

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXII, Nr. 5—6, MAI-IUNIE 1970

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU și P. C. Pr. Prof. ENE BRANIȘTE ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

Inalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii 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

C U P R I N S U L

Pr. Prof. Dumitru Slăniloae, <i>Slinta Treime, structura supremei iubiri</i>	333
Pr. Prof. Ioan G. Coman, <i>Spirit umanist și elemente de antropologie în gândirea patristică</i>	356
Pr. Prof. Liviu Stan, <i>Pentru serbarea Sîintelor Paști la aceeași dată de întreaga creștinătate</i>	368
Diac. Asist. Ion Bria, <i>Slinta Scriptură și Tradiția. Considerații generale</i>	384
Arhim. Benedicț Ghiuș, <i>Faptul Răscumpărării în ciclul vieții publice a Domnului</i>	406
Doctorand Ioan I. Popa, <i>Opera Sfinților Părinți din «epoca de aur» ca izvor al predicii</i>	431
Doctorand Dumitru Ichim, <i>Învățătura ortodoxă despre slintele icoane</i>	444
Doctorand Aurel Jivi, <i>Patriarhia Ortodoxă Sîrbă de la 1920 pînă în prezent</i>	452
Note bibliografice	461

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.

SFÎNTA TREIME, STRUCTURA SUPREMEI IUBIRI

Forma tripersonală omousianică a lui Dumnezeu și înțelesurile ei

1. Dumnezeu este în sine un mister. Despre existența Lui în sine nu se poate spune nimic. Dar El se coboară prin creație, prin providență, prin opera de mîntuire la nivelul credincioșilor. El care ne-a făcut ființe gînditoare și vorbitoare, s-a făcut accesibil gîndirii și vorbirii noastre. Atingîndu-se de spiritul nostru, trezește în noi gînduri și cuvinte care redau experiența atingerii Lui de noi. Dar noi ne dăm seama în același timp că gîndurile și cuvintele noastre despre El nu-L cuprind deplin, așa cum e în sine. Ele sînt pentru noi creștinii flori crescute din adîncimile misterului Lui negrăit. Gîndurile și cuvintele noastre despre Dumnezeu sînt în același timp catafactice (spun ceva) și apofatice (sugerează negrăitul). Dacă rămînem închiși în formulele noastre, ele ne devin idoli; dacă refuzăm orice formule, ne înecăm în haosul indefinit al oceanului. Ele sînt finitul deschis spre infinit, străvezii pentru infinit. Prin aceasta pot întreține în noi o viață spirituală.

Credincioșii își dau seama de infinitatea oceanului divin, dar nu se dizolvă în el, comunicînd cu el la modul uman, sau scufundîndu-se cu scafandrul ființei și formulelor umane în adîncimile lui, sau umblînd pe întinsurile lui într-o barcă construită după legi cunoscute din experiența oceanului însuși, deci adecvată lui, dar potrivite și finitudinii umane.

Mitropolitul grec Emilian Timiades zice: «Se poate spune că așa cum întruparea Cuvîntului în viața și acțiunile lui Hristos cel istoric este o coborîre a Dumnezeirii spre obscuritatea umană, prin care «sînt revelate taine ascunse de la întemeierea lumii», așa același Cuvînt, sau Adevărul însuși, coboară pentru a se «întrupa» în formulele și dogmele noastre care servesc creștinului spre a-l călăuzi prin labirintul confuziei și ignoranței în care se află. În alți termeni, formulările doctrinare au un aspect dublu. Pe de o parte ele «relevează» Adevărul în termeni accesibili inteligenței umane și în acest sens au un aspect afirmativ sau catafatic, servind credinciosului atît ca suporturi în realizarea lui spirituală, cît și ca apărări împotriva concepțiilor greșite pe care inteligența umană e ispitită să le adopte. Pe de altă parte, ele nu sînt Adevărul însuși, ci numai expresia Lui în termeni umani, și în acest sens ele au un aspect negativ sau apofatic»¹.

2. Dumnezeu s-a revelat în mod clar ca Treime în opera mîntuirii. De aceea s-a revelat în mod clar numai în Hristos în care Dumnezeu a coborît între oameni pentru a-i mîntui. Un Dumnezeu mono-

1. *Disregarded Causes of Disunity*, în «The Orthodox Observer», New York, an. XXXVI, febr. 1970, nr. 599, p. 40.

personal rămîne un Dumnezeu exclusiv transcendent, care nu lucrează El însuși mîntuirea credincioșilor, ci le poate comunica acestora o învățătură despre felul cum se pot mîntui ei înșiși. Iar un Dumnezeu exclusiv imanent, care se identifică întreg cu lumea, nu mai este un Dumnezeu personal, sau dacă este, nu mai sînt oamenii persoane reale, ci persoane aparente, manifestînd o unică esență, însăși esența lor. Un Dumnezeu personal și mîntuitor este un Dumnezeu în același timp transcendent și revelat în imanență. În Vechiul Testament, unde Dumnezeu rămîne încă numai transcendent, chiar dacă acționează de la distanță asupra istoriei, nu se revelează ca Treime.

Revelarea Treimii s-a realizat în Hristos prin faptul că o persoană divină s-a făcut om ca să mîntuiască pe oameni, iar altă persoană divină a rămas deasupra oamenilor, ca persoana divină devenită om să poată ridica pe oameni la persoana divină neîtrupată, transcendentă. Fiul se face om, dar Tatăl rămîne ținta de referire a Fiului devenit om și a oamenilor pe care îi unește cu sine. Fiul întrupat nu putea rămîne fără această țintă de referință, căci în acest caz n-ar fi putut imprima tuturor credincioșilor tensiunea spre ea.

Fiul se face om pentru ca să fie modelul și centrul din care trebuie să iradieze o forță prin care credincioșii să se facă asemenea Lui, tinzînd spre Dumnezeu-Tatăl. Această forță, care devine principiul intim în interiorul fiecărui om care crede, dar rămîne superioară lor, este o a treia persoană divină. Este Duhul Sfînt în care Dumnezeu se face deplin imanent, dar imprimîndu-le tensiunea spre Dumnezeu cel transcendent. Duhul Sfînt trebuie să fie persoană pentru a ne dezvolta și pe noi creștinii ca persoane. Dar trebuie să fie egal cu Dumnezeu cel transcendent ca să ne poată duce pînă la El, să ne poată așeza, îndumnezeindu-ne, într-o relație de adevărați parteneri cu Dumnezeu.

Dumnezeul în Treime, revelîndu-ni-se, ni se revelează ca Dumnezeu-mîntuitor și ca Dumnezeu-trăit de noi în acțiunea mîntuitoare exercitată de el asupra noastră și în noi; ni se revelează ca Treime iconomică.

Dar în această revelație a sa, Treimea ne indică și anumite premise despre raporturile intrinsece ale persoanelor divine. Învățătura teologică despre Sfînta Treime în sine se bazează pe aceste indicii și pe legătura dintre relațiile veșnice dintre persoanele divine și opera lor mîntuitoare.

3. Dumnezeu unul și întreit în același timp este un mister dincolo de înțelegerea logică a noastră, e suprema realitate apofatică. Dar acest mod de a fi al lui Dumnezeu e suprema treaptă a adevăratei vieți spirituale și o țintă spre care năzuiește continuu creștinul ca ființă spirituală. Noi creștinii ne voim una și necofundați între noi, ca să realizăm o viață spirituală bogată; voim să realizăm un echilibru desăvîrșit între unitatea noastră și neconfundarea noastră ca persoane în această unitate. Noi ne dăm seama că cea mai perfectă și mai plină de sens unitate este unitatea în iubire, adică unitatea între persoanele necofundate. Orice altă unitate e lipsită de semnificație și de viață spirituală. De aceea expresiile *Unul în ființă și întreit în persoane* nu trebuie să ne facă să contemplăm ființa divină în sine deose-

bită de persoane și de iubirea între ele, ci ca iubire existentă în persoane și între persoane.

Teologul rus Boris Bobrinskoy zice: «Unitatea divină nu e simplu «unul din atributele» lui Dumnezeu; ea e mai degrabă viața lui profundă și fructul iubirii care există între persoanele divine. Unitatea nu e nici o confuzie depersonalizantă, nici o structură a monadelor, nici suma părților unui întreg. Numai în Dumnezeu unitatea asigură o completă uniune care salvează calitățile distinctive și absolute ale persoanelor»².

4. Dumnezeu este subiect pur. Dar caracterul de subiect pur se trăiește numai de cel ce nu se trăiește pe sine în nici un fel ca obiect al altuia, sau nu trăiește pe altul de același fel cu sine, ca obiect al său. Aceasta ar crea o anumită opunere între ei. În acest caz fiecare eu s-ar trăi și pe sine ca obiect al celuilalt. Eul divin ca subiect pur trebuie trăit ca atare de alt eu divin și trebuie să trăiască ca atare pe alt eu divin. Subiectivitatea divină pură se trăiește în comuniunea perfectă a unor euri unite într-o unică subiectivitate. De aceea vorbim de un Dumnezeu (un unic subiect) și de trei euri (trei subiecte).

Învățătura creștină afirmă, pe baza Revelației, că Tatăl naște etern pe Fiul. Această naștere nu e acțiunea unui subiect asupra altuia, pe care l-ar face prin aceasta în oarecare privință obiect al său. De aceea se spune despre Fiul că este născut de Tatăl, dar și că se naște din Tatăl. Iar nașterea este eternă, ceea ce indică același caracter de subiect pur și pe seama Fiului. Nașterea Fiului din Tatăl exprimă numai poziția neschimbată a celor două persoane și unitatea între ele prin termenul de naștere. Fiul este etern în mișcarea nașterii din Tatăl.

Termenul *purcede* nu indică nici el o pasivitate a Duhului Sfânt, care l-ar face în oarecare privință obiect al Tatălui. Mîntuitorul a spus că Duhul «de la Tatăl purcede» (Ioan XV, 26). Duhul este într-o mișcare eternă de purcedere de la Tatăl. Dar nici Tatăl nu e pus prin aceasta într-o pasivitate. Duhul purcede, dar și Tatăl îl purcede. Actul nașterii Fiului și actul purcederii Duhului Sfânt sînt acte de pură subiectivitate comună, primul al Tatălui și al Fiului, al doilea al Tatălui și al Sfîntului Duh. Dar în aceste acte comune fiecare își are poziția proprie. Tatăl și Fiul sînt uniți, dar și distincți în actul nașterii ca un act de pură subiectivitate. Ei trăiesc împreună acest act, fără să se contopească între ei. De asemenea sînt uniți și distincți, Tatăl și Sfîntul Duh, în actul purcederii Sfîntului Duh.

5. Subiectivitatea divină nu poate fi subiectivitatea unui singur eu. Un eu fără alt eu și fără obiect, un subiect scufundat în sine, este gol de realitate. Conținutul eului divin trebuie să constea nu în subiecte sau obiecte opuse, ci în alte subiecte interioare lui, într-o intersubiectivitate internă. Neavînd naturi posedate separat, eurile divine își pot fi perfect interioare. O persoană divină neposedîndu-le pe celelalte persoane ca conținuturi propriu-zise, relația eurilor divine trebuie concepută ca o comuniune atît de perfectă, încît fiecare subiect trebuie să se trăiască pe sine ca subiect întreit, ca subiect tri-

2. *The continuity of the Church and Orthodoxy*, în «Sobornost», seria 5, nr. 1, 1965, p. 18.

form, dar fără să-și schimbe poziția proprie. Tatăl se trăiește ca Tată, dar în acelaș timp trăiește toată subiectivitatea Fiului ca Tată; subiectivitatea Fiului îi este interioară, dar ca unui Tată. Îi este nesfârșit mai interioară de cum îi este interioară unui tată pămîntesc subiectivitatea filială a fiului său.

E o potențare la gradul suprem a trăirii unei mame care se poate substitui fiului ei trăindu-i bucuriile și durerile. Dar precum Tatăl trăiește subiectivitatea Fiului ca subiectivitatea sa, dar totuși ca Tată, așa și Fiul trăiește subiectivitatea paternă a Tatălui, dar ca Fiul Total e comun în Treime, fără să se confunde în acest comun modurile distincte ale trăirii comunului.

Răspunderea ce o trăiește un credincios pentru altul, rugăciunea ce o face pentru altul, reprezintă grade imperfecte ale substituirii reciproce și permanente a persoanelor divine, grade imperfecte ale unei identificări permanente fără contopire.

6. Plenitudinea existenței, de care ține și bucuria și fericirea deplină, plenitudine care nu poate avea decît forme de subiectivitate pură, nu poate fi trăită de un singur eu. Bucuria de unul singur nu e bucurie deplină, deci nici o plenitudine de existență. Iar bucuria de existența comunicată de un eu altui eu trebuie să fie în cel ce o comunică tot așa de deplină ca și în cel ce o primește. Deci și plenitudinea de existență. Dar aceasta înseamnă dăruirea deplină a unui eu altui eu, nu numai o dăruire a ceva din sine sau din bunurile sale. Ea trebuie să fie o dăruire și o primire totală a unui eu de către alt eu pentru a realiza un fel de cuprindere reciprocă a eurilor care pe de altă parte rămîn distincte în această cuprindere.

Dar aceasta înseamnă că Dumnezeu este din veci un act comun de iubire pe măsura caracterului Său absolut și a subiectivității Sale pure. În iubirea deplină persoanele nu se dăruiesc numai reciproc și nu se acceptă numai, ci se și afirmă, se pun în existență prin dăruire reciprocă. Iubirea divină este atoteficientă. Tatăl pune pe Fiul din veci în existență, prin dăruirea integrală a Sa, iar Fiul afirmă pe Tatăl continuu ca Tată, prin faptul că se acceptă pus în existență prin Tatăl, prin faptul că se dăruiește Tatălui ca Fiul. Iar Dumnezeu nu poate fi lipsit de o iubire perfectă și veșnică. Punîndu-se reciproc în existență prin iubirea perfectă, actele prin care se săvîrșește aceasta sînt acte din veci și au un caracter de acte cu totul personale, deși sînt acte în care persoanele divine sînt împreună active.

Iubirea lui Dumnezeu numai față de ființe condiționate care au început să fie, ar fi și ea o iubire care a început și care este condiționată. Ar însemna că în Dumnezeu iubirea începe să fie, provocînd o schimbare importantă în El, sau că iubirea nu este esențială Lui. Aceasta ar face inexplicabilă apariția și existența iubirii și i-ar acorda un rol lipsit de importanță în existență peste tot. Pe de altă parte, ca să iubească o lume condiționată, Dumnezeu trebuie să o aducă la existență, adică să aibă o iubire față de ea, înainte ca ea să fie. Numai din actul infinit și veșnic de iubire se poate explica crearea altor existențe și toate actele iubirii lui Dumnezeu față de ele. Iubirea trebuie să preexiste în Dumnezeu tuturor actelor îndreptate spre exterior, tre-

buie să fie legată de existența Lui eternă. Iubirea este «ființa lui Dumnezeu», este «actul lui substanțial»³.

Desigur însă că iubirea, ca și bunătatea, nu trebuie înțeleasă într-un mod care exclude tot oceanul de însușiri și posibilități ale ființei divine, ca iubire în sensul special al cuvântului. Actul de veșnică iubire care este în Dumnezeu înseamnă dăruirea reciprocă și comuniunea perfectă între eu și eu cu tot ce înseamnă ele. Această comuniune înseamnă și adevăr și existență perfectă și caracter absolut. În fiecare însușire sau act divin se implică toate celelalte. În iubire este totul.

7. La Dumnezeu iubirea între euri este perfectă; de aceea și unitatea lor este superlativă. Totuși eurile nu sînt anulate în această unitate, căci altfel n-ar fi posibilă relația vie între ele.

Dacă iubirea ține ființial de Dumnezeu, atunci și raportarea reciprocă în care se manifestă iubirea este ființială. În Dumnezeu trebuie să fie o raportare, dar o raportare ca de la egal la egal, nu ca la ceva superior sau inferior, cum se întîmplă la oameni. Pe de altă parte, raportarea nu trebuie să se refere la la ceva străin. Aceasta ar însemna că Dumnezeu are lipsă de ceva deosebit de sine. Raportarea lui Dumnezeu trebuie să aibă loc în El însuși. Dumnezeu trebuie să se raporteze la sine, dar acest sine la care se raportează trebuie să fie în același timp un altul, ca raportarea și prin urmare iubirea să fie reală. Îmbinării paradoxale a acestora îi răspunde structura treimică a lui Dumnezeu.

Ca să menținem definiția iubirii ca act divin ființial, dar în același timp definiția acestui act ca relație, iar ființa divină ca una, e necesar să vedem ființa divină simultan ca relație-unitate, sau vice-versa. Nici unitatea nu trebuie sfărîmată în favoarea relației, nici relația anulată în favoarea unității. Relația sau raportarea reciprocă este act, iar actul acesta este ființial lui Dumnezeu. Raportarea este comună, în Dumnezeu, deși fiecare persoană are altă poziție în acest act comun al raportării. Un teolog ortodox a spus: «Subiectul adevărului este o raportare a celor trei, dar o raportare care apare ca substanță, o raportare substanțială»⁴.

8. Ca să reluăm ideea dăruirii, orice iubire între persoană și persoană se manifestă în dăruire. A ține un lucru pentru tine, sau a-l avea pentru tine, înseamnă a nu te bucura de el cu adevărat. Bucuria ta vine din capacitatea altuia de a renunța la el pentru tine, dar și din capacitatea ta de a-l putea da altuia. Lucrurile au rostul demonstrării iubirii între persoane.

Cu cît e mai mare iubirea, cu atît volumul și calitatea celor dăruite e mai mare, ajungîndu-se pînă la dăruirea a tot ce are ceva. Orice dăruire transformă pe cel care dăruiește, dar și pe cel căruia i se dăruiește, nu prin bunurile dăruite, ci prin dovedirea iubirii manifestată în dăruire. Mai mult, în iubire e tendința dăruirii proprii

3. P. Florensky, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, 4 Brief, in «*Ostliches Christentum*» II. *Philosophie*, München, 1925, p. 47. El urmează lui Dionisie Areopagitul, care definește ființa divină ca bunătate.

4. *Op. cit.*, p. 35.

persoane, a jertfirii proprii pentru a spori existența celuilalt și a-l transforma într-un grad maxim. Dar între oameni nicicînd nu se poate dăruia cineva în întregime, în sensul ca existența proprie să se adauge existenței celuilalt. Un om își poate pierde existența sa în pornirea lui de jertfă, dar nu o poate adăuga existenței celuilalt. Aceasta se poate realiza numai la Dumnezeu. O persoană divină se dăruiește în iubirea sa supremă alteia, fără să se poată pierde. Dar ea nici nu se adăugă numai alteia, căci aceasta ar însemna că ea nu este atoteficientă. Dăruirea unei persoane divine pune chiar prin actul acesta în existență persoana careia intenționează să i se dăruiască, făcînd-o întru totul după chipul său. Persoana pusă în existență are totul din dăruirea celeilalte, e existența celeilalte însăși trăită de o altă persoană ca dar. Dar dăruirea e reciprocă între persoanele ce se iubesc, prin urmare și între persoanele divine. Astfel bucuria persoanei divine care are etern inițiativa dăruirii este îndoită: aceea de a se dăruia, punînd în existență pe alta care să poată primi darul, care să se poată împreună-bucura cu ea de plenitudinea ființei, și aceea de a primi iarăși ființa dăruită, dar ca semn al iubirii celeilalte. Un tată omenesc care dă totul copilului său are o bucurie mare cînd face el aceasta; dar bucuria lui e completă numai cînd copilul îi întoarce din ceea ce a primit de la el. Fiecare se bucură de ceva numai în măsura în care o primește de la altul ca semn al iubirii celuia. Ceea ce hrănește existența fiecărui este în fond iubirea altuia. Existența fără iubire nu constituie în ea însăși o bucurie.

Tatăl și Fiul își păstrează însă în această reciprocă dăruire poziția proprie. Fiul se bucură de darul existenței primite de la Tatăl, iar Tatăl se bucură de darul darului său primit de la Fiul.

9. Creștinii au conștiința că toți oamenii sînt frați. Dar frații se nasc dintr-un tată comun și dintr-o mamă comună, ceea ce înseamnă că oamenii sînt frați pentru că sînt dintr-o sursă ființială comună, pentru că își trag existența din această sursă comună. În fiecare om, fratele meu, eu trebuie să văd manifestată în alt fel, într-un fel care mă completează, aceeași sursă care se manifestă și în mine. De aceea trebuie să mă bucur de toate darurile lui, pe care eu nu le am, de toate succesele lui și el să întindă această binefacere a darurilor și succesorilor sale și asupra mea, pentru că eu sînt într-un fel în el, și el este în mine, sau aceeași sursă manifestată în el îmi este proprie și mie. Aceasta este omousianitatea noastră umană⁵. Dar în această omousianitate noi sîntem diferiți, cum nu sînt persoanele divine, și ne completăm reciproc. Aceasta provine dintr-o anumită separație a noastră, pe care o putem face mai mare sau mai mică; provine din faptul că natura umană se repetă distinct cu fiecare eu. Totuși separația nu e totală. Nu e ontologică, nu e ca de la natură la natură.

Omousianitatea noastră, dar și imperfecta ei realizare se arată în faptul că deși eu pot zice eu, sînt conștient că sînt eu numai cînd zic

5. În formula de la Calcedon se spune că Hristos este «de o ființă cu noi după umanitate», deci și noi sîntem de o ființă între noi.

tu, sau cînd sînt conștient de un *tu*⁶, iar pe *tu* îl caut, sau îl pot schimba, nu-l produc din mine. De aici provine faptul unei reciproce nașteri spirituale, sau a unei nașteri la conștiința apartenenței noastre complementare, care este nașterea la conștiința deplină.

Tu aparții existenței mele, căci fără *tine* eu n-aș fi ieșit din starea de inconștiență, sau m-aș prăbuși în disperare. Dar *tu* aparții existenței mele ca *tu* neprodus de mine. Cînd zic *noi*, accentuez mai mult unitatea noastră, neconfundată totuși într-un eu. Cînd zic *tu*, sau eu-tu, scot în relief mai mult deosebirea noastră și totodată caracterul complementar al eurilor noastre.

Eu nu pot zice *el* decît după ce am conștiința despre *tine*. *El* este pronumele celui ce-mi poate deveni *tu*, sau a încetat pentru o vreme să-mi fie *tu*. Este manifestarea faptului că nu fiecare persoană îmi poate fi în mod simultan cu alta, *tu*. Dar este și manifestarea faptului, că despre *el* nu prea vorbesc singur, ci împreună cu *tine*.

Deci și *el* îmi aparține mie, sau aparține unității eu-tu, fiind un complement al ei. Eu nu sînt complet nici în relația cu *tu*, ci mai am lipsă și de relația cu *el*. Fiecare ne împlinim printr-un număr indefinit al celor numiți pe rînd *tu* sau *el*.

Omousianitatea acestor trei persoane este la Dumnezeu perfectă. Dumnezeu este modelul perfect al formei tripersonale omousianice a existenței umane, al interiorității reciproce perfecte a celor trei persoane.

10. Omousianitatea perfectă nu poate exista decît între subiectele care nu trenează după ele nici o povară de caracterul lucrului sau obiectului și între care iubirea este perfectă. Pe cînd lucrurile se compun din părți, subiectul este un întreg necompus și nedecompozabil. Un subiect nu poate cuprinde alt subiect decît întreg, fie într-un grad mai mic, fie într-unul mai mare. Dar obiectele nu pot fi cuprinse întregi de un subiect, deși există între subiect și lucrurile din cosmos, sau între toate lucrurile din cosmos, o legătură care le face un întreg compus. Persoanele umane nu se pot cuprinde nici ele în întregime pentru că au și corpuri. Ele se cuprind ca subiecte mai mult sau mai puțin, pentru că corpurile lor, deși intră și ele într-o legătură, nu-și pot deveni întru totul interioare și de aceea nici persoanele umane nu-și pot deveni total interioare. Creștinul privește și la trupul său care-i aparține în gradul cel mai mare numai lui, ca la o parte a sa, într-un fel exterioră a lui. O iubire deplină între oameni ar face ca toți să se îngrijească de toți și în ce privește trebuințele lor trupești, iar transfigurarea trupurilor prin înviere introduce pe credincioși într-o existență cu adevărat omousianică. Hristos fiind perfect de o ființă cu noi și transfigurat cu trupul și întru totul curat, ne dă prin Sfînta Împărtășanie trupul Său.

11. Dar mai e o piedică în calea omousianității noastre depline. Fiecare îns se trăiește pe sine în relație cu celelalte persoane, ca *eu* și le trăiește pe acelea ca *tu* și *el*. Dar fiecare e trăit la rîndul său de acele persoane ca *tu* și *el*. Fiecare are simultan acest întreit aspect,

6. Martin Buber: «Ich werde am Du» în: *Ich und Du*.

sau această întreită poziție, tocmai pentru că pe de o parte se privește pe sine din interiorul său în raport cu ceilalți așezați în alte două poziții, pe alta e privit din acele două poziții în care sînt așezați ceilalți. Dar pentru că insul nu se poate privi pe sine din acele două poziții care sînt ale altora, el nu-și poate închipui exact cum e trăit ca tu și ca el, nu se poate experia ca tu și ca el. Cunoaște însă în experiența sa ca eu repercursiunile faptului că e privit ca tu și ca el de ceilalți. Aceia îl pot trata mai mult sau mai puțin ca subiect și în proporție cu aceasta mai mult sau mai puțin ca obiect, ceea ce poate face și el în raport cu aceia. Cu cît e tratat mai mult ca obiect, cu atît se simte mai străin de aceia, și cu cît tratează pe ceilalți mai mult ca obiecte, cu atît mai mult îi simte pe aceia că se înstrăinează de sine, că i se închid și se închid în ei înșiși. Transformarea altora în obiecte de către mine și a mea în obiect de către ceilalți e o slăbire a omousianității, o coborîre într-o oarecare omousianitate, coborîrea iubirii prin comuniune într-o asemănare mai mult sau mai puțin redusă.

Cel ce se simte tratat ca obiect, se simte nu numai instrument, ci și umilit și revoltat. Umilința aceasta e deosebită de smerenia sau de modestia, care e benevolă și care provine din renunțarea de a trata pe alții ca obiecte. Smerenia se trăiește în comuniune, spre deosebire de umilința care e un semn al necomuniunii.

Dimpotrivă, cel privit ca subiect se simte în același timp atras în interiorul celorlalți și sporit în subiectivitatea sa, făcînd la rîndul său loc acelora în interiorul său. La fel, dacă îi privește pe ceilalți ca subiecte, le face loc în sine și aceia își deschid interiorul lor pentru el. Subiectivitatea fiecăruia sporește în măsura în care se deschide altora ca subiecte și alții se deschid lui. Numai în această reciprocă interioritate, care e o trăire a subiectivității celorlalți, se întărește subiectivitatea proprie și se înaintează în omousianitate.

Dumnezeu este din veci și pînă în veci o astfel de omousianitate perfectă, din care ia putere și spre care înaintează omousianitatea subiectelor create.

12. A fost o vreme cînd coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea. Oriunde întîlnea o sinteză de felul acesta — și toată realitatea este așa — rațiunea o fărâmița în noțiuni ireconciliabile, contradictorii.

Dar cunoașterea științifică mai nouă a constituției unitar-pluraliste a atomului și a întregii realități materiale a obișnuit rațiunea să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității în așa măsură încît nu-i mai este de loc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfișie unitatea și unitatea nu anulează pluralitatea. Este un fapt că pluralitatea este în mod necesar interioară unității sau că unitatea se manifestă în pluralitate. Este un fapt că pluralitatea menține unitatea și unitatea pluralitatea și că slăbirea sau dispariția uneia din acestea înseamnă slăbirea sau dispariția celeilalte, înseamnă dispariția vieții unei entități oarecare. Acest mod de a fi al realității e recunoscut azi ca superior noțiunii de odinioară a raționalului, iar noțiunea raționalului a devenit, sub forța realității, mai complexă și antinomică. Afirmații care se considerau odinioară ca iraționale din pricina caracte-

rului lor aparent contradictoriu, s-au recunoscut acum ca indicînd o treaptă firească spre care trebuie să se întindă rațiunea, ca un supra-rațional care constituie destinul firesc al rațiunii, fără ca acest destin să se instaleze de la sine în modul de funcționare cotidian al rațiunii, ci solicitînd un continuu efort.

Acest efort spre suprarățional ca destin firesc al rațiunii în năzuința ei de a se nuanța și înălța este solicitată și de învățătura creștină despre Sfinta Treime.

Desigur, efortul ei nu ajunge ca să se ridice, urcînd pe linia posibilităților ei naturale, la un rezultat întru totul corespunzător credinței revelate, ci e necesar ca el să fie și un efort de depășire a posibilităților ei actuale, prin smerenie și respect în fața datului Revelației, pentru ca, acceptînd învățătura despre Treime prin harul credinței, să se facă părtaşă, ca de o binecuvîntare, de harul înțelegerii mai presus de rațiunea ca act, ca efort propriu.

Căci în general unitatea și distincția în ordinea spirituală sînt de un alt ordin decît în planul lucrurilor naturale. Lucrurile nu au o unitate interioară indestructibilă. De aceea ele stau în unitatea lor numai prin elementele componente, sau se contopesc în mod indistinct. Persoanele sînt însă în primul rînd euri interioare, necompuse și nede-compozabile. Ele se pot uni ca unități interioare în întregime, fără să se piardă ca unități. Pe culmile unei desăvîrșiri spirituale putem cugeta la o omousianitate a lor, la o identitate a conținutului lor trăit în comun și totuși păstrîndu-se distincte. Aceasta se întîmplă în mod eminent în Sfinta Treime.

«Ridicîndu-se peste marginea naturii sale, eul iese din limitarea sa tempo-spațială în veșnicie. Acolo întregul proces al raportării reciproce a celor ce se iubesc este unul și același act, în care se sintetizează șirul nesfîrșit al momentelor singulare ale iubirii. Acest act unic, etern și infinit, este unitatea de esență a celor ce se iubesc în Dumnezeu, în care eul apare ca unul și același cu celălalt eu și totodată ca deosebit de acela. Fiecare eu este un non-eu, adică un tu, în baza renunțării la sine în favorul celuilalt, și un eu, în baza renunțării celuilalt eu la sine în favoarea primului. În locul eurilor însingurate, sfărîmate, persistente în ele, rezultă o dualitate, o ființă uniduală, care are principul ei în Dumnezeu». «Această dualitate are ca esența ei iubirea»⁷.

13. Dar faptul că lucrurile, chiar dacă nu sînt deplin interioare ca eurile, stau într-o continuitate, se arată în aceea că eul le cuprinde cu memoria și gîndirea, nu numai în imagini și idei, ci chiar dispune de mari ansambluri ale lor. Eul poate cuprinde virtual și poate dispune într-un grad tot mai mare și mai actual de universul lucrurilor tocmai din cauza legăturii dintre ele, nu numai din cauza unei mai mari sau mai mici asemănări⁸.

7. P. Florensky, *op. cit.*, p. 62.

8. Dionisie Areopagitul și Sf. Maxim Mărturisitorul au pus pe larg în evidență unitatea dintre toate lucrurile. Ultimul zice: «Căci, conform rațiunii adevărate, coincid între ele în orice fel, deși nu cu totul, toate cele ce sînt după Dumnezeu și își au existența din Dumnezeu prin creație. Nici una din existențe, fie ea foarte cinstită și superioară, nu e dezlegată după fire de relația generală față de cel cu totul liber de relație, nici una din cele mai necinstite dintre exis-

Eul este un întreg concentrat care cuprinde în felul lui totul, în care se cuprinde universul văzut dintr-o anumită perspectivă într-un anumit fel, dacă nu în mod actual, măcar în mod virtual. De aceea un eu cuprinzând un alt eu îl cuprinde ca pe un univers mai mult sau mai puțin actualizat, cu un univers al lui.

14. Aspirația și în parte capacitatea realizată a eului uman, de a fi un întreg neștirbit, dar în acelaș timp de a cuprinde totul și mai ales de a cuprinde celelalte euri ca întreguri într-un întreg, este o realitate desăvârșită în Dumnezeu, căci altfel nu s-ar explica modul amintit de a fi al eului uman.

Dumnezeu este prin fire totul și cuprinde toate rădăcinile lucrurilor în gândirea sa, înainte de a fi, într-o unitate perfectă, iar după ce sînt în realitatea lor. Dar iubirea divină și fericirea lui Dumnezeu constă în faptul că în Dumnezeu un eu care e totul cuprinde alte euri care sînt și ele totul și fiecare din aceste euri cuprinde pe celălalt. Aceste euri nu se întîmpină din exterior, cum se întîmpină eurile omenești. Ele își sînt din veci desăvârșit interioare, cum aspiră să-și devină eurile omenești. Totul divin nu e multiplicat exterior ca la oameni, căci în acest caz divinitatea n-ar mai fi absolută. El rămîne desăvârșit unul și totuși sînt trei moduri de a fi, fiecare mod cuprinzînd perfect în sine și celelalte moduri. Fiecare este, ca să zicem așa, «universul» divin infinit în unire interioară cu celelalte euri divine. Nici un eu divin nu-și poate separa «universul» său divin de celelalte euri. «Universul» divin este propriu fiecărui eu divin în comuniune reciprocă interioară cu fiecare eu divin.

Tatăl, fiind «universul» divin într-un mod, cuprinde celelalte două moduri de a fi ale aceluiași «univers», nu în sens de perfectă egalitate, ci de identitate. E ca și cum un alt eu lăuntric eului meu ar fi titularul a tot ce sînt eu, fără să încetez a fi și eu titularul a ceea ce sînt. Greutatea înțelegerii pentru noi stă în faptul că la Dumnezeu un eu nu e titularul a ceea ce are alt eu, ca deosebit de al eului propriu, ci al aceluiași conținut. De aceea la Dumnezeu nu e posibil ca un eu să se afirme în fața celuilalt eu, ci îl socotește continuu pe celălalt ca înlocuitor al său. Fiecare eu divin pune în locul său pe tu. Fiecare se vede numai în relație cu celălalt. Tatăl nu se vede, decît ca subiect al iubirii Fiului, uitîndu-se pe Sine în orice altă privință. Nu se vede decît în relație cu Fiul. Dar eul Tatălui nu se pierde prin aceasta, căci e afirmat de Fiul, care la rîndul său nu știe de Sine decît ca iubitor al Tatălui, uitînd de Sine. El se afirmă pe Sine numai implicit, întrucît afirmă pe Tatăl. Aceasta este circularitatea (*περιχαρής* = circuminsessio) fiecărui eu divin în jurul altuia ca centru. Ele sînt trei, dar fiecare

tențe nu e în afară și nepărtașă de relația generală, naturală cu cele mai cinstite. Căci toate cele ce se disting întreolaltă prin deosebirile proprii sînt unite, ca genuri, prin identitățile universale și comune și sînt împinse împreună spre unitatea și identitatea dintre ele pentru oarecare rațiune generală a firii» (*Ambigua*, înțiuirea la cuvintele: «Se înnoiesc firile și Dumnezeu se face om»). P. Florensky (*op. cit.*, p. 49) spune chiar că cunoașterea teoretică are și un caracter ontologic: «Cunoașterea este o ieșire reală din sine a celui ce cunoaște sau — ceea ce e acelaș lucru — o intrare reală a ceea ce e cunoscut în cel ce cunoaște, o reală unire între cunosător și cunoscut».

privește numai spre celălalt, le trăiește numai pe acelea. Tatăl privește numai pe Fiul, Fiul numai pe Tatăl, reducându-se prin iubire în mod reciproc la eul celălalt, la un singur eu. Iar două cite două persoane din Treime, reduse la una, văd numai pe a treia, reducându-se toate trei numai la una. Fiecare persoană descoperă nu eul său, și două cite două nu eul lor, ci pune sau pun în față pe celălalt eu, ascuzându-se așa-zicînd sub acela. De aceea în fiecare ipostas se pot vedea celalte. «Vezi, prin urmare, zice Sfîntul Vasile cel Mare, că uneori Tatăl descoperă pe Fiul, alteori Fiul pe Tatăl. Deci toată Dumnezeuia ți se arată uneori în Tatăl, alteori în Fiul și în Duhul»⁹. «Caracterul ipostasului Sfîntului Duh este de a iubi ștergîndu-se, cum Tatăl iubeste, uitîndu-se, pe Fiul în care el a pus toată bucuria sa, și cum Fiul este iubit pentru că se dezbracă de eul său, ca Tatăl să se manifeste și Duhul să strălucească»¹⁰.

Treimea este culminația smereniei și a jertfei iubirii. Ea reprezintă mortificarea continuă a fiecărui eu, a cărui afirmare face imposibilă unitatea desăvîrșită a iubirii, dînd naștere individualismului. Păcatul individualismului ne împiedică să înțelegem deplin Sfînta Treime, ca desăvîrșita identificare a eurilor, fără pierderea de fapt a lor.

15. Afirmarea eului filial prin eul patern și viceversa se manifestă concret în faptul că toate lucrările Tatălui sînt săvîrșite de Fiul și viceversa. Așa trebuie înțeleasă ideea că toate lucrările divine sînt comune celor Trei persoane. În actul etern de reciprocă punere a altui eu în locul eului propriu, inițiativa o are continuu Tatăl. El face pe Fiul titularul real sau purtătorul actului de înțelepciune care răsare în fond din Tatăl. Sfîntul Atanasie spune: «Apoi Tatăl, cum a spus Pavel, fiind singur înțelept, Fiul este înțelepciunea Lui»¹¹. Inițiativa Tatălui de a se socoti reprezentat prin alt eu este implicată în actul care se numește în sens apofatic «nașterea» Fiului din Tatăl; Fiul e atît de mult înlocuitor și revelator al Tatălui, dar prin voia Tatălui, încît Sfîntul Grigore de Nisa îl numește pe Fiul o altă «Sine» a Tatălui. «Dar cel ce vede pe Fiul, vede pe Tatăl; Tatăl a născut un alt Sine (ἄλλον ἑαυτὸν) al Său, neieșind din sine, dar arătîndu-se în acela întreg»¹². Mîntuitorul a spus: «Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan XIV, 9).

Reprezentarea Tatălui prin eul filial și viceversa e atît de perfectă pentru că eul filial, acest alt mod de a fi al universului divin, e născut de Tatăl.

16. Sensul nașterii divine depășește orice putință de înțelegere umană. Dar deși nașterea Fiului e conformă vocii Tatălui, ea e legată necesar de existența Lui divină, pentru că numai împărtășind-o altui

9. *Adversus Eunomium*, lib. V; P.G., XXIX, 756.

10. E. Kovalevsky *Sainte Trinité*, în «Cahiers de Saint Irénée», Paris, Janv.—febr. 1964, nr. 44, p. 3. Mitropolitul Filaret a spus: «Cînd se contemplă cele trei persoane ale Treimii, se vede că fiecare se bucură de slava celorlalte fără a se pleca asupra slavei sale proprii. Tatăl în mine, eu în Tatăl, eu în Duhul, Duhul în mine, fiecare pentru altul» (E. Kovalevsky. *Les nombres dans la Génèse*, în «Cahiers de Saint Irénée» Paris, juin—juillet, 1961, p. 10—11).

11. *Epist. ad Serapionem*, P.G., XXVI, 576.

12. *Contra Eunomium*, lib. II; P.G., XLV, 493.

eu Dumnezeu-Tatăl poate avea bucuria deplină de plenitudinea existenței divine. Dumnezeu nu poate fi fericit decât ca Tată și Fiul. Sfântul Vasile cel Mare spune că e un bine pentru Tată să aibă un Fiul și nu poate fi lipsit ca Dumnezeu de un astfel de bine. Totuși Fiul nu se naște din Tată fără voia Lui, ci conform cu ea. Căci Tată nu poate să nu voiască ceea ce e un bine atît de esențial pentru el. Conform corespondenței eterne a acestui bine cu existența divină și cu voia eternă a eului patern, corespunzătoare dumnezeirii sale, Fiul se naște din veci. Sfântul Vasile cel Mare spune : «Binele este pururea în Dumnezeu cel peste toate ; dar e un bine ca să fie Tată al unui astfel de Fiul ; deci niciodată nu lipsește binele din El, nici nu vrea să fie Tată fără Fiul ; iar voind, nu e fără putere, iar voind și putînd, e firesc să aibă veșnic pe Fiul, pentru că veșnic El voiește binele»¹³. Fiul provine din «ființa Tatălui», nu din voia Lui ca creaturile. Dar El e născut în același timp de Tată, conform vocii Lui. Ființa divină e existența absolut liberă. Iubirea între persoanele divine nu poate fi concepută nici ea «decît în contextul libertății»¹⁴. Desigur, această libertate e în armonie cu binele care e existența sau «ființa» divină.

Plenitudinea existenței divine e legată în mod necesar de împărtășirea de ea a unor euri în comuniune interpersonală, de bucuria de ea, pe care nu o poate avea un singur eu. Numai așa e cunoscută și trăită deplin această plenitudine, pentru că numai prin aceasta ea e o realitate deplin actuală. De aceea Fiul e pentru Tată și cel prin care el se cunoaște, căci Fiul e chipul și strălucirea eternă a Tatălui. Fiul e înțelepciunea Tatălui, e Cuvîntul revelator al plenitudinii Lui, precum Tată este izvorul acestei înțelepciuni și al Cuvîntului revelator.

17. De aceea se obișnuiește să se considere nașterea Fiului din Tată ca gîndirea pe care o are Tată despre sine însuși, iar Fiul ca un «chip» gîndit al Tatălui, cum spun unii Părinți orientali, sau ca Logosul ieșit din Mîntea (νοῦς) paternă. Desigur, în «existența cu adevărat existentă» divină, orice act e substanțial, e părtaş de existență. La Dumnezeu gîndirea nu e una și existența alta. Gîndindu-se pe sine, Tată se reduplică ipostatic, fără să se dubleze ca ființă. Gîndindu-se pe sine, El se cunoaște pe sine și ca cel ce gîndește și ca cel gîndit, cunoscut de sine. El privește pe Fiul, «Adevărul» ipostatic, adică pe sine însuși ca alt eu, știindu-se în același timp ca izvorul acestui «chip» perfect al Său.

18. Scriitorul elvețian Ramuz a spus «exprimer c'est agrandir». Dar exprimarea este o gîndire comunicată. De aceea chiar gîndirea «mărește» realitatea gîndită. Pe de altă parte cel ce mărește lucrurile prin gîndire, se mărește și pe sine însuși. Dumnezeu însă nu numai mărește realitățile existente prin gîndire, ci le și creează. De altfel însăși mărirea unei realități prin gîndire este o oarecare creare prin ceea ce dă cel ce gîndește lucrului gîndit din sine, fără a-l priva de o originalitate a lui și fără a se împuțina pe sine. Tată gîndind creează lu-

13. La Sfîntul Grigore de Nisa, *Contra Eunomium*, lib. VIII ; P.G. XLV, 789.

14. Paul Verghese, *Ecumenical Review*, 1965, nr. 1, p. 67.

crurile, dacă o și vrea aceasta, dându-le din puterea Sa, mai bine-zis făcându-le să existe prin puterea Sa, fără să le facă identice cu Sine.

Dar în mod principal Tatăl gândind naște pe Fiul din ființa Sa. Aceasta e o gândire comunicantă în cel mai înalt grad, o gândire în care o persoană se dăruiește din iubirea supremă, în mod integral. Noi simțim cât de mult un altul ne sporește prin gândirea lui comunicantă, cât de mult ne modifică în bine, ne «renăște» prin imaginația lui binevoitoare față de noi. Eu «renasc» și confirm pe celălalt într-o existență tot mai sporită și mai înaltă prin imaginația gândirii iubitoare despre El, pe care i-o comunic. În același timp mă sporesc și pe mine. Conștiința mea, deci și existența mea în gradul superior de ființă conștientă, este condiționată de conținutul gândit al altuia. Se poate spune că și Dumnezeu este ființă supremă, deci și conștientă prin faptul că se gîndește, adică e un eu care gîndește un alt eu, un eu a cărui conștiință e plină veșnic de alt eu. Fără să fi devenit cîndva prin aceasta Tată și Fiul, este veșnic Tată și Fiul prin această gândire iubitoare comunicată.

Purcederea Sfintului Duh din Tatăl și relația lui cu Fiul

1. Tatăl născînd pe Fiul prin gîndire, îl și iubește. Divinitatea e un act etern, unic și întreit în mod simultan, un act unic într-o continuă întreprindere, adică Tatăl gîndindu-se sau născîndu-și chipul Său și iubindu-se sau iubindu-și chipul.

Aceasta înseamnă o dublă autoraportare a lui Dumnezeu Tatăl la Sine, care, pentru că e la Dumnezeu, e o raportare ipostatică sau reală. De altfel cunoașterea sau conștiința însăși nu poate avea loc decît în raportare. În orice cunoaștere, și deci în conștiință în general, se implică pe de o parte un conținut deosebit de eu și totodată într-o legătură ontologică cu eul. Mai mult, în raportare, fiecare îl vede în mod direct pe celălalt și numai indirect pe sine. Tatăl se cunoaște pe Sine în Fiul și Duhul. Aici apare smerenia supremă a dragostei supreme.

2. Comuniunea a două euri e necesară pentru a trăi plenitudinea existenței, dar nu e suficientă. Ea se trăiește total în comuniunea a trei euri. Comuniunea în doi este și ea o limitare, nu deschide orizontul nelimitat. Simpla prezență sau conștiința prezenței unui al treilea, lărgeste dimensiunea existenței, acoperind în principiu tot ce poate exista.

Dacă eul fără dimensiune poate fi reprezentat ca un punct, iar relația eu-tu ca o linie de la unul la altul, al treilea poate fi reprezentat ca o suprafață triunghiulară, sau, cînd în rolul celui de al treilea sînt mai mulți, ca circumferința acestei linii, sau ca o sferă. Iar sfera reprezintă totul¹⁵.

3. Tatăl se dăruiește întreg Fiului și Fiul întreg Tatălui. Cel ce iubește nu se mulțumește cu jumătăți, vrea pe celălalt întreg și se dăruiește întreg. De aceea Fiul este «unicul Fiul al unicului Tată». Pe de

15. O altă analogie: «Obiectul care este substanță precede traiectoria care este mișcare; circulația lor dinamică revelează într-un fel specific spațiul ambiant». (P. Faideau, în: «Cahiers de Saint Irénée», Paris, juin-juillet, 1961, nr. 29).

altă parte, trebuie îndepărtat din iubirea între Tatăl și Fiul orice înțeles de egoism în doi. Aceasta limitează orizontul, aceasta face tot ce e în afară, sau ține orice altceva într-un veșnic nimic, sau cel mult la nivel de obiect. Numai prin punerea unui al treilea, iubirea celor doi e generoasă, e capabilă să se răspîndească. Numai pentru că este un al treilea, cei doi pot deveni unul nu numai prin reciprocitatea iubirii dintre ei, ci și prin uitarea de amîndoi în fața celui de al treilea. Numai existența unui al treilea în Dumnezeu explică crearea unei lumi numeroase de euri și ridicarea lor la nivelul de parteneri ai lui Dumnezeu în iubire. Numai prin Duhul se răspîndește iubirea divină în afară¹⁶.

Cei doi, Tatăl și Fiul, se iubesc integral pentru că fiecare vede pe celălalt în capacitatea lui de iubire neîngustată de nici o graniță. Dacă un eu închis în sine rămîne într-o subiectivitate de vis, absorbirea a două euri într-o iubire nepăsătoare la altcineva păstrează și ea într-o oarecare măsură caracterul unei subiectivități de vis, al unei incertitudini de existență. Iar această incertitudine și nedeplină unitate întreține în fiecare din cei doi o lăcomie de celălalt, care pe de altă parte îl transformă pe acela într-un obiect al pasiunii, sub nivelul iubirii adevărate¹⁷. Deplina certitudine a existenței, deplina unitate o au cele două euri prin întîlnirea lor în al treilea, prin iubirea lor comună, față de al treilea. Ele depășesc în aceasta subiectivitatea pîdită de pericolul iluziei.

4. Dacă am folosit înainte pentru modul de a fi al lui Dumnezeu termenul de subiectivitate pură, pentru a înlătura de la El orice semn al caracterului de obiect, am făcut-o înțelegînd prin subiectivitate nu un mod iluzoriu de existență, ci modul absolut liber, care există prin sine și se decide prin sine. Dar acest mod înseamnă la Dumnezeu cel mai consistent mod de realitate, o subiectivitate obiectivă sau o obiectivitate subiectivă.

Această consistență obiectiv-subiectivă e dată în Treime prin al Treilea. Al Treilea reprezintă «obiectul», întreg «obiectul» existenței care nu este sesizat deplin decît în comuniunea a două euri. Dar la Dumnezeu totul e la modul existenței perfecte de subiect. Deci și «obiectul» e tot subiect, chiar dacă deține locul obiectului.

Al Treilea deține rolul obiectului numai prin faptul că-i unește pe cei doi în Sine, prin faptul că e recunoscut în comun de cei doi și prilejuiește bucuria lor comună de a-l cunoaște și avea. Deține rolul

16. E. Kovalevsky, *Les nombres dans la Génèse*, în rev. cit.: «Filozofia evului mediu — și se poate face apel la marile școli de Chartres, Poitiers — analizează adeseori problema Triunului. Hugues de Saint Victor propune o definiție admirabilă a Unuia: Unul, zice el, este, din punct de vedere moral, o satisfacție, un egoism, un lucru închis, în timp ce Dumnezeu se deschide în oarecare fel iubirii, compenetrării unuia de către altul, renunțării unuia pentru altul. Doi este deja iubirea perechii. El mai conține imperfecțiuni, pentru că atunci cînd iubești pe altul te iubești în fond pe ține însuși. Celălalt te reflectă. Unul nu se iubește, doi se iubesc. Caritatea desăvîrșită, extatică, sacrificială, iradiază, deschisă, fără restricție, fecundă prin iubire, nu apare cu adevărat decît cu trei» (p. 10). «Cît timp rămînem în Unul sîntem pe plaja metafizică în inițierea spirituală, în mistică, în mistagogia ce precede revelația. Singura noastră evoluție nu poate dobîndi revelația, care este un dar gratuit, o grație» (p. 11).

17. Henrik Ibsen a descris iubirea aceasta egoistă, nefastă și nesigură a unei soții față de soțul ei, geloasă chiar pe iubirea soțului față de propriul lor copil, în «Micul Eyolf».

«obiectului» pentru că cei doi depășesc subiectivitatea lor comună în al treilea, fapt în care se manifestă plenitudinea existenței și deci a adevărului. Se poate spune că dacă doi nu se întâlnesc în al treilea, subiectivitatea lor nici nu e deplin comună. Ea devine comună, obiectivă, adevărată, prin întâlnirea în «obiectul» lor comun care este al treilea.

5. Al treilea împlinește rolul său de «obiect», de orizont, și prin faptul că păzește pe cei doi de a se confunda într-o unitate indistinctă, prin exclusivitatea iubirii între ei. Iubind pe al doilea, primul nu uită pe al treilea și prin aceasta e reținut de la confundarea cu al doilea. Același rol îl are al treilea față de al doilea. La oameni aceasta înseamnă o oarecare detașare a unui eu din vraja abisală a celuilalt eu, pentru ca fiecare să se gândească la al treilea. Deci al treilea menține conștiința în iubire și caracterul personal distinct al fiecăruia din cei doi. Dar de la al treilea, devenit pentru unul sau altul din cei doi al doilea, cei doi revin la comuniunea între ei. Căci între timp fiecare a luat față de celălalt funcțiunea celui de al treilea. Revenirea e trăită ca o reaprindere a iubirii, îmbogățită printr-o nouă reflexie. Astfel al treilea are în principiu rolul unui factor de reaprindere a iubirii și de sporire în iubire a subiectelor umane.

La Dumnezeu nu poate fi vorba de o reaprindere și sporire a iubirii, ci numai de menținerea celor ce se iubesc într-o distincție personală și într-o culminație a iubirii unită cu reflexia. Dumnezeu e personal și e într-o veșnică iubire, pentru că e întreit în persoane. Iar întâlnirea în al treilea coincide cu confirmarea subiectivității celor doi în existență. Căci existența confirmată ca adevăr e existența trăită nu numai de un subiect, sau de mai multe subiecte izolate, ci de două subiecte în comun, în raportarea la al treilea. De aceea se poate defini adevărul ca existența trăită în comun, adică între trei. Acest adevăr sau acest mod de trăire a existenței e confirmarea fiecărui eu în existență.

6. Un al patrulea nu mai e necesar pentru trăirea plenitudinii existenței, pentru confirmarea celor doi în existență. Al treilea reprezintă tot ce mai poate fi dincolo de doi, toată realitatea în care se pot confirma cei doi. Al patrulea e și el tot un al treilea. De aceea conjugarea nu cunoaște decât trei persoane: eu-tu-el. Din perspectiva eului sau a relației eu-tu, nu se poate merge principial mai departe de al treilea, pentru că nu are unde să se mai meargă. Florenski spune: «Voi fi întrebat: «dece există tocmai trei ipostasuri?» Eu vorbesc de numărul «trei» ca de unul immanent adevărului, inseparabil de el. Nu pot exista mai puțin ca trei, căci numai trei ipostasuri fac împreună din veșnicie ceea ce sînt. Numai în unitatea celor trei primește fiecare ipostas o confirmare absolută... În afară de trei nu există confirmare (în adevăr), nu există subiect al adevărului. Dar mai mult ca trei? Da, pot exista și mai mult ca trei prin primirea unor noi subiecte în sînul vieții treimice. Dar aceste noi ipostasuri nu mai sînt membre prin care subiectul se conservă ca subiectul adevărului și de aceea nu apar ca necesare interior pentru absolutitatea sa; sînt ipostasuri condiționate, care pot fi sau pot să nu fie pentru subiectul adevărului. De

aceea nu pot fi numite ipostasuri în sensul propriu și e mai bine să li se dea numele de persoane îndumnezeite»¹⁸.

7. Am văzut că al treilea e o punte între Tatăl și Fiul, o punte care nu numai leagă pe cei doi, ci îi și ține distincți. La oameni al treilea, chemînd pe unul din cei doi spre sine, face ca mereu să se reaprindă dorul în fiecare din cei doi față de al treilea și între ei. La Dumnezeu, Duhul ține această iubire într-o intensitate continuă. Această poziție și acest rol al celui de al treilea se potrivește cu înțelegerea lui ca Duh, sau ca Viață care face legătura între cei doi vie, și deci ca Iubire. Sfîntul Maxim Mărturisitorul numește pe Duhul Sfînt «Viața ipostatică a Tatălui», precum pe Fiul îl numește «Înțelepciunea ipostatică a Lui»¹⁹. Vorbînd de toate trei persoanele zice: «Căci în sine Dumnezeu este Minte necunoscută, Cuvînt negrăit și Viață necuprinsă»²⁰. Viața desigur că izvorăște tot din principiul neprincipiat a tot ce există, deci din Tatăl; ea izvorăște la nesfîrșit, pentru că iese din adîncul abisal²¹, care niciodată nu se împuținează. Acest abis de ființă e totodată abisul «Minții», din care se naște etern Rațiunea sau Cuvîntul.

Tatăl, văzîndu-și chipul ipostatic în Fiul, își iubește acest chip. Iubirea Sa, care este expresia cea mai proprie a vieții spirituale, este un alt mod de revelare a Sa. Dar un mod care îl revelează tot așa de deplin ca și chipul Său. Și fiecare din aceste moduri ipostatice poartă în sine și celelalte moduri împreună cu întreaga ființă divină. Astfel fiecare ipostas poartă toată dumnezeirea, dar în modul propriu. Și toate trei sînt necesare pentru a ipostasia plenitudinea dumnezeirii. În special sînt necesare modul «chipului», sau al «Adevărului» și al «Iubirii», pentru a revela pe Tatăl în care adîncul abisal al dumnezeirii e un mod neoriginat și de origine a modurilor revelatoare.

De aceea se poate spune și de Duhul că e «Adevărul», întrucît face posibilă cunoașterea completă a adevărului, dar pe de altă parte El e strîns legat de adevăr și leagă de adevăr, ca viață a adevărului și ca însuflețitor pentru adevăr. În același timp, Adevărul e Viața sau e strîns legat de viață și de iubire, ca unul ce e Adevăr și vrednic de iubire. În acest sens teologul bizantin Iosif Vrienie vorbește de relația reciprocă între Fiul și Duhul Sfînt, socotînd pe Duhul, Duh al Fiului, Duh al Adevărului și al Cuvîntului, iar pe Fiul, Cuvînt al Duhului²². Dar în mod mai special Fiul este «chipul Tatălui», sau modul în care Tatăl se cunoaște, iar Duhul este viața Tatălui sau iubirea Lui, adică modul în care se trăiește și se iubește Tatăl, ceea ce înseamnă că se iubește și «în chipul său».

Tatăl nu poate să nu-și iubească «chipul». Iubirea e o «Suflare», un Duh, care leagă de Adevăr și pe care Adevărul o cere, de care Adevărul

18. P. Florensky, *op. cit.*, p. 36.

19. *Răspunsuri către Taiasie*, 13; *Filocalia*, III, p. 46, 47.

20. *Op. cit.*, 28, *Filocalia*, III, p. 108.

21. Sf. Ioan Damaschin, numește pe Tatăl, «abis al Ființei» și «Minte», ca «abis al Rațiunii» (*Dogmatica*, partea I, cap. XII, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1938, p. 44).

22. Ale lui Iosif Vrienie, *Cuvinte douăzecișidouă pentru purcedarea Sfîntului Duh*, Buzău, 1832, p. 344.

e legat. Iubirea face legătura, ca Duh al Adevărului, între cel ce cunoaște Adevărul și Adevărul însuși, în cazul acesta între Tatăl și chipul său cugetat etern.

Trebuie reliefat atât rolul de punte al Duhului Sfânt între Tatăl și Fiul său, cât și originea Lui din Tatăl, ca iubirea Lui de Adevăr, care este chipul său ipostatic.

Tatăl nu poate să cunoască chipul său, fără să-l iubească; iubirea e relația necesară față de adevăr; iubirea e singura relație a cuiva față de Adevăr, o dată ce adevărul există. Ea e chiar modul de cunoaștere deplină a adevărului. Din acest fel de înțelegere a Duhului derivă identificarea iubirii cu cunoașterea în învățătura ortodoxă²³.

Existența nu se epuizează în iubire, dar e în mod esențial izvor de iubire sau se revelează ca iubire, precum este izvor de adevăr sau se revelează ca adevăr. Adevărul și iubirea față de el sînt cele două fețe în care se revelează în mod neseplat aceeași unică existență abisală.

8. Deosebirea dintre adevăr și iubire, sau între «chipul» Tatălui și «iubirea» Lui, este că adevărul ipostatic, revelator, existent, sau chipul se naște din existența neoriginată, pentru că aceasta vrea să se cunoască pe sine însăși, pe cînd iubirea iradiază din existența neoriginată pentru «chipul» ei, pentru adevăr și, desigur, prin aceasta și pentru existența din care iradiază. Iubirea se îndreaptă totdeauna spre o altă persoană. Ea nu e pentru sine. Aceasta e «generozitatea» iubirii, pe care Sfinții Părinți au remarcat-o ca fiind caracteristica proprie a Duhului²⁴. În acest sens Duhul e socotit ca o lumină care, pornind din Tatăl, strălucește și prin Fiul în care rămîne. Duhul este în acest sens, ca al Treilea, și ambianța de viață și de iubire infinită, în care se scaldă raportul eu-tu divin, asemenea celui de al treilea, sau întregii realități obiective în care are loc raportul eu-tu omenesc. În sensul acesta se poate înțelege expresia că Duhul e «prin Fiul», adică iradiază «prin faptul că există Fiul și pentru Fiul»; iar «prin Fiul», sau datorită faptului că iradiază din Tatăl pentru Fiul, El iradiază și pentru Tatăl, întrucît Tatăl iubindu-l pe Fiul se cunoaște și în modul său iubitor.

Termenul «purcedere» a Duhului din Tatăl, uneori completat cu particula «prin Fiul», redă acest rol de punte al Duhului dintre Tatăl și

23. M. Lot, Borodine. *Doctrine de la deification dans l'Eglise Grecque jusqu'au XI-e siècle*, în «Revue d'histoire des religions», t. VII, janv.—févr. 1933, p. 46. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 10, 12, 24, 31, 32, 47.

24. Thomas F. Torrence redă, în referatul *Spiritus creator*, prezentat la sesiunea Grupului de studii patristice de la Aarhus din august 1964, astfel această gîndire patristică: «Duhul nu se expune pe sine, ci înfățișează pe Cuvîntul; și e cunoscut numai întrucît ne luminează pe noi și ne face capabili de înțelegerea Cuvîntului. Fiul e singurul Logos (Rațiune), singurul chip (ειδος) al Dumnezeuirii». (După Sf. Atanasie, *Contra Arianos*, III, 15 și *Ad Serapionem*, I, 19). «Numai prin Fiul strălucește (ἐκλάμπει) Duhul și în Duhul este cunoscut Dumnezeu» (*Ad Se pionem*, I, 18). Sfîntul Vasile compară și el raportul dintre Fiul și Duhul în cunoașterea noastră cu raportul dintre lumina ce nu poate fi separată de obiectele vizibile și acele obiecte (*Despre Sfîntul Duh*, XXXVI, 64). Iar în art. *La Colombe et l'Agneau*, în rev. «Contacts» nr. 41, 1963, se scrie: «Orice încercare în acest sens este sortită eșecului, dacă încercăm să ne apropiem de Porumbița și să o prindem ca o realitate independentă de cea a Mielului. Cînd se consideră Duhul aparte de Fiul preautubit, se șterge, dispăre. Noi nu atingem Porumbița decît unindu-ne cu zborul ei către El, primind de la ea prezența Mielului» (p. 13).

Fiul, cu precizarea că El își are existența din Tatăl, dar are o relație și cu Fiul.

Pe de altă parte, Fiul nu s-ar putea înțelege fără Duhul. Aceasta face ca și Fiul să fie considerat leqat de Duhul. Numai în acest cadru se poate înțelege afirmarea Sfinților Părinți că nici o persoană din Treime nu e pentru un scop, nu e pentru ceva. Ei voiesc să pună în relief egalitatea persoanelor Sfintei Treimi. Dar ei nu exclud iubirea dintre ele.

9. Caracterizînd însă pe Duhul ca «iubire» între Tatăl și Fiul, trebuie să evităm nu numai identificarea exclusivă a Lui cu iubirea, ci și uitarea faptului că Duhul e persoană: Așa cum Fiul fiind numit de Sfinții Părinți «Înțelepciunea», ei nu înțeleg Înțelepciunea ca proprie numai Fiului și ca fiind numai ea proprie Fiului, nici ca o Înțelepciune neipostatică, tot așa trebuie să procedăm și în raport cu Duhul. Duhul este mai degrabă în rolul special de «purtător al iubirii» de la Tatăl la Fiul și de la Fiul la Tatăl²⁵. El este forma ipostatică de actualizare și purtare veșnică a iubirii Tatălui față de Fiul și de răspuns al Fiului la această iubire. În caracterul ipostatic al Duhului se manifestă o altă depășire de sine a Tatălui, de astă dată ca iubire față de chipul său cunoscut, pe care cunoscîndu-l etern, Tatăl realizează prima depășire a Sa ca persoană. În Duhul, Tatăl — depășindu-se prin iubire — se depășește față de cineva, față de chipul Său, față de adevărul ipostatic al Său. Nu e vorba de o depășire spre ceva mai înalt, ci de depășirea prin care eul nu rămîne numai în sine, ci se raportează la un altul. Tatăl însă, depășindu-se prin raportarea la altul, la Fiul, nu are totuși pe acel altul în afară de sine, ci în sine; El se depășește în sine însuși, realizează raportul în interiorul Său, deși un raport real.

10. Prin «purcedere», Duhul «pornește de undeva la drum spre o țintă» (ἐκπόμενσις). «Purcederea» nu înseamnă pornirea pe un drum care nu duce nicăieri. Duhul Sfint pornește din Tatăl spre Fiul, căci «se odihnește în Fiul», «rămîne» în Fiul (Ioan I, 32—35). «Odihnirea» Duhului Sfint în Fiul nu-și are cauza într-o oboseală a Duhului Sfint, ci în faptul că Fiul este ținta Lui. Mai bine zis, Tatăl îl purcede pe Duhul dîndu-i ca țintă pe Fiul. Tatăl însuși se odihnește prin iubirea proiectată din sine asupra Fiului.

Prin această rămînere a Duhului în Fiul se deosebește El de Fiul, căci Fiul nu se odihnește în nici o persoană. Dar ea exprimă și relația specială între Fiul și Duhul, relație în care fiecare din ei, își are poziția deosebită și care exclude în același timp pornirea Duhului mai departe. Această «odihnă» sau «rămînere» a Duhului în Fiul, nu exprimă o relație temporară a Duhului cu Fiul, ci una eternă, relația temporară între ei reflectînd doar relația eternă. Sfîntul Grigore Palama spune: «Deci trebuie să ne întrebăm: Ieșind Duhul din Tatăl, prin această ne-arătată și neînțeleasă mișcare, oare are, după Scripturi, și el pe cineva întru care se odihnește, în modul în care se cuvine lui Dumnezeu?»

25. E. Kovalevsky, *La Sainte Trinité ...*, p. 3: «Duhul nu poate fi iubirea Tatălui și a Fiului; dacă Duhul este iubirea Tatălui și a Fiului, El nu mai este o persoană, ci natură. Totuși se poate mărturisii că iubirea reciprocă dintre Tată și Fiu este purtată de Sfîntul Duh».

După ce amintește locul din Evanghelia după Ioan I, 33, Sfântul Grigorie Palama continuă : «Și ca să nu socotească cineva că acestea s-au scris și s-au săvârșit pentru întruparea Fiului, să ascultăm pe dumnezeiescul Damaschin care scrie în al 8-lea din capetele dogmatice : «Credem și în Sfântul Duh care din Tatăl purcede și în Fiul se odihnește»²⁶.

11. Dar «purcederea», ca și «proiectarea», înseamnă și act. Duhul e într-o eternă mișcare de la Tatăl spre Fiul. Aceasta înseamnă că Duhul fiind la ținta lui este și la Purcezător, la emițător, continuu. El este «sufllarea» de viață a Tatălui spre Fiul, iar «sufllarea» este și la cel ce «sufllă» și în cel în care «sufllă». Dacă «se odihnește» în Fiul, Duhul nu merge mai departe de la Fiul. El nu purcede și de la Fiul dincolo de Fiul, spre a constitui un mod de existență la marginea divinității. El este etern «între» Tatăl și Fiul. «Duhul cel Sfânt stă la mijloc între cel nenăscut și cel născut și este unit de Tatăl prin Fiul», spune Sfântul Ioan Damaschin²⁷. O înaintare a Duhului dincolo de Fiul, prin Fiul, ar face inexplicabilă oprirea procesiunilor divine la Duhul. Precum Fiul cauzat ar putea fi la rîndul său cauză, așa Duhul cauzat de un cauzat sau și de un cauzat, ar putea fi și El cauză a altei persoane divine și așa în infinit. Dar Duhul nu are poziție de «nepot» în Sfînta Treime, care ar putea mijloci strănepoți la infinit. Duhul nu e purces nici pentru a sta alături de Fiul, fără legătură cu Fiul. În acest caz, de asemenea, nu s-ar putea înțelege de ce procesiunile divine s-ar opri la două și nu s-ar multiplica la infinit, diluîndu-se continuu prin depărtarea de necauzat. Atît Fiul cît și Duhul sînt exclusiv din unicul necauzat, din Tatăl, împărțîndu-se direct și veșnic de necauzalitatea lui.

Duhul reprezintă întoarcerea Dumnezeirii în sine, așa-zicînd reardunarea ei, reunificarea ei pe planul modului de existență în comuniune personală, fără să anuleze acest mod. Divinitatea se arată prin Duhul ca structură, ca matcă interpersonală a divinității infinite, evitînd atît lipsa de «generozitate» a ființei încuiate ermetic în întunericul existenței impersonale, cît și dezordinea pluralității infinite. Căci amîndouă sînt în fond o existență lipsită de structură și de sensul legat de structură. Sfîntul Grigore de Nazianz zice : «Treime desăvîrșită, din Trei desăvîrșiți. Căci monada mișcîndu-se din pricina bogăției ei, dar depășîndu-se doimea (fiîndcă e mai presus de materie și de formă din care sînt corpurile), se hotărînicește ca Treime (căci aceasta e prima care depășește doimea), ca să nu fie Dumnezeirea nici strîmtă, nici să se reverse la nesfîrșit»²⁸. Atît primul fapt cît și al doilea ar umple totul de o Dumnezeire neliberă, concepută panteist, incapabilă de iubire și de creație.

12. Duhul Sfînt este ceea ce unește pe Tatăl și pe Fiul, dar nu ca ființă, ci tot ca persoană, lăsîndu-i și pe ei persoane libere. De aceea Duhul este cel ce unește și pe oameni întreolaltă, ca o persoană, alte persoane, lăsîndu-le libere.

26. *Cuvînte douăzecișidouă pentru purcederea Sfîntului Duh...*, cuv. I, p. 80-81.

27. *Dogmatica ...*, partea I, cap. XIII, p. 48.

28. *Oratio de pace*; P.G. XXXV, 1160 D.

13. Mișcarea Duhului între Tatăl și Fiul, ca legătură vie între amîndoi, permițînd ca El să fie considerat în mod special ca iubirea dintre Tatăl și Fiul, permite să se vadă o relație și între Duhul și Fiul. Dar cum se împacă mișcarea continuă a Duhului Sfînt între Tatăl și Fiul ca iubire reciprocă între ei, cu faptul că Duhul nu purcede decît de la Tatăl? Sfîntul Grigore Palama explică aceasta în următorul fel: «Cuvînt fără Duh nu poate cugeta cineva dacă are minte (prin aceasta Sfîntul Grigore Palama exprimă legătura personală indisolubilă între Fiul și Duhul). De aceea și Cuvîntul lui Dumnezeu din Dumnezeu are pe Duhul Sfînt împreună ieșind din Tatăl... Iar acel Duh al Cuvîntului suprem e ca o iubire negrăită a Născătorului față de Cuvîntul născut în mod negrăit. De el se folosește (*χρηται*) și Cuvîntul și Fiul preaiubit al Tatălui față de Născătorul, dar ca avîndu-l împreună ieșit din Tatăl și odihnindu-se în El prin unitatea firii...²⁹. Pe acesta Fiul îl are de la Tatăl ca Duh al Adevărului și al Înțelepciunii și al Cuvîntului... și (prin El) se bucură împreună cu Tatăl, care se bucură de El (*ὅς τῷ πατρὶ ἐπ' αὐτῷ χαίρονται συχαίρει*)... Căci Duhul Sfînt este această bucurie dinainte de veci, a Tatălui și a Fiului, fiind comun lor în ce privește folosirea (*κατὰ χρῆσιν*), fapt pentru care e și trimis de amîndoi la cei vrednici, dar e numai al Tatălui în ce privește existența; de aceea numai din El purcede după existență»³⁰.

14. Conjugînd ideea aceasta cu cea a Sfinților Părinți, că Duhul purcede din Tatăl, dar strălucește prin Fiul sau din Fiul, se poate spune că strălucirea Duhului din Fiul nu e decît răspunsul plin de bucurie al iubirii Fiului față de iubirea inițiatoare a Tatălui, care purcede pe Duhul. Iubirea Tatălui, odihnindu-se în Fiul, îi strălucește Tatălui din Fiul nu numai întrucît prin ea cunoaște pe Fiul iubindu-l, ci și întrucît Fiul se face cunoscut Tatălui ca cel ce răspunde iubirii Sale. Fiul nu e cunoscut de Tatăl prin iubire ca obiect pasiv, ci ca cel în care iubirea Tatălui se răsfrînge ca iubire către Tatăl. Ea nu-și are originea în Fiul, ci în Tatăl, dar proiectîndu-se asupra Fiului, ca asupra unui subiect activ, se reflectă spre Tatăl, angajînd subiectivitatea Fiului în această reflectare, în această întoarcere a iubirii spre Tatăl, așa cum Duhul Tatălui împărtășindu-ni-se nouă se întoarce spre Tatăl, angajînd simțirea noastră iubitoare de fii. Tatăl întreg se proiectează spre Fiul în iubirea sa. Dar această iubire a Sa se imprimă în Fiul și strălucește Tatălui, sau se întoarce spre Tatăl imprimată în subiectul Fiului, arătîndu-se în mișcarea acestui subiect spre Tatăl, întrucît și iubirea Tatălui este mișcare și se imprimă ca mișcare în subiectul Fiului care și El este activ în calitatea de subiect. Astfel Duhul Tatălui se face neîncetat și Duh al Fiului. Faptul că Fiul îl iubește pe Tatăl prin Duhul Tatălui nu înseamnă că nu-l iubește și el însuși prin Duhul. Duhul a devenit și al Fiului, ceea ce înseamnă că l-a umplut și pe

29. În traducerea Arhim. Ciprian, *Antropologia Sf. Grigore Palama*, Paris, Ymca Press, p. 356, propoziția aceasta sună așa: «Și însuși Cuvîntul preaiubit și Fiul lui Dumnezeu se întoarce spre Născătorul prin Duhul Sfînt, ca iubire, și are Duhul ieșit din Tatăl și odihnindu-se împreună cu El (în sine)».

30. Capete teologice, cap XXXVI, în *Filocalia greacă*, ed. II, vol. II, Atena, 1893, p. 315.

Fiul de iubirea ce vine de la Tatăl, deși Duhul este și al Fiului numai pentru că este prin origine al Tatălui, numai pentru că îl are de la Tatăl. E ceea ce se întâmplă într-un grad nesfârșit mai redus și cu noi: faptul că noi iubim pe Tatăl prin Duhul ce ne vine de la Tatăl, nu înseamnă că nu iubim și noi înșine prin Duhul. Duhul Tatălui pătrunzând în noi ca iubire paternă ne încălzește subiectivitatea noastră ca să devină subiectivitate iubitoare filială, în care în același timp se manifestă și Duhul însuși. Întrucât s-a imprimat activ în noi, a devenit Duh filial al nostru, nedespărțit de subiectivitatea noastră filială, colorat de ea. Ni se luminează aici adevărul că orice simțire deplină a cuiva față de altul nu e numai a lui, ci se resimte și de simțirea aceuia, fiind provocată de aceea.

15. În afară de explicația aceasta a iubirii Fiului față de Tatăl și a expresiei «Duhul Fiului» nu ar rămâne decât două, dar amîndouă sînt imposibil de acceptat. Una ar fi că iubirea Fiului față de Tatăl este alta decât iubirea Tatălui față de Fiul și deci și «Duhul Fiului» este altul decât «Duhul Tatălui». Dar această explicație, care ar corespunde unei forme a lui Filioque, este imposibil de admis. A doua ar fi cea care corespunde cu interpretarea catolică oficială a lui Filioque. Conform cu această interpretare, Duhul porcede din Tatăl și din Fiul «ca dintr-un singur principiu». Corespunzător acestei interpretări, iubirea divină n-ar mai fi iubirea ce se mișcă între două persoane, ci o țîsnire din esența comună a Tatălui și a Fiului, îndreptată spre altceva decât de la persoană la persoană. E o explicație care confundă persoanele, care face ființa izvor de persoană. Pe lîngă aceea, în ambele aceste explicații, Duhul își pierde calitatea de Duh de Fiu, primit de Fiul de la Tatăl, și peste tot Fiul calitatea de Fiu în manifestarea Duhului din El, prin faptul că Fiul devine originea Duhului, deci Tatăl al Duhului, în care caz ar trebui să se spună despre Duhul în raport cu Fiul că este Duhul unui alt Tatăl. Prin aceasta Fiul nu s-ar mai afla prin Duhul într-o relație filială cu Tatăl.

Dimpotrivă, explicarea ce corespunde învățaturii ortodoxe menține poziția de Tatăl și Fiu în iubirea eternă dintre aceste două persoane, deci menține deosebirea lor personală. La baza ei stă o reciprocitate între Fiul și Duhul, care nu se datorește originii vreunui din altul, ci se datorește faptului simplu că amîndoi provin din Tatăl într-o legătură, că nașterea Fiului din Tatăl aduce după sine iubirea Tatălui față de El, adică purcederea Duhului, și că Duhul se întoarce din Fiul ca Duh al Fiului, ca iubire filială. Aduce după sine faptul că Cuvîntul Tatălui, care e și Cuvînt către Tatăl, mai bine-zis răspuns către Tatăl, e Cuvînt sau răspuns plin de Duhul, e Cuvînt al Duhului.

16. Această reciprocitate necauzală e ca un fel de trecere a Duhului prin Fiul și invers, cum se întâmplă cu trecerile spirituale reciproce între persoanele umane (perihoreză), fiecare purtînd ca urmare pe cealaltă în sine. Ea a fost redată de scriitorul bizantin Iosif Vrienie, care a arătat cum Fiul și Duhul au, pe lîngă relația cauzală cu Tatăl și pe lîngă numele corespunzător ei, și o relație necauzală între ei și cite un nume corespunzător ei. El spune: «Fiul, ca cel ce este Fiu, are

numele de Fiu numai în raport cu Tatăl, căci este Fiu numai al unui Tată și nu a doi; dar numele de Cuvînt (Rațiune), pe care numai El îl are în Dumnezeuasca Treime, nu-l are numai în raport cu Tatăl, ca cel ce este Minte, ci într-un alt chip și în raport cu Duhul... Căci este Cuvînt al Tatălui ca cel ce este dintr-Însul, iar al Duhului nu ca cel ce este dintr-Însul, ci ca cel ce-și are și El existența de acolo de unde și-o are și Duhul și ca cel ce este de-o ființă cu Duhul. Asemenea și Purcesul este și se numește Purces numai al Purcezătorului său, adică al celui ce este și se zice Tată în raport cu persoana cea împreună cauzată; dar Duh nu este și nu se zice numai al Tatălui, ci numaidecît și cu adevărat și al Fiului; însă al Tatălui este și se zice Duh ca cel ce este dintr-Însul, iar al Fiului nu că cel ce are existența dintr-Însul, ci ca cel ce printr-Însul (adică împreună și pentru El — n. n.) din Tatăl iese și ca cel ce este de o ființă și de o slavă cu El»³¹.

17. Strînsa unire a Duhului Sfînt cu Fiul și reciprocitatea Lui cu Fiul, fără purcederea lui din Fiul, se reflectă și în lucrarea persoanelor divine asupra celor umane. Pentru că Duhul «rămîne» în Fiul și nu pleacă mai departe în ordinea dumnezeiască, numai adunați în Fiul cel întrupat ne împărtășim și noi de rămînerea Duhului în noi. Noi nu-l putem avea pe Duhul în afară de Hristos, sau pe Hristos fără Duhul. Noi nu cunoaștem pe Hristos fără Duhul și pe Duhul fără Hristos. Noi îl avem pe Duhul pentru că sîntem adunați, recapitulați în Hristos, pentru că am devenit, uniți cu Fiul unul născut al Tatălui, fii prin adopțiune ai Tatălui. Noi avem Duh de fii pentru că Duhul Fiului devine și Duhul nostru. Noi sîntem puși în Fiul prin aceasta în relație directă cu Tatăl, asemenea Fiului. Fiul s-a întrupat, s-a răstignit, a murit, a înviat și s-a înălțat nu numai ca să ne mîntuiască pur și simplu, ci pentru ca să ne facă fii ai Tatălui și împreună moștenitori cu sine. Făcîndu-ne fii ai Tatălui întrucît sîntem readunați în Fiul, Duhul e forța noastră de comuniune și puntea comuniunii între noi, fără să anuleze libertatea noastră de fii de egală cinste ai Tatălui ceresc.

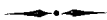
18. În general, învățătura ortodoxă despre Sfîntul Duh se distinge prin următoarele trăsături: a) prin ireductibilitatea Duhului la Fiul și prin afirmarea importanței Lui egale cu a Logosului; b) prin nesepararea Fiului sau a Logosului (a Rațiunii) și a Duhului, prin legătura lor indisolubilă; c) prin păstrarea raportului filial al Fiului față de Tatăl, o dată cu afirmarea Duhului ca Duh de Fiu, ceea ce face din prezența Fiului o prezență din care iradiază simțirea filială, viața, mișcarea dumnezeiască în oameni; d) prin înțelegerea Duhului ca factor de unificare, de punte, de mișcare comunicativă între euri, fără stingherirea libertății lor.

Toate aceste trăsături se reflectă în eclesiologia ortodoxă. Aceste trăsături lipsesc în mare măsură eclesiologiei catolice și creștinismului occidental peste tot, din cauza lui Filioque. Eclesiologia a devenit acolo sistem juridic, impersonal, teologia strict rațională și toată cultura occidentală la fel.

31. *Op. cit.* p. 346.

Diminuarea importanței Duhului în comparație cu a Fiului, prin Filioque, reducerea lui oarecum la Logosul, e o cauză pentru care în Biserica Romano-Catolică s-a vorbit tot mai puțin de prezența și lucrarea Duhului. Hristos-Logosul, transmițând puterea sa lui Petru și urmașilor lui și în parte urmașilor celorlalți apostoli și retrăgându-se în planul transcendent la înălțare, ține la sine și pe Duhul. Bisericii i s-a imprimat un caracter de societate juridică, condusă rațional și absolutist de papa, nemaivăzându-se prezența activă permanentă a Duhului în ea și în toți credincioșii și indisolubil legată de ea prezența lui Hristos. Papa, episcopii, preoții, țin locul lui Hristos cel absent, neprezent prin Duhul în inimile credincioșilor (teoria vicarială); ei nu sînt imaginile, chipurile vizibile ale prezenței invizibile sacramentale și pneumatice a lui Hristos (ca în Ortodoxie)³². Caracterul relației filiale a credincioșilor față de Tatăl și al strînsei comuniuni între ei în Hristos, prezent în ei prin Duhul Sfint, s-a slăbit de asemenea.

De această slăbire s-a resimțit și Protestantismul care, respingînd în același timp conducerea vicarială (sau locuitoră) a ierarhiei, a pierdut și această unitate menținută mai mult prin mijloace omenești. Protestantismul a dedus cîteodată din Filioque o separație a Duhului de Hristos. Și atunci, menținînd ideea transcendenței lui Hristos, a afirmat substituirea prezenței lui Hristos, prin prezența Duhului. Dar prezența Duhului fără Hristos a devenit o prezență lipsită de «Adevărul» lui Hristos, de care este legat Duhul, o prezență necreatoare de comuniune ecleziologică, o prezență individualist-sentimentală, psihologic-imanentă.



32. Phillip Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, după *Primacy and Collegiality: an aglican view*, by Derick W. Allen and A. Macdonald Allchin, in «*Journal of Ecumenical Studies*. Catholic-Protestant-Orthodox», Duquesne University Press, Pittsburg, vol. II, nr. 1, 1964, p. 67.

SPIRIT UMANIST ȘI ELEMENTE DE ANTROPOLOGIE ÎN GÎNDIREA PATRISTICĂ

Prețuirea omului sau umanismul e o problemă veche și mereu nouă, pentru că omul renaște fără încetare din propria sa ființă, dar mereu în alte perspective și cu alte preocupări. Neoumanismul vremii noastre subliniază, mai mult decît o făcea epoca Renașterii, conștiința de sine a omului, egalitatea sa cu toți semenii, demnitatea sa, unitatea sa ontologică și socială, o diversitate destul de largă în această unitate, foloasele solidarității și ale colaborării, pasiunea pentru cercetarea științifică, pentru progres și pentru frumos.

Umanismul Sfinților Părinți a frămîntat aproape toate aceste probleme, dar în condiții sensibil diferite și cu alt profil. El moștenește desule elemente de la umanismul greco-latin și oriental, dar temelii său și spiritul care-l însuflețea erau cu totul altele. Păgînii ajunseseră la cîteva noțiuni și aprecieri elevate cu privire la om, dar acești coeficienți nu erau aplicați la toate ființele umane, întrucît acestea erau împărțite în multe clase sociale și aproape zdrobite de plaga sclavagismului. Umanismul greco-latin era un umanism al aristocrației și numai pînă la un punct al celorlalte clase libere, un umanism care nu cuprindea pe toți oamenii fără deosebire chiar atunci cînd, teoretic, unii filozofi admiteau principiul¹. Supapele filozofiei și ale artei, ale științei și ale înțelepciunii nu favorizau decît pe puțini să se adape la izvoarele umanismului. Luminile adevărului și ale credinței erau rezervate unor cercuri sever închise chiar în epoca marilor sincretisme. În timp ce școlile și sistemele filozofice se adresau în general inteligenței și cercetătorilor îndrăgostiți de abstracțiuni, Sfinții Părinți, alături de inteligență și de cercetarea științifică, tratau cu atenție pe toți oamenii și toate colțurile și dimensiunile vieții. Ceva mai mult: etosul cu care Sfinții Părinți înconjurau pe om și problemele lui era pozitiv și-i crea atmosferă favorabilă în pofida unor critici făcute de anumite cercuri monastice, care, în fond, nu aveau nimic contra omului, ci contra păcatelor și slăbiciunilor sale. Biserica patristică privea omul în perspectiva urcării acestuia pe muntele lui Dumnezeu (Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Grigorie de Nissa etc.). Era o ascensiune plină de încredere și bucurie în decursul căreia Sfinții Părinți înșiși urcau împreună cu ucenicii și cu turma lor de credincioși, îndemnînd la acest suis în-

1. Aristotel, *Etica, lui Nicomah* 1177 b, 24—1178 a, cf. fragm. 61, spusese că «omul este ca un zeu muritor» pentru că are în el ceva divin și ar putea trăi ca și cum n-ar fi muritor, dar filozoful face observația că viața în sine nu permite să ducem o asemenea existență. Cf. Eric R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze, 1951 (trad. după originalul: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1951), p. 280—281 și n. 3.

treaga umanitate. Expediția era dusă cu ajutorul credinței, al inimii, al smereniei, al bunătății, al cunoașterii raționale și tainice. Mai mult ca la păgîni, la Sfinții Părinți antropologia filozofică și cea religioasă formau un tot, filozofia nefiind decît o cale de a se apropia de unirea cu Dumnezeu². E ceea ce căutau și au găsit Sfîntul Justin, Fericitul Augustin și alții. Cercetările antropologice ale Părinților sînt sinteze înțelepte ale datelor Revelației și științei profane, sinteze în care ei subliniază adesea acordul dintre știință și credință ori pun în circulație teorii sau păreri personale ca ipoteze, îndeosebi cu privire la crearea dublă³.

Crearea omului. — Sfinții Părinți susțin că omul «este un lucru mare și prețios», căruia i se acordase stăpînirea universului chiar înainte ca el să fi fost creat⁴. Omul e splendoarea creației, alcătuit din inteligibil și sensibil, participînd prin har la firea sublimă a lui Dumnezeu și la aceea a stihiiilor trecătoare⁵. La crearea sa omul a fost împodobit cu frumosul sublim, ceea ce i-a conferit firii sale un caracter împărătesc. Apreciat sub raportul duratei și al rezistenței elementelor materiale ale ființei sale, omul nu e aproape nimic; dar dacă se ține seama de Creatorul său și de lucrarea prin care Acesta i-a dat existența, el e ceva mare⁶. El a fost creat la sfîrșit, după celelalte ființe, pentru că era necesar să fie pregătită întii împărăția și apoi să intre în ea împăratul ei⁷. Omul e investit cu magistratură cosmică. Apariția sa la urmă e expresia progresului naturii către desăvîrșire⁸. Natura merge treptat urcînd, concepție possidoniană și neoplatonică pe care Sfîntul Grigorie de Nissa a combinat-o cu concepția creștină⁹. Lăsînd la o parte crearea simultană relevată de Sfîntul Grigorie de Nissa, Fericitul Augustin și alții, se poate spune că zidirea lumii în 6 zile e — în fond — zidirea omului și că, cosmosul este un antropocosmos. Omul implică în sine toată seria de creaturi care l-au precedat, așa cum superiorul și generalul implică inferiorul și particularul. Natura este virtual umană, ea e pasibilă de umanizare, ea aparține omului. Dacă acesta dă nume tuturor animalelor, este pentru că, într-un anumit fel, el le avea în sine însuși.

Creînd pe om, Dumnezeu a pus într-un singur trup întreaga pleromă a umanității. Numele acestei ființe nu e cutare, ci acela de om universal¹⁰. Nu e o umanitate ideală, ci reală, concretă. E o umanitate întii în Dumnezeu, anterioară vieții istorice, dar după aceea ea primește existența și desăvîrșirea după modul temporal. Timpul are o va-

2. Gerhart B. Ladner, *The Philosophical anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, în *Dumbarton Oaks Papers* — Number Twelve, Edited by the Committee on Publications The Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University Washington, District of Columbia, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1958, p. 62.

3. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 16, P.G., XLIV, 180 C.

4. *Ibidem*, 2, 3 col. 132 D, 133 C-D.

5. Sfîntul Grigore de Nissa, *Marele cuvînt catehetic*, VI, 3, 4, 5, ed. L. Méridier, Paris, 1908, p. 34, 36.

6. Pseudo-Vasile cel Mare, *Despre crearea omului*, II, 1, P.G., XXX, 40 C.

7. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 2, P.G., XLIV, 132 D.

8. *Ibidem*, 8, col. 145 B.

9. G. B. Ladner, *op. cit.*, p. 71—72 și n. 48, 49.

10. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 16, P.G., XLIV, 185 C-D.

loare constructivă: el e spațiul în care se va desfășura ansamblul cosmic și uman; el are valoare istorică. Prin om, natura devine obiect al libertății în sensul că funcțiunea mediatoare a ființei umane aduce toată creația la Dumnezeu¹¹, dându-i un scop și interpretând pozitiv întreaga ei evoluție în care omul ajunge să-și impună progresiv logosul și voința lui. Din masă informă și necuvântătoare natura devine aproape o ființă vie la dispoziția și sub stăpînirea omului, cu condiția ca acesta să fie și să rămînă mereu om, adică chip al lui Dumnezeu, cu menirea de stăpîn înțelept și bun, nerecâzînd în starea de stihie amorfă pe care lipsa de rațiune s-o facă să se dezlănțuie catastrofal.

Omul — chipul lui Dumnezeu. — Omul ca chip al lui Dumnezeu e o problemă proprie patristicii răsăritene, problemă care a fost mult studiată în ultimele decenii. Cei mai mulți Părinți răsăriteni sînt de acord cu Sfîntul Grigorie de Nissa că chipul lui Dumnezeu în om înseamnă participarea acestuia la plenitudinea tuturor bunurilor. Prin aceasta chipul seamănă Arhetipului, în care se află tot binele, toată virtutea, toată înțelepciunea și tot ce poate fi conceput ca mai bun¹². Etosul său poetic face pe Sfîntul Grigorie de Nazianz să spună uneori că sufletul omului e o «țîsnire», o «emanație» din Divinitate, un «amestec» cu spirit ceresc, dar că el (omul) este de asemenea un «inițiat» al lumii numenale, trecător și nemuritor, vizibil și inteligibil, același fiind duh și trup, ființă îndumnezeită prin înclinarea sa spre Dumnezeu¹³.

Elementele chipului sînt numeroase, fiindcă ele reflectă, oricît de imperfect, bogăția imensă a Arhetipului. Sfinții Părinți le relevă pe următoarele ca fiind mai importante:

Rațiunea, acest reflex al frumuseții divine a Firii inteligibile și care constituie forța conducătoare a sufletului. Rațiunea e cel mai mare atribut al omului. Supusă unei analize și cîntăriri strînse de către autori ca Lactanțiu, Sfîntul Grigorie de Nissa, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Nemesiu de Emesa, Fericitul Augustin, Pseudo-Vasile cel Mare și alții, rațiunea e socotită cînd ca teorie — contemplare și acțiune, cînd ca înțelepciune și un element simplu analog lui Dumnezeu, cînd ca o putere necircumscrișă și nelimitată, cînd ca un simț viu și ceresc, cînd ca nemuritoare și în stare de veghe continuă¹⁴. «Rațiunea, iată omul», zice Pseudo-Vasile cel Mare¹⁵. Rațiunea este oglinda oglinzii, adică ea reflectă într-un fel Firea divină. Rațiunea înfrumusețează și înobilează toate elementele ființei umane. Substanța trupului nostru nu capătă stabilitate și liniște decît dacă e dirijată de rațiune. Nu numai că rațiunea pune ordine în substanța trupului și în suflet, dar ea caută neobosit adevărul și conduce la Adevărul suprem.

11. J. Laplace, *Introduction la Saint Grégoire de Nysse, La création de l'homme*, p. 37, 38.

12. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 16, P.G., XLIV, 184 A-B.

13. *Cuvînt la Nașterea Domnului*, 11, P.G., XXXVI, 321 C.D., 324 A.

14. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 11, P.G., XLIV, 156 A-B; Lactanțiu, *De officio Dei et formatione hominis*, 16, 17, P.L., VII, 65 A-66 A, 68 A.

15. *Despre crearea omului* I, 7, P.G., XXX, 17 C.

Un alt element al chipului lui Dumnezeu în om este *liberul arbitru*, sau hotărîrea și voința liberă, adică ceea ce e mai înalt și mai prețios în om¹⁶. Această forță considerabilă a rațiunii a îndepărtat groaza de destin profesată de credințele păgîne și de unele filozofii și a făcut din om expresia libertății suverane, adică a inițiativei și a aspirației către infinit. Voința se întărește, pentru că ea va transforma în realități hotărîrile rațiunii. Oamenii nu sînt decît voințe, zice Fericitul Augustin¹⁷.

Dragostea este un alt element și, pînă la un punct, expresia cea mai deplină a chipului lui Dumnezeu și a menținerii acestui chip¹⁸. Dragostea de care vorbește Sfîntul Apostol Pavel ca treaptă supremă a cunoașterii desăvîrșește opera rațiunii, pentru că ea oferă o cunoaștere față către față. Ea e cea mai profundă bucurie a vieții. Dragostea iubește chiar cînd n-are obiect, pentru că aceasta stă în firea și în funcția ei: «Nondum amabam et amare amabam» (Nu iubeam încă, dar iubeam iubirea), reflectă Fericitul Augustin¹⁹.

Omul este chip al lui Dumnezeu și în calitatea sa de suveran al lumii. Autoritatea sa se sprijină pe rațiune, pe liberul arbitru și pe dragoste.

În chipul lui Dumnezeu intră de asemenea *nemurirea sufletului, binele, frumosul și fericirea*.

Nu e absolut sigur că Sfîntul Grigorie de Nissa întrebuițează termenii «chip» și «asemănare» unul pentru altul, fără deosebire între ei, cum s-a afirmat recent²⁰. Patristica greacă, în general, a separat destul de clar cele două noțiuni și sensurile lor, precizînd că nu atît chipul cît asemănarea e aceea care duce la Dumnezeu. Gîndirea platoniană a exercitat o oarecare influență în această problemă, îndeosebi la antropologii creștini orientați filozofic, dar Sfîntul Grigorie de Nissa și mulți alții după el au contopit total asimilarea filozofică a omului cu Dumnezeu cu doctrina biblică despre crearea după chipul lui Dumnezeu. Asemănarea cu Dumnezeu este esențialmente spirituală, adică ea se realizează prin puritate, prin rațiune, prin cuvînt, prin nepătimire, prin fericire, prin îndepărtarea de orice rău, prin dragoste²¹. Dacă chipul lui Dumnezeu e în noi, asemănarea o cîștigăm prin nevoințele noastre proprii. Creștinismul nu e decît aspirația de a fi asemenea lui Dumnezeu atît cît aceasta e cu putință firii omenești²². A fi asemenea lui Dumnezeu înseamnă a fi bun și milostiv, a avea pe Hristos în tine, a spori interiorul ființei tale prin știință, prin evlavie, prin caritate și prin dragoste. Piscul frumuseții în această viață este să te porți așa cum s-ar purta Dumnezeu în locul tău. Fericit este cel ce are pe Dumnezeu!²³. Sfinții Părinți și scriitorii bisericești fac din ἀγάπη

16. Nemesius de Emesa, *Despre natura omului*, 39. P.G., XL, 761 B.

17. *De civitate Dei* 14, 6. P.L., XLI, 409: «Omnes nihil aliud quam voluntates sunt».

18. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 5, P.G. XLIV, 137 C.

19. Fericitul Augustin, *Confessiones*, 3, 1, 1, P.L., XXXII, 683.

20. G. B. Ladner, *op. cit.*, p. 64.

21. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 5, P.G., XLIV, 137 B-C.

22. Pseudo-Vasile cel Mare, *op. cit.*, I, 21, col. 33 B.

23. Fericitul Augustin, *De vita beata*, 2, 11. P.L., XXXII, 965.

principala forță de punere în mișcare și de desăvârșire a societății creștine despre care din vreme în vreme autori ca Aristide, Atenagora Atenianul, *Scrisoarea către Diognet*, Tertulian, Sfintul Atanasie ș. a. dau relații sau spun lucruri care par din altă lume. Când etosul dragostei slăbește, Sfinții Părinți intensifică și mai mult efortul luptând pentru dreptate, pentru egalitate, pentru ordinea universală, pentru înțelegere și pace, pentru realizarea cetății cerești pe pământ²⁴.

Înfăptuirea chipului și asemănării constituie substanța umanismului patristic. Eforturile pentru această înfăptuire alcătuiesc ceea ce s-a numit «filocalie».

Structura somato-psihică a omului. — Sfinții Părinți au făcut studii aprofundate asupra compusului ființei umane: trupul și sufletul.

Inspirându-se din anumiți autori profani ca Platon, Aristotel, Cicero, Galenos, Porfiriu etc., autorii patristici descriu părțile și organele interne și externe ale trupului, a căror armonie, frumusețe, grație și maiestate nu încetează să le admire. Descrierea miinilor care ajută la apariția limbajului este deosebit de sugestivă. Figură fizică a omului depășește toate frumusețile și distincțiile lumii materiale. Sint desigur și Sfinți Părinți ca Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur ș.a. cărora le place mai mult frumusețea virtuții decît aceea a trupului, care critică corpolența și excesul de rumeneală al pielii și cer slăbirea corpului. Dar nu trebuie să ne înșelăm: în realitate critica lor se referă la patimile trupesti și sufletești, nu la trupul în sine pe care ei îl apreciază pentru valoarea sa proprie și pentru rolul său fundamental în ansamblul ființei umane și al vieții.

Sfintul Grigorie de Nissa precizează că viața trupului și a omului în general se dezvoltă într-un proces cu trei trepte sau stadii: natural sau vegetativ; sensibil sau animal; și rațional²⁵. În același ritm se dezvoltă și sufletul care evoluează împreună cu trupul. Sexualitatea, care e trăsătura cea mai reprezentativă a corporalității brute a omului și care provoacă aprinderea celei mai mari dintre patimi, este — s-a spus — simbolul principal al tendinței antispirituale a trupului²⁶. Sexualitatea nu e însă în sine nici rea și nici antispirituală, cu condiția ca ea să fie serios dirijată. În perspectivă creștină, ea implică fondul principal biologic al creării simultane, al pleromei pentru realizarea căreia numărul de suflete împuținat prin moartea trupurilor trebuia înmulțit prin nașterea de prunci. În acest sens, sexualitatea este opera prezivunții divine²⁷. Provoacă de neascultarea care avea să se producă, sexualitatea a fost de mare folos, fiindcă fără înmulțire omul s-ar fi stins cu Adam și Eva. Origen și Sfintul Grigorie de Nissa vorbesc de o formă («eidos»), de un aspect exterior al trupului păstrat de suflet chiar după dispariția prin moarte a corpului.

Antropologia Sfintului Grigorie de Nissa și a altor autori patristici e orientată în sensul spiritualizării trupului, lucru datorat în pri-

24. Idem, *De civitate Dei*, 19, 24, P.L., XLI, 655.

25. *Despre crearea omului*, 8, P.G., XLIV, 144 D—145 A.

26. G. B. Ladner, *op. cit.*, p. 83, 84.

27. Sfintul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 17, P.G., XLIV, 189 C ș.u.

mul rînd concepției biblice a trupului duhovnicesc înviat (I Cor. XV, 13—49), apoi poate faptului că starea corporală a lui Adam și a Evei în rai nu era afectată de patimă în același grad ca astăzi și poate și împrejurării că primii oameni aveau o corporalitate în oarecare măsură spiritualizată. Sfîntul Grigorie vorbește despre veșmintele de lumină sau strălucitoare ale oamenilor înainte de cădere²⁸. Aceste veșminte vor fi de rigoare mai ales după înviere, într-un stadiu care va atinge nemurirea²⁹. Ideea este, cum am spus, complet biblică, adoptată și dezvoltată mai ales de Sfîntul Apostol Pavel prin cuvintele: «Se seamănă trup fiirec, înviază trup duhovnicesc» (I Cor. XV, 44).

Sufletul este marea preocupare a Sfînților Părinți. Ei îi dedică nu numai tratate în proză și versuri, expuneri largi în predici și în ansamblul operei lor pastorale, ci și osteneală, îngrijire și tot ce au mai de valoare în viață, la toate nivelurile și în toate împrejurările. Sufletul e simultan și subiect și obiect de mîntuire. De la el pornește și la el se întoarce totul.

Sufletul e acela care dă viață trupului și îl face capabil de reflecție și acțiune. El este, zice Sfîntul Grigorie de Nissa, «o esență creată, vie, rațională, care dă trupului organic și sensibil puterea vitală și facultatea de a percepe lucrurile sensibile pe toată durata firii receptive pentru acestea»³⁰. Sfîntul Ioan Damaschin reia această definiție amplificînd-o și precizînd că sufletul este o esență vie, simplă, netrupească, invizibilă prin firea sa pentru ochii trupești, nemuritoare, rațională, spirituală, fără formă; ea se servește de un trup organic și-i dă acestuia puterea de a trăi, de a crește, de a simți și de a naște; el (sufletul) nu are un spirit deosebit de sine, spiritul său fiind partea cea mai pură din el³¹. Dacă pentru Tertulian sufletul este material, după maniera stoică, pentru Sfîntul Grigorie de Nissa el este nematerial și evoluează spre nemurire. Concepția creștină despre o nemurire deplină este și ea o achiziție a evoluției gîndirii Sfînților Părinți, căci în timp ce Sfîntul Iustin, Tațian și alți autori din prima perioadă susțin că sufletul poate fi muritor dar și nemuritor prin voința lui Dumnezeu, Sfîntul Grigorie de Nissa și ceilalți capadocieni, Fericitul Augustin și cei mai mulți dintre Părinții perioadelor a II-a și a III-a afirmă solemn nemurirea deplin acordată de Dumnezeu, nemurire care trebuie însă și meritată.

Sufletul și trupul sînt strîns legate, se întrepătrund adînc și trăiesc inseparabil. Depășind vechea concepție despre pre existența sufletelor și despre metempsihoză sau metemsomatoză, pe care el le combate explicit³², Sfîntul Grigorie de Nissa vede în raportul celor două elemente o unitate desăvîrșită a firii omenești pentru că ele au fost create simultan în ordinea eternă, simultană a operei lui Dumnezeu. De aceea sufletul este prezent în tot trupul și nu numai în unele din părțile sale,

28. Idem, *Despre rugăciunea domnească*, 5, P.G., XLIV, 1184 B; *Omiliile la Cîntarea Cîntărilor*, 11, P.G., 1005 B, ap. G. B. Ladner, *op. cit.*, p. 90 și n. 142.

29. G. B. Ladner, *op. cit.* p. 89—90.

30. *Dialog despre suflet și înviere*, P.G., XLVI, 29 B.

31. *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* II, 12, P.G., XCIV, 942 B.

32. *Despre crearea omului*, 28, P.G., XLIV, 232 A—233 A.

ca de exemplu creerul, inima, ficatul sau sîngele. Ca chip al lui Dumnezeu, sufletul nu poate fi mărginit de spațiu. El se unește cu trupul în chip tainic, îi dă viață și-l conduce în toate împrejurările³³. Sufletul și trupul cooperează în toate percepțiile senzoriale, în atitudinea și acțiunile din sfera ființei umane pe întreaga durată a celor trei stadii ale evoluției lor: vegetativ, animal și logic³⁴. Această cooperare marchează integrarea omului în sînul mării naturi care «înaintează spre desăvîrșire într-o ordine și pe o cale regulată». Dacă uneori armonia trupului și a sufletului este amenințată, faptul trebuie imputat nu atît trupului cît liberului arbitru, adică hotărîrii și voinței noastre. Înainte de cădere, în rai, trupul se înțelegea desăvîrșit cu sufletul. Această situație se va repeta după înviere³⁵, însă într-un grad mai intens și mai înalt. Simbioza trupului și a sufletului va duce prin spiritualizarea progresivă a trupului la reasimilarea cu Dumnezeu sau la îndumnezeire. Pînă atunci, sufletul chiar după moartea trupului va fi capabil să-și recunoască trupul, ca și cum el ar poseda în chip firesc unele semne prin care să poată distinge ceea ce îi e propriu față de masa comună. Parabola bogatului și a săracului Lazăr confirmă existența unor semne distinctive ale compusului uman în lumea cealaltă, înainte de înviere (Luca XVI, 19—31). Cum am relevat deja, Sfîntul Grigorie de Nissa militează pentru capacitatea sufletului de a păstra în el forma trupului³⁶. Este pecetea ființei noastre imprimată în elementul care e chipul lui Dumnezeu.

Sfînții Părinți socotesc structura somato-psihică a omului, funcțiunile, acțiunile și orientarea acestuia drept o minune în natură și în istorie. Această sinteză somato-psihică se îndreaptă, dirijată de către chipul lui Dumnezeu, către asemănarea cu Acesta.

Elementele proprii umanismului Sfînților Părinți. — 1. Punctul de plecare principal în umanismul Sfînților Părinți ca și în acela al Noului Testament este întruparea Logosului, a Fiului lui Dumnezeu. Întruparea are o valoare ontologică pentru om. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru ca acesta să se ridice pînă la Dumnezeu, susțin Sfînții Irineu, Atanasie, Capadocienii și mulți alții. Prin întruparea Logosului, Care a luat trupul nostru, noi avem «același trup cu El», sîntem recapitulați sau concentrați în El. Nașterea Sa, moartea Sa pe cruce și învierea Sa au avut loc pentru a ridica pe om din cădere, pentru a-l mîntui. Acest fapt complex al mîntuirii, expresia dragostei divine, ocupă nenumărate pagini în operele Sfînților Părinți, constituie tema aleasă în toate genurile literare, în rugăciuni și în textele liturgice, în predici, în rețeaua imensă a activității caritabile. Dumnezeu iubește pînă într-atît pe om încît nu ezită să jertfească pe propriul Său Fiu pentru el (Ioan III, 16). Dintre elementele văzute nimic nu egalează pe om în fața lui Dumnezeu. Sfîntul Ioan Gură de Aur observă că Dumnezeu se bucură să sălășluiască mai degrabă în om decît în cer³⁷. Ceea ce Fiul lui Dum-

33. *Ibidem*, 14, col. 173 D, 176 A-B.

34. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre suflet și înviere*, P.G., XLVI, 125 C, 128 A.

35. G. B. Ladner, *op. cit.*, p. 93.

36. *Despre crearea omului*, 27, P.G., XLIV, 225 D.

37. *Omilia XIV, 11, la Epistola către Romani*, P.G., LX, 539.

nezeu era prin fire oamenii devin prin har «pentru ca El (Fiul) să fie Primul Născut între mulți frați» (Rom. VIII, 29). Înfierarea noastră (Gal. III, 26; IV, 5—6) de către Dumnezeu prin harul lui Iisus Hristos ne creează raporturi strînse de frățietate cu Logosul-Mîntuitorul și arată că El ne iubește pe noi, cei de pe pămînt, în chip excepțional, căci pentru noi, aceștia, a coborît El pe pămînt, a murit și a înviat, nu pentru alții. Dumnezeu nu numai ne-a îndreptat, ne-a slăvit și ne-a dat chipul Fiului Său, dar n-a cruțat nici pe acest Fiul pentru noi³⁸. Astfel, chipul lui Dumnezeu a fost restaurat prin libertate, înfiere și nemurire.

Omul-chip al lui Dumnezeu nu se poate realiza deplin decît prin eforturi continue și progrese mereu depășite din partea sa. Chipul divin nu e un element magic, mitic, nu e o mască sau o expresie literară goală de conținut, ci e ansamblul celor mai alese puteri ale spiritului impregnate de dulceața dragostei de Dumnezeu și încălzite fără încetare de har și de dorința autodepășirii pînă la realizarea omului desăvîrșit (Matei V, 48). Această autodepășire nu contravine umanismului clasic, ci doar purifică și completează elementele acestuia la nivelul Logosului întrupat. Platon filosofește adesea ideea de asemănare cu Divinitatea la nivel mitic și filozofic³⁹, pe cînd Sfinții Părinți o întrebuintează la nivel soteriologic.

2. Totuși, omul-creștin oscilează uneori între bine și rău, ca înainte de venirea lui Iisus Hristos. Răul se prezintă adesea mascat sub culoarea binelui și atrage pe cei nepreveniți. Lucrul se petrece la fel cu ceea ce e urit, mascat de o frumusețe aparentă. Omul-creștin trebuie să lupte neîndurat contra răului într-o înclăștare pînă la ultima suflare. Această luptă contra păcatului și a răului îmbracă nenumărate aspecte și cere o forță morală considerabilă. Sfinții Părinți semnaleză neîncetat primejdia acestui rău și recomandă tot felul de mijloace pentru a-l preveni sau a-l înlătura. Nu e vorba numai de manuale, de tratate sau de simple îndemnuri de asceză utile monahilor în războiul lor nevăzut contra celui rău, ci și de toată imensa producție de opere de educație, de catehizare sau de îndrumare a credincioșilor. Ideea fundamentală care se degajează din aceste lucrări este că binele și mîntuirea solicită eforturi excepționale, o răbdare fără margini, o bună-tate ca aceea sau aproape ca aceea a lui Hristos, o fermitate și un curaj neobosit. Hristos sălășluind în fiecare creștin, se impune ca noi să lucrăm ca și cum Hristos însuși ar conduce gîndurile și faptele noastre. Această conducere din partea lui Hristos împreună cu străduințele noastre pline de nădejde ne asigură progresul în bine, în această epectază de care vorbesc în pagini însuflețite Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nissa, Fericitul Augustin și Maxim Mărturisitorul etc. Harul lui Dumnezeu și noi lucrăm pentru ca cetatea pămîntească să devină cetate cerească. Sfinții Părinți speră că universul se va transforma deplin în Biserica Logosului, după cuvîntul Sfîntului Atanasie și al altor Părinți.

38. *Ibidem* XV, 1, 2, col. 541, 542.

39. Dietrich Roloff, *Gotähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligen Leben*. Unter-

3. Un alt element, suportul esențial al umanismului Sfinților Părinți, este, cum am semnalat deja când am vorbit despre chip, dragostea sau bunătatea, care vine din însăși Ființa lui Dumnezeu, după cuvîntul Apostolului (I Ioan IV, 8). Asemenea Apostolilor, Sfinții Părinți au cîntat dragostea lui Dumnezeu pentru oameni și dragostea creștinilor pentru Dumnezeu și pentru semenii lor pe nenumărate tonuri și au trăit-o în toate împrejurările vieții lor cu un ethos necunoscut sau aproape necunoscut omului modern. Creștinii «își petrec viața pe pămînt, dar ei sînt cetățeni ai cerului», zice autorul *Scrisorii către Diognet*⁴⁰. Această ținută constituie răspunsul la dragostea lui Hristos care «iubește pe fiecare om cu aceeași dragoste cu care iubește întreaga lume»⁴¹. «Simfonia» sau înțelegerea și «dragostea» pe care Dumnezeu le-a sădit în oameni pentru ca aceștia să aibă nevoie, unii de alții și să se poată uni unii cu alții sînt prezente chiar în elemente, în plante, în arte și în orice lucru⁴².

Cu toate acestea, dragostea nu era totdeauna vizibilă în realitate. Sfinții Părinți subliniază faptul, dau alarma și încearcă totul pentru a îndrepta situația. Erau atîtea nenorociri și atîta mizerie în epoca sclavagistă, pe care ei se străduiesc să le ușureze sau să le îndepărteze: sărăcia, foamea, bolile, războaiele, inegalitatea, nedreptatea socială, exploatarea sub toate formele, oribila plagă a sclavagismului însuși. Într-una din cele mai frumoase omilii ale sale, Sfîntul Ioan Gură de Aur zice că dacă toți oamenii ar iubi și ar fi iubiți, nimeni n-ar mai suferi vreo nedreptate, uciderile, luptele, războaiele, revoluțiile, răpirile, lăcomia și toate relele ar fi îndepărtate, ticăloșia nu ar mai fi cunoscută decît după nume. Făcătorul de minuni n-ar putea săvîrși asemenea lucruri⁴³. Cel ce iubește pe semenii săi sălășluiește pe pămînt ca în ceruri, bucurîndu-se pretutindeni de pace și împletindu-și nenumărate cununi. El nu va fi atins de pizmă și minie, de gelozie și înfumurare, de slava deșartă și de patima cea rea. Dragostea e mai presus decît martiriul, mai puternică decît zidul, mai tare ca diamantul. Cîtă bucurie și grație revarsă dragostea în suflet! Asemenea albinei celei harnice, ea adună cele bune de pretutindeni și le teaurizează în sufletul celui care iubește⁴⁴. Dragostea schimbă firea lucrurilor, ea vine cu toate bunătățile în mîini. Ea mîngîie mai mult decît toate mamele, ea e mai bogată decît toate reginele⁴⁵. Dragostea e mai scumpă decît toate și nu poate fi dată ca schimb pe nimic, afară de omul însuși. Fericitul Augustin observă în această privință: «Prețul grîului sînt banii tăi, prețul pămînturilor e argintul tău, prețul perlei e aurul tău, prețul dragostei ești tu însuși... Dacă vrei să ai dragoste, caută-te și

suchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1970. 40. V. 9, ed. și trad. H. I. Marrou, 1951, p. 63-65.

41. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia II, 8, la Epistola către Galateni*, P.G., LXI, 647.

42. Idem, *Omilia XXXII, 2, la Epistola I către Corinteni*, P.G., LXI, 267.

43. *Ibidem*, 5, col. 271.

44. *Ibidem*, col. 272.

45. *Ibidem*, col. 273.

descoperire-te»⁴⁶. În același sens, ecumenismul actual susține că prin dragoste omul poate deveni cu adevărat om, întrucît dragostea e criteriul umanului⁴⁷.

Unul din relele care rodeau și rod inima omului este pizma sau învidia, dușmana de moarte a dragostei și una din marile nenorociri ale omenirii. Sfinții Părinți s-au sesizat de ravagiile acestei lepre sufletești și au combătut-o cu toată puterea, fie în tratate speciale (Sfintul Ciprian, Sfintul Vasile cel Mare etc), fie în cuvîntările lor exegetice ori altele, fie prin propria lor ținută plină de dragoste. De pe o poziție opusă celui care iubește, pizmașul se îmbolnăvește cînd vede pe altul că-i merge bine și se bucură cînd îl vede nenorocit. De aceea autorii patristici socotesc pizma drept un dușman comun al firii umane și-și îndeamnă credincioșii la o stimulare utilă în facerea binelui, nu în aceea a răului⁴⁸.

4. Sfinții Părinți se străduiesc din toate puterile pentru a reumaniza pe om. «Vino și devino om», sfătuiește Sfintul Ioan Gură de Aur pe ascultătorii săi, «pentru ca denumirea firii tale (de om) să nu poată induce în eroare... Se zice că-i un om, dar numai cu numele, nu și după înțeles... Ce faci tu? Spune-mi! Există dresori care pot transmite animalelor noblețea oamenilor, în limita posibilului. Ei învață papașalii să vorbească cu glas omenesc silindu-i contra naturii prin tehnică. Ei îmblînzesc lei pe care-i aduc după ei în piață. Tu îmblînzești leul, această fiară sălbatică, dar tu ești mai neîndurător decît lupul! Ce e mai grav e că în timp ce fiecare animal are un singur defect, omul rău își adună un mare număr de lipsuri... O, omule!, gîndește-te după chipul cui ai fost creat?... «Dar cum să devin om?», întreabă cineva. Stăpînindu-ți patimile trupului, alungînd neorînduiala în purtări, arhicrofilia, purificîndu-ți locul. Cum să devii om? Venind acolo unde se formează oameni. Dacă te iau cal, fac din tine om. Dacă te iau lup, fac din tine om. Dacă te iau șarpe, fac din tine om, nu transformîndu-ți firea, ci sentimentele și principiile după care ne conducem în viață»⁴⁹. Acest laborator care, după Sfintul Ioan Gură de Aur, reumanizează pe omul creștin este Evanghelia și Biserica, este mai ales grija paternă și sufletul ardent al păstorului-misionar care încearcă totul pentru a reda păstoriiților săi chipul lui Dumnezeu. Sfintul Ioan Gură de Aur s-a nevoit mult în această privință⁵⁰. De asemenea s-au angajat la aceasta

46. *Sermo* 34, 4. P.L., XXXVIII, 212.

47. U. Wilckens, *Dans Menschenbild im Evangelium* — Kriterium des Humanum in der Bibel —, în *Ökumenische Diskussion*, Band IV, n. 3, 1968, p. 113, 115.

48. Sfintul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXI, 4, La Epistola I către Corinteni*, P.G., LXI, 262, 263.

49. Idem, *La cuvîntul Proorocului David: «Nu te teme cînd omul se îmbogățește și cînd se înmulțește slava casei lui»* (Ps. 48, 17) și despre ospitalitate, 1, 2, P.G., LV, 500—501.

50. D. Trakatellis, *Man fallen and restored in the teaching of S. John Chrysostom*, în «*Sobornost*», Series 4, N. 10, Winter-Spring, 1964, p. 570.

cei mai mulți dintre Sfinții Părinți cu un optimism, o hotărîre, un echilibru și o continuitate admirabile. Omul a avut și va avea totdeauna nevoie de a fi umanizat și reumanizat.

5. Omul creștin al Noului Testament și al epocii patristice se bucură de o libertate spirituală care-l face să gîndească și să acționeze într-un chip nou, în Domnul. Această libertate i-a adus rangul și demnitatea de persoană, adică l-a înzestrat cu puterea conștiinței și a unei plenitudini morale și spirituale care-l integrează în istoria mîntuirii și a lumii ca fiu al lui Dumnezeu și frate al lui Hristos și al tuturor oamenilor. Unul din elementele cele mai remarcabile ale personalității patristice și creștine în general este de a simți, de a acționa și de a crea în unire și înțelegere desăvîrșită cu toți frații, cu toți oamenii. Această unitate cu ceilalți pleacă de la unitatea cu sine însuși, de la conștiința personalității proprii, care devine platformă pentru unitatea întregii omeniri. Strădania Sfinților Părinți în operele lor și în sinoadele ecumenice de a apăra unitatea de ființă a Persoanelor Sfintei Treimi și aceea a celor două firi și a celor două voințe în Hristos descoperirea doar un aspect, cel dogmatic, în domeniul credinței, al unui proces filozofic mai complex, care voia să promoveze sau să mențină unitatea Trupului lui Hristos într-o unitate ontologică universală. Sfinții Părinți vorbesc adesea despre spiritul ecumenic care anima comunitățile din vremea lor, despre această «comuniune a sfinților» (Sfîntul Niceta de Remesiana), despre această «Biserică a sfinților» (Fericitul Augustin), care se va întinde peste tot. Sîntem mădulari unii altora pentru că toți sîntem un singur trup, deși darurile sînt diverse⁵¹.

6. Sfinții Părinți au făcut misiune în condiții grele. Ei formau omul nou — creștinul — prin puterea Sfîntului Duh nu numai la căldura credinței, a convingerii și a cuvîntului lor, ci și în atmosfera înălțătoare și purificatoare a unei vieți exemplare de muncă, de jertfă și de dragoste. Ei au sprijinit opera de civilizare a numeroase popoare la granițele Imperiului roman și dincolo de acestea, le-au ajutat în efortul de creare a alfabetelor în limbile lor naționale, ceea ce a dat impuls pentru elaborarea culturilor proprii respective, cum a fost cazul cu georgienii, armenii, coștii, slavii. Prima istorie națională a francilor la începuturile ei a fost scrisă de un Părinte bisericesc: Grigorie de Tours. Sfinții Părinți au contribuit considerabil la conservarea culturii clasice greco-latine și a multor elemente din alte culturi din care ne-au transmis texte, documente, note, amintiri, caracterizări. Aceste culturi au lăsat urme în literatura patristică și au fost confruntate nu o dată cu noua cultură creștină. Această confruntare a pus mai mult în lumină spiritul umanist al Părinților.

Ca încheiere la considerațiile care preced ne permitem să transcriem aceste aprecieri ale lui Nemesius de Emesa asupra omului, lu-

51. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXI, I, la Epistola către Romani*, P.G., LX, 601.

mină a universului: «Cine ar putea să admire cum trebuie noblețea acestei ființe care unește în ea cele muritoare cu cele nemuritoare, cele raționale cu cele iraționale, care poartă în firea ei chipul întregii creații, ceea ce a făcut ca ea să fie numită microcosm, care se bucură de multă atenție din partea lui Dumnezeu, pentru care există cele prezente și viitoare, pentru care Dumnezeu însuși s-a întrupat, care tinde către nemurire și evită tot ce e muritor, care, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, este stăpînă în cer, trăiește cu Hristos, e copilul lui Dumnezeu, e așezată mai presus de orice domnie și autoritate? Cine ar putea înșira privilegiile acestei ființe? Ea traversează mările, frecventează cerul cu ochiul spiritului, reflectează la mișcările, distanțele și volumul astrelor, recoltează pentru sine pămîntul și marea, disprețuiește fiarele și monștrii apelor. Întreaga știință, artă și cercetare o fac să triumfe, ea întreține cu cine vrea raporturi dincolo de granițe cu ajutorul scrisului, nu se lasă stînjinită de trup și profește viitorul. Omul e stăpîn peste tot, el domină totul, el se bucură de toate, vorbește cu îngerii și cu Dumnezeu, poruncește făpturilor și demonilor, cercetează firea lucrurilor, se ostenește pentru Dumnezeu, este sălaș și templu al lui Dumnezeu»⁵².



52. *Despre natura omului*, 1, P.G., XL, 532 C-533 A-B.

PENTRU SERBAREA SFINTELOR PAȘTI LA ACEEAȘI DATĂ DE ÎNTREAGA CREȘTINĂTATE

Actualitatea problemei

Destul de recent, Sanctitatea Sa Patriarhul ecumenic Atenagora a lansat un apel către întreaga creștinătate, pentru a chibzui și a găsi modalitatea de a se ajunge ca Sfintele Paști să fie serbate la aceeași dată de către toți creștinii. Urmarea acestui apel a fost că, la 11 iunie 1969, s-a întrunit la Atena o consfătuire a mai multor Biserici și confesiuni pentru discuții preliminare, în vederea studierii problemei și a pregătirii unei hotărâri prin care să se curme scandalul permanent care desparte în mai multe tabere pe creștini din pricina serbării Sfințelor Paști la date diferite¹. Căci este, într-adevăr, de neimaginat faptul că nici măcar ortodocșii și catolicii nu serbează în aceeași zi Sfintele Paști decât doar întâmplător. Din această cauză, întreaga creștinătate nu numai că pare, ci este dezbinată într-o chestiune de importanță fundamentală pentru Biserică, care nu constituie doar o chestiune de prestigiu, ci una cu rosturi religioase cu totul deosebite în lucrarea mântuitoare la care este chemată Biserica. De asemenea, ea este și o cauză permanentă de neînțelegere între conducerile diverselor Biserici ca și între credincioșii care le aparțin.

Nu trebuie ignorat apoi nici faptul că necreștinii privesc atitudinile pe această temă fundamentală dintre creștini ca un semn, o mărturie a dezbinării creștinismului însuși.

De altfel, problema datei serbării Sfințelor Paști s-a pus în epoca modernă într-un cadru complex de preocupări stîrnite de proiectele și de eforturile care vizează adoptarea unui calendar unic².

Începutul l-a făcut Congresul Internațional de Astronomie, întrunit la Roma în 1922, căruia i-a urmat «Congresul Interortodox» întrunit la Constantinopol în anul 1923, care a hotărît că este cazul ca Bisericile Ortodoxe să abandoneze vechiul calendar iulian și să adopte, cu unele îmbunătățiri, calendarul nou, zis gregorian. Dar după cum se știe, aplicarea acestei hotărâri, care era în fond numai o recomandare, a stîrnit mari împotriviri în unele Biserici Ortodoxe, așa că el nu s-a putut aplica decât în unele dintre Bisericile Ortodoxe, între care și în Biserica Ortodoxă Română.

Curînd însă preocuparea de schimbare a calendarului a cuprins întreaga lume așa încît s-au elaborat sute de proiecte pe care o comisie anume instituită de Liga Națiunilor (în 1923) a început să le stu-

1. «Kyrios», Berlin, nr. 2/1969, p. 122.

2. V. Gheorghiu, *Critica noilor proiecte de reformă calendaristică propuse de către Societatea Națiunilor*, 1931, p. 3-12; G. Petrescu, *Astronomie elementară*, București, 1962, p. 227-229.

dieze alegînd proiectul cel mai rezonabil care a și fost adoptat de Liga Națiunilor, urmînd să fie aplicat începînd cu anul 1939. Evenimentele care au urmat și războiul al doilea mondial, au împiedicat aplicarea acestei hotărîri. Ea a fost reexaminată după cel de al doilea război mondial de către Consiliul Ecônomic și Social, al Organizației Națiunilor Unite, care a avizat favorabil asupra unui nou proiect în forma în care a fost prezentat de către delegația indiană, formă aproape identică cu proiectul ce urma să fie aplicat în 1939³.

În cadrul Ortodoxiei, problema calendarului și a datei sărbătoririi Sfințelor Paști a mai făcut obiectul Comisiei interortodoxe de la Vato-ped din 1930, al Congresului profesorilor de teologie ortodoxă din 1936 întrunit la Atena, și mult mai pe larg a Consfătuirii interortodoxe de la Moscova, din anul 1948⁴.

Mai ales după cel de al doilea război mondial, problema a pre-ocupat și preocupă intens și Mișcarea ecumenică, în cadrul căreia se dezbat și diverse aspecte întrecrîstine și interreligioase ale calendarului, îndeosebi cele legate de sărbătoarea Sfințelor Paști, tocmai cu scopul de a se înlătura posibilitatea ca pe tema calendarului și a Sfințelor Paști să se mențină sau să se mai stîrnească neînțelegeri inter-crîstine și interreligioase.

În legătură cu toate strădaniile de pînă acum de a se întocmi și adopta un nou calendar, s-a pus mereu și problema datei serbării Sfințelor Paști. Ea a fost mult discutată mai ales în ultimul deceniu, fiind inclusă mai întîii în lista de teme pentru un viitor sinod ecumenic întocmită de prima Conferință Panortodoxă de la Rodos din anul 1961, și apoi în două documente oficiale adoptate de Conciliul al II-lea de la Vatican.

Iată modul în care a fost încluză problema sărbătoririi Sfințelor Paști în lista tematică a primei Conferințe Panortodoxe de la Rodos. «*Chestiunea calendaristică. Studiarea chestiunii în raport cu hotărîrea celui dintîi Sinod Ecumenic privitoare la Pascalie...*» (III, 1)⁵.

Conciliul al II-lea de la Vatican, în hotărîrea privitoare la sfînta liturghie din 4 decembrie 1963, (*Constitutio de Sacra Liturgia*) a inclus o declarație asupra revizuirii calendarului, în care se arată că Conciliul s-a sesizat de dorința multora ca sărbătoarea Paștilor să fie fixată într-o anumită duminică și declară că «*Sfîntul Conciliu nu se opune ca sărbătoarea Paștilor să fie fixată într-o duminică certă în calendarul gregorian, cu asentimentul celor pe care îi interesează, mai ales cu acela al fraților despărțiți de comuniunea cu Scaunul apostolic*».

Într-o hotărîre ulterioară, din 21 noiembrie 1964 (*Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis*, 20) Conciliul precizează că «*este de dorit*» ca toți creștinii să serbeze Paștile împreună, dar că pînă se va ajunge la o înțelegere în această chestiune, se recomandă ca autori-

3. G. Petrescu, *op. cit.*, p. 228.

4. Pr. Prof. Ene Braniște, *Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile Ortodoxe*, în «*Ortodoxia*», VII (1955), nota 2. p. 203—208.

5. Pr. Prof. Liviu Stan, *Soborul Panortodox de la Rodos*, în «*Mitropolia Olteniei*», XIII (1961), nr. 10—12, p. 725.

tățile bisericești locale catolice orientale, să se pună de acord cu ceilalți creștini interesați «pentru a sărbători Paștile în aceeași duminică»⁶.

Intrucât în toate discuțiile, inclusiv în cele din cadrul Conciliului al II-lea de la Vatican și în toate scrierile, accesibile nouă, care dezbate problema calendarului și a datei Sfințelor Paști, au fost trecute cu vederea, sau în orice caz nu au fost relevate anumite aspecte esențiale, care nu pot fi ignorate atunci când este vorba de stabilirea unei date mai corespunzătoare a Sfințelor Paști și nici de implicațiile unei atari încercări, ne luăm osteneala să punem în lumină câteva dintre acestea.

Pentru a le face însă mai ușor de înțeles, precum și pentru a le releva mai bine importanța deosebită, este necesar să le situăm în cadrul larg al problemei calendarului, al îndreptărilor ce i s-au făcut și al normelor canonice privitoare la serbarea Sfințelor Paști.

I. — Calendarul și îndreptările lui

«Congresul interortodox» de la Constantinopol din anul 1923 a recomandat îndreptarea calendarului vechi «iulian», prin suprimarea a 13 zile din el spre a se ajunge la o numărătoare a zilelor, săptămînilor, lunilor și anilor, aproape identică cu cea a calendarului gregorian, adică cu a celui mai bun calendar aflat în aplicare.

De fapt însă noul calendar nu însemna adoptarea calendarului gregorian, ci o adaptare și mai precisă decît cea pe care o reprezintă acesta, a calendarului omenesc la tocmelele cele fără de schimbare, ale calendarului ceresc.

Cu alte cuvinte, socotirea timpului făcută de pămînteni se îndrepta ținîndu-se cît mai bine seama de măsurătoarea naturală a timpului pămîntesc, prin mișcarea a două corpuri cerești, adică a soarelui și a lunii, căci după aceste corpuri s-au orientat întotdeauna pămîntenii în măsurarea și socotirea timpului.

Așadar, pămîntenii au căutat să-și potrivească mersul lor prin vreme în așa fel, ca acesta să fie cît mai la unison cu crugul corpurilor cerești în sistemul cărora este încadrat pămîntul. Fenomenul era firesc. Potrivirea celor pămîntești cu cele cerești, a fost și a rămas o năzuință statornică a oamenilor de totdeauna. Prin ea se manifestă de altfel și conștiința interdependenței și condiționării vieții umane și a rostului ei, de întregul cosmos.

Bisericii nu i-a lipsit niciodată această conștiință, și optica ei dă înțelesul cel mai adînc, atît actelor de cădere cît și actelor de ridicare și de mîntuire a omului. De aceea cîrmuirea Bisericii n-a rămas pasivă atunci cînd a constatat nepotriviri între cele pămîntești și cele cerești, chiar și în măsurarea timpului, ci a căutat mereu să le potrivească pe cît s-a putut mai bine. Dar preocuparea aceasta cu măsurarea timpului, Biserica n-a avut-o și n-o are ca o preocupare științifică, ci ca o preocupare strîns-legată de misiunea ei mîntuitoare, care se desfășoară în

6. *Concile Oecumenique Vatican II. Constitutions, Decrets, Declarations*, Paris, 1967, p. 204—205, 646.

timp ca într-un cadru natural rînduit de Dumnezeu pentru lucrarea mîntuirii.

Într-o astfel de perspectivă, diverse sinoade dinainte de Sinodul I Ecumenic, și însuși acest sinod începător al sobornicității ecumenice, s-au ocupat de potrivirea mersului prin vreme a lucrării mîntuirii noastre, — marcat prin sărbători anuale —, cu crugul anual al corpurilor cerești. Cum însă în centrul sărbătorilor creștine dintr-un ciclu anual stau Sfintele Paști, în mod firesc aceste sinoade s-au ocupat în primul rînd de data serbării lor. Discuțiilor și oscilațiilor pe tema aceasta, le-a pus capăt hotărîrea luată în anul 325, de Sinodul I Ecumenic, hotărîre după care s-a orientat întreaga Biserică pînă la 1582, deci timp de 1257 de ani, după cum se vede, timp de 500 ani chiar și după marea Schismă de la 1054.

Ce s-a întîmplat la anul 325 și ce s-a întîmplat la anul 1582? La anul 325, Sinodul I Ecumenic, a constatat că vechiul calendar iulian (adoptat la anul 45 î. d. Hr. și numit *iulian* după numele împăratului Iuliu Cezar care l-a introdus)⁷, rămăsese în urmă cu 3 zile față de calendarul ceresc, adică socoteala vremii făcută de oameni era în întîrziere cu 3 zile față de socoteala pusă de Dumnezeu în mișcarea corpurilor cerești. Ca urmare, Sinodul I Ecumenic a suprimat 3 zile din calendar și a adus iarăși la potrivire numărătoarea zilelor făcută de oameni, cu cea rînduită de Dumnezeu. Sinodul I Ecumenic prin această măsură a îndreptat pentru prima dată în era noastră, calendarul omenesc — care era totodată și cel bisericesc —, după cel ceresc. Sinodul I Ecumenic însă n-a luat măsuri ca îndreptarea pe care a făcut-o să fie continuată și de atunci încoace, întrucît n-a corectat greșeala de calcul datorită căreia calendarul iulian rămăsese deja în urmă cu trei zile față de cel astronomic, în intervalul de timp de la anul 45 î. d. Hr. pînă la anul 325 d. Hr. De aceea, cu timpul, această greșeală a făcut ca din fiecare ciclu de 128 ani, calendarul acesta să întîrzie cu o zi față de cel astronomic. Astfel s-a ajuns, ca în preajma anului 1582, calendarul iulian să întîrzie cu 10 zile față de cel astronomic. Sesizat de astronomi asupra nepotrivirii la care se ajunsese, papa Grigorie al XIII-lea (1572—1585) a hotărît ca, începînd cu anul 1582, să se șteargă din calendarul iulian cele zece zile cu care acesta întîrziase numărătoarea vremii, ca astfel să-l aducă la potrivire cu cel ceresc. Totodată a mai luat și niște măsuri de corectare a calculelor calendaristice în viitor, așa încît să nu mai rămînă în urmă calendarul omenesc față de cel ceresc decît cu o zi la circa 4000 de ani.

Prin urmare, papa Grigorie al XIII-lea a îndreptat pentru a doua oară calendarul în vremea de după Hristos, făcînd ca nepotrivirea între calendarul pămîntesc și cel ceresc să nu se mai simtă la cîte 128 de ani, ci la cîte circa 4000 de ani, adică la intervale de timp în care nepotrivirea ar trece aproape neobservată. Desigur că noul calendar (introdus la 1582, avea avantaje față de vechiul calendar numit «iulian» și, întrucît el a fost impus de papa Grigorie al XIII-lea, i s-a zis,

7. V. Gheorghiu, *Sfintele Paști și reforma calendaristică ortodoxă română*, 1929, p. 25—26.

după numele papii, calendar «gregorian» spre a se deosebi de cel «iulian».

Prin urmare, în era creștină, calendarul comun pămîntesc a fost îndreptat pînă la 1923 de două ori : o dată de Sinodul I Ecumenic la 325, și o dată de papa Grigorie al XIII-lea, la 1582.

A treia și ultima îndreptare i s-a făcut acestui calendar la 1923, de către Congresul interortodox de la Constantinopol la care au participat și delegați ai Bisericii Ortodoxe Române. Acest Congres a suprimat 13 zile din vechiul calendar iulian, fiindcă se constatase că el rămăsese în urmă față de calendarul ceresc, exact cu atîtea zile. De asemenea, a corectat calculele calendaristice în așa fel, încît calendarul omenesc nu va mai rămîne în urmă față de cel ceresc, decît cu o zi la circa 40.000 de ani, ceea ce reprezintă un mare progres în desăvîșirea calendarului față de îndreptarea ce i-o făcuse papa Grigorie al XIII-lea. Aceasta înseamnă că la 1923, Congresul interortodox de la Constantinopol a venit cu o nouă îndreptare a calendarului, prin care a continuat și a desăvîșit îndreptările deja făcute la 325 și 1582.

Faptul însă că și după o etapă atît de mare (40.000 ani), în cadrul ei nici nu este sesizabilă vreo nepotrivire între calendarul pămîntesc și cel ceresc, calendarul pămîntesc va rămîne totuși în urmă cu o zi arată că nici această ultimă îndreptare a calendarului, din 1923, nu a înlăturat complet diferența dintre mersul real al timpului și dintre modul de a fi calculat acest mers de către oameni.

Este prin urmare posibilă o îmbunătățire și a calendarului îndreptat la 1923, și desigur și o desăvîșire a calculelor în așa fel, ca să fie combătută orice nepotrivire viitoare oricît de mică.

II. — Data serbării Sfințelor Paști

Dar interesul major pe care l-a avut atît Sinodul I Ecumenic de la anul 325, cît și Congresul interortodox de la Constantinopol din 1923, — deci la 1600 ani după Sinodul I Ecumenic — n-a fost însă acela de a corecta doar niște calcule astronomice, ci acela de a stabili în concordanță cu crușul corpurilor cerești, data serbării Sfințelor Paști, în așa fel încît aceasta să aibă loc în vremea reală a anului în care a avut loc Învierea Domnului. Acest lucru trebuia făcut, deoarece vremea calendaristică în care se serbau Sfințele Paști, nu mai corespundea vremii reale, adică vremii în care, după calendarul ceresc, a avut loc actul învierii. Căci, dacă la 325 se ajunsese la o mică nepotrivire în această privință, apoi la 1923, nepotrivirea devenise considerabil de mare.

Se înțelege că Sfințele Paști fiind praznicul cîrmaci al întregului an bisericesc, și în primul rînd al tuturor sărbătorilor mobile, stabilirea datei serbării lor este de cea mai mare importanță pentru lucrarea bisericească și pentru evlavia creștină.

Ținînd seamă de toate acestea, și vrînd să împace neînțelegerile ce se iscaseră în Biserică pe tema datei Sfințelor Paști, Sinodul I Ecumenic a procedat la examinarea posibilității de a se stabili o dată cît mai verosimilă pentru serbarea Sfințelor Paști. În elaborarea și adoptarea unei hotărîri, Sinodul s-a ghidat după următoarele :

1. După relațiile evanghelice despre ziua învierii Domnului, potrivit cărora învierea a avut loc în prima duminică după Paștile evreilor, care s-au serbat la 14 ale lunii iudaice Nisan, dată ce a coincis atunci cu prima lună plină de după echinocțiul de primăvară, și

2. După tradiția prevalentă în Biserică din vremea Sfinților Apostoli, potrivit căreia, Paștile creștine se serbau numai după echinocțiul de primăvară, și anume, în prima duminică cu lună plină de după acest echinocțiu, sau în duminica următoare, dacă ele ar fi coincis cu Paștile iudaic.

În conformitate cu acestea, Sinodul I Ecumenic a și hotărât, ca Sfintele Paști să fie serbate în prima duminică cu lună plină de după echinocțiul de primăvară, adică de după ziua de 21 martie, zi în care a avut loc în acel an (325) echinocțiul real. De asemenea, confirmând tradiția existentă în Biserică, Sinodul a mai hotărât ca în nici un caz serbarea Paștilor creștine să nu se facă o dată cu Paștile iudaic, iar dacă ar fi să coincidă datele lor calendaristice, adică să pice în aceeași zi, atunci creștinii să le serbeze în duminica următoare.

Prin hotărârea Sinodului I Ecumenic, nu se determină însă în mod necondiționat, data serbării Sfințelor Paști creștine în funcție de Paștile iudaic, deoarece evreii încă din a doua jumătate a veacului I d. Hr. nu au mai serbat Paștile lor numai după echinocțiul de primăvară, ci și înainte de echinocțiu, așa că ele nu mai puteau fi luate ca bază la stabilirea datei Sfințelor Paști creștine⁸. Ca urmare, hotărârea privitoare la evitarea serbării Paștilor creștine o dată cu Paștile iudaice are în primul rând înțelesul și rostul de a evita serbarea Paștilor creștine înainte de echinocțiul de primăvară, întrucât astfel se evita serbarea Paștilor de două ori în decursul unui an. Căci, dacă într-un an ele se serbau după echinocțiu, iar în anul următor s-ar fi serbat înainte de echinocțiu, ambele sărbători aveau loc înăuntrul intervalului de un an care desparte cele două echinocții, adică Paștile s-ar fi serbat de două ori în același an.

Este de reținut că hotărârea Sinodului I Ecumenic privitoare la data serbării Sfințelor Paști nu este înscrisă în canoanele acestui sinod, ci s-a păstrat prin Tradiție și prin practica vieții bisericești. Ea este amintită în unele scrieri mai vechi și chiar în canoanele ulterioare, fără a i se reproduce însă textul exact.

Se înțelege ușor că datorită întâzierii calendarului pămîntesc iulian, față de cel ceresc, și ziua calendaristică a echinocțiului de primăvară va întâzia față de data lui reală. În acest caz, se ajunge și ca data Sfințelor Paști să nu mai fie calculată și stabilită în strictă conformitate cu hotărârea Sinodului I Ecumenic, pentru că la efectuarea acestui calcul se pornește în mod inevitabil, de la o dată greșită, adică de la o zi calendaristică ce a rămas mereu în urma echinocțiului.

Ținând seamă de acest lucru, și considerînd că îndreptarea calendarului iulian trebuie să aducă după sine și îndreptarea calculării greșite a datei Sfințelor Paști, Congresul interortodox de la Constantino-

8. *Ibidem*, p. 68-69.

pol a rectificat în consecință și data Paștilor în funcție de echinocțiul real.

Astfel s-a ajuns ca față de calculul vechi sau iulian, Sfintele Paști să fie serbate la o dată care ar varia în funcție de echinocțiul real de primăvară și care ar coincide uneori cu Paștile catolic. El ar putea să coincidă chiar și cu cel evreiesc, când acesta ar cădea după echinocțiul de primăvară, dar și atunci numai dacă ar cădea în prima duminică cu lună plină de după echinocțiu.

Coincidența dintre Paștele ortodox și cel catolic, precum și eventualitatea coincidenței celui ortodox chiar și cu cel evreiesc, a stîrnit mare consternare și supărare în cercurile unor credincioși și slujitori care n-au priceput îndreptarea calendarului.

Intervenind și alte considerente, precum și unele greșeli de tact din partea autorității bisericești, care a nesocotit starea de înapoiere a unor credincioși și monahi fără carte, de îndată ce s-a pus în aplicare calendarul îndreptat, s-au produs agitații în rîndurile unor credincioși ai Bisericii Ortodoxe Române și ai Bisericii Ortodoxe din Grecia. În nepriceperea lor, cei nemulțumiți și speriați de schimbarea calendarului, au căzut lesne victime unor impostori care au speculat atașamentul față de Ortodoxie al credincioșilor, denunțînd noul calendar ca «răsturnare a Soborului a toată lumea de la Nikea», apoi ca «aflare papistășească», «rătăcire de la dreapta credință» și «încălcare iudaicească a sfintelor canoane».

III. — Implicații teologico-canonice

1. Desigur că acuza de rătăcire de la dreapta credință nici nu poate fi luată în seamă, dat fiind că măsurarea timpului nu poate fi socotită în nici un caz obiect al credinței sau un act cu implicații dogmatice. El a fost privit totuși ca atare, datorită legăturii dintre manifestările religioase tradiționale și dintre calendar, legături prin care acesta a devenit un element al tradiției bisericești în sensul ei cel mai larg, nu însă un element al Sfintei Tradiții. În plus, alunecarea spre confundarea lucrurilor este cu atît mai ușoară, cu cît în conștiința credincioșilor, nici un adevăr și nici o rînduială nu este mai sfîntă decît sărbătoarea Sfintelor Paști. Iar faptul că Sfintele Paști nu s-au mai serbat de la 1582 încoace împreună cu catolicii, ci în altă zi, a creat și din această deosebire neesențială, o deosebire confesională care contează în ochii celor înapoiți dar de bună credință, ca deosebirea cea mai pe înțelesul lor, cea mai concretă și chiar ca singura esențială față de catolici.

2. Neintrînd în amănuntele acestei laturi, vom cerceta mai îndeaproape latura canonică a disputei iscate pe tema noului calendar. După cum se știe, în încercarea lor de a răsturna hotărîrea de îndreptare a calendarului, luată de Congresul interortodox de la Constantinopol, apărătorii calendarului iulian au declarat această hotărîre și ca necanonică. El și-au întemeiat acuza de necanonicitate tot pe greșita înțelegere a lucrurilor, ca și în cazul acuzei că prin îndreptarea calendarului s-a căzut de la dreapta credință.

Într-adevăr, ei socotesc mai întii în mod greșit că sfințele canoane sînt de o valoare egală cu dogmele, că sînt toate «însuflate de Duhul Sfînt», și că ele — indiferent de cuprinsul lor — trebuie să rămînă neatîNSE ca și cuvîntul Sfintei Scripturi. În această privință, trebuie să se știe că numai întunericul și înapoierea în care au trăit unii adversari ai noului calendar, au putut face să se confunde regulile cu caracter juridic din canoane cu învățăturile dogmatice.

Este drept că există și canoane de cuprins dogmatic și moral, care nu pot fi atîNSE, dar nici unul din canoanele care se referă la Sfintele Paști nu fac parte din această categorie, ci din grupul canoanelor cu caracter cultic sau disciplinar-juridic, adică privitoare la buna rînduială bisericească. Acestea din urmă n-au viață veșnică, și multe dintre cele vechi au și fost schimbate prin obiceiul, uzul sau practica bisericească, sau prin înseși canoanele ulterioare.

Opriștea de a fi schimbate canoanele (canonul 1 al Sinodului VII Ecumenic) nu leagă autoritatea bisericească sinodală, ci numai pe indivizi. Aceștia n-au puterea să le modifice sau să le înlocuiască, pe cînd autoritatea superioară bisericească are și astăzi aceeași putere legiuitoare pe care a avut-o în vremea cînd a dat canoanele, și în virtutea ei, poate să le revizuiască, să le modifice, să le abroge, să le înlocuiască, precum și să le sporească.

3. Cu referire mai concretă la unele norme canonice, se pretinde mai întii că îndreptarea calendarului ar fi contrară hotărîrii Sinodului I Ecumenic, și, din neștiință, se spune că acea hotărîre ar fi cuprinsă într-un canon al Sinodului de la Niceea, deși nu există nici o urmă despre vreun astfel de canon. Deci, în primul rînd trebuie stabilit și reținut faptul că hotărîrea Sinodului I Ecumenic privitoare la calendar și la data serbării Sfintelor Paști nu este înscrisă în vreun text de canon al acestui Sinod. Ea nu se află în textul celor 20 de canoane ale lui. În al doilea rînd, hotărîrea respectivă s-a luat, după cum s-a văzut, tocmai în scopul îndreptării calendarului și a stabilirii, în cadrul acestei îndreptări, a unei rînduiei general valabile pentru serbarea Paștilor, în așa fel, ca ea să aibă loc într-o vreme cît mai apropiată de vremea reală în care s-a produs actul Învierii Domnului.

De această rînduială ține seama și noul calendar, așa încît nu se încalcă prin nimic hotărîrea întiiului Sinod a toată lumea de la Niceea, ba din contră, se urmează exemplul lui și în ce privește aducerea calendarului pămîntesc la potrivire cu cel ceresc, și în mod special, a echinocțiului calendaristic cu cel real. Căci într-adevăr, în acord cu hotărîrea Sinodului I Ecumenic, și a Congresului interortodox de la Constantinopol din 1923, și Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința sa de la 30 octombrie (13 noiembrie) 1923 au dispus ca Sfintele Paști să se serbeze în prima duminică cu lună plină de după echinocțiul de primăvară. Or, între timp echinocțiul real de primăvară care avea loc la 21 martie, după calendarul iulian el trebuia să aibă loc deja la 8 martie.

Datorită acestui fapt, Paștile se serbau mai devrem decît trebuia cu cite o săptămîină-două, neținîndu-se seama de echinocțiul real

ci de cel arătat de calendarul iulian, adică neținându-se seama tocmai de hotărîrea Sinodului I Ecumenic. Dacă se continua astfel, s-ar fi ajuns cu vremea ca Sfintele Paști să fie serbate înainte de echinocțiu, ba, după un timp mai îndelungat, s-ar fi ajuns ca ele să fie serbate tocmai în luna decembrie. Acest lucru ar fi însemnat în primul rînd încălcarea hotărîrii Sinodului I Ecumenic de a se serba Sfintele Paști numai după echinocțiul de primăvară, iar în al doilea rînd ar fi însemnat că oamenii — și în speță chiar creștinii ortodocși — s-ar fi comportat în cazul dat ca niște ființe fără de minte, care ar fi pretins că soarele să se orienteze după ceasul lor, nu ceasul lor după soare; cu alte cuvinte, ca mișcarea corpurilor cerești să se regleze după calendarul lor iulian, nu bătrînul lor calendar după mișcarea corpurilor cerești.

4. Se mai invocă apoi și canonul 7 apostolic, din textul căruia este reținută numai dispoziția că este interzis să se serbeze Paștile creștine împreună cu cele evreiești, fără a releva și faptul că această interdicere privește doar vremea de dinaintea echinocțiului. Căci iată ce zice textul canonului 7 apostolic: «Dacă vreun episcop sau presbiter sau diacon va sărbători sfînta zi a Paștilor cu iudeii, înainte de echinocțiul de primăvară, să se caterisească»⁹.

Nu încapă nici o îndoială că prin canonul 7 apostolic nu se interzice oricînd serbarea Sfintelor Paști creștine împreună cu cele evreiești, ci numai în vremea dinainte de echinocțiu. Cu toate acestea, după o Tradiție veche, exprimată și prin hotărîrea Sinodului I Ecumenic, s-a evitat și după echinocțiu serbarea Sfintelor Paști creștine împreună cu cele evreiești.

Excepții însă n-au lipsit, și încă tocmai în vremea de după Sinodul I Ecumenic, între anii 360—500, vreme în care Paștile creștine și cele evreiești au coincis de 13 ori¹⁰. Aceste excepții tocmai din veacul al IV-lea înainte se explică prin faptul că încă din veacul I, evreii nu mai serbau Paștile lor în ziua de 14 Nisan, adică în ziua morții lui Iisus, ci în ziua de 15 Nisan, care neavînd pentru creștini semnificația zilei de 14 Nisan, putea să și coincidă cu Paștile creștinilor, fără să jignească evlavia acestora.

Mai trebuie reținut apoi și faptul că tocmai din veacul al IV-lea, evreii hotărîseră ca ziua de 14 Nisan să nu mai cadă niciodată într-o zi de duminică¹¹. Or, prin această hotărîre s-a evitat pentru totdeauna de atunci înainte ca Sfintele Paști creștine să mai coincidă cu 14 Nisan, adică cu acea zi în care evreii își serbaseră Paștile lor atunci cînd Domnul a fost răstîgnit.

Ca urmare, încetînd în vreme atît cauza principală care a determinat interzicerea serbării Paștilor creștine o dată cu cele evreiești și adică serbarea Paștilor evreiești la 14 Nisan, precum și căderea datei de 14 Nisan în zi de duminică, este clar că interzicerea pe mai departe cu orice preț a serbării Sfintelor Paști creștine împreună cu cele evre-

9. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, traducere în limba română de Nicolae Popovici și Uroș Kovincic, Arad, 1930, vol. I, partea I, p. 201.

10. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 210.

11. V. Gheorghiu, *Sfintele Paști și reforma calendaristică*, p. 57.

iești după echinocțiul de primăvară este lipsită de justificare rezonabilă.

De aici apare evident că dispoziția canonului 7 apostolic nu implică interzicerea serbării Paștilor creștine cu Paștile evreiești, atunci când acestea ar cădea după echinocțiul de primăvară și anume, în prima duminică cu lună plină de după acest echinocțiu.

5. Un alt canon pe baza căruia se pretinde că prin îndreptarea calendarului s-a căzut din canonicitate, este canonul 1 al Sinodului de la Antiohia, din anul 341. Iată textul lui: «Toți cei ce îndrăznesc să desființeze hotărîrea Sfîntului și marelui Sinod întrunit la Niceea, în ființa de față a evlaviosului și de Dumnezeu preaiubitorul împărat Constantin, în privința sfintei sărbători a mîntuitoarelor Paști, să fie afuriși și lepădați de Biserică dacă vor stărui a se împotrivi din poftă de ceartă împotriva celor bine hotărîte, și acestea să fie zise pentru laici. Iar dacă vreunul din proestoșii Bisericii, episcop ori prezbiter, ori diacon, va îndrăzni după hotărîrea aceasta să se osebească spre zăpăcirea noroadelor și spre tulburarea Bisericilor și să serbeze Paștile cu evreii, Sfîntul Sinod a judecat ca acela să fie străin de Biserică de acum înainte, ca unul ce și-a îngrămădit păcate nu numai siești, ci s-a făcut multora pricină de stricăciune și de zăpăcire. Și, nu numai pe aceștia îi caterisește din slujire, ci și pe cei ce vor îndrăzni să se împărtășească cu aceștia, după caterisirea lor. Iar cei caterisiți, să se lipsească și de cinstea cea dinafață, de care i-a făcut părtași sfîntul canon și preoția lui Dumnezeu»¹².

În legătură cu modul în care este răstălmăcit acest canon, observăm mai întii că textul lui nu exprimă decît în parte hotărîrea Sinodului I Ecumenic, la care se și referă canonul antiohian prin cuvintele: «Toți cei ce îndrăznesc să desființeze hotărîrea Sfîntului și marelui Sinod întrunit la Niceea... în privința sfintei sărbători a mîntuitoarelor Paști». Canonul 1 al Sinodului din Antiohia nu reproduce textul hotărîrii Sinodului I Ecumenic privitoare la data serbării Sfințelor Paști, pe care o presupune cunoscută. Ea constă după cum se știe în rînduirea ca Sfintele Paști să fie serbate în prima duminică cu lună plină de după echinocțiul de primăvară.

Desigur că acea hotărîre implică atît oprirea de a serba Sfintele Paști înainte de echinocțiul de primăvară, cit și oprirea de a serba Sfintele Paști o dată cu evreii, dar numai în cazul că ei le serbau în prima zi cu lună plină de după echinocțiul de primăvară, adică numai dacă le serbau în aceeași zi în care le-au serbat la moartea lui Iisus. Or, după cum s-a văzut ei nu le mai serbau nici în aceeași zi nici la aceeași dată (14 Nisan) și nici după echinocțiu, ci și înainte de echinocțiul de primăvară.

Cît privește a doua parte a canonului 1 al Sinodului de la Antiohia, este limpede că ea cuprinde nu o hotărîre a Sinodului I Ecumenic, ci o hotărîre a însuși Sinodului din Antiohia, căci altfel nu avea rațiune formula pe care o întrebuițează canonul: «iar dacă vreunul... va în-

12. N. Mițaș, *op. cit.*, vol. II, partea II, p. 54.

drăzni după hotărîrea aceasta», adică după hotărîrea Sinodului din Antiohia.

Este clar deci că hotărîrile sinoadelor, cuprinse ori necuprinse în canoane, nu ne oferă nici un element pe baza căruia să se conchidă că în chestiunea datei Sfințelor Paști, Biserica ar fi stabilit o normă cu caracter dogmatic.

IV. — Să vîslim mai adînc

1. *Orizont ecleziologic.* — Să încercăm a vedea mai îndeaproape și a pătrunde mai adînc în miezul problemei. Aceasta ne obligă să re-examinăm aspectul ei strict religios-teologic și apoi să vedem dificultățile unei încercări de a o soluționa într-un mod mulțumitor pentru toată lumea interesată.

Problema sărbătoririi Sfințelor Paști, ca problemă religioasă este mai întîi de toate o problemă de ecleziologie, și anume pentru următoarele motive :

— Sfintele Paști constituie sărbătoarea cea mai mare a creștinătății, datorită faptului că ea are cel mai dens și mai hotărîtor conținut dogmatic dintre toate sărbătorile creștine. Într-adevăr, ea reprezintă sinteza doctrinei creștine pentru că după cuvintele Sfîntului Apostol Pavel : «Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este propovăduirea noastră și zadarnică credința voastră» (I Cor. XV, 14). Privită deci sub acest aspect fundamental, sărbătoarea Sfințelor Paști constituie cea mai concentrată și cea mai cuprinzătoare mărturisire de credință creștină pe care o exprimă și salutarea creștină «Hristos a înviat, iar această mărturisire este cu atît mai grăitoare și mai caracteristică, cu cît nu se face numai prin cuvinte, ci și prin acte de cult în care ea se concretizează în chip desăvîrșit. Luate în sine, aceste două moduri de exprimare a credinței creștine prin cuvînt și prin cultul pascal, constituie împreună cel mai scurt simbol al credinței și deopotrivă catehismul cel mai dens, pentru că nici o altă formă de înfățișare a acestei credințe sau de propovăduire a ei nu reprezintă o sinteză atît de fericită și un mijloc atît de eficace pentru sădirea și întărirea în conștiința credincioșilor a esenței adevărului de credință al Bisericii.

— Este apoi de relevat și faptul că prin toate aceste elemente, sărbătoarea Sfințelor Paști întruchipează ca nici una dintre celelalte, și ca nici o formă de manifestare a vieții creștine, Biserica însăși și anume, în întregimea ei, sau în întreaga ei cuprindere divină-umană, atît ca substanță cît și ca alcătuire și manifestare externă.

— Prin tot ce s-a relevat în legătură cu Sfintele Paști și cu sărbătoarea cunoscută sub acest nume, se pune în lumină și un alt aspect al valorii și însemnătății ecleziologice a lor, care constă în faptul că sărbătoarea Sfințelor Paști are cea mai mare putere de unificare a creștinătății sau a Bisericii și că ea a devenit chiar din primele timpuri, așa cum a rămas pînă astăzi, cel mai grăitor simbol al unității Bisericii. În același timp însă sărbătoarea Sfințelor Paști, dacă nu este rînduită și prăznuită potrivit însemnătății și rostului ei, poate deveni, ceea ce a și devenit în dese împrejurări, un mijloc de neînțelegere și de dezbinare a Bisericii, un mijloc de subminare a unității acesteia.

— Dar în calea adoptării și statornicirii unei date fixe pentru sărbătorirea Sfințelor Paști de către întreaga creștinătate se ridică numeroase dificultăți care par să zădărnicească o asemenea încercare. Astfel, este evident că din cauza mișcării de rotație a pământului, nu putem stabili una și aceeași dată calendaristică pe întreg rotogolul pământului, deoarece când într-o parte a lui este ziua în cealaltă parte este noapte și invers.

— O altă cauză este mișcarea de revoluție, care face ca în unele părți ale pământului să fie un anotimp, iar în altele alt anotimp, așa încât sărbătoarea Sfințelor Paști nu poate fi stabilită cu exactitate matematică nici în aceeași zi nici în același anotimp.

Fără îndoială că de aceste dificultăți trebuie să se țină seamă. Dar ele nu sînt singurele, căci mai apar numeroase altele determinate de tradiționalismul excesiv, ba chiar de habotnicia cu care, pe de o parte, anumite părți ale creștinătății, iar pe de altă parte, mozaismul însuși țină la unele rînduiri privitoare la data serbării Paștilor.

Problema aceasta trebuie situată însă într-un cadru și mai larg, pentru ca în dezbateră și soluționarea ei să fie avute în vedere și alte elemente decît cele esențiale deja relevate. Căci într-adevăr, implicațiile ei, cu deosebire pentru vremea noastră ca și pentru vremurile viitoare, sînt deosebit de complexe, iar unele din acestea ne obligă să privim cu mai multă atenție și chiar cu mai multă seriozitate și hotărîre decît s-a făcut în trecut, problema Sfințelor Paști în genere și a serbării lor în special.

— După cum se poate ușor întrevădea și înțelege, problema are o importanță covârșitoare nu numai pentru Biserica Ortodoxă și pentru celelalte Biserici și confesiuni creștine, pentru pacea religioasă dintre creștini ca și pentru aceea dintre creștinism și mozaism, ci prin toate acestea, ca și prin celelalte aspecte relevate — ea are o importanță tot atît de mare pentru pacea și progresul întregii lumi.

Trebuie însă avertizată sau prevenită o anumită parte a creștinătății ca și a mozaismului, — stăpînită de fetișism față de tot ceea ce este vechi și stăvechi, ca și față de tot ceea ce este umbră și penumbră a adevărului, ori tradiționalism străbătut de habotnicie și de spirit separatist vechi testamentar, că, în cazul problemei care ne preocupă este vorba de o treabă foarte smintitoare pentru cei din categoriile arătate, întrucît chestiunea trebuie pusă în lumina unor date științifice elementare, cu folosirea logicii celei mai simple, care risipește ceața ignoranței și a habotniciei.

Recurgînd la datele științifice ziditoare de evlavie, nu va fi atinsă întru nimic dreapta credință, așa cum s-a păstrat ea de Biserică în chip tradițional și cum a fost definită de către Sinoadele Ecumenice. Va fi pusă însă într-o lumină nouă hotărîrea Sinodului I Ecumenic și aceea a Sinodului local de la Antiohia, privitoare la o chestiune de calendar și de cult, care nu are nicidecum conținut dogmatic. Aceasta este tocmai chestiunea datei serbării Sfințelor Paști. Modul în care va fi pusă problema și în care se va încerca soluționarea ei nouă nu afectează nici Sfînta Tradiție, nici vreo simplă tradiție utilă vîștei creștine, ci o «tra-

diție» și o «rînduială» fără bază permanent valabilă, fără utilitate religioasă, socială, general bisericească sau de altă natură. Deși această tradiție și rînduială sînt consacrate printr-o hotărîre a autorității supreme a Bisericii, ele s-au dovedit și se dovedesc tot mai necorespunzătoare, tot mai păgubitoare, ba chiar de natură să prejudicieze în mod grav însăși autoritatea Bisericii și prestigiul ei în lume.

Justificabile pentru trecutul îndepărtat, acceptabile pînă în pragul vremurilor noi, ele nu mai au o justificare suficientă pentru vremea noastră, ci din contră, toate considerațiile de interes religios, general bisericesc ori de altă natură pledează pentru îndreptarea lor, în rînd cu îndreptarea întregului calendar.

2. *Vechea tradiție și rînduială.* — Să vedem în ce constă această tradiție și rînduială întemeiată pe ea. După cum se știe Sinodul I Ecumenic, întrunit în anul 325 la Niceea, a adoptat o hotărîre prin care se socotea că va fi curmată așa-numita «dispută pascală», care dura din primele decenii ale Bisericii.

Am mai văzut în cele privitoare la întreaga problemă a calendarului, ce a hotărît Sinodul I Ecumenic în această privință. Anume, ca Sfintele Paști să fie serbate în prima duminică cu luna plină după echinocțiul de primăvară, iar dacă această dată ar cădea la 14 Nisan cînd își serbau evreii pasca lor, atunci Paștile creștine să se serbeze în prima duminică care ar urma după această dată. Pînă s-a ajuns la adoptarea acestei hotărîri, au avut loc diverse discuții pe tema datei serbării Sfintelor Paști, iar Sinodul I Ecumenic n-a făcut decît să consacre prin hotărîrea sa obiceiul cel mai îndelungat, cel mai statornic și cel mai răspîndit în viața Bisericii. Totodată acest Sinod a hotărît ca data serbării Sfintelor Paști să fie stabilită de către Biserica din Alexandria, care avea să o comunice tuturor celorlalte Biserici spre conformare, inclusiv Bisericii din Roma. Sarcina dată Bisericii din Alexandria se explică prin faptul că în epoca aceea Alexandria era centrul cel mai important al lumii vechi sub raportul științei și tehnicii. Ea avea în această privință o bogată tradiție moștenită din vremea faraonilor, așa încît în Alexandria se găseau și cei mai pricepuți astronomi, prin ale căror calcule se putea stabili mai bine decît în alte părți ale Împărăției romane, atît data echinocțiului de primăvară, cît și data serbării Paștilor în funcție de acesta.

Cum însă alexandrinii au stabilit ca dată a serbării Sfintelor Paști pentru vremea de atunci, și, cu multă aproximație, pentru o epocă foarte îndelungată, ziua de 21 martie, pe cînd unii apuseni, între care și cei de la Roma, întemeiați pe calcule evident greșite, stabiliseră data echinocțiului cu cîteva zile mai înainte, adică la 18 martie, au apărut în curînd deosebiri nu numai de calcul, ci și în ce privește fixarea datei serbării Sfintelor Paști. Deosebirile și neînțelegerile provocate de acestea au încercat a fi tranșate în mod provizoriu de Sinodul local de la Sardica întrunit la anul 343, dar ele au apărut din nou, așa încît n-a mai fost posibil decît din întîmplare să se mai aplice întocmai hotărîrea Sinodului I Ecumenic în întreaga Biserică. Mai mult, au mai reapărut și după Sinodul I Ecumenic grupuri de creștini care

țineau ca serbarea Sfințelor Paști să aibă loc la aceeași dată cu evreii. La aceștia din urmă se referă și partea a doua a canonului 1 al Sinodului din Antiohia.

Ținând seama de cauzele acestora, precum și altora asupra cărora nu ne mai oprim, între Biserica de Răsărit și între Biserica de Apus nu s-a putut ajunge la o înțelegere deplină în privința datei serbării Sfințelor Paști decât într-o perioadă de timp de vreo 8 veacuri consecutive, din vremea lui Carol cel Mare (768—814), pînă în anul 1582 în vremea papii Grigorie al XIII-lea (1572—1585), căci în anul următor 1583, Paștile în Apus s-au serbat după calendarul nou, gregorian introdus la 5 octombrie 1582. Cu toate că și apusenii țin să nu serbeze Sfințele Paști o dată cu evreii, ei au ajuns ca din epoca respectivă (1583) să nu le mai serbeze o dată nici cu răsăritenii, decât doar din întâmplare. Modul lor de a calcula data serbării Sfințelor Paști a fost preluat și de protestantismul apărut la începutul veacului al XVI-lea, așa încît și catolicii și protestanții serbează Sfințele Paști la aceeași dată, pe cînd ortodocșii și Bisericile Vechi Orientale serbează Sfințele Paști la alte date. Și, ceea ce este și mai trist, după reforma calendaristică adoptată în 1923 și aplicată în unele Biserici Ortodoxe din 1924 încoace, nici măcar în cadrul Ortodoxiei nu s-au mai serbat Paștile întotdeauna la aceeași dată, așa încît cu toate strădaniile de a se pune toți ortodocșii de acord în această privință, chestiunea n-a fost soluționată pînă astăzi decât în mod provizoriu.

Prin urmare, în prezent, din vechea tradiție și rînduială privitoare la data serbării Sfințelor Paști, n-a mai rămas ca element pozitiv decât hotărîrea adoptată de Sinodul I Ecumenic, de a se serba Sfințele Paști după echinocșiul de primăvară, a cărei aplicare a trecut și ea prin multe metamorfoze pînă azi.

Ceea ce au comun creștinii de pretutindeni este faptul că ei țin să nu serbeze Sfințele Paști o dată cu evreii. Dar tocmai faptul că încă din veacul al IV-lea această rămășiță de discriminare față de poporul evreu este tratată în chip felurit, reprezintă o altă dovadă sigură că hotărîrea Sinodului I Ecumenic privitoare la data serbării Sfințelor Paști, cu toată autoritatea supremă în Biserică pe care o reprezintă sinodul ecumenic, nu s-a putut aplica și nu s-a aplicat.

V. — Spre țărături noi

Din cele arătate pînă aici, se constată deci mai întîi, că hotărîrea Sinodului I Ecumenic privitoare la data serbării Sfințelor Paști nu s-a aplicat integral decât în unele împrejurări și că astăzi nu se aplică decât parțial. Prin urmare, ea nu a fost și nu este considerată ca absolut obligatorie pentru întreaga creștinătate. Obligatorie integral o consideră ortodocșii, fără însă a izbuti nici ei să o aplice întocmai.

Din faptul că nu numai în primul mileniu creștin, ci și după aceea, o parte a creștinătății nu a mai aplicat, adică nu a mai respectat integral hotărîrea menționată a Sinodului I Ecumenic, precum și din faptul că în această problemă au apărut divergențe și practici neunitare în însuși sînul Ortodoxiei, rezultă în mod evident, — și împotriva celor de altă socotință —, că nu avem de a face în această problemă cu o

hotărîre de natură dogmatică, ci cu una de bună rînduire a sărbătorilor în cadrul calendarului bisericesc, chiar dacă este vorba de cea mai importantă dintre aceste sărbători.

Astfel fiind, se înțelege de la sine că hotărîrea Sinodului I Ecumenic relativ la această problemă poate fi schimbată sau adaptată în așa fel încît ea să devină aplicabilă din partea tuturor creștinilor. Dar punînd în acest fel problema, se ridică inevitabil obiecții și împotriviri în calea adoptării unei hotărîri noi care să înlocuiască sau să modifice, prin îndreptare sau completare, pe aceea a Sinodului I Ecumenic de la Niceea, dată fiind autoritatea acelu Sinod.

Se nasc apoi inevitabil întrebările: cine să adopte o nouă hotărîre, în ce calitate, în numele cui și pe ce teme?

La aceste întrebări se va răspunde după ce vom face unele considerațiuni noi, în legătură cu valoarea în sine a hotărîrii în cauză a Sinodului I Ecumenic. Prin conținutul ei, hotărîrea respectivă analizată logic și strict științific, se prezintă cu următoarele lipsuri:

a) Mai întii, luată ca hotărîre în sine, ea nu este aplicabilă, n-a fost aplicată integral niciodată și nici nu se poate aplica întocmai pentru că echinocțiul de primăvară din emisfera de nord a pămîntului, coincide cu echinocțiul de toamnă din emisfera sudică a pămîntului, așa încît, dacă cei din emisfera sudică ar fi vrut sau ar vrea să aplice hotărîrea Sinodului I Ecumenic, ar trebui să serbeze Sfintele Paști cu jumătate de an mai tîrziu sau mai devreme decît cei din emisfera nordică.

b) În al doilea rînd, după hotărîrea Sinodului I Ecumenic, ar urma ca cei de la ecuator să nu aibe Paști niciodată, căci la ei nu poate fi stabilit nicidecum vreun echinocțiu, niçi de primăvară, nici de toamnă, echinocțiul fiind un fenomen constant.

c) Cunoștințele geografice și general științifice care au determinat această hotărîre a Sinodului I Ecumenic fiind necomplete și greșite, este evident că lipsesc de o bază științifică hotărîrea însăși, fapt care de multă vreme pune într-o situație ridicolă pe apărătorii acestei hotărîri, și mai ales pe cei care cu un zel de neofiți au încercat să o înfățișeze ca fiind de natură dogmatică. Nu putem să nu subliniem faptul că la aceste aspecte ale problemei încă nu s-a oprit nimeni, sau că cel puțin pînă acum nu le-a relevat nimeni în vreo scriere. De aceea relevarea lor reprezintă totuși aportul cheie pentru reconsiderarea și orientarea într-un sens nou, într-o direcție nouă a atitudinii întregii creștinătăți față de o problemă esențială a sa, ca și față de aceea a relațiilor sale cu poporul biblic.

Ca urmare, pe temeiul celor puse pînă aci într-o nouă lumină, fără a împieta asupra importanței Sinodului I Ecumenic și asupra importanței altor hotărîri ale sale, sîntem nevoiți și îndreptățiți să conchidem că hotărîrea lui în privința datei serbării Sfintelor Paști trebuie modificată, ea nefăcînd parte dintre acele elemente ale tradiției creștine care nu sînt supuse schimbării, și anume:

Pentru că nu are conținut dogmatic, și deci poate fi modificată sau înlocuită cu o altă hotărîre;

Pentru că nu s-a aplicat integral și nici nu a fost posibil să fie aplicată astfel, conținutul ei referindu-se exclusiv la emisfera de nord; Și pentru că ea este neștiințifică și nu mai poate fi acceptată cu nici o argumentare valabilă.

Din toate cele arătate pînă acum, rezultă așadar, că este posibilă și necesară schimbarea sau înlocuirea hotărîrii în cauză, act pentru care pledează și o serie de alte motive, după cum urmează :

— Ea este principala hotărîre discriminatorie și totodată izvor al altor discriminări din viața și din cultul Bisericii, cu privire la evrei.

— Din această hotărîre decurg numeroase atitudini pline de ocări la adresa evreilor, precum și o seamă de hotărîri ale unor canoane, care dau expresie separatismului discriminator față de ei.

— Prin schimbarea ei în cadrul unei reforme calendaristice generale, s-ar înfăptui un act de mare însemnătate :

a) mai întîi ca o corectare și împlinire cu care vine știința în cazul unei greșeli și lipsuri a vieții bisericești și religioase în general ;

b) apoi ca un aport hotărîtor pentru stingerea unor prejudecăți ale creștinilor care nu au ajuns să depășească stadiul mentalității vechi;

c) ca un aport deosebit și tot atât de hotărîtor la pacea confesională, la cea religioasă, precum și la păcea în general, și, în fine,

d) ca o cucerire a vremii noastre pe linia progresului în epoca tuturor înnoirilor și a cuceririlor științifice fără precedent.

În ce privește autoritatea care este îndreptățită să ia inițiativa și apoi să adopte o hotărîre nouă în privința datei serbării Sfințelor Paști, trebuie să spunem că aceasta nu poate fi decît Biserica Ortodoxă, pentru că, cu toate deosebirile care au survenit și în sinul ei în privința datei serbării Paștilor, totuși ea este cea mai fidelă și mai statornică păstrătoare a vechilor Tradiții și rînduiei bisericești, dar în același timp și cea mai orientată spre înțelegerea justă a trebuințelor și a aspirațiilor care marchează calea spre progres a omenirii. În mod practic, acest lucru s-ar putea face fie printr-un nou Sinod Ecumenic, fie prin consensul Bisericilor Ortodoxe locale concretizat într-un document care ar avea aceeași putere ca și hotărîrea scrisă a Sinodului Ecumenic. Prin aceasta s-ar înfăptui a patra reformă a calendarului.

O asemenea hotărîre din partea Bisericii Ortodoxe ar putea fi luată de ea în calitate de continuatoare a Bisericii Vechi Ecumenice și în numele acestei Biserici, iar temeiul hotărîrii celei noi apare ca indiscutabil din cele arătate cu privire la valoarea în sine a hotărîrii Sinodului I Ecumenic, precum și cu privire la efectele ei negative atât pentru Biserica Ortodoxă și pentru celelalte confesiuni, ca și pentru relațiile dintre acestea, și în cele din urmă pentru religiile necreștine, pentru relațiile creștinilor cu acestea și pentru întreaga lume.

SCRIPTURĂ ȘI TRADIȚIE

CONSIDERAȚII GENERALE

Procesul de constituire a credinței Bisericii, a izvoarelor, conținutului și interpretării acestei credințe prezintă pentru teologia biblică și sistematică din vremea noastră un interes crescând atât pe plan confesional cât și pe plan ecumenic. Astfel, a patra Conferință Panortodoxă (Chambesy-Geneva, 1968) a confirmat în mod definitiv propunerea conferințelor panortodoxe anterioare de a se înscrie pe agenda Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe tema *Izvoarele Revelației*; al doilea Conciliu de la Vatican a adoptat constituția *De Revelatione*; iar Consiliul Ecumenic al Bisericilor a întreprins o serie de studii în legătură cu *Scriptura, Tradiția și tradițiile* (1963) și cu *Autoritatea Bibliei* (1968) ¹.

Din punctul de vedere al teologiei biblice, această problemă a fost cercetată în ultimele decenii pe baze cu totul diferite de cele din trecut, — baze oferite îndeosebi de «noua ermeneutică», precum și de așa-zisa teologie kerygmatică, fapt care a dus la apariția unor teze și poziții contradictorii ². Este adevărat că după perioada de confuzie pe care a creat-o «programul demitologizării» — potrivit căruia pentru credința creștină prezintă importanță nu caracterul istoric, obiectiv al evenimentelor din istoria mântuirii, ci doar semnificația subiectivă, existențială a mesajului transpus cu ajutorul miturilor epocii respective ³ — mulți teologi biblici s-au pronunțat împotriva tezei lui Rudolf Bultmann, pentru istoricitatea Revelației biblice ⁴ și pentru caracterul hristocentric al Noului Testament. O tendință ermeneutică mai nouă încearcă să arate că exegezei biblice, în căutarea credinței originare a Bisericii, îi sînt indispensabile mărturiile Noului Testament și ale tradiției apostolice.

Din punctul de vedere al teologiei sistematice, problema autorității Bibliei și a Tradiției a fost studiată în ultima vreme în contextul unei noi simbolici confesionale — în care studiul comparativ a devenit o confruntare pozitivă — și în perspectiva noilor relații ecumenice dintre Biserici. De pildă, în dogmatica romano-catolică mai nouă, Sfînta Scriptură și Tradiția nu mai sînt considerate ca două surse independente și parțiale ale Revelației, cum fuseseră înțelese de teologia

1. Dr. John B. Zizioulas *The Authority of the Bible*, în «The Ecumenical Review», vol. XXI (1969), nr. 2, p. 160—166.

2. *Nouveautés dans l'œcuménisme*. Conseil Œcuménique des Eglises. Editions du Sêuil, Paris, 1969.

3. Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology*, în «Kerygma and Myth», vol. I, ed. de Hans Werner Bartsch, trad. de Reginald H. Fuller, London, S.P.C.K., 1953, p. 1—44.

4. A.R.C. Leancy, *Historicity in the Gospels*, în «Vindications», edit. de Anthony Hanson, SCM Press, London, 1966, p. 103—134

postridentină⁵. La rîndul ei, teologia biblică protestantă de azi se întreabă cu toată seriozitatea dacă însăși Sfînta Scriptură dă vreun temei pentru învățatura luterană, potrivit căreia Biblia este singurul izvor al adevărului revelat.

Azi, în perioada de pregătire a Sfîntului și Marelui Sinod Ortodox, teologiei ortodoxe nu îi sînt indiferente noile aspecte ermeneutice și sistematice ale problemei constituirii izvoarelor credinței, ale raportului dintre ele și autorității lor. Azi, cînd teologia biblică europeană — și în deosebi cea germană — culege roadele proprii ei instabilități și lipse de coerență, ar fi momentul ca teologia ortodoxă să reafirme cu mai multă vigoare învățatura potrivit căreia autoritatea Sfîntei Scripturi provine din faptul că ea este reprezentarea în Biserică a Revelației lui Dumnezeu în Hristos, care ne atrage prin puterea cuvîntului și harului Său în «istoria mîntuirii». Iar față de tendința unora de a transforma Tradiția în tradiționalism, este de datoria Bisericii Ortodoxe de a sublinia caracterul dinamic al Tradiției, care se identifică cu însăși viața Bisericii în Duhul Sfînt.

În cele ce urmează vrem să arătăm, cu ajutorul textelor biblice, că credința creștină — ca mărturisire a Revelației lui Dumnezeu în Iisus Hristos — se întemeiază pe unitatea organică dintre Sfînta Scriptură, Tradiție și Biserică; că procesul de formare a Bibliei și a Tradiției ca «izvoare» ale Revelației ține de însăși natura divină și caracterul apostolic al Bisericii; că Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție — considerate atît din punct de vedere al valorii lor istorice cît și al conținutului lor teologic — sînt înserate în contextul mai larg al Revelației lui Dumnezeu în Hristos, pe care s-a întemeiat Biserica. Ele au autoritate pentru credință ca mărturii și mijloace ale adevărului și operei răscumpărătoare a lui Hristos, iar Biserica le-a recunoscut ca parte integrală din lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu, prin care se realizează însăși iconomia mîntuirii. Sfînta Scriptură și Tradiția, așadar, trebuie studiate ținînd seama de legătura lor cu caracterul divino-apostolic al Bisericii și mai ales cu unitatea Revelației prin care Biserica ia ființă și continuă să existe. Ele sînt integrate în constituția Bisericii, recunoscîndu-le ca mărturii autentice ale Descoperirii dumnezeiești, ca formele în care cuvîntul lui Dumnezeu se comunică în și de către Biserică, prin puterea Sfîntului Duh.

Prin cuvintele: «Voi sînteți zidiți pe temelia Apostolilor și proorocilor, piatra din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos (Efes. II, 20; cf. I Cor. III, 10—11), Apostolul Pavel afirmă caracterul hristocentric al Revelației biblice (II Cor. I, 20) și al Bisericii a cărei doctrină necesită atît continuitatea cu Revelația profetilor cît și cu propovăduirea Apostolilor (II Petru III, 2). Astfel, credința Bisericii s-a întemeiat prin și pe Evanghelia lui Hristos, prefigurată în mesajul profetilor și dovedită cu mărturiile Apostolilor (Efes. III, 5; Iuda 17).

5. Louis Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism*, trad. de A. V. Littledale, London, The Harvill Press, 1966, p. 116—131, susține că una din tezele asupra cărora protestantismul și catolicismul ar putea fi de acord este autoritatea supremă a Bibliei.

Intr-adevăr, cel dintâi document care s-a impus cu autoritate divină în Biserica primară a fost Vechiul Testament (I Cor. X, 11). Iisus Hristos confirmă existența unei colecții a cărților Vechiului Testament (Luca XXIV, 44), căruia îi recunoaște caracterul revelat (Matei IV, 4, 7, 10 ; Marcu XII, 10, 24 și VII, 6, 10, 13 ; Luca XXIV, 27, 44). Mîntuitorul însuși face o legătură directă între persoana, viața și misiunea Sa și profețiile mesianice din Vechiul Testament. Desigur, atitudinea Sa față de Vechiul Testament nu se limitează la recunoașterea acestuia și a valabilității lui pentru ucenicii Săi (Matei XIII, 52). El se comportă ca un învățător de Lege nouă, ca Cel care este însăși Revelația lui Dumnezeu în plenitudinea ei: «N-am venit să desființez Legea sau prorocii, ci să o plînesc» (Matei V, 17). El are autoritate asupra tuturor instituțiilor vechitestamentare, deoarece Fiul Omului este «domn al Sabatului» (Matei XII, 8). În acest sens, El schimbă vechi tradiții iudaice (Marcu VII, 14—23 ; X, 2—12), sau le interpretează în sens corect, înnoiește și desăvîrșește conținutul Legii⁶.

6. La venirea Mîntuitorului circula deja o colecție de cărți ale Vechiului Testament în care sinagoga iudaică vedea nu numai o istorie a poporului Israel, ci și o reprezentare a faptelor lui Dumnezeu (Ps. CIV, 1—2). Iisus Hristos a recunoscut autoritatea divină a Vechiului Testament (Matei IV, 4—10 ; XXI, 13 ; XXII, 29 ; cf. Marcu XII, 24, 29 ; Fapte VIII, 32—35 ; Ioan V, 39), spunînd că acesta cuprinde «cuvîntul lui Dumnezeu» (Ioan X, 35). De asemenea, El afirmă că e împărțit în Legea lui Moise, Proroci și Psalmi (Luca XXIV, 44), citează din el (Matei XXII, 44) și îl interpretează (Luca XXIV, 27, 32, 45 ; Ioan II, 22). Iisus Hristos consideră Vechiul Testament ca o mare profeție divină: «Adevărat zic vouă : Pînă cînd cerul și pămîntul vor dispărea, nici o iotă sau cîră din Lege nu va trece, pînă ce se vor împlini toate» (Matei V, 18). El așază misiunea și jertfa Sa mîntuitoare în legătură cu prorociile biblice (Ioan V, 39, 46 ; Marcu XIV, 21 ; Luca XXI, 22), recunoscînd astfel necesitatea Vechiului Testament pentru cunoașterea revelației profetice despre Sine însuși: «Așa este scris și așa trebuia să pătîmească Hristosul și să învieze a treia zi din morți» (Luca XXIV, 46, 47). El certă pe farisei și cărturari că «au desființat cuvîntul lui Dumnezeu prin obiceiurile lor» (Marcu VII, 9—13), răspunde diavolului care îl ispitea cu cuvintele: «Este scris» (Matei IV, 4) și mustră pe saducheii pentru necunoașterea Scripturilor: «Voi rătăciți pentru că nu cunoașteți Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu» (Marcu XII, 24).

De asemenea, scriitorii Noului Testament citează texte din Vechiul Testament ca fiind profeții ale evenimentelor din istoria Evangheliei (I Cor. XV, 3 ; Rom. I, 2 ; X, 11 ; IX, 17 ; IX, 15 ; IV, 21 ; Fapte II, 16).

Deși Apostolul Pavel afirmă că scrierile Vechiului Testament sînt «inspirate», revelația biblică veterotestamentară este socotită ca avînd un caracter tranzitoriu (II Cor. III, 7—11 ; r.v. 7, 12 ; Luca XVI, 16 ; I Petru I, 10—12), pregătitor (Matei XIII, 17 ; Ioan VIII, 56 ; Evrei XI, 13), nedeplin al cărui sens este descoperit de Noul Testament (Rom. III, 21 ; II Cor. III, 14 ; Luca XXIV, 27).

Raportul dintre Vechiul și Noul Testament se exprimă în general ca o relație dintre «proorocie și realitate»: «Pavel, rob al lui Iisus Hristos, chemat de El apostol, rînduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu pe care a făgăduit-o mai înainte prin proroci Săi în Sfintele Scripturi» (Vechiul Testament) (Rom. I, 1—2).

Recunoscînd că «Scriptura nu poate să fie desființată» (Ioan X, 35), Iisus Hristos a făcut totuși deosebire în cadrul Legii între cuvîntul lui Dumnezeu și «tradiția bătrînilor» și a supus textele Vechiului Testament unei interpretări autentice (Luca XXIV, 27, 44—47). El contestă valabilitatea «tradiției bătrînilor» (Marcu VII, 1—23) invocată de farisei, deoarece ea formează o colecție de «învățătură omenești» adăugate la Lege și care se substituie Legii ca porunci sînte. Astfel, Iisus Hristos combate acele obiceiuri religioase de proveniență omenească ce înlocuiesc cuvîntul lui Dumnezeu cuprins în Lege: «Voi desființați cuvîntul lui Dumnezeu cu datina voastră pe care singuri ați dat-o» (Marcu VII, 13). Hristos recunoaște însă valabilitatea tradițiilor de origine mozaică (Marcu I, 44 : «cele ce a rînduit Moise»). De aceea, El îndeamnă: «Cercetați Scripturile» (Ioan V, 39).

Apostolii, de asemenea, au socotit Vechiul Testament ca o mărturie inspirată a Revelației lui Dumnezeu (Fapte III, 22 ; IV, 25 ; III, 18 ; XXVIII, 25). Ca și ei, autorii Noului Testament stabilesc o corelație între evenimentele istoriei sfinte a Noului Testament și profețiile mesianice ale Vechiului Testament. Evanghelistul Matei urmărește anume să identifice profețiile în care au fost anunțate evenimente din Noul Testament, iar Apostolii Petru și Pavel își susțin predica prin care întemeiază cea dintâi comunitate creștină pe texte profetice din Vechiul Testament (Fapte II, 16 ; XIII, 40—41). Aceiași Apostoli afirmă în mod expres inspirația textelor profetice din Vechiul Testament (II Petru I, 20—21 și II Tim. III, 16).

Prin urmare, Biserica primară a preluat Vechiul Testament ca pe o parte integrală din propriul său mesaj revelat (Ioan II, 22 ; I Cor. IX, 9—10; I Tim. V, 18). Interpretat în lumina Noului Testament, ca o Revelație pregătitoare pentru Hristos (Gal. III, 24), Vechiul Testament a devenit cea dintâi carte sfântă a Bisericii creștine (Fapte XVII, 2, 11; XVIII, 28). Gândirea teologică postapostolică a văzut în Vechiul Testament o mărturie inspirată despre faptele lui Dumnezeu din istoria neamului omenesc și a poporului Israel, în care sînt prefigurate în simboluri și imagini evenimentele mîntuitoare din istoria Noului Testament.

Dacă Biserica a recunoscut în profețiile Vechiului Testament acea Revelație pregătitoare pentru Hristos, în mărturia și mesajul Apostolilor a identificat structura fundamentală a propriului ei organism, însăși expresia credinței pe care se sprijină existența ei. Biserica creștină a stabilit chiar de la început o corelație cu totul specifică între Revelația lui Hristos și propovăduirea Apostolilor Săi. Ea a ținut cu toată tăria la apostolicitatea mesajului său și a acceptat Scriptura și Tradiția ca expresii ale credinței creștine întru cît ele reprezintă mărturia autentică și infailibilă a Apostolilor despre Evanghelia lui Hristos, fără de care n-ar fi luat ființă și n-ar exista. Biserica este apostolică în sensul direct al cuvîntului deoarece Apostolii sînt «martori oculari și slujitori ai Cuvîntului» (Luca I, 2), așadar mijlocitori și interpreți direcți ai faptelor și adevărilor care formează Evanghelia lui Hristos pe care s-a zidit Biserica.

În ultimul cuvînt pe care îl adresează Apostolilor, Iisus Hristos îi numește «martorii» Săi: «Voi veți fi martorii mei nu numai în Ierusalim, ci în toată Iudeea și Samaria și pînă la marginea pămîntului» (Fapte I, 8). Aceiași scriitor biblic îi prezintă pe Apostoli ca «martori oculari și slujitori ai Cuvîntului» (Luca I, 2).

Calitatea de «martor» al lui Hristos (cf. Fapte XXVI, 16 ; X, 39) constituie o caracteristică indispensabilă și exclusivă a slujirii apostolice. Faptul este de cea mai mare importanță deoarece garantează caracterul de eveniment istoric al tradițiilor și scrierilor apostolice. După înviere, Iisus Hristos, rezumînd întreaga Sa activitate mîntuitoare, spune Apostolilor: «Voi sînteți martorii acesteia» (Luca XXIV, 48). Caracterul obiectiv al evenimentelor noutestamentare, istoricitatea Revelației lui Hristos, se întemeiază pe argumentul mărturiei celor ce au fost de la început cu Hristos: «Și voi mărturisiți, pentru că de la început sînteți cu Mine» (Ioan XV, 27). Apostolul Petru afirmă că

Apostolii sînt «martori» ai misiunii și învierii lui Hristos: «Și noi sîntem martori pentru toate cele ce a făcut El și în țara Iudeilor și în Ierusalim» (Fapte X, 39; cf. Fapte II, 32), iar pe sine se numește «martor (martyr) al patimilor lui Hristos și părtaș al slavei care va fi descoperită» (I Petru V, 1). Apostolul Ioan, de asemenea, mărturisește că Evanghelia sa constituie o relatare directă și o evocare autentică a faptelor la care a fost martor: «Cel ce a văzut un mărturisit și mărturia lui e adevărată; și acela știe că spune adevărul, ca și voi să credeți» (Ioan XIX, 35; cf. Ioan XXI, 24). Astfel, Apostolii propovăduiesc ca martori direcți ai evenimentelor mîntuitoare din viața lui Hristos (Fapte II, 32), de aceea mărturia lor constituie un argument primordial pentru caracterul istoric al Revelației Noului Testament (cf. Ioan XX, 24—29, cazul Apostolului Toma) și un criteriu absolut pentru autenticitatea Tradiției creștine. Credința Bisericii este inseparabilă de propovăduirea celor ce declarau: «Am văzut pe Domnul» (Ioan XX, 25).

Funcția de «martor» a Apostolilor constă nu numai în a transmite cu fidelitate istoria faptelor Evangheliei, ci mai ales, în a comunica pe Iisus Hristos ca prezență activă și centrul vital al acestei istorii⁷. Desigur, în conținutul propovăduirii (kerygma) apostolice un loc de seamă îl are evocarea evenimentelor din istoria mîntuirii (Fapte XIII, 16—39), în care Hristos este prezent ca Fiul lui Dumnezeu în acțiunea Sa răscumpărătoare⁸. De pildă, în predica de la Cincizecime Apostolul Petru face în primul rînd o evocare a persoanei și operei răscumpărătoare a lui Hristos: «Iisus Nazarineanul, bărbat adevărit între voi de Dumnezeu prin puteri, minuni și semne pe care Dumnezeu le-a făcut prin el cînd a fost în mijlocul vostru, precum voi toți știți» (Fapte II, 22). Dar în această istorie a mîntuirii nu relatarea faptelor ca atare se impune, ci prezența personală și acțiunea directă a lui Hristos ca Mîntuitorul lumii, și numai pentru acest motiv acea istorie cheamă la credință: «Ei, auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți Apostoli: Bărbați frați, ce să facem? Iar Petru a zis către ei: «Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfînt» (Fapte II, 37—38). De fapt, Iisus Hristos — ca Revelația integrală a lui Dumnezeu — constituie centrul propovăduirii Apostolilor: «Și toată ziua în templu și prin case, nu încetau să învețe și să binevestească pe Hristos Iisus» (Fapte V, 42). Mai degrabă, toată predica Apostolilor este actualizarea cuvîntului și faptului răscumpărător împlinit de Hristos (I Tim. II, 3—7; I Cor. IX, 14; VII, 10), mărturia Apostolului fiind indispensabilă pentru comunicarea cu Hristos, deoarece: «Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă» (Luca X, 16; cf. Ioan XX, 21; XIII, 44; XIII, 20; Matei X, 40). Astfel, în propovăduirea apostolică se descoperă însuși Hristos în realizarea planului

7. John Marsh, *The Theology of the New Testament*, în «Peake's Commentary on the Bible», ed. 1962, col. 672.

8. Teologul romano-catolic Aloys Grillmeier afirmă că în catolicismul de azi se observă o interpretare hristocentrică a Sfintei Scripturi (*The Figure of Christ in Catholic Theology*, în «Theology Today. Renewal in Dogma», vol. I, trad. de Peter White și Raymond H. Kelly, Milwaukee, 1964, p. 71).

de mîntuire a lumii. Evanghelia predicată de Apostoli prin Duhul Sfînt (I Petru I, 12) constituie o forță care cheamă la credință anume pentru că este o istorie răscumpărătoare în care Hristos însuși este prezent și lucrează mîntuirea lumii: «În timp ce ei (Apostolii) au pornit să propovăduiască pretutindeni, Domnul lucra cu ei și întărea cuvîntul prin semnele care îl însoțeau» (I Marcu XVI, 20).

Desigur că autoritatea propovăduirii apostolice provine nu numai din faptul că ei sînt «martori» ai lui Hristos, ci și din faptul că însăși misiunea lor are un caracter harismatic în iconomia întemeierii Bisericii. Apostolii propovăduiesc ca trimiși ai lui Hristos, ca unii ce au primit o Revelație unică — Evanghelia (I Marcu IV, 34), avînd o alegere specială (Ioan VI, 70; XV, 16), o misiune permanentă (Matei XXVIII, 19), o autoritate divină (Luca X, 16) și o harismă specială în legătură cu propovăduirea Evangheliei (Ioan XIV, 16–17). Apostolul Pavel afirmă că Hristos este cel care vorbește în el (II Cor. XIII, 3): «Propovăduim în numele lui Hristos; ca și cum Dumnezeu v-ar îndemna prin noi» (II Cor. V, 20); «Căci nu sîntem ca ceî mulți care amestecă cuvîntul lui Dumnezeu, ci grăim ca din curăția inimii, ca trimis de la Dumnezeu și înaintea lui Dumnezeu, în Hristos» (II Cor. II, 17; cf. I Tes. II, 13). De aceea Evanghelia propovăduită de Apostoli are o autoritate unică și absolută: «Dacă noi înșine sau înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie decît aceea pe care noi v-am vestit-o, să fie anatema» (Gal. I, 8). Propovăduirea apostolică reprezintă norma doctrinei și a moralei creștine: «Dacă cineva nu ascultă de cuvîntul nostru prin epistolă, pe acela să-l însemnați și să nu aveți cu el nici un amestec, ca să se rușineze» (II Tes. III, 14).

Transmiterea Evangheliei lui Hristos de către Apostoli (*paradosis*) reprezintă un act fundamental în constituirea comunității creștine și a mărturisirii de credință creștină. De fapt, propovăduirea Apostolilor formează elementul esențial și primordial în constituirea istorică a Bisericii primare. «Învățătura Apostolilor» constituie unul din cele patru structuri de bază al comunității creștine primare (Fapte II, 42).

Prin *paradosis* se înțelege actul de transmitere a Evangheliei lui Hristos în Biserica primară prin propovăduirea Apostolilor (I Cor. XV, 1). Comunicarea prin *paradosis* include mai multe momente: primirea, asimilarea, interpretarea, păstrarea, transmiterea Evangheliei, prin care se asigură o continuitate între cuvîntul lui Hristos, predica apostolică și Biserica postapostolică. Din punct de vedere al conținutului *paradosis*⁹ este Tradiția Evangheliei, învățătura lui Hristos și a Apostolilor predată în Biserica primară: «Vă laud fraților, că vă aduceți aminte de mine și că țineți Tradițiile (*παράδοσεις*) precum eu vi

9. În perioada postapostolică și patristică, *paradosis* are multiple sensuri: predanii⁹ cu caracter istoric, ca de pildă date despre activitatea celor doisprezece Apostoli (Eusebiu, *Istoria bisericească*, 3, I, 1, P.G. XX, 216 A), norme de practică și de organizare bisericească moștenite de la Apostoli (Clement Alexandrinul, *Stromate* 7, 17; P.G. IC, 552 C; Hipolit, *Tradiția apostolică*, I, 2, 3; canonul 7 al Sinodului de la Nicea (325); instituții și practici liturgice tradiționale, ca de pildă formula de la Botez (Sf. Vasile, *Epistola 105*, P.G., XXXII, 513 B); semnul crucii, epicleza (Sf. Vasile, *Despre Sîntul Duh*, P.G., XXXII, 188 A), alte obiceiuri tradiționale (Dionisie Areopa-

le-am predat (παρέδωκα) vouă» (I Cor. XI, 2; cf. II Tes. II, 15; I Tim. VI, 20; II Tim. II, 13—14). În epistolele pauline, de pildă, se pot distinge anumite rezumate ale propovăduirii apostolice care circulau în Tradiția orală originară și pe care Apostolul însuși le-a primit incluzându-le apoi în ceea ce numește *paradosis*: «Căci eu v-am transmis înainte de toate ceea ce eu însumi am primit» (I Cor. XV, 3). De altfel, se observă că încă din vremea Apostolilor s-au format în tradiția orală scurte mărturisiri de credință, care s-au transmis comunităților creștine printr-o ca «reguli de învățătură» (Rom. VI, 17). În primele scrieri nou-testamentare se găsesc numeroase imne, texte, formule și exprimări în care se rezumă esențialul acelei *kerygma*¹⁰ apostolice și care constituie cele mai vechi și cele mai simple simboluri de credință ale Bisericii (Fapte II, 36; I Cor. XII, 3; Rom. I, 3—4; X, 9; I Tes. I, 9—10; Filip. II, 11; I Tim. III, 16; VI, 20; I Ioan IV, 2—3; Luca I, 4; Ioan XIV, 26)¹¹. Un rezumat al Tradiției apostolice orale considerat a fi

gitul, *Ierarhia bisericească* 7, 3, 9, P.G. III, 568 A; Sf. Ioan Damaschin, *Credința Ortodoxă*, 4, 16, P.G. XCIV, 172 C); doctrină stabilă de Părinții apostolici (Sf. Atanasie, *Ep. Serap. 1*, 28, P.G. XXVI, 593 D; Sf. Vasile, *Despre Duhul Sfânt*, 16, P.G. XXXII, 96 A; Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la II Tes. 4*, 2, P.G. LXII, 467); doctrina venerării icoanelor (Sinodul de la Niceea — 787); tradiții doctrinare referitoare la interpretarea Scripturii (Clement, *Stromate* 6, 15, P.G. 9, 356 B; Didim, *Despre Sfânta Treime*, 3, 2, P.G. XXXIX, 805 B; Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească* 2, 3, 7, P.G. III, 404 C); tradiție dată de Hristos, predicată de Apostoli, păzită de Părinți (Sf. Atanasie, *Ep. c. Serapion*, I, 28, P.G. XXVI, 395 D); tradiția Părinților care explică sensul Scripturii (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh* 16, P.G. XXXII, 96 A); tradiție doctrinară păstrată de episcopi, care completează Scriptura (Maxim Mărturisitorul, *Scholia la Tatăl nostru*, I, 4, P.G. IV, 197 B); învățături morale încredințate Bisericii independent de scrierile canonice (Eplafanie, *Despre erezii*, 61, G. P.G. XLI, 1048 B); învățături scrise și transmise de Apostoli (Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la II, Tes. 4*, 2, P.G. LXII, 467); rituri și ceremonii transmise în taină (Sf. Vasile, *Despre Sfântul Duh*, 66, P.G. XXXII, 188 A). Pentru datele de mai sus, vezi cap. **παράδοσις**, în *A Patristic Greek Lexicon*, editat de G. W. H. Lampe, Oxford, Clarendon Press, 1964, fascicula 3.

10. *Kerygma* (κήρυγμα) vine de la keryssein = a proclama, a propovădui și înseamnă proclamarea sau propovăduirea Evangheliei. Termenul se referă alături de acțiunea de propovăduire sau evanghelizare (I Cor. II, 4; Luca IV, 18) și la conținutul sau mesajul proclamat (Matei III, 1), care cuprinde Evanghelia lui Isus Hristos (I Cor. XV, 1; Gal. I, 11—12). Se face deosebire între a propovădui și a învăța (Matei IV, 23; IX, 35), între *kerygma*, care înseamnă predicarea Evangheliei la necreștinii — misiune ce revine Apostolilor și «evangheliștilor» — și *didache*, care înseamnă instruirea sau învățarea celor deja convertiți la creștinism și botcezați, sarcină ce revine «învățătorilor» (I Cor. XII, 28; Efes. IV, 11). *Kerygma* reprezintă propovăduirea apostolică orală care a stat la baza evangheliilor scrise: «Vă fac cunoscut, fraților, Evanghelia pe care v-am binevestit-o» (I Cor. XV, 1). Un rezumat al propovăduirii apostolice din epoca primară se află în Fapte II, 14 — V, 42.

Sf. Vasile cel Mare face deosebire între *dogmata*, adică doctrinele și practicile Tradiției apostolice nescrise, transmise în taină, și *kerygmata*, adică învățăturile propovăduite în mod public de către Biserică (*Despre Duhul Sfânt*, cap. XXVII, 66; Vezi trad. franceză de Benoît Fruche: Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, Les éditions du Cerf, Paris, 1968, p. 481).

Despre înțelesul cuvântului *kerygma*, vezi Alan Richardson, art. *Teach*, în «A Theological Word Book of the Bible», editat de autor, S.C.M. Press, London, 1965, p. 171—172; H.G. Wood, *Didache, Kerygma and Evangelion*, în «New Testament Essays», ed. de A. J. B. Higgins, Manchester University Press, p. 306—314.

11. Înainte de scrierea Noului Testament s-au alcătuit și au circulat pe cale orală scurte mărturisiri de credință (Rom. VI, 17), sau crezuri (Rom. X, 9; I Cor. XII, 3; XV, 3; Rom. I, 3, 4; I Tim. II, 3—6; I Petru II, 21, II Petru III, 15; I Ioan IV, 1—3), formule euharistice (Marcu XI, 22—25; I Cor. XI, 23—29) și baptismale (Matei XXVIII, 19), imne liturgice sau doxologii (Fil. II, 6—11; Efes. IV, 4—6; I Tim. III, 16; II Cor. V, 20; II Cor. I, 20; Apoc. V, 13; II Cor. XIII, 13; I Tes. III, 12).

nucleul celei dintîi mărturisiri de credință creștină se găsește în I Corinteni XV, 3—5.

Paradosis este o lucrare a Duhului Sfînt în Biserică, prin care, împreună cu evocarea evenimentelor mîntuitoare ale Evangheliei, se comunică atît mesajul revelat cît și semnificația existențială a cuvîntului lui Dumnezeu. De aceea Apostolii au dat o atenție deosebită integrității și interpretării conținutului teologic transmis. Un element esențial în constituirea învățăturii creștine este faptul că Sfinții Apostoli dirijează personal procesul de formare și interpretare a Tradiției, avînd grijă nu numai pentru caracterul ortodox al conținutului (II Petru III, 1—2; Iuda 17—19), ci și pentru corectitudinea transmiterii și tilcuirii Evangheliei. Un alt element hotărîtor îl constituie faptul că *paradosis* este încredințată de Apostoli Bisericii. Apostolul Pavel predă spre păstrare acel *depositum fidei*, «tezaurul» (paratheke) învățăturii sănătoase» (II Tim. I, 14), un rezumat al Tradiției orale, lui Timotei, urmașul și reprezentantul său, însărcinat «prin punerea mîinilor» cu organizarea comunității creștine din Efes (I Tim. IV, 14). Autoritatea Bisericii are deci o putere și un rol special în ce privește păstrarea, retransmiterea și interpretarea Tradiției: «Și ceea ce ai auzit de la mine învățînd cu martori de față, aceasta încredințează la oamenii credincioși, ca și ei să învețe pe alții» (II Tim. II, 2). De altfel, Apostolul Pavel îndeamnă pe Timotei nu numai să «păzească învățătura» (I Tim. IV, 16), ci și să o transmită «la oameni credincioși ca și ei să învețe pe alții». Se stabilește în acest fel o continuitate directă între Hristos, Apostoli și Biserica postapostolică, succesiunea apostolică în ce privește originea, conținutul și tilcuirea Tradiției devenind un criteriu al ortodoxiei credinței.

Paradosis s-a transmis atît pe cale orală cît și pe cale scrisă: «Așadar, fraților, stați fermi și păstrați Tradițiile (παράδοσεις) pe care vi le-am predat fie prin cuvînt, fie prin epistola noastră» (II Tes. II, 15; cf. I Tes. II, 1—2; V, 27; II Tes. II, 2, 5; III, 6, 14). Forma de comunicare este determinată de împrejurări și necesități, deși Iisus Hristos a predicat oral Evanghelia Sa și a încredințat-o Apostolilor spre a fi propovăduită în mod oral.

Procesul de comunicare într-o formă umană a mesajului revelat este un proces complex, deoarece are ca scop comunicarea cuvîntului lui Dumnezeu, prin Duhul Sfînt, care cheamă la credință; «Credința vine din ceea ce se predică; iar ceea ce se predică vine din cuvîntul lui Hristos» (Rom. X, 17).

După pogorîrea Duhului Sfînt la Cincizecime, Apostolii încep misiunea lor de a forma comunități creștine predicînd oral Evanghelia lui Hristos, botezînd în numele Sfintei Treimi și săvîrșind Euharistia. În această epocă de început, s-a format o învățătură orală despre Iisus Hristos, despre persoana și activitatea Sa mîntuitoare. Așa cum mărturisesc autorii biblici, sursa scrierilor Noului Testament o constituie această tradiție orală divino-apostolică. Evanghelistul Luca recunoaște că în scrierea Evangheliei sale s-a folosit de Tradiția orală existentă, ca și de anumite scrieri, cercetînd și rămînd fidel celor ce au fost

transmise anterior de Apostoli (Luca I, 1—4). Iar Apostolul Ioan subliniază faptul că scrierile sale sînt o mărturie despre : «Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mîinile noastre au pipăit despre Cuvîntul vieții, aceea vă vestim» (I Ioan I, 1). Este un adevăr incontestabil deci că scrierile Noului Testament sînt dependente de acea *paradosis* și că Noul Testament reprezintă consemnarea în scris a mărturiei apostolice despre Revelația lui Hristos : «Ceea ce am văzut și am auzit, aceea vă vestim și vouă» (I Ioan I, 3).

Procesul de transcriere a Tradiției apostolice orale a început încă de timpuriu și a avut un rol atît de hotărîtor pentru credința Bisericii postapostolice, încît azi nu se poate concepe existența Bisericii fără scrierile Noului Testament. Epistolele — cele dintîi scrieri noutestamentare de învățătură sau de îndemn pastoral — erau trimise unor comunități sau unor persoane doar în cazul cînd Apostolul nu putea fi prezent personal. Cu toate acestea ele au fost concepute și acceptate de la început ca documente cu o reală autoritate pentru credința creștină. Apostolul Petru socotește epistolele pauline scrieri inspirate, ele fiind de altfel recunoscute ca atare în comunități (II Petru III, 15—16).

Problema consemnării în scris a Tradiției orale s-a ridicat însă în chip special odată cu dispariția Apostolilor, cu care se încheie procesul Revelației biblice a Noului Testament.

În legătură cu această problemă există o serie de aspecte care au dat naștere la discuții contradictorii. Ne vom referi aci numai la două din aceste aspecte și anume : care e raportul dintre Tradiția orală apostolică și Noul Testament și de ce natură este relația dintre autoritatea Bisericii și «izvoarele» credinței creștine : Sfînta Scriptură și Tradiția.

Din compararea textelor celor patru Evanghelii rezultă în mod clar că evangheliștii au avut ca sursă o Tradiție orală comună. Deși cele patru Evanghelii au autori diferiți — din punctul de vedere al construcției cărților și al compunerii literare — totuși ele conțin o singură Evangheliie, astfel încît Tradiția divino-apostolică ce a stat la baza Evangheliilor scrise posedă și o unitate desăvîrșită. În ce privește conținutul, raportul dintre Tradiția divino-apostolică originară și scrierile Noului Testament trebuie privit ca un raport de fidelitate, dar și de continuitate. Este adevărat că Evanghelistul Ioan afirmă că din predica creștină originară atît de bogată s-au fixat în scris datele și faptele de bază ale Evangheliiei, socotite a fi necesare mărturisirii de credință în Hristos Fiul lui Dumnezeu : «Deci și multe alte semne a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi, care nu sînt scrise în cartea aceasta. Iar acestea s-au scris ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu și crezînd să aveți viață în numele Lui» (Ioan XX, 30—31). Textul citat a fost interpretat în sensul că în Evangheliiei s-a transcris, prin procesul inspirației, numai o parte din revelația lui Iisus Hristos, cealaltă parte rămînînd în circulație în Tradiția orală. Într-adevăr, pe de o parte, din afirmația Apostolului Ioan reiese că Evangheliile n-au

fost concepute ca niște relatări descriptive integrale, ca niște scrieri biografice dezvoltate sau catehisme exhaustive.

Deși evangheliștii sînt preocupați pentru redarea literară autentică și exactă a faptelor și învățăturilor lui Hristos, totuși ei n-au epuizat datele care se păstrau și circulau în Tradiția orală. Textul ne arată, pe de altă parte, că *Evanghelia scrisă* conține tot ceea ce este esențial în predica personală a lui Hristos și, deci, necesar pentru credința în El. Apostolul Ioan conține în acest fel: «Acestea s-au scris ca să credeți», ceea ce înseamnă că Sfînta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu, care are autoritate deplină pentru credință. Textul subliniază mai ales caracterul hristocentric al Noului Testament, faptul că Hristos este centrul și obiectul Revelației biblice (cf. Ioan I, 45; II, 22; V, 39, 46; XII, 16, 41; XIX, 28; XX, 9). Cea mai importantă concluzie ce se poate trage din afirmația Sfîntului Ioan se referă, prin urmare, nu atît la așa-zisul caracter parțial al Revelației cuprinse în Noul Testament, cît la faptul că cuvîntul scris — în care se exprimă și se tilcuiește într-o formă concentrată deplinătatea *Evangheliei* — are un rol primordial în propovăduirea credinței creștine și în consolidarea Bisericii. Astfel, scrierea Noului Testament trebuie concepută și ca un proces determinat de exprimarea mărturisirii de credință a Bisericii apostolice, mărturisire care rămîne temelia unică, de neînlocuit, a existenței de totdeauna a Bisericii. Este adevărat că, dintru început, *Evangheliile* n-au fost scrise formal ca «inspirate» și că, de fapt, nu li s-a recunoscut timp îndelungat autoritatea canonică. Dar conștiința Bisericii luminată de Duhul Sfînt a intuit în aceste scrieri, de la început, reprezentarea faptelor care formează actul răscumpărător săvîrșit în lume de Fiul lui Dumnezeu, sau «icoana verbală a lui Hristos»¹².

Fixarea canonului reprezintă un moment decisiv în procesul complex care este comunicarea Revelației divine în Biserică.

După dispariția Apostolilor, acești «martori» direcți ai Revelației lui Hristos, Biserica, căreia i se încredințase misiunea și puterea de a păstra, tilcui și transmite *Evanghelia*, s-a îngrijit în mod necesar de identificarea izvoarelor credinței sale (Luca I, 1).

Revelația s-a închis cu epoca apostolică, dar Biserica postapostolică a trebuit să identifice în mod pozitiv care sînt sursele credinței ei. Formarea canonului biblic a constituit, din acest punct de vedere, un proces în care Biserica s-a pronunțat asupra propriei sale Tradiții, asupra izvoarelor, documentelor și conținutului credinței sale.

În legătură cu formarea canonului biblic mai sînt de observat următoarele :

- a) Cărțile Noului Testament, chiar înainte de a fi declarate canonice, au avut, între documentele transmise de la Apostoli, cea mai mare autoritate;
- b) Formarea canonului biblic s-a produs în perioada postapostolică și a durat o perioadă lungă pînă în secolul al IV-lea;
- c) În stabilirea extensiunii canonului, rolul hotărîtor l-a avut autoritatea Bisericii, care n-a avut o Revelație explicită în acest sens.

Faptul că în Noul Testament nu există o Revelație expresă asupra canonului a făcut pe unii să susțină superioritatea Bisericii și a Tradiției față de Sfînta Scriptură.

12. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 188.

Desigur, Biserica n-a procedat la stabilirea canonului în mod arbitrar. Alegerea cărților canonice s-a făcut sub călăuzirea Duhului Sfînt și constituie o exprimare a harismei infailibilității de care se bucură Biserica în totalitatea ei. Dar Biserica a recunoscut drept cărți canonice, adică avînd autoritate eficientă pentru doctrină și morală, pe acelea care s-au impus prin două elemente fundamentale: *apostolicitatea și inspirația*.

În primul rînd, Biserica a reținut în canon acele cărți ale căror origine și conținut sînt de proveniență apostolică fie direct, fie indirect. De fapt, Biserica a recunoscut în Noul Testament Evanghelia lui Hristos predicată, transmisă și îtlcuită de Apostoli. Biserica a confirmat că Noul Testament este mărturia Apostolilor despre Hristos, forma scrisă a mesajului lui Hristos încredințat Apostolilor. Canonicitatea cărților Noului Testament — adică recunoașterea autorității lor normative în Biserică — a fost decisă deci, în primul rînd, de caracterul apostolic al Tradiției pe care acestea o conțin. Și în acest caz s-a aplicat un principiu fundamental al Ortodoxiei: Numai Tradiția care vine de la Apostoli sau de la urmașii acestora fie oral, fie scris, este acceptată ca mărturia autentică și normativă a Revelației lui Hristos. Apostolul Pavel spune: «Dacă cineva vă propovăduiește altceva decît ați primit, să fie anatemă» (Gal. I, 9). Și întrucît Biserica prin iluminarea Duhului Sfînt a identificat în Noul Testament Tradiția divino-apostolică originară, acesta rămîne ca o normă permanentă pentru apostolicitatea Bisericii în general și pentru Tradiția ei de totdeauna.

Al doilea criteriu îl constituie inspirația autorilor biblici¹³. Biserica a recunoscut nu numai originea și autoritatea apostolică a Noului Testament, ci și conținutul lui revelat și infailibil, comunicat prin inspirația Duhului Sfînt. Prin inspirație Sfînta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu (Ioan X, 35), care se adresează Bisericii. Sfînta Scriptură nu este deci o carte omenească despre Hristos, ci cuvîntul lui Hristos către oameni.

Inspirația biblică este atestată uneori de chiar autorii cărților respective, ca de pildă profeții Vechiului Testament și autorul Apocalipsei (I, 1—3). Scriitorii biblici recunosc că inițiativa scrierii aparține Duhului Sfînt, autorul fiind conștient că scrie sub influența divină (Evr. III, 7). Desigur, inspirația nu distruge caracterul de «autor» al scriitorului biblic. El n-a făcut o simplă transcriere de date, texte și tradiții alcătuite anterior, ci a prelucrat și sistematizat tradițiile existente după experiența și capacitatea sa personală și potrivit scopului scrierii. Exegeza de azi pune un tot mai mare accent pe diversitatea interpretărilor ce s-au dat materialului ce a stat la dispoziția scriitorilor biblici, dat fiind faptul că aceștia n-au fost simpli colecționari de tradiții, ci autorii unor contribuții teologice proprii prin interpretarea datelor transcrise.

Faptul inspirației a dat autoritatea cea mai mare Sfîntei Scripturi, pentru că datorită inspirației, Biserica are conștiința că Sfînta Scriptură e cuvîntul lui Dumnezeu. Biserica a recunoscut că Duhul lui Dumnezeu este prezent în cuvîntul scris al Bibliei și că Noul Testament este o lucrare a Duhului Sfînt în Biserică. De fapt, Duhul Sfînt este cel care dă autoritatea cărților biblice, dar Biserica este aceea care le-a identificat. Biserica și-a însușit Noul Testament ca parte integrală din Revelația lui Dumnezeu către om, ca istorie scrisă a iconomiei lui Dumnezeu realizată în Iisus Hristos, ca o reprezentare verbală a iconomiei răscumpărătoare. Prin inspirația Du-

13. Inspirația (theopneustia) — lucrarea Duhului Sfînt prin care autorii cărților biblice au primit, comunicat și transcris Revelația divină — este afirmată în mod expres în II Tim, III, 16; II Petru 1, 20—21 și I Petru 1, 11—12 (cf. Fapte III, 21; Marcu XII, 36).

hului Sfânt, așadar, se confirmă caracterul revelat al mesajului Sfintei Scripturi. Sfânta Scriptură este singura formă a Tradiției divino-apostolice redactată sub inspirația Duhului Sfânt și de aceea Tradiția postapostolică depinde totdeauna de Sfânta Scriptură. Desigur, cele două elemente — apostolicitatea și inspirația — sînt inerente conținutului Scripturii și se impun ca atare Bisericii, încît Biserica a recunoscut că Scriptura este Cuvîntul lui Dumnezeu ținînd seama de conținutul ei, iar prin autoritatea Tradiției a acceptat extensiunea canonului și inspirației biblice. Prin urmare, datorită acestor elemente, Sfânta Scriptură are o poziție unică și supremă între celelalte forme în care ni s-a comunicat Revelația. Tradiția cuprinde Sfânta Scriptură, dar Sfânta Scriptură este conținutul ei inspirat, de aceea rămîne sursa primă și absolută pentru credința Bisericii de totdeauna.

Faptul că extensiunea inspirației biblice sau canonul Noului Testament n-a fost revelat, precum și faptul că formarea canonului are loc în epoca postapostolică, așază Sfânta Scriptură și Tradiția într-un raport inseparabil și specific cu Biserica.

Istoria canonului ne arată în mod clar că Evangheliile scrise n-au avut o autoritate canonică formală de la început, ci aceasta le-a fost recunoscută cu timpul. Dar aceasta nu înseamnă că Biserica a hotărît asupra canonului ca o autoritate exterioară. În procesul de reflectare asupra canonului, Biserica s-a confruntat cu propriile ei izvoare, cu temeliile adevărului revelat. Ea a acceptat Sfânta Scriptură pentru că în conținutul și spiritul ei a recunoscut cuvîntul lui Dumnezeu către ea. Chiar dacă autorii scrierilor Noului Testament nu le-au considerat inițial ca scrieri inspirate, ele au fost adresate, de la început, comunităților creștine, răspunzînd nevoilor lor catehetice și pastorale, ca o formă de comunicare a cuvîntului lui Dumnezeu. Mai tîrziu, Biserica a recunoscut în Noul Testament Revelația originară, Tradiția divino-apostolică, pe care a acceptat-o chiar de la început ca normă absolută pentru doctrina și practica ei. Astfel, Biserica și-a însușit Noul Testament deoarece a descoperit în el cuvîntul lui Dumnezeu către ea, credința ei originară, pe care se întemeiază existența și misiunea ei mîntuitoare.

Biserica confirmă că în Noul Testament se găsește Revelația lui Hristos dată Apostolilor, dar pentru aceasta n-a folosit criteriile apostolicității și inspirației în mod mecanic. Există un raport organic între Scriptură, Tradiție și Biserica. Biserica recunoaște autoritatea divină a Sfintei Scripturi, dar și Sfânta Scriptură mărturiseste că Biserica este infailibilă. Problema dacă Scriptura este deasupra Bisericii, sau invers, este o problemă greșită. Desigur, ca funcție, Biserica este în slujba Evangheliei, care are autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu. De fapt, în procesul de formare a canonului biblic, Biserica și-a identificat propriile ei izvoare, propria ei credință, sub călăuzirea Duhului Sfânt, prin inspirația căruia s-a scris Sfânta Scriptură și prin puterea Căruia Trupul lui Hristos este infailibil. De aceea Sfânta Scriptură fiind concretizarea scrisă a Tradiției divino-apostolice pe care s-a întemeiat comunitatea creștină, reprezintă un element constitutiv și permanent al Bisericii, norma infailibilă pentru doctrina și viața ei¹⁴.

14. În legătură cu considerațiile din acest capitol, vezi Karl Rahner, *Inspiration in the Bible*, în «Studies in Modern Theology», Burns and Oates, London, 1966, p. 10—86, și *Bible (Theology)*, în «Sacramentum Mundi». An Encyclopedia of Theology, New York, 1966, vol. I, p. 172. Autorul susține că însăși constituția integrală a Bisericii, după planul lui Dumnezeu, a cerut ca ea să producă Biblia și să mărturisească inspirația ei într-un moment anumit al formării Bisericii apostolice. Biblia este inspirată anume ca o carte a Bisericii și conține concretizarea memoriilor Bisericii primare, sau obiectivarea scrisă a Bisericii apostolice în activitatea și mărturisirea ei de

Stabilirea canonului cărților biblice pe baza recunoașterii caracterului lor inspirat și apostolic, este o lucrare a Duhului Sfânt în Biserică și face parte din Tradiția Bisericii postapostolice. Se admite în general că inspirația și canonul Noului Testament sînt dogme stabilite de Tradiție și că fără Tradiția Bisericii, Sfînta Scriptură nu poate fi recunoscută ca cuvîntul lui Dumnezeu, după cum fără Sfînta Scriptură Biserica nu poate fi recunoscută ca Trupul lui Hristos și templu al Duhului Sfânt.

Referitor la raportul dintre Sfînta Scriptură și Tradiție, față de teza mai veche, potrivit căreia Sfînta Scriptură conține numai o parte a Revelației iar Sfînta Tradiție o altă parte — în vremea noastră unii teologi s-au pronunțat în favoarea tezei după care ambele cuprind aceeași Revelație, transmisă însă sub două modalități diferite. Dar uneori acest raport este conceput ca un cerc din care nu se poate ieși.

Din punct de vedere cronologic, Tradiția este anterioară canonului Noului Testament, care provine din Tradiția divino-apostolică și pe care o conține și o transmite. Tot tezaurul biblic a fost transmis anterior pe cale orală, încît Sfînta Scriptură face parte din Tradiție. Dar prin fixarea canonului biblic nu s-a înlăturat și nu s-a limitat Tradiția orală. Întrucît Sfînta Scriptură provine din Tradiție, ea nu cuprinde o revelație în sine, autonomă, ci este totdeauna în acord cu conținutul Tradiției și de aceea o doctrină nu se găsește izolat numai în Sfînta Scriptură. De fapt, Sfînta Scriptură nu s-a scris ca o alternativă a Tradiției, nici independent de ea și de aceea ele nu se pot separa. Desigur, Noul Testament este mărturia scrisă și inspirată a Evangheliei, dar el nu epuizează și nu limitează tradiția apostolică originară. Tradiția orală continuă să circule în Biserică, în forma ei distinctă, dar nedespărțită de Scriptură, după cum Sfînta Scriptură există în Biserică împreună cu Tradiția divino-apostolică orală și cu alte tradiții bisericești necuprinse în cărțile canonice, dar acceptate de Biserică în decursul vremii ca fiind în consens cu Tradiția apostolică, pe care o filcuiește și o dezvoltă.

Sfîntul Apostol Ioan recunoaște că în Tradiția orală a Apostolilor care a stat la baza Evangheliei sale, circulau fapte și date despre Hristos care nu sînt cuprinse în scrierile biblice (Ioan XXI, 25). Totuși, după cum am văzut, din punct de vedere al scopului acestor scrieri noutestamentare, nu se poate spune că Scriptura cuprinde numai parțial Evanghelia lui Hristos și că ar avea un caracter incomplet. Evanghelistul are conștiința că a consemnat în scris esența Evangheliei lui Hristos (cf. I Ioan IV, 1—3) și că ceea ce a scris are autoritate deplină pentru credință.

Dacă Sfînta Scriptură și Tradiția cuprind în mod integral una și aceeași Revelație divină comunicată sub două forme sau modalități deosebite, există motive ca Biserica să rămîină legată de ambele ?

credință. Dumnezeu este autorul Bibliei pentru că El voințește și produce Biblia ca un element constitutiv în întemeierea Bisericii apostolice. Autorul înclină spre teza că Biserica a recunoscut inspirația Sfîntei Scripturi pe baza unei revelații formale ce ar fi avut loc înainte de moartea ultimului Apostol. Astfel, Biblia este unul din elementele constitutive ale Bisericii apostolice, care cuprinde alît cuvîntul lui Dumnezeu cit și autoexprimarea credinței Bisericii.

Biserica n-a considerat niciodată Sfânta Scriptură — din punct de vedere al autorității — o parte incompletă, insuficientă a Revelației divine sau a Tradiției divino-apostolice și nici n-a socotit Tradiția postapostolică în sine ca o revelație nouă, sau ca o completare a Sfintei Scripturi. Cu toate acestea, Biserica a susținut totdeauna necesitatea ambelor pentru credința creștină, deoarece Sfânta Scriptură și Tradiția sînt mijloacele prin care Biserica comunică cu Hristos, căile inseparabile pe care se merge la originea ei¹⁵.

După cum am spus, teologia din ultima vreme a subliniat faptul că Sfânta Scriptură și Tradiția nu ar mai trebui denumite «izvoare» ale Revelației, dacă prin aceasta s-ar înțelege două surse independente, cu două conținuturi parțiale sau incomplete.

Intr-adevăr, Sfânta Scriptură și Tradiția sînt două mărturii complementare în care s-a păstrat Revelația lui Hristos, sau două forme de comunicare inseparabile a mesajului revelat. Ele transmit una și aceeași Evanghelie, au același conținut, prezentat în forme deosebite. Există totuși o distincție între ele din punct de vedere al autorității și funcției, care evită să se identifice sau să se opună.

Pe de o parte, Sfânta Scriptură este mărturia scrisă sub inspirația Sfântului Duh, ceea ce face ca ea să fie tradiția revelată a cărei autoritate divină este de necontestat. În Noul Testament, prin puterea Duhului Sfânt s-a păstrat sub o formă fixă, nealterată, cuvîntul lui Dumnezeu care s-a dat o dată pentru totdeauna. Fixînd canonul cărților Noului Testament, Biserica a făcut și o delimitare în ce privește autoritatea și funcția Tradiției apostolice în raportul ei cu tradiția postapostolică¹⁶. Ca expresie inspirată, fixă și infailibilă a tradiției divino-apostolice, Noul Testament are o poziție de preeminență și rămîne autoritatea absolută și norma supremă pentru tradiția postapostolică și de totdeauna. El este «evanghelia veșnică» (Apoc. XIV, 6), căci «Cuvîntul Domnului rămîne în veac. Și acesta este cuvîntul: «Evanghelia care s-a binevestit între voi» (I Petru I, 25).

Pe de altă parte, Sfânta Scriptură nu este singura și unica formă în care s-a transmis acea *paradosis*. Sfânta Scriptură, care provine și conține Tradiția divino-apostolică, continuă să existe inclusă în organismul Tradiției, în sens larg, care n-a putut fi nici înlăturată nici oprită odată cu fixarea canonului biblic¹⁶. Dacă Sfânta Scriptură este forma inspirată, fixă și pură a Tradiției, Tradiția este forma continuă în care este viabilă Sfânta Scriptură, sau Scriptura în procesul de asimilare, transmitere și interpretare neîntreruptă în Biserică. Desigur, Tradiția nu este o revelație în sine, o realitate independentă de Scriptură. Sfânta Scriptură conține Tradiția în forma predată de Apostoli în Biserică, iar Tradiția conține Scriptura în forma în care a interpretat-o Biserica. În acest sens, ele sînt două forme autentice și complementare

15. Panagiotis Bratsiotis, *Les Sources inséparables de la doctrine chrétienne. Introductions générales*. «La Sainte Bible. Premières édition œcuménique», Tome I, Editions Planète, Paris, 1965, p. 26, 28.

16. Oscar Cullman admite o tradiție normativă limitată la învățătura apostolică dinainte de fixarea canonului Noului Testament. Nu există altă tradiție decît cea transmisă în cărțile canonice ale Noului Testament (*Scripture and Tradition*, în vol. «Christianity Divided», ed. de D. O'Hanlon, Sheed and Ward. London-New York, 1961, p. 19, 21, 27).

în care s-a comunicat tradiția divino-apostolică în Biserică, în așa fel că Scriptura există în Tradiție și Tradiția există în Scriptură. Aceasta nu înseamnă că Tradiția nu este o normă pozitivă, că nu are un conținut specific ce întregeste Sfânta Scriptură și care constă mai ales din interpretarea pe care Biserica o dă Sfintei Scripturi. De aceea o doctrină trebuie dovedită nu numai cu Sfânta Scriptură, ci și cu Tradiția în care Biserica a interpretat mesajul biblic.

Autoritatea Tradiției postapostolice provine deci și din funcția ei, anume aceea de a fi interpretarea pe care Biserica o dă Sfintei Scripturi, interpretare fără de care Sfânta Scriptură nu se poate înțelege (Luca XXIV, 32)¹⁷. Tradiția Bisericii postapostolice este transmiterea și interpretarea continuă a Sfintei Scripturi, care nu sînt lăsate la bunul plac al fiecăruia (II Petru I, 20), ci formează o misiune a Bisericii. Dogma e tocmai formularea interpretării pe care Sfânta Scriptură a primit-o în conștiința Bisericii, formulare care devine normativă pentru înțelegerea Scripturii și în acest sens Tradiția completează Scriptura¹⁸.

Prin urmare, din punctul de vedere al originii și conținutului, Sfânta Scriptură și Tradiția formează în Biserică o unitate indisolubilă și stau într-o deplină dependență reciprocă¹⁹. Pentru a stabili canonul Sfintei Scripturi, Biserica a recurs la Tradiție, iar pentru a verifica originea apostolică a Tradiției, Biserica a recurs la Sfânta Scriptură. Pe de o parte, fără Sfânta Scriptură, Tradiția nu mai poate fi recunoscută ca o mărturie apostolică a Evangheliei; pe de altă parte, Sfânta Scriptură este un criteriu pentru originea și conținutul Tradiției. Sfânta Scriptură însăși mărturisește că Tradiția este forma originară a Revelației și interpretarea continuă a Evangheliei, iar Tradiția recunoaște că Sfânta Scriptură este forma definitivă, conținutul infailibil al Revelației. Biserica transmite Sfânta Scriptură ca pe un mesaj dumnezeiesc, ca pe cuvîntul infailibil al lui Dumnezeu, dar o interpretează în consensul Tradiției din care provine și în care continuă să existe. Fără autoritatea conținutului divin transmis prin Tradiție Biserica nu poate accepta Sfânta Scriptură drept cuvîntul lui Dumnezeu, după cum o tradiție care este contrară Sfintei Scripturi nu este o tradiție ortodoxă. Astfel, atît Sfânta Scriptură cît și Tradiția sînt necesare pentru credință. Pentru a afla credința ortodoxă, Biserica a recurs totdeauna la ambele²⁰. Pînă la formarea canonului biblic, Bise-

17. J. V. Langmead Casserley, *Toward a Theology of History*, A. R. Mowbray, London, 1965, p. 12, afirmă că Revelația biblică este un proces care include atît evenimentele din viața lui Hristos cît și interpretarea inspirată a acestor evenimente. Dimpotrivă, Wolfhart Pannenberg susține că evenimentul istoric este singurul mijloc prin care Dumnezeu se descoperă, de aceea nu este nevoie de o interpretare inspirată sub forma unui adaos la eveniment, care să-l facă de recunoscut ca Revelație. Kerygma nu a adăugat nimic la evenimentele pe care le propovăduiește (Daniel P. Fuller, *A New German Theological Movement*, în «*Scottish Journal of Theology*», vol. 19, nr. 2, 1966, p. 167–169).

18. Prof. Dr. Ioan N. Karmiris, *Scurtă expunere a învățăturii dogmatice a Bisericii catolice* (trad. de Pr. O. Căciulă), în «*Glasul Bisericii*», XXI (1962), nr. 5–6, p. 463, susține că «Tradiția apostolică, în raport cu Sfânta Scriptură, are nu numai un caracter interpretativ ci și unul completativ și întregitor».

19. A. De Halleux, *La théologie orthodoxe. Excursus*, în *Mysterium Salutis*, Paris, 1969, t. I, vol. 4, p. 257.

20. Timothy Ware, *Orthodox Church*, Penguin Books, Middlesex, 1963, p. 207–208.

rica s-a călăuzit de norma tradiției orale divino-apostolice. De pildă, în perioada bărbaților apostolici nu este cunoscut un canon biblic, deși cărțile biblice circulau, paralel, cu autoritate în tradiție. Prin stabilirea canonului, Biserica a recunoscut în Noul Testament mărturia inspirată a Tradiției apostolice, de aceea Tradiția postapostolică nu poate fi înțeleasă fără Sfânta Scriptură, fără de care nu poate justifica originea ei divino-apostolică. Prin urmare, Tradiția nu poate fi considerată nici suficientă în sine sau independentă. Nici Sfânta Scriptură nu se poate înțelege fără această Tradiție, deoarece Scriptura însăși recunoaște că la originea ei stă tradiția orală și pentru că Biserica a păstrat-o în mediul Tradiției în care s-a produs interpretarea normativă și sensul ei infailibil. Desigur că și autoritatea Bisericii stă pe mărturia Sfintei Scripturi care ne-a păstrat revelația despre infailibilitatea Trupului lui Hristos.

A reduce *paradosis* sau tradiția Evangheliei numai la elementul doctrinar ar însemna a elimina diversitatea de forme prin care Biserica a asimilat bogăția de conținut a Revelației. Desigur, mărturisirea hristologică rămâne elementul primordial în actul credinței: «Tu ești Hristosul Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei XVI, 16), constituie centrul credinței creștine.

Dar Hristos se comunică Bisericii și pe alte căi, dintre care cea mai importantă după propovăduirea cuvântului este calea sacramentală. Botezul, Euharistia, rugăciunea și toate celelalte mijloace și ritualuri sacramentale de evocare și de reprezentare a faptului răscumpărării săvârșit de Hristos fac parte din structurile esențiale ale Bisericii primare. Mai mult, datele biblice sînt mijlocite prin experiența liturgică și spirituală a comunității²¹, încît se poate spune că Tradiția înseamnă întreaga viață a Bisericii²². În Faptele Apostolilor se observă deja că adunarea euharistică, nedespărțită de predicarea Evangheliei, reprezintă centrul vieții bisericești (Fapte XX, 7). Astfel, interpretarea Sfintei Scripturi are loc în acest mediu al Tradiției care cuprinde experiența sacramentală, liturgică și spirituală a Bisericii. Prin Sfânta Scriptură Biserica creștină comunică cu cuvîntul lui Dumnezeu, dar în Euharistie ea se împărtășește cu însuși Trupul proslăvit al lui Hristos.

Privite numai din punctul de vedere al integrității și totalității vieții Bisericii se poate constata această unitate și această distincție dintre Sfânta Scriptură, Tradiția apostolică și tradiția bisericească²³. Ele formează un întreg în conștiința Bisericii și această integrare este opera Duhului Sfînt care perpetuează și actualizează Revelația lui Iisus Hristos. Lucrarea Duhului este un act hotărîtor și esențial în viața Bisericii și fără ea Biserica n-ar putea asimila, păstra și interpreta Evanghelia lui Hristos. Prin Duhul Sfînt Biserica percepe sensul spiritual direct, nemijlocit al Sfintei Scripturi²⁴.

21. H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, London, A. R. Mowbray, 1954, p. 474.

22. G. Florovsky, *Sobornost: the Catholicity of the Church*, în vol. «The Church of God», ed. de E. L. Mascall, p. 64–65; John Coventry, *The Bible and Tradition*, în «One in Christ», vol. 2, nr. 2, 1966, p. 127.

23. Mitrop. Atenagoras de Eleas, *Tradiția și Tradițiile* (trad. de Pr. E. Braniște), în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 3–4, p. 159–175.

24. Sf. Maxim Mărturisitorul vorbește de «înțelegerea apostolică» a Revelației, care presupune o viziune tainică și o contemplare directă a mesajului credinței, după modelul Apostolilor

Desigur, ca normă pozitivă, Revelația lui Hristos Care este «plinătatea» (Ioan I, 14; Col. II, 9) constituie împlinirea «istoriei mântuirii»²⁵. Ea s-a dat o dată pentru totdeauna, iar cu moartea ultimului Apostol, dispar martorii oculari ai Revelației. Dar Revelația continuă să fie transmisă și interpretată în Biserică prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt nu aduce o revelație nouă, nu adaugă nimic la conținutul divin al Evangheliei lui Hristos, «pentru că din al Meu va lua și vă va vesti» (Ioan XVI, 14). Dar Duhul Sfânt este cel care confirmă în Biserică Adevărul lui Hristos în toate timpurile. Duhul descoperă pe Hristos în cuvintele Sfintei Scripturi și în mărturiile Tradiției. Prin Duhul Sfânt Biserica identifică Evanghelia lui Hristos, pentru că «Acela va mărturisi despre Mine» (Ioan XV, 26). El este factorul care călăuzește Biserica în actul de interpretare și de transmitere a Adevărului: «Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul» (Ioan XVI, 13). Prin Duhul Sfânt, Revelația lui Hristos este redescoperită continuu și actualizată în Biserică: «Dar Mîngietorul, Duhul Sfânt, pe care-l va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu» (Ioan XIV, 26). Prin Duhul Sfânt înțelegem sensurile infinite ale cuvîntului lui Dumnezeu: «Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu» (I Cor. II, 12, 13).

Revelația Duhului în Biserică se manifestă îndeosebi în continuitatea, interpretarea și dezvoltarea Tradiției. Ca organism viu Biserica păstrează și transmite credința ei originală. Din această cauză tot ce se propovăduiește în Biserică trebuie confruntat cu Sfînta Scriptură. De altfel, tradițiile dogmatice și practicile liturgice introduse în Biserică în epoca postapostolică au fost verificate cu Sfînta Scriptură, pentru a stabili consensul lor cu credința de la început.

care au primit în mod nemijlocit Revelația, bucurîndu-se de o comunicare personală cu Cuvîntul (în *Filocalia*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, vol. III, p. 43).

25. Deși Dumnezeu este transcendent și rămîne ascuns și necunoscut în ființa Sa (Is. 45, 15; Ioan I, 18; I Tim. VI, 16). El se descoperă, se comunică, intră în relație cu oamenii ca un Dumnezeu viu și personal. Fără Revelația Sa ca prezență personală, credinciosul n-ar putea cunoaște pe Dumnezeu (I Tim. III, 16).

Dumnezeu se descoperă nu numai prin cuvînt, ci și prin faptele, lucrările («Lucrurile acestea pe care Eu le fac mărturisesc despre Mine că Tatăl m-a trimis» (Ioan V, 36), «teofaniile» (Ieșire XXXIII, 12-23; XIX, 18; Evr. XII, 21), evenimentele, imaginile Sale săvîrșite în istorie. Revelația lui Dumnezeu are un caracter progresiv și variat, înfăptuindu-se în mai multe rînduri și în diverse moduri: «În multe rînduri în trecut și în multe feluri Dumnezeu a vorbit părinților noștri prin proroci, iar în zilele acestea de pe urmă ne-a vorbit prin Fiul» (Evrei I, 1). Revelația biblică a Vechiului Testament are un caracter parțial și nedeplin în raport cu cea a Noului Testament. Prin întruparea Fiului Său, Dumnezeu a desăvîrșit revelația profetică și a realizat descoperirea Sa totală și supremă. Cu Iisus Hristos se încheie procesul Revelației divine; nu există un alt stadiu al Revelației sau o nouă revelație după Hristos, de aceea Evanghelia Sa are un caracter final, definitiv, absolut. Revelația lui Hristos constituie sfîrșitul și desăvîrșirea Revelației lui Dumnezeu: «N-am venit să desființez Legea și prorocii, ci să o plinesc» (Matei V, 17).

Misterul Revelației dumnezeiești depășește posibilitățile de expresie ale limbajului omenesc: «Mare este taina dreptei credințe ...» (I Tim. III, 16). Cu privire la «înălțimea» viziunilor și descoperirilor pe care le-a primit de la Domnul Iisus Hristos, Apostolul Pavel mărturisește: «A fost răpit în nori și a auzit cuvinte care nu pot fi spuse și nu trebuie exprimate în grai omenesc» (I Cor. XII, 4). Revelația are deci o sîcîră mai largă decît documentele în care a fost consemnată. Cu toate acestea mărturiile scrise sau orale ale Revelației au fost recunoscute ca mijloace prin care se comunică cuvîntul lui Dumnezeu, cuprinzînd ceea ce este esențial și necesar pentru mîntuire.

Dacă actul de comunicare a Revelației biblice se încheie cu dispariția ultimului Apostol, procesul de explicare a acesteia continuă fără întrerupere. Teologia biblică mai nouă susține că în însuși actul de comunicare a Revelației sub forma Sfintei Scripturi se pot distinge mai multe interpretări²⁶. Este firesc ca în actul de transcriere a Sfintei Scripturii și de transmitere a Tradiției, autorul și Biserica să reflecteze

26. Dintre studiile și articolele dedicate acestor probleme, publicate în ultima vreme, cităm următoarele.

Alexandru, B. A., *Izvoarele Ortodoxiei*, în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 3–4, p. 203–208 ;
 Belu, Pr. Prof. D., *Autoritatea în Biserică*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4, p. 555–564 ;
 Idem, *Predica apostolică*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 1–3, p. 100–108 ;
 Idem, *Predica postapostolică*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 4–6, p. 367–393 ;
 Idem, *Dogma în slujba propovăduirii biblice*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 4–5, p. 345–378 ;

Bria, Prof. I., *Tradiția ortodoxă după Enciclica Patriarhilor ortodocși de la 1848*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 2, p. 314–329 ;

Idem, *Despre revelația dumnezeiască*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 3–4, p. 183 ;
 Idem, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 1–2, p. 84–100 ;

Caplat, Doct. Simion, *Sfânta Scriptură a Vechiului Testament ca izvor al predicii*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 1–2, p. 62–77 ;

Chițescu, Prof. N., *Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă*, în «Mitropolia Banatului», VIII (1958), nr. 7–9, p. 259–295 ;

Idem, *Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în «Ortodoxia», VI (1959), nr. 3, p. 351–380 ;

Idem, *Scriptură, Tradiție și tradiții*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3–4, p. 363–423 ;

Cristescu, Pr. Prof. Gr., *Revelație, dogmă și predică*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 3–4, p. 127–130 ;

Coman, Pr. Prof. I. G., *Sfânta Tradiție în lumina Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 2, p. 163–190.

Idem, *Părinții apostolici — primii martori ai Tradiției*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 9–10, p. 757–759 ;

Drăgulin, Magistr. Gh., *Revelație și eshatologie*, în «Studii Teologice», X (1959), nr. 1–2, p. 34–46 ;

Georgescu, I. V., *Poziția Bisericii Romano-Catolice față de studiile biblice*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 9–10, p. 852–868 ;

Ghiuș, Arhim. Benedict, *Sfânta Tradiție*, în «Glasul Bisericii», VIII (1956), nr. 8–9, p. 386–395 ;

Glăjar, Diac. Magistr. I., *Problema interconfesională a inspirației biblice*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 2, p. 217–238 ;

Iana, Doctorand C., *Concepția Sf. Chiril al Ierusalimului despre Sfânta Scriptură ca temelie al învățăturilor Bisericii*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 7–8, p. 446–455 ;

Marcu, Pr. Prof. Grigorie, *Cunoașterea aprofundată a Sfintei Scripturi, îndatorire de căpetenie a preotului; zilelor noastre*, în «Studii Teologice», VI, (1952), nr. 3–4, p. 202–215 ;

Idem, *Cartea de căpătii a preotului*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 5, p. 236–245 ;

Idem, *Unele precizări cu privire la locul Bibliiei în Ortodoxie*, în «Mitropolia Olteniei», XIV (1962), nr. 10–12, p. 583–596.

Idem, *Exegeza în pastorație*, în «Mitropolia Ardealului», X (1965), nr. 1–3, p. 26–49 ;

Idem, *Tradiția în Biblie*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 11–12, p. 711–716 ;

Mehedințu, Doctorand Viorel, *Apostolicitatea Tradiției*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9–10, p. 613–628 ;

Neaga, Pr. Prof. N., *Ortodoxia și Vechiul Testament*, în «Mitropolia Banatului», XII (1962), nr. 7–8, p. 299–318 ;

Idem, *Voioarea spirituală a Vechiului Testament*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 9–10, p. 574–590.

Idem, *Atitudinea Sf. Ap. Pavel față de Vechiul Testament*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 8–9, p. 633–638 ;

asupra conținutului lor și să descopere noi tilcui și sensuri. Din acest punct de vedere toată tradiția postapostolică reprezintă o tilcuire a Sfintei Scripturi, o dezvoltare a Tradiției apostolice. Tradiția postapostolică are îndeosebi funcția de a interpreta Cuvîntul lui Dumnezeu ca pe o realitate dinamică, descoperind sensurile lui infinite.

În procesul de interpretare a Sfintei Scripturi, Biserica a impus anumite tradiții și a formulat anumite doctrine, în consens cu tradițiile

- Negoilă, Pr. Atanasie, *Texte din Vechiul Testament interpretate fals de către sectanți*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 3–6, p. 262–280 ;
- Nicolaescu, Diac. Prof. N., *Biserica Ortodoxă, păstrătoarea celor mai bune tradiții și metode de exegeză biblică*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3–4, p. 113–133 ;
- Popescu, Prof. T. M., *Sfînta Tradiție în Biserica Ortodoxă spre deosebire de celelalte Biserici*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 7–8, p. 401–431 ;
- Idem, *Sfînta Tradiție ca temelie de credință în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 1, p. 3–41 ;
- Idem, *Preotul păstrător al Sfintei Tradiții*, în «Glasul Bisericii», XIV (1955), nr. 5–6, p. 296–301 ;
- Idem, *Evanghelia – cartea preotului*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 8–9, p. 541–550 ;
- Prelipcean, Pr. Prof. Vladimir, *Sf. Scriptură, cartea de căpetenie a preotului*, în «Studii Teologice», I (1919), nr. 7–8, p. 487–500 ;
- Idem, *Inspirația Sfintei Scripturi*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 4, p. 463–488 ;
- Idem, *Vechiul Testament : cuprînsul, caracterul, sensul*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1964), nr. 3–4, p. 192–196 ;
- Idem, *Studiul Vechiului Testament sub aspectul teologic în epoca contemporană, în Apus*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 3–4, p. 221–241 ;
- Rezuș, Pr. Prof. P., *Problema interconfesională a Revelației divine*, în «Ortodoxia», II (1950), nr. 2, p. 237–250 ;
- Idem, *Teologia creștină contemporană și cuprînsul Revelației divine*, în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 10–12, p. 681–688 ;
- Idem, *Constituția dogmatică «Dei Verbum» a Conciliului al II-lea de la Vatican și învățătura ortodoxă despre Revelația divină*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 3, p. 364–381 ;
- Idem, *Integritatea doctrinară în teologia contemporană*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 11–12, p. 871–878 ;
- Sîrbu, Pr. Prof. Corneliu, *Revelație și inspirație*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. I, p. 41–66 ;
- Stan, Pr. Prof. Liviu, *Despre Sfînta Tradiție*, în «Glasul Bisericii», XXII (1964), nr. 7–8, p. 612–645 ;
- Stăniloae, Pr. Prof. D., *Sfînta Tradiție. Deținerea noțiunii și întinderea ei*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 47–109 ;
- Idem, *Noțiunea dogmei*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 9–10, p. 534–571 ;
- Idem, *Revelație ca dar și ca făgăduință*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2, p. 179–196 ;
- Idem, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3, p. 347–377 ;
- Todoran, Pr. Prof. Isidor, *Etapele Revelației*, în «Mitropolia Ardealului», I (1956), nr. 1–2, p. 78–96 ;
- Idem, *Despre raportul dintre izvoarele Revelației*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 9–10, p. 717–728 ;
- Idem, *Sfînta Tradiție și tradiția bisericească*, în «Mitropolia Ardealului», VII (1962), nr. 9–12, p. 678–685 ;
- Idem, *Atitudini protestante contemporane față de Sfînta Tradiție*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 367–399 ;
- Vasilescu, Diac. Prof. Emilian, *Sfînta Biserică – explicatoarea fără greșală a Sfintei Scripturi*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 3–4, p. 188–191 ;
- Vesa, Pr. I., *Despre Cuvîntul lui Dumnezeu*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9–10, p. 790–793 ;
- Vinereanu, Doctorand Nechit, *Sfînta Scriptură ca izvor al Revelației divine, după Constituția «De Divina Revelatione» a Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 56–70 ;
- Vîlcu, Doctorand N., *Tradiția și magisteriul Bisericii după documentele Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4, p. 537–550 ;
- Vlad, Pr. Prof. Sofron, *Lămurirea ortodoxă a unor texte biblice*, în «Ortodoxia», VI (1954), p. 42–63.

și interpretările din trecut, cu autoritate obligatorie în Biserică. Din această cauză este îndreptățită delimitarea dintre Tradiția divino-apostolică și tradiția bisericească, sau dintre Sfânta Tradiție și tradiții. Numai tradiția dogmatică reprezintă interpretarea normativă pe care Biserica o dă Sfintei Scripturi. Dogma cuprinde mesajul relevant o dată pentru totdeauna, desigur, exprimat în formulele epocii respective. Datorită acestei condiționări istorice a formulilor dogmatice, este necesar ca mărturisirea de credință să fie exprimată în fiecare epocă, în limbajul care are sens pentru Biserica din acel timp și care face să perceapă noi tâlcuiri ale credinței de la început.

Așadar, dezvoltarea teologică este un proces firesc în Biserică. Deși Biserica s-a pronunțat cu mare precauție, totuși ea asimilează continuu Cuvântul lui Dumnezeu și îl interpretează în formulări mai cuprinzătoare și mai adecuate timpurilor. Biserica are datoria să exprime permanent mărturisirea ei de credință și să răspundă la problemele noi în formule în care credința să aibă sens pentru credinciosul care își pune acele probleme.

O poziție cu totul diferită în ce privește procesul de formare a credinței Bisericii o au curentele biblice sau fundamentaliste care se manifestă în unele denominațiuni neoprotestante. Pot fi amintite aici următoarele puncte ale acestei poziții:

a) Interpretând într-un sens foarte rigid principiul protestant *Sola Scriptura*, aceste tendințe reduc Revelația divină la litera Bibliei, sau la câteva afirmații considerate mai importante ale ei. Biblia este singura sursă a adevărului și unicul canon al Revelației. Tot ce este necesar pentru mântuire se găsește în Biblie și de aceea numai mărturia biblică are autoritate pentru credință. Ea își este suficientă și din punct de vedere al conținutului și din cel al interpretării. Potrivit acestei teze, Scriptura fiind de origine divină face inutilă Tradiția care este de origine omenească și deci trebuie să fie considerată ca o anexă secundară a Scripturii.

Dar Sfânta Scriptură nu dă temei pentru o astfel de concepție. Mai întâi, Revelația are o sferă mult mai largă decât Sfânta Scriptură, care nici n-a fost scrisă pentru a epuiza Tradiția apostolică (Ioan XX, 30; XXI, 25). În al doilea rând, Scriptura însăși vorbește de o tradiție divino-apostolică pe care o consideră drept sursa ei originară, din care provine, pe care o conține și în care există. Sfânta Scriptură e o mărturie care trimite la Tradiție și nu e singura formă în care Apostolii au comunicat cuvântul lui Dumnezeu în Biserica primară. De altfel, astăzi se recunoaște chiar de unii teologi protestanți că Biblia trebuie înțeleasă într-un mediu de interpretare dat de Tradiția în care s-a format.

b) Se neagă apoi orice proces de tâlcuire a Scripturii, pentru că, de fapt, se neagă orice evoluție sau dezvoltare în viața Bisericii, pe care o consideră o comuniune eshatologică. Se pretinde o reîntoarcere la perioada apostolică, anulându-se astfel însăși ideea de tradiție teologică, pentru că nu se înțelege procesul de trecere de la perioada apostolică la cea postapostolică. Și fiindcă se exclude orice progres în viața și gândirea Bisericii, nu s-a ajuns să se formuleze anumite doctrine, încât credința se fundamentează pe o colecție de texte scripturistice.

Or, Biserica este un organism viu, iar Tradiția ei are un caracter dinamic, în care are loc nu numai continuitatea cu trecutul, ci și tâlcuirea continuă a Sfintei Scripturi, cerută de actualizarea mesajului său în diferite epoci.

c) Este pusă în contrast Biblia cu Biserica, afirmându-se că Biblia stă deasupra Bisericii, care, de altfel, n-are nici un rol în interpretarea ei. Cu toate acestea se

recunoaște faptul că Biblia este primită din mîna Bisericii. Există totuși teologi protestanți care admit că Biserica este aceea care a delimitat Noul Testament, fiind infailibilă. Sub călăuzirea Duhului Sfînt, Biserica a decis la un moment dat asupra cărților considerate ca inspirate de Dumnezeu. De fapt, Biserica a recunoscut în Sfînta Scriptură propria ei credință, iar în Tradiție, interpretarea continuă a Sfîntei Scripturi. Fără autoritatea Bisericii deci nu se poate accepta canonul biblic.

d) Se mai susține că Biblia se autoexplică, de aceea interpretarea ei este — după unii — de competența oricărui o citește, respingîndu-se astfel autoritatea învățătoare a Bisericii.

Din atitudinea Mîntuitorului față de interpretările date Vechiului Testament de către sinagoga iudaică (Marcu VII, 1—4), reiese însă că nu orice interpretare este valabilă. De pildă, Vechiul Testament este înțeles corect numai prin Biserică, în lumina Noului Testament și nu izolat. Apoi, nu trebuie invocate texte sau pasaje biblice în mod izolat. Orice text se țilcuiește în contextul întregii Biblii (Luca XXIV, 25, 32, 45). Interpretarea Scripturii se face sub călăuzirea Bisericii (Fapte VIII, 31) în consens cu tradiția ei. Sfînta Scriptură trebuie înțeleasă ca o carte a Bisericii și nu independent de sensul pe care i-l dă Biserica (II Petru I, 20).

Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție reprezintă izvoarele, căile sau formele prin care Revelația divină — care s-a dat o dată pentru totdeauna — s-a comunicat, asimilat și interpretat în și de către Biserică. Tradiția divino-apostolică este sursa sau forma originară din care provine Scriptura Noului Testament, iar Sfînta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu către Biserică, conținutul inspirat, infailibil și nealterat al Tradiției. Sfînta Scriptură și Tradiția nu se identifică și nici nu se opun, ci formează o unitate întrucît se completează și se condiționează reciproc.

Pe de o parte, Tradiția stă la originea Sfîntei Scripturi și este interpretarea continuă a acesteia. Sfînta Scriptură n-a înlocuit Tradiția, ci ea există înainte, în și după Sfînta Scriptură. Ea are un caracter dinamic, deoarece în ea Biserica asimilează și interpretează continuu Biblia. Sfînta Scriptură poate fi înțeleasă numai în consensul Sfîntei Tradiții. În Tradiție s-a produs procesul de comunicare, asimilare și interpretare a Revelației divine, de aceea interpretarea normativă a Tradiției este necesară și obligatorie înțelegerii Bibliei.

Pe de altă parte, Sfînta Scriptură este forma unică, neschimbabilă și definitivă a Tradiției divino-apostolice, datorită inspirației Duhului Sfînt. Dacă Sfînta Scriptură depinde de Tradiție avînd o origine și un conținut comun, și Tradiția depinde de Sfînta Scriptură din punct de vedere al autorității și funcției ei în Biserică, întrucît aceasta rămîne indispensabilă pentru identificarea caracterului apostolic al Tradiției. În acest sens, Biblia este norma oricărei tradiții postapostolice. Desigur, nici Sfînta Scriptură nu se poate despărți de interpretarea care i s-a dat de către conștiința Bisericii și în acest sens Tradiția completează Sfînta Scriptură. Biserica a fixat învățătura despre canonul și inspirația Sfîntei Scripturi și tot ea conduce procesul de interpretare normativă a mesajului biblic în Tradiție. Atît Sfînta Scriptură cît și Tradiția sînt necesare pentru credința Bisericii. Dar și Sfînta Scriptură mărturisește că Biserica este infailibilă datorită prezenței Duhului Sfînt în ea, cînd se supune cuvîntului lui Dumnezeu comunicat în Biblie.

În fața noii ermineutici existențialiste²⁷, teologiei ortodoxe îi revine datoria de a reafirma adevărata autoritate istorică, teologică și existențială a Sfintei Scripturi în Biserică. Sfânta Scriptură este cartea și mărturia supremă a Bisericii. După cum propovăduirea apostolică este supusă Evangheliei lui Hristos, tot așa Biserica nu se poate despărți de Sfânta Scriptură pentru că este cuvîntul lui Dumnezeu ce se adresează ei. Tradiția Bisericii patristice s-a format în primul rînd din interpretarea Sfintei Scripturi, fiind un răspuns al Bisericii la cuvîntul lui Dumnezeu. Toată teologia patristică și toată tradiția dogmatică nu sînt altceva decît o reflectare aprofundată a Sfintei Scripturi²⁸. Conștiința Bisericii recunoaște în Evanghelia lui Hristos cuvîntul veșnic al lui Dumnezeu și puterea lui Dumnezeu spre mîntuire (Rom. I, 16), avînd în ea sursa și călăuza infailibilă, permanentă și supremă a credinței ei (I Petru I, 25). Nici o dogmatică și nici o mărturisire de credință nu pot înlocui sau cuprinde adîncul și bogăția înțelepciunii și științei lui Dumnezeu (Rom. XI, 33), descoperite în Sfânta Scriptură. Teologia ortodoxă are ca principiu o maximă patristică: «Începutul oricărei învățături este cuvîntul lui Dumnezeu»²⁹.

27. Alan Richardson, *The Bible in the Age of Science*, SCM Press, London, 1961, cap. «The Existentialist Theology», p. 100—121.

28. Teologia patristică este o teologie biblică, argumentul scripturistic fiind criteriul fundamental pentru dogmatica sinoadelor ecumenice. Iată cîteva mărturisiri patristice despre autoritatea Sfintei Scripturi pentru credința ortodoxă:

Scrierile sfinte și inspirate sînt suficiente pentru propovăduirea adevărului (Sf. Atanasie, *C. Gent.*, I, 1, P.G. XXIV, 4); Acestea sînt izvoarele mîntuirii (cărțile canonice ale Noului Testament), pentru ca cel însetat să se adape cu cuvintele vie pe care le conțin. Numai în acestea se cuprinde doctrina credinței. Nimeni să nu adauge, nici să ia ceva din ele (Idem, *Epistola Pascală* 39, P.G. XXVI, 1437); Canonul Scripturii este perfect, suficient în el însuși și mai mult decît suficient pentru orice lucru (Vincentiu de Lerin, *Commonitorium* II, 2, P.L. I, 639—640); Sfînta Scriptură este o hrană sufletească pe care o dă Duhul Sfînt (Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Ps. LIX*, 2; P.G. XXIX, 464); Lectura Sfintei Scripturi este o convorbire cu Dumnezeu (Sf. Ioan Hrisostom, *Despre folosul citirii Scripturii*, P.G. LI, 89—90); Cel ce nu folosește Scriptura ci intră pe altă cale fără să urmeze pe calea adevărată, acela este un fur (Idem, *Omilia, 2 la Ioan*, P.G. XLXI, 1115); Noi folosim Scriptura ca o normă pentru descoperirea lucrurilor (Clement Alexandrinul, *Stromate*, VII, 16, 95—96, P.G. III, 67—68); Noi cunoaștem iconomia mîntuirii noastre prin acei prin care Evanghelia a ajuns la noi. Ei au propovăduit aceasta în acel timp, dar după aceea, prin voința lui Dumnezeu, ne-au transmis aceasta în Sfînta Scriptură, ca să fie temelia viitoare și stîlpul credinței noastre (Irineu, *Adv. haer.* III, 1.1, P.G. II, 2); Necunoașterea Scripturilor duce la necunoașterea lui Hristos (Sf. Ieronim, *Isa. ProL.*, P.L. XXIV, 17); Evangheliile sînt «memorii» ale Apostolilor (Iustin Martirul, *Apologia* I, 66,3 și 67, P.G. VI, 429); În Scriptură a vorbit Dumnezeu prin mijlocul oamenilor și într-un mod omenesc (Fer. Augustin, *Celatea lui Dumnezeu*, XVII, 6, 2; P.L. XLI, 537); «Căci nu trebuie să se predea la întîmplare și fără dovezi din dumnezeieștile Scripturi învățătura despre dumnezeieștile taine și nici nu trebuie să fie înfățișată din presupuneri și prin cuvinte căutate. Nici chiar pe mine care îți vorbesc aceasta să nu mă crezi dacă nu vei primi din dumnezeieștile Scripturi dova celor ce-ți vestesc. Mîntuirea credinței noastre constă nu în ușurința vorbirii, ci în dovezile dumnezeieștilor Scripturi» (*Cateheza IV*, 17; P.G., XXXII, 467—477 A).

O prezentare a doctrinei patristice despre Sfînta Scriptură și Tradiție vezi la J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*. Les Editions du Cerf, Paris, 1968, p. 30—61 și 63—85.

29. Sfîntul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt*, I, 2, trad. cit., p. 253.

FAPTUL RĂSCUMPĂRĂRII ÎN CICLUL VIEȚII PUBLICE A DOMNULUI

E locul să observăm încă de la început că în acest ciclu, spre două momente se îndreaptă cu precădere atenția imnografilor, cînd e vorba de lucrarea răscumpărării noastre. Zicem dinadins «cu precădere», pentru că, pe alocurea, după cum vom vedea, imnografiile par să acorde însemnătate, cînd e vorba de Răscumpărare, și altor aspecte din viața publică a Mîntuitorului.

Pentru mai multă claritate, ne simțim datori a preciza de îndată că cel dintîi moment important din acest ciclu îl constituie Botezul Domnului (θεοφάνεια, 6 ianuarie); e momentul, care după cum se știe, inaugurează viața publică a Logosului înomenit. Cel de-al doilea moment, dimpotrivă, stă, într-un anumit fel, la sfîrșitul vieții publice a Domnului: este Schimbarea Sa la Față (μεταμόρφωσις, 6 august).

Dar, cu aceasta, am delimitat totodată și cuprinsul denumirii «Ciclul vieții publice», așa cum înțelegem să o folosim aici.

I. — BOTEZUL DOMNULUI

I. — Valoarea lui de răscumpărare

Despre Botezul Domnului și însemnătatea lui în iconomia Răscumpărării noastre, aflăm la imnografi mărturii pe cît de semnificative, pe atît de neașteptate. Iată, de pildă, ce surprinzătoare eficacitate răscumpărătoare vede imnul următor în evenimentul, pe vremea aceea atît de obișnuit, al Botezului pocăinței, primit însă de astă dată de Domnul Hristos, în Iordan, de la Ioan Prodrumul:

«Capul legii și al proorocilor păzind și cu dragoste întărindu-ne, următori să fim lui Hristos, Care pentru dragostea cea desăvîrșită trup a luat și prin Botez pe noi cu Tatăl ne-a împăcat (καὶ διὰ βαπτίσματος ἡμᾶς Πατρί καταλλάξαντος) și ne-a învătat a cînta: Pe Domnul lăudați-L lucrurile și-L preainălțați întru toți vecii»¹.

E ușor de văzut că această discretă enunțare de ansamblu acoperă, în cărțile de slujbă, o adevărată sumă de alte nenumărate roade ale Botezului, fiecare exprimînd cîte unul din diversele aspecte ale lucrării lui răscumpărătoare. Dreptvorbind, toată această felurită multiplicitate de aspecte se reduce în fond, la cîteva cuprinzătoare afirmații fundamentale.

Așa, ca să introducem puțină ordine în această covîrșitoare bogăție de variante, după cele mai multe din aceste indicații, Botezul Domnului

1. Mineiul pe ianuarie, în 4 zile: Pavcernița, Oda VIII, stihira II.

mai întii «ingroapă în ape»²; «cufundă în Iordan»³, «spală» «curățește păcatul lumii»⁴; Botezul Domnului are, cu alte cuvinte, puterea să șteargă «vinovățiile oamenilor»⁵, să vindece «neascultarea lui Adam»⁶, într-un cuvânt, să curețe «tot păcatul lumii».

Iată cum proclamă acesta, oarecum, însuși glasul Domnului, într-unul din imnele sărbătorii, imn alcătuit într-o formă care nu-i lipsită nici de meșteșug, nici de viață, nici de solemnitate :

«Iată, vine la Iordan Hristos și cheamă pe Mergătorul înainte : Vino de mă botează pe Mine, Cel ce curățesc tot păcatul lumii cu apele riului (τὸν πᾶσαν καθάρωντα κόσμου τὴν ἁμαρτίαν ποταμίαις ἐν ρείθροις). Tinde mina ta, spre dumnezeiescul Meu creștet, că am venit să vindec greșelile minii»⁷.

O indicație discretă, în imediată legătură de idei cu cele spuse, ne asigură că Botezul Domnului a distrus păcatul, a împlinit cu alte cuvinte opera aceasta de nimicire a păcatului, — nu altfel, ci «învrednicindu-ne pe noi iertării» :

«Vrînd să mîntuiești pe omul cel rătăcit — nu ai socotit nevrednicie în chip de rob a te îmbrăca. Ci s-a căzut Ție, Stăpînului și Dumnezeu, ca să primești ale noastre pentru noi. Că Tu botezîndu-Te cu trupul Mîntuitorule, iertării ne-ai învrednicit pe noi (ὁ γὰρ βαπτισθεὶς σαρκί, τῆς ἀφέσεως ἡξίωσας ἡμᾶς), pentru aceasta strigăm către Tine : Făcătoarele de bine, Hristoase Dumnezeul nostru, slavă Ție»⁸.

Cum era de așteptat, Botezul Domnului mai cuprinde însă totodată o latură pozitivă, o latură de restaurare. Desigur, pentru a ne-o zugrăvi, făcătorii de cîntări se folosesc de termenii consacrați acestei teme, de termenii înțilniți de noi și în Ciclul Întrupării. Dar identitatea de termenii nu trebuie să ne ascundă fața nouă a lucrurilor. Și această nouă realitate este că, la rîndul său, și Botezul Logosului «a înnoit firea lui Adam»⁹, a făcut oamenilor «o înnoire străină»¹⁰, a «ridicat din nou omenirea la vrednicia chipului celui dintîi»¹¹; în scurt, că și Botezul «din nou a zidit lumea».

Din mulțimea de stihuri care atestă realitățile acestea, am ales dinadins imnul de mai jos, care ilustrează într-un mod cu totul deosebit, cu cît de fină naturalețe, ca să spunem astfel, se pricep imnografii să strecoare printre rînduri' acest soi de date ale Răscumpărării, acolo unde le aștepți mai puțin :

«Cuvioase Părinte, Preasfințite Grigorie (al Nisei), condeiu cel plin de glasul Mîngîietorului și limba cea prea aleasă a bunei credințe, luminătorul cel cu multe lumini, din dumnezeiasca strălucire ; propovă-

2. *Ibidem*, în 4 zile. Oda IX, stihira III.

3. *Ibidem*, în 2 zile : Oda VI, Can. I și stihira I.

4. *Ibidem*, în 4 zile : Sedelna I.

5. *Ibidem*, în 4 zile : Pavecernița, Oda IX, stihira III.

6. *Ibidem*, în 2 zile : Can. I, Oda VI, Stihira II.

7. *Mineiu* pe ianuarie, în 4 zile : Sedelna I.

8. *Ibidem*, în 6 zile : Vecernia, stihira IV.

9. *Ibidem*, în 6 zile : Sedelna II

10. *Ibidem*, în 2 zile : Pavecernița, Oda I, Stihira I.

11. *Ibidem*, în 3 zile : Oda V, Can. I, Stihira I.

duitorul adevărului, temelul cuvântării de Dumnezeu; izvorul dogmelor celor înalte, riul învățăturilor curgătoare de miere; alături cu viers dumnezeiesc a cîntărilor celor de Dumnezeu scrise, care îndulcesc cugetele credincioșilor, lui Hristos te roagă, pe Hristos pleacă, Prea înțelepte, pe *Cel ce în riul Iordanului din nou a zidit lumea* (τὸν ἐν ρεῖθροῖς τοῦ Ἰορδάνου ἀναπλάσαντα κόσμον), să mîntuiască sufletele noastre»¹².

Din tot cuprinsul obișnuit al restaurării, ori de cîte ori e vorba de Botezul Domnului, inmografii preamăresc totuși, cu o predilecție izbitor de stăruitoare, două binefaceri — și anume: arătarea luminii celei neapropiate, care, «ca o făclie de sus, cu lumina cunoștinței de Dumnezeu ne-a luminat»¹³ și împărtășirea Darului sfințeniei¹⁴ care «viață nepieritoare tuturor dăruiește»¹⁵, «fiii lui Dumnezeu ne face»¹⁶ și «cu haina slavei celei dinții ne îmbracă»¹⁷, ca și cînd aceste două binefaceri ar constitui lucrarea restauratoare specifică Botezului.

E drept că, în meditația lor, inmografi se lasă adeseori covîrșiți de binefacerile luminii pînă acolo că însuși darul sfințeniei e văzut ca o iluminare. De obicei însă fiecare din aceste binefaceri este prețuită totuși aparte, în chip deosebit, cum se poate vedea și din imnul următor care le amintește laolaltă pe amîndouă, ca într-un rezumat:

«Arătatu-s-a Mîntuitorul, *Darul și Adevărul* (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) în repejunile Iordanului și pe cei ce erau în întuneric și în umbră dormeau i-a luminat. Pentru că a venit și s-a arătat Lumina cea neapropiată»¹⁸.

Și totuși, cu aceasta n-am avea o icoană completă despre Răscumpărarea lucrată de Botezul după trup al Logosului. Mai rămîne de spus că dincolo de toate efectele răscumpărătoare de care am vorbit, Botezul Domnului a împlinit în lume și o lucrare cu caracter cosmic.

E evident în adevăr că, la Botezul Domnului, unul din elementele fizice ale cosmosului — apa — a primit a avea o consacrare specială și aceasta odată pentru totdeauna. De altfel, ce altceva poate să însemne expresia folosită atît de stăruitor de inmografi, care, vorbind despre sfințirea Iordanului, spun că Botezul Domnului a sfințit nu numai apa ci și însăși «firea apei»?

Repetăm, lucrul acesta nu este spus numai o dată ori în trecut, ci uneori e cuprins într-un cadru de așa-natură că el însuși e o adevărată invitație la o înțelegere a Răscumpărării, pe care n-o putem numi decît cosmică. Astfel:

«Pămîntul s-a sfințit cu sfință nașterea Ta Cuvinte, spunînd cerurile cu stelele slava Ta; iar acum s-a binecuvîntat firea apelor botezîndu-Te cu trupul (νῦν δὲ τῶν ὕδατῶν φύσις εὐλογεῖται σοῦ σαρκὰ Βαπτισθέντος) și neamul celor pămîntești s-a suit iarăși la bun neamul cel dinții»¹⁹.

12. *Mineiul pe ianuarie*, în 10 zile: Vecernia, Stihira I.

13. *Ibidem*, în 6 zile: *Rugăciunea solemnă de sfințire a apelor*.

14. *Ibidem*, în 4 zile: Oda IX, Stihira III.

15. *Ibidem*, în 3 zile: Pavecernița, Oda III, Stihira I.

16. *Ibidem*, în 4 zile Can. I, Oda I, stihira III.

17. *Ibidem*, în 5 zile: Oda III, Condacul.

18. *Mineiul pe ianuarie*, în 6 zile: Svetilna.

19. *Ibidem*, în 5 zile: Pavecernița, Oda IX, stihira II.

Viziunea aceasta impresionantă după care Botezul Domnului ocupă un loc atât de neașteptat în iconomia Răscumpărării noastre nu trebuie să surprindă. E locul să repetăm și aici ceea ce am mai spus: neobișnutele virtuți mîntuitoare recunoscute de iconografi unui eveniment cum e Botezul Logosului nu sînt în nici un caz simple invenții de fantazie pioasă. Stau chează întru aceasta, cunoscuta robustețe doctrinară a lui Sofronie patriarhul Ierusalimului care a controlat măcar rugăciunile și inele pentru sfințirea apei la Bobotează, iar pe de altă parte rectitudinea ortodoxă de necontestat a celui ce a preamărit, ca nimeni altul, Botezul Logosului, iconograful prin excelență al acestui eveniment sfînt, marele dogmatist al Răsăritului, Ioan Damaschin, tîlmăciul credincios al Ortodoxiei de totdeauna, supranumit pentru aceasta «ecou al Sfinților Părinți»²⁰.

Dincolo de toate șovăielile noastre eventuale, semnificația răscum-părătoare a Botezului lui Hristos face parte, așadar, în chip neîndoiel-nic și în toată extensiunea ei, din zestrea autentică a predaniei ortodoxe.

I. — Principii de înțelegere

Nu se poate spune că nu întîlnim la iconografi și încercări desti-nate să explice în ce fel înțeleg ei pomenitele lucrări răscum-părătoare săvîrșite în lume de Botezul Domnului. Deși risipite, neorganizate și abia de dimensiunile unor subțiri indicații discrete, aceste elemente de explicare se grupează totuși, după cît putem pricepe, în jurul a mai multor feluri de înțelegere.

1. *Întemeierea Botezului creștin ca forță de mîntuire.* — O bună parte din aceste elemente sînt străbătute de ideea că Botezul Domnului a înnoit lumea în înțelesul că Logosul în această împrejurare a pus înaintea oamenilor — în cadrul de extraordinară grandoare și semnifi-cația al Teofaniei de la Iordan: toată forța necesară de înduplecare a unei suverane pilde de urmat, a unei pilde din urmarea căreia El a făcut o condiție absolut obligatorie pentru renașterea a toată lumea; iar pilda aceasta e pur și simplu, exemplul propriului Său Botez.

Botezul Domnului, cu alte cuvinte, e investit în iconomia divină cu puterea să îndemne pe toți cei chemați la înnoire, să urmeze dum-nezeiescul exemplu al Stăpînului: să se boteze și ei.

Temeiul acestei înțelegeri, după cum se întrevăde cu ușurință este doctrina, admisă în toată Ortodoxia²¹, că instituirea Tăinei creștine a Botezului a fost începută de Mintuitorul, o dată cu propriul Său Botez în Iordan, nu numai după înviere, în momentul cînd a poruncit uce-nicilor: «Mergînd învățați... botezînd»²², cum învață o teologie mai nouă. Așa era socoteala celor vechi că puneau preț mai întîi pe fapta omului și apoi pe cuvîntul lui, nu, firește, pentru că «la început ar fi fost fapta», ci pentru că fapta întrupează un gînd cu mai multă desă-vîrșire decît vorba. Dar chiar Mintuitorul nu cugeta altfel²³.

²⁰ Jules Gross, *La divinisation du chretien d'apres les pères grecs*, Paris, 1938, p. 328.

²¹ Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, p. 295.

²² *Matei* XXVIII, 19.

²³ *Matei* VII, 16; «După faptele lor îi veți cunoaște».

Nimeni nu va fi surprins acum dacă, pentru noi, cel dintâi indiciu despre existența înțelegerii de care vorbim la făcătorii de cîntări ai Bisericii este tocmai prezența în imnele lor a acestei doctrine tradiționale despre originea Botezului creștin. De fapt, credința că Taina creștină a Botezului a fost instituită de Mîntuitorul încă de la propriul Său Botez e pentru imnografi ceva așa de firesc, încît nu mai are nevoie de o afirmare specială. De aceea, de obicei, ei socotesc de ajuns să o evoce prin aluzii destul de străvezii. Un exemplu sînt stihurile următoare :

«Văzîndu-mă pe Mine sînd acum de bunăvoie în apele acestea, apropie-te Ioane și Mă Botează, ca să fac Darul cel prin apă neamului omenesc (δπως την δι'ὕδατος χάριν ἀνθρώπων τῷ γενέει ἀπεργάσωμαι)»²⁴.

Funcția de exemplu, pe care Botezul Logosului o împlinește în iconomia Răscumpărării este arătată, în termeni echivalenți, prin aluzii tot atît de transparente. Uneori lucrul acesta îl mărturisește Însuși Mîntuitorul în locul imnografului, ca în aceste stihuri :

«Cu Mine împreună de se va pogori cineva și împreună de se va îngropa prin Botez cu Mine se va desfăta întru slavă și întru înviere, Hristos acum vestește (Χριστός νῦν ἐπαγγέλεται)»²⁵.

Înțelegerea aceasta e totuși departe de a epuiza semnificația răscumpărătoare pe care imnografi o văd cuprinsă în Botezul Domnului.

2. — *Botezul: Voluntară penitență universal-reprezentativă.* — Majoritatea imnelor se grupează, în adevăr, în jurul unei alte viziuni, mult mai adînci. În esență, înțelegerea de care voim să vorbim stă în Ideea că, grație unui privilegiu care-i aparține numai Lui, Logosul s-a botezat nu pentru că personal avea nevoie de curățire, El fiind fără de păcat; ci a binevoit a primi Botezul pocăinței de la Ioan, așezîndu-se tainic în locul nostru al păcătoșilor de totdeauna și pentru binele nostru al tuturor, ca supremul Penitent, universal-reprezentativ.

E ceea ce s-a putut denumi Botezul Logosului văzut sub latura lui de voluntară penitență substitutivă²⁶.

O prodigioasă mulțime de elemente vin să dea a înțelege nemăsuratul preț și incalculabilele adîncimi și răsrîngeri ale acestui demers al Logosului, ca și realitățile pe care se întemeiază. Astfel un bun număr de imne țin să dea sentimentul că Botezul Logosului e tot una cu împlinirea unui mister, a unei taine, că ne găsim, cu alte cuvinte în fața unui fapt a cărui ascunsă semnificație trece cu mult dincolo de cele ce se văd. Iată un exemplu :

«Vino către Mine cel ce săvîrșesc taina (ἐπιτελοῦντι μυστήριον) — Mergătorului înaintea i-ai răspuns, Mîntuitorule a toate —, și cu frică îmi slujește și nu te teme, că pe Adam cel sfărîmat prin păcat, înnoindu-l Mă botez ca un om în apele Iordanului, Cel ce după fire sînt ne spurcat, la care Mă vezi pe Mine venind»²⁷.

24. Mineiul pe ianuarie, în 2 zile: Can. I, Oda IV, Stihira II.

25. *Ibidem*, în 4 zile: Pavcernița, Oda VII, Stihira III.

26. D. Columba Marmion, *Le Christ dans ses mystères*, Paris, 1932, p. 196.

27. Mineiul pe ianuarie, în 7 zile: Stihovana Vecerniel, Stihira II.

Trăsătura de căpetenie a acestei taine stă în paradoxul că la Iordan Logosul cere Botezul ca un vinovat, și că în realitate El e fără de păcat. O spune imnul următor :

«Mare și înfricoșată taină este (velie i strašno tainstvo esti) că Dumnezeu oamenilor s-a asemănat și Cel ce nici cum de păcat nu știe, ca un vinovat cere de la Ioana a se boteza (și greha otniud nevedîi Iaco povinen ot Ioanna crestilise... prosit) astăzi în riul Iordanului. Bine ești cuvîntat Cel ce Te-ai arătat, Dumnezeul nostru, slavă Ție»²⁸.

Cheia acestei enigme este că Logosul s-a botezat nu pentru propria Lui nevoie, ci a luat Botezul în locul nostru²⁹ al păcătoșilor, «pentru noi», voind să ne facă nouă bine :

«Cuvîntul cel împreună fără de început cu Tatăl și cu Duhul, Cel ce s-a închipuit pentru milostivire acum în chip străin, vine să se boteze pentru noi (βαπτισθῆναι δι' ἡμᾶς) Să-l întîmpinăm pe El cu gînd curat, bine ești cuvîntat, strigînd, Hristoase Mîntuitorule, Făcătorule de b.n.e, Cel ce vii să ne sfințești pe noi»³⁰.

Privilegiul Lui excepțional de reprezentant al întregii familii omenеști și de Unic Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, îndreptățește acest demers al Logosului, adică faptul că, în iconomia lui Dumnezeu, El este Părintele cel nou al omenirii, Adam cel nou. Imnografii țin să ne amintească lucrul acesta și cînd e vorba de Botez. Un exemplu e destul :

«Innoiești pe pămînteni, Nou Adam făcîndu-Te, Ziditorule (νεοποιεῖς τοὺς γηγενεῖς νέος Ἀδὰμ χρηματίζας). Cu foc și cu Duh și cu apă, străină a doua naștere săvîrșind și innoire minunată, fără sfîrșimare și fără topituri, cu Botezul cel de Dumnezeu lucrat înnoindu-i»³¹.

Pe temeiul acestui privilegiu, Logosul făcut om a binevoit să ia asupra Lui toate vinovățiile oamenilor. Imnul e remarcabil :

«Steaua lui Iacov a răsărit lumii și păcatul oamenilor Cel ca văpaia luînd (καὶ τὴν φλογερὰν τῶν ἀνθρώπων ἀμαρτίαν ἀναλαβὼν) îl îngroapă în apele Iordanului; cu raza Dumnezeirii strălucește și luminarea cunoștinței de Dumnezeu dă oamenilor»³².

Luînd această inițiativă, intenția Logosului este clară : botezîndu-se, El să poată curăți întru El toate greșelile oamenilor. Imnul care spune aceasta e și mai grandios :

«Ca să plinesc bunăvoința Tatălui, am venit pe pămînt îmbrăcîndu-Mă în sărăcie. Cerul îmi este Mie scaun și pămîntul așternut, și ție grumazii îmi plec că la aceasta am venit : Botează-Mă pe Mine și întru Mine se vor curăți greșelile oamenilor (ἐμὲ βάπτισον καὶ ἐν ἐμοὶ τὰ τῶν βροτῶν καθαίροντα πταίσματα)»³³.

28. Mineiul pe ianuarie, în 2 zile : Laude, Stihira III. În grecește ὁ ἀνεύθυνος (cel nevinovat).

29. Că pentru iconografi, Botezul de la Iordan e de fapt o curățire a Logosului în locul nostru, se vede destul de clar din imne ca acesta : ...Și curățire a unui Dumnezeu, netrebuindu-l, pe cel căzut îl curățește în Iordan...».

30. Mineiul pe ianuarie, în 3 zile : Sedelna II, a Născătoarei.

31. Ibidem, în 5 zile : Pavecernița, Oda V, Stihira I.

32. Mineiul pe ianuarie, în 3 zile : Slava laudelor. 33. Ibidem, în 4 zile : Slava laudelor.

Firește, eficacitatea acestui demers se întemeiază în primul rând pe rinduiala înțelepciunii divine, care a statornicit din veac — în iconomia Răscumpărării — *alături de o Restaurare gratuită, divin-dăruită lumii și o împreună cu Dumnezeu lucrare-omenească*. Imnografiile au conștiința — după cum am văzut — că la Botez această cooperare o împlinește Logosul, în numele omenirii întregi. Un indiciu e și faptul că, în această împrejurare, ei vorbesc de *ascultarea Logosului*. Iată un exemplu :

«Cu repejunile Iordanului Te-ai îmbrăcat, Cel ce Te îmbraci cu lumina preaslăvit. Întru care ai înnoit firea lui Adam cu ascultarea (adamo-estestvo obnovil... *preslušaniem*), sfărîmînd pe balaurul, Cuvinte al lui Dumnezeu. Pentru această Te lăudăm pe Tine, și sfințită arătarea Ta, toți o slăvim»³⁴.

Valoarea acestei *ascultări* față de Tatăl Ceresc e sporită la Botez, prin condițiile de umilință în care Logosul o împlinește. El, Dumnezeu fiind, se botează ca un om³⁵; El, Care îmbracă Cerul cu nori, stă cu trupul gol în ape³⁶; El, Stăpînul se botează de către o slugă³⁷ El, cel nevinovat, se curățește în locul celor păcătoși³⁸. Dar, alături de insistența imnografilor pe această temă, dovada că smerenia Logosului are pentru ei — pe bună dreptate — o greutate fundamentală, în iconomia înțelegerii de care ne ocupăm, o constituie ampoarea pe care ei i-o dau. Ne mulțumim și aici numai cu o indicație :

«Inconjurat-au-ostile îngerești pe Mîntuitorul, cînd s-a botezat în Iordan și cu cutremur *acea taină mare au lăudat, a smereniei Lui celei negrăite* (τὸ μέγα μυστήριον ἀνύμουν τῆς τοῦτου ἀπορρήτου συνκαταβάσεως)»³⁹.

Deși umilitoare, deși condițiile acestea ale smereniei nu I se cuvin, Logosul nu numai că se pleacă lor, dar le primește, în toată libertatea lăuntrică, de bunăvoie⁴⁰. Motivul care-L îndeamnă e *acea dragoste gratuită de oameni, care-i milostivirea Lui*. O spun tot imnografiile :

«Cu haină sfințită îmbrăcîndu-mă, Hristoase, pe mine cel golit prin sfatul asupritorului, gol ai venit să intri în ape, *pentru bogăția bună-tății; laud milostivirea Ta și mă închin minunatei rinduielii Tale* (ἀγαθότητος πλούτου ἀνυμῶ σου τὸ εὐσπλαγγχον καὶ προσκυνῶ τὴν θαυμαστὴν Οἰκονομίαν σου)»⁴¹.

Dar ceea ce dă ascultării Logosului toată rodnicia incalculabilă de care vorbesc imnografiile, e că smeritul Botez substitutiv de la Iordan este fapta unei persoane, unui ipostas care este Dumnezeu însuși. În fond, de aici și-a tras Botezul Domnului puterea de a ne dobîndi iertarea și de a ne împăca cu Tatăl. E la mijloc prețul unei fapte de Dumnezeu.

Dar însăși afirmația imnografilor în această privință e cît se poate de deslușită. Iată un exemplu :

34. *Ibidem*, în 6 zile : Sedelna II, Stihira I.

35. *Ibidem*, în 7 zile : Stihovna Vecerniei, Stihira I.

36. *Ibidem*, în 4 zile : Stihovna Vecerniei, Stihira II.

37. *Ibidem*, în 5 zile : Pavcernița, Oda I, Stihira III.

38. *Ibidem*, în 6 zile : Icosul Utreniei.

39. *Ibidem*, în 3 zile : Pavcernița, Oda IX, Stihira IV, Can. II.

40. *Ibidem*, în 2 zile : Pavcernița, Oda IX, Stihira II.

41. *Ibidem*, în 2 zile : Can. I, Oda VII, Stihira I.

«O, preaslăvită minune! Cel ce cu Duh Sfint botează și cu foc, la Iordan vine să se boteze de la Ioan, Dumnezeu Iiud, nu gol, nici om simplu, ci în două firi, unul Același, Fiul cel Unul-Născut. Cerînd adică Botez ca un om, de la cel muritor, iar ca un Dumnezeu ridicînd păcatul lumii și dînd tuturor mare milă (ἀλρον δὲ ὡς Θεὸς τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου καὶ παρέχων πᾶσι τὸ μέγα ἔλεος)»⁴².

(Dar, în loc de încheiere o întrebare: Atare viziune despre Botezul Domnului are cu adevărat vreun temeii în Revelația divină?)

E un fapt că, în Evangheliile, Mintuitorul, vorbind despre patima Sa, a făcut o dată o enigmatică apropiere între Cruce și Botez: «Am un Botez ca să fiu botezat și cită nerăbdare am pînă ce se va îndeplini»⁴³. Or, găsim că un atît de înalt exemplu n-a putut rămîne neluat în seamă. Nu ni se pare de loc nefiresc, de aceea, să presupunem că Sfinții Părinți și innografiile au apropiat înțelesul Botezului de înțelesul Crucii, au cugetat ceea ce era umbrit prin ceea ce era mai în lumină, și au ajuns astfel să vadă în Botezul Domnului o *pregătire*, un simbol, o tainică preînchipuire a Patimii și a Crucii.

În viziunea Botezului ca voluntară penitență substitutivă, — așa cum am putut-o schița mai sus — vedem un semn că în adevăr, după drep-tarul Crucii s-au nevoit Cărțile de slujbă să tălmăcească singurele încercări de lămurire a semnificației Botezului ce se pot găsi în Evan-gheliile și anume: a) răspunsul lui Iisus către Ioan Prodromul, cuvîntul acesta enigmatic: «Lasă acum, căci așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea»⁴⁴; iar pe de altă parte; b) formula aceasta nouă și stranie de care se servește Ioan Botezătorul, pentru a-L revela pe Hristos (adevărat comentariu direct, s-ar putea zice, al Botezului de la Iordan): «Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii»⁴⁵.

De altfel ideea că Botezul Domnului e *începătura* tainei Patimilor nu mai e o presupunere, e ca să spunem astfel, o realitate innografică. Iată în adevăr și amănuntul acesta destăinuit în Cărțile de slujbă, cu discreția lor bine cunoscută, dar cît se poate de categoric:

«Iarăși Iisusul meu se curățește în Iordan și mai virtos curățește păcatele noastre. Că vine cu adevărat la Botez vrînd să spele zapisul lui Adam și zice către Ioan: *Vino de slujește, Botezătorule, începăturii tainei celei înfricoșate* (θεῦρο ὑπηρέτησον ὦ βαπτιστὰ μυστηρίου ζένου τὸ καφάλαιον)»⁴⁶.

În ciuda caracterului vădit dominat al unei atari viziuni, constatăm totuși — cu deosebire în stihurile unde innografiile vorbesc despre Teofania de la Botezul Domnului — prezența unor trăsături caracteristice altui fel de înțelegere. Principiul nou pe care înțelegerea aceasta se întemeiază, și felul deosebit în care ea îl evocă am socotit că merită zăbava unui popas.

3. *Iradieri cosmice ale Arătării lui Dumnezeu.* — Negreșit, Teofania poate apare la prima vedere, ca o *preamărire* a Logosului, după umilința Botezului; ca o descoperire (*vădire*) a adevăratei Lui identități ascunse, ca o *conștiințare* solemnă a misiunii Lui în lume.

42. *Ibidem* în 3 zile: Slava Vecerniei.

43. Luca XII. 50.

44. *Mattei* III. 15.

45. *Ioan* I, 29-36.

46. *Mineiul pe ianuarie*, în 2 zile: Stihovna Vecerniei, Stihira II.

Dar Epifania nu-i numai atât. În mintea celor vechi,⁷ «Epifania» evoca sosirea solemnă a împăratului de la Roma în provincii. Peste tot aveau loc splendide solemnități. Mărinimia împăratului, în aceste ocazii, nu cunoștea margini: era o adevărată revărsare de grațieri, favoruri și alte semne de simpatie și grație imperială⁴⁷.

Ceva de felul acesta e și la iconografi. *Arătarea lui Dumnezeu de la Iordan e pentru ei prilejul când Hristos-Împăratul, Logosul, acordă oamenilor primele înfăptuiri, în calitatea Lui de Izvor de lumină și de sfințenie în lume.* În felul acesta avem a înțelege acum locul Epifaniei în iconomia Răscumpărării noastre.

Dar imnele care ilustrează înțelegerea aceasta îndeamnă la fel de fel de considerații. Așa, se pare că legea enunțată de Sfântul Apostol Pavel într-un pasaj celebru din Epistola către Filipeni — anume principiul cuprins în cuvintele: «Pentru că (Logosul) s-a smerit, Dumnezeu l-a preainălțat»⁴⁸ începe să funcționeze în viața Domnului, chiar de la Botez.

În tot cazul, nu fără surprindere constatăm că Teofania de la Iordan stă oarecum legată de smerenia de la Botezul Logosului, așa cum de obicei o răsplată stă legată de o vrednicie. Înțelegem aceasta din imne — ca cel ce urmează — și credem că, făcând aceasta, nu le silnicim întru nimic cuprinsul. Iată-l:

«Vine Hristos să dea mintuire tuturor prin Botez, că *întru acesta* (ἐν τούτῳ) pe Adam curățește, pe cel căzut înaltă, pe tiranul care l-a surpat rușinează, cerurile deschide, pe Dumnezeiescul Duh îl coboară și împărtășirea nestrădăciunii dăruiește (τοὺς οὐρανούς ἀνοίγει, πνεῦμα θεῶν καθέλκει καὶ τῆς ἀφθαρσίας τὴν μέτεξιν δωρεῖται)»⁴⁹.

Această profundă înțelegere e de natură să ne dea o amplă viziune despre prima înfăptuire a Logosului ca Izvor de lumină.

Agonisind în adevăr, prin smerenia Sa de la Botez glasul de mărturisire solemnă a Părintelui din Cer — adică Epifania —, Logosul dezvăluie în chipul acesta, pentru prima oară în fața oamenilor, adevărul asupra tainicei Lui persoane: Adevărul⁵⁰ în persoană care dă cunoștința adevărului⁵¹; Fiul cel de o ființă cu Tatăl⁵², Ziditorul lumii⁵³, Dumnezeu ascuns în trup⁵⁴; Lumina cea neapropiată⁵⁵, Adâncul înțelepciunii⁵⁶, Soarele cel strălucit⁵⁷, Lumina cea din Lumină⁵⁸, venită să risipească întunericul necunoștinței de pe pământ, — iată cine este în fond Hristos.

Această primă împărtășire din lumina Logosului, în ziua Epifaniei, o atestă iconografia printr-o formulă generală, cu însuflețită recunoștință; iată numai un exemplu:

47. Pius Parsch: *La valeur stérogologique du bapteme du Christ dans le rite latin* (ms. trad. din germană), Wien, 1935. 48. *Filip.* II, 8-9.

49. *Mineul pe ianuarie*, în 5 zile: Oda VIII, Stihira I.

50. *Ibidem*, în 13 zile: Svetilna ș.a.

51. *Ibidem*, în 4 zile: Pavecernița, Oda I, Stihira II.

52. *Ibidem*, în 3 zile: Can. I, Oda VIII, Stihira I.

53. *Ibidem*, în 3 zile: Svetilna.

54. *Ibidem*, în 3 zile: Can. I, Oda IX, Stihira II.

55. *Ibidem*, în 6 zile: Svetilna.

56. *Ibidem*, în 6 zile: Oda VI, icos.

57. *Ibidem*, în 3 zile: Pavecernița, Can. II, Oda IX, Stihira III.

58. *Ibidem*, în 12 zile: Stihovna laudelor, Stihira I.

«Arătatu-Te-ai astăzi lumii, și lumina Ta, Doamne s-a însemnat peste noi (καὶ τὸ φῶς σου Κύριε ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς) care cu cunoștință Te lăudăm. Venit-ai și Te-ai arătat, Lumina cea neapropiată (τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον)»⁵⁷.

Dar o dată cu vădirea aceasta a ascunsei Lui Dumnezeuiri, Logosul, deschizînd prin ascultarea de la Botez cerurile, împărtășește oamenilor tot pentru prima dată, o și mai sublimă taină: taina adîncurilor ființei infinite a lui Dumnezeu, taina Sfintei Treimi:

«Pentru îndurările Tale, Dumnezeuule, plecîndu-Te, oaia cea rătăcită pierzîndu-se, ai căutat-o pentru milostivirea milei, Iubitorule de oameni. Drept aceea ai venit la Jordan, ca să arăți a cunoaște taina Sfintei Treimi (γνωρίσαι τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας τριάδος). Iar noi lăudîndu-Te, strigăm cu credință: Venit-ai și Te-ai arătat Lumina cea neapropiată»⁵⁸.

Nu este fără interes de observat că lumina aceasta înțelegătoare a Teofaniei pare — după înțelegerea cărților de slujbă — să fi transfigurată nu numai sufletele oamenilor, ci pînă și anumite tainice suspine⁵⁹ ale naturii neînsuflețite care i-a fost martoră. De aici inspirația aceasta entuziastă de a chema firea întregă la unanimită tresăltare, pentru arătarea lui Dumnezeu:

«Hristos se arată, Dumnezeu se vede, mai arătat a scris David mai înainte și către rob vine, Botez cerînd. Iordane rîule, umple-te de vasele: Pămîntule și mare, dealurile și munții și inimile omenești acum săltați, lumină înțelegătoare primind (Ἰορδάνη ποταμέ... Γῆ καὶ θάλασσα, οἱ βούνοι καὶ τὰ ὄρη καὶ ἀνθρώπων νῦν σκιρτήσατε καρδία φῶς νοητὸν εἰσδεχόμενοι)»⁶⁰.

O dată cu Lumina, Logosul a împărtășit însă lumii, la Epifania Sa, și primele Lui înfăptuiri de sfințenie:

«Cînd celor de pe pămînt, ce erau în întuneric, dumnezeiasca Lumină (τὸ θεῖον φῶς) cu trupul s-a arătat atunci și Darul (τὸ χάρις) tuturor a răsărit»⁶¹.

În privința acestui răsărit al Darului, e de observat că, uneori e vorba — oarecum principial — de sfințirea apelor pur și simplu, prin contact, prin așezarea sfințeniei⁶², a focului dumnezeirii⁶³, cu alte cuvinte, a Logosului întrupat, ca o făclie⁶⁴, în mijlocul undelor; alteori, imnele ne spun — inspirîndu-se negreșit din rînduile liturgice — că prin Botezul Său, oarecum ca printr-o Epicleză sui generis, Logosul a pogorît pe Duhul Sfînt⁶⁵, punînd sfințenie în apă⁶⁶, spre înnoirea tuturor⁶⁷.

Concret vorbind nu este greu de văzut că toate acestea se rapoartă în fond la ceea ce noi numim astăzi instituirea Botezului ca taină. Ele ne dau totuși o idee cu totul nouă despre această instituire a tainei.

59. Mineiul pe ianuarie, în 6 zile: Condacul sărbătorii.

60. *Ibidem*, în 9 zile: Sedelna I. 61. Rom. VIII, 22.

62. Mineiul pe ianuarie, în 2 zile: Vecernia, Stihira II.

63. *Ibidem*, în 5 zile: Stihovna laudelor, Stihira II.

64. *Ibidem*, în 6 zile: Laude, Stihira IV.

65. Mineiul pe ianuarie: Rugăciunea de sfințirea apei.

67. *Ibidem*, în 5 zile: Pavecernița, Oda VIII, Stihira I.

68. *Ibidem*, în 7 zile: Stihovna Vecerniei ș.a.

69. *Ibidem*, în 3 zile: Can. I, Oda III, Stihira I.

În după înmografi, instituirea Botezului nu apare, în adevăr numai ca o rînduială divină activă numai pe durata de timp cît preotul împlinește taina. În cărțile de slujbă pare că instituirii acesteia îi corespunde o permanentă realitate concretă în ordinea cosmică. E vorba, cu alte cuvinte, de o nouă orînduire a elementelor, cu deosebire de o chemare a apei universale la slujirea regenerării divine a oamenilor, de consfințirea unei *alianțe permanente* a apei universale cu Duhul Sfînt, în scurt, e vorba de o consacrare a apei universale ca *materie îndepărtată* a Botezului.

Pentru înmografi, așadar, instituirea Botezului nu-i un simplu decret divin suspendat în abstract; ea apare dimpotrivă, strîns integrată înăuntrul unei vaste organicități cosmice. Asistăm, oarecum, la o *restituire a apei universale în funcția ei originară de matrice a lucrurilor*⁷⁰, funcție de care amintesc primele rînduri din cartea Facerii.

Sfințind însă în felul acesta însăși «firea apelor», cum spun înmografii, Botezul Domnului îmbracă dintr-o dată toate caracterele unui adevărat Botez cosmic⁷¹. Inspirîndu-se din «exemplarismul platonician» al Sfinților Părinți dar într-o altă ordine de idei, Lot-Borodine⁷² preferă să numească Botezul Domnului de la Epifanie, *Botezul Plenitudine*, Botezul-Exemplar, din puterea și după asemănarea căruia se înfăptuiește orice botez creștin pe pămînt. Evident este o eminentă semnificație a Botezului privit pe verticala valorii lui în el însuși. Dar cu aceasta dimensiunea lui cosmică nu pare că suferă o prea considerabilă schimbare.

Or, despre această grandioasă lucrare de sfințenie înfăptuită de Logos în ziua Epifaniei, aflăm în adevăr la înmografi indicii destul de ferme, deși discrete ca de obicei.

Așa, evocînd instituirea Botezului, imnele vorbesc firește despre ea, mai întîi ca despre o «Rînduială nouă» :

«Pentru ce te îndoiești, Botezătorule, de această Rînduială (*Ολονοπλαν*) care o săvîrșesc spre mîntuirea tuturor? Cele de demult lasă-le acum și gîndește la cele nouă (*τὰ πρόσφατα*) Crede lui Dumnezeu Celui ce s-a pogorît și apropiindu-te, slujește Mie. Că Dumnezeu fiind, am venit pentru milostivire să curățesc pe Adam din cădere»⁷³.

Indiciul hotărîtor pentru *permanența* acestei rînduiei de sfințenie în cosmos rămîne însă pentru noi — cum am mai spus și în altă parte — expresia «sfințirea *firii* apelor», enigmă de care se amintește atît de des la Epifanie, și care, dacă termenii continuă să mai aibă un sens,

70. Vitor Poucel, *Incarnation*, p. 253, nota: În tratatul lui *Maladies de la matrice* Paracelsus vorbește de trei matrici: prima este apa pe deasupra căreia se purta Duhul. Și aceasta a fost matricea în care s-au format cerul și pămîntul... Apoi matricea lui Adam care a fost făcută de mîna lui Dumnezeu. În sfîrșit din om a fost făcută femeia, care este o matrice a tuturor oamenilor pînă la sfîrșitul lumii».

71. Menționăm că efectele acestui Botez cosmic le simbolizează și le evocă sfințirea apei la Bobotează.

72. Lot-Borodine, *La grâce déifiante des sacrements d'après N. Cabasilas*, în «Revue des Sciences philosophiques théologiques», Avril 1936.

73. *Mineiul din ianuarie*, în 5 zile: Laude, Sthira, I.

e evident că nu vrea să evoce altceva decât caracterul cosmic pe care l-a avut Botezul Domnului.

Un amănunt care negreșit nu-i fără însemnătate : Cărțile de slujbă folosesc expresia «sfințirea firii apelor» nu numai în plăsmuirile mai exuberante ale imnelor, ci și în urzeala mai sobră a rugăciunii. Iată de pildă, un pasaj dintr-o rugăciune :

«Doamne Iisuse Hristoase, Fiule Unule-Născut lumina cea din lumină, Care ai venit în lume să o luminezi pe dînsa, ne primește pe noi care aducem Ție slavă și bună mulțumită, pentru lucrurile Tale din veci mari și minunate și pentru mîntuitoria Ta rînduială..., întru care Te-ai smerit întru măsurile cele de rob, Împăratul tuturor, încă și a Te boteza în Iordan de mîna robului ai suferit. *Ca sfințind firea apelor* (ἵνα τὴν τῶν ὕδατων φύσιν ἀγιάσας), Cel ce ești fără de păcat, să ne faci nouă cale la nașterea de a doua cea prin apă și prin Duh și să ne întorci pe noi la mîntuirea cea dintîi»⁷⁴.

Dar, dacă unul din scopurile Epifaniei e să sfințească apele, și lucrul acesta e de netăgăduit, trebuie observat totuși că innografii fac totdeauna deosebirea între sfințirea *Iordanului* și sfințirea firii apelor, ca și cînd n-ar fi același lucru.

E și acesta un indiciu care-și are negreșit tilcul lui. Ne mulțumim cu un exemplu :

«...Ce te zăbovești Botezătorule, a boteza pe Domnul meu? Iordanul strigă către Ioan : De ce oprești curățirea multora? Toată făptura a sfințit, *lasă să mă sfințească și pe mine și firea apelor, că spre aceasta s-a arătat* (ἀφες ἀγιάσαι καὶ με καὶ τῶν ὑδατων τὴν φύσιν ὅτι εἰς τοῦτο ἐπεφάνη)»⁷⁵.

Lucrarea de sfințenie a Logosului la Epifanie este caracterizată în sfîrșit cu toată precizia ce se poate pretinde modului poetic. Ideea că înfăptuirea aceasta, în substanța ei, e unul și același lucru cu prestabilirea unei alianțe reale între apa din cosmos (instaurată în slujba unor finalități spirituale) și între Duhul Sfînt, așa cum o întrezăream, acum pare în adevăr limpede. Dar să dăm innografilor cuvîntul :

«*Cel ce ai unit, Cuvinte al lui Dumnezeu* (συνάψας Λόγε θεοῦ) cu Botezul Tău, *riurile care ard păcatul* (βελθρα φλογίζοντα τὴν ἀμαρτίαν) *cu văpaia care răcorește neamul oamenilor* (καὶ φλόγα δροσίζουσαν ἀνθρώπων γένος), mîntuiește, Doamne, neamul omienesc, Cel ce ești binecuvîntat și preaslăvit»⁷⁶.

În modul cel mai firesc se pune acum întrebarea : Pe ce își întemeiază innografia o atît de cutezătoare viziune ?

Direct, ei nu spun aceasta niciodată. Și totuși o justificare există. Se vede bine, în adevăr, la ei pe de-o parte conștiința unei situații — asupra căreia vom stăruî în altă parte — conștiința că, peste toate elementele din cosmos apasă osînda unei tiranii demonice, tiranie de sub care elementele aspiră să scape pentru a-și regăsi funcția originală

74. *Ibidem*, în 6 zile : Rugăciunea în taină de la sfințirea apei.

75. *Ibidem*, în 2 zile : Stîhoavna Vecerniei, Slava... Și acum...

76. *Ibidem*, în 11 zile : Oda VII, Stîhira I.

destinată lor în planul creației⁷⁷; ei știu pe de altă parte — cu deosebire din Evanghelia după Ioan⁷⁸ că Cel care este izvor de har și de lumină la Iordan, deși îmbrăcat în trup omenesc, totuși nu este cineva din lumea făpturilor, ci este Creatorul însuși, Logosul și Mielul lui Dumnezeu, Lumina, *Innoitorul lumii*⁷⁹. Întărită pe aceste neclătinate temeuri, meditația imnografilor n-a pregetat să dea fără teamă arătărilor din Evanghelia privitoare la Botezul Domnului toată puterea de răsfrângere, toată dumnezeiasca plenitudine pe care mintea lor a conceput-o ca iradiere a Teofaniei de la Iordan.

La sfârșitul acestei cercetări, reținem două constatări :

În primul rînd, noutatea cea mai izbitoare dintre toate datele Cărilor de slujbă asupra Botezului, și anume faptul că, în această împrejurare, un moment de largă semnificație din iconomia Răscumpărării, ca mister al existenței, coincide cu momentul instituirii unei taine creștine. Găsim vrednic de subliniat, apoi și cu aceasta încheiem, înalta idee pe care și-o fac imnografiile despre locul Botezului și Epifaniei în iconomia Răscumpărării, *intuiție fundamentală că, pentru ei, aceste evenimente din viața Domnului constituie, de fapt, primul efort împlinit public, prima intervenție liberă și pe față a Omului-Dumnezeu adult, în lucrarea mîntuirii noastre*. Este ceea ce apropie în fond Botezul de Cruce.

B. — VIAȚA PUBLICĂ A DOMNULUI

Prin citeva din aspectele ei fundamentale și *viața publică propriuzisă a Domnului* deține, la rîndul ei, un loc capital în iconomia Răscumpărării și nici nu se putea altfel. E totuși curios de observat că în această privință, datele imnografilor sînt mai puține și mai acoperite decît ori-cînd. Așa cum sînt, ele se pot grupa totuși cu ușurință, în jurul a două capete principale.

I. — Puterea de răscumpărare a lucrării lui de învățător

Primul lucru pe care-l constatăm în această ordine de idei este că, în ciuda caracterului aproape stereotip al puținelor imne care se ocupă de tema aceasta, Cărțile de slujbă văd în *lucrarea de învățător a Domnului o adevărată latură esențială din iconomia restaurării lucrurilor*. Era de altfel cu neputință ca impresiionanta și supraomenească strădanie de fiecare zi a Mîntuitorului, pe tot întinsul Palestinei, ca revelator al adevărilor lui Dumnezeu în lume, să nu fi oprit meditația imnografilor.

La drept vorbind, înțelegerea aceasta o vedește prezența în imnele de care ne ocupăm a unor termeni consacrați, termeni a căror semnificație ne apără de orice înșelare. Așa, referindu-se de pildă la doctrina Logosului, imnografiile afirmă, ferm și clar, că dumnezeieștile cunoștințe pe care El le-a răspîndit în lume *au înnoit lumea, au îndumnezeit pe oameni*⁸⁰. Or, se știe acum prea bine ce vor să spună noțiunile acestea.

77. Rom. VIII, 19—21.

78. Ioan I, 14, 29.

79. Apoc. XXI.

80. *Minutul pe iulie* în 15 zile : Oda VIII ș.a.

Negreșit însă amănuntul acesta capital ni-i dăruit și de astă dată în aceleași obișnuite aluzii, ca totdeauna :

«Prunc tânăr ai născut pe Cel ce este mai înainte de veci, Fecioară, ca să înnoiască lumea cu cunoștințele cele dumnezeiești (κόσμον νεουργού-ντα θείας ἐπιγνώσεσι) fiind învechită de păcate. Pentru aceasta te mărim»⁸¹.

E de la sine înțeles că această importantă semnificație acoperă și cuprinde toate amănunțele învățături Domnului⁸².

Un pasaj destul de caracteristic indicând principalele linii mari ale acestei învățături, ca și țelurile principale de înnoire pe care ea a izbutit să le atingă între oameni, se întâlnește în *Liturghia Sfântului Vasile* :

«Iar viețuind (Hristos) în lumea aceasta, dându-ne porunci de min-tuire, scoțându-ne pe noi din rătăcirea idoliilor, ne-a adus la cunoștința Ta, a adevăratului Dumnezeu și Tată, agonisindu-ne pe noi Lui popor ales, preoție împărătească, neam sfânt» (δοὺς προστάγματα σωτηρίας, ἀποσ-τήσας ἡμᾶς τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων, προσήγαγε τῇ ἐπιγνώσει τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς...λαβὼν περιουσίου, βασιλείου ἱεράτευμα, ἔθνος ἄγιον)⁸³.

Temeiul acestui suflu de restaurare al descoperirii divine stă, fi-rește, în faptul că una din funcțiile pe care Logosul lui Dumnezeu și le-a asumat de bunăvoia Lui, intrînd în lume ca Răscumpărător, este după cum știm și sarcina de a fi «Lumina lumii»⁸⁴, lumină care de altfel nu-i decît o împărtășire din propria Lui substanță de lumină⁸⁵. Imno-grafii sînt perfect conștienți de acest lucru :

«Tu Doamne, Lumina mea, în lume ai venit Lumina cea sfîntă care întorci din întunericul necunoștinței (φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθας, φῶς ἄγιον ἐπιστρέφον ἐκ ζοφώδους ἀγνοίας) pe cei ce Te laudă pre Tine cu credință»⁸⁶.

II. — Exemplul și slujirea lui în dragoste

Se pare totuși că adevărul acesta e valorificat în Cărțile de slujbă și sub o altă formă. În adevăr, în iconomia lui Dumnezeu, *exemplul, pilda vieții* Domnului sînt rînduite să fie totodată și puterea prin care doctrina Lui ne cucerește, dar și comentarul cel mai autentic al acestei dumnezeiești doctrine.

Lucrul acesta e spus însă de imnografi atît de acoperit, încît abia de cutezăm să ne oprim asupra lui. O idee despre dificultatea cazului ne-o poate da doar următoarea rugăciune de la Rusalii, care, în pro-blema de față, s-ar putea spune că este modelul genului. Direct, e evi-dent că afirmațiile acestei rugăciuni se raportează la Patimile Domnului ;

81. *Minieul pe octombrie*, în 22 zile : Can. II, Oda IV ș.a. *Minieul pe iulie*, în 15 zile : Oda VIII ș.a. «Intrupîndu-se Cuvîntul din prea curatele tale sîngiuri, Doamnă Precurată, a îndumnezei prin dumnezeiască cunoștință pe cei plecați mai înainte către patimile trupului cele necuvîntătoare».

82. Semnificația aceasta acoperă — cum e și firesc — și «Evanghelia» apostolilor. Imnul spune aceasta într-o formă curioasă care amintește de carul mitologic al lui Apollon : «Încăle-cat-al pe cal, pe Apostolii Tăi, Doamne, și ai luat cu mîinile tale frînele lor și mîntuire s-a făcut călătoria Ta, celor ce-Ți cîntă cu credință : Slavă puterii Tale Doamne» (*Minieul pe octombrie*, în 30 zile : Oda IV, irmos).

83. *Liturghierul : Liturghia Sf. Vasile cel Mare* : rugăciunea din timpul răspunsului «Sfînt, Sfînt, Sfînt...».

84. *Ioan VIII*, 12.

85. *Ioan I*, 5 : «Dumnezeu este Lumină», Simbolul Credinței.

86. *Minieul pe octombrie*, în 8 zile : Oda V, irmosul.

ne permitem totuși a crede că implicit afirmațiile acestea au o valoare mai largă și acoperă tot câmpul vieții Domnului :

«Preacurate, nespurcate... Stăpîne, Iubitorule de oameni, Părintele Domnului nostru și Dumnezeuului și Mîntuitorului Iisus Hristos, Care pentru noi oamenii și pentru mîntuirea noastră s-a pogorît din ceruri și s-a întrupat... Care *întîi cu cuvintele învățînd, iar mai pe urmă și cu faptele arătînd, cînd a răbdat patima cea mîntuitoare ne-a dat nouă smeriților pildă* (Παρέσχεν ἡμῖν ὑπογραμμὸν τοῖς ταπεινοῖς) să aducem Ție rugăciuni cu grumajii și cu genunchi plecați pentru păcatele noastre și pentru neștiințele poporului»⁸⁷.

Și totuși, ceva mai clar, ici și colo, apare la imnografi și un alt amănunt important. Întemeiate pe o altă prerogativă a Logosului, pe privilegiul Lui de Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, de reprezentant al nostru al tuturor, cu un cuvînt, pe privilegiul Lui de Nou-Adam — calitate de care nu se amintește totdeauna, dar care-i totdeauna subînțeleasă —, Cărțile de slujbă recunosc în adevăr actelor de smerenie (chenoză), de ascultare, ostenelelor Logosului din timpul vieții Lui publice, o eficacitate deosebit de izbitoare în iconomia Răscumpărării. Vorbind mai precis, *prin viața Lui de smerenie, de iubire și de ascultare, Logosul, ca să folosim propriile cuvinte ale imnografilor, a stricat blestemul cel venit asupra noastră prin neascultare și ne-a înălțat*⁸⁸ *la cinstea cea dintîi.*

Această binefăcătoare înrîurire a vieții Domnului o vedem insinuată destul de lămurit în imnul ce urmează, de pildă, unde Crucea apare numai ca o culminare pe drumul neîntrerupt al unei vieți întregi de ascultare, de devotament și de smerenie :

«*Blestemul* (kleatvu) *cel ce mi s-a odrăslit mie prin înșelăciune din lemnul cel din Eden, l-ai stricat făcîndu-Te ascultător sfatului Părintesc, pînă la Cruce* (nazreșiv poslušav oteceskim sovetoni dăje do cresta). *Pentru aceasta laud și slăvesc negrăita Ta smerenie (istostanie)*»⁸⁹.

Temeiurile acestei atît de importante înfăptuiri sînt indicate și ele destul de limpede. E mai întîi desigur, faptul că ostenelele acestea reprezintă din partea Logosului o *faptă de ascultare* față de tainicele rînduiri ale «Sfatului Părintesc», cum ne dă a înțelege și imnul de mai sus ; puterea de înrîurire de care vorbim, vine apoi din împlinirea acestei ascultări în niște condiții nemeritate de umilință, condiții pe care totuși Logosul le primește pentru noi, cu toată bucuria și iubirea lui de Dumnezeu și de oameni. Dar temeiul cel din urmă, este că, dincolo de toate acestea, smerenia și ascultarea din viața Lui pămîntească reprezintă, evident, *fapta cuiva care este Dumnezeu.*

Aluziile imnului de mai jos sînt destul de transparente :

«Să se bucure astăzi luminat cerul și pămîntul, că Hristos s-a arătat întrupîndu-se ca un om, *ca să scoată din blestem pe Adam împreună cu*

87. *Evhologhiul* : Vecernia Rusalilor, Rucăciunea I.

88. *Octoih* : Duminică Glas. I ; Can. crucii și învierii ; Oda, Stihira I.

89. *Penticostar* : Tripesnețele finale : Vineri săptămîna III, Oda IX (Slavă în slavoslovie).

tal neamul (Ἰνα τὸν Ἄδαμ ἐξάρη ἐκ κατάρας παγγενῆ), și minunat s-a făcut prin minuni, în Samaria venind și stînd înaintea femeii a cerut apă, *Cel ce îmbracă norii cu apă* (Ὁ νεφέλης ὕδασι περιβαλλόμενος) Pentru aceasta toți credincioșii să ne închinăm *Celui ce a sădăcil de voie pentru noi, după Statul cel plin de milostivire* (τὸν δι' ἡμᾶς ἐκούσιως πτωχεύσαντα εὐσπλαγγῶν Βουλῆ)»⁹⁰.

Dar, încă o dată, recunoaștem că inmografiile nu apasă în mod deosebit, asupra aspectelor vieții Domnului de care ne-am ocupat aici. Cele câteva imne, în care se face amintire de ele angajază totuși un principiu de doctrină prea important ca să poată fi trecut cu vederea. În scurt avem de-aface cu evidente modalități noi de a evoca *marea funcțiune a Mîntuitorului de îndumnezeitor al firii oamenilor ca Nou-Adam*, funcțiune de care a fost vorba pe larg în altă parte. În mod special, Mîntuitorul e considerat însă de astădată, împlinind acțiunea aceasta de îndumnezeire, prin *Cuvîntul* lui Dumnezeuiesc, prin *exemplul* și prin sublimul său *devotament* fără margini, în slujirea oamenilor, în timpul vieții Sale publice ca ascultare.

C. — SCHIMBAREA LA FAȚĂ A DOMNULUI

Și în cărțile de slujbă ca și în Evanghelie, Schimbarea la față a Domnului apare ca o *încoronare* a vieții Lui publice, înainte de Patimă și de Înviere.

Evident, Schimbarea la față e poate în realitate mai curînd un accident al vieții de slavă a Logosului, ivit în cîmpul vieții Lui de umilință. Strălucita izbucnire a acestui accident de preamărire în vremea smereniei Domnului, răspunde însă unor grave rînduieli.

E binecunoscut, că Patima, Crucea și Moartea Logosului se profilau în zare. Cunoscînd omeneasca puținătate, Mîntuitorul nu vrea să-și vadă ucenicii doborîți sub lovitură și-și propune să ridice inima lor din sminteala Crucii. Cu acest scop a avut loc Schimbarea la față. Umilirile, oricît de adînci ale Patimilor, nu vor mai fi în stare să clatine cu totul credința unor oameni care au cunoscut Dumnezeuirea ascunsă a Dascalului lor.

Imnografiile mărturisesc fără ocol, relația aceasta a Schimbării la față cu Crucea.

«Mai înainte de Crucea Ta, Doamne, muntele cîrului s-a asemănat și norul ca un cort s-a întins; schimbîndu-Te Tu la față, și de Tatăl mărturisit fiind, de față era Petru și Iacov și cu Ioan, ca cei ce aveau să fie împreună cu Tine și în vremea vînzării Tale; ca vîzînd minunile Tale să nu se întricoșeze de Patimile Tale (Ἰνα Θεωρήσαντες τὰ θαυμάσια σου, μὴ δειλιάσωσι τὰ παθήματα σου), cărora, ca să ne închinăm în pace învrednicește-ne pre noi, pentru mare mila Ta»⁹¹.

90. *Penticostar*: Duminica V. Laude, Stihira VII.

91. *Mineiul* pe august, în 6 zile: Vecernia Mare, Stihira I. *Mineiul* pe august, în 6 zile: Condacul zilei: «În munte Te-ai schimbat la față și pe cît au cuprins ucenicii Tăi slava Ta, Hristoase Dumnezeuule, au văzut că dacă Te vor vedea răstignit să cunoască patima cea de bună voie, și lumii să propovăduiască că Tu ești cu adevărat raza Tatălui».

Dar în cărțile de slujbă mai este încă ceva. În Răsăritul ortodox Schimbarea la față a Domnului e solemnitatea prin excelență a vieții contemplative. Or, răsăriteni fiind ei, nu se putea ca imnografiile să nu țină seama și de acest amănunt. În realitate, preocuparea aceasta e exprimată cât se poate de lămurit. Iată printre rînduri atari aluzii la viața contemplativă :

«O, iubitorilor de privirea celor mai presus de minte și iubitorilor de auzire (ὦ, φιλοθεάμονες τῶν ὑπὲρ νοῦν, καὶ φιλήχοοι) și să auzim glasul Părintelui, Fiu iubit predicînd pe Cel ce a strălucit neputința noastră în Tavor, și a izvorît luminare suflelelor noastre (καὶ πηγάσαντα φωτισμὸν τὰς ψυχὰς ἡμῶν)»⁹².

E ușor de înțeles în aceste împrejurări, de ce Schimbarea la față, cu tot caracterul ei oarecum de accident în viața Domnului, apare totuși înzestrată cu o deosebit de largă semnificație răscumpărătoare. Cel puțin, vorbind de ea imnografiile folosesc termenii cei mai cutezători.

I. — Valoarea de răscumpărare a Schimbării la față

Cărțile de slujbă nu pregetă să afirme mai întii că prin Schimbarea Sa la față Hristos a *mîntuit pe toți*. Evident, și aici ne aflăm în aceeași lume de aluzii de totdeauna, dar faptul e de necontestat. Iată-l :

«Întru dumnezeiasca Schimbare la față astăzi toată firea omenească strălucește dumnezeiește, întru veselie strigînd : «Schimbă-se la față Hristos, mîntuind pe toți (μεταμορφοῖται Χριστὸς σώζων ἅπαντας)»⁹³.

Stăruind asupra acestui termen, în altă parte, imnografiile îi precizează înțelesul, adăugînd amănuntul că Schimbarea la față a scos «chipul nostru cel de demult» din ascunzătorile iadului,⁹⁴ și din robia morții, a mîntuit, cu alte cuvinte, firea omenească din osînda «călcării de poruncă»⁹⁵. Ne oprim și în privința aceasta numai la un exemplu :

«Astăzi ai arătat Dumnezeirea Ta, Doamne, cinstitilor Tăi Apostoli și lui Moise și lui Ilie, ca unul ce ești Dumnezeuul Legii și al Darului, Cel ce ne-ai mîntuit pe noi acum din robia morții (Ὁλυτρωσάμενος ἡμᾶς τοῦ θανάτου νῦν τῆς χειρὸς ἡμῶν) cu care mărîm rînduiala Ta iubitorule de oameni, Iisuse Atotputernice, Mîntuitorul suflelelor noastre»⁹⁶.

Termenul cu cel mai larg curs, cînd e vorba de semnificația Schimbării la față, este însă cel de lumină. Sintem doar în sărbătoarea prin excelență de revărsare a luminii. Afirmația imnografilor că Logosul prin Schimbarea la față a *luminat lumea*, în aceste condiții, nu mai constituie o noutate.

Unul din imnele cele mai impresionante ni se pare următorul :

«Strălucirea soarelui, adică pe pămînt, iarăși a apus; iar Hristos întru mărire strălucind în munte a *luminat lumea* (τὸν Κόσμον κατεφώτισεν)»⁹⁷.

Pe alocurea imnografiile folosesc însă și un termen pe care cel puțin în împrejurarea de față, am înclina să-l considerăm oarecum neaștep-

92. Mineiul pe august, în 10 zile : Vecernia, Stihira II.

93. *Ibidem*, în 5 zile : Condacul zilei.

94. *Ibidem*, în 5 zile : icosul zilei.

95. *Ibidem*, în 6 zile : Litia, Stihira I.

96. *Ibidem*, în 8 zile : Vecernia, Stihira I.

97. *Ibidem*, în 6 zile : Vecernia Mică, Stihovna, Stihira III.

tat. Uneori ei vorbesc, în adevăr, și de îndumnezeire. Prin strălucirea ei, ca să reluăm propria afirmație a *imnografilor*, Schimbarea la față a Logosului a *îndumnezeit firea lui Adam*, a îndumnezeit cu alte cuvinte, toată firea omenească ⁹⁸ :

«Astăzi (Σήμερον) Hristos în Muntele Tavorului, schimbând firea lui Adam cea întunecată, o a îndumnezeit-o strălucind (λαμπρῆνας ἐθεούρησε)» ⁹⁹.

Schimbarea pe care îndumnezeirea aceasta o aduce firii omenești e însă împodobirea acesteia cu strălucirea «de la început» a nesticăciunii. Dar iată cât de limpede mărturisesc *imnografia* minunata înfăptuire a acestui lucru în ziua Schimbării la față :

«Astăzi făcînd serbare a preasfintei, măritei Schimbări la față, pre Hristos slavoslovim, Cel ce a schimbat cu focul dumnezeirii firea noastră și ca mai înainte a strălucit-o cu nesticăciune (τῷ πυρὶ τῆς Θεότητος ἀναμορφώσαντα φύσιν καὶ ὡς τὸ πρὶν ἀφθαρσίᾳ καταστράψαντα)» ¹⁰⁰.

Oricît de înflorit ar putea să pară însă la prima vedere felul acesta al *imnografilor* de a zugrăvi acțiunea răscumpărătoare a Schimbării la față a Domnului, aflăm în Cărțile de slujbă indicii care îndreptățesc sentimentul că acestor termeni le corespunde totuși o realitate.

II. — Principii de înțelegere

Privitor la felul cum sînt înțelese afirmațiile în discuție, se pare totuși că putem deosebi la *imnografi* mai multe încercări de explicare.

1. *Nouă revărsare de lumină divină*. — Cea mai aparentă explicație pornește, după cât putem noi înțelege, de la destinația de care am vorbit la început, a Schimbării la față în iconomia vieții Domnului. Or, văzută din acest punct de vedere, Schimbarea la față este evident, înainte de toate, o arătare vizibilă a lui Dumnezeu, o replică a arătării de la Botez, într-un cuvînt, o *nouă revărsare de lumină, de cunoaștere divină*.

Pentru a ridica smintea Crucii, din sufletul «Stîlpilor» cetei celor doisprezece, Logosul, în toată splendida integritate a puterilor Lui de Principiu de lumină a lumii, își dezvăluie în adevăr printr-o iconomie cu totul suprafirească, în fața ucenicilor pe munte, *nevăzuta Lui fire de Dumnezeu*.

Pentru o mai justă înțelegere a evenimentului, poate nu-i fără interes să observăm de la început, că deși dezvăluirea aceasta a Dumnezeirii are loc în același cadru de grandoare ca și la Botezul Domnului, Schimbarea la față nu este totuși o repetare stereotipă a Epifaniei, în lumea Răscumpărării, ca și în lumea Creației de altfel, nu există două lucruri absolut identice. În acest înțeles Dumnezeu nu se repetă.

E adevărat, de pildă, că la Schimbarea la față trei din ucenicii Domnului, oarecum în numele omenirii întregi, asistă la o arătare a Sfintei Treimi, arătare într-un fel exact ca la Epifanie. De fapt, în ciuda aparențelor, aici sîntem într-un progres vădit față de Botezul Domnului. E destul să spunem că celor care au cunoscut atunci *simpla descoperire*

98. *Ibidem*, în 5 zile: Condacul zilei.

99. *Ibidem*, în 7 zile: Slihoavna Vecerniei, Sthira I.

100. *Ibidem*, în 9 zile: Vecernia, Sthira I.

a Treimii, le este dat acum a cunoaște ceva din însăși slava Sfintei Treimi. Este aici un amănunt pe care inmografiile îl notează cu cea mai deosebită grijă. Iată un exemplu :

«Schimbându-te la față în Muntele Tavorului, Mîntuitorule, al meu prea bunule — *atîtat s-a cunoscut slava Treimii* (ή τής Τριάδος δόξα ἀναφανδὸν ἐγνώσθη)»¹⁰¹.

!Dar nu numai atît. Însăși manifestarea ipostazelor îmbracă întrucîtva o altă formă. E de notat de pildă că în locul chipului de porumbel, Duhul Sfînt se arată acum *în chip de nor luminos*. În ciuda strînsei discreții a stihurilor, iată insinuat și lucrul acesta destul de limpede :

«Veniți să ne suim împreună cu Iisus cel ce se suie în muntele cel sfînt, și acolo să auzim glasul Dumnezeului celui viu, al Tatălui celui prea fără de început, *Care prin nor luminat a mărturisit întru Dumnezeiescul Duh* (διὰ νεφέλης φωτεινῆς προσμαρτυροῦσιν ἐν θείῳ πνεύματι) adevierirea ființei Fiului cea pururea veșnică și la minte luminîndu-ne, întru lumină să vedem lumină»¹⁰².

Același lucru e de observat și cînd e vorba de manifestarea Dumnezeirii Logosului. Ceea ce vădește lumii Dumnezeirea aceasta de astă dată, nu-i numai adevierirea Tatălui din cer. În Tabor pentru prima dată se dă pe față — atît cît poate fi văzută —¹⁰³ însăși Dumnezeirea ascunsă în trup a Logosului, iar oamenii iau cunoștință de ea oarecum dedreptul, privind adică în mod excepțional, cu mintea și cu ochii lor trupești, orbitoarea ei strălucire de fulger, răpitoarea ei revărsare de slavă și de frumusețe¹⁰⁴.

Cum e și firesc, imnele care afirmă acest lucru sînt atît de numeroase că nu știm la care să ne oprim. Două totuși ni se par deosebit de remarcabile. Iată pe cel dintii :

«Să se lumineze cerul astăzi mai luminat, că iată se suie în munte Hristos, de unde va să strălucească cu lumină nemăsurată, *razele soarelui întunecîndu-le cu mărirea Dumnezeirii, ca un dătător de lumină* (τῆς ἡλιακᾶς μαρμαρυγᾶς δόξῃ τῆς θεότητος ἀμαρυγῶν, ὡς φωτὸς χορηγὸς)»¹⁰⁵.

Cu cel de al doilea imn ne aflăm mult mai la adînc :

«Fulgerul cel ascuns sub trup, firea Ta Hristoase și dumnezeiasca bunăcuviință, în sfîntul munte, *cu bunătaie ai arătat* (Socrovenniu molniiu pod plôliiu, suscestvo tvoego, Hriste, i bojestvenago blagolepia, pocazal blogodeteliu), *strălucind ființa întru Tine*, ucenicilor (prosiiv suscim stoboiu ucenicom) și înțelegînd și nerăbdată firea mării Tale, Sfînt ești, au strigat : *că Cel ce ești neapropiat, văzut ai fost lumii cu trup* (iaco nepristupen sii viden bfil esi plotiiu mirovi), Unule, Iubitorule de oameni»¹⁰⁶.

În descoperirea divină, lumina nu este însă o imagine întîmplătoare. Dimpotrivă, se știe că așa cum Dumnezeu în esența Lui este dragostea¹⁰⁷, tot așa El este și Lumina¹⁰⁸. Or, lumină fiind Dumnezeu

101. *Ibidem*, în 9 zile: Laude, Stihira I.

102. *Ibidem*, în 5 zile: Vecernia, Stihira I.

103. *Ibidem*, în 6 zile: Troparul sârbătorii.

104. *Ibidem*, în 6 zile: Stihovna Vecerniei, Stihira I.

105. *Ibidem*, în 6 zile: Oda V, Stihira II.

106. *Ibidem*, în 10 zile: Cda III, Catisma,

Slava... ș.a. 107. *I Ioan* IV, 8, 16.

108. *I Ioan*, I, 5.

după fire, ce poate fi mai firesc decât ca întru lumina Dumnezeirii Logosului de pe Tabor să se oglindească și totodată să și descopere oarecum lumii, însăși *deoființimea* ipostaselor Treimii ?

O atît de subțire Relevație a unicului Dumnezeu întreit, într-o singură Lumină, nu se putea să nu ispitească geniul inmografilor. De altfel însăși afirmația lor că la Schimbarea la față a fost cunoscută slava Treimii, negreșit pe această înțelegere se întemeiază. Dar Revelația de care vorbim e adevărată cu toată puterea. Iată o dovadă :

«Cuvinte, ce ești lumină neschimbată a Tatălui Luminii, Celui născut, *întru arătată lumina Ta* (ἐν τῷ φανέντι φωτί σου) astăzi în Tavor *am văzut lumină pe Tatăl, lumină și pe Duhul* (φῶς εἶδομεν τὸν Πατέρα, φῶς καὶ τὸ Πνεῦμα), «Care aduce la lumină toată făptura»¹⁰⁹.

Dar inmografii nu tănuiesc se pare nici tilcul acestor fapte neobișnuite. În iconomia Răscumpărării, Schimbarea la față a Domnului ar reprezenta în adevăr, înainte de toate, o nouă și suprafirească revărsare de lumină divină, asupra lumii. Ne spun în termeni echivalenți lucrul acesta, imne ca următorul :

«*Soarele mării s-a arătat și s-a apropiat celor dintru întuneric, arătînd în Muntele Tavorului razele Dumnezeirii Sale ; a Cărui venire purtătoare de lumină să o cinstim* (οὗ τὴν φωσφόρον τιμῶμεν ἔλαυσιν)»¹¹⁰.

Deși dominantă, în împrejurarea de față, viziunea aceasta nu epuizează totul. Ca un element nou intervine, în adevăr, în Cărțile de slujbă *relația Schimbării la față cu Învierea*, relație care, după simțul nostru, fundează un nou temei de înțelegere a lucrurilor.

2. *Hristos cel transfigurat este chipul omului luminat de înviere.* — E evident mai întii că, (desigur, în vederea aceleiași liniștiri a inimilor față de scandalul Crucii, de care a mai fost vorba), Schimbarea la față mai cuprinde la inmografi și o altă lucrare. Se observă că ea are totodată rostul de a dezvălui *Apostolilor* într-un fel cu totul suprafiresc (înainte de Patimă și de Moarte) și *chipul Domnului luminat de strălucirea învierii*. În substanță, în aceasta și constă de fapt Schimbarea la față a Domnului. Acest rost nou al evenimentului e arătat astfel :

«*Mai înainte închipuind învierea Ta* (προτυπῶν τὴν ἀνάστασιν), *Hristoase Dumnezeule, atunci luînd trei ucenici ai Tăi, pe Petru, pe Iacob și pe Ioan, în Tavor Te-ai suit. Și Tu Mîntuitorule, la față schimbîndu-Te, Muntele Tavorului cu lumină s-a acoperit. Ucenicii Tăi, Cuvinte, s-au aruncat pe sine jos pe pămînt, neputînd să vadă chipul cel nevăzut. Îngerii slujeau cu frică și cu cutremur, cerurile s-au spăimîntat, pămîntul s-a cutremurat văzînd pe pămînt pe Domnul slavei*»¹¹¹.

Legătura aceasta cu învierea descoperă însă Schimbării la față o nouă semnificație în iconomia Răscumpărării. Negreșit, ca Nou Adam, reprezentant și model al nostru al tuturor, Hristos nu este centrul noii

109. *Mineiul pe august*, în 6 zile : Svetilna.

110. *Ibidem*, în 5 zile : Oda III, Sedelna ș.a.

111. *Ibidem*, în 7 zile : Slava... la Vecernia ; în 10 zile : Stihovna Vecerniel.

umanității numai prin sufletul, prin harul, prin știința și iubirea Lui. El nu este numai un centru *spiritual*, *Însuși Trupul Lui e în felul său un centru*. În felul acesta evenimentele principale petrecute cu trupul Domnului, sintetizează și statornicesc pe totdeauna destinul viitor al tuturor trupurilor omenești. Cu alte cuvinte, tot ce se întâmplă după iconomia divină cu trupul din ființa Lui teandrică, solidar, același lucru e definitiv orînduit să se întîmple cu trupul tuturor oamenilor.

Ca să venim acum la cazul nostru, urmarea acestui principiu e clară : descoperind adică lumii — în calitate de centru și model al noii omeniri —, la Schimbarea la față, strălucirea chipului Său înviat, Logosul fixează și *descoperă în fond pentru prima dată lumii înfățișarea ultimă a firii noastre omenești transfigurată de strălucirea învierii*.

Considerată în substanța ei, Schimbarea la față a Domnului reprezintă *așadar revelația și anticiparea celei din urmă schimbări a trupurilor omenirii întregi*. Aceasta este, în câteva Cuvinte, noua semnificație de care voiam să vorbim.

Firește, în cărțile de slujbă lucrul nu este formulat chiar în felul acesta, dar el reiese cu destulă limpezime din aluziile imnelor. Așa de pildă, faptul că Schimbarea la față înseamnă în fond stabilirea unei solidarități de destin a Domnului cu tot neamul omenesc, *imnografii îl adevăresc, în mai multe rînduri, în felul următor :*

«Schimbarea omenească ceea ce va să fie întru a doua și întricoșata venirea Ta, cu mîrire arătînd-o, Mîntuitorule, în Muntele Tavorului Te-ai schimbat la față (τὴν τῶν Βροτῶν ἐναλλαγὴν τὴν μετα δόξης σου Σωτήρ, ἐν τῇ δευτέρᾳ καὶ φρικτῇ τῆς σῆς ἐλεύσεως δεικνὺς ἐπὶ τοῦ ὄρους Θαβῶρ μεταμορφώθης), Ilie și Moise grăind către Tine ; și trei ucenici pe care împreună i-ai chemat : care văzînd, Stăpîne, mărirea Ta, de strălucirea Ta s-au spăimîntat. Cel ce ai arătat lumina Ta, luminează sufletele noastre»¹¹².

Negreșit însă Schimbarea aceasta la față, cu înțelesul solidar, răspundea cu siguranță unei rînduiri din iconomia cea din veac a Răscumpărării. Cum ar fi putut ea altfel constitui una din intențiile cele mai hotărîte ale Domnului în clipa suirii pe Tabor ? Iată un exemplu :

«Firea din Adam vrînd (θέλων) Hristos să o schimbe, se suie acum în Muntele Tavorului, ca să descopere ucenicilor Dumnezeirea Sa»¹¹³.

Dar, cum e și firesc, imnografii menționează pe alocurea și prerogativa de Nou-Adam a Logosului, vrînd parcă să ne spună, printre rînduri, că privilegiul acesta are un anumit raport și cu Schimbarea la față a Domnului. Iată un exemplu :

«Închipuîndu-Te, pentru milostivire, Hristoase, în Adam omul cel dintîi, din Fecioară Te-ai arătat Adam al doilea (ἐκ Παρθένου ὄρθως δεῦτερος Ἄδάμ) și în Muntele Tavorului Te-ai schimbat la față, Mîntuitorul meu, descoperindu-ți Dumnezeirea Ta»¹¹⁴.

112. *Ibidem*, în 6 zile : Sedelna I, stihira I.

113. *Ibidem*, în 5 zile : Stihovna Vecerniei, Stihira III.

114. *Ibidem*, în 11 zile : Vecernia, Stihira I.

Oricum, pe viziunea aceasta par să se întemeieze în mare parte imnele care afirmă că Schimbarea la față a Domnului a îndumnezeit, a înfrumusețat, a mîntuit, a schimbat, a luminat toată firea omenească și ne putem acum da perfect seama că afirmațiile acestea reprezintă altceva decît un simplu verbalism deșert. Dar se întrevede la imnografi și un al treilea fel de a înțelege semnificația Schimbării la față.

3. *O economie de participare a oamenilor la lumina necreată.* — E vorba anume, de înțelegerea ce decurge din relația pe care o stabilesc *imnografiile între Schimbarea la față și viața lăuntrică a Apostolilor*, căci Cărțile de slujbă nu pregetă nici o clipă să mărturisească faptul acestei relații în dumnezeiescul eveniment al Schimbării la față.

Imnografiile deslușesc latura aceasta nouă a evenimentului de pe Muntele Taborului, în scena celor întîmplate cu Apostolii pe munte, scenă în care, desigur nu le-a fost de loc greu să descopere tainica preocupare a Logosului de a înălța și viața lăuntrică a ucenicilor Săi, o dată cu Schimbarea Lui la față.

Iată cum destăinuiesc Cărțile de slujbă adevărul acestui fapt :

«Cămara slavei bucuriei ce va să fie gătind Hristos ucenicilor, se suie în munte, de la viața cea rivnitoare de cele de jos, la viața cea mai înaltă ridicîndu-i pe dînsii (πρὸς πολιτεῖαν μετάρσιον ἐκ βίου χαμαιζήλου ἀνακομίζων αὐτούς)»¹¹⁵.

Or, după anumite indicii, se pare că amănuntul acesta e destinat să aibă o înriuire mult mai largă ; cele petrecute cu Apostolii pe Tabor par să aibă, cu alte cuvinte, o anumită importanță în economia Răscumpărării tuturor oamenilor. Ca să vorbim mai precis, după cît putem noi înțelege, tainica lucrare săvîrșită de Logos în ființa Apostolilor pe Tabor, pare în adevăr să aibă la imnografi o semnificație de model, o semnificație adică de ilustrare și autentificare printr-un exemplu concret (dar într-un cadru de o excepțională plenitudine și grandoare), a realităților suprafirești și a condițiilor cu totul speciale prin care pămîntenii pot căpăta, înainte de moarte, favoarea neasemuită de a se împărtăși, — atît cît permite desigur natura lucrurilor — din neapropiată lumină a slavei lui Dumnezeu.

Evident, temelul acestei înțelegeri stă negreșit în amănuntul că în lucrarea de față a Logosului ca Nou-Adam, — păstrînd firește proporțiile — atît firea omenească a Domnului cît și ființa Apostolilor au cunoscut în tot adevărul pe munte o participare reală din strălucirea Dumnezeirii, înainte de a fi trecut prin moarte.

În mai puține cuvinte e vorba așadar — după cum se înțelege cu ușurință — de așa-numita instituire, atît de bine cunoscută în tot Răsăritul, a scenei de pe Tabor, ca model al supremei împliniri lăuntrice, al supremei transfigurări, la care se pot ridica în lumea aceasța oameni, după economia lui Dumnezeu. Firește, zadarnic ar căuta cineva acum în Cărțile de slujbă formule de-a gata ; dar aceasta nu înseamnă că doctrina în chestiune nu se poate întrezări printre rînduri.

115. *Ibidem*, în 5 zile: Oda VI, Stihira I.

Iată cât de acoperit atestă *imnografia valoarea de model* a celor petrecute cu Apostolii pe Tabor, asigurând adevărarea faptului :

«Cei ce dorim cu totul de dumnezeiasca slavă (οἱ δόξης ἐπιέμενοι, ὀλικῶς τῆς ἐν Θεοῦ) să tăiem norul trupului celui pămîntesc, preainalt suindu-ne la Muntele Taborului, și cu Moise și Ilie și cu cei mari dintre ucenici să ne silim să ne facem părtași (συμμετασχεῖν), să ne învrednicim strălucirii dumnezeiești celei neapropiate, lumină prin lumină luînd (Θεϊκῆς ἐλλάμψεως ἀπροσίτου φῶς φωτὶ προσλαβόντες)»¹¹⁶.

Așa stînd lucrurile, devine evident că realitățile divine din care se pot împărtăși oamenii, în lucrul transfigurării, sînt negreșit realitățile din care s-au împărtășit și Apostolii pe Tabor.

Or, întrucît îi privește pe Apostoli, cărțile de slujbă ne spun, în graiul lor plin de aluzii, că au avut împărtășire pe munte nu dintr-o închipuire, ci din ceva care ține de neapropiata ființă de Dumnezeu a Logosului, — teologii de azi ar zice : din ceva necreat. De exemplu :

«Cel ce ai zidit cu mîini nevăzute pe om, după chipul Tău, Hriso- toase, frumusețea cea dintîi a chipului Tău întru făptura ai arătat-o nu ca închipuire, ci întrucît își este după ființă (οὐχ ὡς ἐν εἰκόνι, ἀλλ'ὡς εἰ κατ'οὐσίαν), Dumnezeu fiind și om»¹¹⁷.

Împotriva aparențelor, realitatea aceasta necreată nu este, cu toate acestea, însăși ființa divină a Logosului. După Cărțile de slujbă este vorba dimpotrivă de o împărtășire *reală*, negreșit, dar *parțială*¹¹⁸ și foarte *nedesăvîrșită* din frumusețea Dumnezeirii ; sau mai exact, e vorba, așa cum spune un imn, de o *adevărată* împărtășire a Apostolilor din mărirea lui Dumnezeu, dar numai printr-o «rază subțire a Dumnezeirii» (τῆς Θεότητος σου ἀμυδρὰν ἀνγλῆν)¹¹⁹.

116. *Ibidem*, în 5 zile : Svetilna zilei.

117. *Ibidem*, în 6 zile : Can. II. Oda V, Stihira II. Spre deosebire de alți autori catolici (ex. Jugie, *Dogmatica Greco-Russorum*, tom. II, p. 141—145), aceeași doctrină o întîlnim nu iară o reală satisfacție și în scrierea: Dom Columba Marmion, *Le Christ dans ses mystères*.

Vorbînd despre Schimbarea la față, dar în altă ordine de idei, la un moment dat el scrie în adevăr : «De unde îi venea lui Hristos această minunată strălucire ? Din Dumnezeire. Era o revărsare a Dumnezeirii asupra sfintei omeniri, o fulgerare din focarul vieții eterne care de obicei se ascundea în Hristos și făcea în clipa aceasta să strălucească trupul Lui sînt într-o minunată lumină. Nu era o lumină de împrumut, venind din afară, ci de-a dreptul un reflex un cea incommensurabilă măiestrie pe care Hristos o cuprîndea și o ținea strînsa în El.

Din iubire pentru noi, Iisus în timpul vieții Lui pămîntești își ascundea viața Lui dumnezeiască sub vălul unui trup muritor : o împiedica să se reverse în afară, într-o neîntreruptă lumină care ar fi orbit neputințioșii noștri ochi ; La Schimbarea la față însă Logosul a dat slobozire slavei eterne să se dezlănțuie ; El a lăsat strălucirea ei să se reverse asupra firii omenеști pe care o luase» (p. 270). Sublinierile sînt ale noastre. Astăzi, în catolicism, mărturisirile de acest fel s-au înmulțit pînă la o adevărată reconsiderare a întregii teologii.

118. Teologic e singura cale posibilă, în viziunea apofatică specifică Ortodoxiei. Cf. W. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de L'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, cap. IV : Idem «La Théologie de la lumière chez Gr. Palamas» în *A l'image et ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris, 1967. O indicație găsim și în troparul serbării : «arătîndu-le lor slava Tu pe cît li se putea (καθὼς ἠδύναντο). «Raza» e echivalentul energiei necreate.

119. *Mineiul pe august*, în 7 zile : Stihovna Vecerniei, Slava...

Sînt deosebit de instructive în privința aceasta, precauțiile pe care le ia Mîntuitorul pe Tabor, după inmografi, pentru a stabili oarecum, o proporționalitate între capacitățile omenești și autentică slavă neapropiată a Dumnezeirii Sale.

Iată în adevăr ce aflăm pe tema aceasta, într-un imn prea lung ca să-l putem cita în întregime :

«Cel ce este lumina mai înainte de soare, Hristos trupește viețuind, mai înainte de Cruce, cele ce erau ale înfricoșatei rînduiei săvîrșindu-le cu dumnezeiasca cuviință, astăzi în Muntele Tavorului cu taină chipul Treimii l-a arătat. Că... puțin ascunzîndu-și luarea trupului, s-a schimbat la față înaintea lor, arătîndu-și buna podoabă frumuseții chipului celui dintîi, și aceasta nu desăvîrșit (καὶ μικρὸν ὑποκρύψας τῆς σαρκὸς τὸ πρόσωπον... ἐμφανῶν τοῦ ἀρχετύπου κάλλους τὴν ἀπρέπειαν, καὶ ταυτην οὐχ ὀλόκληρον). Și încă întărindu-i pe dinșii împreună și ferindu-i ca nu cumva prin vederea, aceea să-și piardă și viața, precum puteau cu ochii trupești suferînd (τὸ μὲν πληροφοροῦν αὐτοὺς... καὶ φοιδόμενος, μήπως σὺν τῇ ὁράσει καὶ τὴν ζῶην ἀπολεσωσιν ἄλλ' ὡς ἠδύνατο χωρεῖν τοῖς ὀφθαλμοῖς σωματικοῖς περιφέροντες)» ¹²⁰.

Cărțile de slujbă ne destăinuie în același fel — vorbind adică de Apostoli și condițiile în care oamenii se pot împărtăși din raza aceasta subțire a Vieții lui Dumnezeu ¹²¹.

La stadiul Apostolilor pe Tabor, toate aceste condiții se reduc de fapt la una singură : ieșirea lor pentru un timp din cîmpul vieții active, la chemarea Domnului, și intrarea lor tot pentru un timp, în cîmpul vieții de reculegere și de contemplație favorabil răpirii ființei omului în Dumnezeu, pentru ca întăriți și transfigurați, să reîntre, apoi din nou în cîmpul vieții lor active de Apostoli ai Domnului :

«Întru răpirea minții», în adevăr s-au împărtășit Apostolii pe munte din revărsarea Dumnezeirii Logosului, ne asigură inmografi, Schimbarea la față avînd, între altele, și virtutea de a «îndumnezei mintea oamenilor» ¹²².

Dar și în privința aceasta să dăm mai bine inmografiilor cuvîntul. Iată în adevăr cum mărturisesc printre rînduri amănuntul respectiv :

«Necuprînderea vîrsării Tale de lumină, prin Schimbarea la față și neapropierea Dumnezeirii, văzîndu-o în munte Apostolii cel mai aleși (τὸ ἄσχετον τῆς σῆς φωτοχυσίας, καὶ ἀπρόσιτον τῆς Θεότητος Θεασάμενοι τῶν ἀποστόλων οἱ πρόκριτοι), Hristoase cel ce ești fără de început, întru dumnezeiască răpirea minții s-au schimbat și cu nor luminos împrejur strălucîndu-se, glasul părintesc au auzit (τὴν θείαν ἠλλοιώθησαν ἔκστασιν καὶ νεφέλη περιλαμπθέντες φωτεινῇ, φωνῆς ἡκουον πατρικῆς) care întărea taina întrupării. Că Tu însuți ești și după întrupare Fiul Unul-Născut și Mîntuitorul lumii» ¹²³.

120. *Ibidem*, în 6 zile : Litia, Stihira III.

121. Ioan I, 4 : «Viața era Lumina».

122. *Mineul pe august*, în 5 zile : Icosul zilei.

123. *Ibidem*, în 6 zile : Stihovna Vecerniei, Stihira III.

Adunînd acum pe scurt cele arătate mai sus, se pare că, pentru evenimentul Schimbării la față, rămîn definitiv stabilite cel puțin aceste trei înțelesuri : a) un înțeles de nouă revărsare de lumină și cunoaștere divină în lume ; b) un înțeles de tainică prefigurare a ultimei înfățișări care este rînduită firii omenеști după înviere, și c) în sfîrșit un înțeles de discretă instituire a unei iconomii de acces liber, deschis tuturor oamenilor, pentru întîlnirea cu lumina necreată a lui Dumnezeu, încă din viața aceasta, prin reculegere și contemplație, ca mijloc de reconfortare și transfigurare, în cadrul vieții noastre active.

Pînă la alte eventuale înțelesuri, așa ni se pare în adevăr, că au văzut iconografiile cărților de slujbă semnificația Schimbării Domnului la față, în iconomia Răscumpărării. De altfel, ni se pare că, atare semnificație, constituie prin însuși cuprinsul ei, ea singură, o cheazășie că în împrejurarea aceasta, meditația iconografiilor nu s-a oprit de loc la suprafața lucrurilor ; și de astă dată ei au mers ca de obicei pînă la adînc, punînd în lumină tot ce putea fi mai fundamental, mai important și mai în armonie cu prerogativele esențiale ale Logosului-Mîntuitor.

*

Înainte de a încheia acest capitol, se impune totuși o observație de ordin general. S-ar putea obiecta în adevăr că în tratatele noastre de teologie aspectele Răscumpărării înglobate de noi în *Ciclul vieții publice a Mîntuitorului* aproape nici nu figurează.

În realitate e lesne de înțeles că planul unui program pentru studii în Teologie e liber să nu coincidă cu planul vieții liturgice, cu planul misterului viu din care trăiește Biserica. E vorba de planuri distincte, de căutări cu finalități total diferite. Și totuși, nimic din ceea ce privește pe Hristos nu poate fi negliabil.

Răsplata cercetării noastre constă în tot cazul, în faptul că, am descoperit, o dată cu dreptarul întimei noastre trăiri în Ortodoxie, și explicații profunde la temelia cărora stau solide principii tradiționale.

Dar, dacă *ciclului vieții publice* îi datorăm afirmarea valorii de restaurare a *exemplului și doctrinei Domnului*, sub un alt aspect, această a doua treaptă din iconomia Răscumpărării este mai mult o *anticipare* și o *preînchipuire* a crucii și a învierii.

OPERA SFINŢILOR PĂRINŢI DIN „EPOCA DE AUR“ CA IZVOR AL PREDICII

Alături de Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție, literatura patristică constituie un izvor nesecat pentru predica creștină. În legătură cu aceasta, marele predicator francez Bossuet, afirma că «oricine vrea să devină un abil teolog și un bun exeget trebuie să citească și să recitească operele Sfinților Părinți, pentru că ele produc un rod infinit în cei care le studiază»¹.

Literatura patristică a atins cea mai mare dezvoltare în perioada a doua a istoriei sale (circa 313—416), perioadă care este ilustrată de personalități ca: Sfinții Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa, Ioan Gură de Aur, Ambrozie, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin și alți Sfinți Părinți. Această perioadă, socotită pe drept cuvânt «epoca de aur»² a Bisericii, constituie un izvor important pentru întreaga teologie creștină, deci și pentru predică deoarece «acum s-au fixat definitiv principiile și normele omileticii materiale și s-au pus temeliiile principale ale omileticii formale. Marea majoritate a predicilor Sfinților Părinți din această epocă constituie modele pentru predica din toate timpurile, deoarece predicile acestea cuprind aspectele esențiale ale predicii creștine autentice și ideale»³.

Sfânta Scriptură — izvorul principal al predicii din «epoca de aur»

După Sfinții Apostoli și ucenicii acestora, purtătorii Revelației divine au fost Părinții bisericești. Ei sînt primitorii și păzitorii Revelației divine, dar ei au și transmis mai departe nefalsificată, această Revelație. La această operă de transmitere a Revelației, Sfinții Părinți au adăugat o altă operă de nu mai mică importanță: aceea a exegezei, adică a lămuririi și aprofundării Revelației cuprinse în Sfânta Scriptură, cu scopul de a o face mai accesibilă și, în felul acesta, de a-i asigura o circulație cât mai largă și o eficiență cât mai mare⁴. Întrucît interpretarea cea mai fidelă a Descoperirii dumnezeiești s-a înfăptuit în epoca patristică⁵, Sfinții Părinți pot fi socotiți adevărații tilcuiitori ai Revelației divine, căci, păstrînd echilibrul firesc între aspectul divin și uman, au știut să facă legătura între doctrină și viață, punînd pe ascultătorii lor în posibilitatea de a se folosi de cuvîntul Sfintei Scripturi. Sfinții Părinți au desprins «arta divină de a întrebuița Sfânta Scriptură, pentru a ne întări prin aceasta credința în această temelie a mîntuirii noastre. În

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Diac. Prof. N. Balcă, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Bossuet, *Defense de la Tradition et de Saints Pères*, I-re partie, livre IV, ch. XVIII, în «Oeuvres de Bossuet», tome premier, Paris, MDCCCLII, p. 553.

2. Pr. Prof. I. Gh. Coman, *Patrologie*, Manual pentru studenți, București, 1956, p. 121.

3. *Curs de omiletică* (dactilografiat), fasc. III, p. 172.

4. Pr. Prof. Dr. D. Belu, *Sfinții Părinți, ca izvor omiletic*, în «Mitropolia Ardealului», IV (1959), nr. 7—8, p. 549—550.

5. Idem, *Unele condiții ale propovăduirii*, în «Mitropolia Ardealului», IX (1964), nr. 3—5, p. 306.

acest sens, Sfinții Părinți ai Bisericii sînt mărturisitori ai Revelației⁶. Sfinții Părinți din epoca de aur a Bisericii au știut să pătrundă și să se integreze atît de deplin în modul de gîndire al Sfintei Scripturi, încît tîlmăcirile lor au rămas normative pentru toată creștinătatea.

În general, predica patristică se caracterizează prin specificul său profund biblic: «Sfînta Scriptură este cel dintîi și aproape unicul ei izvor de inspirație și rezervor de material, pentru că ea ne vorbește cea dintîi despre Dumnezeu și despre mîntuirea sufletelor»⁷.

Cercetînd cu atenție omiliile și predicile Sfinților Părinți din această perioadă, ne putem da seama ce mare importanță acordau ei Sfintei Scripturi. În predicile lor găsim citate foarte multe texte din Sfînta Scriptură. Argumentele cele mai puternice precum și exemplele cele mai frumoase erau extrase tot din Sfînta Scriptură. În predicile lor, Sfînta Scriptură era atît de prezentă, învățăturile ei erau atît de plastic tratate, încît ascultătorii vedeau pe Hristos și simțeau puterea cuvîntului Lui. Făcînd cunoscute adevărurile Sfintei Scripturi în fața credincioșilor, Sfinții Părinți îi ajutau pe aceștia să se cunoască pe ei înșiși și să-și transforme viața după adevărurile relevate. De aceea, una din caracteristicile predicii acestei epoci rămîne actualizarea textului Sfintei Scripturi⁸.

Sfinții Părinți tîlcuiau adevărurile de credință desprinse din Sfînta Scriptură atît în scris cît și în predică, cu o firească familiaritate, ceea ce denotă o adîncă cunoaștere a textului sînt. Analizînd cu mare atenție scrierile și predicile lor, ne dăm seama că genul predominant de cuvîntare bisericească în această epocă este omilia exegetică⁹. Pentru Sfinții Părinți, Sfînta Scriptură a constituit cu adevărat cartea de competență și izvorul principal în realizarea propovăduirii Cuvîntului lui Dumnezeu. Ea a fost izvorul nesecat de lumină al dogmei creștine, al afirmării moralei creștine, al combaterii ereziilor, al justificării cultului¹⁰.

Pentru măiestria cu care Sfinții Părinți au interpretat textul Sfintei Scripturi și au aplicat adevărurile acesteia la viața ascultătorilor lor, ei constituie un exemplu nefîntrecut pentru predicatorul de azi, cum să întrebuițeze cu succes Sfînta Scriptură în nobila sa misiune de învățător al credincioșilor. Preotul, care vrea să dea conținut și forță predicii sale, este obligat să stabilească și să rămînă în permanent contact cu lumea de fapte, adevăruri și sentimente exprimate în Sfînta Scriptură, pentru că Sfînta Scriptură pune la îndemîna preotului nu numai materia principală a predicii, ci și un bogat și variat vocabular.

Importanța operelor patristice pentru tematica predicii de astăzi

În activitatea lor de propovăduitori ai cuvîntului lui Dumnezeu, Sfinții Părinți s-au ocupat, în omiliile și predicile lor, cu multe probleme, care, în linii mari, se pot identifica după cauzele care le-au determinat și după domeniul din care fac parte. De aici tematica și conținutul foarte variat al cuvîntărilor lor. Trebuie să spunem că o împărțire exactă în ceea ce privește tema predicii Sfinților Părinți nu se poate face, deoarece, în predicile lor, alternează problemele dogmatice, cu

6. Bossuet, *Notes sur le style et la lecture des écrivains et des Pères de l'Église pour former un orateur chrétien*, după Sertillange. *L'orateur chrétien*, Paris, 1935, p. 85.

7. Diaconul Ene Braniște, *Învățăminte din predica patristică pentru predica de azi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXV (1947), nr. 1—3, p. 53.

8. Protos. Justinian Dalea, *Predica Sfinților Părinți din secolul de aur al Bisericii creștine*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 11, p. 1057.

9. Arh. Gr. Băbuș, *Predica Sfinților Părinți*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 10, p. 541.

10. Pr. Dr. M. Bulacu, *Omilia exegetică-biblică*, 1, Oradea, 1929, p. 37.

cele morale, sociale și de altă natură, chiar în cadrul aceleiași predici, ceea ce dovedește marea măiestrie de a vorbi a Sfinților Părinți.

a) *Importanța Sfinților Părinți pentru conținutul dogmatic al predicii.* — Sfinții Părinți nu s-au rezumat, în activitatea lor de predicatori, numai la tâlcuirea Sfintei Scripturi, ci ei au abordat marile probleme doctrinare, ce se cereau rezolvate în fața atacurilor păgânismului și ale ereziilor, din acea epocă plină de mari frământări religioase. Ei elaborează opere și rostesc predici, în care explică pe înțelesul ascultătorilor doctrina Bisericii. Pe lângă instrucția catehetică, ei trebuia să apere doctrina în fața ereziilor ce se răspândeau în lumea creștină de atunci și în această acțiune a lor, erau ajutați și de ascultătorii lor, care doreau să audă cuvântări clare și temeinice, în care să fie expuse probleme de teologie și se angrenau ei înșiși în discuții teologice¹¹. Opere precum: *Cuvînt contra păgînilor (grecilor) și Cuvînt despre întruparea Logosului* ale Sfîntului Atanasie; *Contra lui Eunomiu și Marele cuvînt catehetic* ale Sfîntului Grigorie de Nisa; *Despre Sfîntul Duh și Contra lui Eunomiu* ale Sfîntului Vasile cel Mare; *Despre Sfînta Treime* a Fericitului Augustin; ori cuvîntări, precum: *Contra anomeilor, Contra iudeilor, Cuvîntări la praznicele împărătești* ale Sfîntului Ioan Gură de Aur; *Despre credință, Contra sabelienilor, a lui Arie și a eunomienilor, Că Dumnezeu nu este autorul răului* ale Sfîntului Vasile cel Mare, cele trei cuvîntări *Despre credință* ale Sfîntului Efreem Sirul și multe altele constituie tot atîtea monumente de doctrină și de artă literară, în care Sfinții Părinți, explică, formulează și apără adevărata învățătură a Bisericii.

Sfinții Părinți din această epocă au făcut, așadar, un loc considerabil, în predicile lor, problemelor doctrinare ce frământau viața Bisericii. Sfinții Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa, Atanasie cel Mare, Chiril al Ierusalimului și alți predicatori străluciți din acest timp au fost prin excelență teologi predicatori¹².

Pentru modul clar și precis în care au formulat doctrina, Sfinții Părinți sînt un izvor indispensabil pentru conținutul dogmatic al predicii de azi.

b) *Valoarea operelor Sfinților Părinți pentru conținutul moral al predicii.* — Deși au fost angrenați în marile discuții și frământări doctrinare ale timpului lor, Sfinții Părinți n-au rămas nepăsători față de viața morală a păstoriiilor lor. Dimpotrivă, una din preocupările fundamentale ale predicii patristice, rămîne fără îndoială edificarea vieții morale a ascultătorilor lor¹³.

Citind cu mare atenție predicile și omiliile Sfinților Părinți din perioada de aur a Bisericii, aproape nu întîlnim predică sau omilie care să nu aibă și o parte de aplicare morală, în cele mai dese cazuri, această parte aflîndu-se spre sfîrșit. Acest lucru se observă mai ales în cuvîntările Sfîntului Ioan Gură de Aur. Totuși se întîlnesc și predici al căror cuprins este în întregime moral.

Ca buni cunoscători ai slăbiciunilor sufletești și trupești ale păstoriiilor lor, Sfinții Părinți au căutat să îndrepte viața acestora, criticînd, în predicile lor, toate păcatele ce bîntuiau comunitățile creștine. Astfel, Sfîntul Vasile cel Mare a rostit *Două omilii asupra postului*¹⁴, în care combate exagerările ce aveau loc cu aceste ocazii și arată care este postul adevărat. Într-o omilie *Despre beție*¹⁵ combătea

11. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne, depuis les origines jusqu'à la fin du IV-e siècle*, vol. III (le IV-e siècle), Paris, 1930, p. 34.

12. *Curs de omiletică* (dactilografiat), fasc. I, p. 20.

13. Diaconul Fne Branște, *art. cit.*, p. 54.

14. P. G. XXXI, 164—197.

15. P.G. XXXI, 144—161.

acest urit viciu; în altele *Despre invidie*¹⁶ și *Contra celor care se mînie*¹⁷ critica pe cei care se lasă stăpîniți de aceste patimi și făcea apel la iubirea creștină.

În predicile și omiliile lor, Sfinții Părinți critică aspru viața imorală a ascultătorilor lor, călînd ca prin mijlocirea cuvîntului lor să stîrpească răul moral din rădăcini. Păcatul desfrînării este foarte aspru înfierat de Sfinții Părinți, aceștia străduindu-se să arate ascultătorilor gravele urmări morale și sociale ale acestui păcat. Imoralitatea ce însoțea uneori jocurile de circ și care-și făcea loc în spectacolele teatrelor îl determină pe Sfîntul Ioan Gură de Aur să rostească mai multe omilii¹⁸, în care critica cu tărie abuzurile imorale ce aveau loc cu aceste ocazii.

Dar Sfinții Părinți slăvesc în cuvîntările și operele lor și viața curată. Astfel, Sfîntul Ioan Gură de Aur rostește o omilie intitulată *Despre feciorie*¹⁹ și una intitulată *Despre stăruința în văduvie*²⁰ iar Sfîntul Grigorie de Nisa scrie un tratat *Despre feciorie*²¹ în care ferește pe cei ce se împodobesc cu această virtute.

Luxul exagerat și mai ales luxul femeilor, lăcomia, egoismul, avariția, mîndria și alte vicii și păcate au constituit, de asemenea, teme ale predicilor Sfinților Părinți.

Căsătoria și în general viața de familie, de asemenea, s-a bucurat de atenție în predica Sfinților Părinți. Sfîntul Ioan Gură de Aur, mai ales, a tratat în predicile și omiliile sale această temă. El îndeamnă pe soți să se iubească între ei, pentru că armonia din cadrul familiei face să se mențină armonia întregii societăți²². El condamnă divorțul și mai ales adulterul, ale cărui urmări dezastruoase sînt sumbre: ruina familiei, încetarea practicării faptelor bune și chiar practicarea războaielor²³. De aceea, Sfîntul Ioan Gură de Aur îndeamnă ca să nu se dezmembreze căsătoriile, pentru a nu se produce tulburări în viața religioasă-morală a societății²⁴.

Sfinții Părinți și-au dat seama că mulți credincioși s-au îndepărtat de adevărata viață morală și religioasă a adevăratului creștin. De aceea, caută să atragă atenția acestora asupra necesității revenirii la adevărata trăire creștină și îi îndeamnă la pocăință. Sfîntul Ioan Gură de Aur rostește mai multe cuvîntări despre pocăință²⁵, în care arată mijloacele prin care se poate ajunge la aceasta: credința puternică, rugăciunea, postul și faptele de milostenie. Tot despre păcat și despre necesitatea pocăinței vorbește și Sfîntul Chiril al Ierusalimului într-una din catehezele sale²⁶.

Constatăm că Sfinții Părinți au făcut loc, în cuvîntările lor, și instruirii sub raport moral a credincioșilor. Sfinții Părinți cheamă, în predicile lor, pe creștini să lupte contra patimilor sufletești și trupești ce le bîntuiau viața. Descrierea acestor patimi în cele mai sumbre culori și înfățișarea virtuților cu exemple intuitive din viața lor, cu imagini cunoscute fiecăruia dintre ascultători, în așa fel, încît fiecare

16. P.G., XXXI, 372—385.

17. P.G., XXXI, 354—372.

18. *Omilia contra jocurile de circ și de la teatru*, P.G. LXIV, 511—516; *Omilia despre circ*, P.G., LIX, 567—570; *Omilia împotriva spectacolelor și a teatrelor*, P.G., LVI, 263—270.

19. P.G., XLVIII, 533—576.

20. P.G., XLVIII, 606—620.

21. P.G., XLVI, 317—415.

22. *Omilia că nu trebuie să deznădăjduim*, 6, P.G., LI, 369. Am folosit traducerea în limba franceză a lui J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome, d'après toutes les éditions faites jusqu'à ce jour*, Paris, 1866, pe care am confruntat-o cu originalul.

23. *Omilia că femeia este legată prin lege*, 3, P.G., LI, 222.

24. *Omilia II despre căsătorie*, 2; în J. Bareille, *op. cit.*, vol. V, col. 330.

25. P.G., XLIX, 277—350.

26. *Catehezele I—IV*; Vezi Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, în «Izvoarele Ortodoxiei» vol. I, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1943, p. 57—114.

se vedea pe sine în cuvintele predicatorului, își recunoștea defectele și-și verifica conștiința, fac din predicile acestor luminați cunoscători ai sufletului omenesc, adevărate tratate de psihologie aplicată²⁷. Iată de ce și sub aspect moral opera omiletică a Sfinților Părinți oferă predicatorului creștin de astăzi atâtea teme și probleme pe care le poate trata în predica lui, precum și metode prin care să readucă pe credincioșii săi la adevărata trăire religioasă-morală, ce se cere unui adevărat creștin.

c) *Aspectul social al predicii Sfinților Părinți*. — Predica creștină din această epocă nu putea să rămână indiferentă față de problemele sociale ale vremii. Nedreptățile sociale, asuprirea și exploatarea, nedreptatea repartiției bunurilor materiale făceau cea mai mare parte a oamenilor să ducă o viață de mizerie. De aceea toți Sfinții Părinți au abordat în cuvântările lor problemele economico-sociale, cărora le-au dat o rezolvare de pe poziția învățăturii creștine.

Una dintre problemele ce preocupă predica patristică în această perioadă este *problema bogăției și sărăciei*. Sfinții Părinți combat cu toată tăria pe cei bogați și iau apărarea celor săraci și lipsiți. În privința bogăției, susțin că omul este stăpîn al averii numai în raport cu ceilalți oameni, însă în fața lui Dumnezeu toți sînt egali²⁸. Omul este numai administratorul ei, căruia Dumnezeu i-a încredințat-o spre a se folosi în comun cu ceilalți oameni²⁹. Sfinții Părinți nu combat însă bogăția în sine. Ei spun că bogăția este bună, însă ea devine rea după felul cum este întrebuințată: dacă este folosită bine ea ajută posesorului la mîntuire; cînd însă cel bogat devine robul ei, atunci bogăția devine o piedică în calea mîntuirii³⁰. «În urma întrebuințării rele a bogățiilor, se ivesc în lume toate calamitățile și războaiele între oameni, disensiunile, scandalurile, păcatele, nedreptățile și omorurile», spune Fericitul Augustin³¹.

Sfinții Părinți sînt unanimi în a admite posesiunea bunurilor, dar numai strictul necesar vieții, pentru că ceea ce este în plus reprezintă dreptul celor săraci și orice bogăție are la origine o nedreptate³². După Sfîntul Ioan Gură de Aur bunurile nu trebuie să fie produsul lăcomiei, al răpirii și al violentei, ci bunăstarea să fie cîștigată prin muncă dreaptă și cinstită³³. Combătînd prea marea alipire de bogăție și acumularea peste măsură a bunurilor materiale, Sfinții Părinți fac apel la ajutorarea celor lipsiți, la milostenia celor bogați pentru îmbunătățirea situației celor săraci, deoarece săracii sînt cei care transportă bunurile celor bogați în împărăția cerurilor³⁴. Sfinții Părinți, predică astfel, practicarea dreptății și milosteniei, drept activare a dragostei față de aproapele³⁵. Sfinții Părinți combat și mijloacele incorecte

27. Protos Justinian Dalea, *op. cit.*, p. 1058.

28. Pr. Prof. P. Procopoviciu, *Predica patristică sub aspectul ei social*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIII (1957), nr. 1—2, p. 92.

29. Sfîntul Vasile cel Mare, *Omilia la cuvintele de la Luca: «Voi strica jîtnișele mele...»*, 2, P.G., XXXI, 264, C; Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia X la I Corinteni*, 3 P.G., LXI, 86.

30. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza VIII-a*, 6; trad. cit. p. 204—205; Fericitul Augustin, *Ennaratio in Psalmum CXXXI, Sermo ad plebem*, 5; P.L., XXXVII, 1818—1819, la Pr. Prof. P. Procopoviciu, *op. cit.*, p. 100.

31. Fericitul Augustin, *Sermo 355, De vita et moribus clericorum suorum*, I, 2; P.L., XXXIX (1568—1569), după Pr. Prof. I. G. Coman, *Bogăția, piedică în calea mîntuirii*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 9—10, p. 508.

32. Sfîntul Ambrozie, *Expositio in Luca*, lib. 18—21; P.L. XV, 1861, după Pr. Prof. P. Procopoviciu, *op. cit.*, p. 96.

33. *Omilia XI la I Corinteni*, 5; P.G. LXI, 94.

34. Sfîntul Vasile cel Mare, *Omilia contra bogăților*, 2; P.G., XXXI, 272 A.B.; Idem, *Omilia că nu trebuie să ne alipim de bunurile pămîntești*, 5; P.G., XXXI, 541.

35. Pr. Prof. P. Procopoviciu, *op. cit.*, p. 92.

prin care se obțin aceste bunuri. Unul dintre aceste mijloace era camăta, împotriva căreia se ridică vehement Sfântul Vasile cel Mare, care într-una din omiliile sale ne-a lăsat o descriere amănunțită a lucrării acesteia și a psihologiei debitorului³⁶.

Sclavia, sub toate aspectele ei, a constituit o altă temă a predicii Sfintilor Părinți. Cunoșcători ai doctrinei creștine despre om și menirea acestuia în lume, Sfinții Părinți nu au rămas indiferenți față de comerțul odios cu oameni, care este sclavia și au înfierat-o în cuvinte din cele mai aspre. Sfântul Vasile cel Mare critică sclavia atunci când descrie foarte plastic cazul unui părinte, care, lipsit fiind de cele necesare traiului, este silit să vîndă sclav pe unul din copiii săi³⁷. Dar mai ales Sfântul Ioan Gură de Aur este neîntrecut în critica pe care o face acestei inumane stări sociale, la originea căreia, după părerea lui, se află păcatul³⁸.

O altă temă a predicii și a operelor Sfinților Părinți — actuală și astăzi — a fost *munca*, pe care Sfântul Ioan Gură de Aur o consideră un factor ce contribuie la menținerea și progresul societății³⁹. De aceea, în omiliile sale îndeamnă pe ascultătorii să nu se ferească de muncă, căci a munci nu este o rușine⁴⁰. De asemenea și Sfântul Vasile cel Mare își îndeamnă ascultătorii la frumoasa datorie de a munci și această datorie o recomandă și monahilor⁴¹. La fel și Fericitul Ieronim îndeamnă să muncim nu numai pentru noi și pentru ajutorarea neputincioșilor, ci și pentru a da un exemplu bun celorlalți⁴². De aceea, în tratarea acestei teme, predicatorul din toate timpurile găsește un bogat izvor de inspirație în opera Sfinților Părinți din această perioadă.

În condițiile sociale în care au activat, Sfinții Părinți au depus o activitate susținută și pe tărîmul asigurării unui climat de *pace între oameni*. În cuvîntările lor, ei n-au uitat nici o clipă că sînt ucenicii «Domnului Păcii» și de aceea ei descriu urmările nefaste ale războiului și subliniază avantajele incomparabile ale păcii. După Fericitul Augustin, pacea constituie condiția esențială a vieții⁴³, iar Sfântul Ioan Gură de Aur consideră pacea drept bunul cel mai de preț al societății, fiindcă ea asigură securitatea activității noastre⁴⁴. De aceea, pacea trebuie sprijinită spre a deveni un bun comun al oamenilor de pretutindeni.

Orientarea socială a predicii patristice constituie și pentru preotul de azi un puternic îndemn să dea un pronunțat accent social cuvîntărilor sale. Munca, pacea, buna înțelegere între oameni, întrajutorarea, înfierarea războiului, a nedreptății, și a exploatării, care mai există în unele țări, sînt teme pe care le poate trata cu mult succes și predicatorul de azi și de totdeauna. Contactul cu opera Sfinților Părinți îl ajută să se convingă că el nu trebuie să se izoleze, în predica sa, de realitățile

36. *Omilia II la Ps. XIV*; P.G., XXIX, 107—108; vezi Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. de Pr. Ol. N. Căciulă, în «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 2, București, 1939, p. 79—95.

37. *Omilia la cuvintele «Voi strica jîtnițele...»*, 4; P.G., XXXI, 268 CD—269 AB.

38. *Omilia XXII la Efeseni*, 2; P.G., LXII, 157.

39. *Omilia XXV la Faptele Apostolilor*, 3; P.G., LX, 257—258; *Omilia V la I Corinteni*, 6; P.G., LXI, 46; *Omilia XIX despre statui*, 1; P.G., XLIX, 187.

40. *Omilia I la Acvila și Priscila*, 5; P.G., LI, 193.

41. *Reguloe fustius tractatae*, 37; P.G., XXXI, 1009—1013, după Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura creștină despre muncă*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 32.

42. *Epistola CXXX «Ad Demetriadem»*, 15; P.L., XXII, 1119—1120, după Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 32.

43. *Sermo 357, De laude pacis*, I, P.L., XXXIX, 1582, după Pr. D. Belu, *Pacea ca temă omiletică*, în «Mitropolia Ardealului», VIII (1963), nr. 4—6, p. 417.

44. *Omilia la Ps. CXXVII*, 4; P.G., LV, 370; *Omilia III la Coloseni*, 3, P.G., LXII, 322.

sociale și că e obligat să pregătească pe ascultătorii săi pentru a participa activ la progresul material și moral al societății. Studiarea și aprofundarea predicii patristice sociale îi va aminti preotului de azi că drumul către mântuire trece în mod necesar prin sprijinirea dezinteresată a semenilor, prin munca pentru binele colectiv.

Valoarea operelor Sfinților Părinți pentru stilul și forma predicii de azi

Sfinții Părinți au fost, în general, personalități multilaterale pregătite. Pe lângă faptul că au fost mistuiți și încălziți de o puternică credință creștină și oameni de acțiune, ei au fost capabili și de o înaltă gândire teologică. Dar Sfinții Părinți au știut să dea ideilor și sentimentelor lor și o înaltă expresie artistică, prin cuvântări și scrieri de o remarcabilă ținută intelectuală și frumusețe stilistică. La bogăția de idei și imagini ce trezesc sentimente superioare, pe care le întâlnim în predicile și operele lor, se adaugă expresii de gust superior, un stil viguros, nuanțat și adeseori viu colorat.

Într-adevăr, o cercetare amănunțită și atentă asupra omiliilor și predicilor Sfinților Părinți, ne ajută să ne dăm seama de înălțimea artistică la care au putut ajunge aceștia, unii dintre ei, cum este Sfântul Grigorie de Nazianz, fiind adevărați poeți ai timpului respectiv.

În ceea ce privește *stilul* cuvântărilor bisericești, fiecare Sfânt Părinte constituie o unitate aparte. Sfântul Vasile cel Mare se caracterizează prin precizia cuvântului său, prin puritatea expresiilor sale, ca și printr-un stil înălțător, clar și atrăgător. Cuvântările Sfântului Grigorie de Nazianz, dimpotrivă, au un caracter dialectic, filozofic, mai mult influențat de retorică. Iar stilul Fericitului Augustin este ca și gândirea sa: nobil, înalt, plin de originalitate, de varietate și de viață; este foarte variat: «când patetic, când echilibrat, când calm, simplu și minuțios, când violent și tumultuos»⁴⁵. Chrysostomus Baur, unul din cei mai adinci cunosători ai operei Sfântului Ioan Gură de Aur, în toate privințele, zice că Marele Capadocian a fost un orator înnăscut, dacă se ia în considerație conținutul predicilor sale, bogăția de idei, originalitatea imaginilor și a comparațiilor, înălțimea și mărimea scopului lor moral. El a fost un excelent improvizator; a folosit digresiunile, fără să se piardă în labirintul acestora și a realizat cea mai populară predică prin simplitatea, claritatea stilului direct, familiar și, mai ales, prin bogata lui ilustrație, totdeauna nouă, proaspătă, vie, luminoasă și pitorească⁴⁶.

În ce privește *forma*, «predica patristică izbește prin multiplicitatea și varietatea, foarte pronunțată și distinctă a genurilor și formelor omiletice pe care le îmbracă»⁴⁷ și prin unitatea desăvârșită a compoziției. Majoritatea lor, fie omilii, fie panegirice, fie predicii propriu-zise, sînt compuse în așa fel, încît se observă respectarea momentelor logico-psihologice după care trebuie compusă și rostită o predică. De aceea și în ceea ce privește forma predicii, predicatorul are multe de cîștigat din predica patristică și trebuie să cultive mai mult genurile omiletice ce au constituit gloria Sfinților Părinți, în locul predicii de azi, foarte greu de definit din punct de vedere al formei⁴⁸.

45.—G. Papini, *Saint Augustin*, trad. din italiană de Michel Paul Henri, Paris, 1930, p. 254.

46. P. Chrysostomus Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München, 1929, erster Band, I, p. 170, după Pr. Prof. I. Gh. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 408.

47. Diaconul Ene Branște. *op. cit.*, p. 53.

48. *Ibidem*.

O caracteristică generală a predicii Sfinților Părinți este *popularitatea* ei. În general, toți Sfinții Părinți sînt adevărați predicatori populari, care știu să se coboare la puterea de înțelegere a ascultătorilor lor, iar atunci cînd unii termeni sînt neînțeleși, Sfinții Părinți îi explică.

De asemenea, Sfinții Părinți se caracterizează prin *intimitatea* predicii lor. Se spune despre Fericitul Augustin că în timpul rostirii predicilor sale, cobora uneori, de pe treptele altarului și se așeza în mijlocul ascultătorilor săi, ceea ce contribuia mai mult la succesul predicii sale⁴⁹.

În general, *limba* predicilor și omiliilor din această perioadă este rezultatul eforturilor Sfinților Părinți de a se face cît mai înțeleși, de ascultătorii lor. Ca structură, limba în care au predicat Sfinții Părinți este și rezultatul controverselor și discuțiilor teologice, care i-au obligat să-și perfecționeze din ce în ce mai mult vocabularul și să-și șlefuiască neîncetat limbajul, pentru a descoperi formulele cele mai nimerite, prin care să demaște eroarea, să combată răul și imoralitatea, și astfel să facă pe ascultătorii lor să înțeleagă cît mai bine ceea ce ei le vorbeau. Dar subliniem faptul că ei niciodată n-au sacrificat fondul, tentați fiind de frumusețea stilului și a bogăției cuvintelor. Amîndouă aceste elemente — conținutul și forma — au fost îmbinate în chipul cel mai fericit, formînd o unitate indisolubilă.

Trăsăturile acestea ale predicii patristice nu pot să nu exercite o puternică influență asupra predicatorului care vrea să dea o formă aleasă și un conținut bogat cuvîntărilor lui, să îmbrace cuvîntările într-un stil frumos și să le adapteze la situațiile concrete ale credincioșilor.

a) *Figuri de stil în predica Sfinților Părinți din «epoca de aur»*. — Remarcabili artiști ai cuvîntului vorbit și scris, pentru ilustrarea adevărilor și pentru a le face mai accesibile puterii de înțelegere a ascultătorilor, Sfinții Părinți au folosit, în predicile și omiliile lor, frumoase și plastice figuri de stil, pe care le luau din Sfînta Scriptură ca și din viața ascultătorilor, din natura înconjurătoare, cît și din alte izvoare. Iată de ce și în această privință opera omiletică a acestora reprezintă un nesecat izvor de inspirație pentru predicatorul de azi.

O figură de stil foarte des întîlnită în predica Sfinților Părinți este *comparația*. Într-una din predicile sale, spre exemplu, Sfîntul Ioan Gură de Aur compară mulțimea de credincioși care-l asculta, cu o mare⁵⁰. *Asemănarea* este altă figură de stil, de care se folosesc Sfinții Părinți pentru ilustrarea predicilor lor și pentru a face înțelese adevărurile de credință. Astfel, pentru a demonstra ascultătorilor săi, că ei formează o unitate tainică desăvîrșită, Sfîntul Ioan Gură de Aur folosește o plastică asemănare, zicînd: «Ce este pîinea? Trupul lui Hristos. Ce devin cei care se împărtășesc cu El? Trupul lui Hristos. Nu trupuri numeroase, ci un singur trup. Căci după cum pîinea este o unitate alcătuită din mai multe boabe, în așa fel încît acestea sînt nevăzute dar există, deși diferența nu se vede din cauza unirii lor, tot așa și noi ne unim cu alții și cu Hristos. Tu nu te hrănești dintr-un trup și celălalt din altul, ci toți din același Trup»⁵¹.

Imagini frumoase și intuitive folosește și Sfîntul Efrem Sirul, în predicile sale. De exemplu, pentru ca ascultătorii să înțeleagă egalitatea Fiului cu Tatăl, dar și deosebirea personală a acestora, el folosește imaginea pomului și a fructului. Ambele

49. Vezi I. Floca, *Predica Fericitului Augustin*, în «Mitropolia Ardealului», VIII (1963), nr. 7—8, p. 578.

50. *Predica a V-a, Despre post și despre Ionă prorocul*; Vezi Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Predici despre pocuință și despre Sf. Vavila*, trad. de St. Bezdechi, Sibiu, 1938, p. 46.

51. *Omilia XXIV la 1 Corinteni*, 2; P.G., XLI, 200.

sînt una și totuși pomul nu este fruct și fructul nu este pom. Fructul se va despărți de pom, Tatăl și Fiul însă sînt nedespărțiți⁵².

Tot la Sfîntul Efreem întîlnim și *antiteza*, pe care o folosește pentru a dovedi umanitatea și divinitatea Mîntuitorului⁵³. Printre alte figuri și imagini poetice, Fericitul Augustin folosește și *gradația*⁵⁴, *personificarea*, *contrastul*, *repetiția*, *metalora*, *individualizarea*, *apostrofa*, *paranimeza* și alte figuri de stil și oratorice.

b) *Elocința Sfinților Părinți*. — În ceea ce privește puterea de înrîurire asupra sufletelor ascultătorilor, pentru a le determina voința la fapta creștină, Sfinții Părinți din epoca de aur impun, între altele, și prin marea lor măiestrie cu care vorbeau și convingeau pe ascultători. În această privință, Sfinții Părinții sînt exemple clasice de elocință creștină. Deși majoritatea lor au fost elevi ai școlilor păgîne de retorică, din studierea predicilor lor, deducem că ei nu s-au lăsat conduși de unele principii ale retoricii păgîne, ci au reușit să creeze o elocință specific creștină, care își are, în primul rînd izvorul în Dumnezeu însuși. Sfinții Părinți se simțeau atrași ca de un magnet spre Dumnezeu; din contemplarea Lui, în timpul rugăciunii ei reușeau tot mai mult să întrebuițeze cuvintele cele mai potrivite pentru exprimarea învățăturilor creștine. Sfîntul Vasile, socotea că Dumnezeu trebuie să fie iubit cel mai mult toată viața: «Eu l-am iubit»⁵⁵. În întreaga sa viață, Sfîntul Ioan Gură de Aur a avut ca normă sfință, ca ideal de atins, ca țintă supremă a vieții pe Mîntuitorul, pe care-L așeza totdeauna în centrul predicii sale⁵⁶. Iar Fericitul Augustin a umblat mult timp în căutarea adevărului și L-a găsit în cuvîntările Sfîntului Ambrozie, cuvîntări ce aveau în centrul lor învățătura despre Dumnezeu.

Predica Sfinților Părinți își mai trăgea puterea tainică și din *experiența lor liturgică*, în timpul căreia ei contemplau pe Dumnezeu, pentru că înainte de a fi predicatori, Sfinții Părinți au fost slujitori ai altarelor, au fost preoți și în timpul sfințelor slujbe ei trăiau adevărat pe Hristos. Dar ei s-au simțit obligați să-și explice cultul divin. De aceea una din preocupările predicii, mai ales în secolul al IV-lea, cînd încă mai existau catehumeni, a fost explicarea cultului divin. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, în *Catehezele mistagogice*, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Teodor de Mopsuestia ș.a. au lăsat interesante interpretări ale Sfințelor Taine și ale sfinței liturghii⁵⁷, din care predicatorul de azi se poate inspira cu mult succes.

Un alt izvor al puterii tainice a predicii Sfinților Părinți a fost *credința lor puternică* în ceea ce spuneau. Cînd vorbeau în fața ascultătorilor despre Dumnezeu, despre Sfînta Treime, despre întruparea Mîntuitorului și despre alte învățături fundamentale ale Bisericii creștine, ei erau convinși pînă în adîncul ființei lor de veracitatea acestor învățături.

52. O. Bardenhewer, *Des heiliges Ephräm des Syrsers, Ausgewählte Schriften*, «Bibliotek des Kirchenväters», Band I, München, 1919, p. 4, după S. Șebu, *Contribuția Sfîntului Efreem Sirul la dezvoltarea predicii creștine*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 7—8, p. 472.

53. Sfîntul Efreem Sirul, *Cuvînt despre schimbarea la față*, după O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 131; Vezi S. Șebu, *op. cit.*, p. 479.

54. Fericitul Augustin, *Tractatus in Joannem*, 10, 3, 2055, după M. Comeau, *Saint Augustin exégète du quatrième Evangile*, Paris, 1930, p. 17.

55. Sfîntul Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. cit., p. 301.

56. Diac. Prof. N. Balcă, *Cîteva trăsături ale Sfîntului Ioan Gură de Aur ca predicator*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 7—8, p. 508.

57. Diaconul Ene Braniște, *Explicarea Sfinței Liturghii, după Nicolae Cabasila* (teză de doctorat), București, 1943, p. 7—9.

Tainica putere a predicii Sfinților Părinți își mai trage seva și din nețărmurita lor iubire, *luță de oameni*. Sfinții Părinți au fost mari iubitori de oameni, iubire pe care, uneori, aceștia nu se sfiau să o mărturisească în predicile lor.

Puterea tainică a predicii lor se află și în *legătura neîntreruptă a predicii cu viața credincioșilor* lor. Predica Sfinților Părinți nu este abstractă, ruptă de viață, ci ei țin o neîntreruptă legătură cu viața, cu aspirațiile ascultătorilor lor. Ei le vorbesc acestora despre ceea ce-i interesează în chip vital și despre ceea ce-i frământă în legătură cu marile probleme ale vieții. Trebuie să amintim că predica Sfinților Părinți era străbătută de acea ungeră evanghelică ce dă culoare cuvântului, de acea putere ce se degajă din cuvântul predicatorului și care face ca ascultătorii să fie atrași tot mai mult spre cel care le vorbește și să înțeleagă ceea ce li se spune.

Valoarea operelor Sfinților Părinți pentru întocmirea și rostirea predicii

Sfinții Părinți s-au condus în întocmirea și rostirea predicilor lor după anumite principii, de la care nu s-au abătut în activitatea lor predicatorială. Cei care s-au ocupat, în mod special cu formularea în scris a acestor principii, au fost Sfântul Ioan Gură de Aur — în cartea a V-a a celebrului său tratat *Despre preoție* și Fericitul Augustin, în operele sale *De doctrina christiana* (cartea IV-a) și *De catehizandis rudibus*.

Vorbind despre mijloacele cu ajutorul cărora preotul își poate îndeplini misiunea sa de învățător al credincioșilor, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: «În afară de pilda prin faptă, preoții n-au decît un singur mijloc, o singură cale de vindecare: învățătura cu cuvîntul (predica). Acesta este instrumentul, acesta este hrana, acesta este cel mai bun aer! Acesta ține loc de medicament, acesta ține loc de bisturie. Dacă preotul trebuie să ardă, să taie, trebuie neapărat să se folosească de cuvînt (de predică)... Prin predică ridicăm sufletul celor deznădăjduiți; prin predică smerim sufletul îngîmfat; prin predică ridicăm sufletul dezamăgit; prin predică tăiem ce este de prisos; prin predică împlinim cele de lipsă; prin predică lucrăm pe toate cîte ne ajută la însănătoșirea sufletului»⁵⁸.

Dar, pentru a-și atinge acest măreț scop, predica trebuie să îndeplinească anumite condiții. Mai întîi ea trebuie să fie *temeinic elaborată*. Acest lucru îl cere Sfântul Ioan Gură de Aur mai ales predicatorilor talentați. Predicatorul talentat trebuie să-și pregătească mai temeinic predica decît un predicator mai puțin talentat, deoarece ascultătorii sînt mai pretențioși cu el și nu-i iartă nimic atunci cînd rostește o predică sub nivelul posibilităților sale. Sfântul Ioan pretindea acest lucru fiindcă el știa că ascultătorii, în timpul său, judecau predica nu după conținutul ei, ci după faima predicatorului⁵⁹.

În rostirea predicii, predicatorul nu trebuie să urmărească etalarea talentului său. Predicatorul trebuie să disprețuiască laudele ascultătorilor și să fie convingător în predica sa. Predicatorul care caută prin predica sa numai favoarea sau lauda ascultătorilor este un ucigaș de suflete, deoarece ascultătorii pretind să li se vorbească nu despre ceea ce le face plăcere, ci numai despre ceea ce le poate folosi, întrucît predicatorul trebuie să urmărească edificarea sufletească a ascultătorilor săi⁶⁰. Scopul pe care trebuie să-l urmărească predicatorul este acela ca predica lui să convertească, adică să conducă spre Dumnezeu pe cei care îl ascultă. De aceea, o

58. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, cartea IV-a, cap. 3, trad. de Pr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 10, p. 971.

59. *Ibidem*, V, 5, p. 980.

altă condiție a predicii este că predicatorul trebuie să-și alcătuiască predicile în așa fel încît să urmărească numai slava lui Dumnezeu, care trebuie să-i fie singurul îndreptar și singura călăuză în întocmirea și rostirea predicii⁶¹.

Cuvîntările pe care preotul le ține în fața credincioșilor trebuie să fie rostite cu multă grijă. «Nu-i este permis predicatorului, zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, să se slujească prea des nici de propriile cuvînt»⁶². Predicatorul nu trebuie să fie indiferent la criticile ce i se aduc. El trebuie să le stingă îndată, dacă sînt neintemeiate și pornesc de la oameni nepricepuți; dar dacă vede că, în ciuda eforturilor lui, cei care îl critică rămîn neînduplecați, atunci să le disprețuiască și să nu fie abătut atunci cînd e criticat fără temeii⁶³.

În ceea ce privește forma și fondul predicii, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că, în predică, accentul trebuie pus nu pe forma, ci pe fondul predicii, pe conținut. Principala preocupare a predicatorului să fie *expunerea și înțelegerea exactă a învățăturii nu aceea a înveșmîndării și rostirii ei cu meșteșug*. Limba poate fi săracă și înlănuțirea cuvintelor să fie simplă și fără podoabă, numai expunerea învățăturii și exactitatea înțeluirii să nu rămînă în suferință, din cauza nepriceperii⁶⁴. Aceasta nu înseamnă că predicatorul trebuie să neglijeze forma cuvîntărilor. Ceea ce pretinde marele cuvîntător creștin este să nu se dea înțietate formei asupra fondului, stilului asupra ideilor, artificului oratoric în dauna conținutului învățăturii descoperite. Sfîntul Ioan este deci împotriva formei goale, nu împotriva formei menite să dea expresie și strălucire învățăturilor sfinte, ideilor și sentimentelor superioare.

Predicatorul nu trebuie să se complacă în speculații fără sens. Trebuie să se ferească de expresiile greoaie, abstracte, străine de viață. Predica trebuie să fie totdeauna *practică, realistă*. Ea trebuie să se adreseze credincioșilor direct, să fie legată de viața reală a lor. De aceea spune Sfîntul Ioan Gură de Aur că «dacă preotul este lipsit de puterea cuvîntului, atunci sufletele credincioșilor săi nu vor avea o soartă mai bună decît corăbiile veșnic amenințate de furtuni. Pentru această preotul trebuie să facă totul ca să dobîndească această putere, puterea de a predica»⁶⁵.

O condiție esențială pentru ca predicatorul să reușească a da conținut și formă predicii sale, este aceea ca el să fie foarte *bine pregătii*. Sfîntul Ioan Gură de Aur cere ca în ceea ce privește rostirea predicii, predicatorul să fie pregătii pentru a nu se găsi în situația penibilă, de a se întrerupe în timpul predicii, fără a mai putea continua expunerea ideilor sale⁶⁶.

La rîndul său, vorbind despre pregătirea îndepărtată a predicii, Fericitul Augustin spune că predicatorul trebuie să cunoască dialectica retorică, pentru a putea expune învățătura creștină într-un mod cît mai accesibil, mai agreabil și mai convingător⁶⁷. Celor care nu pot să studieze retorică, dar sînt înzestrați cu spirit de înțelegere, Fericitul Augustin le recomandă să citească sau să asculte cuvîntările oratorilor mari. Mai întii, el îi îndeamnă să citească operele autorilor creștini și mai ales Sfînta Scriptură, pentru că acestea sînt un izvor nesecat al predicii, să citească și operele Sfinților Părinți, deoarece lui i se cere să fie mai mult cunoscător al înțelepciunii divine, decît să fie înzestrat cu o elocință aleasă. Posibilitatea deprinderii elocinței numai prin cunoașterea temeinică a Sfintei Scripturi o demonstrează Fericitul Augustin în *De doctrina christiana* (cartea IV, cap. VI, 9), unde el

61. *Ibidem*, 6, p. 981.62. *Ibidem*, I, p. 978.63. *Ibidem*, 4, p. 979; V, 6, p. 980—981.61. *Ibidem*, IV, 6, p. 975.65. *Ibidem*, 5, p. 973.66. *Ibidem*, V, 3, p. 979.67. Fericitul Augustin, *De doctrina christiana*, cartea IV-a, cap. II, 2; P.L., XXXIV, 89.

argumentează că, epistolele Sfântului Apostol Pavel constituie un neîntrecut exemplu de elocință, fără ca ele să fie compuse după normele retoricii. Acest lucru este de mare importanță, pentru că Fericitul Augustin este primul care demonstrează că Sfânta Scriptură este și o operă de artă didactică⁶⁸.

Trecînd la *Înșușirile predicii*, Fericitul Augustin recomandă ca predica să se remarce prin stil simplu, clar și sobru⁶⁹. Predicatorul nu trebuie să alege după formele exterioare retorice, pentru că acest lucru este în contradicție cu respectul ce trebuie dat adevărului creștin. Fericitul Augustin pretinde acest lucru, deoarece mulți dintre ascultători, departe de a putea fi convingși printr-un stil subtil, pun chiar la îndoială ceea ce predicatorul le vorbește, neînțelegînd multe lucruri din cuvintele lui⁷⁰. Deci predicatorul trebuie să se îngrijească în chip deosebit de stilul predicii și să evite folosirea termenilor care nu pot fi înțeleși de ascultători. Cu alte cuvinte, Fericitul Augustin recomandă stăruitor ca predicatorul să folosească cît mai mult stilul popular⁷¹.

Dîndu-și seama de primejdiile ce-l pîndesc pe un predicator care caută un succes facil al cuvîntării, în concordanță cu Sfîntul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin atrage atenția predicatorului, că nu trebuie să caute în mod special să placă prin forma limbajului, ci adevărul, prin natura sa însuși, este cel ce place și farmecă pe ascultători⁷².

Pe preoții care nu sînt înzestrați cu darul elocinței și nu pot să compună o predică, Fericitul Augustin îi îndeamnă să învețe pe de rost predica unui predicator ilustru. Acest lucru nu este o micșorare a personalității lor, și nimeni nu-i va condamna pentru aceasta, deoarece singurul scop pe care trebuie să-l urmărească predicatorul creștin este acela de a asigura binele sufletului credincioșilor și nu de a căuta să se remarce prin talentul său⁷³.

În legătură cu efectele pe care le produce predica în sufletele ascultătorilor, Fericitul Augustin îndeamnă pe predicator să se străduiască a determina pe ascultători la acțiune. Predicatorul trebuie «să învețe pe ascultători să facă binele și să evite răul... să spună celor neștiutori ceea ce au de făcut»⁷⁴.

Predicatorul nu trebuie să se descurajeze dacă nu va reuși totdeauna să exprime îndeajuns ceea ce are de gînd, pentru că nici Fericitul Augustin nu era mulțumit uneori de predicile lui. Dar precum el s-a silit să redea cît mai clar și mai pe înțeles ceea ce gîndea, tot așa să se străduiască și predicatorii creștini să ajungă la o expunere mai clară a învățăturilor⁷⁵.

Pentru buna reușită a predicii, la fel ca și Sfîntul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin pune accentul pe *viața predicatorului*. Viața predicatorului trebuie să fie atît de frumoasă și de curată încît să se ofere și altora ca o pildă grăitoare, și astfel să contribuie la succesul predicii sale⁷⁶.

Un lucru de care trebuie să țină seama predicatorul în activitatea sa este acela că el trebuie să fie un om de rugăciune. Predicatorul trebuie să-și pregătească pre-

68. M. Comeau, *La rhétorique de Saint Augustin d'après le Tractatus in Joannem*, Paris, 1930, p. XVIII.

69. Fericitul Augustin, *De doctrina christiana*, IV, XIV, 31, P.L., XXXIV, 102—103.

70. Idem, *Confessiones*, I, V, cap. V, 10, după P. Labriolle, *Saint Augustin, Confessiones*, t. I, Paris, 1933, p. 99.

71. *De doctrina christiana*, cartea a IV-a, 6, 8, 10, 22, 25; col. 98—100.

72. *Ibidem*, XII, 28, col. 101.

73. *Ibidem*, XXIX, 62, col. 119—120.

74. *Ibidem*, IV, 6, col. 91.

75. Fericitul Augustin, *De catehizandis rudibus*, II, 3; P.L., XL, 311 și X, 14, 320—321.

76. Idem, *De doctrina christiana*, IV, XXVII, 59, col. 118.

dica nu numai prin studiu, ci și prin rugăciune; el trebuie să se roage lui Dumnezeu ca să-l ajute a vorbi cât mai frumos⁷⁷.

Din cele de mai sus, se poate observa și conchide cât de importante sînt operele Sfinților Părinți și mai ales operele omiletice, pentru predica de azi. Interpretarea corectă a Sfintei Scripturi; inegalabila aplicare a învățăturilor ei la viața credincioșilor; bogăția de teme, multe din ele actuale și azi; stilul frumos, înalt, viu, variat și colorat; elocința sublină precum și importantele reguli pentru întocmirea și rostirea predicii; iată ceea ce poate desprinde predicatorul de azi din studiul operelor Sfinților Părinți.

Se impune deci ca o datorie pentru predicatorul de azi studierea și inspirarea din operele Sfinților Părinți. Ideal ar fi ca predicatorul de astăzi să studieze viața și operele tuturor Sfinților Părinți, ceea ce este, desigur dificil; este bine însă ca predicatorul de azi să-și aleagă un Sfânt Părinte pe care să-l urmărească în viața și activitatea sa, să se identifice cu el, așa precum și Sfântul Ioan Gură de Aur a avut ca ideal suprem al vieții și activității sale, identificarea cu personalitatea și predica celui «vas ales», care a fost Sfântul Apostol Pavel.

Se impune însă o precizare: predicatorul nu trebuie să-și umple predicile cu lungi citate din operele Sfinților Părinți; trebuie numai să se inspire din cugetarea și predica lor, să folosească marea lor intuiție psihologică, să-și însușească frumusețea stilului lor și puterea înaltei lor elocințe populare.

Observarea calităților predicii patristice de către predicatorul actual «va contribui la reînvierea și regenerarea predicii de azi în duhul ortodox al Sfinților Părinți din perioada de strălucire a Bisericii creștine»⁷⁸.



77. *Ibidem*, XXX, 63, col. 120.

78: Diaconul Ene Braniște, *Invățămintele din predica patristică...*, p. 60.

ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE SFINTELE ICOANE*

În Ortodoxie nu se poate vorbi despre sfintele icoane decât numai cu o adîncă evlavie, pentru că prin ele Dumnezeu privește în sufletul credinciosului. De aceea, ele nu lipsesc din casa nici unui creștin, bucurîndu-se de mare cinste și considerație. Prin ele sensul vieții se precizează, pentru că ele conduc spre mîntuire.

Necesitatea icoanei e cerută de unitatea dublei naturi omenești. Omul e suflet, dar și trup și după cum cel mai frumos gînd neputîndu-se întrupa în cuvînt rămîne străin și necomunicabil, așa și sufletul nu se poate exprima, în lumea pămîntească, decât numai prin cuvîntul — trup. De aceea creștinul este pretutindeni la fel. El vrea să vadă, să atingă cu degetul, să sărute cu buzele să-și umple ochii inimii de misterul religios¹.

Ortodoxia dezvoltă prin iconografie, într-un mod aparte, teologia, dînd putință tuturor să participe la trăirea învățăturii creștine².

Icoana e deschiderea spre lumea de dincolo. Ea stă sub semnul «zilei a opta», făcînd pe credincioși să trăiască analogic această zi, învățîndu-i cu înțelepciune sfințindu-i și îndreptîndu-i spre Bine și Frumos, oferindu-le, ca un drum spre Adevăr și Viață, noțiuni care nu-și găsesc realitatea decât numai în prototipul ei — Domnul nostru Iisus Hristos.

Temelurile icoanelor în Revelația divină

1. *Temelurile icoanelor în Sfînta Scriptură.* — Prin credință trăim cele mai adînci taine ale Dumnezeirii. «Prin ea înțelegem că s-au întocmit veacurile cu Cuvîntul lui Dumnezeu de s-au făcut din nimic cele ce se văd» (Evr. XI, 3).

Dar Dumnezeu nu a rămas numai un transsubiect al credinței, ci după ce «în multe rînduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, iar în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care l-a pus moștenitor a toate» (Evr. I, 1—2).

Această vorbire «în multe rînduri și în multe feluri» arată că Dumnezeu s-a descoperit alît cit ne era cu putință. Dar la «plinirea vremii» însuși Fiul lui Dumnezeu cel născut mai înainte de veci a luat chip de rob «făcîndu-se asemenea oamenilor și la înfățișare aflîndu-se ca un om» (Filip. II, 7). A intrat în istorie și cărările Lui s-au întîlnit cu ale noastre. În faptul întrupării găsim cea mai legitimă posibilitate de a-L reprezenta în icoane. Dacă sfintele Lui cuvinte au fost încredințate prin viu grai pînă cînd au fost consemnate în *Evanghelie*, tot așa trebuia ca și imaginea Lui să ne rămîină după înălțarea Sa la cer.

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, care a și dat avizul să fie publicată

1. Dom Ildefonse Dirks, *Les saintes icones*, Prieuve d'Amay sur Meuse, Belgique, p. 1.

2. Am putea spune același lucru dacă iconografia acestei Biserici n-ar avea prea largă perspectivă umanului, a ceea ce e terestru și perceptibil, și dacă ar accentua perspectiva eshatologică a icoanei, perspectivă ce caracterizează Ortodoxia în mod special.

Aceasta permite zugrăvirea icoanei sfinților și a Maicii Domnului, care au avut trup văzut. Mai mult, deși după ființă e cu totul spiritual, zugrăvim pe Dumnezeu Tatăl. Îl zugrăvim pentru că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu.

Intrucît Cuvîntul s-a întrupat ca Fiul al lui Dumnezeu și Fiul al Omului, zugrăvim prin analogie cu Fiul pe Tatăl și simbolic pe Sfîntul Duh. În icoane reprezentăm și pe ingeri care au corpuri spirituale, dar limitate.

Ucenicii cer Domnului să le arate pe Tatăl și răspunsul dat e încă un temei al icoanei, îngăduind zugrăvirea Tatălui: «De atîta vreme sînt cu voi, și nu M-ai cunoscut Filipe, că Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl și cum zici: arată-ne pe Tatăl? Au nu crezi că Eu sînt în Tatăl și Tatăl este în Mine?» (Ioan XIV, 9—10).

S-ar părea că Vechiul Testament interzice posibilitatea reprezentării iconografice. «Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo închipuire a celor ce sînt sus în cer, sau jos pe pămînt, sau în apă și sub pămînt. Să nu te închini lor, nici să le slujești, căci Eu sînt Domnul Dumnezeul tău» (Deut. V, 8—9). Și în alt loc: «Țineți dar bine minte că în ziua aceea, cînd Domnul v-a grăit din mijlocul focului, de pe muntele Horeb, n-ați văzut nici un chip. Să nu vă stricați dar și să nu vă faceți chipuri cioplite, sau închipuire ale vreunui idol, care să înfățișeze bărbat sau femeie» (Deut. IV, 15—16).

Aceste locuri scripturistice au fost speculate de iconoclaști care încercau ca prin ele să-și fundamenteze învățătura lor.

În primul rînd, icoanele nu sînt chipuri cioplite, ci imagini pictate ale unei realități cu care se află în strînsă legătură.

În al doilea rînd, dacă aceste reprezentări sînt oprite de legea Vechiului Testament aceasta se face dintr-o pedagogie divină, știind că poporul ales, trăind în lumea idolatră, ar fi putut foarte ușor ca prin închipuirea iconografică a lui Dumnezeu să se oprească la creatural și să nu poată pătrunde în comuniunea Creatorului. Sfîntul Ioan Damaschin arată că e greșit interpretat textul din Deuteronom deoarece mai departe în context se specifică și cauza pentru care Dumnezeu oprește pe evrei să-și facă icoane: ca «privind la cer și văzînd soarele, luna, stelele și toată oștirea cerului, să nu te lași amăgit ca să te închini lor, nici să le slujești pentru că Domnul Dumnezeul Tău le-a lăsat pentru toate popoarele de sub cer».

Oare Dumnezeu cel neschimbabil s-a contrazis atunci cînd a poruncit lui Moise să alcătuiască Tablele Legii? La aceste Table ale Legii evreii se închinau, adică păstrau o mare evlavie în fața lor. Ele erau simboale ale Cuvîntului lui Dumnezeu, ce se va întrupa. Oare se închinau lespezilor de piatră? Nicidecum. Sau cînd a poruncit aceluiași prooroc să ridice șarpele de aramă, ori cei doi heruvimi, s-a contrazis? ³.

Dacă drumul către Dumnezeu n-ar trece prin imagini și simboluri materiale, ceea ce e pur și simplu imposibil, Dumnezeu ar rămîne mult mai distanțat de noi, iar Fiul Său s-ar fi întrupat nu într-un trup omenesc, ci într-o idee sau un concept.

2. *Temeiurile icoanei în Sfînta Tradiție.* — În Sfînta Tradiție găsim foarte multe temeuri care ne permit zugrăvirea sfințelor icoane. Mărturie sînt numeroase texte ale Sfinților Părinți, hotărîri sinodale, texte liturgice. Vom arăta pe scurt cîteva din aceste temeuri.

3. Vechiul Testament îngăduie existența unor simboale: cei doi heruvimi ce străjuiau cortul mărturie, toiagul lui Aaron, cupa cu mană, șarpele de aramă etc. și oprește icoanele nu pentru că sînt rele, ci pentru că nu puteau fi înțelese deplin.

Dacă în primele veacuri creștinii reprezentau grafic diferite teme ale mântuirii sub formă de simboluri, aceasta o făceau din cauza împrejurărilor istorice. Simbolul este o aluzie și de aceea nu putea fi lămurit sau înțeles de dușmanii creștinilor, pe oînd icoana este un cuvînt spus direct și fără echivoc. Sub simboluri ca: lira, vița de vie, ancora, porumbelul, arca, peștele, Bunul Păstor și mai ales crucea se ascunde o întreagă învățătură despre mîntuirea prin Iisus Hristos, cu largi referințe la Vechiul Testament.

În timpul lui Constantin cel Mare, datorită libertății religioase pe care creștinii o cîștigaseră, s-a dezvoltat obiceiul de a reprezenta pe Dumnezeu și pe Iisus Hristos și a pune aceste icoane în biserici.

Sfîntul Vasile cel Mare a demonstrat că «cinstea dată icoanei trece la cel pe care imaginea o reprezintă»⁴. Pe această linie a mers învățătura ortodoxă despre închinarea care se aduce icoanei, nu pentru icoană ca obiect, ci ca reprezentare a persoanei cu care se intră în dialog. Pe această linie au mers toți teologii apărătorii ai sfintelor icoane. După Sfîntul Grigorie de Nisa, e o strînsă legătură între cel pictat și pictură «căci potrivit unui obicei omenesc, cei care fac icoanele împăraților pictează chipul împăratului, dar o dată cu aceasta, prin mantia de purpură, zugrăvesc și demnitatea împărătească și (icoana) se numește de obicei și icoană și împărat; tot așa și firea omenească, pentru că a fost înzestrată ca să stăpînească peste celelalte, a fost înălțată ca o icoană însuflețită, care participă la originalul și în vrednicie și în virtute»⁵.

Sfîntul Chiril al Alexandriei, în cuvîntarea către Teodosie, zice că: «icoanele se aseamănă cu originalele, căci ele trebuie să fie la fel și să nu se deosebească»⁶.

Faptul istoric al împodobirii bisericilor cu icoane e consemnat de Socrat: «După aceasta împăratul Constantin, preocupîndu-se mai mult de creștinism, s-a întors cu scribă de la religia păgînă și a suprimat luptele cu gladiatorii; iar icoanele sale le-a pus în temple»⁷.

Între cei care au apărat icoanele înainte de Sinodul al VII-lea Ecumenic cu argumente logice, au fost: Leontie, episcop de Neapole, Ioan al Tesalonicului, Gherman și Tarasie, patriarhi de Constantinopol și alții.

Dar cei care nu și-au precupețit nici timp, nici situație, pentru a apăra cu dîrzenie învățătura ortodoxă despre sfintele icoane au fost: Sfîntul Ioan Damaschin, Sfîntul Teodor Studitul și Sfîntul Nichifor Mărturisitorul.

În cele trei tratate despre sfintele icoane, Sfîntul Ioan Damaschin, arată sistematic ce este icoana, pentru care motiv există, cîte feluri de icoane sînt, ce se poate și ce nu se poate înfățișa în icoană, cine a fost cel dintîi care a făcut icoana.

Sinodul iconoclast din 754 acuza pe cei care se închinau icoanelor sau de monofizitism, sau de nestorianism. După Constantin al V-lea Copronim, icoana trebuie să fie de o ființă cu prototipul. La această obiecțiune a răspuns Patriarhul Nichifor

4. Sfîntul Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, XVIII, 45, P.G., XXXII, 149 C, apud Boris Dobrinskoy, *Bref aperçu de la querelle des images*, în «Contacts», 1960, no. 32, p. 229.

5. Sfîntul Grigore de Nisa, *Despre crearea omului*, cap. 4, apud Sf. Ioan Damaschin, *Cultura sfintelor icoane*, traducere din grecește cu studiu introductiv de D. Fecioru, București, 1937, p. 46-47.

6. Sfîntul Chiril al Alexandriei, *Cuvîntarea către Teodosie*, apud Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 133.

7. Socrat, *Istoria bisericească*, Cartea I, cap. 18, apud Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 143-144.

cu puternice argumente, arătînd că icoana se află în relație cu arhetipul și nu e identică⁸.

Cea mai puternică lovitură a primit-o iconoclasmul prin Sinodul al VII-lea Ecu-
menic care a hotărît cinstirea sfințelor icoane, precizînd că adorarea deplină se în-
dreaptă prin icoane către Dumnezeu⁹.

Învățătura ortodoxă despre sfințele icoane

1. *De la simbol la icoană.* — Icoana nu este idol, pentru că acesta închide
spiritul închinătorilor în sfera creaturalului, în timp ce icoana dă umanului perspec-
tiva transcendenței divine. Dumnezeu, pentru a feri poporul ales de idolatrie, a grăit
prin simboluri. Acestea indicau o realitate care nu ar fi putut-o înțelege în toată
deplinătatea ei. Simbolurile au condus pe omul căzut sub păcat către Omul-Dumnezeu.
Astfel șarpele de aramă prefigura răstignirea Domnului prin care toți cei
mușcați de șarpele păcatului vor trăi în veci; astfel au fost cortul și templul ima-
gini ale Bisericii creștine; astfel a fost Vechiul Testament pedagog către Hristos.

Între semn și simbol există o deosebire esențială. Semnul definește o realitate
oarecare, o mărginește epuizînd-o, pe cînd simbolul este un punct de plecare în
cunoașterea unei realități. Semnul crucii, în creștinism e un simbol care exprimă
și comunică ineputabilul conținut al creștinismului¹⁰.

De asemenea, e o deosebire între simbol și icoană. Ea constă în faptul că
simbolul ne îndreaptă spre o realitate, dar o și ascunde, pe cînd icoana ne pune în
legătură cu realitatea prototipului.

Simbolurile folosite la început de creștini în catacombe s-au arătat insuficiente,
pentru că Hristos s-a întrupat real, nu simbolic, deci icoana trebuia să fie reală.
Astfel, icoana a devenit o predică vizuală, un amvon simbolic al Sfintei Scripturi
și al Sfintei Tradiții. Dar dacă ne-am oprit la ea, am distruge conținutul ei, denatu-
rînd-o în idol, obiect de magie etc. Am sărăci-o în însăși existența sa, refuzînd fo-
losul adevărat pe care îl căutăm. Trebuie să mergem dincolo de icoană pentru a
contempla ceea ce ea nu face decît să ne propună, adică realitatea mîntuirii noas-
tre, marele scop al lui Dumnezeu realizat în Iisus Hristos și actualizat în fiecare
om, care recunoscîndu-se insuficient sie-și se deschide Lui¹¹.

8. «Dacă între acestea (tată și fiu) care sînt despărțite nu se nimicește relația, cu atît
mai mult se va păstra între acelea. Acestea cu atît mai mult cu cît asemănarea le dăruiește și
identitatea de numire. Căci același nume îl au amîndouă. Pentru că împărat se numește și chipul
împăratului... Acestea le-am spus că sîi arătăm modul în care icoana, privită față de arhetip,
e în relație cu el. Nu e aceeași după ființă, nici nu se va atribui icoanei cite se atribue arhetip-
ului ca arhetip» (Patriarh Nichifor, *Antirrh.* I, P.G., C, 280 B-D, apud Dumitru Stăniloae, *Iisus
Hristos ca prototip al icoanei Sale*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 3-4,
p. 248.

9. Sinodul al VII-lea Ecu-
menic în privința icoanelor spune: «Hotărîm împreună cu toată
sfințenia și stăruința ca după cum se cinstește chipul cinstitei și de viață făcătoarei cruci, tot așa
să se cinstească și sfințele icoane cele zugrăvite cu vopsele sau făcute din mozaic... Căci cu
cît se privesc mai des zugrăviți pe icoane (sfinții) cu atît mai vii vor fi în fața privitorilor,
reînviînd amintirea și dorința de prototipul lor, le vor săruta și le vor da închinare cinstită,
nu însă adorare deplină care după credința noastră se cuvine numai Iirii dumnezeiești... De-
oarece convenita cinste dată crucii trece asupra prototipului ei și cel ce se închină icoanei se
închină persoanei zugrăvite pe ea» (Arhim. Zosema Tărălă și Icon. stavr. Haralambie Popescu,
Fidalion, trad. rom., București, 1933, p. 30).

10. L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icone dans l'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1960, p. 19.

11. E. Dejaive, *Les saintes icoles*, III-ème éd. revue et augmentée, Chevetogne, 1965, p. 12-13.

Tot aici e cazul de a menționa și distincția ce trebuie făcută între icoana bizantină și tabloul religios. Tabloul religios, apropiat mult de fotografie, înfățișează lucrurile care nu au o suficientă sarcină simbolică, realități care nu participă direct la mîntuirea noastră. Pictura bizantină este severă, serioasă, ea poate să pară uscată, pentru că orice artă înaltă și pură poate să pară uscată fiilor cărnii¹², pe cînd fotografia chiar a unui sfînt nu poate niciodată să servească de icoană. Cănoanele iconografiei bizantine o interzic categoric. Icoana este imaginea pură și integrală a omului cu toate dimensiunile pămîntești și cerești¹³.

Dimensiunile cerești sînt redade într-un mod simbolic, sfinții fiind zugrăviți nu ca «fii ai cărnii», ci ca fii ai duhului. Trupurile lor sînt spiritualizate, luminate de rugăciune, îmbrăcate în Hristos. Nu găsim umbre și decoruri întunecate, pentru că «răsărit-a lumii lumina cunoștinței». Proporțiile sînt neglijate, ușile și ferestrele nu sînt la locul lor și sînt nefolosibile din cauza dimensiunilor. În icoană totul e neobișnuit: lumea, oamenii, peisajul, arhitectura¹⁴. Acest potențial simbolic ne face să sesizăm ceea ce e dincolo de noi, ceea ce e ceresc, ceea ce e divin.

Pictorii iconografi din vechime au fost observatori profunzi ai cerului și la propriu și la figurat, observă Eugen Trubețkoi. Cerul fizic li se oferea ochilor lor trupești, dar ei contemplant cu ochii interiori cerul transcendent. Pentru realizarea acestui cer transcendent foloseau un mare număr de nuanțe de albastru: albastru strălucitor din timpul amiezii, albastru întunecat din noaptea înstelată și albastru mereu nuanțat al cerului în amurg. În acest cadru au plasa: culorile aurului solar, care simbolizează «lumina luminilor», «minunea minunilor». Acest aur luminos e o notă a divinității¹⁵. Astfel, sfinții sînt înconjurați de o aureolă care nu este un cerc suprapus ca în iconografia romano-catolică, ci o lumină care pornește dinăuntru, din puritatea inimii. În fața icoanei credincioșii sînt pătrunși de o lumină a invizibilului și astfel asemănîndu-se cu niște culori, se definesc în ierarhia Soarelui celui mai presus de soare, se armonizează cu El, unîndu-și sufletele într-o Biserică de laudă și mulțumire închinată «Luminii celei nefînsate».

2. *Omul — chipul lui Dumnezeu.* — Omul este «templul» construit de însuși Dumnezeu și în acest templu au venit, după întruparea Fiului, să viețuiască cerurile. Sfinții Părinți, dedicînd pagini nemuritoare de antropologie au arătat că omul a fost creat ca stăpîn al lumii create și această mare demnitate i s-a dat datorită faptului că în el e păstrată icoana lui Dumnezeu. «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră, ca să stăpînească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se tîrăsc pe pămînt și tot pămîntul» (Fac. I, 26).

Socotită limitată în timp, existența omului nu are nici un preț, dar numai referindu-ne la scopul ultim al existenței ne dăm seama de măreția lui. Elementele chipului lui Dumnezeu în om sînt: dragostea, libertatea, suveranitatea, rațiunea, sfințenia și dreptatea. Acestea sînt urmele prin care credinciosul poate ajunge la Creator. Datorită păcatului strămoșesc chipul lui Dumnezeu s-a întunecat în om, dar nu a dispărut. Iisus Hristos, recapitulînd în El întregul neam omenesc, nu ne-a zidit din nou, ci ne-a refăcut dînd din nou dragostei demnitate și puritate, rațiunii limpezire și noi zări de existență, libertății puterea și înclinații spre bine. A înrudit pe om cu Dumnezeu, căci prin El Dumnezeu este «Tatăl nostru».

12. Sergiu Bulgakoff, *Ortodoxia*, trad. de N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 182.

13. C. V. Gheorghiu, *De la vîngt-cinquième heure à l'heure éternelle*, Paris, 1965, p. 9—10, apud. E. Dejaive, *op. cit.*, p. 58.

14. L. Ouspensky, *op. cit.*, p. 225.

15. Eugene Troubetsky, *L'or céleste: l'Assiste*, în «Contacts», 1960, IV, p. 266—267.

Omul e cea mai perfectă icoană a lui Dumnezeu și, atunci când ea a fost întinată de păcat, credincioșii neputând urca simbolica scară a lui Iacov, Dumnezeu s-a pogorât în mijlocul lor și i-a adus la lumina slavei dumnezeiești, după cum spune un teolog contemporan: «După înălțare, corpul preamărit al lui Dumnezeu, acest corp țesut din carnea noastră și din toată carnea pământului, se găsește prezent în însuși sinul Treime»¹⁶.

Chipul lui Dumnezeu este cel ce strigă «avva Părinte», cum spune Sfântul Apostol Pavel; ne deosebește de orice este terestru, încadrându-ne în sfera lumii de dincolo. Numai datorită acestui chip sîntem mereu nemulțumiți de starea în care ne aflăm și tindem veșnic spre un altfel. Ca icoană noi reprezentăm ipostasul divin, dar nu-l reproducem în firea lui, pentru că în cazul acesta n-ar mai fi icoană ci prototip. «Icoana e «ecoul» istoric văzut al prototipului Hristos, al întrupării Cuvîntului. Un ecou de care omenirea nu mai poate scăpa de tot, așa cum nu mai poate scăpa de amintirea faptului întrupării lui Dumnezeu-Cuvîntul. Aceasta ne dă o nouă înțelegere a motivului pentru care icoana poartă numele prototipului»¹⁷.

3. *Intruparea ca temei al icoanei.* — Cel mai convingător temei al icoanei este tocmai Întruparea Cuvîntului. S-a făcut om «pentru noi și a noastră mîntuire» (Simbolul niceo-constantinopolitan). «A venit Fiul Omului ca să caute și să mîntuiască pe cel ce era pierdut» (Luca XIX, 10). De ce s-a întrupat? Pentru ca oamenii să fie îndumnezeiți, mărturisesc Sfinții Părinți cu o amploare și îndrăzneală într-adevăr surprinzătoare. Existența noastră era spre moarte, pentru că centrul de gravitație al existenței era păcatul și plata păcatului era moartea. Cu moartea Lui a călcat moartea noastră, centrul de gravitație devenind Ierusalimul Ceresc. Prin înviere existența noastră capătă sensul vieții.

Iconografia încearcă să-L facă prezent credinței noastre, mai aproape de rugăciunile ce le rostim. În reprezentările iconografice îngerii cîntă, arhanghelii melodiază, heruvimii înalță omne, serafimii doxologesc. Toți prăznuiesc văzînd pe Dumnezeu pe pămînt, și pe om în ceruri¹⁸.

Sfîntul Ioan Damaschin, ridicîndu-se împotriva celor ce susțineau că nu e voie să zugrăvim imaginea lui Dumnezeu în icoane, spune: «Cînd cel fără de trup, fără de formă, fără de greutate și calitate, fără de mărime din pricina superiorității firii lui, cel ce există în chipul lui Dumnezeu», «a luat chip de rob», prin această apropiere de cantitate și calitate și a îmbrăcat chipul corpului, atunci, zugrăvește-l în icoane și așează spre contemplare pe acela care a primit să fie văzut... Zugrăviți-le pe toate și cu cuvîntul și cu culorile»¹⁹.

La același Sfînt Părinte găsim o minunată comparație a Legii vechi care pălește în fața întrupării Domnului. «Legea este bună ca o lumină ce luminează într-un loc întunecos, dar este bună pînă cînd se face ziuă; acum însă a răsărit luceafărul în inimile noastre»²⁰.

Referindu-se la acest luceafăr răsărit în pridvorul inimilor credincioșilor, la această veste bună, pe care iconografiile o consemnau cu ajutorul culorilor și a diferitelor nuanțe, iconoclaștii afirmau că e imposibil a se face o icoană a lui Dumnezeu Iisus Hristos, din cauza celor două naturi unite ipostatic. Natura divină nu se

16. Olivier Clément, *L'église Orthodoxe*, colecția «Que sois-je?», no. 44, Paris, 1965, p. 44.

17. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 252.

18. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvîntări la praznice împărătești*, trad. de D. Fecioru și Olimp Căciulă, București, 1942, p. 20.

19. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 7—8.

20. *Ibidem.* p. 25.

poate reprezenta, iar a reprezenta numai pe cea umană ar însemna că s-ar nega caracterul nedespărțit al celor două naturi. În icoană nu apare vizibil dumnezeiescul, așa cum nu apare vizibil nici în prototipul Hristos. Numai omenescul e redat în icoană, cum numai el e vizibil și în prototip. Dar precum omenescul în Hristos a devenit chipul propriu al lui Dumnezeu-Cuvîntul, organul de manifestare al Lui, nu numai ca om ci și ca Dumnezeu, așa icoana redînd omenescul lui Hristos ne face cunoscut, dar nu vizibil, prin el și dumnezeiescul Lui²¹. Mai mult chiar, pictura bizantină, datorită subtiliei realizării sub care se prezintă, datorită simbolurilor cu care operează, datorită culorilor și trăsăturilor, face să devină vizibil în icoană cerescul, eternul și dumnezeiescul. Ceea ce se contemplează spiritual, ea îl sugerează prin formele trupului spiritual și îl face accesibil la vedere. Acesta este însuși sensul icoanei, intenția și ideea sa²².

Icoana nu-i numai o biblie a celor ce nu știu să citească. Acest scop didactic e depășit, putînd fi înlocuit de pictură sau de film; în acest context, ea este o expresie a dogmei întrupării pe care o revelează și o dezvoltă.

4. *Icoanele — locul prezenței prin energia lui Dumnezeu și închinarea relativă adusă icoanei.* — Dacă în Sfînta Euharistie avem prezența reală și nu simbolică a trupului Domnului nostru Iisus Hristos, în icoană avem o prezență prin energie, stabilită prin relația icoană-prototip. Icoana amintește, Euharistia oferă.

E un raport de asemănare între sfînta liturghie și sfintele icoane, întemeiat pe faptul că atît sfînta liturghie cît și sfintele icoane redau faptul întrupării Cuvîntului, sau istoria mîntuirii noastre. Folosirea icoanelor la liturghie are două temeuri esențiale: faptul întrupării și speranța eshatologică. Liturghia este adorarea Cuvîntului făcut trup și anticiparea Împărăției ce va să vină; atunci pe un pămînt nou și sub ceruri noi, vom vedea pe Dumnezeu față către față²³.

Ascultînd sfînta liturghie, ne sfințim auzul; participînd la Sfînta Euharistie inimile noastre devin purtătoare de Hristos; prin icoane ne sfințim cugetul și ochii duhovnicești cu marile taine din orbita transcendentă. Arta icoanei nu este autonomă, ci este inclusă în misterul liturgic, și face să riurească prezențele cerești²⁴.

Dacă prezența lui Iisus Hristos în Euharistie e o realitate, prezența Lui în icoană rămîne o suprarealitate. Către această realitate de dincolo de icoană se îndreaptă rugăciunile noastre. Ne închinăm sfinților în și prin icoane. Dar și acum e vorba de o închinare relativă, o închinare de relație pe care o dăm sfinților sau Maicii Domnului, acelora care fiind plini de Hristos duc rugăciunile noastre prin Hristos lui Dumnezeu. Ne rugăm lor să ne miluiască, să participe alături de noi într-o rugăciune comună către Dumnezeu. Ne rugăm sfinților zicînd: «Sfînte (N) roagă-te pentru noi!»

Prin sfințire, icoana devine demnă de o cinste deosebită, care o scoate din rîndul obiectelor profane. Ea e sfîntă prin conținutul simbolic, prin suprarealitatea ei care e prototipul icoanei, e sfîntă prin participare. Dar lemnul e numai sfințit. Dacă am considera că lemnul ei e sfînt, și nu sfințit, n-am fi departe de cei care se închină idolilor și cred în puterea magică ce se ascunde în materia ei.

21. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 251.

22. Wladimir Weidlé, *L'icône: image et symbole*, în «Contacts», 1960, IV, p. 261.

23. Max Thurian, *Les images dans la liturgie*, în «Contacts», 1960, IV, p. 272.

24. Paul Evdochimov, *L'art modern ou la Sophia Désaffectée*, în «Contacts», 1960, IV, p. 323.

Lucrarea lui Dumnezeu prin icoane și în general prin semnele văzute

Prin icoană Dumnezeu ne învață și ne sfințește. Prin ea putem să auzim chemarea lui Dumnezeu fiind ființă pur spirituală, credincioșii intră în dialog cu El prin semnele văzute.

Credinciosul îndumnezeit poate umaniza natura și astfel, ca într-o carte, descifrează în ea sursele adânci ale lui Dumnezeu. Prin natură Dumnezeu se revelează și toate lucrurile devin pentru credincios un ecou al voinței divine. Înțelegând acest ecou, se poate ajunge mult mai degrabă la Cuvântul lui Dumnezeu.

Sfintele Taine sînt acte sfințitoare ale religiei creștine, prin care se comunică harul divin. Mai precis, taina este o lucrare instituită de Dumnezeu întrupat, prin care, într-o formă văzută, se împărtășește primitivului harul divin nevăzut.

Dumnezeu lucrează prin forme văzute pentru ca noi să putem intra în relație cu nevăzutul. Astfel și icoanele dau semnificație rugăciunilor noastre și le orientează. După cum au observat Sfinții Părinți, icoanele dețin un mare rol instructiv și educativ. Ele sînt o morală fără cuvinte, o predică, scurtă dar convingătoare, un îndemn perpetuu la rugăciune. Îndeosebi credința în puterea miraculoasă a icoanelor explică, în mare parte, dezvoltarea extraordinară pe care a luat-o cultul icoanelor în Răsărit și atașamentul profund al maselor de credincioși față de ele²⁵.

Bisericile din vremea noastră, prin dialog interconfesional, vor să se cunoască mai bine pentru a realiza pe plan ecumenic «o singură turmă și un singur păstor». În această mișcare de unire a tuturor creștinilor de a realiza «un Domn, o credință, un botez», sfintele icoane, se revelează ca un «loc» ecumenic de înaltă importanță. O teologie a icoanei și o disciplină iconografică ce-i corespunde n-ar putea să aibă decît un efect de îmbogățire mutuală și de uniune²⁶.

În calitate de creștini, în fața icoanelor încercăm, totdeauna, un sentiment de cucernicie. Privind scenele martirilor și ale celor ce au suferit pentru dreapta credință, ni se impune un riguros examen lăuntric. După ce ne-am închinat în fața unei icoane, după ce am aprins o luminare înaintea ei, sufletul ni se umple cu o binecuvîntată pace și încercăm a ne îndrepta gândurile numai spre bine.

Bisericile Ortodoxe împodobite cu icoane atrag tot mai mult atenția celorlalte confesiuni. Un teolog reformat vorbind despre icoane spunea că icoanele realizează «ceea ce e atît de rar, atît de dificil de atins și de trăit: o liniște deplină, o liniște stabilă, în care meditația interioară nu este cu orice preț formulată, dar care e condusă pînă la lauda și adorarea lui Dumnezeu de trei ori sfînt»²⁷.

Această liniște stabilă și deplină, acest prilej de meditație și rugăciune ce ni-l oferă icoana, această legătură cu o prezență cerească prin ea, această binecuvîntare ce o primim constituie un drum spre apropierea creștinilor și unirea tuturor, precum a pietrelor dintr-un mozaic, în icoana Domnului nostru Iisus Hristos.

25. Pr. Prof. Ene Braniște, *Teologia icoanelor*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3-4, p. 200.

26. Dom Théodore Strotmann, *Consolation des images*, în «Contacts», 1960, IV, p. 278.

27. Jean Philippe Ramseyer, *Découverte de l'icône*, în «Contacts», 1960, IV, p. 270.

PATRIARHIA ȚORTODOXĂ SÎRBĂ DE LA 1920 PÎNĂ ÎN PREZENT*

În istoria popoarelor balcanice, cu ultimul pătrar al secolului al XIX-lea începe o epocă a luptei pentru dezrobire și constituire de state naționale independente. -Răscoalele din Bosnia și Herțegovina împotriva turcilor, din anul 1875 marchează începutul acestei lupte, care crește treptat: în 1876 Serbia și Muntenegrul declară război Turciei, iar în 1877 în război intră și Rusia și România.

Tratatul de la San Ștefan, care a urmat înfringerii Turciei, proclamă independența de stat a Serbiei și a Muntenegrului. Tratatul a fost modificat de Congresul de la Berlin (1877), care recunoștea independența Serbiei și a Muntenegrului, dar trecea sub administrație austriacă Bosnia și Herțegovina¹.

În viața popoarelor ortodoxe, istoria bisericească s-a împletit mereu cu istoria lor politică. Așa se face că Serbia, devenită în 1878 principat independent, își dobândește în anul următor și neatârnrarea din punct de vedere bisericesc, prin recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Sîrbe, de către patriarhul ecumenic Ioachim al III-lea². Mitropolitul sîrb pomenea în continuare pe patriarhul ecumenic la sfînta liturghie și aducea Sfîntul Mir de la Constantinopol³.

De această autocefalie se bucura însă numai Biserica Ortodoxă Sîrbă din hotarele de atunci ale principatului, care se intitula «Arhiepiscopia Belgradului și Mitropolia Serbiei». Alături și independente de aceasta mai existau: «Arhiepiscopia Muntenegrului» și «Arhiepiscopia Carlovițului»⁴. Dezbinaarea politică a teritoriilor sîrbești, dintre care unele au rămas în continuare sub stăpîniri străine, turcești sau austriece, provoca și o lipsă de unitate a diferitelor părți ale Bisericii Ortodoxe Sîrbe, care «a adus cu sine multă vătămare forței ei spirituale și misiunii ei în viața religioasă a poporului sîrb»⁵. Astfel, de Patriarhia Ecumenică mai depindeau: «Biserica Bosniei și Herțegovinei» și «Biserica din Serbia veche și din Macedonia», iar cele două Episcopii «Dalmatia-Istria» și «Boca-Cataro» făceau parte din Mitropolia Bucovinei.

Pentru teritoriile aflate încă sub dominație turcească, guvernul sîrb a încheiat o înțelegere cu Poarta, pe baza căreia au fost aleși episcopi sîrbi la Prizren (1896), Scoplie (1902) și Veles-Debar (1912), după conflictul bisericesc izbucnit în 1896, cînd Patriarhia Ecumenică a numit pe grecul Ambrosios ca mitropolit de Scoplie⁶.

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, care a și dat avizul să fie publicată.

1. N. Ciachir. P. Gălățeanu, *R. S. F. Iugoslavia*, București, 1969, p. 66.

2. Radovan M. Grulci, *Pravoslavna Srpska Tŕrkva*, Belgrad, 1920, p. 151.

3. A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe national Kirche*, Graz und Leipzig, 1922, p. 30.

4. Biserica de Carloviț a fost întemeiată în Austro-Ungaria, după trecerea în aceste părți a patriarhului de Pec, Arsenie al III-lea Cernoievici. După un nou exod în masă (1737) împărăteasa Maria Tereza declară orașul Carloviț reședință a mitropoliei sîrbe. De la această dată datează, de fapt, autonomia Bisericii Ortodoxe Sîrbe din Austria, care în 1848 devine patriarhie. R. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, 4-e éd. Paris, 1955, p. 213-214.

5. Dușan Kașici, *A short survey of the history of the Serbian Orthodox Church*, în «Serbian Orthodox Church, its past and present», vol. I, nr. 1, Belgrad, 1965, p. 17.

6. A. Hudal, *op. cit.*, p. 31.

Un important pas spre întregirea națională și bisericească s-a făcut după cele două războaie balcanice, când sîrbi au alipit Serbia veche și Macedonia, care din punct de vedere bisericesc au fost așezate sub jurisdicția Mitropoliei de Belgrad⁷.

Unificare a Bisericii Ortodoxe Sîrbe după primul război mondial și reînființarea Patriarhiei sîrbe de Ipec cu sediul la Belgrad

Incheierea primului război mondial, în 1918, aducea statelor balcanice întregirea teritoriului lor național. La 1 decembrie 1918, la Belgrad, a fost proclamat regatul sîrbo-croato-sloven⁸, punîndu-se astfel bazele Iugoslaviei actuale.

După întregirea teritoriului s-au creat și condițiile pentru unificarea tuturor teritoriilor bisericești în Patriarhia Ortodoxă Sîrbă. Constituirea Bisericii Ortodoxe Sîrbe ca patriarhie a și fost, de altfel, aprobată de către Sinodul Patriarhal de la Constantinopol, în martie 1920, iar tomosul de recunoaștere s-a dat în 1922. Proclamarea solemnă a unificării Bisericii Ortodoxe Sîrbe a avut loc la 12 septembrie 1920 în catedrala din Carloviț.

În cadrul noii Patriarhii Sîrbe au intrat următoarele șapte teritorii bisericești sîrbe, care pînă atunci erau fie cu totul independente, fie dependente de alte Biserici Ortodoxe⁹:

— *Mitropolia de Carloviț*, cu șapte eparhii, căreia îi aparțineau toți sîrbi ortodocși din Ungaria, Croația și Slovenia. Ea s-a desprins de patriarhia de Peci (Ipec), atunci cînd, în 1699 și 1718, Austria a cucerit aceste ținuturi de la turci, dar, în ciuda tuturor interdicțiilor, a păstrat legături spirituale cu Patriarhia de Peci, pînă în 1766, cînd aceasta a fost desființată de Patriarhia Ecumenică.

— *Mitropolia Muntenegrului*, cu trei eparhii, care cuprîndea regatul Muntenegrului; ea existase ca mitropolie autonomă, după desființarea Patriarhiei de Peci.

— *Biserica Ortodoxă Sîrbă din Dalmația și Boca-Cataro*, cu două eparhii. Din 1766, ea trecuse sub jurisdicția episcopului grec de Philadelphia (Veneția), pentru că teritoriul ei era administrat de Republica Veneția. După ce Austria a preluat administrația, Biserica aceasta a fost pusă sub jurisdicția Carlovițului (1814), iar din 1873 a funcționat ca mitropolie autonomă.

— *Arhiepiscopia Belgradului*, cu cinci eparhii, s-a despărțit în 1830 de Constantinopol, iar în 1879 a dobîndit autocefalia din partea Patriarhiei Ecumenice.

— *Biserica Ortodoxă din Bosnia și Herțegovina*, cu patru eparhii, dependentă de Patriarhia Ecumenică, pînă la ocuparea teritoriului ei de către austrieci (1878).

— *Biserica Ortodoxă din Serbia Veche și Macedonia*, cu șase eparhii, care, de la 1766 pînă la 1912, s-a aflat sub jurisdicția Constantinopolului.

— *Biserica Ortodoxă Sîrbă din America*, la început alcătuită dintr-o singură eparhie.

În 1920, la proclamarea sa ca patriarhie, Biserica Ortodoxă Sîrbă era alcătuită din 29 de eparhii.

Patriarhii Bisericii Ortodoxe Sîrbe. — Primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Sîrbe, *Dimitrie (1920—1930)* — mitropolitul de pînă atunci al Belgradului — a fost ales la 12 noiembrie 1920 și instalat, în cadrul unor festivități populare, la 15/28 august 1924. În timpul său s-a realizat unificarea legislației bisericești, în Conferința care a avut loc la Carloviț în 1927¹⁰.

7. *Ibidem.* 8. N. Ciachir, P. Gălățeanu, *op. cit.*, p. 77.

9. R. Kazimirovici, *Situația actuală de drept a Bisericilor ortodoxe răsăritene*. Traducere din sîrbește de U. Kovincici și Dr. N. Popovici, Arad, 1927, p. 57.

10. În «Irenikon», V (1928), nr. 1, p. 41.

Patriarhului Dimitrie i-a urmat în scaun, în 1930, mitropolitul de Scopie, Varnava (1930—1937), care după studiile de teologie făcute la Prizren și Petrograd, devenise episcop la Veles-Debar în 1910, iar din 1919 pînă în 1920 administrase toate eparhiile din Serbia apuseană.

În timpul scurt în care s-a aflat în fruntea Bisericii Ortodoxe Sîrbe, patriarhul Varnava a dat acesteia, în 1931, o nouă organizare și o serie întreagă de regulamente pentru îndrumarea vieții bisericești¹¹.

Tot de numele Patriarhului Varnava este legată și respingerea Concordatului pe care Vaticanul îl încheiase cu guvernul iugoslav la 25 iulie 1935¹². Datorită opoziției hotărîte a patriarhului și a ierarhiei ortodoxe sîrbe semnarea Concordatului nu a fost aprobată de către parlament și guvernul iugoslav a trebuit să renunțe la el.

La 21 februarie 1938, a fost ales ca succesor al lui Varnava, Gavriil (1937—1950), fost mitropolit al Muntenegrului, care după studiile de teologie la Prizren, Constantinopol și Atena, fusese mitropolit de Rasco-Prizren în 1911, arhiepiscop de Peci în 1913 și mitropolit de Muntenegru în 1920, și desfășurase o largă activitate patriotică, organizînd în timpul primului război mondial «Crucea Roșie» în armata muntenegreană, fiind în același timp unul din principalii animatori ai unirii Muntenegrului cu Serbia¹³.

Patriarhul Gavriil a condus Biserica Ortodoxă Sîrbă în timpurile grele ale celui de al doilea război mondial, cînd pilduitoarea solidarizare a ierarhiei și clerului ortodox sîrb cu lupta poporului iugoslav pentru libertate a atras ura coltropicilor față de ierarhii și preoții ortodocși, față de familiile lor și față de locașurile de cult¹⁴. Ca urmare întîristătorul Bisericii Ortodoxe Sîrbe, care la 27 martie 1941, s-a opus în mod public, pactului semnat de Iugoslavia cu Germania fascistă, a fost internat de coltropicitori în Mînăstirea Racovița, de lîngă Belgrad apoi în Germania, în lagărul de concentrare de la Dachau. Purta dintr-un lagăr într-altul, patriarhul Gavriil a fost, în cele din urmă, eliberat de armatele aliate, la 8 mai 1945, în localitatea Kitzblich din Tirol, iar după un an petrecut în sanatoriul de la Karlovi-Vary, el se întoarce în patrie în 1946¹⁵.

Patru ierarhi ortodocși sîrbi¹⁶: Petru Zimonici, mitropolit de Dabro Bosnia; Dositei Vasici, mitropolitul Zagrebului; Platon Ioanovici, episcop la Banialuca și Sava Trailici, episcop de Garnio-Carloviț și 549 de preoți¹⁷, precum și profesori de religie și tineri studenți au fost uciși. Iar o dată cu distrugerea satelor cu populație ortodoxă au fost incendiate nenumărate biserici.

11. D. Kašici, *op. cit.*, p. 18.

12. J. Lacombe, *Patriarcat serbe — La question du Concordat*, în «Echos d'Orient» 1938, nr. 189—190 (janvier-juin), p. 191.

13. În «Glasnic», 1938, nr. 3, p. 2.

14. La jertfele de vieți omenești se adaugă 330 de biserici, 49 de capele, 20 de mînăstiri distruse și 339 de biserici, 23 de capele, 15 mînăstiri avariate. C. Drașcovici, *Die Lage der orthodoxen Kirche in Jugoslawien*, în F. Popan, C. Drașcovici, «Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien», Wien, 1960, p. 144.

15. *Spomenița Pravoslavnih Sfeštenika 1941—1945* («Pomenirea preoților ortodocși», 1941—1915), Belgrad, 1960, p. 20.

16. *Ibidem*.

17. J. Marianovici, *Războiul național de Eliberare. Revoluția populară din Jugoslavia, 1941—1945*, Virșet, 1958, p. 73.

18. M. Protici, *Greatniss in death*, în «Serbian Orthodox Church, its past and present», vol. I, nr. 1, Belgrad, 1965, p. 37.

După anii triști ai războiului, pentru Iugoslavia a început o epocă nouă de reconstrucție și renaștere națională, pe care Biserica a sprijinit-o cu același entuziasm cu care de-a lungul veacurilor a sprijinit și cultivat idealurile de libertate și progres al poporului sârb. Patriarhul Gavriil, a încetat din viață în 1950.

După încetarea din viață a patriarhului Gavriil, în 1950, pentru o perioadă de opt ani, în fruntea Bisericii Ortodoxe Sârbe s-a aflat patriarhul Vichentie (1950—1958). Începutul activității sale este legat de orașul Timișoara, unde în 1917, episcopul sârb de aici, Gheorghe Letici, îl numește președintele Consistoriului. După ce, începând cu anul 1932, îndeplinise diferite funcții pe lângă Sfântul Sinod de la Belgrad, în 1936 a devenit episcop vicar patriarhal conducând treburile Arhiepiscopiei Belgradului și Carlovițului, iar timp de 10 ani (până în 1950) a fost titularul Episcopiei de Strumița¹⁹.

Patriarhul Vichentie a întreprins o serie de acțiuni menite să reia legăturile cu celelalte Biserici Ortodoxe autocefale, astfel: în 1955, cu prilejul canonizării unor sfinți greci, a făcut o călătorie în Grecia, însoțit de patru episcopi, un an mai târziu, o delegație a Bisericii Ortodoxe a Greciei, în frunte cu arhiepiscopul Drotei, a întors vizita patriarhului sârb; tot în 1956, patriarhul Vichentie a vizitat Biserica Ortodoxă Rusă, iar la întoarcere, în ziua de 20 octombrie, a fost, la București, oaspetele Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian²⁰, pe care în 1957 l-a primit în Iugoslavia; în 1957 Biserica Ortodoxă Sârbă a fost vizitată, de asemenea, de patriarhul Alexei al Moscovei și al întregii Rusii²¹.

După moartea patriarhului Vichentie, la 13 septembrie 1958, a fost ales patriarh, Episcopul Jicei, Gherman. Absolvent al Facultății de drept de la Sorbona și al Facultății de teologie din Belgrad, activase din 1951 ca episcop vicar-patriarhal, în 1952 ca episcop de Buda, iar din 1956 ca episcop de Jicea.

Ca Patriarh, Prea Fericitul Gherman a continuat seria contactelor și înfîlțirilor cu reprezentanții celorlalte Biserici Ortodoxe autocefale. Astfel: între 12 aprilie și 29 mai 1959 a vizitat Locurile Sfinte din Orient și pe Patriarhii Atenagora al Constantinopolului, Hristofor al Alexandriei, Teodosie al VI-lea al Antiohiei și Benedict al Ierusalimului²². Apoi a urmat o serie de vizite reciproce: între 5 și 20 octombrie 1961, Patriarhul Gherman a vizitat Biserica Ortodoxă Rusă, iar în anul următor a primit vizita patriarhului Alexei al Moscovei și întregii Rusii; în noiembrie 1962, a fost oaspetele Bisericii Ortodoxe Române, iar în septembrie 1965 al Bisericii Ortodoxe Bulgare, al cărei înfiștătător vizitase Iugoslavia în iunie 1963; între 1—15 septembrie 1966, Biserica Ortodoxă Sârbă a găzduit lucrările Comisiilor teologice interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu anglicanii și cu vechii-catolici²³.

La scurtă vreme după ce Biserica Ortodoxă Sârbă a devenit membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, în 1965, Prea Fericitul Patriarh Gherman a fost ales,

19. A. Kazem — Beck, *Patriarh Serbskui Vientii*, în «Jurnal Moscovscoi Patriarhii», 1958, nr. 9, p. 71—72.

20. *Vizita Prea Fericitului Patriarh Vichentie și a altor reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Sârbe la Patriarhia Română*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 12, p. 1111.

21. A. Kazem-Beck, *op. cit.*, p. 71.

22. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internaționale Kirchliche Zeitschrift», 1959, nr. 3, p. 146—147.

23. *Lucrările Comisiilor teologice interortodoxe de la Belgrad pentru pregătirea dialogului cu anglicanii și cu vechii-catolici (1—15 septembrie 1966)*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10, p. 902—922.

la a IV-a Adunare Generală (Upsala, 1968), între președinții Consiliului Ecumenic al Bisericilor²⁴.

Situația actuală a Bisericii Ortodoxe Sîrbe

Organizarea internă. — Biserica Ortodoxă Sîrbă numără în prezent 8.200.000 credincioși, cu 1555 preoți. Ea este alcătuită din 23 eparhii înăuntrul hotarelor Iugoslaviei, o eparhie în Ungaria, trei în Statele Unite ale Americii și Canada²⁵, precum și o eparhie a Europei Occidentale și a Australiei care a luat ființă la 12 martie 1969²⁶. Eparhiile aflate pe teritoriul Iugoslaviei sînt: Mitropoliile: de Belgrad, Saraievo, Cetinie, Zagreb și Scoplie și Episcopiiile: de Timoc (Zaiacia), Niș, Șumadia (Craguievaț), Srem (Carlovit), Bacica (Novi Sad), Jicea (Hralievo), Brancevo (Pojezevat), Banat (Vîrșet), Slavonia (Pacraț), Zvornic-Tuzla, Gornio-Carlovit, Herțegovina, Prizren, Banialuca, Dalmația (Sibenic), Șabaț, Preveza (Bitoli) și Zletovo (Strumița)²⁷.

Biserica Ortodoxă Sîrbă se conduce în prezent după Statutul (*Ustavul*) pe care și l-a dat la 19 mai 1947²⁸, acesta reprezentînd o revizuire a celui din 1931.

Autoritatea supremă în chestiuni de credință, cult și disciplină bisericească este Sfîntul Sobor Arhieresc (*Sveti Arhierieski Sobor*), alcătuit din patriarh ca președinte și din ceilalți mitropoliți și episcopi ca membri. Sfîntul Sobor se întrunește în mod normal o dată pe an, iar în mod extraordinar ori de cite ori este nevoie. Deciziile luate trebuie să întrunească voturile a două treimi din totalul membrilor prezenți, iar în caz de paritate votul președintelui este hotărîtor²⁹. Organul executiv al Soborului Arhieresc este Sfîntul Sinod Arhieresc (*Sveti Arhierieski Sinod*), alcătuit din patriarh ca președinte și patru ierarhi eparhioți, desemnați de Sfîntul Sobor pe o perioadă de doi ani, ca membri. Sfîntul Sinod are ca membri supleanți și doi episcopi fără eparhie³⁰.

Patriarhul, care este președintele Sfîntului Sobor și al Sfîntului Sinod se intitulează: «*Arhiepiscopul de Ipec și patriarh al Serbiei și Macedoniei*». Alegerea patriarhului se face în Adunarea electorală compusă din toți ierarhii, din reprezentanți ai clerului și ai credincioșilor, dintre episcopii eparhioți care au o vechime de cel puțin cinci ani. Patriarhul reprezintă Biserica Ortodoxă Sîrbă în fața celorlalte Biserici Ortodoxe autocefale, hirotonește în sobor pe episcopi și sfințește Marele Mir. Ca semn distinctiv poartă epano-camilavca albă cu cruce. Tot patriarhul administrează și dioceza de Belgrad-Carlovit, ajutat de doi episcopi vicari³¹.

Administrația patriarhală este exercitată de către *Consiliul patriarhal*, avînd ca organ executiv *Consiliul administrativ patriarhal*³².

Autoritatea supremă în chestiuni de judecată, care nu sînt de competența Sfîntului Sobor și a Sfîntului Sinod, este *Consistoriul suprem bisericesc* al cărui președinte este un episcop ales de Sfîntul Sobor dintre ierarhii eparhioți, membrii săi fiind doi episcopi³³.

Organizarea eparhiilor reflectă la o scară mai redusă organizația centrală: fiecare episcop este ajutat în conducerea eparhiei de către un vicar (*arhierieski zamenik*), de către un Consiliu eparhial, de către un Consiliu executiv și de către un

24. În «Unitas» (ed. italiană), XXIII (1968), nr. 3, p. 234.

25. V. I. Pospishil, *Serbian Rite*, în *New Catholic Encyclopedia* t. XIII, Washington, 1967, p. 109.

26. În «Irenikon», t. XLII, 1969, nr. 2, p. 241.

27. *Trkva* — 1967, *Kalendar Srpske Pravoslavne Patriarșe*, Belgrad, 1967, p. 26.

28. *Ustav Srpske Pravoslavne Trkve*, în rev. «Glasnic», 1947, nr. 7—8.

29. R. Janin, *op. cit.*, p. 219.

30. *Ibidem*, p. 220.

31. *Ibidem*, p. 218.

32. V. I. Pospishil, *op. cit.*, p. 109.

33. *Trkva* — 1967, *Kalendar* p. 26.

Consistoriu eparhial³⁴. Episcopii sînt recrutați dintre călugări sau preoții văduvi care au intrat în monahism, uneori chiar dintre laicii cu o înaltă pregătire, care au făcut mai ales studii teologice.

Fiecare eparhie este împărțită în districte conduse de un protopop (*Arhiereiski namesnic*), care reprezintă pe episcop și hotărăște în chestiuni de mai mică importanță.

Parohiile (care conform unei statistici din 1967 erau în număr de 2270)³⁵ sînt alcătuite din 300 pînă la 500 familii. Supravegherea administrării bunurilor temporare ale parohiei se face de către Adunarea bisericească.

În cuprinsul Bisericii Ortodoxe Sirbe, funcționează 143 mînăstiri și schituri (70 de călugări și 73 călugărițe), în care viețuiesc 349 călugări și 700 călugărițe³⁶.

Biserica Ortodoxă Autonomă a Macedoniei. — La 5 octombrie 1958, o adunare bisericească alcătuită din preoți și laici din Macedonia a hotărît reînființarea Arhiepiscopiei de Ohrida, cu acest prilej fiind aleși ierarhii: Dositei Stoicovici, mitropolit de Ohrida, Nicolae Traicovski, episcop de Preveza și Toma Dimovski, episcop de Zletovo³⁷.

Aflată sub jurisdicția patriarhului de la Belgrad, Biserica Ortodoxă a Macedoniei se bucura de oarecare autonomie, prin faptul că în fruntea eparhiilor stăteau episcopi de naționalitate macedoneană, predica se rostea în limba locală macedoneană, în care se făcea și administrația³⁸.

La 3 decembrie 1966, ierarhia Bisericii Ortodoxe a Macedoniei a cerut Sfîntului Sobor al Bisericii Ortodoxe Sirbe să aprobe autocefalia Bisericii Ortodoxe a Macedoniei. Sfîntul Sobor Arhieresc, în ședința din 11 mai 1967, nu a putut da curs acestei cereri pentru următoarele motive: Biserica Macedoniei nu are numărul de eparhii și de episcopi cerut de canonul 4 al Sinodului întii Ecumenic, adică de trei eparhii și o mitropolie, neavînd nici numărul suficient pentru înființarea unui Consistoriu suprem. La un număr de 814 comunități bisericești și mînăstirești, dispunînd de 953 biserici și capele și de 86 mînăstiri și schituri nu există decît 334 preoți și 54 de călugări. Lipsește apoi o școală pentru pregătirea preoților³⁹.

Trecînd peste indicațiile Sfîntului Sobor Arhieresc al Bisericii Ortodoxe Sirbe, Biserica Ortodoxă a Macedoniei s-a proclamat, la 18 iulie 1967, în mod unilateral, autocefală. Numărul eparhiilor macedonene a fost sporit cu două astfel încît astăzi acestea sînt: 1. *Arhiepiscopia de Ohrida și Scoplie*, cu reședința în orașul Scoplie; 2. *Episcopia de Bitolia și Prezva* cu reședința în orașul Prezva; 3. *Episcopia de Zletovo și Strunița* cu reședința în orașul Stip; 4. *Episcopia de Velika* cu reședința în Ohrida; 5. *Episcopia Americii, Canadei și Australiei*.

Arhiepiscopul Dositei a fost instalat ca Întîistătător în cadrul unor festivități care au avut loc în Ohrida, la 19 iulie 1967⁴⁰.

La scurtă vreme după aceasta, la 31 octombrie 1967 s-a deschis și Seminarul «Sfîntul Clement de Ohrida» în Mînăstirea Sfîntul Ilie de Scoplie⁴¹

34. R. Janin, *op. cit.*, p. 223.

35. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1969, nr. 21, p. 74. 36. *Ibidem*, p. 75.

37. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1959, nr. 1, p. 28. 38. C. Drașcovici, *op. cit.*, p. 151.

39. În «Glasnic», 1967, nr. 9, p. 1.

40. În «Irenikon», XL (1967), nr. 3, p. 408.

41. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1968, nr. 4, p. 225.

Biserica Ortodoxă a Macedoniei nu a reușit să obțină din partea celorlalte Biserici Ortodoxe autocefale recunoașterea autocefaliei pe care și-a proclamat-o în mod unilateral.

Biserica Ortodoxă Sîrbă din America. — La sfîrșitul secolului trecut, în anul 1894, a fost constituită prima Biserică sîrbă din America, dependentă de Arhiepiscopia cu sediul la New York. În 1923, a luat însă ființă, la Chicago, o episcopie sîrbă subordonată Patriarhiei de la Belgrad⁴². Primul titular al nou-înființatei episcopii (după ce cîțiva ani fusese administrată de Nicolae Velimirovici de Ohrida) a fost Mardarie Uscocovici († 1935), căruia i-au urmat Irineu Georgevici (1935—1938), Damaschin (1938—1939) și Dionisie Milivoievici (1939—1963).

În anul 1963, cele 73 comunități ale Bisericii Ortodoxe Sîrbe din America, numărînd 140.000 credincioși, s-au organizat în trei eparhii. La 27 iulie 1963, au fost aleși și cei trei episcopi: Ștefan Lastavica, pentru *Episcopia Americii de Răsărit și Canadei*, Firmilian Stanco Ocololici în fruntea *Episcopiei Vestului mijlociu*, Grigorie Udicki pentru *Episcopia Vestului*⁴³.

Biserica Ortodoxă Sîrbă din America, grupată în cele trei eparhii, se află sub jurisdicția Patriarhiei de la Belgrad și editează două publicații: «Official News Gazette» și «Church Herald».

Scolile și publicațiile teologice. — Pentru pregătirea candidaților la preoție, Biserica Ortodoxă Sîrbă dispune de o facultate de teologie la Belgrad, de patru seminarii și de o școală monahală⁴⁴. Facultatea de teologie, înființată în anul 1920, în cadrul Universității din Belgrad, se află din 1952 sub îndrumarea și supravegherea Sfîntului Sobor Arhieresc. Cursurile, care durează patru ani, pot fi urmate de absolvenții ai liceului, ori ai seminarului. Disciplinele predate studenților sînt: Noul Testament, Vechiul Testament, istoria bisericească universală, istoria Bisericii Sîrbe, dogmatica, morala, apologetica, liturgica, dreptul bisericesc, pastorala și omiletica, filozofia, pedagogia religioasă, muzica bisericească, limba greacă, limba ebraică, precum și una dintre limbile moderne, la alegere⁴⁵.

Primul seminar redeschis după cel de al doilea război mondial, la Mînăstirea Racovița de lingă Belgrad, este condus de episcopul Simion Zlocovici. Din 1958, acest seminar își continuă activitatea în Belgrad, în noua clădire terminată la acea dată⁴⁶. Al doilea seminar, a cărui capacitate este astăzi egală cu cea a celui din Belgrad, se deschide în localitatea Prizren. În 1964, au luat ființă alte două seminarii: cel din Sremski Carloviț și cel de la Mînăstirea Krka în Dalmația⁴⁷.

Durata studiilor la seminarii este de cinci ani. Școala monahală de la Mînăstirea Ostrog a fost creată prin hotărîrea Sfîntului Sobor Arhieresc din 1 iunie 1967⁴⁸.

Activitatea desfășurată în scolile teologice și în special în Facultatea de teologie din Belgrad pe tărîmul teologiei sale este oglindită în numeroasele studii care apar în următoarele reviste și publicații teologice:

«Glasnic» (Mesagerul), organul oficial al Bisericii Ortodoxe Sîrbe (apare lunar); «Pravoslavne» (Ortodoxia) și, începînd cu anul 1957, «Pravoslavni Misionar» (Misionarul Ortodox).

42. C. Drașcovici, *op. cit.*, p. 138.

43. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1964 nr. 1, p. 18, 1966, nr. 3, p. 134; 1967, nr. 3, p. 174.

44. *Trka — 1967, Kalendar ...*, p. 27.

45. C. Drașcovici, *op. cit.*, p. 163—169.

46. D. Kašići, *Theological Seminaries the youth of our Church*, în «Serbian Orthodox Church, its past and present», vol. II, nr. 2, Belgrad, 1966, p. 25.

47. *Ibidem*.

48. În «Irenikon». XL (1967), nr. 3, p. 407.

Uniunea clericilor ortodocși din R. S. F. Iugoslavia editează publicația bilunară «Vestnic» (Vestitorul) și revista «Pravoslavna Misao» (Gîndirea ortodoxă), în care se publică studii teologice.

Facultatea de Teologie din Belgrad publică anual «Bogoslavia» (Teologia) în care sînt cuprinse studii și articole de teologie cu rezumate în limbile rusă și germană⁴⁹.

Patriarhia Ortodoxă Sîrbă tipărește, cu începere de la 1 ianuarie 1969, revista «Svetosavsko Svonțe» (Clopoțelul Sfîntului Sava).

Biserica Macedoniei are ca organ revista «Glasnic», editată în limba macedoneană.

Raporturile frățești dintre Biserica Ortodoxă Sîrbă și Biserica Ortodoxă Română

De la primele lor întâlniri în trecutul îndepărtat, cele două popoare, sîrb și român, au stat în raporturi de bună vecinătate și de colaborare. «Frăția și dragostea dintre cele două Biserici și popoare» — așa cum spunea Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, cu prilejul vizitei făcute Bisericii Ortodoxe Sîrbe, în iunie 1957 — «s-au zidit pe temelia trainică a credinței dreptslăvitoare comune și a unui destin istoric comun; ele s-au cimentat de-a lungul a peste o mie de ani prin suferințe, prin lupte și prin jertfe pentru apărarea credinței și a ființei noastre naționale împotriva aceluiași dușmani, prin ajutorarea noastră reciprocă în vremurile de restriște pe care ne-a fost dat să le străbătem și unii și alții, în cursul zbuciumatei noastre istorii»⁵⁰.

La răscruci de istorie, peste Dunăre, care nu desparte, ci unește cele două popoare, au trecut oameni ai Bisericii sau ajutoare dintr-o parte sau dintr-alta. Din partea românească au pornit ajutoare materiale pentru construirea sau înzestrări de biserici. Astfel, Mînăstirea din apropiere de Cladova, se presupune a fi ctitorită cu sprijinul lui Radu I (1377—1383); Vlad Călugărul (1481) este înscris în pomelnicul Mînăstirii Sfîntul Prohor din Pșinia; Ștefan cel Mare (1457—1504) este pomenit la Cruședol; Radu cel Mare (1495—1508) la Pșinia, Deciani și Sopociani; Neașoie Basarab (1512—1521) la Cruședol; Petru Rareș (1541—1546), la Cruședol, Sopociani și Slepșa. Între donatori se numără și: Alexandru Lăpușneanu (1552—1561), Mihai Viteazul (1593—1601), Radu Șerban (1602—1610), Matei Basarab (1632—1654), Vasile Lupu (1634—1653), Grigorie Ghica (1660—1664), Șerban Cantacuzino (1678—1688) și Constantin Brîncoveanu (1688—1714)⁵¹. De la sîrbi vin la noi: ctitorul de mînăstiri — Nicodim, ctitorul de carte Macarie, ierarhi și oameni ai Bisericii, ca mitropoliții — Maxim și Sava Brancovici (1656—1659; 1662—1680); episcopi ca Dionisie Novacovici (1761—1764), Sofronie Chirilovici (1769—1774), Ghedeon Nichitici (1783—1787), Gherasim Adamovici (1789—1796).

Ca o continuare a tradiției multisekulare și în același spirit frățesc, se desfășoară relațiile actuale dintre cele două Biserici. Expresie a acestora sînt vizitele reciproce ale întîlștătorilor într-o țară și în cealaltă. Invitat de patriarhul Vichen-

49. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1968, nr. 1, p. 25; C. Drașcovi, *op. cit.*, p. 157—159.

50. P. S. Episcop Teoctist Botoșăneanu și P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Vizita delegației Bisericii Ortodoxe Române în Iugoslavia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 8—9, p. 675.

51. E. Tuideanu, *Din vechile schimburi culturale dintre români și iugoslavi*, în «Cercetări literare» (Facultatea de Litere București, Seminarul de Istoria literaturii române), București, 1939.

tie, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a întreprins o călătorie în Iugoslavia între 2 și 12 iunie 1957, însoțit de II. PP. SS. Mitropolit Iustin al Moldovei și Sucevei, Firmilian al Olteniei, Vasile al Banatului; P. S. Episcop Teofil al Romanului și Hușilor, P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman de la Institutul teologic din București, P. C. S. Pr. Traian Belășcu, vicarul Mitropoliei Ardealului și P. C. Pr. Traian Ghica, consilier-vicar la Patriarhie.

Peste cinci ani, între 23 octombrie și 5 noiembrie 1962, Prea Fericitul Patriarh Gherman, Arhiepiscop de Ipec și Patriarh al Serbiei și Macedoniei a venit în țara noastră în fruntea unei delegații alcătuită din PP. SS. Episcopi: Visarion Costici al Banatului, Longhin Tomici al Zvornicului și Tuzlei, Simeon al Carlovițului de Sus, Vladislav Mitrovici al Zahumskului, Naum al Zletovscului și Strumiței; P. C. Prot. Blagota Gardașevici, profesor la Facultatea de teologie din Belgrad, P. C. Măcarie Popovici, starețul Mănăstirii Visoki-Deciani, P. C. Diac. Bojidar Tripčovici, consilier al Arhiepiscopiei Belgradului și Carlovițului și Dl. Mircieta Stancov.

Oaspeții iugoslavi au fost primiți pretutindeni cu deosebită căldură, după cum mărturisește Prea Fericitul Patriarh Gherman: «Venind în de Dumnezeu păzita Dvs. țară, bucuria noastră a fost mereu sporită, pentru că în puținele zile de când ne găsim în mijlocul Dvs., mergînd de la o biserică la alta, am simțit că aici se află binecuvîntarea lui Dumnezeu, că peste Biserica Dvs. se revarsă mila lui Dumnezeu și ea este condusă de Duhul lui Dumnezeu»⁵².

Colaborarea frățească dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ortodoxă Sîrbă, se continuă zi cu zi prin viața și munca în comun a credincioșilor celor două Biserici.



52. Pr. I. Gagiu, *Vizita făcută Bisericii Ortodoxe Române, între 23 octombrie și 5 noiembrie 1962, de o delegație a Bisericii Ortodoxe Sîrbe în frunte cu Sanctitatea Sa Gherman, arhiepiscop de Ipec și patriarh al Serbiei și Macedoniei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1962), nr. 11-12, p. 1617.

F. L. Boschke, *La creazione non è finita*, Edit. Carzanti, Milano, 1970, 294 p.

F. L. Boschke scrie de data aceasta o carte în care sînt înfățișate ultimele rezultate ale științei mondiale ce caută să dea un răspuns obsedantei întrebări: «de unde venim...?»

Cartea cuprinde patru părți avînd ca subiect ordinea creației și modul de oglindire al etapelor respective în limbaj modern.

În partea întâi sînt sintetizate cunoștințele actuale destul de contradictorii asupra vechimii scoarței terestre.

În partea a doua autorul se preocupă de problema atît de dificilă a explicării apariției luminii înaintea apariției astrilor. Totodată se explică noțiunea de anti-materie și de posibilitate a existenței unei lumi cu alte caractere decît cele cunoscute actual.

În partea a treia se înfățișează momente din formarea straturilor scoarței terestre și a corespondenței cu erele respective după mărturiile de ordin geopaleontologic.

În ultima parte, Boschke dă o atenție deosebită apariției vieții pe scoarta terestră, expunînd o serie de cercetări de laborator unde s-a căutat să se observe, într-un mediu considerat similar celui primordial, formarea amino-acizilor ce stau la baza constituției materiei vii.

Cartea se încheie cu un apendice de numiri științifice utilizate de către autor, indice absolut necesar cititorului cu altă pregătire dornic să cunoască părerile unui om de specialitate. Termenii științifici respectivi utilizați în mod judicios de către autor dau cărții o ținută științifică demnă de remarcat.

Axat pe o linie sănătoasă, autorul nu are temerara pretenție de a înfățișa procesul creației și descifrarea lui, ci înfățișează într-un mod mult mai complex acest mister divin. El ne ajută să vedem într-un relief contemporan pasajele scrise de milenii — (*Prof. Nicolae Garusa*).

Roger Arnald e z, *Dieu, la creation et la révelation en Islam*, în «Revue de théologie et de philosophie» VI/1969, p. 353—362.

Intemeind studiul său pe o concentrată analiză exegetică a textelor necesare pentru dezvoltarea temei sale, autorul pornește de la constatarea că în Coran de la început Dumnezeu este prezentat simultan ca Cel ce creează și ca Cel care învață, adică Cel care revelează, avînd putere peste orice lucru, avînd știința oricărui lucru, și nici un lucru nefiind asemenea Lui. De aci ideea de bază a Islamului că unicitatea perfect transcendentă a lui Dumnezeu implică în chip necesar o creație «ex nihilo» de către Dumnezeu atotputernic și atotștiutor în sine și, în chip absolut nu în raport cu exteriorul. Adică puterea și știința existente în Dumnezeu sînt creatoare, nefiind determinate ori subordonate de altceva decît de voința lui Dumnezeu.

În legătură cu felul în care se vorbește în Coran despre voința lui Dumnezeu în esența și în manifestarea ei, autorul se oprește pe larg asupra interpretării date de teologi termenilor diferiți prin care se redă nuanța de «voință pură» («mašîia», prin care esența divină se întoarce spre realitatea unui lucru în el însuși și deci ar reprezenta manifestarea esenței divine și a Providenței care precede actul de a da existență la ceea ce nu există, sau a trece în neexistență ceea ce există) și de «voința de alegere» («irāda» prin care Dumnezeu înclină hotărîrea în favoarea uneia din două posibilități și care deci stă la originea actului de creație, ca manifestare a esenței divine în raport numai cu actul de a da existență la ceea ce nu există).

De aceea cei doi termeni nu exprimă două voințe în Dumnezeu, ci numai două aspecte ale esenței aceleiași voințe unice și două momente în manifestarea aceleiași voințe; în actul de creație exercitându-se prin «cuvîntul creator»; și în actul de revelație, exercitându-se prin coborîrea unui «cuvînt» asupra unui profet sau asupra credincioșilor aleși, pentru a face cunoscute omului comandamentele divine, grupate în legea care ține seama de om în general și de oameni în particular.

Legea conține adevăruri dogmatice despre existența lui Dumnezeu, despre unitatea și atotputernicia Lui. Dar aceste adevăruri fundamentale — din care decurg principiile religiei și principiile dreptului religios — nu descoperă atribuțiile lui Dumnezeu decît pentru a face cunoscut că El creează ceea ce vrea și revelează ceea ce vrea, prin voința Sa («mașia» sau «irăda») care trage totul din sine însăși după libertatea sa absolută. Adică din revelarea acestor adevăruri (că Dumnezeu există, că este unul, creator, atotputernic etc.), omul nu poate deduce ceva prin propriile sale puteri raționale, întrucît rațiunea umană — eliberată de pasiuni prin Lege — nu face decît să consimtă la adevărul pe care Dumnezeu îl învață. Pentru aceasta este nevoie ca omul să creadă pentru a fi purificat și să se purifice pentru a crede, înțelegînd credința ca «adeziune la Cuvîntul lui Dumnezeu».

În continuare, autorul examinează «Cuvîntul creator» ca o confirmare a primatului puterii și al voinței lui Dumnezeu. Ca și în Biblie, Dumnezeu creează prin Cuvîntul Său: «să fie», constituind porunca ce constituie singura relație cu «celălalt» care respectă în chip desăvîrșit transcendența divină. Însă spre deosebire de Biblie — în care în porunca divină care cheamă la existență se introduce *numele* a ceea ce se creează și *calificarea* ca bun a ceea ce s-a creat — (socotite de unii învățați musulmani ca două aspecte vădînd antropomorfismul), în Coran porunca «să fie» este un ordin absolut și abrupt, după care creatura devine existență așa cum a vrut-o Dumnezeu, fără să se spună nimic și fără ca principiului binelui drept cauză finală a creației să i se acorde vreun loc.

De aceea afirmă autorul, în zadar s-ar căuta în gîndirea islamică ieșită din Coran ceva comun cu gîndirea iudeo-creștină, așa cum ea s-a dezvoltat de la Filon pînă la Leibniz, pentru că Islamul se mișcă în toate planurile în voluntarismul pur («Dumnezeu hotărăște în chip desăvîrșit înțelept ceea ce vrea și nu poate fi întrebare Dumnezeu asupra a ceea ce face; oamenii se pot întreba»). Și pentru că este Creator și Stăpîn absolut Dumnezeu revelează în Legea Sa poruncile pe care le vrea și așa cum le vrea. El nu vrea ceea ce este «înțelept», ci înțelept este ceea ce El vrea.

În acest fel se vede că și în Lege *creația* și *revelația* sînt strîns legate: prima revelație este că Dumnezeu este creator, iar amîndouă sînt *instituționale*: legile creației devin porunci ale Legii ca revelație, înrădăcinîndu-se una și alta în voința de care țin: («mașia» ori «irăda»).

Creația este ceea ce este, fără model în Dumnezeu, fără un scop urmărit; este opera unei atotputernicii Care rămîne în transcendența Sa absolută chiar în actul de creație. Iar revelația Legii este ceea ce este: poruncă a unei voințe care nu poate fi interogată și care nu răspunde la nici o întrebare. Cu toate acestea prezența voinței («irăda»), fără a diminua transcendența, pare să angajeze mai mult pe Creator în actul de creație, întrucît voința leagă în chip tainic, dar real, actele de creație produse de Cel care le-a dat naștere. De aceea devine de înțeles că Dumnezeu, deși rămîne Stăpîn inflexibil, se pleacă totuși spre făpturile Sale, se interesează de nevoile lor și le încarcă cu darurile Sale. Iar această plecare se manifestă și în revelație și în revelație: căci dacă lumea creată este supusă unui destin implacabil, Coranul subliniază imensele binefaceri pe care Dumnezeu le-a răspîndit în univers; iar în revelație, alături de Dumnezeu inflexibil care desemnează în chip arbitrar pe profeți și pe credincioși, apare și un Dumnezeu care ține seama de slăbiciunea umană, ușurează sarcina omenirii, are milă și iartă.

Totul se petrece — afirmă autorul — ca și cînd Islamul ar vrea să afirme în chip simultan două adevăruri logic opuse, pe care refuză să le concilieze de teama de a nu sacrifica pe una dintre ele celeilalte.

În general se poate afirma că în Islam creația și revelația sînt situate în același plan vertical: toate poruncile lui Dumnezeu coboară din cer; nu există con-

tinuitate istorică în care să se înscrie Cuvîntul divin, căci nu există timp de plinire, de maturizare; subzistența creaturilor constituie o succesiune de creații care se reînnoiesc fără încetare într-un timp discontinuu; tot așa diferitele revelații se urmează fără să aibă o legătură reală între ele în istorie, repetîndu-se în ceea ce ele au esențial, conținutul fiecărei Legi schimbîndu-se prin variație bruscă fără evoluție de la una la alta. Pentru că voința divină nu intră în orizontalitatea istoriei pentru a lucra aci în chip immanent.

Omul are în creația islamică o condiție evidentă de pură creatură, dotată însă cu rațiune și cuvînt, putînd astfel primi mesajul lui Dumnezeu (prin îngeri și profeți) și ca urmare putînd răspunde. Revelația este acordată omului datorită locului său în creație — între ființele care-i sînt inferioare și care-și urmează în chip orbesc legea lor, și între îngeri, care, datorită perfecțiunii lor, împlinesc fără greșeală «funcția» lor de a lăuda fără încetare pe Dumnezeu. Datorită acestei poziții intermediare, omul a fost desemnat să fie vicarul lui Dumnezeu pe pămînt, ceea ce dovedește încă o dată relația profundă dintre creație și revelație: pentru că din punct de vedere ontologic omul nu a devenit cu adevărat om decît de cînd a primit Legea și se supune ei.

Revelația este o favoare, dar ea se înscrie în ordinea creației; însă revelația Coranului nu deschide, ca în creștinism, perspective spre o viață supranaturală pe care Islamul nu o cunoaște și nu ar putea s-o înțeleagă. Întrucît pentru Islam, omul nu este decît ceea ce Dumnezeu a vrut să fie: o ființă creată în lumea aceasta de jos, care a primit o Lege și făgăduința unei vieți ultime în paradisul sau în infernul create; iar a voi să iasă și să depășească această condiție constituie impietate și revoltă. Așadar omul constă în unirea în el a «cuvîntului creator» și a «cuvîntului revelator».

«În acest înțeles — încheie autorul studiul său — prin meditare asupra Legii revelate, omul devine creatură capabilă să recunoască și să experimenteze profund, înăuntrul ființei sale, condiția sa de creatură. În acest fel revelația trimite la creație.»

Edouard Lipinski, *L'hymne à Yahvé Roi au Psaume XXII, 28—32*, în «Biblica», Comentarii periodici Pontificii Institutii Biblici, vol. 50, fasc. 2/1969, p. 153—158.

Psalmul XXII după textul ebraic (și XXI după textul Septuagintei) cuprinde trei părți distincte: pînă la versetul 21 (23 în LXX) — plîngerea individuală de situația în care se află psalmistul și cererea de izbăvire; de la versetul 22 pînă la 27 (29 în LXX) — făgăduința de a sărbători prin acte de mulțumire publice faptul că Dumnezeu împlinește rugăciunea de cerere a psalmistului, în care ultimul verset (27) constituie o aluzie la ospățul sacrificial cu care se va încheia această sărbătorire; iar partea ultimă de la versetul 28 pînă la 32 (30—34 în LXX) se deosebește fundamental de restul psalmului avînd neîndoielnic caracter de imn. În ediția românească din 1968 a Bibliei, textul cercetat este cuprins în versetele 31—36.

Într-adevăr, după cum au observat mulți comentatori, acest pasaj — care este o invitație adresată întregii făpturi de a lăuda pe Domnul — are toate elementele esențiale ale imnului clasic, prezentînd în același timp un ritm și o ținută universalistă foarte diferite de cele din restul psalmului, ceea ce face din acest pasaj o lucrare aparte, originală. Există însă unele corespondențe între pasajele 1—27 și 28—32, care fac pe unii comentatori să susțină unitatea Psalmului XXII. Cei care consideră că versetele 28—32 constituie o lucrare, un imn independent, înclină să socotească acest pasaj ca fiind de dată mult mai tîrzie, chiar postexilică.

Cel dintîi care a susținut că versetele 28—32 constituie o entitate primitiv independentă și că sensul ei și caracterul de imn nu au fost pătrunse de compilatorul care le-a adăugat la pasajul 1—27 din Psalmul XXII, încadrîndu-le în aceeași ținută de plîngere și cerere, a fost cercetătorul german H. Winckler (*Psalm XXII, în «Altorientalische Forschungen», II, Leipzig, 1898, p. 172—181*).

Folosind date noi — îndeosebi după noile descoperiri de texte în Orientul Apropiat, autorul urmărește să dea o întemeiere nouă opiniei exegetului german.

În primul paragraf al studiului său, Prof. Ed. Lipinski din Liège se ocupă îndeaproape de *delimitarea imnului* și, ținând seama că cei ce au compilat unii psalmi deși au procedat în același fel ca și redactorii celorlalte cărți vechi testamentare, totuși au respectat în general textul reutilizat, după cum dovedește regularitatea relativă a ritmului respectiv al secțiunilor, care la origine erau distincte și independente. De aceea autorul socotește că și compilatorul Psalmului XXII a respectat textul imnului folosit în continuarea textului inițial al Psalmului XXII (versetele 1—27) în versetele 28—32.

În general, se poate spune că în aceste ultime versete se întâlnesc ritm regulat și structuri poetice bine păstrate; însă compilatorul nu a pătruns cum se cuvine ținuta imnului folosit în versetele 28—32.

În paragraful al doilea — *Semnificația textului după înțelesul în care l-a văzut compilatorul* — autorul analizează îndeaproape din punct de vedere gramatical și semantic, comparându-le cu alte locuri din Sfânta Scriptură, trei expresii din textul versetelor 28—32, și ajunge la concluzia că cel ce a compilat textul Psalmului XXII nu a înțeles sensul original al imnului folosit și adăugat la sfârșitul psalmului, și că deci imnul trebuie să fie mult mai vechi.

Iar în paragraful al treilea — *Semnificația imnului primitiv* — autorul face o amănunțită analiză exegetică (folosind critic păreriile diferiților comentatori) a textului versetelor 28—32, asupra căreia nu ne putem opri pe scurt. Ci pentru înțelegerea mai limpede a diferenței între semnificația actuală a textului și între semnificația propusă de Prof. Ed. Lipinski, dăm mai întâi textul cercetat după Biblia românească 1968, și apoi textul restabilit în urma acestei cercetări, de Prof. Ed. Lipinski.

Iată cuprinsul pasajului după traducerea românească :

(31) «Își vor aduce aminte și se vor întoarce la Domnul toate marginile pământului. (32) Și se vor închina Lui toate semințiile neamurilor.

(33) Că a Domnului este împărăția și El stăpânește peste neamuri.

(34) Mîncat-au și s-au închinat toți grașii pământului, înaintea Lui vor cădea toți cei ce se pogoară în pământ.

(35) Și sufletul meu în El viază. Și seminția mea va sluji Lui.

(36) Se va vesti Domnului neamul ce va să vină. Și vor vesti dreptatea Lui poporului ce se va naște și ce a făcut Domnul».

Iată cuprinsul propus de Prof. Ed. Lipinski :

(28) «Să se întoarcă spre Iahve toate marginile pământului, să se prosterne în fața ta toate familiile de neamuri (căci) :

(29) «Iahve este rege, stăpînitor al neamurilor».

(30) Să se prosterne Lui singur toți puternicii pământului, să îngenuncheze în fața Lui toți cei care se înfundă în țărînă [adică cei ce locuiesc pe uscat, nu pe apă], să I se supună Lui animalele, (31) plantele [graminee] să-L slujească!

(32) Să se vorbească despre Domnul generației viitoare, să fie proclamată dreptatea Lui poporului care se va naște».

În continuare, autorul subliniază că într-adevăr formulele introduse prin «toate» constituie o insistență voită asupra ideii de universalitate, iar aplicarea cu rigurozitate a paralelismului în toate versetele face din acest text o lucrare remarcabilă din punct de vedere tehnic.

Conținutul imnului (versetele 28—32) se reduce la ideea fundamentală că «Iahve este regele prin excelență». De aceea toate ființele sînt chemate să adore pe Iahve și să-l propovăduiască. Aceasta este una din temele comune în lirica religioasă a Vechiului Orient, la care imnul nu adaugă nici o idee nouă. De aceea expresia din versetul 30, în care se vorbește de cei ce coboară, se înfundă în țărînă, nu trebuie înțeleasă ca reprezentînd pe cei morți (*cum a înțeles compilatorul psalmului*) — căci morții nu pot lăuda pe Dumnezeu —, ci pe cei ce locuiesc pe uscat.

În privința datei compunerii textului din imnul cuprins în Psalmul XXII, 28—32, Prof. Ed. Lipinski crede că este vorba de epoca regalității tîrzii, din veacul al VIII-lea — al VII-lea î.d.Hr.

Studiul Prof. Ed. Lipinski constituie, în chip evident, o contribuție reală la precizarea textului biblic.

Métropolitel A n t o i n e, *La parabole de l'enfant prodigue*, în «*Messenger de l'Exarchat du Patriarce russe en Europe Occidentale*», 18—Année, No. 69, 1-er trimestre 1970, p. 12—26.

Articolul constituie conferința pe care Mitropolitul Antonie, Exarhul Patriarhiei Moscovei pentru Europa Occidentală, a susținut-o la Mănăstirea Carmelitelor din Bruxelles la 18 noiembrie 1969.

După ce a subliniat aspectul mișcător al întâlnirilor actuale dintre creștinii de diferite confesiuni, care — cu toate diferențele reale dintre ei — au ajuns în situația de a fi capabili să primească unii de la alții un mesaj al adevărului, Mitropolitul Antonie a explicat unele paragrafe din Evangheliile din punctul de vedere al viziunii intime proprii tradiției în care este ancorat.

Mitropolitul Antonie a analizat pe larg apoi, parabola Fiului risipitor, care deși este îndeobște cunoscută, dar îngăduie întotdeauna interpretări adânci, pentru că este neînchipuit de bogată în înțelesuri.

Parabola Fiului risipitor stă în centrul spiritualității și al vieții în Hristos pentru că înfățișează pe om în momentul plecării, în momentul în care el părăsește pe Dumnezeu, pentru a-și urma drumul său în valea singurătății depline în care el crede că va afla plenitudinea vieții sale pe pământ.

După aceea parabola ne înfățișează desfășurarea, la început lentă apoi rapidă și triumfală, a evenimentelor care îl întorc, cu inima zdrobită dar deschisă, la casa Tatălui.

În explicația plină de farmec pe care o dă textului parabolei, Mitropolitul Antonie — întemeiat pe talmăcirea patristică și exegetică ortodoxă, ca și pe multe exemple din literatura mondială și din viața personală — urmărește cu limezime să prezinte: esența păcatului care stă la baza acestei parabole, în raport cu omenii și cu Dumnezeu; esența caracteristică a adevăratei pocăințe; și sensul reînțegrării celui păcătos în raporturile primordiale cu familia pe care o pierduse sub ispită păcatului precizând că această reînțegrare nu se face în relația de nevinovăție primordială, care a fost sfărâmată prin nebunia păcatului, ci într-o relație de tip nou, proprie sufletului care a trecut prin experiența trădării și care a fost restaurat în fidelitate, în iubire prin iertare. — (P. V. I.).

Jean-Marc Chappuis, *Information du monde et prédication de l'Evangile*, Labor et Fides, Geneva, 1969, 230 p.

J. M. Chappuis, pastor al bisericii evanghelice-reformate din Geneva și redactor-șef al săptămânalului «*La Vie Protestante*», a susținut această lucrare ca teză de doctorat în teologie, la 6 martie 1969.

El pleacă de la întrebarea despre drumul pe care trebuie să-l urmeze predica creștină în societatea tehnicizată, în continuă transformare, de astăzi. Tezele dezvoltate sînt următoarele:

— Biserica, manifestare provizorie a Împărăției lui Dumnezeu în lume, are ca sarcină fundamentală, constitutivă și permanentă predicarea Evangheliei acestei Împărății;

— Predicarea tematică comportă o receptivitate selectivă și critică, o demitologizare evanghelică a informației și o reinnoire a semnificației sale;

— Informarea este o capacitate umană și un fenomen social, importanța ei crescînd pe măsură ce lumea devine mai mică și mai complexă; semnificația ei teologică este de a sluji. În slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor, predicarea are un caracter temporar, exercitîndu-se în așteptarea Împărăției lui Dumnezeu, inaugurînd și anunțînd biruința luminii asupra întunericului, a adevărului asupra erorii și minciunii, a cunoștinței asupra ignoranței și a sincerității asupra ipocriziei;

— Biserica, privită ca societate umană, este în același timp donatoare și receptoare de informație. Competența ei este teologică;

— Demitologizarea informării prin Evangheliile este un act omiletic: ea este o formă de predicare a Evangheliei. Demitologizarea omiletică este un fruct al justificării omului de către Dumnezeu;

— Predicarea Evangheliei capătă, în practică, forma unui comentariu evanghelic al actualității. Comentarea evanghelică a actualității aparține mărturiei pe care Biserica o aduce în Hristos.

Cu o referire aproape permanentă la Sfânta Scriptură și mai ales la activitatea Mântuitorului, ca prototip al predicatorului creștin ideal, cu o bogată bibliografie recentă, lucrarea este lipsită totuși de aportul cu siguranță substanțial pe care perioada patristică l-ar fi adus în tratarea temei. Sub influența lui R. Bultmann, autorul insistă asupra a ceea ce numește o demitologizare în domeniul omiletic. Interesând încă domeniul mai larg al pastoralei, prin modul de expunere și analiză credem că lucrarea se adresează mai mult specialiștilor. — (Gabriel Popescu).

Imnuri vedice, tălmăcite în versuri de Ion Larian Postolache după textele franceze, germane și engleze traduse și comparate de Viorica Vizante, cu un Cuvînt înainte de Sergiu Al-George, Editura pentru literatură universală, București, 1969, 208 p.

Volumul dat la lumină de Ion Larian Postolache cuprinde cea mai bogată înmănunchere de texte vedice apărută în literatura română pînă acum, depășind în această privință modestele încercări prezentate la sfîrșitul veacului trecut de George Coșbuc în cunoscuta sa *Antologie sanscrită*, ca și alte încercări mai apropiate de noi (cum ar fi, de exemplu, I. Mihălcescu, *Imnele Rig-Vedei*, în «Convorbiri Literare», mai-august, 1926). Textele înfățișate aparțin unei perioade îndepărtate din istoria Indiei — și anume cea în care s-a înfăptuit fuziunea dintre populație autohtonă și triburile ariene venite din ținuturile nordice, cu cca. 1500 de ani î.d.Hr.

Limba sanscrită — una din componentele cele mai valoroase ale patrimoniului indo-arian — a avut un rol hotărîtor în dezvoltarea culturii indiene. Cele mai vechi texte de limbă sanscrită, cuprinzînd și primele indicii asupra concepțiilor religioase și sociale indiene, alcătuiesc literatura vedică. Termenul general *Veda* înseamnă cunoaștere, raportîndu-se la «cunoașterea» sacră revelată de zei. În sens restrîns, prin *Vede* se înțeleg cele patru mari colecții de texte: *Rig-Veda* (Veda imnurilor), *Sama-Veda* (Veda cîntecelor), *Yajur-Veda* (Veda formulelor sacrificiale) și *Atharva-Veda* (Veda vrăjilor — termenul «atharvan» desemnînd pe preotul vrăjitor, fost la origine preot al focului). Vedele sînt urmate de o vastă literatură exegetică, în care se cuprind trei mari grupuri de texte: *Brahmane*, *Aranyaka* și *Upanișadele* — toate acestea fiind considerate în literatura religioasă indiană drept un corp de scrieri revelate (constituind ceea ce se numește «sruti», în opoziție cu celelalte scrieri religioase ulterioare, denumite «smrti», considerate ca neavînd caracter revelat).

Aceste texte, care s-au păstrat în India cu o venerație rar întîlnită, transmițîndu-se fără nicio alterare de-a lungul a sute de generații, printr-o impresionantă tradiție orală secretă, au început să fie cunoscute în Europa în veacurile al XVI-lea și al XVII-lea, dar abia în veacul trecut Max Müller, a reușit să alcătuiască în mod științific prima ediție a *Rig-Vedei* (*Vedic Hymns*. Transl. Part. I, în *The Sacred Books of the East*, vol. XXXII, Oxford, 1891; Transl. Part. II, ibidem, vol. XLVI, Oxford, 1897). Cu toate eforturile depuse, se pare însă că cercetătorii n-au reușit nici pînă astăzi să ajungă la o înțelegere deplină a textelor sacre indiene, care n-au putut fi descifrate decît în forma lor exterioară, din cauza numeroaselor obstacole ridicate de acest adevărat «monument al enigmelor» care e literatura religioasă indiană.

Imnurile vedice nu pretind să facă excepție de la situația amintită, dat fiind faptul că verificarea unei traduceri presupune o inevitabilă îndepărtare de textul original. Totuși, exigența și calitățile poetice remarcabile ale lui Ion Larian Postolache au reușit să găsească soluții din cele mai potrivite. Textele alese din *Rig-Veda* (p. 17—135), din *Atharva-Veda* (p. 139—188) și din *Upanișade* (p. 191—195) cuprind fragmente reprezentative pentru spiritualitatea indiană. Iată cîteva titluri ilustrative: *Imn creațiunii*; *Imn lui Parajapati*; *Imn soarelui*; *Mitra și Varuna*; *Imn nopții*; *Către Soma*; *Către toți zeii*; *Cîntec de nuntă*; *Către pămînt*; *Rugăciuni pentru funeralii*; *Descîntec*; *Invocație pentru ploaie îmbelșugată*; *Către toba de război*;

Cei nouă care pun întrebări — Brahmana I etc. Cele 60 de imnuri incluse în volum sînt urmate de un instructiv *Glosar* (p. 197—202).

După observațiile judicioase cuprinse în *Cuvîntul înainte*, deși scrierile vedice continuă să rămînă nelămurite și intraductibile în ceea ce privește conținutul lor intim, totuși traducerea lor — ca și cea de față — au un rol important: dacă structura acestor scrieri rămîne enigmatică, în schimb elementele care le alcătuiesc conțin o lume întreagă de metafore și de simboluri aparținînd unui «limbaj imagistic universal», comun fiecărui om de ori unde ar fi. Este limbajul ecumenic al lumii arhaice, pe care noi, oamenii moderni, l-am uitat, ca o comoară de care nu mai știm. De aceea înțilnirea pe această cale cu documentele unice care sînt *Vedele*, chiar dacă nu reușește să asigure descifrarea sensului ultim al textelor respective, constituie totuși un «act de împlinire» a ființei umane și, natural, un pas înainte pentru studiul istoriei religiilor în țara noastră.

Prof. univ. Radu Vulpe, *Deceneu, sfetnicul apropiat al lui Burebista*, în «Magazin istoric», an. IV, nr. 6 (39), iunie 1970, p. 60—65.

Articolul pornește de la constatarea că marele preot Deceneu a avut o puternică influență și un rol însemnat în pregătirea succeselor regelui Burebista, dar figura sa a rămas în umbră datorită faptului că realizările au fost atribuite exclusiv acestui rege care a unit sub conducerea sa neamul geto-dac. Astfel, reconsiderarea personalității lui Deceneu devine o necesitate istorică.

Despre marele preot Deceneu s-au păstrat informații numai la doi autori antici: geograful Strabon — care a trăit în secolul I î.d.Hr., fiind deci contemporan cu evenimentele pe care le relatează — și episcopul got Iordanes, din secolul al VI-lea d.Hr., care — datorită cunoscutei sale confuzii dintre numele «got» și «get» — a transmis știri pretioase despre geto-daci, citînd în acest scop lucrări dispărute azi, între care se situează în primul rînd aceea a retorului roman de origine greacă Dion Chrysostomos (30—115), cunoscător direct al vieții și tradițiilor geto-dacilor. Știrile celor doi autori, deși din epoci diferite, concordă între ele, fiind competente și demne de crezare.

Strabon vorbește în *Geographia* sa (VII, 3, 5 și XVI, 2, 39) despre Deceneu, punîndu-l în legătură cu Zamolxis, presupus sclav al lui Pitagora, care după pribegii îndelungate în Egipt s-a reîntors în mijlocul poporului său get, unde a dobîndit multă cinste, proorocind și tîlmăcind semnele cerești, devenind asociat la domnie al regelui și — retras într-o peșteră inaccesibilă în muntele Cogaionon — a ajuns să fie adorat el însuși ca zeu. Această demnitate a fost transmisă de Zamolxis urmașilor săi, între care este menționat Deceneu (Decaineos, Decaeneus), în timpul lui Burebista. Lăsînd la o parte interpretarea evhemeristă a lui Strabon, «e de reținut că tot ceea ce el ne transmite despre Zamolxis, ca presupus preot și cititor în stele, sfetnic al regalității gete, trăind izolat pe un munte sfînt, nu este decît o proiectare retrospectivă a unei supreme demnități religioase pe care efectiv geograful o cunoștea numai în legătură cu contemporanul său Deceneu».

Într-un alt pasaj (VI, 3, 11), Strabon vorbește în mod special despre raportul dintre Deceneu și Burebista, subliniînd marea autoritate morală pe care o deținea Deceneu și contribuția deosebită a acestuia la opera reformatoare a lui Burebista.

Iordanes reproduce în lucrarea sa *De rebus geticis* (VI, 67—72) un text al lui Dion Chrysostomos, în care, după ce sînt relateate aceleași idei generale ale lui Strabon cu privire la Zamolxis și Deceneu, sînt descrise însușirile spirituale ale getilor, arătîndu-se marele rol al lui Deceneu care, «învățîndu-i etica, i-a înfrînat de la moravurile lor barbare», și «...instruîndu-i în logica minții, i-a făcut mai isleți decît alte neamuri, ...i-a îndemnat să-și ducă traiul în fapte bune», le-a dat cunoștințe temeinice de astronomie și de teologie, alegînd dintre ei preoți care s-au bucurat de mare cinste. Deși aceste aprecieri ale lui Dion Chrysostomos nu pot fi luate «ad litteram», totuși constituie mărturia înaltei spiritualități a locuitorilor Daciei, care l-a impresionat pe celebrul retor contemporan cu Domițian și Decebal.

Autorul subliniază că multiplele cunoștințe ale lui Deceneu nu s-au transmis tuturor geto-dacilor, ci numai unei «corporații sacre» care a format o instituție reli-

gioasă caracteristică și altor popoare, dar el observă că: «Dacă preoții geto-dacilor au ajuns la o mai mare faimă și stimă decât sacerdoșii similari ai altor popoare este, desigur, pentru că au știut să-și mențină un prestigiu mai înalt și mai ferm asupra poporului pe care îl îndrumau și care, sub îndemnul lor, a săvârșit acțiuni de mare răsunet în istorie». La cele mai alese acțiuni înregistrate de istorie sub numele lui Burebista activitatea lui Deceneu a fost hotărâtoare. Izvoarele citate duc la concluzia că «Deceneu n-a fost simplul deținător al unei demnități religioase care de la sine conferea o mare autoritate, ci a fost el însuși o personalitate excepțională. Nu e vorba numai de abundența erudiției sale, nici de talentul său de a convinge poporul și pe rege de puterea divină a sfaturilor sale, ci mai ales de rara sa capacitate de a citi, mai mult chiar decât în stele, în sufletele oamenilor și în sensul evenimentelor».

Astfel, realizarea unirii politice a triburilor geto-dace sub comanda energicului rege Burebista nu poate fi explicată fără Deceneu, care, cu autoritatea exercitată asupra întregului neam geto-dac, a fost singurul în stare să convingă pe conducătorii de triburi de necesitatea solidarității lor etnice. Dându-și seama de calitățile deosebite ale lui Burebista, Deceneu a coborât din sanctuarul lui Zamolxis de pe Cogaionon, pentru a-l îndruma și a-l susține în marile lui înfăptuiri. Și e foarte posibil — concluze autorul — «ca începutul colaborării celor două personalități să fi însemnat prima etapă a acestor realizări: unirea dacilor din Carpați cu geții de la Dunărea de Jos».

Mutarea reședinței lui Burebista din părțile șesului getic în munții Sarmizegetusei s-a făcut desigur tot la sfatul lui Deceneu, care a sesizat importanța unei reședințe într-o poziție centrală, inexpugnabilă și în același timp de mare prestigiu, ca aceea a muntelui sacru adorat de geto-daci. Semnificația sacră a locului pe care a fost construită noua cetate Sarmizegetusa Regia este mărturisită de sanctuarele de piatră de aici, ale căror vestigii se păstrează pînă în zilele noastre.

După moartea lui Burebista (cca. 44—42 î.d.Hr.) Deceneu a rămas singura autoritate la Sarmizegetusa. Chiar dacă el nu a mai putut împiedica dezmembrarea unității politice a geto-dacilor, la care contribuise în mod substanțial, totuși el a avut un rol hotărâtor în opera de continuare a progreselor pentru neamul său, luptînd pentru consolidarea uniunii triburilor dace din Transilvania într-un stat centralizat. Urmașul său, Comosicus, a cumulat demnitățile de mare preot cu aceea de rege, fiind primul conducător al acestui stat în forma sa dacă, stat pe care Decebal avea să-l apere mai târziu cu eroism, pînă la suprema jertfă făcută în numele eticii propovăduite de Deceneu.

Concluziile desprinse din analiza izvoarelor antice cu privire la Deceneu precizează că «această personalitate a fost una dintre cele mai dinamice și mai creatoare din istoria neamului geto-dac, ridicîndu-se mult deasupra rolului simplu de sfetnic a unui rege și chiar deasupra propriei sale autorități sacerdotale, pe care n-a menținut-o în inerția unei îndeletniciri tradiționale, ci a folosit-o intens pentru înălțarea neamului său». — (Pr. D. Soare).

D. M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice. Texte și interpretări*, Editura științifică, București, 1969, 336 p.

Numeroasele descoperiri arheologice recente au impus nevoia unor noi interpretări, deslușiri și traduceri de pe pietrele funerare, fibule, podoabe, vase etc., precum și compararea, diortosirea sau completarea cu alte date inedite.

Interesul deosebit s-a extins și asupra altor cercetări cu referire la credințele și religiile vechi de pe teritoriul patriei noastre. Autorul, datorită respectului pentru adevăr, care se bazează pe document, a socotit ca — pentru a vorbi cum se cuvine de credințele și simțirile oamenilor din alte vremuri — trebuie să-i lase pe ei înșiși să se spovedească (*Cuvînt înainte*). Cu alte cuvinte, autorul prezintă inscripții și semne, vase de cult și pietre funerare pe care s-au grațat o parte din «mărturiile de credință» ale credincioșilor sau ale slujitorilor diferitelor zeități. Desigur, acest lucru diminuează cursivitatea lecturii, dar mărește importanța documentară a studiului. Textele, în majoritatea lor, inedite sau puțin cunoscute, cuprind o gamă variată de informații cu aspecte particulare sau instituționale dintr-o vreme care

Începe cu vârsta de aur a civilizației grecești (secolul al V-lea î.d.Hr.) și merge pînă la apusul lumii vechi (aproximativ secolul al IV-lea î.d.Hr.). De-a lungul acestor perioade de o strălucire unică în istoria Europei și a lumii, problemele luate în cercetare sînt multe și de o însemnătate deosebită.

Cele 15 studii (în cazul volumului — *cele 15 capitole*) pornesc din două preocupări majore; 1. formarea și dezvoltarea cultului împăratului; și 2. istoria coloniilor grecești de pe litoralul dobrogean al Mării Negre.

Autorul își impune punctul de vedere în aceste două probleme și totodată corectează pe cei care au emis păreri necompetente asupra cultelor și a creștinismului în primele secole. Autorul nu se mărginește la informații și documente luate din alte studii, ci, pornind de la *Omul și divinitatea în opera lui Herodot* (p. 15—35) — unde raportul omului cu divinitatea este un raport bazat pe teamă și de aci permanenta obligație de a aduce jertfe de îmblînzire a zeilor — clarifică noțiunile «de om» și «divinitate». Autorul trece la *Culte și credințe din vechea Historie. Note pentru o istorie a cultelor dobrogene în epoca elenistică. Cu privire la răspîndirea cultelor egiptene în Sciția Mică* (p. 36—82), prezentînd un inventar al inscripțiilor descoperite în timpul săpăturilor arheologice.

După această prezentare generală, Prof. Pippidi analizează o serie de inscripții și documente, resturi de temple, de pietre funerare, dictoane și oracole — în studiile: *Inscripție oraculară din Callatis* (83—93); *Noi documente despre religia lui Dionysos la Callatis* (p. 94—120); *În jurul papirilor de la Dervenî și Callatis* (p. 121—132).

Autorul demonstrează apoi ca micșorîndu-se importanța religiei în menținerea unității imperiului, din cauza acceptării multor religii provenite din Orient, și din cauza preocupărilor filozofilor păgîni și ale reprezentanților religiilor vechi de a unifica religiile printr-un *sincretism religios*, conducătorii imperiului s-au gîndit să decreteze *Cultul împăratului* pentru a evita criza de descompunere. Acestei probleme îi este dedicat grupul de articole: «*Înălțarea lui Caesar și cultul cîrmuitorilor în Roma imperială* (p. 133—156); *Un templu al lui Augustus în Dobrogea* (p. 157—163); *Religia împăraților în istoria romană a lui Dion Cassius Cocceianus* (p. 164—177); *Apoteoze imperiale și apoteoza lui Peregrinus* (p. 178—205).

Caracterizînd cultul împăratului ca fiind ultima expresie a puterii imperiale în domeniul religiei, autorul revine la teritoriul vechii Dacii, oprindu-se mai ales asupra descoperirilor de la Tomis (*Simbolul palmelor înălțate pe o stea din Tomis* (p. 206—217); *Dedicații păgîne din primele veacuri ale etei noastre* (p. 218—233) și asupra Sciției: *Inscripții dionysiace din Dobrogea romană* (p. 234—266). Se înțelege că unele dintre aceste inscripții au fost completate în studii asupra noilor descoperiri. De aceea o parte din material are mai mult caracter documentar decît interpretativ, fără a se opri la o inventariere de inscripții și obiecte, iar dacă o face uneori, aceasta urmărește să convingă pe cititor de anumite realități.

În acest sens în articolul: «*Îngerul păzitor*» la păgîni și în creștinismul primitiv (p. 267—283), Prof. Pippidi face ample considerații — plecînd de la inscripția de pe un inel «*adiuto a custod*» — asupra problemei îngerilor și demonilor. El afirmă că mulți confundă credința creștină în îngerî cu frica de demoni din păgînism. Inscripția respectivă, indiferent de interpretarea dată, «arată o deosebită grijă pentru căsătorie și, în special pentru prima ei fază, logodna» asupra căreia insistau Sfinții Părinți, îndeosebi Clement Alexandrinul. În creștinism, căsătoria constă în fidelitatea soților în credința nestrămutată în sfîntenția ei și în lupta împotriva ispitelor și forțelor oarbe demonice. Evoluția spirituală a omenirii și apariția creștinismului au făcut ca anumite îndeletniciri să se schimbe, iar altele să dispară, chiar dacă aveau rădăcini adînc înfipte mai ales în viața celor simpli.

Important este faptul că din inscripție reiese că în secolul I și începutul celui de al II-lea, creștinismul era răspîndit nu numai în metropole, ci și la populația simplă, iar cultul îngerilor se datorează unei nevoi resimțite de conștiința religioasă a maselor populare și începe să apară și cultul Sfinților, avînd exemplul cultului îngerilor.

Autorul încheie volumul cu studiul: *Sfîrșitul păgînismului în Sciția Mică* (p. 284—320) publicat pentru prima dată și care se întemeiază pe documente, inscripții și studii de specialitate (utilizînd într-o largă măsură revistele bisericești

centrale și mitropolitane). Prof. Pippidi — spre deosebire de teoriile și părerile neautorizate asupra apariției creștinismului — rămâne la părerea justă că «noua religie a pătruns pe teritoriul patriei noastre încă din primele secole, s-a organizat în secolele al II-lea și al III-lea, iar din secolele al III-lea și al IV-lea există documente cu privire la ierarhia superioară și la ridicări de locașuri de cult. Vechile religii au dispărut o dată cu creatorii lor, iar creștinismul a devenit o necesitate firească pentru noua populație daco-romană».

Urmează un *Adaos* — Despre o atitudine critică a lui Herodot; Deslușiri bibliografice; *Indici* (p. 313—334).

Volumul *Studiul de istorie a religiilor antice*, publicat de Editura științifică, cuprinde un material util pentru înțelegerea vieții spirituale și culturale din timpul și după apariția creștinismului și constituie un instrument indispensabil cercetătorilor istoriei religiilor.

Cele peste 36 planșe și schițe delașabile măresc importanța documentară a lucrării. — (*Diac. P. I. David*).

N. P. S m o c h i n ă, *Semnificația unui manuscris*, în «Magazin istoric», an. IV, nr. 6 (39), iunie 1970, p. 32.

Autorul prezintă un vechi text cu caracter religios, aflat în colecția manuscriselor slave de la Biblioteca Academiei R. S. România, la cota 613, stabilind că acesta a fost scris de către un român transilvănean în secolul al XII-lea, când se accentuează acțiunea de copiere a scrierilor religioase pentru nevoi locale. După scindarea Bisericii creștine de la 1054, în Apus se copia în limba latină, iar în Răsărit în limba greacă și mai ales în vechea slavă. Dar, întrucât unii copiiști nu cunoșteau bine limba slavă, declarată sfințită, ei au introdus în textele copiate unele note specifice graiului lor. Așa au apărut în lumea slavilor, în secolul al XI-lea, «vechea limbă slovenă», vechea limbă rusă etc. Textele descoperite pe teritoriul patriei noastre sînt scrise într-un dialect aparte, numit de specialiști dialectul slavo-român.

O dovadă că textul amintit — un fragment de patru pagini, scris pe pergament fin — a fost scris de un român reiese din numeroasele omisiuni și intervertiri de fraze, constituie după regulile formelor românești, ceea ce face uneori textul de neînțeles pentru slaviiști. Se întrebunțează foarte des conjuncția și; unele cuvinte sînt scrise greșit sau așezate altfel de cum ar fi trebuit, schimbînd sensul; se întrebunțează numele *Ion* și *Gavril*, în loc de *Ioan* și *Gavriil*, cum figurează în textele slave. Afirmatia că textul a fost scris de un român transilvănean este susținută și prin folosirea cuvîntului *agnetai* din Evanghelia după Matei, care are la bază latinescul «agnus», cunoscut în acel timp îndeosebi în Transilvania.

Autorul corectează datarea acestui text, atribuită de prof. P. P. Panaitescu secolului al XIII-lea, susținînd că, în baza caracterelor asemănătoare cu vechile texte slave: *Evanghelia Assemani*, *Savina Kniga*, *Codex Zografensis*, *Evanghelia Ostromira* și *Evanghelia Arhanghelsk*, el aparține secolului al XII-lea.

Manuscrisul amintit aduce o nouă mărturie a preocupărilor culturale religioase ale românilor din Transilvania în secolele al XI-lea — al XII-lea. — (*Pr. D. S.*)

Σεβ. Μητροπολίτου Μυτιλήνης κ. Ἰακώβου, Τὸ ταξίδιόν μου εἰς τὴν Ρουμανίαν, ἴν «Ὅποιμὴν», ianuarie 1970, p. 7—14; febr. 1970, p. 29—35.

În cuvinte de aleasă prețuire la adresa Bisericii Ortodoxe Române și a Prea Fericitului Patriarh Justinian, P. S. Mitropolit Iacob informează pe cititori despre vizita pe care a făcut-o în România, la invitația Prea Fericitului Patriarh Justinian, pentru studierea sistemului administrativ al Bisericii Ortodoxe Române.

În prima parte a articolului descrie localitățile vizitate, viața mănăstirească; sosirea în București, drumul către Sibiu, popasurile din Ploiești, Sinaia, Bușteni, Brașov și Mănăstirea Simbăta, impresiile pe care le face oricărui vizitator Suceava, Sucevița și Iașii cu pitorescul lor.

În mod deosebit atenția îi este îndreptată către mănăstiri în care a constatat împletindu-se munca cu rugăciunea, locașuri de aleasă viață duhovnicească. Are

cuvinte de laudă pentru monahii de la Sîmbăta, între care distinge «părinți venerabili și bărbați sfinți» și pentru impunătoarea Mînăstire Agapia, unde se nevoiesc 340 monahii, care se îndeletnesc cu croitoria și broderia. «Peste tot organizație strălucită, curățenie, bună cuviință de neîntrecut».

În partea a doua a articolului descrie modul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române, Sinodul permanent, Adunarea Națională bisericească, Consiliul National bisericesc, Comisia economică, descrie Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, Serviciul pentru relațiile bisericești externe. Stăruiește apoi în împărtășirea frumoaselor impresii pe care i le-au lăsat diferitele ateliere prin care se asigură bisericii materialul cultic: atelierele pentru vase sfinte, atelierele de sculptură, de turnătorie, țesătorii, croitorii.

În cele din urmă prezintă felul în care se înfăptuiește pregătirea clerului, în cele 6 seminarii cu 800 elevi, tineri recomandați de preoți ce studiază 5 ani, apoi, în cea mai mare parte continuînd studiile universitare, astfel că din 10.000 preoți, 9.500 sînt licențiați.

«M-am înapoiat în Grecia cu impresia foarte puternică că Biserica Ortodoxă a României este înfloritoare și dătătoare de roade bogate și că aceasta se datorește marelui ei Patriarh Justinian și vrednicilor Săi colaboratori, clerici și laici».

Redînd, de asemenea, rezumativ, cuvîntarea pe care a ținut-o la Patriarhia din București, I. P. S. Mitropolit Iacob spune că, după ce și-a exprimat recunoștința către Prea Fericitul Patriarh Justinian, pentru adîncă iubire cu care a fost înconjurat, a relevat opera renovatoare care se săvîrșește sub conducerea Prea Fericirii Sale în Biserica soră a României, operă care copleșește și formează exemplul de imitat de către toate Bisericile Ortodoxe.

Κωνσταντίνου Β. Σκουτέρη, 'Η ἐκκλησιολογία τοῦ Ἀγίου Γρηγορίου Νύσσης, Ἀθήναι, 1969, 180 p.

Lucrarea se împarte în cinci capitole, fiecare capitol avînd subdiviziuni. Autorul pornește de la constatarea că, pentru Sfîntul Grigorie de Nisa, faptul întrupării este substanța prediciei sale și centrul întregii opere mîntuitoare a lui Dumnezeu. În capitolul întii — «Începutul și instituirea Bisericii», autorul demonstrează că Biserica este anterioară omenirii, mai întii a fost Biserica a puterilor spirituale, iar Vechiul Testament este «tip» și «umbră» a bucuriilor viitoare, avînd misiunea de a conduce către Logosul întrupat «pîrga» întregii «frămîntări omenesti».

În capitolul al doilea — «Biserica, trup al lui Hristos» —, arată că Sfîntul Grigorie socotește învățătura despre Biserica «taină mare», care nu poate fi cuprinsă și înțeleasă pe deplin de mintea omenescă; că Biserica este organism dumnezeiesc-uman; cine privește biserica, privește pe Hristos; că Biserica este însuși Hristos, Care continuă să trăiască peste veacuri; și că, în virtutea deplinei comuniuni, creștinii sînt «membri unii altora». Ca organ dumnezeiesc și uman Hristos nu se face obiect de cunoaștere, ci rămîne taină ce se explică prin credință, Hristos și Sfînta Treime sînt împreună cap Bisericii, deoarece acțiunea din Biserica e unitară.

În capitolul al treilea — «Viața tainică și duhovnicească a Bisericii» —, autorul scoate în evidență accentul pe care-l pune Sfîntul Grigorie de Nisa pe sfințirea membrilor Bisericii prin Sfintele Taine, în mod deosebit prin Botez și Împărtășanie, care prelungesc opera de mîntuire; relevează de asemenea «apatia», ca prim stadiu de desăvîrșire, care nu are numai caracter negativ ci și caracter pozitiv, căci înseamnă eliberarea de sub povara păcatului și concomitent, curățirea sufletească și iluminarea; și arată că unirea cu Dumnezeu înseamnă ultimul stadiu al desăvîrșirii, realizat prima dată în chipul Cuvîntului întrupat.

În capitolul al patrulea, tratează despre rolul Bisericii de a readuce pe om la locul din care a căzut și despre existența în Biserica a două stări: a păstorilor și a păstoritilor. Iar în capitolul 5 tratează despre Biserica triumfătoare. — (C. Cornițescu).

N. Stoicescu, *Monumentele Țării Românești și Moldovei acum un secol. Biserici și Mănăstiri*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 11—12, p. 913—934.

În anul 1871, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, în scopul «de a pregăti întocmirea unei istorii lămurite», a trimis învățătorilor din comunele și orașele Principatelor un chestionar prin care se cerea a se da răspunsuri în privința vechilor așezăminte «culegînd informațiile despre toate locurile care vor fi fost însemnate încă din vechime, prin clădiri sau alte semne vechi atingătoare de faptele strămoșilor neamului românesc».

Răspunsurile venite — nu de la toți învățătorii și nu todeauna cu discernămint istoric alcătuite — au constituit cele *opt volume de manuscrise* (nr. 223—230) păstrate în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, care nu au fost pînă în prezent studiate atent.

După unele considerații sumare asupra nivelului cultural al învățătorilor de acum un secol, autorul publică din informațiile celor *opt manuscrise*, grupate pe categorii de monumente, pe cele privitoare la 52 de biserici și mănăstiri din Țara Românească și Moldova.

După aceasta autorul publică o listă de ruini, resturi și urme a unor monumente religioase, organizîndu-le pe județe.

Radu Crețeanu, *Cine era Lupu Buliga, ctitorul Schitului Topolnița, și ceva despre sfîrșitul lui*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 11—12, p. 935—948.

După discuțiile purtate timp de patru decenii, problema originii lui Lupu Buliga — «marele agă de dorobanți al lui Matei Basarab și ctitor al Schitului Topolnița din Mehedinți» — poate fi socotită pe deplin lămurită sub unele aspecte, dar rămîne încă nedeslușită problema: cine era de fapt Lupu Buliga?

Analizînd «fără idei preconcepute» felul cum este desemnat în acte Lupu Buliga, autorul desprinde în problema originii acestuia mai multe indicații valabile. Una negativă — că Lupu Buliga nu era fiul, nici fratele sau nepotul, unui personaj cunoscut — și mai multe indicații pozitive. Autorul analizează — cu o bogată întemeiere documentară și pe lucrări de specialitate — îndeaproape și cu pricepere indicațiile pozitive privitoare la numele neamului Buliga, cu înrudirile respective, și la modul cum este desemnat Lupu Buliga în actele timpului, conchizînd că: Lupu Buliga aparținea unui vechi neam de moșneni din satul Prejna, neam înrudit cu neamul Dunceștilor din aceeași localitate, și că părinții lui făceau parte din mica boierime de țară din județul Mehedinți.

Sînt apoi analizate indicațiile pozitive privitoare la împrejurările intrării lui în țară din pribegie (în toamna anului 1632) și în privința carierei militare, administrative și ctitoricești a lui Lupu Buliga.

Articolul este urmat de publicarea în «Anexe» a cinci documente inedite.

Dimitrie Gh. Ionescu, *Date privitoare la evoluția teritorială urbanistică și demografică a orașului Buzău din secolul al XV-lea pînă în 1944*, în «Studii și articole de istorie», București, XIII (1969), p. 117—133.

Orașul Buzău este atestat documentar în secolul al XV-lea, într-un act al lui Dan al II-lea din 1431, unde Buzăul apare ca tîrg și vamă alături de Brăila, Cîmpulung și Tîrgoviște. Se presupune însă că Buzăul devenise oraș încă din a doua jumătate a secolului al XIV-lea.

În secolele al XV-lea-al XVI-lea orașul Buzău a cunoscut o deosebită dezvoltare economică și, în mod corespunzător, o extindere teritorială. Cele «două minăs-

tiri» — Banu și Episcopia —, prin construcțiile lor impresionante, au dat așezării un aspect citadin. În secolul al XVI-lea dezvoltarea orașului continuă, însă cu anumite stagnări. În ianuarie 1624 apare «Țirgul de Jos», cea de a doua piață a orașului Buzău. Vechea vatră a orașului se poate distinge ușor după străduțele înguste ce duc spre cea mai veche biserică, a popii Mihai, astăzi biserica Negustori.

Activitatea meșteșugărească a Buzăului a cunoscut în secolul al XVII-lea o dezvoltare fără precedent. Prin defrișarea unei păduri, în partea de vest a orașului apare un nou cartier în care se construiește, la 1619, biserica cu hramul Sfinții Ișgeri, denumită mult timp «biserica din pădure».

Vatra Țirgului continuă să rămână în jurul bisericii popii Mihai. Dintre construcțiile de la sfârșitul secolului al XVII-lea sînt amintite conacul căpitanului Caloian și bisericuța Broșteni, în jurul căreia s-a format cartierul cu același nume. Mai tîrziu, între piața Daciei și biserica Sfinții Ișgeri, apare un nou cartier cu un edificiu religios.

În schița topografică a orașului Buzău din anul 1830, alcătuită la 1880 de Basil Iorgulescu, apar 7 biserici, școala, tribunalul, spitalul, baia turcească (azi sinagogă), prefectura, puțul lătarului (azi teatrul «N. Bălcescu»), 17 case boieresti, stația de poștă, două hanuri etc.

Între construcțiile bisericesti din secolul al XIX-lea este menționată cea a seminarului, în stil neoclasic, din incinta Episcopiei. După doi ani este construită clădirea Consistoriului bisericesc, tot în stil neoclasic. În 1844 a fost inclusă în oraș și «Mahalaua Episcopiei».

Deși primele încercări de sistematizare a orașului apar abia în anul 1916, totuși, din punct de vedere arhitectonic — prin observarea bisericii episcopale (secolul al XVI-lea), a bisericii Banu (același secol), a casei Vergu-Mănăilă (secolul al XVII-lea) etc. — se poate afirma că orașul Buzău a avut un stil propriu mai vechi.

Dumitru Velciu, *Un diac din secolul al XVIII-lea: Enache Grămăticul, cămăraș de Ocna, tatăl vitreg al cronicarului Ion Neculce, în «Limbă și literatură», București, XX (1969), p. 199—207.*

Mult timp în istoriografia literară românească au fost înglobate sub numele de Enache Neculce două persoane distincte: Neculce vistiierul, tatăl bun al cronicarului Ion Neculce și Enache Grămăticul, tatăl său vitreg. Despre cel de al doilea, autorul își propune să facă unele precizări.

Enache Grămăticul, caracterizat de fiica sa Sanda ca «om spudeos» (învățat), s-a căsătorit cu văduva lui Neculce vistiierul, mama cronicarului, înainte de 1679 și a fost omorât la Țirgu Ocna, unde era cămăraș, în 1686. În istoriografie este cunoscut sub numele de Enache «grămăticul», adică Țiitor de socoteli, scriilor de acte publice sau particulare, la care se adaugă și denumirea de «diac». Autorul stabilește locul și timpul în care și-a desfășurat Enache activitățile de grămătic și diac.

Dintre numeroasele acte de cancelarie (dintre 1621—1680) în care apare semnătura de «Enache diacul», au fost identificate 17 documente scrise de Enache grămăticul-diacul și altele două în care acesta apare ca martor. Numărul documentelor scrise de grămătic a fost desigur mult mai mare, dar, probabil, unele s-au pierdut iar altele nefiind semnate nu-i pot fi atribuite cu certitudine. Faptul că din cele 17 acte sau documente, 5 se referă la Gh. Ursachi, mare vistiier și cele două acte în care Enache apare ca martor cuprind denumirea «diacul vistiernicului» și «diacul vistiernicului Ursachi» duce la concluzia că Enache era *diacul* și *grămăticul* marelui vistiier Gh. Ursachi.

Dar Enache, datorită frumoasei sale scrieri, cu litere chirilice, era chemat adesea și la cancelaria domnească. Actele lui se remarcă printr-o caligrafie îngrijită, care amintește de aceea a renumitului Axinte Uricariul.

Enache Grămăticul mai apare în documente și cu funcția de «cămăraș de Ocna» ceea ce înseamnă că administra ocna de sare din Țirgu-Ocna, ale cărei venituri treceau în vistieria domnească. Sub această denumire apare în trei documente: primul scris la Țirgu Ocna la 21 decembrie (datat de N. Iorga între 1638—1643), al doilea scris tot la Țirgu Ocna (datat de N. Iorga, la 1643) și al treilea scris la Iași (datat de

N. Iorga înainte de 1658). Nefiind de acord cu datarea făcută de N. Iorga, autorul susține că documentele aparțin unei perioade de numai câțiva ani, al cărei început îl constituie anul 1657.

Cercetările duc la concluzia că Enache a fost cămăraș de Ocnă spre sfârșitul domniei lui Gheorghe Ștefan (1653—1658) și că din această perioadă datează primele două acte de la Tîrgu Ocna. În timpul lui Ștefăniță Lupu (1659—1661) își pierde această funcție, devenind diac. El a revenit la Ocnă în timpul lui Eustație Dabița (1661—1665) și din această perioadă datează cel de al treilea act. Numărul mai mare de acte datate de la sfârșitul domniei lui Dabița duce la presupunerea că Enache nu mai era cămăraș, activitate la care revine probabil în 1672. Pentru ultima dată Enache grămaticul-diacul a ocupat funcția de cămăraș la începutul celei de a doua domnii a lui Dumitrașcu Cantacuzino.

O altă problemă tratată de autor este aceea a căsătoriei lui Enache grămaticul-diacul (fără titluri dregătorești și avere deosebită) cu Catrina Neculce, mama cronicarului, bogata văduvă a vistierului Neculce. În obținerea acestei situații, Enache a fost ajutat desigur de protectorul său marele vistier Gheorghe Ursachi, ginerele lui Iordache Cantacuzino și cumnat al Catrinei Neculce. După această dată (1678), numele lui Enache grămaticul apare în numeroase documente.

După un act din 1685 ce consemnează o nouă cumpărătură făcută de Enache grămaticul, știrile cu privire la el încetează. În Cronica lui Ion Neculce aflăm de omorîrea lui Enache grămaticul la Tîrgul Ocna, în 1686. În lucrările cronicarului, mențiunile cu privire la activitatea de grămatic și diac a lui Enache sînt inexistente. Aceasta se explică, spune autorul, prin faptul că în urma recăsătoririi mamei, Ion Neculce este luat de Alexandra Cantacuzino, «Iordăchioaia cea bătrînă», la Blăgești, lângă Pașcani, unde se afla și Iordache Cantacuzino, viitor mare stolnic.

Gernat Nussbacher, Arnold Huttman, Anna Korodi, *Ex librisuri din Transilvania (III)*, în «Revista bibliotecilor», publicație a Comitetului de Stat pentru Cultură și Artă, 4/1970, p. 235—237.

Autorii prezintă două «ex-libris» descoperite recent în Biblioteca Arhivelor Statului din Brașov.

Primul provine din Moldova și aparține volumului *Tragedia lui Orest* scris de Alexandru Beldiman și tipărit la Buda în 1820. «Ex libris»-ul exterior are formă de inimă de culoare roșu-închis, iar coperta cărții este maro. Volumul are anexată o scrisoare a lui M. V. Beldiman către Aurel Mureșanu din care reiese că posesorul cărții a fost vornicul Vlaicu Beldiman.

Al doilea «ex-libris» din Țara Românească este un autograf al lui Ștefan Brîncoveanu (1713) și al lui Josef Transch (1795—1871), descoperit în lucrarea *Quintii Horatii Flacci Emblemata* a lui Otto Vaenius. Ștefan Brîncoveanu, al doilea fiu al domnitorului Constantin Brîncoveanu, primul posesor al acestei cărți a fost — ca și fratele său mai mare, Constantin, — antrenat de tînr în activitatea de la curte ca și în cea diplomatică.

Pe plan cultural, Ștefan se afirmă mai ales prin discursurile ce le compune (*Cuvînt panegiric la marele Constantin și Cuvînt panegiric la martirul Ștefan, Cuvînt panegiric la Adormirea Născătoarei*).

O primă mențiune importantă în legătură cu acest «ex-libris», este aceea că autograful lui Ștefan Brîncoveanu «pare să fie» primul în litere latine (mai există unul cu caractere chirilice).

Problema pe care autorii încearcă să o rezolve se referă la drumul parcurs de carte de la Ștefan Brîncoveanu la istoricul Josef Transch:

Desigur că numeroase lucrări din biblioteca pe care Ștefan Brîncoveanu o avea răspîndită la București, la Mogoșoaia și Hurezi, au ajuns în renumita bibliotecă a marelui ban Grigore Brîncoveanu. Om de cultură, acest descendent al familiei dom-

nitoare, în timpul răscoalei lui Tudor Vladimirescu s-a refugiat la Braşov. Este posibil ca în aceste împrejurări tulburi să fi ajuns la Braşov şi lucrarea amintită.

Autorii prezintă însă şi o altă ipoteză: pe pagina a 5-a a cărţii apare un «ex libris» al unui alt posesor — «T. G. Fronius m.p.». După moartea lui Theodor Georg Fronius — pictor care din 1773 ocupa importante funcţii administrative la Braşov — lucrarea intră în posesia lui Josef Transch. Prin urmare cartea va fi putut ajunge la Braşov încă din secolul al XVIII-lea.

Colecţia de manuscrise şi cărţi, deci şi cartea lui Ştefan Brîncoveanu, a lui Transch a trecut, după moartea acestuia, în posesia Liceului Honterus din Braşov şi apoi în Biblioteca Arhivelor Statului din Braşov.

Ceea ce l-a îndemnat pe Ştefan Brîncoveanu şi apoi pe pictorul Th. G. Fronius de a intra în posesia acestei cărţi — consideră autorii — au fost desigur calităţile pictorului şi gravorului olandez Otto Vaenius Batanalugdunensis. — (Ioan F. Stănculescu).

R. Constantinescu şi E. Lazén, *O bibliotecă monastică din Transilvania pe la 1200*, în «Studii», revistă de istorie, Bucureşti, 1969, nr. 6, p. 1145—1153.

În anul 1179, lângă Cenad (judeţul Timiş), la Igriş, se înfiinţează o mănăstire a ordinului cistercian, direct de către cistercienii francezi din Pontigny. În afară de darurile regilor unguri şi de veniturile locale provenind din proprietăţile agricole, mănăstirea mai avea un venit provenind din exploatarea sării. În 1202—1207, «abazia» de la Igriş înfiinţează la rîndul ei o abaţie-filială la Cîrţa, pe Olt, la marginea Țării Făgăraşului. În Mănăstirea din Igriş a fost înmormîntată, în 1233, cea de a doua soţie a regelui Andrei al II-lea (1205—1235), iar mai târziu şi el. Stareţelor de aici le-au fost încredinţate în mai multe rînduri, de către papalitate, misiuni deosebite.

În 1241 mănăstirea a fost devastată de către tătari, iar în 1283 de cumani. După secolul al XIV-lea, mănăstirea decade treptat, iar după invaziile otomane nu au mai rămas aici decît ruinele.

În *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, (Paris, 1849, p. 289 şi 697—717), se dă o listă a cărţilor Mănăstirii Pontigny, iar în dreptul unor titluri sînt adăugate scurte note, indicînd trimiterea unor manuscrise în Ungaria, desigur la Igriş, singura filială a Mănăstirii Pontigny.

Autorii consideră că manuscrisele primite din Franţa «trebuie să fi constituit, mături de obligatoria *Charta charitatis* şi de arsenalul spiritual indispensabil (Biblia, cărţi liturgice, omilii, culegeri aghiografice), nucleul primei biblioteci propriu-zise de pe teritoriul Țării noastre». (Vezi A. de Ivanka, *Deux catalogues de bibliothèque de la Hongrie médiévale et ce qu'ils nous enseignent*, în «Medieval and Renaissance Studies», 1968, no. 4; C. Lovas, *Cărţile unei mănăstiri franceze din Ungaria în evul mediu* (în limba maghiară) în «Egyetemes philologiai közlöny», 1938, nr. 62).

Lista de manuscrise pe care o prezintă autorii articolului a mai fost reproduşă în 1938 şi de G. H. Talbot, în 1954. Din cele peste 50 de manuscrise, amintim: Augustinus, *De sermone Domini...*; Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelium*; Opuscula Beati Gregorii Nazanzenii..., Pseudo-Anselmus, *De corpore et sanguine Domini*. Nu este exclus ca acest ultim manuscris să fi fost copiat la Pontigny (1164—1170) cînd Thomas Becket, succesorul lui Anselm, refugiat în această mănăstire cisterciană, a strîns şi a copiat numeroase manuscrise: Suetonius, *De vita Caesarum...*; Pseudo Nilus, *De materia principalium viciorum, Meditationes Anselmi, Orationes; Parabole Salomonis... sive Proverbia Salomonis versione...* etc.

Autorii articolului precizează că nu toate manuscrisele ce lipseau din biblioteca mănăstirii Pontigny au fost trimise în Igriş. Desigur că o parte din ele s-au aflat cîndva pe teritoriul Țării noastre, așa după cum reiese din documentele vremii. Biblioteca din Igriş reprezintă o treaptă dintr-un proces de asimilare «de către spiritualitatea medievală transilvăneană a culturii occidentale latine».

P. Miguel, *La conscience de la grace selon Siméon le nouveau Théologien*, în «*Irénikon*», Chevetogne (Belgique), XLII (1969), p. 314—342.

Autorul precizează că Simeon Noul Teolog e unul din autorii spirituali greci, care a insistat cel mai mult asupra conștiinței harului, asupra necesității de a ajunge la experiența spirituală. În concepția sa, credinciosul se definește prin gradul experienței pe care o are despre Dumnezeu. După el, cine nu are «experiența lui Dumnezeu» nu poate primi harul.

Subliniind acest fapt esențial, Arhiepiscopul Vasile Krivoșein (*Introduction pour le Catéchèses*, Coll. «Sources chrétiennes» no. 94, 104, 113, Paris, 1963—1965), accentuează conceptele *aistitos* și *evaistitos*. Darronzès (în *Introduction aux Traités théologiques et éthiques*, Coll. «Sources chrétiennes», no. 122, 129, Paris, 1966—1967), insistă asupra termenului agnostos. În ceea ce privește cei doi termeni *aistitos* și *evaistitos*, se arată că prin ei e descrisă viziunea tainică a lui Hristos încă din această viață.

În cea de a doua cateheză, Sfântul Simeon Noul Teolog sfătuiește: «Atâta vreme cât sîntem în această viață, să ne străduim să vedem pe Hristos și să-l contemplăm... Cînd Dumnezeu se sălășluiește în noi, se manifestă în mod sensibil (*aistitos*) sau foarte evident (*evaistitos*). Prin cunoaștere (*gnostos*) contemplăm, ceea ce Sfînta Scriptură conține: tainele divine». În acest mod se insistă asupra realității (trezviei).

Pentru Simeon Noul Teolog existența simțului interior în sufletul purificat e o prezență iradiantă, prin conceptul *peira*, care de cele mai multe ori e însoțit de expresii ca: *ergon dynamis*, *aliteia*, *pragma*. «Ceea ce am văzut și cunoscut într-adevăr și prin experiență («*ergon kai peira*»), nu mă pot opri să binevestesc, minunez lui Dumnezeu, ci le mărturisesc înaintea tuturor, ca și în prezența lui Dumnezeu».

Ajutorul și harul divin e totodată văzut și nevăzut, «conștient și necunoscut» (*agnostos kai gnostos*) pe toate treptele experienței. În ceea ce privește conștiința harului, aceasta e ea însăși un har și nu rezultatul eforturilor omenești. Experiența nu trebuie încercată pentru a ispiți pe Dumnezeu, deoarece aceasta ar echivala cu lipsa de credință. Simeon Noul Teolog admite faptul intermitenței sentimentului prezenței divine, care nu e un dialog continuu, o viziune permanentă. Conștiința harului nu e rodul efortului uman sau al nevoințelor, ci numai al îndurării divine. Pentru a dobîndi această «experiență divină» trebuie să-ți supui voia unui duhovnic cu experiență, pentru a te scuti de erorile imprevizibile și trebuie s-o confrunți cu Sfintele Scripturi.

În concepția Sfîntului Simeon Noul Teolog, hotezul nu e eficace dacă cel botezat nu devine conștient de harul botezului. Întreaga educație creștină constă în a-l face pe copil, cu înaintarea în vîrstă, să ia act de acest har ce zace în adîncul sufletului. Conștiința harului e semnalată ca necesară și în cazul primirii Sfîntei Euharistii. Cel care nu are această experiență a invizibilului, e «un orb». Mai mult pentru a accentua acest fapt Sfîntul Simeon Noul Teolog compară cu un cadavru pe cel care participă la actele cultului liturgic fără a avea conștiința divinului.

O altă metaforă utilizată în scopul de a sublinia prezența harului e aceea a femeii însărcinate, care e conștientă de sarcina ce o poartă. «După cum femeia știe sigur cînd e însărcinată, că poartă pe cineva în pîntece, la fel cel care are pe Hristos în el, cunoaște iluminările și își dă seama de prezența Mîntuitorului în el...»

I. Hausherr amîntea de «Școala sentimentului sau supranaturalului conștient» și califica pe Simeon Noul Teolog, ca reprezentant ilustru al acestei școli, precizînd: «Bazat pe principiul supranaturalului în mod necesar conștient, Simeon construiește un întreg sistem teologic, a cărui ultimă consecință e retragerea denumirii de adevărat om spiritual oricărui creștin care nu cunoaște prin experiență stările revelatorii ale prezenței Duhului Sfînt» (*Orientalia christiana periodica*, I, 1935, p. 126).

Există la Sfîntul Simeon Noul Teolog o pornire evidentă împotriva celor care nu au această experiență și pretind totuși că au o viață superioară. P. Miguel con-

clude însă că și la autorii unor lucrări de spiritualitate în care identificăm o stare de uscăciune, de gol, de «noapți», există totuși o experiență spirituală, o «Prezență care nu se poate încă revela, decît într-o zi, care va fi eternă». — (C. B.).

Joseph Thomass, *L'Eglise et la société industrielle*, în «Etudes», tome 331, Octobre 1969, p. 409—421.

În fața acuzațiilor aduse de societatea industrială că Biserica manifestă atitudine negativă și chiar polemică față de exigențele dezvoltării industriale, — care urmărește să creeze o civilizație nouă și o societate nouă —, autorul urmărește să demonstreze că în fond nu este vorba de o «contestare» din partea Bisericii a acestor perspective ale dezvoltării.

Pentru aceasta autorul se ocupă îndeaproape de «aspectul contestării» și de «fondul contestării» și ajunge la concluzia că în fața lumii noi în formație, Biserica nu se lasă stăpînită de nostalgia trecutului, dar nici nu se lasă sedusă de ideologii necercetate din punctul său de vedere.

Întrucît ea urmărește «calitatea sufletului din om» Biserica nu condamnă pe oameni pentru că urmăresc să creeze o lume socială nouă, mai bună, prin dezvoltarea industrială, ci dimpotrivă ea îndeamnă pe oameni să conlucreze pentru înfăptuirea unui progres social cu adevărat omenesc și folositor tuturor oamenilor.

Michel de Certeau, *Structures sociales et autorité, chrétienne*, în «Etudes» tome 331, juillet 1969, p. 128—142; August-Septembrie 1969, p. 285—293.

Constatînd că problema autorității impune o cercetare nouă a «societăților» care grupează pe oameni în vremea noastră, autorul demonstrează că prin autoritate trebuie înțeles: fie o referință socială care are putere de lege, ca drepturile omului, constituția; fie un personaj, care are recunoscut dreptul de a impune autoritatea (magistratul); fie *tecurerea la autoritatea teoretică* (Aristotel, Plato, Evanghelia, Coranul etc.).

În analiza societăților omenești contemporane, autoritățile creștine pot fi angajate în contextul lor și de asemenea poate fi analizată structura Bisericii, care se situează în reintegrarea fidelă a tradiției evanghelice și a instituțiilor a căror funcțiune depinde de o «mutație generală». În această perspectivă autoritatea pune în discuție raportul dintre Biserică (ca loc teologic) și un nou tip de organizare socială, adică puțința de a articula adevărul revelat în sistemul societăților moderne.

Studiind frămîntările, înnoirile, întrebările din Biserică în problematica globală actuală, autorul se ocupă de următoarele aspecte: autoritate și reprezentare; scopul societăților ideologice, religia ca metaforă a unei societăți (problema sacralității, credința și practica, limbaj religios și limbaj politic etc.).

În partea a doua a studiului său, autorul se ocupă pe larg de problema «contestării autorității» care a ajuns de multă vreme un fapt în viața Bisericii Romano-Catolice, deși i se refuză dreptul la existență.

În dezvoltarea acestei probleme autorul stăruiește îndeosebi (în paragraful intitulat «Arheologia unei crize») asupra următoarelor aspecte: o jumătate de veac de «primat spiritual»; între uman și evanghelic; și — sensul creștin și comunicarea socială între noi și comunicarea noastră cu trecutul.

În încheierea studiului se precizează că reflecția teologică asupra autorităților creștine trebuie să se străduiască să reducă la actul de credință comunicarea între istoria de ieri și experiențele de astăzi.

Michel de Certeau, *Autorités chrétiennes*, în «Etudes», tome 332, fevrier, 1970, p. 268—286.

Autorul a reușit să dea un studiu remarcabil asupra problemei fundamentale teologice actuale: despre «autoritate», sau despre «autorități».

Întrucît gîndirea creștină se situează între *singularul Dumnezeu* și între *pluralul istoriei*, autorul socotește că acestea trebuie conjugate, adică: a fi fidel față de ceea ce este unic în varietatea de manifestări și de înțelegeri a credinței.

Pentru aceea autoritatea lui Dumnezeu este proporțională cu *un semn de plural* pe care în Biserică îl constituie diferitele tipuri de autorități, distribuirea de funcțiuni diferite ș.a. Însă aceste autorități fac parte din Biserică și ca atare nu pot fi de altă natură decît Biserica însăși.

În dezvoltarea acestei teme, autorul analizează pe larg:

1. «Teologia autorității»: singularul lui Dumnezeu și pluralul istoriei, oprindu-se îndeosebi asupra următoarelor aspecte: — o problemă a adevărului; — autoritatea face cu puțință o nouă practică; — «nu fără tine»; — singular și plural.

2. Îndărătnicia faptelor, în care stăruie în special asupra următoarelor aspecte: — autorități puse la locul lor; — delimitări sociale.

3. Practica autorității constă în a gîndi, oprindu-se mai ales asupra: — discernămîntului autorității; și asupra autorității și puterii. — (O.P.).

Platon, *Lysis*. Cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni de Constantin Noica, cu o Postfață de T. Papacostea. Seria «Eseuri»; Editura pentru literatură universală, București, 1969, 143 p.

Subiectul dialogului *Lysis* este prietenia, o problemă care se afla în centrul preocupărilor filozofilor antichității. Termenul grecesc *philia* (dragoste), în strînsă legătură cu *eros*, are semnificații multiple, dar una dintre cele mai însemnate este cea de prietenie sau mai exact despre forma primată a prieteniei: dragoste spontană și naivă dintre tineri, așa cum e acceptată în dialogul *Lysis*. Această formă de prietenie poate evolua — cum se sugerează în dialog —, iar funcția lui Socrate este tocmai aceea de a ridica pe trepte superioare formele de prietenie elementare (T. Papacostea).

Personajele principale ale dialogului sînt: *Socrate, Hippothales, Menexene, Lysis*, iar dialogul se desfășoară avînd ca bază reală relațiile de prietenie ce există într-un grup de tineri. Reținem definiția prieteniei: prietenie înseamnă, mai presus de toate, dragoste în vederea binelui; toate celelalte forme de prietenie ori de atracție dintre oameni, datorită altor motive, rămînînd forme inferioare ori chiar forme pervertite ale prieteniei. Cu alte cuvinte, concluzia ce se desprinde din acest dialog este că *Lysis* reprezintă tendința omului superior de a se elibera de prieteniile inferioare, concepute pe măsura pămînteanului *Hippothales* și de a tinde, de a căuta un prieten superior, pe măsura aspirațiilor umane spre bine, reprezentat prin *Menexene*. Această teză despre prietenie și despre dragoste în general («eros» și «filia»), în același timp socratică și platoniciană, va fi formulată mai clar și argumentată mai profund în alte două dialoguri: în *Banchetul* și în *Fedru*. Dar Platon nu se mulțumește nici cu aceasta, căci ceea ce enunțase pentru prima oară în *Lysis* și reluase spre adîncire în *Banchetul* cu privire la prietenie, va dobîndi soluția definitivă abia în *Legile*. Aici el acceptă definiția prieteniei ca dragoste între asemănători, dar cu un corectiv esențial: prietenia nu este dragoste între cei asemănători în general, ci între cei asemănători în virtute și pentru virtute. «Numim prietenie dragostea asemănătorului pentru asemănător și a egalului pentru egal în virtute» (*Legile*, 837). «Forma adevărată de prietenie, însă, prietenia în sensul propriu și deplin al cuvîntului, este numai cea dintîi, prietenia întemeiată pe virtute și care duce la virtute... Orice alte forme de prietenie, rezultat al lipsei de virtute, ori chiar al viciului, trebuie nu numai evitate, dar și interzise prin lege» (T. Papacostea, *Postfață*, p. 143).

Dar întrucît dialogul *Lysis* conține în germene tezele principale ale lui Platon despre prietenie, dar în același timp și ale filozofiei sale în general, vom rezuma concluziile eseului despre înțelesul grec al dragostei de oameni ce însoțește acest dialog.

Acest dialog asupra prieteniei este atît de viu și plin de adîncime, încît a fost poate o glumă să se caute sensul prieteniei în *De amicitia* lui Cicero și să se nesocotească gîndurile din *Lysis*. Cu toate acestea, în acest dialog nu e vorba despre simpla prietenie, de aceea el nu trebuie să fie privit ca «etic». E adevărat că tema

prieteniei este dezlegată în acest dialog, dar aceasta se întâmplă datorită faptului că ea este purtată de o desfășurare de idei mai adâncă, «philia devenită eros sau preluând în mișcarea ei erosul, va reprezenta intrarea în ordine: năzuința de ridicare la ce trebuie să fie» (p. 132). Din el se desprind următoarele: 1. Unitatea lui internă; 2. Semnificația platonică a lui; 3. Semnificația greacă a lui.

Istoriceste prin aceasta a devenit platonismul reprezentativ grec, pentru că a concentrat întreaga filozofie veche în jurul acestei opoziții fundamentale a gândirii grecești. Platon se situează între eleatism și heraclitism, cu o preferință pentru cel dintâi. Dialogul *Lysis* înfățișează gândirea antică prin excelență dialectică, care în substanța ei este cea a *binelui și a răului*. «Cu Platon ai o dialectică a actului de viață, orientată așa cum orice act de viață e orientat: crescătoare așa cum tot ce are parte de ființă urcă de la neîmplinire la împlinire. În miezul unei asemenea creșteri stă *philia*; sau mai bine-zis atracția aceasta vastă reprezintă însuși principiul de creștere al dialecticii, prin care se naște filozofia. De la antici, atunci, am avea de reînviat filozofia. Cu ei va trebui să înfrângem neutralitatea, neîncrederea, nepăsarea, nerodnicia, regăsind, pînă și în mecanismele noastre logice, aceea ce face viața spiritului: ieșirea din indiferență» (p. 137); 4. Semnificația umană a lui. Prin faptul că dialogul ne învață să înfrîngem indiferența și neutralitatea, el cuprinde și o semnificație larg-umană: să înfrîngem înclinările noastre joase pentru valorile imediatului, să părăsim ceea ce e instinctiv și josnic, punînd ceva superior în locul celor părăsite. Aceasta va însemna pînă la urmă suprema fidelitate.

Încheiem aceste însemnări cu recomandarea pe care o facem tuturor celor ce prețuiesc gândirea antică să citească acest dialog, împreună cu bogatul și nuanțatul comentariu semnat de C. Noica, pentru că numai astfel vor putea înțelege și aprecia gândirea aceluia pe care unii dintre Sfinții Părinți l-au numit «un Moise care a vorbit grecește». Cît privește semnificația etică a dialogului *Lysis*, ea nu este cu nimic mai puțin actuală pentru tinerii din zilele noastre, decît a fost pentru cei din vremea în care s-a scris. — (*Diac. Prof. Ioan Zăgorean*).

René Voeltzel, *Jean Comenius ou d'une spiritualité pour une éducation*, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 49—e Année, nr. 1/1969, p. 1—32.

Întrucît în opera lui Comenius argumentele și referințele de ordin teologic sînt constante, autorul își propune să cerceteze dacă pedagogia, care are un mare loc în opera lui Comenius, este întemeiată corect din punct de vedere teologic.

Înainte de a dezvolta tema propusă, autorul înfățișează părerile diferitor oameni de știință în legătură cu problema raporturilor între pedagogie și teologie în opera lui Comenius. Astfel Heinrich Geissler socotea că nu este bine să se încerce degajarea pedagogiei lui Comenius de sistemul său teologic-filozofic; alții socotesc că Jean Comenius este mai aproape de Leibniz și opus lui Descartes. De altfel Comenius însuși declară că ceea ce a scris în legătură cu tineretul a făcut nu ca pedagog ci ca teolog.

De aceea în dezvoltarea temei sale autorul urmărește să vadă «cum se articulează teologia și pedagogia» la Comenius.

În *primul capitol* al studiului — intitulat *Nostalgia unor timpuri mai bune* — autorul urmărește în viața și în opera lui Comenius aspectul deosebit de frapant în teologia sau în pietatea lui: viziunea eshatologică ce apare frecvent fie în viața, fie în opera lui și care face din Comenius «omul nostalgiei după o împărăție care va să vină», împărăție care poate fi tot așa de bine împărăția temporală a lui Frederic Palatinul ori împărăția lui Dumnezeu.

În *capitolul al doilea* — intitulat *Viața veșnică și urme originale* — autorul analizează texte din diferite opere ale lui Comenius și îndeosebi din *Didactica magna*, urmărind și constatînd că ideea directoare în operele lui (*Pansophia*, *Pampaedia* și *Didactica Magna*) este legată de noțiunea eshatologică și este exprimată în chip categoric: țelul omului este dincolo de viața pămîntească, pentru că viața prezentă nu este decît pregătirea vieții veșnice.

Capitolul al treilea — intitulat *Optimistii pietății* înfățișează justificarea educației propriu-zis intelectuale a copiilor și a oamenilor, care din punct de vedere teo-

logic se întemeiază pe necesitatea ca oamenii «chip al lui Dumnezeu» să știe totul pe plan intelectual. Iar întrucât educația morală se confundă la Comenius cu cea intelectuală și cu cea religioasă, el manifestă o preferință pentru Revelația biblică ceea ce constituie un element decisiv în teologia lui Comenius.

În continuare autorul analizează aspectele teologice religioase ale pedagogiei lui Comenius.

În *capitolul al patrulea* — intitulat *Originalitățile unei pedagogii* — autorul pornind de la constatarea că, în urma celor analizate pînă acum, nu se poate ști exact în ce măsură teologia lui Comenius inspiră sau justifică pedagogia sa, socotește că după Comenius se poate spune că nu există pedagogie creștină, ci există și trebuie să existe pedagogi creștini. Adică nu există sistem elaborat, există oameni chemați să fie educatori.

De aceea sintetizează cercetarea sa arătînd că opera și doctrina pedagogică a lui Comenius nu este în chip direct inspirată de o teologie coerentă; ci că întregă această operă și doctrină pedagogică sînt impregnate de o pietate, care se dovedește a fi cea a unui om, nu a unui sistem. De aceea Comenius se preocupă mai degrabă de om-teolog și bineînțeles pedagog, decît de teologie. Pentru că teologul trebuie să se pună în gardă împotriva himerei oricărui sistem strălucitor; iar datoria lui principală este să fie reprezentantul vieții creștine autentice.

În continuare autorul prezintă unele observații cu privire la *metoda pedagogică a lui Comenius*, iar după aceea *regulile de organizare generală a studiilor*, așa cum au fost ele predate de Comenius.

P. Levert, *De la Confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon J. Nabert*, în «Revue des Sciences religieuses», 44—e Année, nr. 3/1970, p. 288—317.

Studiul constituie o temeinică analiză a operelor (îndeosebi *Essai sur le Mal*) filozofului laic J. Nabert, care este cu totul străin de aspectul teologic al problemei, și tocmai de aceea poate fi invocat nu numai pentru justificarea actului mărturisirii, ci și pentru a descoperi sensul profund al semnificației mărturisirii și iertării. Că, adică, înțelesul profund al mărturisirii este inseparabil de adevărata conștiință de sine.

Autorul scoate în evidență analiza pătrunzătoare făcută de J. Nabert asupra păcatului, asupra mărturisirii și a iertării, analiză ce depășește practica unui ritual oarecare în sfîrul unei religii oarecare.

Astfel, mărturisirea implică de fapt o reflecție asupra păcatului, ceea ce îngăduie cunoașterea răului la rădăcina lui. De aceea este de dorit ca mai întîi să se reflecteze asupra răului în adîncul lui, și apoi să fie sesizat înăuntrul conștiinței, acolo unde răul capătă dimensiunea sa adevărată sub forma originală de păcat.

În dezvoltarea temei sale autorul grupează materialul în următoarele trei paragrafe: «Răul — eșecul tentativelor de explicare»; — «Reflecția asupra răului»; — «Mărturisirea și iertarea».

În analiza sa, autorul a pus la punct concepția despre rău a filozofului J. Nabert, unul dintre rarii filozofi care au îndrăznit să atace scandalul răului fără a face din aceasta o problemă care să fie rezolvată numai în chip speculativ. Ci, urmărind răul pe plan real-practic, Nabert recunoaște răul în adîncul existenței noastre ca efect al atașării de sine, al preferinței pentru sine, al separării de Principiul existenței noastre. Adică văzînd în rău consecința păcatului și nu reducerea lui la încălcarea regulilor.

Ajungerea la conștiința păcatului constituie deja dorința de împăcare, care se manifestă prin mărturisire și aduce iertarea. — (O. P.).

Christiane M o r a t i, *Dogmatique et vie spirituelle*, în «Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse, t. XLV (1969), no. 1, p. 3—25.

Articolul analizează legătura dintre Logosul divin, Cuvîntul imuabil al lui Dumnezeu transmis prin dogmă, și ființa omenească «istorică». Subcapitolele surpînd diferite aspecte ale creștinismului în diversitatea realizării sale istorice.

Prin chenoza Sa, Isus Hristos exprimă dragostea infinită a Tatălui pentru întreaga creație. El nu e un om, oricât de excepțional ar fi, ca Socrate sau Buda, iar viața spirituală autentică este numai aceea în care Mîntuitorul e prezent ca și în Evanghelie. Dogmatica, reflectînd Cuvîntul divin, îl iluminează și-l face inteligibil. Ateologia — pe care unii vor s-o definească astfel încît să exprime chipul adevărat al creștinismului — e eronată. Aceasta nu trebuie confundată cu teologia negativă, cu itinerariul apofatic al misticilor. Ei indică totdeauna în experiența lor transcendența lui inaccesibilă, caracterul său total de neînțeles. Creștinismul nu e un fel de fenomenism agnostic, sceptic sau pragmatism. Nu trebuie să confundăm termenii. Numai prin întrupare Dumnezeu transcendent devine, prin chenoza Sa, imanent, numai astfel e posibilă desăvîrșirea spirituală, omul putînd redeveni «imago Dei», prin harul și dragostea Sfintei Treimi. Prin chenoza se realizează modul desăvîrșit al dragostei, «Iubirea absolută». Viața fiecărui credincios trebuie să devină memorialul vieții și morții Mîntuitorului.

Autorul afirmă că «omul modern a pierdut sensul experienței divine»; de aceea trebuie să acordăm locul respectiv rugăciunii, în centrul vieții spirituale. Umanismul modern ignoră analogia din planul cunoașterii, pentru a declara că omul e incapabil să cunoască pe Dumnezeu; de asemenea neagă dogmatica, ajungînd astfel la ceea ce se numește în mod curent astăzi concepția despre «moartea lui Dumnezeu».

Pentru adevărații creștini viața e o așteptare a «Împărăției» lui Dumnezeu. Antropologia spirituală creștină e inclusă în «Facă-se voia Ta», avînd ca prototip Mielul lui Dumnezeu. În viața creștină, cunoașterea lui Dumnezeu, viața spirituală, dogma și rugăciunea sînt un tot inseparabil. Dogma nu se desparte de viață, Logosul, Cuvînt care unește pe credincioși, e prin natura sa «esență», «existență», devenind semnificativă pentru alții în măsura în care am încorporat în noi sensurile divine. Limbajul dogmei nu e în afară de viață. Între platonism și creștinism există un abis; pentru a contempla pe Dumnezeu nu e nevoie numai de meditația filozofică, ci trebuie realmente să murim pentru noi înșine, pentru a trăi în Hristos. Dogmatica, fiind cea care furnizează căile cunoașterii divine, se identifică cu dragostea lui Dumnezeu. Cînd e vorba de Dumnezeu cel viu, întrupat, cunoașterea și iubirea formează un tot inexpugnabil. Din această unire a științei și a vieții se pare că obținem un răspuns teologic problemelor ridicate astăzi de umanism. Creștinismul nu e o gnoză și nu se termină cu triumful conceptului; el e viața și moartea Mîntuitorului. Cînd soluțiile umanismului modern își întemeiază speranța pe o știință absolută, dogmatica e înlăturată, iar viața spirituală e alungată. Trebuie să redescoperim funcția Logosului lui Dumnezeu revelfînd existența Sa prin «cuvînt» și să descifrăm limbajul teologic al dogmelor, care constituie adevărurile vii ale Bisericii. — (C. B.).

Gerard Siegwalt, *Petite chronique tillichienne*, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 49-e année; 1969 nr. 1, p. 69—74.

Cunoașterea gîndirii lui Paul Tillich constituie în prezent o preocupare general creștină. Editura «Evangelisches Verlag» (din Stuttgart) a început publicarea operelor complete ale lui Tillich, din care au apărut pînă în prezent nouă volume. În Franța au fost traduse mai multe opere ale lui Tillich și au apărut studii asupra diferitor aspecte ale gîndirii lui. În însemnarea sa autorul prezintă pe scurt cîteva din aceste recente opere și studii apărute în limba franceză:

Traduceri: Paul Tillich, *Le courage d'être* (traduction de l'anglais et avant-propos de Fernand Chapey. Collection «Christianisme en mouvement», Tournai-Paris, Castermann, 1967, 187 p.), în care se demonstrează conceptul etic și ontologic fundamental al virtuții curajului, înrădăcinat în totalitatea dimensiunilor existenței și, în ultimă analiză, în structura ființei înseși». În acest fel, după Tillich, «curajul de a fi devine actul etic prin care omul afirmă propria sa ființă în ciuda acelor elemente ale existenței sale care se află în luptă cu afirmația sa despre sine însuși, esențial». Curajul are două forme, după polaritatea fundamentală cu lumea: curajul de a fi, participînd la puterea unui grup, a unei mișcări, al lumii, ceea ce poate duce la pierderea eului individual, la pierderea sa în colectivitate;

în al doilea caz curajul se afirmă doar pentru sine și duce la pierderea lumii și la reducerea la sine, în existențialism, la «curajul disperării».

În continuare autorul prezintă și analizează limitele curajului de a fi după Tillich, oprindu-se în special asupra raporturilor între curajul de a fi și credință.

Alte lucrări ale lui Tillich traduse în limba franceză sînt: *Religion biblique et Ontologie* (traduit par J. P. Gabus, 1960); *Amour, pouvoir et justice* (traduit par Th. Junker, 1964); *Les fondations sont ébranlées* (traduit par Rubert Morel, 1967); *Dynamique de la foi* (Tournai-Paris, Castermann, 1968); *Le christianisme et les religions* (Paris, Aubier-Montaigne, 1968).

În partea a doua autorul prezintă succint *studiul despre Tillich*: Georges Tavad, *Initiation a Paul Tillich* (Paris, Ed. du Centurion, 1968, 224 p.), în care sînt analizate cele patru nivele: simbolic, istoric, dogmatic și moral ale hristologiei, care se înscrie ca moment fundamental în întreaga gândire a lui Paul Tillich.

De asemenea este semnalat studiul: *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich* (Paris, P.U.F., 1969, 255 p.). — (O.P.).

Théophyle Corydalée. Oeuvres philosophiques, tom. I: Introduction à la logique, (Association international des études du sud-est européen. Comité national roumain) Bucarest, 1970.

Procesul de elaborare și afirmare a culturii și gândirii românești, integrarea ethos-ului carpato-danubian în universalitatea logos-ului pe dimensiuni umaniste și reflectînd ceea ce este propriu spiritualității românești cunoaște un moment deosebit de semnificativ în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Este momentul în care o dată cu înființarea Academiei domnești de la Iași (1645) și de la București (1679) «au loc prefaceri comparabile Renașterii din culturile apusene..., răsăr strălucite figuri de cărturari (care) în gîndirea și scrisul lor... au alte preocupări și orizonturi decît predecesorii lor» (Virgil Cîndea, *Stolnicul Constantin Cantacuzino*, în «Studii» 19, București, nr. 4, p. 651).

Vreme de mai bine de un secol și jumătate prin aceste Academii domnești, organizate după modelul Academiei grecești din Constantinopol și avînd la bază concepțiile și operele cărturarului și filozofului grec neoaristotelician Teofil Corydaleu, Iașiul și Bucureștiul vor reprezenta pentru Orientul ortodox ceea ce au fost Florența și Padova, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, pentru cultura occidentală — cum se exprimă cunoscutul istoric grec contemporan Cléobule Tsourkas. În aceste Academii, pe lângă disciplinele filologice clasice, se predă întreaga filozofie aristotelică — într-o vreme cînd aristotelismul aproape dispăruse din cultura și filozofia apuseană (Cf. C. Nicazius, *Théophyle Corydalée...*, în: «Archives de philosophie», 1969, nr. 3) — și disciplinele teologice, într-un alt spirit decît se făcuse pînă atunci în Orientul ortodox.

Opera lui Corydaleu — în parte tipărită, în mare parte încă în manuscrise, păstrate, într-un impresionant număr, la Biblioteca Academiei R. S. România din București și la Biblioteca Centrală a Universității din Iași — a constituit temelia învățămîntului filozofic și umanismului filozofic în Țările Române, ilustrate de personalități de prim ordin, ca Dimitrie Cantemir, Eufrosin Poteca, Antim Ivireanul — dintre români, iar dintre greci, trăitori sau cu rostul: în Principatele române, Alexandru Mavrocordat, Ioan Cariofil, Chermanos de Nisa.

Înelungată vreme acoperită de colbul uitării, opera lui Th. Corydaleu este redată vremurilor noastre prin studiile eminentului istoric grec C. Tsourkas (Cf. *Théophyle Corydalée...* București, 1948, ediția a II-a Salonic, 1967) și cercetărilor întreprinse de istorici și filozofi români de la Institutul de studii sud-est europene și Centrul de logică ale Academiei R. S. România, care își găsesc o evidentă împlinire în recentul volum din suita de opere filozofice corydaleene. Este vorba de lucrarea *Théophyle Corydalée. Oeuvres philosophiques. Tome I: Introduction à la logique. Texte grec établi par Ath. Papadopoulos. Précédé par une étude de Cléobule Tsourkas. Traduit et présenté par Constantin Noica*, Bucarest, 1970. (Association internationale d'études du sud-est européen. Comité national roumain).

Th. Corydaleu și-a expus logica în două scrieri, una tipărită în 1729 la Veneția (volumul la Biblioteca Academiei R. S. România din București și la Biblioteca Centrală a Universității din Iași), cealaltă, un rezumat al logicii sub forma de întrebări și răspunsuri, aflată numai în manuscris.

Volumul prim din *Opere filozofice* reproduce — prin grija lui Ath. Papadopoulos, doctor în filozofie de la Sorbona — textul celei de a doua scrieri sub titlul Προϊόντων εἰς λογικὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιστάτου κυρίου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλέως. Εκθεσις κατ' ἐπιτομὴν τῆς λογικῆς πραγματείας — Introducere în logică a prea înțeleptului și prea învățatului domn Teofil Corydaleu — și este o expunere în rezumat a materiei logicii.

Traducerea textului grec este făcută de Constantin Noica, care a redat într-o excelentă transpunere în limba franceză dificilul text corydalean. Tot Constantin Noica semnează «Avant-propos» (prefată) la acest volum, de fapt o punere în temă asupra proiectului de editare a operelor filozofice ale lui Corydaleu.

În volumul editat, Cléobule Tsourkas semnează un valoros studiu despre viața și opera lui Teofil Corydaleu (1574—1646), dă o notiță asupra textului grec al acestei *Introduceri în logică* în raport cu *Logica* din 1729 — și întocmește o listă bibliografică asupra manuscriselor grecești corydaleene privitoare la această lucrare, aflate în principalele biblioteci din Europa.

Debutînd cu acest volum, seria de *Opere filozofice* ale lui Corydaleu afirmă permanența spiritului aristotelician în gândirea filozofică europeană și românească, spirit restituit contemporaneității prin studiile competente ale unor eminenți gânditori români (Ath. Joja, Anton Dumitriu, C. Noica ș.a.) și străini (Ross, Patzig, Mansion, Bochenski, J. Vuillemin ș.a.).

Studierea operelor lui Aristotel așa cum se făcea în Academii domnești din Țările Române în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, într-un spirit apropiat de cel al marelui stagirit, fără adaosurile scolasticii occidentale, a servit și ca armătură logică și filozofică acelei suite de teologi ortodocși din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, fie români, fie greci, precum și unor eminenți gânditori români din acea vreme, printre care, în primul rînd Dimitrie Cantemir (Cf. *Compendium universal logices institutionis*).

Integrarea spiritului operelor corydaleene în cultura și gândirea filozofică și teologică românească din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea — de fapt integrarea acelei *philosophia perennis secundum Aristotelem* — dăruiește și explică împlinirile în universalitatea logos-ului uman ale ethos-ului românesc din secolul al XVII-lea, al XVIII-lea, al XIX-lea și al XX-lea, vădînd, o dată mai mult, justetea acelor penetrante observații ale lui Eminescu, potrivit cărora ethos-ul românesc și-a dovedit capacitatea de a re-gîndi creator logos-ul universal (Cf. C. Noica: *Ce cuprind caietele lui Eminescu*, în «Calendarul Credința», 1970, Detroit, Michigan, U.S.A.). — (*Valeriu Streinu*).

Mircea Dea c, *Arta românească pe meridianele lumii*, art. în «Revista Muzeelor», nr. 4, 1969, p. 323—325.

Convins că orice expoziție de artă organizată peste hotare «este o fereastră deschisă spre țara noastră», autorul face o succintă prezentare a principalelor expoziții românești organizate în diferite orașe ale lumii, în anul 1969.

«*România în România*» este denumită expoziția ce a fost deschisă la Muzeul romano-germanic din Köln.

Au fost prezentate aici documente referitoare la trecutul țării, începînd cu cele din timpul lui Traian și Decebal și încheind cu acelea referitoare la procesul formării poporului român și a limbii/române.

Expoziția *Tezaurului național al epocii medievale*, deschisă mai întîi la Londra, apoi la Edimburg, Paris, Stuttgart și Neuchâtel, s-a bucurat de un deosebit succes. În «The Tablet» se sublinia emoția exprimată în mod special de ritmicitatea compozițională a unui epitrahil sau a unui vâl de iconostas cu valoare de operă majoră de artă.

Expoziția de pictură pe sticlă și xilografură românească populară deschisă în 1964 la Bruxelles, ca urmare a interesului trezit, a fost transferată pe rând la München, Braunschweig, Copenhaga, Dortmund, Recklinghausen, Baden-Baden, și apoi în Norvegia și Suedia.

O circulație deosebită a cunoscut și cunoaște *Expoziția de tapiserii și scoarțe românești* deschisă la Washington, Chicago, Nashville, Rio de Janeiro, Caracas, Istanbul, Ancara, Cairo, Alexandria, Moscova și țările scandinave.

La cunoașterea artei românești contribuie, pe lângă expozițiile menționate și expozițiile colective și personale de pictură, sculptură, grafică și artă decorativă.

Printre acestea sînt: *Expoziția de pictură și sculptură deschisă la Moscova*, expoziția pictorului Ciucurencu, organizată la Viena, expoziția pictorului Corneliu Baba, la Bruxelles și lucrările pictoriței Macovei, prezentate la expoziții din Roma, Viena, Moscova, Praga și Budapesta.

La bienala de la Veneția au trezit un interes deosebit operele lui Țuculescu, Ion Gheorghiu, Ion Bițan, Ion Pacea, opere solicitate și la alte expoziții.

La expoziția recentă de la Tel-Aviv ce prezenta pictura noastră contemporană s-a relevat încă o dată arta română ca o artă majoră pătrunsă de bucuria vieții.

Numeroase expoziții de grafică au fost organizate la Teheran, Tunis, în America Latină și Extremul Orient. Toate acestea au menirea de a exprima înclinația poporului român spre frumos și năzuințele sale de pace.

Cristian Benedict, *Date noi cu privire la tabloul: «Aman implorînd iertare Esterei»*, «Arta», revistă a Uniunii artiștilor plastici din Republica Socialistă România, XVI (1969) nr. 10, p. 17—19.

La Galeria universală a Muzeului de Artă al Republicii Socialiste România se află renumitul tablou al lui Rembrandt, *Aman implorînd iertare Esterei*, cu subiect inspirat dintr-un episod din cartea Estera.

Recentele cercetări cu raxe X, infraroșii și ultraviolete asupra acestui tablou, au scos la iveală elemente noi în legătură cu compoziția menționată.

Autorul articolului prezintă mai întii câteva aspecte referitoare la bibliografia pînzei: sub titlul de mai sus tabloul este menționat pentru prima dată în anul 1836 în catalogul lui John Smith. În 1908, W. R. Valentiner dă tabloului un alt titlu, *Mardoheu în fața Esterei și a lui Artaxerxe*. Această denumire a persistat ajungînd uneori să o înlocuiască pe cea inițială. Este și motivul ce a determinat o nouă cercetare a tabloului, care la Muzeul de Artă al Republicii Socialiste România și-a păstrat numele de *Aman implorînd iertare Esterei*.

O primă precizare se referă la fidelitatea cu care tabloul redă episodul central din cartea Esterei. Privind cu atenție tabloul și cu osebire privirea amenințătoare ce însoțește gestul lui Artaxerxe de arătare cu sceptrul pe Aman, ne amintim de cuvintele rostite de rege prin care ordonă (în scena biblică) spînzurarea sfetnicului.

În mod firesc apare întrebarea «de unde pornește identificarea cu Mardoheu a personajului din dreapta compoziției?» Se presupune că punctul de plecare l-a constituit însuși subiectul în care se precizează că după cinstirea lui Mardoheu regele merge la ospățul reginei împreună cu Aman.

Rembrandt a lăsat, de altfel, schițe și gravuri în care Mardoheu apare la picioarele lui Artaxerxe și nu în fața Esterei, exprimîndu-și recunoștința față de rege că l-a ridicat în locul lui Aman în rangul de sfetnic domnesc.

Avînd în vedere aceste considerații și necesitatea respectării raporturilor dintre personajele prezentate, indiferent de sursa de inspirație, nu se poate admite ideea că tabloul de la Galeria universală a Muzeului Republicii să poarte numele *Mardoheu în fața Esterei și a lui Artaxerxe*.

Cercetările radiografice asupra amintitului tablou au scos la iveală faptul că acesta are totuși legături cu numele lui Mardoheu.

S-a stabilit că pînza a reprezentat inițial o altă scenă: în prim plan apărea figura lui Artaxerxe și o altă figură (în apropierea actualei figuri a Esterei) a reginei. Cel de al treilea personaj, mai aproape de Estera are o îmbrăcăminte asemănătoare lui Aman din tabloul de la Muzeul de Artă al Republicii. De aici con-

cluzia că al treilea personaj, mai puțin înclinat, este Mardoheu, care primește de la rege inelul investiturii în postul lui Aman. Ca rudă a lui Mardoheu, Estera arată o privire zimbitoare.

Interesant este și faptul că cele două modele care au servit la realizarea Esterei sînt diferite. În scena inițială modelul a fost soția pictorului, Saskia, iar în cea de a doua compoziție modelul a fost altul (ovalul prelung al feței, bărbie rotundă, nas drept, subțire și ușor ascuțit etc.). Aceste constatări au dus pe autor la concluzia că tabloul de la Muzeul de Artă al Republicii ar fi fost executat la mijlocul anilor «30» și că înfățișa inițial pe *Mardoheu în fața Esterei și a lui Artaxerxe*.

Rembrandt în compoziția finală a pinzei influențat de ansamblul textului biblic a schimbat desigur subiectul. Pinza are valoare de simbol prin așezare, atitudinea și expresia personajelor sale. Pictorul a transformat cele trei personaje într-o adevărată confruntare între învins (Aman) și învingător (Estera). *Aman implorînd iertare Esterei* reprezintă astfel desăvîrșirea preocupărilor lui Rembrandt față de scenele biblice din cartea Esterei.

Autorul articolului nu exclude posibilitatea ca aceste ipoteze în legătură cu tabloul menționat să fie cercetate sau confirmate ca urmare a unor cercetări mai ample. Dar, susține că asemenea cercetări nu pot avea ca punct de plecare decît înlăturarea intervențiilor ulterioare, făcute asupra tabloului în prima jumătate a secolului al XX-lea și scoaterea la iveală a imaginii originale a acestei capodopere.

Dr. Lucia Dracopol-Ispir, «*Madona de Nerucci*», în «*Revista Muzeelor*», nr. 5/1969, p. 406—412.

«*Madona de Nerucci*» este o icoană de altar ce și-a primit numele după acela al donatorului — nobilul florentin Antonio de Nerucci.

Considerată ca fiind opera lui Leonardo da Vinci, icoana a fost identificată la București de autoarea prezentului studiu, în 1943, ca operă a pictorului renascentist Rafael. În urma comunicării făcute la Academia Rafael din Urbino, în anul 1968, această lucrare a fost recunoscută ca aparținînd marelui maestru.

Icoana a fost pictată inițial pe un panou din șapte scînduri ce și-au lăsat amprenta în pastă. Pentru a putea fi păstrat, tabloul a fost transpus pe pînză (acțiune ce a durat din 1889 pînă în 1892), de Alexandru Sidorov. Restaurarea ulterioară a lui Gustav Tomaschewski a adus unele modificări în lucrare. Este interesantă tehnica folosită de Rafael Santi în realizarea icoanei: peste tempera pe fond de grund pictează în culori uleioase diluate în terebentină și petrol cu adaos de vernil mineral. Rezultatul a fost acea strălucire mată asupra feții.

«*Madona de Nerucci*» are numeroase elemente comune cu alte lucrări ale marelui pictor, printre care este amintită *Madona Mînștirii Sfîntul Anton*.

Ca datare icoana aparține acelei perioade în care în activitatea lui Rafael se împletesc căldura și lirismul specific școlii umbriane și realismul școlii florentine. În această icoană «*Madona de Nerucci*» este deosebit de evidentă întîlnirea dintre influențele lui Perugino și acelea ale lui Leonardo da Vinci. Nu trebuie însă trecută cu vederea originalitatea marelui pictor ce străbate prin toate aceste influențe ca expresie a geniului său artistic. Aceasta face ca monumentală icoană «*Madona de Nerucci*», prin compoziția, atitudinea personajelor, expresia figurilor, prin mijloacele de realizare, perfecțiunea desenului, armonia paletelor și minuirea luminii să reprezinte o originală operă a personalității lui Rafael.

Sînt prezentate în continuare cîteva argumente care vin să dovedească încă o dată că autorul acestui grup din «*Madona de Nerucci*» este Rafael. Prin tipologie și costumație fecioarele aparțin Florenței. Există însă o deosebire în îmbrăcămîntea și aspectul general al personajelor — element găsit și în alte lucrări ale pictorului. Icoana «*Madona de Nerucci*» aparține perioadei de sfîrșit a influenței florentine, de trecere spre originalitate.

În susținerea afirmației că «*Madona de Nerucci*» este opera marelui pictor italian Rafael Santi vine și semnătura artistului — *Raphael Urbinas Pingebat* — descoperită pe marginea bluzei Madonei și considerată mult timp ca decorație. În semnăturile sale, Rafael introduce pe aceea de «*pingebat*», începînd din anul 1508,

ceea ce dovedește încă o dată încadrarea în timp făcută de autoarea studiului — sfârșitul perioadei petrecute la Florența. — (Ioan F. Stănculescu).

Père Gilles Hardy, *Les sacraments selon les règles canoniques*, în *Présence orthodoxe*, Paris, 1969, no. 6, p. 47—51.

În cea de a treizeci și patra *regulă apostolică* se precizează că fiecare om trebuie să activeze în diocesa sa și locul unde trăiește. Principiul absolut al înțelegerii între persoane libere trebuie să corespundă unității celor trei Persoane Divine. În acest mod, Biserica e scutită de orice fel de autocrație tiranică și pulverizare anarhică, cele două tendințe care sfîșie toate comunitățile omenești.

Una din tarele spiritului juridic constă — *summum jus, summa injuria* — în a voi să introduci în cadrele jurisprudenței pe om, societățile, comunitățile, națiunile, statele, bisericile, fără a te îndepărta cu nimic de îngăduințele și opreliștile legii. Sinoadele și Sfinții Părinți au propus toldeaua reguli privind problemele timpului lor, evitînd obligația de a supune harul tainei în mod mecanic ritualului și legii, deoarece Duhul Sfînt suflă unde vrea, distrugînd formalismul.

Canoanele apar vii de-a lungul secolelor, fără a avea tendința de a fi constitutive și dominante. Astfel în secolul al IV-lea, cînd ereticii arieni și sabelieni reveneau în sinul Bisericii, procedura penitențială era diferită. Sfîntul Grigore de Nazianz considera că una e mai de temut decît alta, deoarece e grav și îngrozitor «să dezbinî natura», cum fac arienii, sau «să confunzi persoanele» ca sabelienii. Cei din urmă au fost tratați totuși cu o severitate mai pronunțată. Canoanele se-ncaadrează în formele unei medicine spirituale, ele trebuind să ne servească astfel ca niște repere.

Moștenirea canonică a Bisericii ne oferă formele necesare pentru apropierea de focul divin, lepădîndu-ne de tot ceea ce poate ascunde adevărul. Păstrătoare ale tainelor, canoanele se opresc în pragul faptului întîlnirii credinciosului cu Mîntuitorul. Îndeplinind în spirit formalist regulile și prescripțiile canonice ne lipsim uneori de prezența Duhului Sfînt. Cînd Iisus Hristos, după înviere, trimite apostolii la evanghelizarea lumii (Matei XXVIII, 19—20). El îi trimite «printre toate popoarele». Evanghelizarea se adresează omului real, concret, condiționat de mediul geografic, de cultura, limba și epoca sa, adică omul etnic, nu abstract. Regulile apostolice și canonice pomenesc de «episcopi ai fiecărui popor», fără a asimila în mod riguros poporul cu statul sau cu rasa.

Au avut loc «sinoade locale», «obiceiuri ale fiecărei națiuni», apărînd personalitatea bisericească și asigurînd simfonia universală ce apare prin Botezul în numele Sfîntei Treimi. Biserica condusă de Mîntuitorul și umbrîtă de Duhul Sfînt va înfăptui înțelepciunea canonică pentru a păstra esențialul. Prototipul oricărei decizii canonice e definit în Faptele Apostolilor (XV, 28): «s-a părut a fi bine nouă și Duhului Sfînt». De parte de absolutul juridic și de teama de a nu fi conformă vocației sale, Biserica își păstrează credințioșii sub paza Duhului Sfînt. Mîntuitorul conferind puterea Apostolilor Săi și proclamînd absoluta necesitate a vieții sacramentale, n-a prescis nici o formă și nici o regulă în această privință, încredințînd Bisericii grija de a crește «fiii ai lui Dumnezeu» în duhul păcii. — (C. B.).

Pr. Prof. Ene Branîște, *Punctul de vedere ortodox despre dezvoltarea și revizuirea liturgică*, în «The Altar» (Altarul), revista Parohiei ortodoxe române din Londra, III (1969), nr. 1, p. 32—39.

În cadrul cultului ortodox, există unele părți schimbătoare și altele neschimbătoare. Autorul înfățișează exemple din fiecare categorie în parte și după ce arată cum s-a încercat în diferite Biserici creștine revizuirea practică a rînduieilor de cult, precizează că rezolvarea definitivă a problemei, din punct de vedere ortodox, revine Sinodului panortodox.

În continuare, autorul sesizează unele amănunte de cult, care pot fi supuse dezbaterilor sinodale, și anume: a) o mai mare folosire a lecturilor din Vechiul Testament; b) O mai largă și efectivă participare a credincioșilor laici la cîntarea

liturgică și la alte amănunte secundare ale cultului, pe care ei le pot executa; c) Uniformizarea calendarului și a pascaliei; d) Uniformizarea rînduiei liturgice a canonizării Sfinților.

Discuțiile panortodoxe asupra revizuirii de bază a liturghiei trebuie să fie conduse de următoarele principii de bază; a) Experiența din trecut a Bisericii; b) Echilibrul liturgic și c) Nevoile bisericilor de enorie și ale credincioșilor laici de azi.

În sfîrșit, incheie autorul, trebuie să fie spus că revizuirea cultului nu pare să fie o problemă arzătoare în Ortodoxie. În tot cazul noi n-am putea vorbi de o revizuire sau reformă în stil mare, ci de o adaptare sau ajustare a vechilor rînduiei sacre de cult la condițiile vieții religioase din societatea contemporană.

Rînduielele de cult sînt lucrarea unei vieți a Bisericii, nu a episcopilor și teologilor, iar dezvoltarea lor în timp nu s-a făcut prin modificări brusce, ci în chip lent, potrivit evoluției firești a vieții religioase în Biserică.

În continuare, Pr. Prof. Ene Braniște se ocupă de Liturgia ortodoxă ca mijloc de predicare a adevăratei credințe și a principiilor moralei creștine, în care subliniază că scopul principal al liturghiei este cinstirea lui Dumnezeu de către Biserică și revărsarea darurilor dumnezeiești asupra credincioșilor, iar scopul secundar este didactic sau catehetic: prin participarea la cult, credincioșii își însușesc și învățatura de credință a Bisericii, precum și normele de viațuire creștină.

Se exemplifică, apoi, pe larg cum sînt formulate în rugăciunile și imnele slujbelor ortodoxe diferitele învățături fundamentale ale credinței și moralei creștine, și cum este completată învățatura de credință și de morală pentru credincioși prin arta religioasă pusă în serviciul cultului. De aceea învățămîntul catehetic se predă și astăzi în Biserica Ortodoxă în forma tradițională a primelor veacuri creștine, adică în cadrul cultului divin din biserică.

Liturghia nu este însă numai mijloc de instruire în doctrină, ci ea învață pe credincioși cum să aplice în viață poruncile și sfaturile moralei creștine. Spiritul dragostei și al frățietății se face cunoscut în întreaga liturghie: «Să ne iubim unii pe alții...», — căci numai așa se poate aduce jertfa «în dragoste și pace...». De aceea credincioșii ortodocși din România au fost în stare să primească și să trăiască în armonie cu cei de altă naționalitate și credință, care au venit și s-au stabilit aici din diferite motive. Promovarea unei dorințe pentru o astfel de armonie creștină rămîne unul din scopurile liturghiei Bisericii Ortodoxe — (P. I. D.).

Buna-cuviință oglindită în proverbe și maxime din toată lumea, culese de Gh. Paschia, Editura Albatros, București, 1970, 302 p.

În relațiile dintre oameni s-au stabilit din cele mai vechi timpuri anumite reguli de comportare; unele din acestea au fost cuprinse în coduri de legi, iar altele s-au păstrat în proverbele diferitelor popoare sau în maximele unor gînditori preocupați de necesitatea conviețuirii armonioase a semenilor lor în societate. Desprins din tezaurul comun de înțelepciune al omenirii, proverbele și maximele au avut o largă circulație de-a lungul vremii, fapt care a determinat pe unii oameni de cultură să le adune în volume sau colecții, orînduindu-le aici după diferite criterii.

Lucrarea de față înmănușează o parte din proverbele și maximele cu largă circulație care se referă la regulile de bună-purtare în societate. În locul termenului de *politețe*, obișnuit la alte popoare, alcătuitoarul lucrării a preferat pe acela de bună-cuviință, înscriindu-se astfel între continuatorii unei vechi tradiții românești, foarte semnificative în acest sens (Prima carte cu acest titlu, apărută la noi cu mai bine de un veac în urmă, aparține lui Timotei Cipariu, fiind intitulată *Portarea de buna cuveniență între oameni*).

În *Notă asupra ediției* (p. 5—7), Gh. Paschia face aprecieri cu privire la valoarea morală, didactică și practică precum și la universalitatea proverbelor și a maximelor.

Lucrarea e împărțită în aproape 150 de paragrafe (p. 9—278) cuprinzînd teme așezate în ordine alfabetică. În cadrul fiecărui capitol s-a adoptat următoarea ordine: proverbele, în ordinea alfabetică a popoarelor, țărilor sau continentelor care le-au produs; proverbele generale (cu privire la care nu se mai poate indica de cine au

fost create); maximele, așezate în ordinea alfabetică a autorilor lor. La sfârșitul fiecărui capitol există și trimiteri la alte teme sinonime sau înrudite, procedeu care suplonește obișnuitul glosar de termeni. La unele proverbe și maxime străine, care au căpătat circulație universală, pe lângă traducerea românească se redă și textul original.

Operele autorilor fiind deja citate de fiecare dată pe parcursul lucrării, autorul întocmește la sfârșit doar o *Scurtă bibliografie* (p. 279—280) a unor izvoare generale folosite.

Lucrarea se încheie cu un instructiv *Indice alfabetic de autori*, cu indicarea locului unde sînt citați (p. 281—294).

Dintre temele abordate, menționăm cîteva titluri: adevăr, ascultare, bunătate, caracter, cinste, dragoste, exemplu, familie, greșeală, iertare, întrajutorare, înțelepciune, lăcomie, muncă, nedreptate, omenie, povată, prietenie, recunoștință, seriozitate, sinceritate, tact, ură, viciu, virtute etc. După cum se poate constata, o bună parte din materialul prezentat se referă la problemele de ordin educativ-moral.

În ceea ce privește autorii citați, sau operele folosite, numărul acestora este destul de extins și variat. Din rîndul marilor personalități culturale ale poporului nostru sînt amintiți: Grigore Ureche, Miron Costin, Stolnicul Constantin Cantacuzino, Dimitrie Cantemir, Timolei Cipariu, Anton Pann, Eminescu, Hașdeu, Iorga, Călinescu, Blaga, Argehi precum și marii ierarhi cărturari Varlaam și Antim Ivireanul.

Dintre Sfinții Părinți și scriitorii bisericești sînt citați Sfîntul Ioan Gură de Aur, Clement Alexandrinul și Tertulian.

Remărcăm și citarea unor opere moral-religioase cu largă răspîndire, ca *Pan-ciatantra* (Cele cinci cărți ale înțelepciunii), sau scrierile filozofilor chinezi antici întemeietorii de religii: Confucius (*Cartea sentințelor*) și Lao-tî (*Cartea despre cale și virtute*).

Autorul folosește unele texte din Sfînta Scriptură, fără a le indica însă ca atare. Astfel, din Vechiul Testament se citează: *Pildele lui Solomon* — cartea fiind amintită simplu: «*Proverbe*» — și *Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah*, citată: «*Cartea înțelepciunii*» și atribuită lui «Ben-Sirah». Din Noul Testament apar cîteva citate din epistolele pauline, indicate ca aparținînd lui «Pavel din Tars», precum și un citat din Epistola sobornicească a Sfîntului Apostol Iacov, mențională: «*Epistola*».

Culegerea prezentată de Gh. Paschia este utilă, adăugîndu-se la contribuțiile românești de pînă acum în acest domeniu, cum sînt: cele 10 volume din *Proverbele românilor* (București, 1895—1903), aparținînd lui Iuliu A. Zanne (o ultimă ediție a acestora a apărut la București, în anul 1959, sub îngrijirea lui C. Ciuchindel); culegerea de *Ghicitori și proverbe* alcătuită de Monica Rahmil (București, 1957); *Dicționar de maxime comentat* aparținînd lui Tudor Vianu (București, 1962); *Apa trece, pietrele rămîn*. Proverbe românești, Ediție îngrijită, prefată, glosar și indice de George Munteanu (București, 1966) ș.a. — (*Pr. D. Soare*).