară îngerilor, Keshub Chunder Sen face un pas mai departe identificîndu-l cu «Logosul creator». El vede pe Hristos ca pe Cuvîntul lui Dumnezeu prin care Dumnezeu a creat întregul univers şi prin care continuă acest proces creator. Greşeala sa fatală, preluată de Pratap Chander Mozoomdar, constă în identificarea Cuvîntului lui Dumnezeu cu o manifestare a Divinităţii supreme în mişcarea continuă a procesului evolutiv de descoperire treptată a Duhului lui Dumnezeu, în contextul căreia Iisus Hristos este cea mai perfectă manifestare posibilă în limitele mărginirii umane şi ale istoriei. În plus, în timp ce Keshub Sen consideră că în Iisus avem manifestarea deplină a Tatălui, Pratap Mozoomdar afirmă că realitatea divină nu este epuizată de Iisus Hristos. În alte cuvinte, Iisus Hristos nu este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat. El este doar o emanaţie din Tatăl sau o făptură, o creaţie a Tatălui. Ca Fiu al Tatălui, Iisus nu este co-substanţial cu Tatăl, ci se află într-o stare de subordonare şi dependenţă fiinţială, întregită de unitatea de voire prin ascultare şi supunere.

Spre deosebire de Pratap Mozoomdar, care este mai consecvent şi mai sistematic în expunerea ideilor sale referitoare la Iisus Hristos, Keshub Sen oscilează. Astfel el îl consideră pe Hristos ca Logos creator, emanaţie a Divinităţii, manifestare a Domnului cerului şi pămîntului, Fiul născut al Tatălui, copil, făptură creată, sau Fiu coetern cu Tatăl, deşi nu ca persoană, ci ca Logos care doarme şi care a trăit potenţial la sînul Tatălui, raţiune născută prin voinţa celui Atotputernic sau Hristos cea de a doua persoană a Treimei.

Toate aceste idei indică a lipsă fundamentală de siguranţă şi coeziune. Keshub Sen trebuie, totuşi, să fie considerat ca pionier în încercarea de formulare a unei hristologii care să contureze viziunea mistică orientală a lui Hristos şi să explice această viziune în contextul unei situaţii în care domina raţionalismul şi gîndirea hindusă.

---

36. *Ibidem*, p. 252—257. 37. *Ibidem*, p. 259. 38. *Ibidem*, p. 250.
39. *Ibidem*, p. 261. 40. *Ibidem*, p. 250 ş.u.

Concepţia lui Keshub Sen despre *umanitatea divină*, în care Iisus ca om se goleşte de eul Său pentru a deveni vasul cristalin, transparent al manifestării divinului, merită o deosebită atenţie. Această idee, care leagă întreg procesul creator de actul întrupării, este asemănătoare cu cea a lui Soloviev, teolog ortodox rus, care vorbeşte despre Iisus Hristos ca fiind «înomenirea divinului».

Mai sînt încă multe alte aspecte ale hristologiei creştine care lipsesc sau sînt fragmentar sau greşit prezentate : rolul lui Iisus Hristos în cadrul Sfintei Treimi ; kenoza, răstignirea şi învierea ; cea de a doua venire a lui Iisus Hristos ; dragostea divină ; relaţia dintre Iisus Hristos şi Duhul Sfînt etc. Reţinem ca importante şi pozitive următoarele nuanţe fundamentale prezente în gîndirea brahmoistă reprezentată de Raja Rammohan Roy, Keshub Chunder Sen şi Pratap Chander Mozoomdar :

— Preceptele morale creştine sînt superioare tuturor sistemelor morale cunoscute pînă în prezent ;

— Universalitatea învăţăturii creştine ;

— Iisus Hristos este cea de a doua persoană a Sfintei Treimi care a mîntuit întreaga lume o dată pentru totdeauna ;

— Iisus Hristos a murit pentru păcatele omenirii şi a înviat ;

— Iisus Hristos luminează, converteşte, regenerează şi înfiază pe tot omul ;

— Iisus completează la desăvîrşire toate manifestările divine, întrupînd adevărata relaţie universală dintre om şi Dumnezeu ;

— Iisus Hristos înglobează în Sine pe tot omul ; El este «umanitatea divină».

— Plinirea vremii pentru India constă în acceptarea învăţăturii evanghelice :

— Sfîntul Duh continuă opera de răscumpărare săvîrşită de Iisus Hristos.

Este necesar să subliniem aici că aceste principii fundamentale creştine acceptate de brahmoişti sînt îmbrăcate într-o nuanţă hindusă fiind necesară detaşarea lor de acest context. Fără îndoială, încercarea brahmoistă de reprezentare a unei hristologii acceptabile creştinilor şi hinduşilor nu este dintre cele mai reuşite. Ea este o încercare sincretistă. Totuşi, simţim în ea o chemare irezistibilă spre Hristos în cercurile hinduse, chemare ce reprezintă pentru fiecare dintre noi o nouă poruncă de a-L propovădui lumii întregi în contextul cerinţelor şi nevoilor spirituale ale omenirii.

LUCRĂRI DE LITURGICĂ ŞI PASTORALĂ TRADUSE ŞI PRELUCRATE ÎN ROMÂNEŞTE ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

Pr. Drd. Neculai DRAGOMIR

I. *PRIVIRE SUCCINTĂ ASUPRA LITERATURII LITURGICE ŞI PASTORALE LA ROMÂNI ÎNAINTE DE SECOLUL AL XIX-LEA*

Literatura liturgico-pastorală românească este rezultatul firesc al dezvoltării şi impunerii tot mai pregnante a limbii române vorbite de veacuri de popor în Biserica noastră şi îndeosebi din nevoia de exprimare a credinţei şi cultului creştin ortodox. Ea ne apare astăzi ca rod al strădaniilor menite să răspundă necesităţilor tot mai crescînde de învăţare a adevărurilor de credinţă şi a formelor de exprimare cultică ale acestora, atît pentru formarea credincioşilor, cît şi pentru formarea cadrelor Bisericii. De altfel, utilizarea limbii vorbite de popor în biserică era o practică obişnuită în Ortodoxie încă din vechime, cum constatăm la greci, armeni, sirieni, arabi, slavi etc.

Lucrul acesta, însă, pentru noi, nu era uşor de realizat, devreme ce secole de-a rîndul limbile de exprimare în Biserică au fost greaca şi slavona. Acest proces de românizare *a limbii întrebuinţate în biserică* a început mai întîi prin traduceri. Era cel dintîi pas, dar care nu constituia, totodată, şi singurul factor în stare să promoveze inaugurarea unei teologii liturgice şi pastorale româneşti. Apariţia şi dezvoltarea unei astfel de literaturi, la noi la români, ca de altfel la orice popor, era condiţionată de încă alţi doi factori. Primul era făurirea unei limbi naţionale culte, iar al doilea era organizarea unui învăţămînt teologic superior, singurul în măsură să ridice atît nivelul cultural teologic al clerului, cît şi progresul ştiinţei teologice [1].

Oamenii de cultură dinainte de prima jumătate a secolului al XIX-lea n-au putut publica în româneşte decît «modeste traduceri şi prelucrări ale unor opere similare, apărute mai înainte în limba greacă, ori în limbile popoarelor slave vecine» [2]. Astfel, spre sfîrşitul secolului al XVII-lea, un dascăl grec, anume Ieremia Cacavela, profesor al lui Dimitrie Cantemir, a tipărit la Iaşi, în 1697, o cărticică cu conţinut liturgic, în româneşte, intitulată «*Învăţătura sfîntă, adică sântei şi dumnezăeştii liturghii tălcuire de pe limba grecească pe limba rumâniască*» [3]. Cărticica, care pînă la un punct este o traducere, iar mai departe un rezumat al

---

* Facem menţiune că majoritatea lucrărilor pe care le prezentăm sînt redate în litere chirilice şi au fost studiate în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste Române.

1. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Literatura liturgică în teologia românească*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. XCI (1973), nr. 1—2, p. 122. 2. *Ibidem.*

3. Vezi, I. Bianu şi N. Hodoş, *Bibliografia românească veche 1508—1830*, t. 1, Bucureşti, 1903—1913, p. 344—347.

cărţii unui alt dascăl grec, Nicolae Vulgaris (Bulgarul), apărută la Veneţia, 1681, cu titlul «Învăţătură sfîntă (Ἱερὰ κατήχησις...) adică explicarea dumnezeieştii şi sfintei Liturghii şi examinarea celor ce vin la hirotonie, dimpreună cu multe altele» [4] poate fi considerată ca cea dintîi lucrare de teologie liturgică în limba română [5]. Apoi, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, Chesarie, eclesiarhul mitropoliei Ungro-Vlahiei, mai tîrziu episcop al Buzăului, a tradus din greceşte în româneşte întreaga operă a arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului († 1429), tipărind traducerea sa sub titlul «Voroavă de întrebări şi răspunsuri», la Bucureşti în anul 1765 [6]. Lucrarea este o traducere integrală şi fidelă textului original, depăşind cu mult modesta prelucrare a dascălului Cacavela, atît prin valoarea originalului tradus, cît şi prin frumuseţea limbii româneşti în care este redată.

Concomitent cu aceste lucrări de literatură teologică cu un conţinut liturgic, apar şi diverse *lucrări cu caracter pastoral*, ca de exemplu «Învăţătura bisericească la cele mai trebuincioase şi mai de folos pentru învăţătura preoţilor», tipărită de mitropolitul Antim Ivireanul, la Tîrgovişte, în anul 1710. Este printre cele dintîi lucrări cu caracter pastoral [7].

Tot la Tîrgovişte tipăreşte el, în anul 1714, o altă lucrare, intitulată «Capete de poruncă» [8]. Apoi, spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, în 1799, la Bucureşti, a fost tradusă de către călugării Grigorie şi Gherontie lucrarea lui Nicodim Aghioritul, «Carte foarte folositoare de suflet» [9]. Aşadar, pentru literatura liturgică şi pastorală românească, secolul al XVIII-lea poate fi considerat ca o perioadă de progres, după debutul modest din sec. precedent.

II. *CONDIŢII NOI PENTRU DEZVOLTAREA UNEI LITERATURI LITURGICE ŞI PASTORALE ÎN CURSUL SECOLULUI AL XIX-LEA*

În secolul al XIX-lea, cînd lupta dusă pe tărîm lingvistic între curentul slavon şi grecesc se sfîrşeşte cu repunerea definitivă şi completă a limbii române în drepturile ei firesti, avîntul pentru cultura românească şi progresul ştiinţific creşte. Se impune, deci, necesitatea unei culturi teologice sistematice a clerului iar aceasta, la rîndu-i, determină apariţia unor şcoli teologice cu o programă analitică bine stabilită. Înfiinţarea primului Seminar de la Socola-Iaşi de către mitropolitul Veniamin Costachi (1803), a Şcolilor de cîntăreţi, a Seminariilor eparhiale, prin dispoziţiile Regulamentului organic, la Bucureşti, Buzău, Curtea de Argeş (1836), Rîmnic (1837), Huşi (1852), Roman (1858) şi Galaţi (1879),

4. Alte ediţii în greceşte la Veneţia, 1769 şi 1818, Kerkura, 1852, Constantinopol, 1861, ş.a. 5. Pr. Prof. Ene Braniştе, *stud. cit.*, p. 122.

6. Vezi I. Bianu şi N. Hodoş, *op. cit.*, t. II, Bucureşti, 1910, p. 166—170.

7. Pr. Prof. Ene Braniştе, *Sfaturi şi îndrumări pentru duhovnic în vechile cărţi româneşti de învăţătură pentru preoţi*, în rev. «Mitrop. Olt.», an. 1956, nr. 10—12, p. 616—627. Pr. Prof. Alexandru Moisiu, *Probleme de teologie pastorală în literatura teologică românească din ultimele decenii*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. XCI (1973), nr. 1—2, p. 86. 8. Pr. Prof. Ene Braniştе, *stud. cit.*, p. 122.

9. Vezi I. Bianu şi N. Hodoş, *op. cit.*, t. II, p. 411 şi *Istoria Bisericii Române*, manual pentru Institutele teologice, vol. II, Bucureşti, 1957, p. 405.

impune, cu precădere, scoaterea de sub tipar a celor dintîi manuale şcolare de Liturgică şi de Tipic bisericesc pentru elevii acestor şcoli. Apoi, organizarea învăţămîntului superior teologic, prin înfiinţarea Facultăţilor de teologie de la Iaşi (1860—1864), de la Bucureşti (1881, 1884) şi din Bucovina (1875) va ridica nivelul cultural al preoţimii ortodoxe române şi va inaugura o etapă nouă în studiul şi evoluţia literaturii liturgice şi pastorale, la noi. Vor apare acum noi traduceri în româneşte din greceşte şi din ruseşte în legătură cu explicarea cultului divin, cu activitatea pastorală a preoţilor în parohii, manuale de Liturgică precum şi unele studii liturgice şi de Pastorală de nivel academic şi cu caracter ştiinţific. Literatura liturgică românească, ca de altfel şi cea pastorală, va cunoaşte în acest timp un progres considerabil.

În cele ce urmează, vom prezenta în ordine cronologică, lucrări de teologie liturgică şi pastorală care au apărut în româneşte ca traduceri şi prelucrări din greacă, rusă şi din alte limbi, în secolul al XIX-lea, indicînd succint la fiecare, cuprinsul, cu aprecieri critice asupra valorii operelor respective atunci cînd e cazul.

III. *LUCRĂRI DE TEOLOGIE LITURGICĂ.*

Traducerea şi răspîndirea unei literaturi religioase într-un limbaj propriu românesc, a însemnat, chiar şi în cursul sec. al XIX-lea, o revoluţie, o abatere de la normele şi tradiţia Bisericii, care nu admitea în cult decît folosirea uneia din limbile sacre. Realizarea acestui act a avut loc în ţările româneşti, ca şi la alte popoare, în momentul cînd condiţiile social-economice şi culturale interne erau prielnice pentru tipărirea şi răspîndirea cărţii şi literaturii religioase în limba maternă. În acest cadru apar în secolul al XIX-lea traduceri şi prelucrări din diverse limbi cu conţinut liturgic, între care amintim, în ordinea cronologică, pe cele mai importante.

1. *Traduceri din limba greacă.*

a) Calist Xantopol, *Tîlcuire pe scurt la Antifoanele celor 8 glasuri,* tradusă din greceşte de Gherontie şi tipărită la Neamţ, în 1817 [10].

Lucrarea este dată ca o ripostă episcopului unit, Ioan Bob, care încearcă să arate că, prin antifoane, şi noi credem în dogma apuseană *Filioque.* Deci lucrarea are un conţinut dogmatic, dar cu material strict liturgic. Are un caracter polemic-informativ şi prezintă interes documentar pentru optica problemelor tratate.

Despre Gherontie, traducătorul acestei lucrări, ştim că a fost un călugăr moldovean care a studiat la Şcoala Sf. Sava din Bucureşti, coleg fiind cu Grigorie Dascălul, viitorul mitropolit al Ungro-vlahiei, cu care, în 1790, se va întoarce la M-rea Neamţ, unde, fiind ales stareţ, va traduce, din greceşte, cărţi folositoare de suflet. În 1796 vine la Bucureşti şi dimpreună cu Grigorie, «prietenul său», au tipărit, în 1799, în tiparniţa Mitropoliei, «Cartea folositoare de suflet», amintită mai înainte.

b) Dimitrie Nicolau Darvarie († 1809), *Minealnic hristianesc,* tipărit în m-rea Neamţ, după manuscrisul tradus din greceşte de către marele

10. I. Bianu şi N. Hodoş, *op. cit.,* vol. III, p. 241.

logofăt Dimitrie Sturza şi apărut la Iaşi, în 1837. Originalul grecesc intitulat „Ἐγχειρίδιον Χριστιανικόν" (Manual creştinesc), alcătuit de Dimitrie Nicolau, românul din Meţov, după informaţii din scriitori bisericeşti, s-a tipărit la Viena în 1803 (ediţia a II-a în 1817 şi a III-a în 1852, la Atena) [11]. Traducerea românească a acestei lucrări a mai apărut, tot la Iaşi, în două ediţii : ediţia a II-a în 1844 şi ediţia a III-a în 1866. Manualul este redat în formă catehetică de întrebări şi răspunsuri şi are cuprinsul expus în trei părţi principale. Partea întîia tratează despre locaşul de cult, vasele sfinte şi veşmintele preoţeşti şi despre cele şapte Laude bisericeşti. Partea a doua, explică Sfînta Liturghie, iar în partea a treia autorul comentează rînduiala Sfintelor Taine în sens ortodox.

Pentru vremea lui, manualul a răspuns unor nevoi catehetice, dar el este destinat unor cercuri mai largi de cititori : călugări, clerici şi chiar mireni, fiind tipărit, după cum se exprimă autorul «pentru folosul creştinilor». Traducerea este redată într-o limbă greoaie, cu litere chirilice, dar care nu face imposibilă lectura ei, mai ales pentru teologi.

c) «*Rugăciunile Sfintei şi Dumnezeieştii Liturghii*», tradusă din greceşte de arhimandritul Dionisie şi tipărită la Bucureşti, în anul 1851 (ediţia a II-a la Bucureşti, 1853). Ambele ediţii prezintă, pe două coloane paralele, textul românesc şi textul grecesc. Este o cărticică de format mic, tipărită pentru uzul şcolar şi cuprinde toate rugăciunile pe care trebuie să le rostească creştinul în timpul Sfintei Liturghii. A avut, în parte, un rol catehetic şi de popularizare, deoarece rugăciunile pe care le recomandă vizează pe tot creştinul ortodox. Astăzi, această care prezintă doar o valoare documentară, ea fiind depăşită de alte cărţi similare cu conţinut superior, mai ales că nu este recomandabil ca credincioşii care iau parte la Liturghie să citească alte rugăciuni decît cele prevăzute în Liturghier.

d) Toma Teodorescu, tipograf editor, tipăreşte *Tractat asupra dogmelor credinţei noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos şi urmaşii Săi...*», Bucureşti, 1865.

Lucrarea este o retipărire a traducerii din greceşte a operei lui Simeon al Tesalonicului făcută cu un secol înainte de Chesarie, sub titlul «Voroavă de întrebări şi răspunsuri», într-o nouă ediţie, cu unele modernizări de limbă, dar nu tocmai reuşite.

Opera lui Simeon al Tesalonicului († 1429) a fost editată, pentru prima dată, la noi în ţară, la Iaşi, de către patriarhul Dositei al Ierusalimului, în 1683 [12] (ediţia a II-a în 1683 la Iaşi ; ediţia a III-a, transpusă în greaca modernă, în 1702 la Veneţia ; ediţia a IV-a, în 1765 la Bucureşti, iar în 1866, abatele J. P. Migne o retipăreşte la Paris în P. G., t. CLV, col. 25—1004).

11. Dr. Vasile Mirtofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe, cursuri universitare*, prelucrate, completate de Prof. Dr. Teodor Tarnavschi şi acum din nou editate şi completate de Dr. Nectarie Nicolae Cotlarciuc, Cernăuţi, 1929, p. 55.

12. Pr. Prof. Ene Braniştе, *stud. cit.*, p. 123. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs au XVIII-e siècle*, t. II, Paris, 1894—1895, p. 414—416 şi I. Bianu şi N. Hodoş, *op. cit.*, t. 1, Bucureşti, 1903, p. 344—347.

Chesarie, care a tradus pentru prima dată în românește întreaga operă a mitropolitului Simeon al Tesalonicului, s-a născut în București, prin anul 1784, din părinți români săraci, primind la botez numele de Constantin (Căpățînă). La vîrsta la 13 ani a fost încredințat de părinții săi, episcopului Iosif al Argeșului, care-l dă să învețe carte în școala grecească de la biserica Domnița Bălașa din București. A fost uns în monahism sub numele de Chesarie, de către episcopul Iosif, după moartea căruia, pentru calitățile sale de bun gospodar, este așezat iconom al Mitropoliei Bucureștiului și apoi, în anul 1825, episcop al Buzăului, de către mitropolitul Grigorie Dascălul. A fost bun gospodar și s-a îngrijit îndeaproape și de pregătirea viitorilor preoți. Sub păstoria lui s-a deschis în 1836, Seminarul din Buzău. A păstorit 21 de ani și a murit la 13 nov. 1846 [13].

Este demn de menționat faptul că, spre deosebire de Chesarie, care a redat cu fidelitate textul grecesc, Toma Teodorescu s-a depărtat mult de el în traducerea sa, ceea ce ne conduce la concluzia că ediția din 1765 este mult mai exactă decît cea din 1865. Traducerea românească se prezintă într-un volum cuprinzînd zece lucrări expuse sub formă de dialog între un arhiereu și un preot în care se explică Sfînta Liturghie, Sfintele Taine, sfințirea bisericii, dîndu-se totodată și explicări despre slujitorii bisericești, sfintele veșminte etc.

Opera lui Simeon al Tesalonicului, redată sub formă de întrebări și răspunsuri, explică, cu multe amănunte, aproape tot cultul Bisericii Ortodoxe. Explicarea suferă, însă, de lipsa unei sistematizări în expunere, iar autorul, în toate riturile și ceremoniile cultului, vede numai simboale, preînchipuiri, alegorii și figuri. Limba și stilul acestei traduceri, în noua ediție tipărită de T. Teodorescu, sînt destul de greoaie. Totuși, opera lui Simeon, în traducere românească, rămîne una dintre cele mai bune explicări liturgice care poate fi folosită și azi.

Remarcăm totodată faptul că Biserica noastră este singura Biserică Ortodoxă în care această operă de exegeză liturgică bizantină apare într-o traducere fidelă și completă [14].

2. *Prelucrări din limba greacă.*

a) Arhiereul Ioanikie Evantias, *Scurtă explicație despre biserică, slujba bisericească și despre cele șapte sfinte mistere (taine)*, tipărită în București, la anul 1855.

Cuprinsul lucrării este împărțit în trei părți. În partea întîi autorul vorbește despre biserică ca locaș, despre altar, antimis, sfînta cruce, catapetesmă și icoane. Partea a doua cuprinde o explicare a Laudelor bisericești, a rugăciunii Tatăl nostru, a Crezului și apoi unele informații străine de domeniul Liturgicii, ca de ex. un scurt istoric al Sinoadelor ecumenice. În partea a treia autorul explică slujba Sfintelor Taine și cele două părți ale Sfintei Liturghii (Proscomidia și Liturghia catehu-

13. *Istoria Bisericii Române*, vol. II, p. 419—422.

14. Celelalte Biserici Ortodoxe au avut acces la această valoroasă operă numai prin traduceri fragmentare, prin rezumate și prin extrase (după Pr. Prof. Ene Branișteart. cit., p. 123).

menilor). Aceasta a treia parte a apărut şi într-o ediţie separată la Bucureşti, în 1864, cu titlul «Scurtă explicaţie părţii I şi a II-a a Sfintei şi Dumnezeieştii Liturghii, culeasă şi prelucrată de arhiereul Ioanichie Evantias», cu menţiunea : «după care va urma şi partea a III-a» (a Sfintei Liturghii a credincioşilor *n.n.).* În această formă separată a apărut şi în ediţia a II-a la Bucureşti, în 1866, cu acelaşi titlu şi conţinut, în care se explică cititorilor, mai întîi, simbolismul rînduielii Proscomidiei şi apoi continuă cu tîlcuirea Liturghiei catehumenilor, făcînd şi o tîlcuire dogmatică la cuvintele şi stihurile psalmodiate ale antifoanelor.

Analizată critic, tîlcuirea lui Ioanichie din 1855 are multe lipsuri. Nu respectă o înlănţuire logică în explicare, abordînd adesea după cum am mai spus şi subiecte străine de domeniul Liturgicii. Ioanichie, care la alcătuirea acestei lucrări este tributar lui Simeon al Tesalonicului, foloseşte şi izvoare din literatura patristică greacă, ca *Istoria bisericească* a lui Eusebiu al Cezareei şi *Explicarea liturgică* a lui Gherman al Constantinopolului [15]. Destinată pentru uzul credincioşilor, deci cu caracter de popularizare, lucrarea constituie o prelucrare şi este redată într-o limbă arhaică. A fost valoroasă la vremea ei. Astăzi nu mai prezintă valoare prea mare, fiind depăşită de alte lucrări similare superioare, apărute după ea.

b) *Liturgica sau explicaţia serviciului divin,* prelucrată de arhiereul Ghenadie, la Bucureşti, în anul 1877. Iniţial, lucrarea a apărut în revista «Biserica Ortodoxă Română» (anii 1875—1876), apoi în volum separat şi este ultima operă a lui Ghenadie înainte de moartea lui. Este de fapt un manual de Liturgică pentru seminarii prin care autorul umple lacunele pe care le aveau lucrările anterioare în latura serviciului arhieresc.

Arhiereul Ghenadie, fiu de preot, s-a născut la 13 aprilie 1813, în satul Potoceni din districtul Buzău, cu numele de botez Gheorghe. A rămas orfan de ambii părinţi din fragedă copilărie, iar la vîrsta de 20 de ani s-a călugărit cu numele de Ghenadie. După ce slujeşte succesiv la mai multe biserici, ca diacon, preot şi arhiemandrit (1833—1852), îl aflăm capelan în Germania (1852—1862), unde va studia şase limbi, filozofia şi teologia. În 1864 este numit locotenent-episcop de Buzău, în 1865, arhiereu de Roman şi episcop de Argeş (1865—1866), iar în 1877 este numit vicar al Mitropoliei Ungrovlahiei. A murit la 30 nov. 1877 şi a fost unul dintre cei mai învăţaţi ierarhi de la noi în secolul trecut [16].

Cuprinsul manualului este redat în cinci capitole şi tratează despre serviciul divin în genere, despre serviciul divin de toate zilele, la sărbătorile praznicale, în Sfîntul şi Marele Post şi la diferite cazuri şi trebuinţe ale creştinilor (Taine şi ierurgii). Ca izvoare auxiliare pentru alcătuirea acestui manual, autorul a folosit scrierile lui Simeon al Tesalonicului, *Erminia liturgică* a lui Gherman al Constantinopolului [17] şi pe

15. Drd. Şchopu A. Iulian, *Publicaţii mai importante din domeniul Liturgicii în literatura teologică românească din secolul al XIX-lea,* în «Glasul Bisericii», an. XXVII (1968), nr. 1—2, p. 165.

16. Episcop Ghenadie, *Liturgica sau esplicaţia serviciului divin,* Bucureşti, 1877, p. V—VIII. 17. P. G., t. XCVIII, col. 383—453.

cea a lui Nicolae Cabasila [18], *Catehismul* lui Nicolae Vulgaris «Învățătura sfîntă» (Ἱερακατήχησις), amintit mai înainte, «Tezaurul ortodox» al lui Teofil al Campaniei [19], precum și manualul de «Liturgică» al lui Melchisedec al Romanului, apărut în anul 1853. Lucrarea lui Ghenadie este un manual de liturgică bun de folosit și astăzi, cu excepția limbii și a stilului, care pot fi revizuite.

c) *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii a Sfîntului Ioan Chrisostom*, prelucrată de arhim. Teoctist Scriban și apărută în Iași la anul 1883.

Teoctist Scriban, care s-a numit din botez Hristofor, a studiat la Academia duhovnicească din Chiev (1848—1851), dimpreună cu Melchisedec Ștefănescu, viitorul episcop de Roman. În anul 1851, cînd s-a întors la Iași, a fost numit profesor la Seminarul de acolo ; în anul 1855 s-a călugărit, luîndu-și numele de Teoctist, iar între anii 1864—1872 a fost profesor și director la Seminarul Central din București.

În lucrarea menționată, Teoctist începe cu o definiție a Liturghiei, indicînd în continuare semnificația simbolică în «lucrările sale cele sfințite», timpul cînd nu se săvîrșește această Liturghie în cursul anului, autorul (Sf. Ioan Hrisostom), precum și părțile componente ale Sfintei Liturghii, cu explicațiile de rigoare pentru toate actele săvîrșite în cadrul fiecărei părți. Expunerea este tipărită în literele alfabetului latin și într-un stil clar. Valoarea ei se menține și astăzi, fiind bună de folosit mai ales de către teologii clerici dar și de către laici, avînd deci un caracter catehetic și de informare liturgică.

3. *Traduceri din limbile slave.*

a) *Epitomul sau Scurte arătări pentru sfînta biserică, pentru veșmintele ei și pentru Dumnezeiasca Liturghie, care se săvîrșește întrînsa*, traduse din limba sîrbească de părintele Dimitrie Țichindeal, parohul Becichereculuí Mic, în Buda, 1808.

Pr. Dimitrie Țichindeal (1775—1818) a fost cel dintîi purtător al steagului de luptă pentru întemeierea unei episcopii ortodoxe române la Arad, contribuind astfel la lupta bănățenilor de a se elibera de sub tutela sîrbească din Biserică și școală ; a fost totodată și cel dintîi profesor la cea dintîi școală românească deschisă la Arad (1812—1815), în urma acestor încercări de eliberare [20]. În 1815, din cauza uneltirilor ierarhiei sîrbești, pierde catedra, și se întoarce la parohia sa din Becicherec, ieșind definitiv din luptă.

Lucrarea, care apare ca o cărticică de format mic și al cărei cuprins constă din întrebări și răspunsuri, este recomandată preoților, diaconilor și tuturor candidaților la preoție, și cuprinde, în patru părți, explicări privind sfînta biserică, sfintele vase, veșmintele preoțești și Sfînta Liturghie.

Este redată într-un stil clar și cursiv și prezintă interes mai ales pentru vechimea ei. La vremea apariției ei, cartea a răspuns unor nevoi

18. P. G., t. CL, col. 368—492, traducere în românește de Diac. Ene Braniște, *Tîlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, de Nicolae Cabasila, București, 1945/1946.

19. (Ταμεῖου Ὀρθοδοξίας), Veneția, 1780. Vezi E. Legrand, *Bibliographie Hellénique*, vol. II, Paris, p. 351. 20. *Istoria Bisericii Române*, vol. II, p. 453—454.

catehetice, dar în general ea a fost destinată, ca şi «Mînealnicul hristianesc», unor cercuri mai largi de cititori, clerici, călugări şi chiar mireni. A avut deci un caracter de popularizare.

b) *Învăţătură către preoţi şi diaconi, adecă sfătuire cum trebuie să se poarte în slujba Sfintei Liturghii*, tradusă din sîrbeşte, de arhid. Filotei şi tipărită la Buzău, în anul 1835. Filotei s-a născut cam pe la anul 1800 [21] şi Săcele, lîngă Braşov, din familia Pârşoiu. Aplecat din fire spre viaţa călugărească, vine la m-rea Neamţ, apoi merge la Muntele Athos, unde s-a şi călugărit. Pentru că era «bun gospodar» şi «bun cîntăreţ», grecii l-au adus la biserica grecească Sf. Ioan cel Mare din Bucureşti. Trecut prin toate treptele monahale, Filotei ajunge episcop al Buzăului, în anul 1850. Ca şi episcopul Melchisedec, Filotei a fost un mare adept al înfăptuirii actului istoric al Unirii din 1859. Pe lîngă aceasta, menţionăm că lui Filotei îi datorăm recunoştinţă pentru faptul că a reuşit, la acea vreme, să tipărească Biblia într-o limbă înţeleasă de toţi, fără să sacrifice fondul, dar nici limba s-o denatureze. A murit la 15 august 1860. Lucrarea sa, de format mic, începe cu o prefaţă în care Filotei arată că a tradus-o din limba sîrbească şi a îndreptat-o după cea grecească şi că ea a fost tipărită mai întîi la Viena şi a doua oară la Sibiu iar el o editează pentru a treia oară.

Cuprinsul lucrării este expus în 12 capitole în care se cuprind învăţături despre pregătirea preotului şi a diaconului pentru Sf. Liturghie, despre sfintele vase necesare la Liturghie, despre materia Sfintei Euharistii, cu indicaţii practice de felul cum trebuie scos Sf. Agneţ în Joia Mare şi despre pregătirea credincioşilor în vederea primirii Sfintei Împărtăşanii.

Această «Învăţătură» a fost încorporată, după tipărirea ei, în ediţiile următoare ale Liturghierului (la «Povăţuiri»), fiind treptat adăugită şi modificată cu îmbunătăţiri de fond şi formă. Unii dintre ierarhi au continuat să o tipărească şi în filade separate (ca de ex. Sf. Calinic al Rîmnicului).

c) Enăceanu, Ghenadie arhim. *Din Istoria literaturii bisericeşti a românilor, Un sbornic. Istoria Te-deumurilor în Biserica creştină şi specialmente în cea română*, în «Biserica Ortodoxă Română», an VIII (1884), nr. 11, p. 830—850 şi nr. 12, p. 942—964. Acest sbornic este o traducere a unui text original în slavonă descoperit la Mînăstirea Neamţ şi pe care autorul, traducîndu-l îl pune în comparaţie cu originalul slav.

Ghenadie Enăceanu (Craioveanu) a fost unul dintre cei mai productivi autori români în domeniul literaturii liturgice din a doua jumătate a secolului trecut. După ce a urmat cursurile Seminarului de la Socola (Iaşi), s-a călugărit şi în 1856 a fost trimis să studieze la Seminarul teologic din insula Halki, de lîngă Constantinopol. În 1861, cînd s-a întors în ţară i s-a dat o bursă pentru Academia de la Chiev, unde a urmat pînă în 1865, cînd şi-a luat titlul de «candidat în teologie».

21. Gheorghe Ionescu, *Viaţa şi activitatea lui Filotei episcopul Buzăului 1850—1860*. Teză pentru licenţă, Bucureşti, 1909, p. 5.

A fost profesor la Seminarul Central, primul director al Seminarului Nifon (1872—1877) și apoi profesor la Facultatea de teologie din București.

În 1886 a fost ales episcop al Rîmnicului, unde a păstorit pînă la moarte, în 1898.

Deși la catedră a predat Istoria Bisericească, a scris totuși și cîteva articole de interes liturgic.

Articolul menționat cuprinde informații utile cu privire la originea și forma de azi a slujbei Te Deum-ului în diverse Biserici ortodoxe.

Te Deum-urile sînt de origine romană — de la Sf. Ambrozie sau de la Niceta de Remesiana. Articolul își menține valoarea documentară și științifică și astăzi.

d) *Liturghia pentru uzul Bisericii Ortodoxe Române de răsărit*, tradusă din limba armenească de Pr. H. K. Moscofianu, București, 1890.

Traducerea aceasta în românește, a apărut ca un răspuns dat celor care credeu că Biserica armeană s-a depărtat, prin învățătura ei, de creștinătatea ortodoxă.

P. Moscofianu a fost parohul bisericii armene din București. Lucrarea sa expune tipiconal toată rînduiala Liturghiei Bisericii armene de răsărit, incluzînd și explicațiile de rigoare atunci cînd la slujbă ar participa și episcopul. Este redată într-o limbă română curată, așa încît oricine poate face lectura ei în vederea cunoașterii oficiului liturgic al Bisericii armene, rînduială care prezintă interes mai ales din punct de vedere ecumenist.

e) *Taina Botezului și Liturghia Bisericii armene de răsărit*, traduse și prelucrate de prof. L. Sarmacaș, Iași, 1895.

Traducătorul a completat traducerea sa la locul potrivit, cu date culese de la diverși preoți armeni din România despre felul cum își săvîrșesc ei cultul.

Cuprinsul lucrării este expus în trei părți. Partea întîia se ocupă de Taina Sfîntului Botez în Biserica ortodoxă armeană de răsărit. Partea a doua expune istoria introducerii religiei creștine în Armenia, iar partea a treia constituie un răspuns categoric dat acuzațiilor nedrepte și calomniilor aduse Bisericii armene. Autorul dedică această lucrare clerului român ortodox și folosește un stil clar, cursiv, ceea ce face ca lectura ei să fie plăcută și instructivă. Cartea prezintă un interes științific deosebit pentru cei ce aprofundează domeniul Liturgicii creștine. Tradusă din limba armeană, lucrarea constituie un fel de răspuns istoric și dogmatic dat de autor, prin explicarea Botezului și Liturghiei de rit armean, acelor calomniatori care acuzau pe armeni de monofizism și monotelism.

f) Petru Lebedev, *Liturgica sau explicarea serviciului divin*, traducere și prelucrare de iconomul Nicolae Filip [22], tipărită în București, la anul 1899. Traducerea acestui manual care a fost făcută, «cît se poate

22. Iconomul Nicolae Filip a fost profesor la Seminarul din Iași, cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 124, și director la Seminarul teologic din Rîmnicu Vîlcea, cf. Drd. Șchiopu A. Iulian, *art. cit.*, p. 168.

de literal», a fost determinată de lipsa cărţilor de liturgică la acea vreme în literatura noastră teologică. Autorul s-a abătut de la text numai cînd a considerat că n-ar putea fi înţeles de către cititor. Prelucrarea a constat din excluderea definitivă a paragrafelor care se refereau exclusiv la Biserica rusă.

Manualul este alcătuit dintr-o introducere şi două părţi principale: Liturghia generală şi Liturghia specială. În introducere autorul tratează despre definiţia, scopul, împărţirea şi ştiinţele auxiliare ale Liturgicii. Liturgica generală se ocupă de istoria şi dezvoltarea serviciului divin, simbolismul actelor de cult, persoanelor liturgice, veşminte, vase sfinte şi cărţi de ritual. Liturgica specială tratează despre împărţirea serviciilor bisericeşti, despre post, Taine şi ceremonialul ierurgiilor tunderii în monahism, înmormîntării şi pomenirii celor repausaţi.

Manualul lui Lebedev, tradus şi prelucrat de Nicolae Filip, poate fi socotit cel mai bun manual de Liturgică apărut pînă atunci (1899) pentru Seminarii [23], deoarece are conţinutul expus în mod ştiinţific, într-un stil şi o limbă accesibilă oricărui cititor.

g) Alături de traducerile de literatură liturgică, apărute în secolul al XIX-lea şi care s-au referit în genere, la cultul Bisericii armene, amintim şi traducerea din limba franceză a lucrării *Istoria, dogmele, tradiţiunile şi Liturghia Bisericii armene de Răsărit*, de Ioan G. Tutuy, Iaşi, 1874.

Lucrarea are trei părţi: Partea întîia face un istoric al Bisericii armene cu privire la predicarea Evangheliei în timpurile apostolice şi stabilirea definită a creştinismului în Armenia. Partea a doua expune dogmele şi tradiţiile Bisericii armene, iar partea a treia cuprinde Liturghia sau «ordinarul» sfintei slujbe pentru uzul Bisericii Ortodoxe armene: rugăciuni înainte de Liturghie, despre Proscomidie şi însăşi slujba Sfintei Liturghii.

La sfîrşitul traducerii aflăm nişte «noţiuni adiţionale» în care se arată toată practica învăţăturii Bisericii armene de răsărit (Liturghie, Taine, sărbători, post, ierarhie, monahism etc.).

Lucrarea este redată în literele alfabetului român, într-un stil clar, cursiv şi poată fi consultată oricînd cu folos.

4. *Prelucrări din limbile slave.*

a) Protosinghel, Prof. Melhisedec, *Manual de Liturgică sau servirea de Dumnezeu a Bisericii ortodoxe*, prelucrat pentru şcolile clericale din Moldova şi apărut la Iaşi, în 1853. A II-a ediţie a apărut în 1862, la Bucureşti, de data aceasta prelucrată de arhimandritul Melhisedec, pentru şcolile seminariale din România. La întocmirea acestui manual, Melhisedec s-a folosit de manualul original al protoiereului rus Ioan Scvorţev (compus de acesta pentru şcolile civile), pe care l-a prelucrat, aducîndu-i multe îmbunătăţiri şi l-a adoptat pentru nevoile şi programa Seminariilor de atunci din Moldova.

23. Drd. Şchiopu A. Iulian, *art. cit.*, p. 168.

Episcopul Melhisedec, care la origine provenea dintr-o familie de preoţi, s-a născut la 25 febr. 1823, cu numele de botez Mihail, în comuna Gărcina de pe lîngă Piatra Neamţ. A urmat Seminarul de la Socola, a funcţionat ca învăţător de sat, profesor la Seminarul din Iaşi, iar în anul 1843 s-a călugărit cu numele de Melhisedec. Din 1848 înainte a studiat la Chiev, unde a obţinut titlul de magistru în teologie (1851). Întors în ţară îşi începe activitatea literară şi s-a arătat a fi un mare susţinător al Unirii de la 1859. În 1862 este făcut arhiereu şi episcop al Dunării de Jos (1864—1873), iar în 1879 este ales episcop de Roman. Este singurul ierarh din Biserica Ortodoxă Română care, în 1870, a fost ales membru al Academiei Române. Cărturar de mare valoare al secolului al XIX-lea, stabileşte, pentru prima dată, terminologia teologică la români. A murit la 16 mai 1892.

Manualul lui Melhisedec are cinci capitole. În primul capitol autorul tratează despre sfinţiţii slujitori, veşmintele acestora, despre biserică şi cărţile de cult. Capitolul al doilea cuprinde explicarea Laudelor bisericeşti şi a Sfintei Liturghii. Capitolul al treilea se ocupă de slujbele cele mai însemnate care se săvîrşesc în zilele de sărbătoare. Capitolul al patrulea tratează despre rînduielile de cult din postul mare, iar capitolul al cincilea despre Sfintele Taine şi diverse ierurgii.

Manualul de Liturgică al lui Melhisedec, extrem de sumar, pare a fi mai mult un manual de tipic. Dă explicaţii concise, expune sistematic noţiunile liturgice, deci a fost foarte util la vremea lui, pentru zilele noastre el păstrîndu-şi valoarea doar în virtutea faptului că este cel dintîi manual de liturgică apărut în româneşte [24].

b) Protosinghel, Melhisedec, *Manual de tipic sau Formulariul slujirii de Dumnezeu a Bisericii Ortodoxe*, apărut la Iaşi, în 1854, pentru şcolile clericale din Moldova. S-a editat din nou cu permisiunea autorului, la Roman, în 1877, de către Ioan Gheorghiu (Pioneanu), profesor la Seminarul din Roman, apoi la Bucureşti, în 1900 [25] şi la Rîmnicul Vîlcea, în 1921 [26].

Manualul are o introducere în care se indică definiţia, obiectul şi necesitatea tipicului, istoricul formării serviciilor divine, precum şi modul de comportare al creştinului în biserică. În următoarele patru capitole autorul descrie rînduiala bisericească pentru zilele obişnuite, duminicile anuale, praznicele împărăteşti şi pentru sărbătorile din Păresimi. Manualul este sistematic şi bine împărţit. A fost util, în primul rînd, cîntăreţilor de strană şi mai puţin şi preoţilor.

c) *Liturgica, care cuprinde scurtă tîlcuire a tuturor rînduielilor liturgice după Tipicul Bisericii drept credincioase a Răsăritului*, compusă după originale slave de Samuil Andrievici, parohul satului Ceahor, viitorul mitropolit al Bucovinei şi Dalmaţiei şi tipărită la Cernăuţi, în anul 1860, ca manual de şcoală pentru învăţămîntul religios din Bucovina. Manualul are cuprinsul expus sub formă de întrebări şi răspunsuri şi tratează despre biserică ca locaş de închinare, despre cruce, sfintele icoane, sfintele vase, veşmintele preoţeşti, cărţile liturgice, timpurile li-

24. *Ibidem*, p. 166. 25. *Ibidem.*, p. 170. 26. *Ibidem.*

turgice şi cele şapte Laude bisericeşti, iar în final, autorul dă o scurtă explicare a întregii Sfintei Liturghii. În mod separat, face un istoric al Adaogă, apoi, explicări despre Sf. Taine şi despre diverse ierurgii (sfinţirea casei şi pomenirea morţilor).

Lucrarea nu întruneşte condiţiile unui manual de studiu complet, deoarece explicaţiile sale sînt destul de reduse, iar vocabularul şi stilul se resimt de influenţa masivă a curentului latinist.

d) *Manual de esplicaţie a Sfintei Liturghii (precesă) urmată de alte cunoştinţe bisericeşti şi de rugăciunile Sfintei Liturghii*, prelucrare [27] de Pr. Cosma Moşescu, fost profesor la o şcoală de fete din Brăila. Cartea a apărut la Brăila, în 1870 şi a fost retipărită în 1884 [28].

În partea introductivă a lucrării autorul face un scurt istoric al sfintei slujbe şi dă îndrumări, în formă catehetică de întrebări şi răspunsuri, despre modul cum se cuvine să participe credincioşii la Sfînta Liturghie. Urmează cuprinsul propriu-zis al lucrării, expus în cinci părţi. În partea întîia autorul explică ce este biserica (împărţirea şi lucrurile ei). În partea a doua vorbeşte despre simbolismul vaselor şi obiectelor necesare pentru săvîrşirea Sfintei Liturghii. În partea a treia se ocupă de veşmintele sacre pentru toate treptele ierarhice şi simbolismul lor. În partea cincea vorbeşte despre cele şapte Laude bisericeşti şi despre cele trei părţi ale Sfintei Liturghii, explicînd fiecare moment din Liturghia credincioşilor.

La sfîrşitul lucrării, Pr. C. Moşescu a adăugat o explicare a Rugăciunii Domneşti şi o serie de rugăciuni pe care credincioşii să le poată citi în timpul unor momente din Sf. Liturghie.

Lucrarea este destinată pentru uzul credincioşilor ; fără îndoială, poate fi folosită şi astăzi.

e) *Liturgica sau serviciul divin al Bisericii Ortodoxe* prelucrată de ieromonahul Gabriel Răşcanu, profesor de Liturgică, Morală şi Pastorală la Seminarul Central din Bucureşti, tipărită la Bucureşti, în anul 1876.

Lucrarea este un manual de Liturgică de şcoală, apărut din nevoia de a se putea preda o astfel de materie în şcolile teologice. Pentru alcătuirea acestui manual autorul a aprofundat scrierile Sfinţilor Părinţi şi ale scriitorilor bisericeşti, ceea ce denotă că el a folosit numeroase izvoare de informaţie din literatura străină greacă şi latină, şi a avut o bună pregătire de specialitate.

Manualul are cinci capitole în care se găsesc diferite lecţii cu conţinut distinct între ele, anume : capitolul întîi tratează despre serviciul divin, slujitorii bisericeşti şi despre biserică ca locaş de rugăciune. Capitolele II—V tratează despre Laudele bisericeşti, Sf. Liturghie, sărbătorile împărăteşti şi sărbătorile sfinţilor, despre posturi şi Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, despre Sfintele Taine şi diverse ierurgii etc.

Spre deosebire de celelalte manuale de Liturgică apărute în această perioadă, manualul lui Gh. Răşcanu este redat la un nivel ştiinţific mai ridicat, prezentînd şi astăzi interes pentru cercetare în domeniul liturgicii.

---

27. Vezi Pr. Prof. Ene Branişte, *art. cit.*, p. 125. 28. *Ibidem*, nota 17.

f) *Liturgica Bisericii Ortodoxe-Catolice*, de Juvenal Ştefanelli, prof. de religie catolică (recte : ortodoxă) la facultatea de teologie din Cernăuţi, Bucureşti, 1866.

Această Liturgică este o prelucrare în româneşte după «Liturgica» lui Samuil Andrievici compusă după originale slave, la Cernăuţi, în 1860. Ediţia din 1886, a lui Ştefanelii, identică în conţinut cu Liturgica lui Samuil Andrievici, pe care am descris-o mai sus, este redată în litere latine şi expusă în mod istoric, fără întrebări şi răspunsuri. De altfel, aceasta a fost şi dorinţa mitropolitului Dr. Silvestru Morariu Andrievici, autorul acestei lucrări. Manualul, faţă de celelalte lucrări apărute pînă acum, are un caracter mai ştiinţific. Într-o expunere concisă autorul face o prezentare a cultului Bisericii Ortodoxe. În stilul său se resimte «influenţa curentului latinist şi analogist» [29].

Pentru vremea noastră lucrarea are o valoare documentară.

IV. *LUCRĂRI DE TEOLOGIE PASTORALĂ*

Cu începutul secolului al XIX-lea, lucrările de teologie pastorală sporesc şi se dezvoltă în raport cu necesităţile didactice ale şcolilor teologice şi cele practice şi sociale ale credincişilor Bisericii noastre şi în scopul de a sluji vieţii lor duhovniceşti.

Privind în ansamblu această literatură, vom constata că preocupările teologilor, în acest timp, sînt concentrate, mai ales, asupra unei munci de traducere şi de prelucrare a unor originale greceşti, slave, sau din alte limbi, după cum urmează :

1. *Traduceri din limba greacă.*

a) *Carte folositoare de suflet*, tradusă din greceşte şi acum a treia oară tipărită la Bucureşti, în anul 1827, de Matei Băbeanul Tipograful. Ediţia I-a a apărut la Bucureşti, în 1799, tălmăcită din limba greacă de Grigorie şi Gherontie şi tipărită de tipografii Stanciu Pop şi Dimitrie Petrovici. Originalul grecesc a fost alcătuit de Nicodim Aghioritul şi s-a tipărit pentru prima oară la Veneţia, în anul 1794 [30].

Nicodim Aghioritul, numit în călugărie Nicolae Callivurtis [31], s-a născut în insula Naxos, în anul 1748 [32], din părinţi creştini. Primele îndrumări de scris şi de citit le-a primit de la un preot, în Naxos, iar la vîrsta de 16 ani îl aflăm la Smirna pentru studii.

În 1775 a mers la Sf. Munte, la vîrsta de 27 de ani, unde s-a călugărit şi s-a stabilit definitiv. A murit la 14 iulie 1809, în vîrstă de 60 de ani la mînăstirea Lavra. Lucrarea sa este alcătuită din trei părţi şi cuprinde : Învăţătură către duhovnic, Canoanele Sfîntului Ioan Postitorul şi Sfătuire către cel ce se ispoveduieşte.

Lucrarea, cu caracter de popularizare, prezintă încă un mare interes şi pentru zilele noastre, nu numai pentru credincioşii simpli, ci şi pen-

29. Drd. Şchiopu A. Iulian, *art. cit.*, p. 167.

30. Dimitrie V. Economidis, *Nicodim Aghioritul (1748—1809)*, Bucureşti, 1941, p. 15.

31. Era porecla populară a lui Nicodim, apud Dimitrie V. Economidis, *op. cit.*, p. 3; cf. Tr. Evanghelidis, «Marea Enciclopedie Elenă», vol. XVIII (art. relativ la Nicodim), p. 301.

32. *Ibidem*, p. 3; cf. C. Stasos, Νεοελληνικὴ φιλολογία (Literatura neogreacă),

tru clerici (duhovnici). A avut o răspîndire foarte mare, încît, pînă la sfîrşitul celei de a doua decadă a secolului al XIX-lea, a ajuns la ediţia a 10-a şi a fost publicată cu titlul: «Carte foarte folositoare de suflet» [33].

b) Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvinte şase pentru preoţie şi ale altor trei Sfinţi Părinţi trei Canonicesti Epistolii împotriva Simoniei, adică a dării şi luării de bani pentru darurile cele dumnezeieşti*, traduse din greceşte de episcopul Iosif al Argeşului, Bucureşti, 1820. Altă ediţie apare tot în Bucureşti, la 1820, tălmăcită de Grigorie, viitorul mitropolit al Ungrovlahiei [34]. Textul epistoliilor este redat pe două coloane paralele, în greceşte şi în româneşte.

Iosif, numit din botez Ioan, era fiu de preot, născut în satul Malaia de pe rîul Lotru, pe la anii 1745—1750. Învăţase carte şi se călugărise de tînăr la m-rea Cozia. La 29 februarie 1792 a fost ales şi apoi hirotonit arhiereu, dîndu-i-se titlul de episcop al Sevastei. Pe lîngă însuşirile sale de bun gospodar, Iosif se dovedi şi un priceput cărturar. La 13 dec. 1793 este ales ca primul episcop al noii episcopii înfiinţate, Episcopia Argeşului. A păstorit 27 de ani şi a murit la 27 oct. 1820.

Traducerea lui Iosif are o prefaţă în care se arată că sfaturile date în cuvintele pentru preoţie, ale Sf. Ioan Gură de Aur, sînt adresate clerului de toate gradele. Cuprinsul lucrării conţine cuvîntări în care este vorba despre preoţie şi despre responsabilităţile ei, despre puterea cuvîntului preotului, despre slava deşartă şi despre răspunsul pe care-l va da lui Dumnezeu preotul, pentru păstoriţii săi.

Urmează prezentarea pe două coloane a «epistoliilor» canonicesti, în care se condamnă episcopul pentru păcatul simoniei.

Este o lucrare de pastorală foarte utilă, în special pentru preoţi, fapt pentru care valoarea ei se menţine şi în zilele noastre.

c) *Cuvînt pentru preoţie al celui între sfinţi părintele nostru Grigorie de Nazianz. Cuvîntătorul de Dumnezeu* [35], tradusă de Iosif al Argeşului şi tipărită acum întîia oară, în Bucureşti, 1821. Altă ediţie apare tot la Bucureşti, în 1821, în traducerea lui Grigorie, viitorul mitropolit al Ungrovlahiei [36].

Este o lucrare de pastorală prin care se dau sfaturi despre ce este slujirea preoţească şi ce fel se cuvine a fi episcopul, care sînt valabile şi pentru zilele noastre. Din punct de vedere ştiinţific ea poate fi folosită ca izvor de cercetare, fiind destinată clerului de toate gradele.

d) *Carte de suflet prea folositoare, ce se numeşte nevăzut război...* îndreptată cu multă sîrguinţă de cuviosul Nicodim care i-a mai adăugat

33. Pr. Prof. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 86.
34. *Istoria Bisericii Române*, vol. II, p. 407.
35. «Se spune că Sf. Grigorie de Nazianz va fi făcut «Cuvîntul» acesta după ce a fost hirotonit presbiter», însă la sfîrşitul «Cuvîntului» se arată «că arhiereu fiind a alcătuit «cuvîntul». Că acolo se numeşte pe sine păstor şi împreună păstor. Care cuvinte nu le-ar fi zis, de nu era arhiereu» (după Iosif al Argeşului. *Cuvînt pentru preoţie al Sf. Grigorie de Nazianz*, trad. din greceşte, Bucureşti, 1821, p. 3, nota 1).
36. *Istoria Bisericii Române*, vol. II, p. 407.

și rugăciuni în chip de icoase către Domnul nostru Iisus Hristos, tradusă din greceşte în 1826 și tipărită în tipografia Mînăstirii Neamț.

Originalul grecesc s-a tipărit pentru prima dată la Veneția, în anul 1796 [37].

Tălmăcitorul acestei cărți nu ne este indicat. Cartea începe cu o «înainte cuvîntare» în care se arată motivul pentru care a fost astfel intitulată. Războiul nevăzut este un război alegoric, războiul gîndit și nevăzut pe care-l ia asupra sa fiecare creștin, la Botez. Cuprinsul cărții este redat în trei părți. În partea întîi se dau învățături privitoare la modul în care se realizează și se păstrează vrednicia preoțească prin angajarea cu tărie și curaj în acest război nevăzut. În partea a doua se vorbește de Sf. Taină a Euharistiei în vederea primirii căreia este necesară aceeași luptă în războiul nevăzut. Iar în partea a treia, Nicodim a adăugat niște rugăciuni în chip de icoase către Domnul Hristos.

Cartea este redată într-un stil greoi, dar are un conținut foarte atrăgător și folositor. Are un caracter de popularizare, ea fiind adresată atît clericilor cît și credincioșilor.

e) *Învățături pe scurt pentru nunți*, tradusă pentru prima oară din greceşte în românește de mitropolitul Grigorie al Ungrovlahiei și tipărită la București, în anul 1827. A II-a ediție apare la Buzău în 1845 [38].

Mitropolitul Grigorie Dascălul s-a născut în București, la anul 1765, sub numele de botez Gheorghe. A urmat școala de la Sf. Sava din București, fiind coleg cu Gherontie, viitorul stareț al Mînăstirii Neamț (1790).

La 9 ianuarie 1823 a fost hirotonit preot apoi devine arhiereu, iar la 11 ianuarie 1823 a fost instalat ca mitropolit al Ungrovlahiei, la vîrsta de 58 de ani. A murit la 22 iunie 1834. Cuprinsul cărții este redat în trei capitole. Capitolul I cuprinde învățătura despre treptele sau gradele de rudenie. În capitolul al doilea se cuprind schematic diferite cazuri de rudenie ca impediment la căsătorie, iar în capitolul al treilea se cuprind canoanele care privesc în general fiecare grad de rudenie.

Cartea este scrisă într-un stil greoi și este destinată pentru folosul preoților în cunoașterea gradelor de rudenie pentru activitatea lor pastorală. Poate fi folosită ca izvor de informație pastorală și canonică și astăzi.

f) *Învățătura către preoți adică sfătuire cum trebuie să se poarte în slujba Sfintei Liturghii*, tălmăcită din limba slavonească în cea grecească, de un părinte duhovnicesc, iar în românește tradusă cu îndreptări după originalul grecesc și tipărită la Rîmnicul Vîlcea, în anul 1865. Acum s-a tipărit a 4-a oară. Este vorba de «Povățuirile» de la sfîrșitul Liturghierului, în prima lor formă.

Lucrarea a mai fost tipărită în trei ediții separate la Viena, Sibiu și Buzău. Este alcătuită din 12 capitole în care tratează despre modul în

37. Dimitrie V. Economidis, — *op. cit.*, p. 15; cf. I. Bianu — N. Hodoș — Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, t. III, p. 485 (nr. 271).

38. *Istoria Bisericii Române*, vol. II, p. 422.

care trebuie să se pregătească preotul şi diaconul pentru slujba Sfintei Liturghii, despre sfintele vase, despre materia Sfintei Împărtăşanii şi despre diverse întîmplări ce se pot ivi preotului la săvîrşirea acestei Sfinte Taine, despre scoaterea Sfîntului Agneţ în Joia Mare şi uscarea lui, marţi în Săptămîna Luminată etc. Lucrarea are un caracter pastoral, ea fiind recomandată şi astăzi, atît preoţilor, cît şi tuturor oamenilor evlavioşi şi iubitori de lectură şi hrană duhovnicească.

Deşi în titlul cărţii se menţionează că această lucrare s-a tradus în greceşte din limba slavonească, constatăm totuşi, din prefaţa ei, că traducerea în greceşte s-a făcut din sîrbeşte.

2. *Traduceri din limbile slave*

a) *Deatorinţele presvyterilor parohialnici,* tipărită la Buda în 1817. Lucrarea în original, aşa cum reiese din prefaţa primei ediţii româneşti, a apărut întîi la Sant Petersburg, semnată de episcopul Partenie Soncovschi [39], apoi s-a tradus în limba slavono-sîrbească şi s-a tipărit la Buda. După acest text slavono-sîrbesc, a fost tradusă ad litteram în limba română, tot la Buda, în anul 1817.

În această ediţie din 1817, nu se indică numele traducătorului. O altă ediţie a acestei cărţi a apărut la Bucureşti, în anul 1852 sub titlul, «Datoriile preoţilor compuse din cuvîntul lui Dumnezeu, din canoanele soboarelor şi de la învăţătorii Bisericii», tradusă din slavono-ruseşte de Constantin Mavrula. Ediţia III-a, Rîmnic, 1861.

La alcătuirea acestei lucrări, autorul originalului, episcopul Partenie Soncovschi, a folosit ca izvoare, Sfînta Scriptură, hotărîrile Sinoadelor ecumenice şi scrierile bisericeşti, iar C. Mavrula, traducătorul ediţiei din 1852 în româneşte, a folosit ca izvoare, Vechiul şi Noul Testament slavono-sîrbesc, Vechiul şi Noul Testament greco-latin, scrierile bisericeşti, canoanele Sfinţilor Părinţi, Pidalionul etc.

Cartea a fost tradusă pentru folosul cinului preoţesc şi cuprinde patru capitole în care se indică ce este preoţia şi cele patru datorii pe care le are preotul de îndeplinit, anume : să înveţe poporul, să trăiască în sfinţenie, să lucreze Sfintele Taine şi să se roage pentru popor. Lucrarea este redată într-un stil plăcut şi uşor de parcurs, edificatoare pentru preoţie şi cu valoare mare pentru vremea ei.

b) *Epistolii sau scrisori despre datoriile sfinţitei diregătorii preuţeşti,* alcătuite de Alexandru de Sturza în limba rusă şi traduse de arhimandritul Filaret Scriban, tom. I Iaşi, 1843.

Filaret, din botez Vasile Scriban, fiu de preot, s-a născut la Burdujeni, un mic orăşel pe lîngă apa Sucevei. Dotat cu multă inteligenţă, a făcut studii la Academia din Chiev, unde s-a călugărit (1841).

În timpul anilor de studenţie a întocmit o lucrare de pastorală intitulată *O precuvîntare la cartea, în două volume, «Epistole pastorale», scrise de Alexandru de Sturza şi traduse în româneşte de Prea Sfinţia Sa la Chiev.* În 1842 este proclamat magistru în teologie şi litere iar

39. Pr. Prof. Alexandru Moisiu, *art. cit.,* p. 86.

la întoarcerea în țară, este numit profesor și rector la Seminarul de la Socola. În 1843 a fost făcut arhimandrit, iar în 1853 este ales arhiereu cu titlul de Stavropoleos. Alături de episcopul Melchisedec al Romanului și Filoftei al Buzăului, Filaret a fost un adept al înfăptuirii actului istoric al Unirii Principatelor din 1859. A murit în anul 1873.

Cartea s-a tipărit în 2500 de exemplare și este constituită din 12 scrisori traduse din rusește în românește care, la un loc, formează o bogată corespondență între un preot și un arhiereu. Conținutul ei este expus în șapte capitole în care se tratează despre pregătirea la preoție, despre sfintele rînduieli bisericești, despre mărturisire, despre propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu, despre învățătura legii și despre comportarea preotului cu oamenii etc. Lucrarea este redată într-un stil greoi și în alfabetul slavon ; e o lucrare de pastorală adresată preoților, cu valoare mare pentru vremea ei, cu valoare documentară pentru vremea noastră.

c) *Canonicele îndatoriri ale preoților,* traduse din limba slavă de arhimandritul Visarion, București, 1865.

Cartea începe cu o «Povățuire arhierească, către preotul nou hirotonit», scoasă din pravilele Sfinților Apostoli și ale Sfinților Părinți, care se dădea candidatului la preoție, scrisă pe hîrtie, și prin care era sfătuit să aibă ținută demnă în mijlocul credincioșilor și la slujbă în biserică.

Cuprinsul cărții constă din patru povățuiri ale unui arhipăstor către un preot și anume :

a) Ce trebuie să păzească preotul în privința viețuirii sale.

b) Ce trebuie să păzească preotul în slujba sa.

c) Ce trebuie să facă preotul înaintea săvîrșirii Sfintelor Taine (a Botezului, a Cununiei, a Spovedaniei și a Împărtășirii cu Sfintele Taine).

d) În ce chip trebuie să-i pregătească preotul în cale pe cei ce mor.

După cum reiese din cuprins, cartea are un conținut pastoral și este dedicată, în general, preoților. Traducerea este redată într-un stil greoi și doar are o valoare documentară pentru vremea noastră.

3. *Prelucrări din alte limbi.*

a) *Teologia pastorală,* parte tradusă, parte prelucrată, după mai mulți autori : Antonie, Amfiteatrovu, Kirilu, Reichnberg etc., de arhim. Melhisedec, locotenent de episcop al Hușilor, București, 1862. Manualul începe cu o introducere în Teologia pastorală și are două capitole mari :

Teologia pastorală generală, care se ocupă de slujirea pastorală și despre calitățile necesare unui păstor bisericesc.

Teologia pastorală specială, care se ocupă cu diferite forme ale slujirii pastorale : predica, serviciile divine și datoriile preotului de a se purta prudent cu oamenii și a le da sfaturi la diferite ocazii din viață. Menționăm că partea care tratează despre predică pare a fi un adevărat tratat de omiletică.

Manualul a fost alcătuit pentru școlile clericale din România și redat într-un stil arhaic, întrebuințînd alfabetul chirilic combinat cu cel românesc. Din punct de vedere științific prezintă puțin interes pentru

că la redactarea materialului nu s-a avut în vedere caracterul specific al Teologiei pastorale, așa cum am constatat în partea a doua a lucrării, unde autorul ocupîndu-se de predică iese din cadrul teologiei pastorale și intră în aria Omileticii. De fapt, manualul este o prelucrare după unele lucrări de Teologie pastorală străine, așa că lui Melhisedec, care a fost unul dintre cei mai valoroși cărturari ai secolului al XIX-lea, nu-i putem reproșa nimic, de vreme ce, trecînd peste aceste lipsuri, el constituie totuși cel mai bun manual de Teologie pastorală dintre puținele care existau la vremea aceea.

Pentru vremea noastră el are numai o valoare documentară.

b) *Arhierească învățătură de nou sfințitului preot cînd primește zălogul cel sfînt din pravilele Sfinților Apostoli și ale Sfinților Părinți»*, tipărită în Buda, la anul 1831.

La sfîrșitul acestei pastorale aflăm semnătura episcopului Maxim al Vîrșețului [40]. Tipărită cu litere chirilice, într-un stil cursiv, clar și citeț, lucrarea ne apare într-un format mic și are un conținut identic cu cel al traducerii din slavonă a lucrării pastorale a lui Visarion : «Canoanicele îndatoriri ale preoților». Credem că autorul a folosit la traducerea acestei lucrări izvoare slavonești, deși nu aflăm indicat acest lucru nicăieri în lucrarea sa, motivul concludent fiind doar o coincidență identică de conținut pe care am observat-o între această lucrare și traducerea lui Visarion, din 1865. Lucrarea este destinată preoților începători lipsiți de experiență pastorală. A prezentat interes la vremea ei.

ÎNCHEIERE

Prezentarea traducerilor și prelucrărilor de literatură liturgică și pastorală apărute în secolul al XIX-lea, pe care am făcut-o în lucrarea de față, constituie doar o încercare de a trece în revistă aceste publicații, în ordinea apariției lor. Putem spune că, în ciuda condițiilor vitrege dezvoltării unei literaturi liturgice proprii, datorită curentului slavon și grecesc care nu se dădea învins din cancelarii și mai ales din Biserică, producția de literatură liturgică și pastorală din acest timp este satisfăcătoare. Marii dascăli de teologie, în fața necesității majore de cunoaștere și înțelegere a tuturor slujbelor bisericești, s-au străduit să dea la iveală, pentru vremea lor, traduceri și prelucrări liturgice și pastorale de mare valoare.

Cum la noi, învățămîntul atît cel laic cît și cel teologic, în secolul al XIX-lea abia se plămădea, la vremea creșterii întregii frămîntături, cînd preoții și credincioșii simțeau nevoia tipăririi unor cărți pe care să le poată folosi ca îndrumătoare, iar seminariștii ca manuale, traducerile și prelucrările din această perioadă au apărut la momentul oportun. Evident, că cea mai mare parte din aceste scrieri nu sînt decît traduceri sau prelucrări după alte cărți străine care, lipsite fiind de pecetea originalității, nu ne dau putința să afirmăm că, la început, avem de-a face cu o literatură liturgico-pastorală de creație românească, ci mai curînd cu o asimilare și adaptare a unor scrieri străine la trebuințele învățămîntu-

40. Vezi și *Istoria Bisericii Române*, vol. II, p. 459.

lui nostru bisericesc. Putem totuşi aprecia că acestea erau un rezultat mulţumitor, dacă ţinem cont de faptul că chiar şcoala laică românească nu are o vechime prea mare, iar obîrşia ei se află tot pe urmele vreunei şcoli bisericeşti cu predare în limba slavonă sau greacă, cu dascăli în mare parte preoţi sau călugări, cum a fost la Iaşi Şcoala de la Trei Ierarhi, iar la Bucureşti şcolile de la Sfîntul Gheorghe-Vechi, Sf. Sava, Domniţa Bălaşa sau Schitu-Măgureanu.

Fără îndoială că, la cele mai multe din aceste lucrări se constată şi deficienţe inerente oricăror încercări de început. Se observă în ele lipsa de suficientă informare ştinţifică a autorilor, expunere nesistematică, tratare parţială, incompletă sau unilaterală a problemelor abordate, exprimări greoaie şi vocabular influenţat, în cele mai multe cazuri, de limbile din care s-a tradus şi de curentul latinist [41].

Raportate la vremea cînd au apărut, am putut constata că ele au popularizat învăţăturile tradiţiei creştine ortodoxe în domeniul teologiei practice şi au luminat clerici şi laici, descriind îndatoririle lor, tîlcuind părţile greu de înţeles din ritualul cultului nostru ortodox şi împlinind, acolo unde a fost cu putinţă, lipsurile. Aceste lucrări sînt parţial utile şi încă actuale, datorită fondului lor general valabil pînă azi. În aceasta stă, dealtfel, valoarea lor intrinsecă, de a putea fi folosite ca izvoare de informare şi de cercetare de către generaţiile viitoare.

Din punct de vedere didactic, valoarea lor constă în faptul că ele au fost şi sînt, în cadrul învăţămîntului teologic de la noi, factori şi instrumente de orientare, dezvoltare şi predare a domeniului liturgico-pastoral românesc.

În ele, dascălul află adesea un bun material de liturgică şi pastorală pe care trebuie să-l facă cunoscut, iar cei cărora aceste publicaţii li se adresează pot găsi în ele, şi astăzi, preţioase informaţii şi învăţături necesare îmbogăţirii lor spirituale, fapt care justifică, dealtfel, şi valoarea lor catehetică.

Biserica Ortodoxă Română datorează mult acestor neobosiţi traducători şi prelucrători. Lectura acestor opere, chiar dacă s-ar părea că oboseşte pe cititorul pretenţios al epocii noastre, îl răsplăteşte, însă, deseori din belşug cu hrană duhovnicească deosebită.

41. Drd. Şchiopu A. Iulian, *art. cit.*, p. 175.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

ANIVERSAREA A 160 DE ANI DE LA REVOLUȚIA LUI TUDOR VLADIMIRESCU, LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

În ziua de vineri, 20 martie a.c., profesorii, doctoranzii și studenții Institutului teologic universitar din București, au sărbătorit, într-un cadru festiv, aniversarea a 160 de ani de la revoluția lui Tudor Vladimirescu. Întrunirea a fost prezidată de P. C. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, rectorul Institutului, care a subliniat în cîteva cuvinte importanța națională a evenimentului de la 1821, precum și aniversarea acestui eveniment în întreaga țară, la împlinirea a 160 de ani.

Despre revoluția condusă de Tudor Vladimirescu a vorbit Prof. Dr. Dan Berindei, director adjunct al Institutului de istorie «Nicolae Iorga». Vorbitorul a descris cauzele, desfășurarea, implicațiile politico-sociale și rezultatele revoluției de la 1821. În încheiere a luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Dr. Alexandru Ciurea, care a completat ceea ce conferențiarul n-a spus și a subliniat faptul că Tudor Vladimirescu a avut strînse legături cu Biserica străbună, așa cum reiese din testamentul lui Tudor și din faptul că el a ctitorit și ajutat unele lăcașuri de închinare ortodoxă.

Aceluiași eveniment i-a fost dedicată, la Institutul teologic universitar din București, o a doua sesiune festivă, ținută în ziua de vineri, 29 mai a.c. și prezidată de P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, prorectorul Institutului.

După cuvîntul de deschidere, rostit de P. C. Sa părintele prorector, în care a fost subliniată importanța evenimentului de la 1821, pentru istoria modernă a țării noastre, a urmat cuvîntarea festivă rostită de P. C. Diacon Conferențiar Dr. Petru David. P. C. Sa a expus în cuvinte alese și pline de simțămînt coordonatele vieții și activității conducătorului revoluției de la 1821. S-a insistat mai întîi asupra «rădăcinilor» lui Tudor Vladimirescu, asupra legăturilor sale cu masele largi populare, pentru care s-a străduit să le facă traiul mai bun. Evenimentele de la 1821 au fost privite apoi din perspectiva legăturilor domnului Tudor cu Biserica străbună, subliniindu-se contribuția Bisericii la desfășurarea acestor evenimente prin Episcopul Ilarion al Argeșului, sfetnicul lui Tudor, diaconul Gheorghe Lazăr, Arhimandritul Chiriac, starețul mînăstirii Tismana, Arhimandritul Chesarie, starețul mînăstirii Antim din București, ajuns mai tîrziu episcop al Buzăului, unde în cuvîntarea de instalare va rosti cuvinte de laudă la adresa revoluției de la 1821, monahul David din Ardeal, autorul stindardului revoluției, Arhimandritul Calinic de la Mînăstirea Cernica (astăzi Sf. Calinic) etc. Vorbitorul a menționat, pe drept cuvînt, că între centrele de pregătire și susținere a revoluției lui Tudor Vladimirescu se numără la loc de frunte mînăstirile menționate, iar starețiii acestor mînăstiri erau sfetnicii apropiați ai lui Tudor Vladimirescu.

În seara zilei de 31 mai a.c. P. C. Diacon Conferențiar Dr. Petru David a ținut o cuvîntare comemorativă la mînăstirea Antim, la care au luat parte și un număr ridicat de studenți teologi și unde a fost evocat rolul mînăstirii bucureștene și al slujitorilor săi la susținerea evenimentelor din 1821. Acest moment a fost încheiat cu săvîrșirea unei panihide întru pomenirea sufletului lui Tudor și ale pandurilor săi, uciși în lupta pentru mai binele semenilor lor, în nădejdea învierii și în viața de veci.

Prin aceste comemorări s-a adus mai întîi un omagiu celor ce s-au jertfit cu 160 de ani în urmă pentru fericirea urmașilor lor și a fost reactualizat în conștiința celor de azi aportul pe care l-a adus Biserica la sprijinirea năzuințelor spre mai bine ale poporului român.

În încheierea întrunirii din 29 mai, de la Institutul teologic universitar din București, au fost prezentate unele diapozitive reprezentînd cîteva monumente legate de revoluția de la 1821, și un film color, realizat de P. C. Pr. Matei, despre mînăs-

tirile din nordul Olteniei, unde Tudor și-a organizat revoluția și unde au continuat ideile reformatoare ale pandurilor săi.

Oferind cadrul festiv acestei întruniri, corul studenților teologi, sub conducerea studentului Matei Petre din anul II, a interpretat cîteva cîntece patriotice.

Revoluția condusă de Tudor Vladimirescu, desfășurată în Țara Românească, dar care a implicat și celelalte două provincii Românești, a constituit primul moment al luptei pentru făurirea României moderne, moment la care Biserica Ortodoxă Română și-a adus din plin aportul său. — *(Pr. Asist. Dr. Viorel IONIȚĂ).*

VIZITA PROFESORULUI JOHANNES STRAUB DE LA UNIVERSITATEA DIN BONN LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Luni, 23 martie 1981, Institutul teologic universitar din București a primit vizita profesorului Johannes Straub de la Universitatea din Bonn, care, la invitația Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, a întreprins o vizită în Biserica Ortodoxă Română și în țara noastră.

Oaspetele, însoțit de P. C. Pr. Asist. Viorel Ioniță, a sosit la Institutul teologic universitar din București la ora 17, fiind primit de P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, rectorul Institutului, de P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul aceluiași Institut, și de membrii activi și onorari ai corpului didactic. După ce a fost condus mai întîi în cancelaria profesorilor unde i-au fost prezentați membrii corpului didactic, cu care s-a întreținut cîteva momente, a fost invitat apoi în aula Institutului, unde studenții și doctoranzii l-au întîmpinat cu cîntarea și urarea *«Bine ați venit»*, și unde oaspetele urma să conferențieze în fața profesorilor, doctoranzilor și studenților Institutului. Era de față și P. C. Pr. Dumitru Soare, consilier patriarhal la sectorul Relații externe bisericești.

După ce studenții au interpretat piesa corală *«Rugăciune»*, de Ion Popescu-Pasărea, P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, rectorul Institutului, a salutat, în numele profesorilor și al studenților pe profesorul Johannes Straub, exprimîndu-și bucuria de a-l avea ca oaspete în Institut și de a-i asculta conferința. Înainte însă de a-i da cuvîntul, P. C. Sa părintele rector, Ene Braniște, a prezentat asistenței date informative bio-bibliografice privind persoana profesorului Johannes Straub, subliniind contribuția sa în domeniul Istoriei bisericești universale. După scurta trecere în revistă a principalelor lucrări ale oaspetelui P. C. Sa părintele rector i-a urat un călduros bun venit în Institut și l-a rugat să-și prezinte conferința propusă.

Luînd cuvîntul, Prof. Johannes Straub și-a exprimat mai întîi recunoștința și bucuria de a fi oaspetele Institutului pentru a conferenția în fața studenților, arătînd că legăturile pe care le are cu o parte din cei de față nu fac decît să ducă la colaborarea și folosul Bisericilor și instituțiilor pe care le reprezintă. Apoi a început să-și prezinte conferința, citind cîteva fraze de la începutul ei și încheierea, textul fiind dinainte tradus în românește și reluat în întregime de Prof. Emilian Popescu, unul din foștii săi studenți la Bonn. Conferința a avut ca temă: *Convertirea lui Constantin cel Mare în lumina Apologeticului lui Tertulian,* o subtilă și erudită analiză a epocii lui Constantin cel Mare, a situației religioase și politice din vremea sa, ca și a atitudinii Bisericii creștine față de autoritatea de stat.

După citirea conferinței, care a fost ascultată cu atenție și mult interes de toți cei de față, P. C. Sa părintele rector Ene Braniște a mulțumit profesorului Straub pentru «interesanta, documentata și subtila» prelegere prezentată, invitînd pe cei de față să participe la discuții pe marginea ei.

Între cei care au luat cuvîntul primul a fost:

1. *P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu,* care a apreciat conferința ca «plină de multe idei» și a arătat că epoca lui Tertulian, apologet creștin care a apărat cu toată căldura poziția creștinilor în fața unui stat păgîn, se deosebește de cea a lui Constantin cel Mare, atît prin distanța de timp cît și prin mentalitate. Problema pusă de profesorul Straub, a trecerii de la un stat cu un împărat care avea pretenția că deține puterea de la zei la unul creștin pe care-l pretinde Tertulian, format din acea «militia Christi», realizat în timpul lui Constantin cel Mare, este interesantă și complexă. Nu Constantin cel Mare este fondatorul unui imperiu creștin căci prin edictul de la Milan (313) el a dat doar un act de toleranță pentru religia creștină fără să o decreteze egală cu toate celelalte. Constantin cel Mare este primul care pune în fața

lumii problema libertății de conștiință. Îndată ce religia creștină a fost declarată ca licită, i-a fost ușor ca el să se socotească episcop al treburilor din afară, îngrijindu-se de cele materiale ale Bisericii. El se socotește împreună slujitor cu ceilalți episcopi. Asemenea idei sînt împărtășite de teologii și istoricii ortodocși contrar atitudinii unor istorici apuseni, romano-catolici, care încearcă să diminueze importanța lui Constantin cel Mare pentru Biserică, ceea ce nu este adevărat. Căci Constantin cel Mare, după afirmația unui istoric «a fost zece ani împărat excelent, zece ani tîlhar, iar ultimii zece ani un copil al Bisericii care s-a pierdut în binefaceri». Sînt binefacerile pentru Biserică. De aceea, a spus în încheiere P. C. Sa, noi Biserica ortodoxă, îl prețuim și-l socotim întocmai cu apostolii căci a eliberat Biserica de persecuții și a instituit un mod de conducere care s-a menținut pînă în vremea noastră, în relațiile de înțelegere și de colaborare între Biserică și stat, diferite de la stat la stat.

A luat apoi cuvîntul D-l *Prof. Vladimir Iliescu,* cercetător științific la Biblioteca Academiei R.S.R., invitat la conferință, care a apreciat în mod deosebit caracterul științific al tratării temei propuse, fiind model de elaborare istorică, prin prezentarea în succesiunea lor a faptelor istorice, pe bază de documente.

Această părere nu se poate admite în cazul împăratului Constantin cel Mare care, pe patul de moarte fiind cînd a primit Botezul, nu se mai putea gîndi la vreo realizare politică.

3. *P. C. Pr. Prof. Ioan Coman,* mulțumind oaspetelui pentru «această magistrală lecție, scurtă dar plină de idei și soluții de care trebuie să țină seama istoricii care se ocupă de secolele III—VII», și amintind unele din lucrările sale, ca de exemplu *Istoria Augusta* sau lucrarea conținînd *Actele sinoadelor ecumenice,* a rugat pe conferențiar să aibă în vedere în munca sa de cercetare istorică și părțile geografice ale noastre pentru a se pune în valoare adevărul istoric, contestat sau interpretat tendențios de unii istorici.

În ceea ce privește pe Tertulian, P. C. Sa a arătat că conferențiarul a lămurit probleme grele, stabilind adevărul. Căci Tertulian, ca mare creștin, deși era pornit împotriva structurii statului roman, afirmă că trebuie să ne supunem împăratului pentru că el este al doilea după Dumnezeu. Chiar în vremea persecuției Severilor, Tertulian — creștin dar cetățean loial statului — arată că creștinii rămîn loiali statului, lucru ușor de înțeles pentru noi, dar mai greu pentru păgîni. Ceea ce a afirmat Eusebiu de Cezareea în *Viața lui Constantin* este adevărat, așa cum a afirmat și Prof. Straub, socotindu-l pe Constantin cel Mare ca episcop al treburilor din afară, împotriva părerii unor teologi occidentali, că el a fost un blestemat și că a distrus Biserica impunîndu-i sistemul lui. Cea mai evidentă dovadă că Constantin cel Mare nu a fost un simplu politician cînd a pus crucea pe steaguri, este că tot ceea ce a făcut după această dată, a făcut ca un simplu credincios. Cei care au transformat religia în politică, au fost copiii lui. P. C. S-a a apreciat comunicarea ca pe un omagiu adus lui Constantin cel Mare, iar ideile prezentate sînt împărtășite și de noi care-l cinstim, nu ca politician și împărat ci, ca pe un creștin ale cărui fapte sînt legate de viața Bisericii creștine.

4. *Prof. Eugen Cizek* de la Universitatea din București, care a urmat apoi la cuvînt, a apreciat conferința ca pe un model de colaborare științifică și s-a oprit asupra a două probleme: prima, aceea *majestas secunda,* proprie împăraților romani după Augustus, care nu era identică cu divinizarea și pe care nici creștinii și nici panegiriștii păgîni nu o socoteau ca atare; a doua problemă: Tertulian nu este exponentul unei tendințe contestatare, așa cum s-a demonstrat în conferință.

5. *P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae* a arătat că epoca lui Constantin a fost blamată mult, spunîndu-se că a trecut ca una care a politizat Biserica și a adus-o sub conducerea statului alterîndu-i ființa și lipsindu-o de mijloacele de a se impune. Referindu-se la ultima parte a conferinței, unde, în concluzie se spune că Biserica și-a păstrat autonomia cînd a devenit liberă, P. C. Sa a arătat că această afirmație este conformă cu adevărul. S-ar putea spune, în legătură cu aceasta, că Biserica a detronat pe împărat de pe tronul de zeu. Pe Constantin l-a lăsat episcop al treburilor din afară, dar un episcop era mai puțin decît un zeu. Tendința aceasta de coborîre a statului și de a-l supune Bisericii s-a accentuat în Apus ceea ce nu a existat în Răsărit unde Biserica a apărut în imperiu. Dar și aici și-a păstrat autonomia. În Apus s-a ajuns la lupta pentru investitură, pe cînd în Răsărit Biserica a luptat pentru impunerea unor chestiuni de credință. În probleme grave care priveau credința, Biserica nu a fost supusă Statului. Biserica a imprimat duh creștin imperiului bizantin și

nu invers. Şi astăzi Biserica nu neagă Statul şi nici Statul nu neagă Biserica fiindcă aceasta este o problemă de conştiinţă. Statul şi Biserica trebuie să coexiste, fără lupte, şi separări, deşi domeniile sînt diferite. Un teolog occidental făcea afirmaţia că Ortodoxia ar trebui să fie mai militantă în păstrarea identităţii ei conform cu învăţătura dată de Mîntuitorul. Totuşi nu se poate recomanda decît colaborare pentru o coexistenţă paşnică. Biserica a avut autonomie îm Imperiul bizantin, dar a lucrat duhovniceşte. Acesta este rostul Bisericii în societatea viitoare, adică un rol duhovnicesc. In încheiere P. C. Sa a mulţumit conferenţiarului pentru comunicare.

În continuare a vorbit *P. C. Pr. Dumitru Soare,* consilier patriarhal, care a adresat mai întîi mulţumiri profesorului Johannes Straub, în numele sectorului de Relaţii externe al Patriarhiei Române, pentru că a dat curs invitaţiei de a ne vizita, apoi a rugat pe conferenţiar să precizeze în ce constă actualitatea temei tratate.

Răspunzînd pe scurt la această întrebare oaspetele a spus că problema aceasta porneşte de la gîndirea lui Karl Barth după care perioada constantiniană, care porneşte de la Constantin cel Mare şi durează pînă azi, este pe sfîrşite. Biserica nu numai că a revelat lumii voinţa lui Dumnezeu, dar vrea ca lumea să fie condusă după voia Lui. De aceea este interesant de ştiut dacă conţinutul concepţiei lui Constantin cel Mare mai corespunde cu al celei din secolul XX. Pe baza versetului «Daţi cezarului cele ce sînt ale cezarului, iar lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu», am încercat să rezolv cîteva dificultăţi şi să prezint unele concepţii din timpul imperiului roman privitoare la raportul dintre stat şi Biserică. Constantin cel Mare a fost privit în feluri diferite pe plan politic şi bisericesc, iar cercetările teologilor şi istoricilor trebuie să contribuie la adevărata interpretare a concepţiei sale.

La sfîrşitul discuţiilor şi în încheierea întîlnirii din aula Institutului, D-l Prof. Emilian Popescu a exprimat bucuria celor de faţă şi a sa personal pentru prezenţa în Institut a profesorului Johannes Straub. Domnia Sa a ţinut o conferinţă în spiritul ştiinţific şi obiectiv în care se lucrează la Universitatea unde activează şi care are o veche tradiţie istorică. Evidenţiind activitatea sa prodigioasă, s-a referit în special la cele 14 volume din *Istoria Augustă* în care se găsesc şi ştiri privitoare la poporul român într-o perioadă mai puţin cunoscută ca aceea de după retragerea trupelor lui Aurelian din Dacia, înţelegînd just evenimentele şi dîndu-le o interpretare obiectivă. «Eu — a spus D-l Prof. Emilian Popescu, adresîndu-se oaspetelui — consider că sînteţi unul din cei mai mari cunoscători ai acestei perioade». În continuare D-l Prof. Emilian Popescu s-a referit la activitatea de editare a documentelor sinoadelor ecumenice şi a indicelui pentru volumele apărute. Asigurîndu-l de recunoştinţă, respect şi dragoste din partea tuturor, i-a adresat invitaţia de a mai veni şi cu alte ocazii în ţara noastră unde va fi aşteptat cu drag, sosirea în mijlocul nostru fiind o adevărată sărbătoare.

Apoi corul studenţilor a interpretat cîntarea religioasă *Cămara Ta Mîntuitorule,* armonizată de Domnul Profesor Nicolae Lungu, şi i-a cîntat oaspetelui *Mulţi ani trăiască !*

După conferinţă, Prof. Johannes Straub a fost invitat la o agapă oferită de conducerea Institutului în cinstea sa. *(Pr. Lect. N. D. NECULA).*

VIZITA DELEGAŢIEI BISERICII REFORMATE DIN R. P. UNGARĂ LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREŞTI

În ziua de marţi, 26 mai 1981, Institutul teologic universitar din Bucureşti a primit vizita unei delegaţii a Bisericii Reformate din R. P. Ungară, condusă de Excelenţa Sa, Episcopul Dr. Tibor Bartha, preşedintele Sinodului general al acestei Biserici. Din delegaţie au mai făcut parte: Excelenţa Sa, Episcopul Dr. Károly Toth, vicepreşedinte al Sinodului general al Bisericii Reformate din Ungaria şi preşedinte al Conferinţei creştine pentru pace de la Praga, şi pastorii Thomas Bertalan, consilier la sectorul de relaţii externe bisericeşti, şi Attila Komlos, consilier de presă.

Oaspeţii, însoţiţi de P. S. Episcop Vasile Tîrgovişteanul, vicar patriarhal, de P. C. Pr. Dumitru Soare, consilier patriarhal şi de D-l Florin Roşca, în calitate de interpret, au sosit la Institut la orele 10, fiind primiţi de P. C. Pr. Prof. Ene Braniştе, rectorul Institutului, care i-a condus în rectorat şi apoi în sala de festivităţi a Institutului. Au fost de faţă P. S. Episcop Roman Ialomiţeanul, vicar al Arhiepiscopiei Bucureştilor, P. S. Gherasim Piteşteanul, arhiereu-vicar al Episcopiei Rîmnicului şi Argeşului, profesorii onorari, consultanţi şi activi, doctoranzii şi studenţii Institutului.

După ce studenții au intonat imnul arhieresc și urarea «Bine ați venit», P. C. Pr. rector Ene Branișteа făcut, pentru profesorii și studenții Institutului, o prezentare a membrilor delegației, subliniind contribuția lor la mișcarea ecumenistă contemporană, după care a dat oaspeților informații largi despre organizarea și funcționarea învățămîntului teologic în Biserica Ortodoxă Română.

Apoi corul studenților, condus de studentul Matei Petre din anul II, a prezentat un concert coral alcătuit din mai multe piese religioase, populare, clasice și patriotice după cum urmează: *Rugăciune*, de I. Popescu-Pasărea; *Cămara Ta, Mîntuitorule*, de N. Lungu; *Acum liberează*, de Nicu Moldoveanu; *Taina creștinătății*, de I. Popescu-Pasărea; *Mama*, de I. D. Chirescu; *Doina, Hora cu strigături*, și *Foaie verde leuștean*, de N. Lungu; *Corul vînătorilor* din opera «Freischütz» de Weber; *Pui de lei*, de Ionel Brătianu.

După concert a luat cuvîntul, vorbind în limba germană, Excelența Sa Domnul Episcop Tibor Bartha, Președintele Sinodului general al Bisericii Reformate din Ungaria care, prin intermediul interpretului, în cazul de față, părintele Asist. Viorel Ioniță, a spus printre altele:

«Este pentru mine și pentru delegația pe care o conduc o cinste deosebită ca să vizităm astăzi Institutul dumneavoastră. Invitația Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin ne-a dat posibilitatea să vizităm Institutul dumneavoastră și Biserica Ortodoxă Română. Această vizită este foarte importantă pentru noi, căci avem de față mai mulți reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române, cu care am avut și avem și azi relații în cadrul mișcării ecumenice. Din păcate, pînă după cel de al doilea război mondial, ele au fost despărțite. Eliberarea popoarelor noastre de sub dominația fascistă înseamnă eliberarea de sub un trecut pe care noi vrem să-l uităm. Astfel, Dumnezeu ne-a dat ca dar posibilitatea de a ne cunoaște mai bine și a ne iubi.

Personal am avut ocazia, la nivelul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, să cunosc încă din 1958 mai mulți reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române. Primul reprezentant al acesteia în C. C. P. a fost profesorul Milan Șesan. N-am să uit niciodată că în 1958 sau 1959 Prof. Milan Șesan m-a întîlnit și mi-a dat un tablou făcut de fiica sa. În acest tablou era reprezentată imaginea unui sat românesc, în care populația românească și maghiară prăznuiau împreună o oarecare sărbătoare.

Mai apoi, mai mulți reprezentanți, printre care P. F. Patriarh Iustin, I. P. S. Mitropolit Nicolae Corneanu, Dl. Prof. N. Chițescu și alții, au desfășurat, la nivelul mișcări ecumenice, o intensă activitate și au adus o importantă contribuție la ea din partea Bisericii Ortodoxe Române. În această acțiune de colaborare, noi ne-am unit prin Sfîntul Duh, am descoperit și recunoscut că Duhul Sfînt face Biserica responsabilă pentru viitorul omenirii. În această conștiință am colaborat mai mult de două decenii. Deși Bisericile din Estul Europei, cum este cea Ortodoxă din România și cea Reformată din Ungaria, care și-au luat în serios sarcinile lor, au fost foarte aspru criticate în unele cercuri din Occident, noi am mers înainte, iar recunoașterea rezultatul colaborării noastre s-a făcut anul trecut, la Conferința mondială a comisiei «Misiune și Evanghelizare» a C. E. B. de la Melbourne—Australia, care a luat ca linie directoare principiile teologice pe care noi le-am urmat de acum 20—30 de ani. Aceasta este o dovadă că Dumnezeu cel Atotputernic a binecuvîntat calea începută de noi».

Adresîndu-se apoi studenților, Excelența Sa, Episcopul Tibor Bartha le-a spus: «Sînteți chemați să luați pe umerii voștri munca generației mele. Sînteți chemați să sărbătoriți împreună două mii de ani de la nașterea Domnului nostru Iisus Hristos și de la pacea adusă de El. Pacea lui Hristos trebuie apărată și păstrată de voi prin sarcinile și angajamentele voastre.

Fie ca bunul Dumnezeu să binecuvinteze viața și pregătirea voastră cu cunoștințe în acest Institut, sub conducerea Prea Cucernicului Rector și a consiliului profesoral, spre folosul Bisericii voastre și al tuturor Bisericilor, al poporului vostru și al tuturor popoarelor, al popoarelor noastre, spre folosul lumii întregi și spre cinstirea lui Dumnezeu cel în Treime lăudat».

A luat apoi cuvîntul Excelența Sa, Episcopul Dr. Károly Toth care, exprimîndu-se în limba franceză, a dat unele informații în legătură cu organizarea învățămîntului teologic din R. P. Ungară, arătîndu-se recunoscător pentru informațiile asupra învățămîntului teologic din Biserica Ortodoxă Română prezentate de părintele rector.

«Ungaria, a spus vorbitorul, este o țară mai mică decît România cu aproape 11 milioane locuitori. Biserica cu cel mai mare număr de credincioși în Ungaria este cea Romano-Catolică, numărînd aproape 6 milioane de membri, iar Bisericile protes-

tante numai circa 3 milioane. Biserica pe care noi o reprezentăm aici, cea Reformată, numără aproape 2 milioane de credincioşi.

În privinţa învăţământului, Biserica Romano-Catolică posedă 6 seminarii şi o Facultate de teologie la Budapesta, avînd dreptul să confere cele mai înalte titluri universitare. Biserica Reformată are două facultăţi de teologie, numite Academii teologice, una la Debreţin şi alta la Budapesta. Avem aproape 220 de studenţi, dar conducerea Bisericii Reformate a iniţiat, acum trei ani, un lucru foarte important şi anume cursuri teologice prin corespondenţă la care poate participa fiecare membru al Bisericii noastre, care a depăşit 18 ani. A fost un mare succes. La Budapesta avem aproape 160 de persoane care urmează aceste cursuri, iar la Debreţin aproape 100. Prin aceste cursuri şi cele normale ne regăsim pe noi înşine, căci a început şi la noi să se simtă lipsa pastorilor.

Biserica Luterană are o Facultate la Budapesta şi mai există şi un seminar pentru baptişti. Bisericile «libere» ca, de exemplu, cea adventistă şi altele, trimit candidaţii lor la Academia noastră teologică de la Debreţin. Am dori să avem schimburi cu dumneavoastră şi sperăm să le realizăm, căci şi vizita noastră aici este un simbol al prieteniei dintre popoarele şi Bisericile noastre.

Regret că timpul nu ne permite să ne povestim reciproc ce se întîmplă în Bisericile noastre.

Încheind vă adresez salutările mele şi în numele C. C. P., al cărei preşedinte sînt. În calitatea mea de secretar general al acestui for am venit de mai multe ori aici şi îmi face plăcere să revăd pe vechii mei prieteni. Îmi exprim speranţa că contribuţia teologiei româneşti la mişcarea noastră va fi dată din ce în ce mai mult, în special de Institutul teologic, aşa cum a fost ea dată de el şi în anii care au trecut. Vă voi spune un amănunt, şi anume că primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Miron, a venit în 1928 la Praga pentru a participa la prima reuniune organizată de Bisericile creştine, care a constituit prima întîlnire a viitoarei Conferinţe creştine pentru pace. Voi sînteţi cei care veţi continua pe cei vechi şi pe profesorii voştri în cadrul C. C. P. În numele delegaţiei noastre dorim ca Dumnezeu să coboare binecuvîntarea Sa asupra studenţilor şi a profesorilor Institutului teologic din Bucureşti şi asupra Bisericii Ortodoxe Române şi să binecuvinteze de asemenea speranţa că vom putea construi acel edificiu al păcii şi dragostei între popoare şi Biserici, la care ne străduim prin activitatea noastră».

Traducerea din limba franceză a fost făcută de D-l Lector Cezar Vasiliu.

Apoi Excelenţa Sa, D-l Episcop Tibor Bartha a dăruit corului studenţilor un disc cu muzică religioasă reformată maghiară, cuprinzînd psalmii.

Cu bucuria unei primiri ospitaliere şi cu satisfacţia trăirii unui moment de apropiere creştină, oaspeţii au plecat de la Institut cu impresii dintre cele mai alese. — *(Pr. Lect. Nicolae NECULA).*

VIZITA PASTORULUI DR. WILLIAM LAZARETH, DIRECTORUL COMISIEI «CREDINŢĂ ŞI CONSTITUŢIE» A C. E. B., LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREŞTI

Luni, 6 aprilie 1981, Past. Dr. William Lazareth, directorul Comisiei «Credinţă şi Constituţie» a C.E.B., aflat în vizită oficială în Biserica Ortodoxă Română, a fost oaspetele Institutului teologic din Bucureşti, avînd discuţii teologice cu membrii corpului didactic.

Oaspetele, însoţit de P. C. Pr. Dumitru Soare, consilier la sectorul de Relaţii externe bisericeşti, şi de D-l Lect. Remus Rus, ca interpret pentru limba engleză, a fost primit de P. C. Pr. Prof. Ene Branişte, rectorul Institutului, care l-a condus în cancelaria profesorală, unde i-a prezentat pe membrii corpului profesoral.

Apoi P. C. Sa părintele rector a făcut o prezentare a Past. Dr. William Lazareth, după care l-a rugat să ia cuvîntul *.

Pastorul Dr. William Lazareth şi-a exprimat mai întîi recunoştinţa faţă de P. F. Patriarh Iustin care i-a oferit posibilitatea acestei vizite pentru a discuta cu profesorii români de teologie probleme care ne interesează reciproc.

---

* S-a născut în 1928 şi face parte din Biserica Luterană din America. A studiat şi s-a specializat la Universitatea Princeton şi la Seminarul Luteran din Philadelphia, la Universitatea Columbia (Union Seminary) şi la instituţiile teologice din R.F.G. şi

Apoi Pastorul W. Lazareth a prezentat scopul acestei vizite, făcînd o interesantă expunere privind obiectivele majore pe care le urmărește azi Comisia «Credință și Constituție».

«Motivul principal este că în C.E.B. se simte nevoia unei contribuții mai accentuate din partea Ortodoxiei. De aceea afirmă că nu se află aici ca turist religios, ci ca un pelerin care caută înțelepciune de la Biserica Ortodoxă Română, izvorîtă din tradiția patristică.

În continuare, oaspetele a arătat că «ecumenismul trebuie înțeles în contextul Bisericii una, sfîntă, sobornicească și apostolească, adică al aceleiași credințe a Bisericii, care a fost dată odată pentru totdeauna sfinților săi, precum și al autorității celor șapte sinoade ecumenice care nu poate fi schimbată. Dacă nu ne vom întoarce în trecut, vom avea un viitor fără perspective.

Anul acesta sărbătorim 1600 de ani de la convocarea Sinodului II ecumenic, precum și 20 de ani de la intrarea unor Biserici Ortodoxe în mișcarea ecumenică, în anul 1961, la a III-a Adunare generală a C.E.B., de la New Delhi. «De aceea — a afirmat oaspetele — eu îmi dedic întreaga activitate pentru ca Bisericile Ortodoxe să aducă o contribuție teologică și să fie angajate deplin în viața C.E.B., și nu ca un simplu adaos la un «club» protestant».

Apoi D-l W. Lazareth a prezentat trăsăturile fundamentale și liniile directoare ale activității Comisiei «Credință și Constituție».

1. Primul scop al Comisiei «Credință și Constituție» este de a studia problemele teologice în așa fel încît problema despărțirii Bisericilor să fie rezolvată. Apoi să o pună pe aceasta în strînsă legătură cu viața omenirii, pentru a rezolva diviziunile din cadrul omenirii, prin perspectivele reînnoirilor aduse de studierea teologiei.

2. Al doilea scop este unitatea Bisericii. Viziunea pe care Comisia o are despre unitatea creștină este aceea a unei comunități conciliare vizibile, care are trei elemente constitutive: a) posibilitatea de a mărturisi credința apostolică în totalitate astăzi; b) posibilitatea de a fi părtași «koinoniei» prin care descoperim pe Hristos cel înviat, prin Botez, Euharistie și Preoție; c) un tipar conciliar, al autorității, care poate să ia hotărîri oficiale în numele întregului popor al lui Dumnezeu, înrădăcinat în credință și angajat profund în înțelegerea Bisericii despre Botez, Euharistie și Preoție.

Cu cei 150 de membri, Comisia «Credință și Constituție» este cea mai reprezentativă Comisie teologică a C.E.B., mai autentică decît C.E.B.-ul însuși.

Comisia se află în momentul în care intenționează să prezinte rezultatele sale Bisericilor membre. În acest an, membrii Comisiei «Credință și Constituție» vor edita acest material, iar în 1982 îl vom trimite tuturor Bisericilor membre.

Numărul Bisericilor membre ale C.E.B., din 1948 pînă azi, s-a triplat, ajungînd de la 144 la 320, iar în Apus, din nefericire, Bisericile se înmulțesc ca ciupercile. Majoritatea acestor Biserici apar în lumea a treia, din Africa și America latină. Modul lor de a face teologie este complet diferit de cel al Bisericilor tradiționale. Ele nu recunosc o autoritate normativă, fie în Biblie, fie în Tradiție. Ele sînt Suedia, a obținut mai multe titluri științifice și recunoașteri onorifice, a publicat numeroase cărți, lucrări și articole și și-a dedicat întreaga viață Bisericii și mișcării ecumenice.

Dr. Lazareth este pastor hirotonit. Înainte de a se alătura staff-ului C.E.B., a fost profesor de teologie sistematică și decan al Facultății de teologie luterană din Philadelphia și director al Secției «Biserică și Societate» din cadrul Bisericii Luterane din America. Majoritatea scrierilor sale tratează subiecte actuale privind credința și doctrina, precum și implicațiile acestora pentru viața Bisericii în lumea contemporană. O mare parte din publicațiile sale este dedicată în special problemelor Comisiei «Credință și Constituție».

Dl. Lazareth este profund angajat în mișcarea ecumenică încă din 1948, cînd a fost unul dintre tinerii delegați la prima Adunare C.E.B. la Amsterdam. Începînd din 1963, a devenit membru în Comisia plenară «Credință și Constituție», a participat la toate întrunirile și deliberările sale mai semnificative, precum și la numeroase și diverse evenimente ecumenice și a conferențiat în întreaga lume. Cei mai mulți dintre noi și-l amintesc ca moderator al Secției I avînd ca temă: «A mărturisi pe Hristos astăzi» la cea de a V-a Adunare generală a C.E.B.; alții păstrează amintiri frumoase în legătură cu participarea sa la dialogurile cu ortodocșii și romano-catolicii etc.

orientate contextual, spre a rezolva probleme sociologice sau psihologice. Ele nu au fost confruntate cu probleme ca aceea a raportului dintre dogmă și teologumen. Ceea ce le-a unit a fost revolta împotriva autorității, dar ele înseși nu dispun de o autoritate care să le mențină coeziunea. De aceea, privesc spre C.E.B., ca la o autoritate care să reprezinte «koinonia» Bisericii prin consens. «De aceea — afirmă vorbitorul — v-aș cere, ca reprezentanți ai Bisericilor ortodoxe, să accentuați necesitatea unei ecleziologii valide, pentru ca C.E.B., să nu-și asume nelegal o putere pe care nu o are și nu poate să o aibă. Am dori ca cercetările Comisiei «Credință și Constituție» să fie trimise Bisericilor membre, în perspectiva viitoarei Adunări generale de la Vancouver (Canada), și sperăm că toți conducătorii Bisericilor (episcopi, arhiepiscopi, patriarhi) le vor lua în serios pentru a se stabili validitatea teologică a acestor probleme. De aceea, noi primim cu mare bucurie contribuția Dvs. la problemele care ne preocupă».

«O altă problemă care preocupă numita Comisie — este mărturisirea credinței apostolice astăzi. Și bineînțeles — a spus D-l W. Lazareth —, nu veți fi surprinși că așteptăm o contribuție majoră din partea Bisericilor ortodoxe.

Știți că patriarhul ecumenic a decretat anul acesta, 1981, ca anul sinodului II ecumenic. Cu această ocazie, Biserica Ortodoxă așteaptă ca membrii C.E.B. și Biserica Romano-Catolică să-și arate credincioșia lor ecumenică, fiind gata să scoată din Crez adaosul «Filioque». Documentația necesară pentru această cerere a patriarhului ecumenic este pregătită de Comisia «Credință și Constituție» și, în mod oficial, vom recomanda Bisericilor membre să facă acest lucru. Facem acest lucru în credincioșia noastră față de eclesiologie.

De asemenea, în acest an, folosind ocazia comemorării celui de al II-lea Sinod ecumenic, dorim să luăm în considerare problema relațiilor Bisericilor calcedoniene cu cele necalcedoniene. În vara acestui an, reprezentanții necalcedonienilor se vor întîlni și vor discuta o agendă de teme fixată de Comisia noastră. Știți că au avut loc discuții neoficiale între reprezentanții celor două grupuri de Biserici (1964, 1967, 1970, 1971) și rezultatele de bază ale acestora au fost că Bisericile necalcedoniene au acceptat faptul că întreaga greutate a hristologiei se află în traducerea antiohiană greșită a textelor Sinodului IV ecumenic. Dar nici una dintre Bisericile Vechi-Orientale nu a luat atitudine practică față de ele. De aceea, ca o contribuție a Comisiei «Credință și Constituție», la aniversarea Sinodului II ecumenic, ar fi ca și aceste Biserici să spună «da» Sinodului IV ecumenic și «nu» lui «Filioque». Nădăjduim că aceasta va fi o discuție teologică care să contribuie la unitatea Bisericii celei nedespărțite.

Paralel cu munca de pregătire a documentului privitor la Botez, Euharistie și Preoție, ne străduim să descoperim temeiuri teologice pentru unitatea Bisericii care să fie folosite și de Bisericile Protestante. Pe lîngă aceste consultații majore teologice, vom avea una în Sri Lanka, în noiembrie 1981, și aici Bisericile ortodoxe pot avea o contribuție deosebită, căci ridică o problemă specială pentru celelalte Biserici membre. Ea este strîns legată de problema autorității și de cine vorbește în numele Bisericii.

Acestea sînt cele trei sfere de activitate: Tainele, Crezul, Sinoadele. În mod formal vă atrag atenția că este o strînsă legătură între unitatea Bisericii și unitatea lumii care suferă nedreptăți și opresiuni. În primul rînd există legătură între Comisia «Credință și Constituție» și programul C.E.B.-ului pentru lupta împotriva rasismului. Multe Biserici dacă nu sînt interesate de Ortodoxie, sînt interesate însă de ortopraxie. De aceea, Comisia «Credință și Constituție» studiind antropologia acestor grupări, accentuînd faptul că în Hristos nu mai este «nici iudeu, nici elin, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, nici rob, nici slobod», nu permite nici unei Biserici să facă segregație în fața altarului, pornind de la deosebirile de culoare și de sex.

Pe lîngă problemele rasismului, mai avem și probleme legate de sexism și militarism, mai ales în lumea întîia și a doua.

În privința sexismului, Comisia «Credință și Constituție» va organiza la Shefield, în Anglia, în iulie 1981, o reuniune cu tema «Comunitatea bărbaților și femeilor în Biserică», pentru a vedea modul în care bărbații și femeile pot contribui la lucrările Bisericii.

O criză paralelă se observă și în problema militarismului. În noiembrie 1981 C.E.B., va avea o întrunire la Amsterdam, în Olanda, în cadrul căreia să se dea posibilitatea ca, pe temeiuri teologice, să se reacționeze împotriva politicii oficiale

afirmată de Pentagon şi pentru înlăturarea unui război nuclear. Poziţia noastră este, că şi acele Biserici care nu au adoptat încă o poziţie pasifistă, nu pot spune că nu război nuclear poate fi justificat. De aceea, protestăm împotriva acestor puteri demonice ale lumii, nu numai ca simple probleme etice, ci şi ca activităţi anticreştine, demonice, îndreptate împotriva scopului ultim al lui Dumnezeu celui în Treime, adică îndumnezeirea şi transcenderea întregii omeniri. Împărţirea clasică a lumii în transcendentă şi materială, sacră şi profană, s-a dovedit a fi neadevărată în perspectiva acestei teologii a lui Dumnezeu celui întreit. Sînt perfect convins că numai viziunea ortodoxă a unităţii întregii creaţii, spre lauda Creatorului, ne va ajuta să aducem la un numitor comun aceste convingeri teologice şi sociologice.

Pe lîngă aceste probleme, datoria noastră este să găsim temeiuri teologice pentru viitoarea Adunare generală a C.E.B. de la Vancouver (Canada) din 1983 cu tema «Iisus Hristos — viaţa lumii». Dumneavoastră ştiţi că viaţa este o categorie foarte bogat-citată în Scriptură şi Tradiţie. Cum am putea să facem distincţie între «zoi» (viaţă în Hristos) şi «vios» (viaţă naturală), comună tuturor făpturilor, pentru a nu le amesteca, dar nici să nu le despărţim?

Comisia «Credinţă şi Constituţie», sprijină efeorturile părintelui Prof. Ion Bria de a ţine o consultaţie a teologilor ortodocşi la Damasc, în Siria, la sfîrşitul acestui an, pentru ca bogăţia tradiţiei Bisericii Ortodoxe să fie adusă la cunoştinţa tuturor Bisericilor.

Deci, acestea sînt, pe scurt, problemele cu care sîntem confruntaţi. Am început această nouă muncă în cadrul Comisiei «Credinţă şi Constituţie» în septembrie 1980 şi, ca o demonstrare a convingerilor mele, asupra locului de unde primim ajutor din Bisericile ortodoxe, am efectuat aceste vizite în Patriarhiile: Ecumenică, a Ierusalimului, a Alexandriei, a Antiohiei, în Biserica Greciei, în Biserica Bulgară, acum în Biserica Ortodoxă Română, drumul continuînd în Biserica Rusă.

Privind în contextul numelui meu, mă aflu într-un pelerinaj, «cerşind hrană spirituală». Vă rog să mă ajutaţi. Dacă luaţi ecumenismul în serios, puteţi fi adevărata binecuvîntare a tuturor. El nu este un bun protestant, ci o necesitate creştină».

P. C. Părinte Rector Ene Branişte a mulţumit oaspetelui pentru interesanta expunere şi a invitat pe membrii corpului didactic să participe la discuţii.

1. *P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu,* după ce a prezentat sintetic evoluţia bazei doctrinare a C.E.B., a apreciat expunerea, mărturisind că «niciodată un reprezentant protestant nu ne-a înfăţişat cu atîta sinceritate poziţia doctrinară a Bisericilor protestante». A precizat că lumea protestantă acceptă cele patru Taine: Botez, Euharistie, Preoţie şi unii Pocăinţa, exprimînd speranţa că nu le va fi greu să le admită şi pe celelalte trei: Mirungerea, Căsătoria şi Maslul, şi, mai ales, nu le va fi greu să accepte lucrarea Sfîntului Duh în Biserică.

Referitor la sinoade, a arătat că Luther şi Calvin admit cele dintîi patru sinoade ecumenice. Sinodul V este implicat în al IV-lea; al VI-lea de asemenea, în al IV-lea, iar sinodul VII, tratînd despre icoane, este implicat tot în sinodul IV, tratînd natura văzută a lui Hristos. Sperăm că şi protestanţii ar putea spune că Hristos a apărut şi ca om nu numai ca Dumnezeu.

Apoi şi-a exprimat bucuria pentru că C.E.B. comemorează Sinodul II ecumenic care a definitivat simbolul credinţei. Prea Cucernicia Sa a arătat că, relativ la «Filioque», protestanţii l-au moştenit de la catolici.

2. *Dl. Lector Cezar Vasiliu* a arătat că Bisericile Ortodoxe au primit prima versiune a documentului «Botez, Euharistie, Preoţie» redactat de C.E.B. în 1974 şi s-au pronunţat asupra lui, întrebînd dacă, în noua versiune a documentului, s-a ţinut cont de aprecierile şi criticile ortodoxe.

Prof. W. Lazareth a menţionat că Comisia «Credinţă şi Constituţie» îşi revizuieşte documentele înainte de a le prezenta spre studiul Bisericilor membre.

Există deosebiri fundamentale între textul din 1974 şi cel din 1980, şi acesta este unul dintre motivele pentru care am venit la dumneavoastră să vă cerem ajutor.

De aceea, vom fi bucuroşi să ne trimiteţi documentul subliniind lipsurile lui. Trebuie să căutăm autoritatea scripturistică şi bisericească, depăşind problema validităţii succesiunii istorice.

3. *Dl. Prof. Nicolae Chiţescu* a expus impresia generală despre schimbarea care a intervenit în Comisia din 1975, arătînd că pînă atunci nu s-a pus niciodată problema esenţială a felului cum se poate face cu adevărat unirea dintre Biserici. D-l Director pune problema acestei posibilităţi, a apropierii şi unirii Bisericilor. De asemenea pe cea a autorităţii în general, a autorităţii Sinodului ecumenic, a Tainelor Bisericii şi a acceptării lor parţiale sau totale în diferite Bisericii, probleme la care a trebuit să dea

răspunsuri. D-l. Prof. N. Chițescu a subliniat schimbarea radicală care s-a petrecut în modul de a pune problemele în conducerea Comisiei «Credință și Constituție», felicitîndu-l pe oaspete și dorindu-i succes deplin.

4. *P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu,* prorectorul Institutului, a făcut cîteva precizări cu caracter doctrinar spunînd: «Ca director al Comisiei «Credință și Constituție», v-ați exprimat speranța că această Comisie va putea lichida dezbinarea Bisericilor. Și noi dorim din inimă refacerea unității vizibile a Bisericii, căci o găsim spre folosul întregii umanități.

Dumneavoastră ați afirmat aici un lucru foarte pozitiv și anume necesitatea întoarcerii în contextul patristic al Bisericii, pentru a analiza lucrurile în substanța lor. Este un lucru pozitiv pentru că pînă acum nu am auzit la teologii ecumeniști de un apel categoric la hotărîrile Sinoadelor ecumenice și la întreaga gîndire patristică.

Ca participant la reuniunea de la Grêt-Bérard am auzit invocările din partea unor teologi protestanți la argumente sociologice pentru justificarea Preoției și pentru modificările ei în timp și pentru o evoluție a structurilor ministeriale ca să corespundă cu societatea.

Am auzit și la Dv. că Preoția nu este o problemă așa de grea, căci și categoriile sociale au determinat-o în timp. Sigur, aceasta este baza multor teologi protestanți; îi cunoaștem. Structurile sociale s-au schimbat în timp, iar hirotonia femeilor cîștigă teren. Teologii români ortodocși sînt mai rezervați în problema hirotoniei femeilor. Ei nu acceptă hirotonia decît în sensul patristic, chiar dacă sînt și printre ortodocșii români voci de teologi laici care cochetează cu această idee.

În privința tiparelor comunității conciliare, vor fi multe discuții căci C.E.B., oricît de ecumenic ar fi, nu se poate substitui unui Sinod ecumenic. Deci, această problemă va suscita discuții ample și în afara Bisericii Romano-Catolice nu se poate lua o hotărîre valabilă pentru toți.

Dacă Bisericile nu acceptă documentul în ultima formă, care va fi viitorul lui? Cum se va asigura posibilitatea mărturisirii credinței apostolice de către toți?

Past. Dr. W. Lazareth a mulțumit pentru aceste delicate completări spunînd că C.E.B. este inferior, din punct de vedere calitativ, față de un Sinod ecumenic. «Nu-mi fac nici o iluzie în privința definirii unui consens de credință, căci este greu ca teologii să ajungă la convergențe teologice și să convoace un Sinod ecumenic care ar avea putere să definească consensul.

Mi s-a spus de către conducătorii ortodocși că documentul i-ar ajuta în pregătirea materialelor care pot figura pe agenda unui sinod panortodox. Noi lucrăm ca Sf. Ioan Botezătorul, pregătim calea.

Sînt printre noi mulți protestanți care nu cunosc diferența dintre «conseil» (sfat) și «council» (sinod) și de aceea eclesiologia lor trebuie să fie altfel articulată.

Acum nu vă cerem să spuneți da sau nu, ci să răspundeți la următoarele întrebări: 1) Recunoașteți în acest material mărturisirea autentică a credinței Bisericii apostolice? Dacă nu, de ce nu?

2. Ce urmări credeți că puteți identifica în legătura dintre Dv. și alte Biserici care ar avea tot astfel de concluzii asupra materialului?

3. Ce consecințe puteți trage de aici pentru viața internă a Bisericii Dv. în ceea ce privește recunoașterea reciprocă a validității Botezului, Euharistiei și Preoției altor Biserici?

4. În măsura în care acest material nu este potrivit, fiindcă nu este destul de matur, ce sugestii faceți Comisiei «Credință și Constituție pe măsură ce lucrează la acest material?

Dacă mă întrebați care va fi în viitor timpul de elaborare a acestor teme, vă acord, pe scurt, 10 ani de lucru. Nu cred că unitatea Bisericilor este un rezultat al unor negocieri și compromisuri politice. Biserica este una, este darul lui Dumnezeu, iar chemarea noastră este să evidențiem această unitate deja existentă. Sînt multe păreri care spun că ecumenismul este contrariul Bisericii. Nu cred acest lucru. Eu cred că opusul Bisericii este sectarismul. Sarcina noastră nu este să deconfesionalizăm starturile Bisericii, ci să lichidăm doxologic sectarismul. Și atunci ecumenismul se va întemeia pe apostolicitatea și ecumenicitatea Bisericii celei una și adevărată. Nu considerăm aceasta ca pe o chestiune de ușurință bisericească, ci ca pe una de slujire eclesială. Nu sînt funcționarul unei organizații internaționale religioase, ci un slujitor al aceleiași comori pe care o avem în vase pămîntești, cu aceeași înțelegere a Bisericii ca organism divin și nu ca o organizație omenească. Numai în această înțelegere a Bisericii vom primi binecuvîntarea lui Dumnezeu ca unitatea Bisericii să fie arătată ca un semn sacramental al transfigurării lumii. Așa că nu știm ce succes putem avea.

Succes nu există, categoric, dar trebuie să avem încredere şi pun la îndoială orice ortodoxie neecumenică».

5. *P. C. Pr. Prof. Ene Branişte* — rectorul Institutului — a spus următoarele: «La începutul conferinţei, Dumneavoastră aţi vrut să spuneţi că aţi ezitat pentru trei motive: 1) că sînteţi protestant; 2) că sînteţi protestant american; 3) că sînteţi protestant american care vorbiţi în numele Genevei. Vă asigurăm că nici una dintre aceste trei poziţii nu ne-a speriat. Dimpotrivă. Cred că v-aţi convins că aţi venit în mijlocul unor oameni cu care aveţi contacte multiple şi puncte de legătură.

Faptul că sînteţi protestant nu ne face să ne speriem sau să ne depărtăm, căci Biserica Ortodoxă are vechi şi continui contacte cu lumea protestantă încă de la apariţia acesteia în secolul al XVI-lea. Filip Melanchton şi alţi teologi luterani au dus tratative cu patriarhul Ieremia al II-lea, care au continuat şi în secolele următoare.

Nu ne sperie nici faptul că veniţi din S.U.A. căci noi avem acolo o foarte bine organizată diasporă românească cu care avem numeroase legături. Aveţi comun cu noi şi faptul că sînteţi teolog şi profesor de teologie. Sînteţi un pastor consacrat, primind o consacrare similară, dacă nu identică cu noi, preoţii din Biserica Ortodoxă Română.

Iată că aţi găsit aici numeroase puncte de contact şi, spre deosebire de alţi oaspeţi ai noştri, deşi nu aţi venit anunţîndu-ne o conferinţă, ne-aţi prezentat cea mai interesantă şi utilă dintre toate conferinţele ţinute de teologii protestanţi sau catolici, care ne-au vizitat, fie din partea C.E.B., fie din partea confesiunilor respective.

Unii colegi au ridicat probleme legate de programul viitor al C.E.B. Aceste probleme sînt multe, complexe, interesante şi vitale, comportînd studii şi discuţii îndelungate.

Spre deosebire de alţi conducători ai Comisiei «Credinţă şi Constituţie», aţi plecat în lumea ortodoxă cu convingerea că veţi găsi puncte de sprijin, materiale, idei şi atitudini, în probleme de teologie, pe baza cărora s-ar putea soluţiona mai bine şi mai corect problemele teologice ale mişcării ecumenice în general. Noi sîntem mîndri de acest lucru şi, fără să ne îngîmfăm că «Ex Oriente lux», ne gîndim cu bucurie la ce schimbare fundamentală asistăm astăzi la teologii protestanţi în atitudinea lor faţă de Ortodoxie.

Iată că acum teologii protestanţi se îndreaptă către această «lume închistată a formelor» (Harnak) cu altă atitudine şi înţelegere faţă de ea decît protestanţii secolelor trecute.

Sîntem bucuroşi de convingerea cu care aţi păşit în Orientul creştin şi vă asigurăm de toată colaborarea noastră sinceră şi constantă.

Vă mulţumim din suflet pentru această conferinţă şi pentru luminile pe care le-aţi adus asupra ţelurilor de azi ale C.E.B. şi vă dorim de la Dumnezeu sănătate pentru ca, potrivit cu noua atitudine faţă de tezaurul de credinţă, viaţă şi spiritualitate ortodoxă, să mergi mai departe pe cărările bătătorite pînă acum ca să ajungem la rezultatul dorit de Hristos «ca toţi să fie una» sau ca toţi să ajungă la «un Domn, o credinţă şi un botez», cum spune Sfîntul Apostol Pavel. Mîntuitorul a zis că «unde sînt doi sau trei adunaţi în numele Meu, acolo voi fi şi Eu». Noi, văzînd în Dv. un sol al lumii protestante, plin de credinţă, de ataşament faţă de Biserica lui Hristos şi de dragostea creştină faţă de toată lumea care suferă, considerăm că Hristos a fost în mijlocul nostru în aceste clipe ale conferinţei. Ca odinioară Maria din Betania am stat în genunchi ascultînd cele ce ne-a spus Mîntuitorul în interesul de viitor al Bisericii Sale, pe care a întemeiat-o şi o conduce în mod nevăzut. Făcîndu-ne datoria Mariei, vă invităm să facem şi datoria Martei, invitîndu-vă la o modestă agapă, unde putem continua discuţiile pentru că şi Mîntuitorul a înfiinţat Sfînta Euharistie în cadrul unei mese rituale».

Discuţiile au continuat în timpul agapei. La ele au luat parte următorii: *P. C. Pr. Dumitru Soare, P. C. Pr. Prof. Rector Ene Branişte, P. C. Diac. Petru I. David, P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Dl. Prof. Iorgu Ivan, P. C. Diac. Asist. Ioan Caraza.*

La sfîrşitul agapei şi ca încheiere a discuţiilor din timpul mesei a vorbit P. C. Pr. consilier D. Soare exprimînd, între altele, gînduri optimiste în ceea ce priveşte preţuirea de care se bucură Biserica Ortodoxă în ochii D-lui William Lazareth şi în cadrul C.E.B., în interesul refacerii unităţii creştine şi mulţumeşte oaspetelui pentru răbdarea cu care i-a ascultat şi a răspuns intervenţiilor din cadrul conferinţei şi din timpul agapei subliniind că «teologii români sînt însufleţiţi de dorinţa refacerii unităţii Bisericii şi a omenirii întregi» şi adresează oaspetelui urarea de sănătate şi deplin succes în activitatea sa *(Pr. Lect. N. D. NECULA şi Lector Cezar VASILIU).*

NOTE BIBLIOGRAFICE

Scrierile Părinților Apostolici. Cărți tipărite cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Traducere, note și indici de *Pr. D. Fecioru,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

Prea Fercitul Părinte Patriarh Iustin, dascăl prin vocație și prin devenire, a luat hotărîrea să pună la îndemîna învățămîntului teologic și catehetic o seamă de studii teologice și o seamă de traduceri din operele Părinților și scriitorilor bisericești. S-au pus astfel bazele a două colecții sau biblioteci: «Biblioteca Teologică», inaugurată festiv cu valoroasa lucrare a părintelui Prof. Ioan Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână,* și «Biblioteca Părinți și Scriitori Bisericești», inaugurată tot atît de festiv cu traducerea de mare prestigiu a părintelui Prof. D. Fecioru pe care o prezentăm aici.

Părintele Prof. D. Fecioru, își vede în sfîrșit realizat în condiții optime un vis pe care l-a urmărit de o jumătate de veac, de cînd P.C. Sa și o mînă de colaboratori, luaseră hotărîrea să întemeieze o editură, «Izvoarele Ortodoxiei». Fericită inspirație, căci nevoia de carte scrisă cu sfințenie, era mare. Se spunea că filosoful Berdjaev trecînd prin capitala noastră, prima întrebare pe care a pus-o a fost: «Aveți în limba română Sfinții Părinți?». Editura înființată afișa un program generos de traduceri din literatura patristică: 60 de titluri, din care a apărut nr. 1, Dogmatica Sf. Ioan Damaschin, care figura ultima din serie. Un cronicar entuziasmat de inițiativa tinerilor teologi și de marea lor izbîndă făcea observația respectuoasă și amicală, dar inevitabilă, în legătură cu apariția sub nr. 1 a unei lucrări care în catalogul traducerilor figura la nr. 60. «În definitiv mai bine să înceapă cu sfîrșitul decît să sfîrșească cu începutul». Cu toate eforturile de mai tîrziu editura n-a putut să-și împlinească proiectul așa cum îl gîndise la început.

Abia acum, după o jumătate de veac, Prea Fericitul Iustin ia personal conducerea unei lucrări de care totdeauna s-a simțit trebuință. Nu se poate face nici teologie și nici nu se poate asigura orientarea vieții creștine fără gîndirea și pilda Sfinților Părinți. Astăzi am putea răspunde filosofului că vom avea în limba română serii întregi din Sfinții Părinți și Scriitori Bisericești, și că o teologie plină de vigoare va da o viață nouă unor îndemnuri vechi, dar care niciodată nu se învechesc.

Părintele Prof. D. Fecioru, într-o *Introducere generală,* purcede la unele precizări indispensabile, care să evite, confuziile numeroase din trecut și să definească sigur și deplin adevăratele înțelesuri de astăzi. Bunăoară sînt numiți Părinți Apostolici «scriitorii creștini din a doua jumătate a secolului întîi și din prima jumătate a secolului al doilea, care au fost ucenici ai Sfinților Apostoli sau au cunoscut pe Apostoli». Numărul lor s-a ridicat treptat la opt.

Nu li se poate da nici titlul de «părinți» căci nu toți sînt părinți, și nici titlul de «apostolici», căci nu toți sînt apostolici, dar uzul, printr-un pogorămînt, i-a înglobat pe toți sub titlul de «Părinți Apostolici». «Și poate nu s-a greșit», subliniază părintele profesor.

Cert este că aceste scrieri s-au bucurat de un foarte mare prestigiu încît făceau tranziția între scrierile revelate ale Noului Testament și literatura patristică. Unele au fost chiar investite cu autoritate canonică, și incluse în unii din codicii Bibliei.

Cu toate că sînt creații ale unor împrejurări speciale ale epocii în care au apărut ele sînt totuși, scrie părintele profesor, «de o importanță deosebită, sînt oglinda, transmisă peste veacuri, a vieții creștine din primele două secole; sînt mărturii ale dragostei pînă la jertfa supremă pentru Hristos; sînt dovezi ale învățăturii predate de Hristos și de Apostoli; sînt mărturii ale adevărului creștin față de tendințele de infiltrare ale iudaismului și ale ereziilor. Nu găsim în ele o teologie înaltă, dar descoperim în fiecare cuvînt din aceste scrieri un suflet arzător pentru credința în Hristos, pentru «nume» pe care-l exprimă mai toți acești Părinți Apostolici» (p. 10).

Luate laolaltă aceste scrieri alcătuiesc primele forme de catehizare creştină şi de eroism care merge sublim la martiriu.

Pe de altă parte scriitorii aceştia sînt de origini diverse, reprezentînd gîndirea şi viaţa creştină din întreaga împărăţie romană, din Siria, Asia Mică, Alexandria şi Roma; în ele «vorbeşte ecumenicitatea creştină a celor două secole primare».

Părintele Prof. Fecioru procedează metodic că nu lasă la voia întîmplării nici chiar amănuntele, în aparenţă cu totul lipsite de însemănate. De altfel, în treacăt fie spus, sînt unele amănunte atît de revelatoare încît s-a putut spune că «Bunul Dumnezeu se ascunde în amănunt» *(Der liebe Gott steckt im Detail,* Aby Warburg).

Traducătorul a întocmit o schemă generală după care tratează pe fiecare din cele opt scrieri ale Părinţilor Apostolici. Schema cuprinde: scrierea, autorul, data compoziţiei, importanţa teologică, literatura scrierii care cuprinde la rîndul ei: ediţii, traduceri, studii. După care urmează traducerea textului cu note şi trimiteri scripturistice. La sfîrşit textul este prevăzut cu un indice scripturistic şi un indice real şi onomastic, întocmite cu grijă. Să urmărim schema primei scrieri: *Învăţătură a celor doisprezece Apostoli* sau *Didahia.*

1. O lucrare de numai 210 rînduri, a dat naştere la nesfîrşite controverse. Poate că nici o scriere creştină n-a fost discutată atît de mult. «Bibliografia dintre 1883 şi 1913, dată de H. Leclercq pe cinci coloane mari ale Dicţionarului de arheologie creştină şi de liturghie, precum şi bibliografia ultimilor 50 de ani, ilustrează avalanşa de lucrări şi studii care sufocă frumuseţea şi simplitatea apostolicului text al Didahiei» (17 n. 2). Este documentul cel mai important al perioadei din imediata apropiere a Apostolilor şi «Izvorul cel mai vechi al legislaţiei bisericeşti pe care îl avem» (p. 17).

A fost descoperită în 1873 de Mitropolitul Filotei Vrienic. A fost scrisă probabil între anii 50—70.

Autorul e necunoscut. Scrierea prezintă cele mai de seamă momente din viaţa creştinului: Botezul, Mărturisirea, Euharistia, postul, rugăciunea, ierarhia, parusia.

Are 16 capitole, după care se adaugă ca, de altfel, la fiecare scriere lista cu literatura, constînd din ediţii, traduceri, studii.

2. Sfîntul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni.* — A fost scrisă la sfîrşitul unei persecuţii(Domiţian) între 96 şi 98. Conţine cel mai vechi text patristic cu privire la succesiunea apostolică (cap. XLII).

3. Sfîntul Clement Romanul, *Omilie numită a doua epistolă către Corinteni* — scrisă cu multă naturaleţe: «*N-am venit să chem pe cei drepţi ci pe cei păcătoşi*» (versetul 4).

a) Că lucru mare şi minunat este nu să sprijini pe cele ce stau, ci pe cele ce cad (versetul 6). Aşa şi Hristos a voit să mîntuie pe cei pierduţi şi a mîntuit pe mulţi, venind şi chemîndu-ne pe noi care eram pierduţi» (cap. II, 6—7; p. 95).

4. *Epistola zisă a lui Barnaba.* — Autorul este necunoscut. Scrierea are o importanţă deosebită sub raport teologic şi moral. Menţionează între altele serbarea Duminicii.

5. Sfîntul Ignatie Teoforul, *Epistole.* — Autorul se numeşte «Teofor», adică «cel care poartă pe Dumnezeu». Părintele prof. Fecioru acordă acestei excepţionale personalităţi o consideraţie deosebită, pe care de altfel o merită cu prisosinţă. Epistolele sale ard şi astăzi de flacăra pasiunii lăuntrice.

6. Sfîntul Policarp al Smirnei. *Epistola către Filipeni.* — Fotie socoteşte această epistolă «plină de sfaturi bune, de claritate şi simplitate» (206).

7. Herma, *Păstorul.* — Nu este o scriere de înaltă teologie, nici chiar de teologie precisă — spre exemplu, între altele, identificarea Fiului lui Dumnezeu cu Sfîntul Duh — ci o scriere de duhovnicie. «*Păstorul*» este o scriere care constituie în fapt autobiografia unui om cu o mare şi adîncă experienţă religioasă, care, învrednicit de harul lui Dumnezeu, s-a ridicat din păcatele tinereţii şi ale maturităţii şi trăieşte bucuria întoarcerii la Dumnezeu, bucuria trăirii în Dumnezeu, bucuria că are lîngă el pe îngerul lui Dumnezeu, îngerul pocăinţei» (p. 224), scrie părintele profesor.

Nu știe nici chiar teologia vremii sale, nu cunoaște Scriptura, dar «ridicarea din păcat și harul lui Dumnezeu i-a dat puterea să-și scrie cartea singur numai cu ajutorul lui Dumnezeu. Și, pentru că-i așa, de ce să nu socotim și cartea lui inspirată, nu în sensul în care o gîndeau scriitorii creștini din secolul al doilea și al treilea, ci în sensul în care sînt inspirați marii gînditori și poeți ai lumii?».

Păstorul lui Herma prezintă viața creștină în desfășurarea ei naturală. Se întîlnesc la el oameni de toate felurile, și buni și răi. Episcopi, preoți și diaconi vrednici, dar și unii tîrîți prin judecăți pentru orgoliu, pentru neglijență sau pentru însușirea banilor destinați văduvelor și orfanilor. Se întîlnesc și apostați, creștini care au blestemat pe Dumnezeu și pe frații lor. Este un vast examen de conștiință pentru Biserica Romană.

8. *Epistola către Diognet*, această «perlă a literaturii creștine din primele trei secole, este opera unui necunoscut, ca și filosoful Diognet căruia îi este adresată. Părintele profesor Fecioru discută numeroasele ipoteze emise și în legătură cu această scriere, fără să emită o concluzie pozitivă.

Ne-am limitat doar la enumărarea Scrierilor Părinților Apostolici, pentru că prezentarea și valorificarea critică, istorică și filologică a textelor o face părintele profesor Fecioru cu o măiestrie și cu o știință care nu trebuie umbrită sau abătută din drum pentru diversiuni și digresiuni irelevante.

Pentru fiecare scriere traducătorul făurește cîte un medalion literar și patristic de o mare valoare. Prin natura lor, Scrierile Părinților Apostolici sînt și ele ca niște perle veritabile în stare naturală, așa cum au ieșit din pana autorilor lor, pe care însă părintele prof. Fecioru le-a pus în rame de lumină ce le fac să strălucească acum ca niște giuvaere supranaturale.

Sîntem încredințați că traducerea, cuvîntul introductiv la fiecare scriere apostolică, lista cuprinzînd literatura referitoare de asemenea la fiecare, cele două indice (scripturistic și real-onomatic) constituie un întreg ce conferă acestei ediții o valoare deosebit de mare, făcînd din această carte un instrument de lucru care nu trebuie să lipsească din nici o bibliotecă și care trebuie să fie prezentă pe masa de lucru a oricărui teolog, fie el, preot sau mirean.

Cititorul din secolul al XX-lea va fi fermecat să parcurgă o lectură în ținută grafică modernă și istorisind vieți minunate, va fi uimit să constate că bunii creștini din secolul I și al II-lea gîndeau în multe privințe mai adînc decît noi și erau mult mai buni ca noi.

Pr. Prof. Sebastian CHILEA

Leslie W. Barnard, «Two Notes on Athanasius», *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XLI, fasc. II, Roma, 1975, p. 344—356.

L. W. Barnard analizează în prima parte a acestui studiu: «Alegerea Sf. Atanasie ca arhiepiscop al Alexandriei» respectivul moment al istoriei bisericești din veacul al IV-lea, pornind de la diferite surse care istorisesc sau conțin informații asupra alegerii.

Se atrage atenția, mai întîi, asupra influenței decisive pe care au dobîndit-o, la începutul veacului IV episcopii unei provincii atunci cînd era vorba de alegerea unui titular pentru unul din scaunele vlădicești din provincia respectivă. Această influență este înțeleasă mai ușor atunci cînd se are în vedere «dezvoltarea rapidă a organizării provinciale în Răsărit».

In *Apologia împotriva arienilor*, operă a Sfîntului Atanasie, prima lucrare conține informații privitoare la alegerea sa ca succesor al episcopului Alexandru, în anul 328, sînt menționați episcopii provinciilor bisericești ale Egiptului într-un timp în care meletienii controlau cea mai mare parte a văii Nilului. Documentul arată că alegerea Sfîntului Atanasie a fost confirmată de către popor prin aclamații.

Un alt document contemporan care relatează evenimentul de la 328 este Enciclica episcopilor egipteni, din anul 339, în care este respină afirmația eusebienilor potrivit căreia alegerea Sfîntului Atanasie ar fi fost opera săvîrșită în ascuns de către șase sau șapte episcopi. Enciclica afirmă caracterul deschis al alegerii, faptul că majoritatea voturilor au fost exprimate în favoarea Sfîntului Atanasie pe care «Dumnezeu l-a ridicat la vlădicie».

Răstimpul mai lung decît de obicei dintre moartea episcopului Alexandru și alegerea succesorului său în persoana Sfîntului Atanasie, ca și vizita pe care noul ales pe scaunul de la Alexandria a întreprins-o în eparhiile sufragane, constituie pentru L. W. Barnard motive pentru a pune la îndoială exactitatea informațiilor conținute în *Enciclică*. Scopul acestei vizite ar fi fost acela de a cîștiga aprobarea din partea majorității episcopilor pentru această alegere. Confirmarea alegerii Sfîntului Atanasie de către împărat ar constitui un alt indiciu că alegerea nu s-a făcut de către majoritatea episcopilor. În acest sens sînt interpretate și celelalte documente care istorisesc evenimentul. Mai întîi este scurta informație din *Istoria Bisericească* (I, 23) a lui Socrate care amintește de acuzații aduse Sfîntului Atanasie atît în privința vredniciei sale cît și a acelora care l-au ales. Mai multe detalii în acest sens cuprinde paragraful din *Istoria Bisericească* (2, 17) a lui Sozomen. Acesta citează o tradiție ariană conform căreia 54 de episcopi, atît adepți ai lui Alexandru cît și meletienii din Teba și alte părți ale Egiptului s-au întrunit și au hotărît să aleagă pe cineva care să conducă Biserica Alexandriei. Șapte episcopi, separîndu-se de ceilalți, au hirotonit în secret pe Atanasie fapt pentru care mulți credincioși și clerici egipteni s-ar fi despărțit de el. Sozomen exprimă convingerea că alegerea Sfîntului Atanasie a fost voită de Dumnezeu. Prezentarea lui Sozomen ar reprezenta părerea grupării niceene în privința alegerii Sfîntului Atanasie (p. 347). Referință se face și la fragmentul din *Istoria Bisericească* a eunomianului Filostorgiu despre care L. W.Barnard crede (împreună cu W. G. Rush în C. Kannengiesser, ed., *Politique et Théologie chez Athanase d Alexandrie,* Paris, 1973, p. 161—177) că a transmis o tradiție istorică autentică despre Sf. Atanasie, care nu trebuie neglijată de istorici. Potrivit lui Filostorgiu, Sf. Atanasie ar fi fost hirotonit de doi episcopi în biserica Sf. Dionisie, împotriva voinței acestora, după ce ușile bisericii au fost încuiate. Concluzia la care L. W. Barnard ajunge, după analizarea acestor surse este că alegerea Sfîntului Atanasie nu s-ar fi făcut în prezența sau cu asentimentul majorității episcopilor. Tradiția unei «alegeri disputate» ar fi prea puternică. L. W. Barnard nu încearcă însă să identifice acea majoritate a episcopilor care ar fi disputat validitatea alegerii Sfîntului Atanasie sau poziția acelor episcopi față de credința niceeană, contestatarii validității alegerii Sfîntului Atanasie pe care documentele ortodoxe îi menționează fiind dintre cei care respingeau crezul niceean. Confirmarea Sfîntului Atanasie de către împăratul Constantin drept alesul unei minorități ar fi cu totul inexplicabil în lumina studiului lui L. W. Barnard care, în partea a doua, afirmă că politica pe care împăratul Constantin o urma neabătut în probleme bisericești era aceea de «a îngădui majorității bisericești să reglementeze disputele bisericești» (p. 352). Călătoriile pe care Sf. Atanasie le-a întreprins imediat după alegerea sa au putut fi determinate mai degrabă de dorința de a reface unitatea credinței în cuprinsul eparhiilor egiptene decît de nevoia de a obține confirmarea alegerii sale pe scaunul de la Alexandria.

În cea de a doua parte a studiului, intitulată *Circumstanțele scrisorii enciclice a episcopilor egipteni* (Apologia contra arienilor, 3,1—19,5) L. W. Barnard propune drept dată a reîntoarcerii Sfîntului Atanasie la Alexandria, din primul său exil, la Treves, anul 338 în loc de 337 cum se afirmă de cei mai mulți istorici, în lipsa unei indicații precise a anului pe scrisoarea prin care s-a anunțat Bisericii din Alexandria încetarea exilului Sfîntului Atanasie. Scrisoarea conține doar ziua și luna. Împreună cu H. Nordberg *(Athanasius and the Emperor,* Helsinki, 1963, p. 33) L.W. Barnard crede că este «improbabil ca primele măsuri luate de Constantin al II-lea să fi privit pe Atanasie» (p. 353). Ziua de 17 iunie a anului 338 și nu a anul 337 ca dată a plecării Sf. Atanasie de la Treves ar corespunde afirmației lui Teodoret care socotește că ședrea aici a durat doi ani și patru luni și că reîntoarcerea Sf. Atanasie la Alexandria ar fi fost rezultatul firesc al întîlnirii dintre Constantin al II-lea-Constanțiu și Constans la Viminacium, la 12 iunie 338.

Cu Eusebiu al Nicomediei, consilier pentru probleme teologice al lui Constanțiu, eusebienii din Egipt au reluat, la începutul anului 339, atacul împotriva Sfîntului Atanasie alegînd pe arianul Grigorie al Laodiceei ca episcop al Alexandriei, alegere sancționată prin decret imperial și pusă în practică de către prefectul Egiptului Flavius Philagrius. Sf. Atanasie a fost nevoit să părăsească din nou Alexandria. La scurtă vreme după aceasta el a dat publicității *Scrisoarea enciclică a episcopilor egipteni.* L. W. Barnard acceptă ca dată a alcătuirii acestei scrisori anul 339 propus de Nordberg și nu anul 340 acceptat de majoritatea istoricilor. Alcătuită de Sf. Atanasie însuși și menită să cîștige opinia publică în sprijinul său, scrisoarea ar fi fost redactată la scurtă vreme după înlăturarea sa în 339 și înainte de cel de al doilea exil în Italia. Trimisă papei Iuliu, scrisoarea a avut ca prim rezultat invitarea Sfîntului Atanasie la Roma unde a ajuns în 339 și unde un sinod al episcopilor italieni a invalidat exilarea sa.

Sfîntul Atanasie a știut să evite atașarea de unul sau altul dintre cei trei fii ai lui Constantin. *Scrisoarea enciclică* din 339, de pildă, nu pomenește direct pe împăratul Constanțiu cu al cărui asentiment a fost înlocuit Sf. Atanasie cu Grigorie al Laodiceei. Înțelepciunea sa politică l-a ferit de o ciocnire directă cu împăratul. Există însă în scrisoarea enciclică referiri indirecte la Constanțiu, atunci cînd este amintit decretul citit de Philagrius și faptul că Grigorie a venit de la Antiohia, reședința de iarnă a lui Constanțiu. Acuze directe împotriva lui Constanțiu sînt conținute doar în *Istoria Arienilor,* scriere destinată unei circulații restrînse printre călugării egipteni. Mai tîrziu Sf. Atanasie s-a convins că împăratul Constanțiu a pornit definitiv pe drumul arianismului *(Lector A. JIVI).*