

# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a-ANUL XXXII — Nr. 3-6, MARTIE — IUNIE 1980  
BUCUREȘTI



# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXXII, Nr. 3 — 6, MARTIE — IUNIE 1980

BUCUREȘTI

---

## COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

**Îndrumător de redacție :** *Pr. Prof. DUMITRU POPESCU*

**Redactor :** *ȘTEFAN GANCEANU*

## COLABORATORI

*Înalt 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

## ARTICOLE ȘI STUDII

Arhim. Chesarie Gheorghescu, <b>Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și iconomia bisericească</b> , teză de doctorat în teologie, cu o prefață de Pr. Prof. D. Stăniloae . . . . .	297
<b>Introducere</b> . . . . .	299
<b>Partea I</b>	
<b>Iconomia dumnezeiască</b>	
I. <i>Iconomia dumnezeiască după Sfânta Scriptură</i> . . . . .	315
II. <i>Iconomia dumnezeiască după Sfinții Părinți</i> . . . . .	334
III. <i>Sensurile iconomiei dumnezeiești</i> . . . . .	373
IV. <i>Sfânta Treime și actualizarea iconomiei divine în viața oamenilor prin Biserică</i> . . . . .	403
<b>Partea a II-a</b>	
<b>Iconomia bisericească</b>	
I. <i>Iconomie, activie, scop</i> . . . . .	427
II. <i>Aspecte istorice și actuale, mărturii istorice și canonice privind folosirea iconomiei și activiei în viața Bisericii</i> . . . . .	447
<b>Concluzii</b> . . . . .	494
<b>Listă bibliografică</b> . . . . .	501
<b>Declarațiile și Curriculum vitae</b> . . . . .	503
Pr. Drd. Vasile Juravle, <i>«Constituția despre cultul divin» a Conciliului II Vatican privită din punct de vedere ortodox</i> . . . . .	517
Drd. Grigore Pătrulescu, <i>Epitimiile canonice și ascetice în general</i> . . . . .	535
Drd. Ștefan Buchiu, <i>Contribuții ale dialogului teologic dintre romano-catolici și anglicani la ecumenismul creștin</i> . . . . .	551

## DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

<i>Moment sărbătoresc la Institutul teologic de grad universitar din București cu prilejul aniversării a 121 de ani de la Unirea Principatelor Române</i> , de Diac. Asist. Viorel Ioniță . . . . .	565
<i>Sărbătorirea Sfinților Trei Ierarhi la Institutul teologic de grad universitar din București</i> , de Pr. Lect. Nicolae D. Necula . . . . .	566
<i>Prăznuirea Sfinților Trei Ierarhi: 30 ianuarie 1980 — la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu</i> , de Lect. Aurel Jivi . . . . .	569

## NOTE BIBLIOGRAFICE

† Nestor Vornicescu, Arhiepiscop și Mitropolit, <i>Despre viața și opera Sfântului Vasile cel Mare (La 1600 de ani de la trecerea sa către Domnul)</i> , Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1979, 162 p. + 16 planșe, prezentare de Pr. Prof. Nicolae C. Buzescu . . . . .	571
Dr. Károly Tóth, <i>Seven Years of the Christian Peace Conference (Șapte ani de la înființarea Conferinței Creștine pentru Pace)</i> , Budapest, 1979, 249 p., prezentare de Pr. Lect. N. D. Necula . . . . .	575

---

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

\*

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

\*

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

---

# ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE ICONOMIA DUMNEZEIASCĂ ȘI ICONOMIA BISERICEAȘĂ

Teză de doctorat

de

Arhim. CHESARIE GHEORGHESCU

## *Prefață*

*P. Cuv. Sa, Părintele Arhimandrit Chesarie Gheorghescu, ținând seama în mare măsură de recomandările făcute de referenții cărora li s-a repartizat în primă formă acest proiect, ca și de recomandările D-lui Prof. Iorgu Ivan, la ale cărui recomandări l-am îndrumat pe autor în privința părții canonice a tezei, prezintă în forma finală de față o lucrare care satisface exigențele necesare pentru a fi susținută ca teză de doctorat în teologie.*

*Făcînd mai întîi deosebirea obișnuită și esențială între teologie, sau doctrina despre Dumnezeu în Sine, și iconomia dumnezeiască, sau lucrarea lui Dumnezeu în vederea mîntuirii lumii, autorul aduce un material bogat și prețios pentru ilustrarea și descrierea celei din urmă. Este prima lucrare de teologie românească în care găsim această temă atît de larg expusă și exemplificată pe baza multor texte din Sfînta Scriptură și Sfinții Părinți.*

*Tema este tratată atît de extins și de bogat și pentru faptul că autorul o concepe ca identificîndu-se cu toate aspectele operei de mîntuire înfăptuită de Dumnezeu în Hristos. Faptul acesta este valoros fără îndoială, dar socotim că noțiunea iconomiei ar fi cîștigat și mai mult în limpezime dacă s-ar fi stăruit asupra unor temeuri și caracteristici care stau la baza ei : dacă s-ar fi pus mai puternic în relief faptul că iconomia pune în lumină libertatea lui Dumnezeu, sau iubirea Lui față de lume care nu poate fi concepută fără libertate. Dumnezeuul creștin mîntuitor nu este o esență supusă unor legi în mod involuntar, ci este un Dumnezeu personal, mai bine-zis tripersonal, care purcede la crearea și la*

mîntuirea lumii dintr-o iubire desăvîrșit liberă. Numai aceasta face explicabilă chenoza manifestată în actul creației, în întruparea Fiului lui Dumnezeu și în îndumnezeirea omului și a creației. Numai aceasta face explicabilă micșorarea și adaptarea lucrărilor Sale, după posibilitățile creaturilor pentru a se folosi de aceste lucrări.

Ideile acestea nu lipsesc din lucrarea autorului. Dar o punere a lor într-o lumină care să explice toate actele mîntuirii ar fi ridicat și mai mult valoarea lucrării, a cărei bogăție și importanță rămîne demnă de remarcat.

Autorul a pus în această formă a lucrării într-o legătură mulțumitoare iconomia bisericească cu cea dumnezeiască, așa cum i-am recomandat în observațiile făcute primei ei forme. De asemenea a supus unei discuții mai aprofundate problema dacă Tainele săvîrșite în afara de Biserica Ortodoxă au sau nu o valoare în ele însele. Autorul dă oarecum indirect impresia că ele nu au o valoare în ele însele, urmînd celor mai mulți autori care s-au ocupat cu această temă și întemeindu-se pe principiul că Tainele nu pot fi săvîrșite valid decît în Biserică. Dar socotim că, faptul că Biserica poate primi pe membrii unor confesiuni fără repetarea Tainelor primite de ei în confesiunea lor, iar pe membrii altora prin repetarea acestor Taine, necesită un răspuns mai nuanțat sau mai fundamentat la întrebarea de mai sus. Faptul că botezarea cuiva în Biserica de unde vine în numele Sfintei Treimi, îndeamnă Biserica Ortodoxă să nu repete această Taină pe seama respectivei persoane, înseamnă oare numai umplerea cu har a unei simple forme împlinite, nu și o luare în considerare a oarecărei credințe apropiate de a Bisericii Ortodoxe la cel ce vine în sînul ei, înainte de această venire?

Considerăm că autorul a făcut un lucru bun, trecînd în revistă studiile din teologia românească referitoare la iconomie, deși, ni se pare, că, din această «listă» au rămas pe dinafară unele studii și anume din teologia românească mai vechi.

Lucrarea însă este merituosă prin abundența de material concentrat în ea și prin problemele de mare interes pe care le pune și care pot suscita noi preocupări cu tema iconomiei în Biserica Ortodoxă, temă atît de caracteristică acestei Biserici.

Pentru aceste merite, avînd și acordul coreferenților : P. C. Pr. Prof. rector Dumitru Popescu, Prof. P. C. Arhid. I. Zăgreanu, P.C. Pr. Prof. I. Ică și al D-lui Prof. Iorgu Ivan,

Recomandăm acceptarea lucrării pentru a fi susținută ca teză de doctorat în teologie și pentru a fi publicată în una din revistele noastre bisericești.

**Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE**  
— referent principal —

# INTRODUCERE

Raportînd la Revelația Divină originea, dinamismul și tendința creaturilor spre unitate, Sfinții Părinți și marii dascăli ai teologiei patristice văd în toate creaturile chipurile rațiunilor divine, care se găsesc sub impulsul acțiunii lor. Toate aceste chipuri își au originea în rațiunile divine creatoare care formează în Logosul dumnezeiesc o unitate și prin impulsul și atracția acestor energii care pornesc din Logosul însuși, creaturile înaintează (ca niște linii) spre această unitate, îmbogățite cu o mare experiență primită prin creație și amplificată prin penetrarea lor de către Dumnezeu. Ele înaintează spre această unitate ca spre centrul unui cerc care a fost și punctul lor de plecare. «Cele multe care s-au distanțat între ele prin natură, tind să ajungă la Unul, prin convergența lor spre natura unică a oamenilor, ca să fie Dumnezeu totul în toate, cuprinzîndu-le pe toate și ineputîndu-le în El» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G., 91, 1075 C.), fiind în toate ca sufletul care ține unificate mădularele trupului.

Caracterul dinamic al rațiunilor divine ale căror chipuri au primit o consistență în lucrurile lumii este exprimat în mod deosebit în teologia ortodoxă. Prin aceste înaintări și manifestări în afară, Dumnezeu iese din Sine însuși prin lucrările Sale binefăcătoare nu numai în crearea lucrurilor, ci și a persoanelor, care sînt imaginile subiectului însuși al Logosului. Și Dumnezeu continuă aceste înaintări dinamice spre unitate prin conservarea celor create și prin acțiunea Lui cîrmuitoare (providențială) asupra lor. Aceasta înseamnă că în mișcarea fiecărei creaturi și îndeosebi a creaturilor raționale în reciproca lor condiționare este activă puterea lui Dumnezeu dătătoare de formă și susținătoare unității. De altfel, chiar energiile divine la care participă creaturile — cosmosul, lumea noastră și omul — energii existente îndeosebi în teologia Sfintului Grigore Palama, trebuie să fie considerate ca un fundament dinamic al creației lui Dumnezeu.

Acest aspect al teologiei ortodoxe, despre originea, suportul și ținta divină a mișcării creației spre unitate, pune în evidență faptul că lumea din afară de Biserică nu este total în afara lui Dumnezeu și că ea nu este ruptă de Dumnezeu în mișcarea și activitatea ei, avînd potențial posibilitatea de a intra oricînd în deplină unire cu El prin Biserică. Aceasta implică o anumită continuitate între mișcarea și aspirațiile lumii din Biserică și ale lumii din afară de ea.

Pentru a restabili în oameni conștiința sensului dinamismului creator și al unității tuturor în perspectiva lor infinită, s-a făcut om însuși Fiul lui Dumnezeu, în care își au originea și ținta lor persoanele raționale și lucrurile creațiunii. Asumînd natura umană, Iisus Hristos ne-a făcut cunoscut că originea și scopul mișcării noastre este El însuși. Iubirea divină, vărsată în natura Sa umană îl face să fie cel mai desăvîrșit dar omenesc către Dumnezeu și către oameni. În virtutea unirii Sale ca om cu noi, Hristos ne unește cu Sine însuși și între noi, dacă voim, conducîndu-ne la aceeași țintă la care El a condus umanitatea Sa, adică la ținta la care a voit Dumnezeu să ne conducă prin mișcarea imprimată în noi prin creațiune. «Prin trupul Său cel Sfînt, asumat din noi, El ne-a fixat ca printr-o pîrgă în Sine, ne-a făcut demni de a fi unul și același cu Sine după umanitate, în mod potențial, așa cum am fost destinați dinainte de veacuri să fim în El, ca mădulare ale trupului Său, articulîndu-ne și armonizîndu-ne în El prin Duhul, așa cum face suflatul cu trupul, și conducîndu-ne la măsura vîrstei plinirii Sale pnevmatice» (Sf. Maxim, *Ambigua*, P. G., 91, 1097 D, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dinamica creației în Biserică*, în «Ortodoxia» XXIX (1977), nr. 3—4, p. 281—291).

Astfel se explică faptul că atît în istoria creștinismului primar cît și în lumea noastră contemporană, dar îndeosebi în a doua jumătate a secolului XX, hristocentrismul, ecclesiocentrismul, iconomia divină, iconomia bisericească și intercomuniunea sînt preocupări esențiale și insistente ale Bisericii Mîntuitorului Iisus Hristos și ale teologiei creștine în general. Noțiuni ca acestea: libertatea lumii și planul de mîntuire al lui Dumnezeu<sup>1</sup> în Hristos; Iisus Hristos — speranța lumii<sup>2</sup>; Iisus Hristos — Lumina lumii<sup>3</sup>; cel ce urmează lui Hristos nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții (Ioan 8, 12); Iisus Hristos — mîntuire, slujire, unitate; iată Eu înnoiesc toate (Apoc. 21, 5)<sup>4</sup>; Iisus Hristos eliberează și unește<sup>5</sup>; mărturisirea lui Hristos în lumea noastră contemporană; unitatea în Hristos și în Biserică; educația în vederea libertății și a comuniunii oamenilor; calea care duce la unitatea vizibilă a oamenilor etc. — sînt doar cîteva dintre problemele și preocupările teologiei creștine ortodoxe și interprofesionale care servesc drept puncte de plecare, pe baza cărora s-au dezbătut și se dezbate altele numeroase preocupări și probleme ale unității în Hristos și în Biserică.

1. Iisus Hristos fiind viața și principiul vieții spirituale, prin opera Sa de răscumpărare și prin Înviere, a fost și va rămîne izvorul dătător de viață supranaturală pentru toți oamenii: «Eu sînt adevărata tulpină

1. Tema de bază a Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Amsterdam — 1948.

2. Tema de bază a Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Evanston — 1954.

3. Tema de bază a Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la New-Delhi — 1961.

4. Tema de bază a Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Uppsala — 1968.

5. Tema de bază a Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi—Kenya — 1975.



de vie, spune El, iar Tatăl Meu este lucrătorul. Toată mlădița care este în Mine și nu aduce roadă, El o taie; și toată vița care aduce roadă, El o curăță, ca mai multă roadă să aducă... Rămâneți în Mine și Eu în voi... Cel care rămâne în Mine și Eu în el, aduce multă roadă, căci în afară de Mine nu puteți face nimic» (Ioan 15).

Prin nașterea Sa trupească și prin jertfa Sa adusă Tatălui, din iubire pentru noi, Logosul întrupat are din primul moment al venirii Sale în lume puterea și însărcinarea să fie reprezentantul model și autorul întregii omeniri restaurate, El recapitulându-ne pe noi pe toți în chip virtual prin intermediul firii umane asumate de El și prin calitatea Sa de Ipostas divin, unit în ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.

Iisus Hristos este recapitulatorul tuturor, pentru că în omenitatea Lui este rezumată opera creatoare și în același timp El reprezintă punctul către care trebuie să ajungă întreaga creatură. El este Înțelepciunea divină și încoronarea mai presus de lume a acestei opere. Luind asupra Sa întregul neam omenesc, prin însușirea naturii umane și dându-și puțința tămăduirii de păcat, prin moartea Sa pe cruce, tot El îl conduce către scopul ultim: îndumnezeirea și unirea cu Dumnezeu-Tatăl.

Astfel, prin iconomia întrupării, se aduce la îndeplinire unicul plan al lui Dumnezeu cu lumea, care pornește de la Hristos, pentru a ajunge la Hristos, care este în același timp Creatorul, Răscumpărătorul și Îndumnezeitorul celor cerești și al celor pămîntești. Răscumpărarea, curățirea, sfințirea și împăcarea cu Dumnezeu se efectuează concomitent. De aceea succesiunea creației și cea a îndumnezeirii sînt strîns unite în Hristos și în Biserica Sa cea unică. Dacă întruparea are un caracter permanent de răscumpărare în lucrarea ei, în scopul său ultim ea are un caracter permanent de îndumnezeire. Dumnezeu vrea să facă din toți oamenii fiii Săi adoptivi prin Fiul Cel unic, «după bunăvoința Sa, astfel cum hotărîse în Sine mai înainte, spre *iconomia* plinirii vremurilor, ca toate să fie unite și cuprinse iarăși în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pămînt» (Efeseni 1, 9—10).

Prin învățătura sa profund hristologică, Apostolul vrea să arate tuturor că, datorită iconomiei divine, care este taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu, Ziditorul a toate, și care se lucrează prin Iisus Hristos și prin Biserica Sa, există un singur Domn, o singură credință, un singur botez și un singur Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți (Efes. 3, 9—11; 4, 5—6).

Avînd drept elemente specifice aceste adevăruri, hristologia și ecclesiologia creștină afirmă unitatea neamului omenesc sprijinindu-se pe unitatea creației ca operă a lui Dumnezeu cel Unul în ființă și întreit în persoane, care fiind El însuși cauza Sa, din voința Sa, a creat lumea și pe om (Fac. cap. 1 și 2, 4—25) ca un întreg (Fapte 17, 28). Toate aceste însușiri și lucrări ale iconomiei divine sînt expresii ale unității Sfintei Treimi, încît unitatea creației și unitatea oamenilor în Hristos și în Biserica Sa sînt reflexe ale unității substanței și voinței Creatorului (Romani 1, 25; 1 Cor. 8, 6) <sup>6</sup>.

6. Cf. Antonie Plămădeală, Episcop-vicar patriarhal, *Biserica slujitoare*, București, 1972, p. 21.

Astfel, conceptele noastre despre începuturi, despre cauze și despre tot ceea ce poate să dea o idee atît despre existența în sine și Dumnezeu, cît și despre originea, esența și destinul omului, se reduc în cele din urmă la unitate. Căci a fi *unul* înseamnă a fi dincolo de tensiunea dramatică în care se află întotdeauna doi sau mai mulți. De aceea, «Eu sînt cel ce sînt» (Ieșire 3, 14) rămîne definiția cea mai exactă care s-ar putea da infinibilului, spunînd despre acesta totul, dar lăsîndu-l în același timp acoperit în taină<sup>7</sup>.

Faptul că în primele pagini ale Sfintei Scripturi (Facere 1, 26) se afirmă atît caracterul trinitar al lui Dumnezeu, cît și natura omului de «chip» al lui Dumnezeu, are implicații de natură teologică și antropologică în iconomia mîntuirii. Căci după cum Sfînta Treime are o singură dumnezeire (natură) comună tuturor celor trei persoane ca însușire fundamentală a unității lor, tot așa și în oameni există un singur chip, ca reflex al lui Dumnezeu cel unul în ființă, dar întreit în persoane. Chipul și asemănarea constituie elementul comun al tuturor oamenilor. Ei sînt persoane diferite, dar au în comun *chipul și asemănarea*, formînd prin aceasta o unitate. Din acest punct de vedere, întrucît Adam este fiul cel «făcut» al lui Dumnezeu, tot neamul omenesc ce a urmat e neamul lui Adam. Fiecare urmaș al lui Adam (Facere 5, 5) poartă în sine chipul lui Dumnezeu primit de natura umană în actul creării lui Adam. De la primul om, deci, toți oamenii au, imprimat în ființa lor, chipul lui Dumnezeu. Dumnezeu le este tată, iar oamenii sînt frați între ei<sup>8</sup>.

Dacă primul om n-ar fi păcătuit, destinul nostru comun ar fi fost altul. Moștenind natura protopărintelui, destinul tuturor s-a schimbat în urma păcatului lui Adam. A doua generație moștenește starea de pe urmă a lui Adam, nu cea dintîi, căci în virtutea aceluiași principiu al unității, ceea ce face unul îi afectează pe toți. Prin păcatul unuia, în virtutea unității, firea întregii omeniri a fost afectată.

Deci, prin calitatea de părtași la umanitatea primului om sîntem afectați și de părtașia la vină și răspundere. Solidari în cădere, pe temeiul unității ontologice, oamenii sînt solidari și în restaurare<sup>9</sup>, care a fost adusă la îndeplinire, în mod obiectiv, de Cuvîntul lui Dumnezeu Iisus Hristos devenit om. Angajarea Sa prin iconomia întrupării pentru mîntuirea oamenilor, a hotărît-o Dumnezeu, prin iubire, din eternitate, căci El prevăzuse drama omului înainte de timp<sup>10</sup>.

Toți Sfinții Părinți și marii teologi ai Bisericii creștine deduc crearea lumii și a omului din atributul bunătății și al iubirii lui Dumnezeu. Binele și iubirea se vor gustate de cît mai multe ființe. Dar nu poate fi cineva bun și nu poate prețui iubirea decît în comuniune cu altul, căci temeiul indicator spre crearea lumii a fost și este comuniunea treimică a lui Dumnezeu, care, tocmai fiindcă e o fericită comuniune, vrea să se bucure și alte ființe raționale de această fericire. De aceea l-a și creat pe om după chipul și asemănarea Sa. Dar pentru că a preștiut căderea lui din fericire, în iconomia divină a și hotărît restabilirea în ea prin întruparea Fiului<sup>11</sup>.

7. *Ibidem*, p. 21.8. *Ibidem*, p. 22—23.9. *Ibidem*, p. 23.10. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 60.11. *Ibidem*, p. 62—63.

Astfel, «cînd a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere, ca să dobîndim înfierea» (Gal. 4, 4—5), și restabilirea comunității în Dumnezeu. Această restabilire a fost posibilă prin nașterea Sa istorică, prin învățătura, prin jertfa și moartea Sa pentru toți (2 Cor. 5, 15). Această *împăcare și recapitulare* a tuturor în Hristos, prin iconomia divină, este echivalentă cu o *recreare* a lumii, cu o răscumpărare a ei, Iisus fiind Noul-Adam. Prin El istoria ia un alt curs, decît cel pe care l-a luat prin Adam cel dintîi, care a păcătuit<sup>12</sup>.

Prin urmare, opera mîntuirii este revărsarea dragostei, milei și a harului lui Dumnezeu (Efes. 2, 4; Tit 2, 11; Rom. 3, 24), peste om și peste lume. Răscumpărarea adusă lumii din iubire prin Iisus Hristos se numește *iconomie* sau mîntuire obiectivă sau generală, iar însușirea de fiecare om a acestei iconomii mîntuitoare, prin harul Dumnezeului Sfînt, se numește îndreptare, sfințire sau mîntuire subiectivă, întemeiată pe cea obiectivă<sup>13</sup>.

Atît mîntuirea obiectivă adusă la îndeplinire prin Întrupare, cît și însușirea individuală a acestei mîntuirii, prin harul divin și eforturi personale, sînt actualizate în Biserica lui Hristos, care este deținătoarea ha-

12. Acceptînd folosirea termenilor «răscumpărare» sau «împăcare» teologia ortodoxă le dă un sens mai larg în ultimul timp, redescoperind astfel sensul patristic profund soteriologic și conformîndu-se în același timp tradiției de cult a Bisericii: Acest termen larg și multilateral de *răscumpărare* și *împăcare* l-a exprimat Biserica patristică totdeauna prin termenul de «mîntuire», el rămînînd în continuare termenul preferat al Bisericii Ortodoxe. Aceasta pentru mai multe motive: *întîi*, pentru că este întrebunțat cel mai des de Noul Testament, fie ca nume pentru opera înfăptuită de Domnul Iisus Hristos (de vreo 40 de ori — σωτηρια), fie ca apelativ legat de numele lui Iisus Hristos, în cadrul opereii înfăptuite de El (σωτηρ) de vreo 21 de ori; *în al doilea rînd*, pentru că, urmînd Noul Testament, acest termen este cel mai des întrebunțat de Biserică în tradiția ei de cult, este folosit de Crezul niceo-constantinopolitan și în rugăciunile poporului credincios; *în al treilea rînd*, pentru că acest termen redă sensul cel mai adînc, cel mai cuprinzător și mai multilateral al opereii înfăptuite de Iisus Hristos. În acest al treilea motiv al preferinței Bisericii Ortodoxe pentru termenul «mîntuire», înțelegem ca o scăpare de moarte a celor credincioși în toate privințele, ca o asigurare a vieții depline și veșnice, este implicat și faptul că acest termen produce în credincioșii ortodocși un sentiment de recunoștință absolută față de Hristos, căruia își datoresc scăparea existenței și perspectiva reîntoarcerii în comuniune cu Dumnezeu și a unei vieții veșnice și fericite.

Biserica Ortodoxă socotește, cum a socotit și Biserica primară, că termenul «mîntuire» asociat cu cel al «iconomiei divine» (iconomia mîntuirii) acoperă mai bine decît ceilalți sensul adînc, total și multiplu al opereii lui Hristos și cuprinde în el sensurile parțiale ale ei exprimate de ceilalți termeni. El acoperă sensul cuvîntului «viață veșnică» (aflat în Noul Testament de vreo 40 de ori), al cuvîntului «duh», dat celor ce cred, împreună cu mulțimea lui de daruri (folosit în Noul Testament de vreo 200 de ori); el cuprinde ceea ce exprimă cuvintele: unirea cu Hristos, viața în Hristos (Ioan XIV, 20—23; XV, 1—9; Efes. III, 17), înfiere (Gal. IV, 5; Romani VIII, 15), modelarea omului după chipul lui Hristos (Gal. IV, 19), concorporalitatea cu Hristos (Efes. III, 6) etc.

Bunul mîntuirii adus nouă de Hristos este atît de complex și profund că nu poate fi exprimat complet de nici un termen și nici de toate la un loc. El este un mister cu neputință de înțeles și de definit complet (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, «Ortodoxia» XXIV (1972), nr. 2, p. 195—196).

13. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutetele teologice, vol. II, București, p. 566.

rului, «stilpul și temelia adevărului» (1 Tim. 3, 15) prin *iconomia divină* și *iconomia bisericească*.

Biserica este mireasa Celui care a binevoit prin *iconomia Sa* întrupată să se pogoare la slăbiciunea noastră și să vină astfel întru căutarea oii celei rătăcite. Prin *Iconomia Sa* întrupată, Hristos, luînd pe umerii Săi natura noastră pervertită, s-a îmbrăcat cu firea omenească și a prezentat-o lui Dumnezeu-Tatăl.

Biserica este trupul sfînt și infailibil al lui Hristos, în care și prin mijlocirea căruia se realizează opera mîntuirii oamenilor. Întregul așezămînt al Bisericii este unit și constituit de Sfîntul Duh care locuiește în ea și care vindecă pe cele slabe și completează pe cele de lipsă. Biserica fiind chivotul harului și al adevărului și lucrînd prin organele ei convenite și iconomisînd tezaurile sfîntului Har, conduce pe oamenii credincioși la mîntuire, actualizînd în permanență *iconomia mîntuirii* și recapitulînd și pe plan istoric în sine pe toți cei care în mod potențial sînt recapitulați în Hristos, prin aceeași *iconomie divină*<sup>14</sup>.

Ținînd cont de învățătura Sfîntilor Părinți și de spiritul teologiei ortodoxe (contemporane), opera răscumpărătoare a Mîntuitorului Iisus Hristos a fost adusă la îndeplinire potrivit planului *iconomiei divine*, iar lucrarea de însușire a acestei răscumpărări și sfințirea oamenilor se actualizează prin *iconomia bisericească*, care se bazează pe aceeași *iconomie divină* și pe consimțămîntul omului de a colabora cu harul prin Biserică.

Examinînd noțiunea de *iconomie* (οἰκονομία, ας), (ῆ) și încercînd să raportăm această noțiune la teologia mîntuirii în Hristos, constatăm că în doctrina Bisericii, prin cuvîntul «*iconomie*» se înțelege un lucru asemănător cu acela pe care îl are cuvîntul «*economie*» în viața socială sau în viața de stat.

În sens curent sau profan, prin *economie* se înțelege administrarea, chivernisirea sau folosirea cumpătată a bunurilor materiale, pentru satisfacerea nevoilor de întreținere a vieții omenești, pe cînd prin *iconomie*, în sens teologic sau bisericesc, se înțelege administrarea sau folosirea chibzuită, ori buna chivernisire a mijloacelor specifice bisericești nemateriale, în vederea satisfacerii unor trebuințe legate de lucrarea mîntuitoare a Bisericii, sau chiar pentru facilitarea ori asigurarea directă a mîntuirii<sup>15</sup>.

14. Comisia pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod. Tema VI-a: *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», anul XXIV (1972), nr. 2, p. 285—295.

15. Dictionnaire grec-français, C. Alexandre, 11 éd., Paris, 1859, p. 971; Pr. Prof. Liviu Stan, *Iconomie și intercomuniune*, în «Ortodoxia», anul XXII (1970), nr. 1, p. 6; Jérôme Kotsonis, archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Editions J. Duculot, S. A. Gembloux, Belgique, 1971; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască, teme al iconomiei bisericești*, în «Ortodoxia», anul XXI (1969), nr. 1, p. 3—24; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic*, în «Studii teologice», anul VII (1955), nr. 3—4, p. 139—149; *Iconomia în Biserica Ortodoxă* (tradusă din românește în l. greacă și l. rusă, București, 1969).

Tot în legătură cu «*iconomia divină*», «*iconomia mîntuitoare*», «*iconomia pentru noi*», etc., vezi: Clement Alexandrinul, *Stromata* 1, 17, P. G., VIII, 800—801; *Stromata* 7, 12, P. G., IX, 501; Sfîntul Atanasie al Alexandriei, *Epistola* IV, 14, P. G., XXVI,

În Biserică, o iconomie este un act de imitație a bunului Samaritean și a tatălui fiului risipitor (Luca 10, 30—37 ; 15, 11—32). Justificarea și semnificația cea mai adâncă a iconomiei constă în autoritatea fundamentală a voinței lui Dumnezeu, pentru care se cuvine a fi jertfit orice ar putea fi privit ca un rebut, pentru a aduce la Hristos și a salva un singur om care, altminteri, ar merge către pieirea sa (Luca 15, 2—10).

Mîntuitorul Iisus Hristos, cel dintîi, a aplicat și a practicat iconomia, sub chipul pe care Biserica Ortodoxă a dezvoltat-o ulterior. Deși fusese trimis numai «către oile cele pierdute ale casei lui Israel», El însuși, recurgînd la iconomie, El cel ce a fost pînă la moarte ascultător Tatălui Său, a lărgit lucrarea Sa și a avut milă de canaaneancă (Marcu 7, 25—30) și de sutaș (Luca 7, 2—10).

Cazul cel mai extraordinar al folosirii iconomiei în întreaga istorie a Bisericii, este aplicarea ei de însăși Sfînta Treime, atunci cînd Sfîntul Duh s-a pogorît peste păgînii nebotezați... (Fapte cap. 2). Termenul de *iconomie* este folosit în Sfînta Scriptură și la Sfînții Părinți și cu înțelesul unei iconomii dumnezeiești, iconomia aceasta dumnezeiască constituie ultimul fundament al iconomiei bisericesti.

Patru locuri din Noul Testament vorbesc în mod special despre iconomia dumnezeiască și toate patru se găsesc în epistolele Sfîntului Apostol Pavel : (Efes. 1, 10 ; 3, 9 ; Colos. 1, 25 și 1 Tim. 1, 4).

La Efeseni 1, 10, se spune că Dumnezeu «ne-a făcut cunoscută taina voii Sale, după bunăvoința Sa, pe care și-a propus-o în Sine de mai înainte, spre iconomia plinirii vremurilor (εις οικονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν) ca să recapituleze toate în Hristos (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ), cele din ceruri și cele de pe pămînt». Dumnezeu a luat o hotărîre «dinainte de întemeierea lumii», pe baza bunăvoinței Sale, deci a iubirii Sale libere, bunăvoință pe care și-a propus-o Sîeși, ca să aducă la împlinire o *iconomie* la plinirea vremurilor sau pentru plinirea vremurilor <sup>16</sup>.

Iconomia divină este deci efectuarea unei hotărîri libere și iubitoare, hotărîre luată înainte de crearea lumii (înainte de timp), nu e hotărîrea însăși. Iconomia e o efectuare care are loc la *plinirea vremii* sau pentru plinirea vremii (πλήρωμα τοῦ χρόνου — Gal. 4, 4). Aceste două înțelesuri sînt legate într-o strînsă interdependență în iconomia dumnezeiască. În orice caz, scopul fundamental al acestei iconomii este «ca să recapituleze toate în Hristos» (Efes. 1, 10). S-ar putea spune că în aceasta constă iconomia. Dar intrucît pentru recapitularea tuturor în Hristos este necesar să apară în istorie Hristos, adică Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, iconomia divină în sensul teologic al cuvîntului este întru-

656 ; Sfîntul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt*, 16, 39, P. G., XXXII, 140 ; Sfîntul Chiril al Alexandriei, *Diferite scrieri*, P. G., LXXVI, 16, 17, 148, 209, 212, 300. Intrucît limba latină ne este mai accesibilă, în cele ce urmează operele Sfînților Părinți din P. G., vor fi citate în limba latină, adică după coloana latină, paralelă cu textul grecesc original, sau în românește.

16. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască, teme al iconomiei bisericesti...*, p. 4.

parea Fiului lui Dumnezeu, ca punct inițial și conducător al întregii opere de recapitulare a tuturor în El<sup>17</sup>.

Dacă prin întruparea Fiului lui Dumnezeu și prin mîntuirea obiectivă făcută de El sîntem recapitulați în Hristos în chip virtual, după întemeierea Bisericii creștine, recapitularea devine activă pentru toți cei care fac parte din această Biserică, căci Biserica avînd drept cap pe Hristos, este trupul Lui și împlinirea celui ce plînește toate întru toți (Efes. 2, 22—23 ; 5, 23).

Creștinismul nu reprezintă numai un mesaj trimis de Dumnezeu oamenilor (Luca 1, 26—35), ci pe Dumnezeu însuși intrat în lume, ca obiect al Revelației. Prin iconomia întrupării, Dumnezeu devine subiect și obiect al Revelației. Totodată, El se arată pe Sine, se dă, se comunică oamenilor, se face conținut al relației eu-tu, ca oamenii să rămînă în același timp subiect al acestei comunicări și al acestei relații de la subiect la subiect.

Oamenii doresc apropierea maximă de Dumnezeu. Aceasta este o lege eternă a ființei lor, dar nu pot îndeplini singuri această lege. Nici de Dumnezeu nu pot fi ajutați, decît prin apropierea maximă a Lui de ei prin iconomie și comuniunea întrupării lui Hristos. Satisfacerea acestei legi, a adevăratei cinstiri și slujiri în dragoste a Tatălui, nu o putea împlini pentru oameni decît un om, care să nu fi ieșit prin păcat din comuniune cu Dumnezeu. Nimeni nu era în stare să refacă această comuniune, să reinnoiască pe oameni după chip, decît Iisus Hristos, Însuși Chip al Tatălui<sup>18</sup>. El nu a murit pentru că s-a născut, ci s-a născut ca să moară. Întruparea și moartea lui Hristos pentru oameni cumulează efectul maximei pregătiri a oamenilor pentru comuniunea cu El, și prin aceasta cu Dumnezeu, cu satisfacerea legii obligativității de cinstire a Tatălui din partea oamenilor.

Deoarece păcatul a distrus planul inițial, adică planul unei ridicări directe a omului către Dumnezeu, în cosmos s-a deschis o prăpastie catastrofală. Trebuia vindecată această rană și recapitulată istoria care îi lipsea omului, printr-un început nou : acesta este scopul întrupării.

Momentul prim și central al iconomiei divine fiind Răscumpărarea, prin nașterea, moartea și învierea Fiului, el nu poate fi separat de ansamblul planului divin, care este unirea cu Dumnezeu, prin iubire, și îndumnezeirea oamenilor.

17. *Ibidem*, p. 4. Problema iconomiei divine, în înțelesul ei de lucrare mîntuitoare adusă la îndeplinire de Fiul lui Dumnezeu întrupat, a fost îndelung dezbătută și lămurită de către Sfinții Părinți și a făcut obiectul unor hotărîri dogmatice ale Bisericii în decursul istoriei (Clement Alexandrinul, *Cuvîntarea* 38, 14, P. G., XXXVI, 329; Sfinții Atanasie al Alexandriei, *Explicarea în Psalmul* 67, P. G., XXVII, 300; Sfinții Maxim Mărturisitorul, *Despre teologia și iconomia Fiului lui Dumnezeu*, 18, 23; P. G., XC, 1136, 1138; Sfinții Ioan Damaschin, *Despre dumnezeiasca Iconomie*, 1, 2, 5, 12, 17, 28, P. G., XCIV, 981, 988, 1000, 1069, 1100).

18. Sfinții Atanasie, *Despre Întruparea Logosului, contra lui Apolinarie*, II, 10, P. G., XXVI, 1149 A.



Planul dumnezeiesc al mântuirii, descoperit și înfăptuit prin întruparea lui Iisus Hristos, este «taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută»<sup>19</sup>, este «iconomia tainei celei din vezi ascunsă în Dumnezeu care a făcut toate» (Efes. 3, 9). Astfel termenul οἰκονομία exprimă noțiunea de intenție divină cu privire la lume, acțiunea ei largă în lume, prin Biserică, Pronia divină, întruparea Mântuitorului, orice faptă mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos, toate acțiunile prin care s-a arătat natura umană în Fiul, de la întrupare pînă la înălțarea Lui la ceruri.

2. — Vorbind acum despre iconomia bisericească, după înțelesul de mai sus al termenului de «iconomie», întreaga expunere a învățaturii Bisericii despre mîntuire, adică despre persoana lui Iisus Hristos, ca și despre lucrarea Lui mîntuitoare continuată — pentru însușirea de către oameni a roadelor ei — de Duhul Sfînt în Biserică, poate fi numită teologie iconomică (θεολογία οἰκονομική) identică în conținut cu aceea de teologie a mîntuirii<sup>20</sup>. Deoarece Biserica constituie continuarea în lume a operei de mîntuire a Domnului Iisus Hristos, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești atribuie și operei Bisericii denumirea de *iconomie* și caracterizează astfel această iconomie, ca iconomie mîntuitoare, iconomie bisericească sau iconomie a Bisericii lui Hristos.

Iconomia bisericească este incontestabil o modalitate de acțiune specifică Ortodoxiei și ea este chemată să joace, în orice dialog ce s-ar porni între Biserica Ortodoxă și celelalte confesiuni creștine, un rol a cărui importanță nu trebuie minimalizată. În aceste dialoguri intercreștine, cuvîntul *iconomie* apare, nu fără legătură cu înțelesul lui mai larg, ca o noțiune fundamentală și în problema valabilității tainelor săvîrșite în afară de Biserică. Aici, iconomia înseamnă modalitatea sau mijlocul prin care Biserica, în anumite împrejurări, cu anumite condiții stabilite de ea și pentru un bine mai mare, în vederea mîntuirii, își exercită îndreptățirea și puterea de a completa, din motive de tact (οἰκονομῶς), unele taine oficiale în afară de ea. Cînd Biserica face acest lucru, îl face *prin iconomie*. Prin iconomie, Biserica nu consideră și de-

19. Troparul Născătoarei de Dumnezeu, glas 4.

20. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic...*, p. 139. Avînd în vedere preferința Ortodoxiei pentru acest termen, unii scriitori bisericești și teologi ortodocși au împărțit chiar Teologia Dogmatică în două părți: în *teologie pură* și *teologie iconomică*. Potrivit acestei împărțiri, Diacon Ioan I. Ică spune că «teologia simplă, propriu-zisă, sau pură (ἀπλή θεολογία), cuprinde învățătura despre Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane, în raport cu omul și lumea în general ca «făcător al tuturor celor văzute și nevăzute», chivernisitor, promietor și conservator al întregii creații văzute și nevăzute». Iar «teologia iconomică» (οἰκονομική θεολογία), cuprinde învățătura despre «iconomia lui Dumnezeu față de noi», privind mîntuirea noastră, adică despre Dumnezu Mîntuitorul în raport cu omul și lumea în special, pentru mîntuire și desăvîrșirea lor în Hristos, prin Biserică și Sfintele Taine, și întreaga viață creștină pînă la eshatologie». Vezi, Diacon Ioan I. Ică, *Mărturisirea de Credință a lui Mitrofan Krikopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenistă* (Teză de doctorat în Teologie), în «Mitropolia Ardealului», anul XVIII (1973), nr. 3—4, p. 273, 283—285.

clară «valide» unele taine oficiate în afară de ea, ci le validează prin puterea ei, prin «iconomie», completându-le, adică, ceea ce le lipsea, ca să fie desăvârșite, ca și Tainele ei, în scopul ușurării reprimirii în sinul ei a celor care au primit asemenea Taine în afară de ea <sup>20 bis</sup>.

Iconomia este astfel o ușurare a procedurii de primire în Biserică a creștinilor neortodocși, dar botezați în numele Sfintei Treimi, iar în cazul că sînt cununați sau hirotoniți, — o primire în starea și treapta în care se află.

Iconomie se mai numește, într-un sens mai puțin propriu, și orice procedură mai îngăduitoare a Bisericii, față de unii membri ai ei, prin scutirea lor de împlinirea unor anumite amănunte, ale anumitor rînduiri (de posturile din unele zile, de obligația cununiei în biserică, de interdicția cununiei în anumite timpuri etc.). În toate înțelesurile ei, iconomia este un *pogorământ* al Bisericii la slăbiciunea omenească, înmuind, în anumite cazuri, puțin rigoarea (acriția) <sup>21</sup> rînduiri general observată în Biserică <sup>22</sup>.

20 bis. Prof. Iorgu Ivan, *Referat asupra iconomiei bisericești*, I (manuscris), 1978, p. 2.

21. Ἀκριβεία(η) — exactitate, precizie, justețe, rigoare, perfecțiune pînă la ultimele detalii: rigiditate.

Termenii „ἀκριβεία” și „οἰκονομία” se folosesc în mod obișnuit în terminologia teologică ca să exprime două poziții deosebite, pe care le ia Biserica în folosirea mijloacelor de mîntuire de care dispune.

Termenul «acriția» exprimă observarea cu exactitate de către Biserică a dispozițiilor canonice față de orice credincios (Vezi Canonul 46, 47, 48 ale Sfinților Apostoli; canonul 3 și 4 ale Sfintului Grigore de Nyssa; canonul 1, 10, 47 ale Marelui Vasile; Epistola Sinodului III ecumenic, etc.). Iar termenul «iconomia», după cum am văzut, exprimă atitudinea plină de dragoste a Bisericii față de membri ei, care, din neștiință sau din lipsă de rezistență, calcă dispozițiunile canonice ale ei (Canonul 2 și 3 ale Sinodului de la Ancira; 11 și 12 ale Sinodului I ecumenic; 3, 5, 7, 10, 18 etc. ale Marelui Vasile; 3, 29, 30, 102 ale Sinodului VI ecumenic), ca și față de creștinii din afara ei, care doresc să vină în sinurile ei (Canonul 8 și 19 ale Sinodului I ecumenic; 7 al Sinodului II ecumenic; 1 și 47 ale Marelui Vasile).

Indicații mai amănunțite despre termenul *oikonomia* găsim la juristul român Gheorghe Cronț, în studiul său intitulat *Iconomia în Dreptul bisericesc*, publicat în rev. «Biserica Ortodoxă Română», anul LV (1937), nr. 7—10, p. 419, unde folosind cuvîntul grecesc οἰκονομεῖν (οἶκον — νέμειν) — a conduce o casă, o gospodărie, spune că această expresie este cea mai des întrebuițată pentru noțiunea de dispensă, precum și cuvîntul corespunzător din limba latină *dispensatio*, înseamnă în general: administrație. Se numeau *oikonomi* sau *dispensatores* cei însărcinați cu administrația unei averi, a unei case. În acest înțeles vorbește Mîntuitorul Iisus Hristos despre «iconomul credincios și înțelept» (Luca 12, 42), precum și despre «iconomul nedreptății» (Luca 16, 8). Termenul latin *dispensatio* nu are decît o importanță secundară, fiindcă în general *dispensatio* este un termen de traducere, iar Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, care au scris în limba latină și la care găsim indicațiuni privitoare la dreptul de iconomie, au întrebuițat pentru aceeași noțiune și alți termeni ca: *temperamentum*, *moderatio* (Sfîntul Cîprian, *Epistola ad Antonianum*, P. L., III, 791); *simulatio* (Fericitul Ieronim, *Comment. in Epistola ad Galat. I, 2*, P. L., XXVI 364); *exceptio* (Fer. Augustin, *De civitate Dei*, I, 21, P. L., XLI, 35).

Găsim chiar în Noul Testament, în înțeles mai larg, întrebuițarea termenului de *oikonomia* sau *oikonomos*. Astfel Sfîntului Apostol Pavel i-a fost încredințată «ico-

Prin această lucrare, Biserica administreză și folosește atît sfîntul har divin, primit de ea prin iconomia rîscumpărării, cît și mijloacele de îndrumare și conducere a vieții creștine, vîdînd astfel conținutul dogmatic al iconomiei, ca operă subordonată administrării Sfîntului Har divin în vederea aceluiași scop al mîntuirii.

Iconomia bisericească, ca operă de administrare a mijloacelor cu care a fost înzestrată Biserica, reprezintă continuarea iconomiei divine a Mîntuitorului Iisus Hristos, și capătă denumirea ei de la aceasta.

Sensul comun atribuit iconomiei bisericești ca operă de administrare a harului divin și a celorlalte mijloace cu care Biserica a fost înzestrată este acela de administrare cu dragoste și bunăvoință a acestor mijloace <sup>23</sup>. Practica bisericească prezintă iconomia (bisericească) ca o administrare plină de dragoste și bunăvoință a propriilor ei mijloace în opera de îndrumare și sfințire a oamenilor.

Iconomia se aplică spre completarea celor de lipsă, venindu-se în sprijinul celui care dorește să reîntre mai curînd sub harul Bisericii Ortodoxe. Dacă înăsprinea unei pedepse prevăzute de acrivie este luată în același scop, al îndreptării celui aflat sub pedeapsă, înăsprirea — adică depășirea — acriviei nu este iconomie, ci exercitarea dreptului pe care îl are cel care a stabilit o epitimie, fie de a scurta timpul prevăzut de acrivie, cînd ar observa îndreptarea celui sub epitimie, fie de a prelungi acest timp cînd ar constata că pentru cel «sub epitimie» timpul prevăzut de acrivie s-a dovedit insuficient pentru îndreptarea lui, la care în mod normal ar fi trebuit să ajungă în acel timp. Aceasta rezultă clar și din alte canoane, dar îndeosebi din canonul 102 al Sinodului VI Ecumenic <sup>23 bis</sup>.

Pentru a înțelege mai bine scopul și urmările epitimiilor și pedepselor, socotim să precizăm că în Dreptul Bisericesc există pedepse cu caracter temporar și pedepse cu caracter definitiv. În cazul primei categorii de pedepse, imediat după împlinirea timpului prevăzut în hotărîre, cel în cauză va intra în drepturile pe care le avea înainte de pedeapsă, fără nici o formalitate, indiferent dacă, în realitate, acesta se îndreptase sau nu; în cazul categoriei a doua de pedepse, pentru ca cel în cauză să poată fi repus în drepturi, este necesară o anumită procedură de cercetare și verificare a întregii lui activități și de avizul favorabil al episcopului respectiv. Dar pentru amîndouă felurile de pedepse, legislațiunea bisericească prevede anumite motive, care au drept urmare încetarea

nomia darului lui Dumnezeu» (Efes. 3, 2). Sfinții Apostoli sînt «iconomi ai tainelor lui Dumnezeu» (1 Cor. 4, 1), iar episcopul este denumit «iconom al lui Dumnezeu» (Tit 1, 7).

Ținînd seamă de acestea, iconomia nu trebuie înțeleasă numai în sensul de administrație materială, ci și în sensul spiritual de administrare a mijloacelor harice instituite de Domnul Iisus Hristos în Biserică. După cum vom vedea în cele ce urmează, Sfinții Părinți întrebuițează uneori termenul iconomie pentru a exprima anumite acte ale Provdentei divine (Vezi Gheorghe Cronț, *op. cit.*, p. 419—420).

22. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască, temeii al iconomiei bisericești...*, p. 3.

23. *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, prezentarea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, București 1969, p. 11 (l. greacă și l. rusă).

23 bis. Vezi Prof. Iorgu Ivan, *op. cit.*, p. 2.

pedepselor. Asemenea motive sînt: *absoluțiunea și grațierea* — ca motive de drept corespunzătoare amnistiei și grațierii din legislația de stat — și *îmbolnăvirea gravă, primejdia de moarte și prescripția* — ca motive de fapt.

Nu este exagerat să se spună că în prezent, problema iconomiei în teologie și Biserică constituie cea mai importantă și în același timp cea mai delicată piatră de încercare pentru întreaga lucrare creștină animată de dorința de a găsi o cale mai sigură pentru a ajunge la o înțelegere și o înfrățire între toți creștinii, și care să reflecte măcar în parte lucrarea iconomiei divine pentru mîntuirea neamului omenesc.

Este de asemenea necesar ca pentru evitarea oricăror confuzii, precum și pentru justificarea modului în care abordăm problema iconomiei divine și iconomiei bisericești în teologia ortodoxă, să precizăm că deși pînă în prezent Biserica Ortodoxă nu s-a pronunțat în mod unanim asupra iconomiei, ci numai parțial și ocazional, fără a se fi adoptat hotărîrile panortodoxe cu caracter obligatoriu pentru însăși lucrarea ei<sup>24</sup>, totuși ea a stabilit anumite principii fundamentale peste care nu se poate trece.

Avînd în vedere intensa colaborare pe plan ecumenic a Bisericilor și confesiunilor creștine din timpul nostru, colaborare care necesită elucidarea a numeroase probleme cu caracter teologic și practic, în mod necesar și problema iconomiei a fost readusă pe prim plan în preocupările teologice ale Bisericii Ortodoxe. Prima Conferință panortodoxă din Rodos (24 sept. — 1 oct. 1961), alături de alte preocupări, a propus și studierea iconomiei bisericești, ca problemă de mare importanță contemporană în Ortodoxie, care are menirea să reglementeze raporturile de colaborare pe plan ecumenic dintre Ortodoxie și celelalte confesiuni creștine. De asemenea, problema iconomiei a fost inclusă la Conferința de la Chambesy (9—16 iunie 1968) în rîndul celor șase teme principale care vor fi studiate și dezbătute de Marele Sinod al Bisericilor Ortodoxe, delimitînd-o cu titlul de «Iconomie și acrivie în Biserica Ortodoxă». Această temă a fost repartizată apoi spre studiere Bisericii Ortodoxe Române. Ca urmare, Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a instituit o comisie care a și întocmit lucrarea ce i-a fost încredințată. Comisia a fost prezidată de I.P.S. Iustin Moisescu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei de atunci — actualul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române — avînd ca locțiitor, la început, pe I.P.S. Antim Nica, actualul Arhiepiscop al Tomisului și Dunării de Jos, iar după aceea pe P.S. Episcop Antonie Ploieșteanul — vicar patriarhal. La redactare, au colaborat direct: Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. I. Todoran, Prof. Iorgu Ivan și Pr. Prof. Liviu Stan (ultimul, decedat). Lucrarea a fost deja publicată în limba greacă, în traducerea Pr.

24. Pr. Prof. Liviu Stan, *Iconomie și intercomuniune*, în «Ortodoxia», anul XXII (1970), nr. 1, p. 6.

Prof. Dr. Olimp N. Căciulă, sub titlul : „Οικονομία ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ” (București, 1969), și în limba rusă în același an.

Din cele spuse în chip sumar pînă acum, rezultă că ținta principală care se urmărește prin aplicarea iconomiei este unirea tuturor în Hristos și în Biserica Sa, prin iubire, pentru că Dumnezeu voiește «ca toți oamenii să se mîntuiască și să vină la cunoștința adevărului» (1 Tim. 2, 4).

Dacă realmente acesta este de fiecare dată scopul celor care iau o măsură de iconomie, atunci, precum spunea Sfintul Vasile cel Mare, trebuie să considerăm iconomia bisericească, care se bazează pe cea divină, ca pe o activitate a Sfintului Duh, îndeplinită de cei ce sînt însărcinați cu preocupările bisericești<sup>25</sup>, adică de ierarhia canonică a Bisericii lui Hristos. Această vastă lucrare de mîntuire și de unire în Biserica lui Hristos, prin lucrarea Sfintului Duh, nu are legătură numai cu persoanele particulare, ci ea se revarsă în toată lumea, cuprinzînd națiuni și biserici întregi, în istorie și în prezent, și actualizînd această unire a lor în Hristos, care ieri, azi și în veci este același (Evrei 13, 8). Căci după cum Iisus Hristos, prin opera de răscumpărare obiectivă și prin înviere, recapitulează pe toți în Sine și rămîne punctul cel mai îndepărtat, deși totdeauna prezent, către care toate se îndreaptă ca spre scopul lor ultim (Filip. 3, 14 ; Colos. 1, 17 ; 1, 8), El fiind cauza eficientă, exemplară și ultimă a universului, tot așa Biserica fiind beneficiara, continuatoarea și distribuitoarea harului divin (Ioan 14, 16—17) folosește măsurile de iconomie pentru îndreptarea credincioșilor, pentru pacea Bisericilor locale, dar și pentru armonia și buna colaborare dintre toate popoarele.

Din cele prezentate, constatăm că Dumnezeu însuși, începînd chiar din Vechiul Testament, dar în mod special în timpul prezenței Sale iconomice pe pămînt, în Noul Testament, apoi prin Sfinții Apostoli și prin Sfinții Părinți ai Bisericii, și-a desfășurat în mod constant bunăvoința prin multe alte mijloace, între care prin iconomia cea iubitoare de oameni a milei Sale.

Potrivit celor zise, «acrvia» și «iconomia» alcătuiesc cei doi poli care definesc limitele înăuntrul cărora se desfășoară lucrarea Bisericii, atît față de membrii ei, cît și față de creștinii din afara ei. Ele constituie și cele două modalități principale, potrivit cărora Biserica poate să înainteze în folosirea căilor de mîntuire.

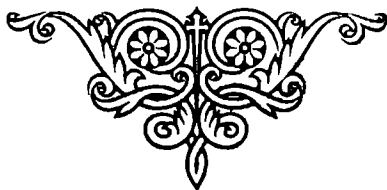
25. Sfintul Vasile, *Scrisoarea 227*, P. G. XXXII, 852 ; vezi și *Scrisoarea Patriarhului Paisios II al Constantinopolului*, din luna iunie 1729, adresată Mitropolitului Daniil al Ungrovlahiei, în *Delikanis, Pat. Engrapha*, III, p. 421—422, care conține aceeași idee ; vezi și *Scrisoarea Patriarhului Calinic al V-lea al Constantinopolului* (1801—1806 ; 1808—1809) către Veniamin Costache al Moldovei, în 1805, în care spune că iconomia bisericească și pogorămîntul trebuie folosite în funcție de împrejurări, dar, asemenea Apostolului, trebuie să pui înainte «propria ta virtute, cumpătare și exemplul cel bun...» (*Delikanis* — *Pat. Engrapha*, III, 504 și Ghedeon, *Kanonikai Diataxeis*, II, p. 679—680, 681). Menționăm că colecțiile *Patriarhica Engrapha* și *Kanonikai Diataxeis* au fost folosite indirect.

Problema iconomiei divine și iconomiei bisericesti capătă o foarte mare însemnătate în viața bisericească de astăzi și în teologie, pentru că niciodată în istoria Bisericii nu s-a pus atât de stăruitor și sub atât de multe fețe problema raporturilor interbisericești și interconfesionale, problema apropierii și unirii creștinilor sau problema unității ecumenice, așa cum se pun aceste probleme în prezent.

Astfel, s-ar putea spune, că respectarea riguroasă a poruncilor dumnezeiești și a Canoanelor (acrvia), cât și pogorământul făcut de la acestea, prin iconomie, tind către același scop: de a restabili pe omul căzut din har și a-l readuce în poziția sa de fiu al lui Dumnezeu, prin toată iconomia divină și bisericească. Această misiune specifică Ortodoxiei este bine plăcută lui Dumnezeu și se impune cu necesitate în zilele noastre, când Biserica cea unică a lui Hristos este chemată să-și dovedească, prin argumente teologice și prin iubire de oameni, atributul său de «sobornicitate — ortodoxă» în doctrină și «catolicitate — spațială» în lume.



PARTEA I  
ICONOMIA DUMNEZEIASCĂ





## CAPITOLUL I

# ICONOMIA DUMNEZEIASCĂ DUPĂ SFÎNTA SCRIPTURĂ

Iisus Hristos — Cuvîntul lui Dumnezeu, prin care toate s-au făcut, a devenit om El însuși, din iubire, pentru ca noi, fiind atrași prin trupul Său jertfit și înviat, umplut de dumnezeire, să putem ajunge la deplina unire cu Dumnezeu și la unirea cu toți oamenii, prin aceeași iubire. Prin iconomia întrupării Sale, Mîntuitorul Hristos a devenit «punctum terminus» al istoriei omenesti, punctul către care converg năzuințele istoriei și ale civilizației creștine, centrul de atracție al neamului omenesc chiar, bucuria tuturor inimilor și deplinătatea aspirațiilor lor.

Avînd în vedere această recapitulare a tuturor în Hristos, prin iconomia Sa întrupată, Sfîntul Atanasie al Alexandriei spune că «a venit Domnul ca să surpe pe diavolul și să ne deschidă drumul la ceruri, trecînd prin catapeteasmă, adică prin trupul Său», cum zice Apostolul (Evrei 10, 20). «Dar nu Cuvîntul avea trebuință de această deschidere spre ceruri, căci El era Domnul tuturor, nici nu era ceva închis Făcătorului. Ci noi aveam trebuință; noi care am fost urcați prin trupul Său propriu. Căci precum pentru toți l-a dat pe acesta morții, așa a deschis prin El tuturor urcușul spre cer»<sup>26</sup>. Prin El, planul lui Dumnezeu cu lumea — *oikonomia*, început în Vechiul Testament va continua și se va desăvîrși în Noul Testament. Aici, în Noul Testament, iconomia divină se va concretiza în fapte, în împliniri, în evenimente istorice, care ascund taina mîntuirii. Dar «viziunea despre «istoria mîntuirii», potrivit căreia «planul lui Dumnezeu constă într-o succesiune de elemente mîntuitoare, Iisus Hristos apărînd la finele istoriei Vechiului Testament, nu trebuie interpretată într-un sens linear, cronologic», spune episcopul Antonie Ploieșteanul<sup>27</sup>. Planul divin al Răscumpărării fiind prevăzut înainte de apariția evenimentelor în timp, teologia (contemporană) se cade să depășească noțiunea de «istoria mîntuirii», ca să înțeleagă semnificația iconomiei descoperită în Sfînta Scriptură.

Iconomia lui Hristos nu poate fi redusă la manifestarea ei istorică, ci indică faptul că noi am devenit participanți la viața reală a lui Dumnezeu însuși prin întruparea lui Hristos. De aici referința ei cu veșnicia

---

26. Sfîntul Atanasie, *Oratio de incarnatione*, P. G., XXV, 140; cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Invățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în «Ortodoxia», anul XXIV (1972), nr. 2, p. 207.

27. *Biserica slujitoare...*, p. 37—38.

și lucrarea Duhului Sfânt <sup>28</sup>. Citind pe Georges Khodre, Episcopul Antonie Ploieșteanul este întru totul de acord cu afirmația că însăși noțiunea de iconomie (οἰκονομία) este o noțiune de mister, care se referă la libertatea lui Dumnezeu și nu este restrânsă de nici un eveniment <sup>29</sup>.

## A.

## ICONOMIA DIVINĂ ÎN VECHIUL TESTAMENT

Pentru că Dumnezeu este infinit deasupra gândurilor omenești (Iov 42, 3), pentru că El este ascuns (Isaia 45, 15) și cu atât mai mult inaccesibil, păcatul a făcut ca omul să piardă familiaritatea cu El. Dar planul iconomiei Sale fiind o taină (Amos 3, 7), El a călăuzit pașii oamenilor spre cunoașterea ei, pregătindu-i prin acte, cuvinte și imagini, fără ca aceștia să cunoască în mod explicit unde vor merge (Prov. 20, 24). Cucerii de imaginea existenței lor (Ps. 73, 21), oamenii nu-și puteau găsi singuri lumina trebuitoare, lumina adevărului. Ei trebuiau să se orienteze spre Cel «ale cărui lucruri și planuri sînt ascunse» (Deut. 29, 29), pentru ca să-i descopere acele taine imposibil de pătruns numai pe cale firească (Daniel 2, 18), pentru a-i face «să vadă slava Sa» (Ieșire 33, 18). Dar înainte chiar ca oamenii să se fi întors spre El, Dumnezeu este cel dintîi care le vorbește <sup>30</sup>.

Revelația Vechiului Testament, începe cu revelația divină primordială. Istoria sfîntă în general are drept cadru timpul cosmic și uman: istoria scopului urmărit de Dumnezeu, inaugurată prin perfecțiunea creației originare, trecută prin păcat, pregătită în scopul mîntuirii, polarizată (strînsă) spre un țel unic care va atinge starea de perfecțiune inițială după biruința lui Dumnezeu asupra păcatului uman. Această istorie sfîntă reprezintă deci *gesta Dei* (faptele lui Dumnezeu) în istoria umană; ea este alcătuită dintr-o serie ireversibilă de evenimente originale care formează urzeala istoriei lui Israel <sup>31</sup>.

Chemînd pe Avraam, un păgîn ca oricare (Isus Navi 24, 2—3) el devine «prietenul» lui Dumnezeu (Isaia 41, 8), căci Dumnezeu își manifestă iubirea Sa față de Avraam sub formă de prietenie, iar Avraam devine credincios față de tainele Sale (Facere 18, 17). Rămînînd credincios în fața iubirii divine, el părăsește patria sa în baza chemării făcută lui de Dumnezeu (Facere 12, 1) și astfel pătrunde mai adînc taina temerii de Dumnezeu care este iubire. Această iubire este verificată și desăvîrșită totodată cînd este chemat să-și sacrifice pe unicul său fiu și odată cu el iubirea sa umană: «Ia pe fiul tău, pe care îl iubești...» (Facere 22, 2) <sup>32</sup>.

28. *Christianity in a Pluralistic World — The Economy of the Holy Spirit*, în «The Economical Review» anul XXIII (1971), nr. 2, p. 123.

29. Antonie Plămădeală — Episcop-vicar patriarhal, *Biserica slujitoare...*, p. 37—38.

30. Bêda Rigaux, Pierre Grelot, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1966, col. 925; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în «Orthodoxia», anulul XX (1968), nr. 3.

31. Bêda Rigaux, Pierre Grelot, *op. cit.*, ...col. 63.

32. *Ibidem*, col. 37.

Moise nu are de sacrificat vreun fiu al său, ci de închinat lui Dumnezeu poporul ales. Moise este așezat între Dumnezeu care îl trimite și poporul pe care îl reprezintă (Ieș. 33, 9—13). Dacă Moise rămâne credincios se datorește faptului că din clipa chemării sale (Ieș. 3, 4) pînă la moartea sa, el n-a încetat să progreseze în iubirea de Dumnezeu, stînd de vorbă cu El ca și cu un semen al său (Ieș. 33, 11). El a primit revelația înaltei mîngîierii a lui Dumnezeu, revelația unei iconomii divine, care, fără a jertfi nimic din sfințenia sa, este plină de milă, de iertare și de dreptate (Ieș. 34, 6).

După exil, poporul evreu, purificat prin încercări, descoperă că Dumnezeu se adresează inimii fiecărui om în parte. Odinioară se vorbea despre iubirea lui Iahve față de comunitate (Deut. 4, 7) sau față de conducătorii săi, acum se accentuează că fiecare iudeu este iubit, dar mai întii cel drept (Ps. 36, 25; 145, 8), cel sărac și cel mic (Ps. 112, 5—9). În fine, prin aceeași iconomie divină, puțin cîte puțin, se formează ideea că, în afară de iudei, iubirea lui Iahve se întinde chiar peste păgîni (Iona 4, 10—11), are în vedere toată creatura (Întel. 11, 23—26).

Toate aceste evenimente istorice, profeții și prefigurațiuni ale Vechiului Testament nu cheamă spre un arhetip primordial fixat odată pentru toți, ci din contră, se poate spune că ele anunță un arhetip final (léleotype) : ele manifestă în felul lor, imperfect dar în mod real, ultima fază a scopului urmărit de Dumnezeu — iconomia divină — și ele se conformează potrivit acestui scop în singularitatea lor concretă, schițîndu-i puțin cîte puțin trăsăturile. Între scopul ultim — Răscumpărarea adusă de Hristos — și aceste evenimente există deci un raport foarte strîns care îl conturează în mod simbolic, pornind de la ele<sup>33</sup>.

Astfel, întiia veste bună (protoevangelia : Fac. 3, 15), binecuvîntarea lui Noe (Fac. 9, 25—26), făgăduința lui Avraam (Fac. 49, 2—3), profeția lui Iacob despre Împăciuitorul (Fac. 49, 10), Profetul cel mare binevestit prin gura lui Moise (Deut. 18, 15), împărăția veșnică a lui Mesia (2 Regi 7, 12) ; profeția lui Iov : «Eu știu bine că Răscumpărătorul meu este viu și că El cel din urmă se va ridica pe pămînt» (Iov 19, 25), cîntarea lui David despre nașterea din veci a lui Mesia (Ps. 2, 6—9), despre Hristos — coroana creaturilor (Ps. 8, 5), despre învierea Sa din morți (Ps. 15, 10), despre Împăratul Mesia și împărăția Sa (Ps. 71), asemănîndu-L cu o piatră din capul unghiului (Ps. 118, 22) ; prezicerea făcută de marele prooroc Isaia — evangelistul Vechiului Testament — despre împărăția păcii mesianice (2, 4), despre nașterea lui Emanuel dintr-o fecioară curată (7, 14), despre ocîrmuirea Sa peste neamuri (55, 4), sau numirea de «Păstorul cel bun» dată de Ieremia (23, 4—5), prin care va avea loc «legămîntul cel nou» (31, 31—33 ; Evrei 8, 8), precum și profețiile lui Iezechiel despre Acela căruia i se cuvine domnia în înfăp-

33. P. Grelot, *Le Mystère chrétien, Bible et Théologie*, Paris, 1965, p. 63 ; Paul Evdokimov, *Les origines de l'église, méta-historique*, în *l'Orthodoxie*, Paris, 1965, p. 124 ; *Les Actes du Concile Vatican II. Textes intégraux*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 273.

tuirea păcii (34, 23—30), ale lui Daniel despre timpul venirii Fiului omului (7, 13), urmate de alte bunevestiri<sup>34</sup>, — toate aceste evenimente prefigurative și profeții ale Vechiului Testament au avut drept bază esențială legătura istoriei sfinte cu finalitatea eshatologică a iconomiei divine, sau, ca să ne folosim de o afirmație biblică : «Toate acestea s-au petrecut cu aceia, ca să ne fie pildă (typikós), și s-au scris pentru învățătura noastră, la care au ajuns sfârșiturile veacurilor» (1 Cor. 10, 11).

Astfel, de la prima carte a Vechiului Testament, persoana Mântuitorului se vede anunțată ca o lumină discretă, dar permanentă care străbate lumea și istoria, pînă ce se arată deschis ca Fiu al lui Dumnezeu, luînd asupra Sa, prin iconomie, natura noastră umană și devenind om. Mai ales ideea mesianică este cea care leagă împreună cele două Testamente. Învățătura despre iconomia divină din Noul Testament n-ar fi completă fără acele mărturii despre ea, e drept indirecte, din Vechiul Testament, revelate de Duhul Sfînt prin profeți. Actele pe care toată Revelația Vechiului Testament le profețește și le pregătește în vederea desăvîrșirii iconomiei mîntuirii sînt : Întruparea Fiului lui Dumnezeu, răstignirea, învierea și înălțarea Lui ca om, trimiterea Duhului Sfînt odată cu întemeierea Bisericii și lucrarea continuă a Duhului Sfînt în și prin Biserică.

În acest sens expresia «Novum Testamentum in vetere latet, Vetus in Novo patet» se potrivește întru totul.

În concluzie, Vechiul Testament, ca primă parte a Revelației biblice conține temeiul teologic al iconomiei divine și al conștiinței solidarității umane. Cei vechi trăiau efectiv această conștiință, această solidaritate.

Dumnezeu a făcut alegerea lui Israel în perspectiva universală. Alegerea se înscrie într-un plan al lui Dumnezeu, cu dimensiunea spațială și temporală mult mai largă decît și-a imaginat-o Israel. Alegerea implică întreaga creație. Departate de a fi o sfișiere, o rupere a unității neamului omenesc printr-o preferință limitată arbitrar la un singur popor, ea este, dimpotrivă, un prim pas spre refacerea unității universale grav afectată de cădere. Israel este instrumentul prin care Dumnezeu intră în lume s-o mîntuiască. El e calea pe care și-a ales-o Dumnezeu ca să-și descopere planurile Sale și iubirea pentru întreaga omenire. Toți oamenii sînt fiii lui Dumnezeu, toți au suferit consecințele căderii și tuturor li s-a promis rîscumpărarea, prin aceeași iconomie divină. Linia mîntuirii nu exclude pe nimeni și nu se limitează la un grup de oameni. Grupul ales să reprezinte întregul Israel a fost doar prima treaptă în opera de rîscumpărare, treaptă pe care în cele din urmă Dumnezeu a depășit-o «la plinirea vremii» (Gal. 4, 4), conform iconomiei Sale<sup>35</sup>.

34. Iisus Hristos mai este numit «Pruncul iubit» (Osea 11), «Învățătorul dreptății» (Ioel 2, 23), «preot» și «rege» (Zaharia, 6, 12—13). Vezi de asemenea la Pr. Dr. N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944.

35. Antonie Plămădeală, Episcop-vicar patriarhal, *op. cit.*, p. 31.



## B.

## ICONOMIA DIVINĂ ÎN NOUL TESTAMENT

Revelația iconomiei mântuirii noastre are loc în mod progresiv. În Vechiul Testament, după cum s-a putut constata și din cele zise, diversele aspecte ale acestei taine au fost dezvăluite puțin câte puțin, fără a ajunge vreodată să fie cunoscute complet, deoarece aceasta numai venirea lui Hristos putea să o facă.

În Noul Testament, această iconomie a revelației are loc prin acțiuni și cuvinte atât de strâns legate între ele, încât faptele îndeplinite de Fiul lui Dumnezeu, devenit Om, în istoria mântuirii redau și întăresc învățătura și ansamblul lucrurilor însemnate prin cuvinte, iar cuvintele confirmă lucrurile și fac să se descopere taina mântuirii care este ascunsă în ele. Astfel, atât adevărul profund despre Dumnezeu, cât și cel despre mântuirea omului strălucește în lume prin Hristos, care este totodată mijlocitorul și împlinitorul întregii revelații<sup>36</sup>. El împlinește revelația pregătitoare care a precedat venirea Sa : actele lui Dumnezeu în istoria lui Israel și mesajul personal al profeților, precum și tradiția vie dezvoltată își au originea în această revelație pregătitoare și care își vor primi sensul lor definitiv odată cu întruparea lui Hristos. În Scriptură și profeți, Dumnezeu nu vorbește oamenilor decât pentru a le transmite revelația Sa și a le face cunoscut în parte planul iconomiei mântuirii oamenilor. De aceea aici nu există vreun adevăr care să nu fie în legătură cu această perspectivă precisă. Astfel, obiectul formal al revelației fiind *taina mântuirii noastre în Hristos*, în Scriptură nu există vreodată învățătură și deci vreun adevăr divin, decât sub acest unghi particular (fundamental). Aceasta este realitatea tainică pe care Mântuitorul Hristos o revelează în timpul activității Sale. Această realitate este revelatoarea misterelor divine, a tainelor lui Dumnezeu : «Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9), fiindcă «Tatăl și Eu una sintem» (Ioan 10, 30).

Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu, «strălucirea slavei și icoana ființei lui Dumnezeu» (Evrei 1, 3), prin această lucrare a Sa, care pornește din imensitatea iubirii Sale, Dumnezeu se adresează oamenilor ca unor prieteni ai Săi (Ieș. 33, 11 ; Ioan 15, 14—15) și vorbește cu ei, urmărind atingerea scopului fundamental al iconomiei Sale : să intre în comuniune cu El și să primească această comuniune în mod conștient și din iubire. Din această cauză, Revelația Noului Testament este revelația plinirii sau a desăvârșitei realizări a planului iconomiei dumnezeiești și a «arățării tainei ascunse în Dumnezeu și rinduite mai înainte de veci spre mântuirea noastră» (1 Cor. 2, 7)<sup>37</sup>.

Iisus Hristos, fiind Cuvîntul lui Dumnezeu (Λόγος τοῦ Θεοῦ) în persoană (Ioan 1, 1), El arată oamenilor deplinătatea revelației prin împlinirea faptelor și cuvintelor Sale. Faptele și gesturile Sale, atitudinile Sale,

36. *Les Actes du Concile Vatican II...*, p. 272.

37. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Etapele Revelației*, în «Mitropolia Ardealului», anul I (1956), nr. 1—2, p. 89—90 ; P. Grelot, *Le Mystère Chrétien, Bible et Théologie*, Paris, 1965, p. 116, 163.

experiențele Sale ca om, care culminează toate în drama morții Sale și mergerea Sa la Tatăl prin înviere și înălțare, reprezintă sub o formă indiscutabilă, misterul (taina) Dumnezeuului celui viu în raportul Său intim cu oamenii.

Tot ceea ce cunoaștem despre Dumnezeu și lume, în sens teologic, cunoaștem prin taina întrupării. Expresia  $\acute{\omicron} \Delta\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\iota\varsigma \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ , reprezintă «plinirea vremii...» și începutul iconomiei, proprie Fiului, care intră în istoria lumii. Această iconomie aparține voinței divine și ea este unică pentru Sfânta Treime și se realizează definitiv prin fiecare persoană. Tatăl trimite, Fiul ascultă, Sfântul Duh însoțește și ascultă și prin El Fiul intră în lume. Prin urmare, Sfânta Treime ne mîntuiește, dar cel care se întrupează pentru a realiza opera de mîntuire în lume este Fiul. Dar Iisus nu este un simplu om. În Iisus Hristos nu există o persoană umană, există natura umană, dar persoana este divină. Iisus Hristos este om, dar persoana Sa vine din cer, este divină, coeternă cu Tatăl și cu Sfântul Duh. Umanitatea lui Hristos n-a constituit niciodată o natură distinctă și anterioară. Ea n-a existat niciodată în afara persoanei lui Hristos. Prin lucrarea Duhului Sfînt și din Sfînta Fecioară Maria, El a creat și a luat această umanitate în interiorul ipostasului Său, pentru ca să recapituleze în Sine întreaga istorie și pe toți oamenii. Deci nu este vorba de o asociere și nici de o însușire a acestei naturi, ci de unirea celor două naturi în persoana Cuvîntului, din clipa întrupării Sale, făcînd astfel posibilă reunirea noastră cu Dumnezeu <sup>38</sup>.

Începută prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, iconomia divină a avut ca efect fundamental mîntuirea și stările derivate din aceasta. Devenit om, prin moartea și învierea Sa, Cuvîntul lui Dumnezeu ne-a împăcat cu Dumnezeu, după ce a distrus păcatul și ne-a făcut să trăim în dreptate și libertate cu perspectiva veșniciei. Luînd trup, Logosul divin își însușea păcatele noastre și se solidariza cu noi, în suferință. El a murit pentru noi toți și a îndepărtat moartea de la noi. Fiind Fiul lui Dumnezeu, Cuvîntul divin și-a păstrat trupul nesticăcios prin harul învierii <sup>39</sup>. El a plătit datoria noastră și unindu-se cu toți oamenii printr-un trup asemenea trupului lor, El a putut să-i îmbrace pe toți cu nemurirea. Cu aceasta, El dădea oamenilor o viață nouă și înnoia chipul Său în ei.

Iconomia divină este o taină ascunsă din eternitate în Dumnezeu, dar intrată în istorie, prin nașterea trupească a Domnului, ea a revărsat în lume «har peste har» (Ioan 1, 16) : 1) nemurirea sau îndumnezeirea omului ; 2) înnoirea noastră și posibilitatea sfințeniei într-o lume nouă ; 3) orientarea lumii în general spre o stare mai bună, prin același har al mîntuirii ; 4) înfrățirea oamenilor prin sacrificiul crucii și prin învierea

38. Vl. Losski, *Théologie Dogmatique*, în «*Messenger de l'exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale*», an. 13, 1965, nr. 49, p. 35 ; A. Darlap, H. Fries, *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'Histoire du Salut*. Les Editions du Cerf, Paris, 1969, tom. I/1, p. 145.

39. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Crucea în teologia și cultul Bisericii Ortodoxe*, în «*Orthodoxia*», anul XXVII (1975), nr. 3, p. 406—409 ; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți*, în «*Orthodoxia*», anul XVIII (1966), nr. 4, p. 506—507.

lui Hristos ; 5) unirea noastră a tuturor într-o comuniune strânsă care se menține și se desăvârșește în Biserica Sa. Biserica lui Hristos, existând și ea potențial în planul iconomiei divine înainte de timp, era necesar să apară în istorie și sub forma comunității umane pentru a face posibilă actualizarea recapitulării tuturor în Hristos, cultivând și revărsind în lume darurile aduse prin iconomia întrupării. Ea păstrează unitatea spirituală a fiilor săi, îndemnându-i la pace și iubire, după modelul lui Hristos (Efes. 4, 2—4). Biserica este o comuniune de frați și colaboratori în Hristos pentru tot binele, o comuniune care cuprinde toată lumea. Biserica «e comuniunea de slujire care are ca model pe Iisus Hristos însuși-Slujitorul prin excelență. El a slujit trupului, nașterii noastre (spirituale *n.n.*) pentru a ne elibera pe toți cei ce eram robi ai păcatului. Coborînd la nivelul «fraților», El ia o înfățișare care îi era străină și ne poartă pe noi toți în El, în întregime, cu tot ceea ce ne aparține, pentru a consuma răul ce se află în noi, ca focul care topește ceara și ca soarele care înlătură bruma»<sup>40</sup>.

Unitatea și armonia întregii făpturi se datorește Rațiunii divine, Logosului întrupat, potrivit planului iconomiei divine, căruia îi este autor. Este un Dumnezeu, un Logos — va fi deci o singură creație, o singură făptură, variată în formele de manifestare, dar unită prin rațiunea divină a Logosului. Creînd lumea, Rațiunea divină este prezentată pretutindeni în creație prin puterea Sa. Cuvîntul lui Dumnezeu conține totul fără să fie conținut ; este în același timp imanent și transcendent lumii ; El dă viață, combină și armonizează totul, nimic nu se produce și nu există fără El. Cuvîntul lui Dumnezeu (Rațiunea, Logosul) acordă creației o armonie desăvârșită care se desfășoară în imne maiestuoase cîntate spre măreția lui Dumnezeu<sup>41</sup>. Toate acestea au fost aduse la îndeplinire prin taina întrupării și a iconomiei divine, care au la bază iubirea lui Dumnezeu față de oameni, iar prin această iubire unirea tuturor în Hristos.

De fapt, iconomia divină dezvăluie în primul rînd iubirea lui Dumnezeu și manifestarea acestei iubiri în afară, în vederea mîntuirii oamenilor. Motivul întrupării este prezent în clasică mărturisire a Bisericii : «Pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire...». Astfel iconomia divină, concretizată în întrupare, ne arată că Dumnezeu este iubire (1 Ioan 4, 8, 16), că ea este descoperirea iubirii Lui de oameni, care culminează în jertfa de pe cruce a Fiului Său, care a murit pentru noi cînd eram încă păcătoși (Rom. 5, 8). Totodată iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu dezvăluie la maximum valoarea omului în fața Creatorului. Această dezvăluire a valorii omului prin întrupare se face în două direcții : 1) Întruparea arată cît de mult prețuiește omul în fața lui Dumnezeu ; 2) Întruparea deschide omului accesul la participarea — prin har — la natura divină, la unirea cu Dumnezeu, cum s-a mai amintit.

40. J. Danîelou, *Le sujet du Schéma XIII*, în «Etudes», 1965, janvier, p. 18 ; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți...*, p. 506.

41. *Idem*, *Ibidem*, p. 507.

Astfel iconomia întrupării arată ce înseamnă omul și — implicit — lumea pentru Dumnezeu <sup>42</sup>.

*Efeseni 1, 10.* Abia în urma acestor considerațiuni asupra iconomiei divine putem ajunge la o mai deplină valorificare a noțiunii de *iconomia plinirii vremurilor* (οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν), cînd toate au să fie cuprinse iarăși în Hristos (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ), cele din ceruri și cele de pe pămînt, toate întru El (Efes. 1, 10), noțiune pe care o considerăm de o extremă complexitate în problema iconomiei divine.

Noțiunea recapitulării (de la Efeseni) vrea să arate că Hristos este capul Bisericii, așa cum știm că ne învață întreaga tradiție a Bisericii Ortodoxe, teologia patristică și cea modernă. Această noțiune ne vorbește mai întîi despre dublul înțeles de *rezumare și cuprindere* (întîlnire, regăsire) a întregii creații în Rațiunea divină, care este și rațiunea celor create. După cum în Romani 8, 9 preceptul de iubire frățească rezumă toate celelalte porunci — încoronîndu-le, la fel Rațiunea Divină — Iisus Hristos recapitulează toate lucrurile, El fiind cauza eficienței, exemplară și ultimă a universului. El este punctul cel mai îndepărtat (thélos) către care toate se îndreaptă ca spre scopul lor ultim. De fapt, corespondentul semitic al lui κεφαλή (rochs, reshith) are dublu sens de «cap» și de «totalitate» <sup>43</sup>.

Avînd în vedere înțelesul cuvintelor de mai sus, putem spune împreună cu Apostolul, că în Hristos sînt cuprinse toate lucrurile, ca într-un principiu al lor de unitate, sau că toate lucrurile sînt readuse la Hristos, care este capul lor unic (Colos. 1, 17—18). *Reformare, suscipere, restaurare, reconciliere, reintegrare*, sînt sinonimele principale ale termenului recapitulare.

Expresia că «toate lucrurile au coeziunea lor în El» evocă perspectiva cosmică a originilor, în timp ce «recapitularea tuturor lucrurilor în Hristos» are în vedere o perspectivă în primul rînd eshatologică.

Toate expresiile: «Cel întîi născut mai înainte de toată făptura» (Colos. 1, 15), «toate prin El sînt așezate» (Colos. 1, 17), «începutul» (Colos. 1, 18), «capul» și «recapitulatorul» (Efes. 1, 10) sînt denumiri diferite pline de sens ale aceluiași adevăr: Iisus Hristos este Capul (reshith) (Prov. 8, 22—23) și punctul de orientare către care tind toate lucrurile și în care se regăsesc toate.

Recapitularea de la Efeseni 1, 10 este în acord (în definitiv) cu născutul de «primul născut al întregii făpturi» dată lui Hristos în epistola către Coloseni (1, 15—20), și aceasta pentru că El, care este Înțelepciunea lui Dumnezeu s-a făcut pentru noi și dreptate și sfințire și răscumpărare (Rom. 1, 30), cum ne învață de fapt toată tradiția veche a Bisericii: «Pe Cuvîntul Cel împreună cu Tatăl fără de început și împreună veșnic, Care din pîntece fecioaresc în chip negrăit a ieșit și cruce și

42. Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *Intruparea ca Revelație*, în «Ortodoxia», anul XXII (1970), nr. 4, p. 523—524.

43. M. J. Le Guillou, O. P., *Le Visage du Ressuscité*, «Les Editions Ouvrières», Paris, 1968, p. 107.

moarte pentru noi de voie a primit și a înviat întru mărire, să-l lăudăm, grăind : «Dătătorule de viață Doamne, slavă Ție, Mîntuitorul sufletelor noastre» (stihiră la vecernia învierii, glas 1). Sau : «Să laude neamurile și popoarele pe Hristos Dumnezeuul nostru, Care de voie pentru noi crucea a răbdat și în iad pînă în a treia zi a fost, și să se închine învierii Lui celei din morți, prin care s-au luminat toate margi-nile» (Utrenia învierii, Laude, glas 2).

Hristos este deci Cel care reduce la viață, reinnoiește și reunește toate lucrurile în cer și pe pămînt, cum spune în chip minunat Sfîntul Ipolit<sup>44</sup>. Iisus Hristos este acel punct de sprijin, care susține toate lucrurile, acel fundamental al universului, acea țîșină cosmică în care se adună și se unește orice formă multiplă a naturii umane. Hristos — chipul lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu întrupată (1 Cor. 1, 24), este recapitularea și punctul ultim al creației. Dar Hristos însuși ne voiește uniți pe toți într-o comunitate hristocentrică, adică uniți prin Sfîntul Duh în trupul Său tainic. De aceea principiul hristocentric al teologiei ortodoxe este corelat cu cel eclesiocentric. Mîntuitorul Hristos, prin iconomia Sa divină, ne asigură nu numai unirea cu Dumnezeu în sens vertical, ci și unirea cu semenii noștri în sens orizontal, văzut. Această unitate văzută ține de unitatea ontologică a Bisericii lui Hristos<sup>45</sup>.

După noțiunea de *recapitulare* în Hristos (Efes. 1, 10), noțiunea de «trup al lui Hristos» (σῶμα Χριστοῦ) folosită frecvent de Sfîntul Apostol Pavel, are avantajul că duce ideea unității pînă la ultimele ei consecințe. Dacă celelalte imagini folosite pentru a prezenta Biserica se mulțumesc să redea unitatea oamenilor în Hristos ca pe un conglomerat de indivizi, uniți mai mult sau mai puțin durabil între ei, formula „σῶμα Χριστοῦ” vrea să spună că oamenii creștini au o conformitate tainică cu Hristos personal, în așa fel încît Hristos și aceștia formează o unitate organică ca într-un trup. Apostolul nu are nici o rețineră în această privință : «Voi sînteți trupul lui Hristos și mădular în parte» (1 Cor. 12, 27), arătînd că noi oamenii prin apartenența la Hristos, formăm cu Acesta un trup, și anume Trupul Său tainic — Biserica. Totodată, Apostolul ne asigură că noi «cei mulți sîntem un trup în Hristos și mădular unii altora» (Rom. 12, 5). Și datorită acestei unități, credincioșii, fie că sînt iudei, fie că sînt elini, fie că sînt de parte bărbătească, fie că sînt de parte femeiască, toți sînt una în Hristos Iisus (Gal. 3, 28)<sup>46</sup>.

În planul iconomiei divine, după noțiunea recapitulării tuturor în Hristos, din Epistola către Efesenii, Biserica există din eternitate, ca plan divin și ea este obiectul hotărîrii de mai înainte de veci a lui Dumnezeu de a ne mîntui, la «plinirea vremii», prin Mesia Hristos.

44. Sfîntul Ipolit, P. G., LIX, 743.

45. Grigoraș Aurel, *Unitatea în Hristos și unitatea în Biserică*, în «Studii teologice», anul XVII (1965), nr. 3—4, p. 201.

46. Drd. Leon Gh. Arion, *Unitatea și universalitatea Bisericii după epistolele pauline*, în «Studii teologice», anul XIX (1967), nr. 1—2, p. 49—50 ; Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Problema unității creștine în lumina epistolelor pauline*, în «Studii teologice», anul XVII (1965), nr. 5—6, p. 275—285.

Iubind pînă la moarte pe toți cei recapitulați în Sine și în Biserica Sa și dorind ca aceștia să fie sfinți și fără de prihană (Efes. 5, 25—27), Hristos dăruiește viața cea nouă în care petrec cei uniți cu El, viață care este într-o măsură atît de pronunțată pătrunsă de darul Mîntuitorului și simultan de darul Sfîntului Duh, încît a fi în Hristos și a fi în Duhul, după afirmațiile Noului Testament, este aproape unul și același lucru. Hristos sălășluiește întru cei credincioși (Rom. 8, 10), dar și Duhul Sfînt (Rom. 8, 9—11); ne împărtășim cu Hristos (1 Cor. 1, 9), dar și cu Duhul Sfînt (2 Cor. 13, 13; Filip. 2, 1); sîntem sfințiți în Hristos (1 Cor. 1, 2), dar și în Duhul Sfînt (Rom. 15, 16); ne îndreptăm în Hristos (Gal. 2, 17), dar și în Duhul Sfînt (1 Cor. 6, 11); sîntem temple ale lui Dumnezeu (1 Cor. 3, 16), dar și temple ale Duhului Sfînt (1 Cor. 6, 19).

Viețuirea aceasta simultană în Hristos și în Duhul Sfînt este explicabilă, deoarece Hristos și Duhul Sfînt una sînt după formula: «Domnul este Duh, și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate» (2 Cor. 3, 17). Prin urmare, unindu-ne cu Hristos în Botez, am primit Duhul Lui și am intrat în comunitatea de viață harică a Bisericii Sale, înăuntrul căreia energiile divine ale Duhului Sfînt curățesc, sfințesc și întăresc pe toți cei uniți în Hristos<sup>47</sup>. Fiindcă Hristos este nu numai ținta viitoare spre care privim în înaintarea noastră spre desăvîrșire, ci și plinitorul credinței noastre (Evrei 13, 2); fiindcă Îl avem pe El și «înainte mergător», «în cea mai dinăuntru parte a catapetesmei» (Evrei 6, 20), dar și lucrător în noi, al mîntuirii noastre, pe care însă se cade s-o lucrăm și noi (Filip. 2, 12—13; Gal. 2, 20). De aici rezultă: a) că știm spre ce înaintăm în fiecare clipă, și b) că nădejdea noastră este activă, lucrătoare în noi, prin eforturile noastre ajutați de Hristos cel din noi. Astfel, nu trebuie să așteptăm împlinirea făgăduinței finale în mod pasiv, ci să participăm în mod conștient la desăvîrșirea noastră, să mergem mereu înainte, prin adîncirea a ceea ce avem și ajutați de ceea ce avem, «spre răsplătirea chemării de sus, întru Hristos Iisus», fără să socotim vreodată că am ajuns la punctul cel mai înalt al sfințeniei și al desăvîrșitei uniri cu El (Filip. 3, 13—14).

Vorbind despre Revelația divină, Pr. Prof. D. Stăniloae spunea într-un studiu<sup>48</sup> că Biserica, și teologia în general, se cade să descifreze neconținut această permanentă «ieșire» în lumina lui Hristos și a Evangheliei, aceste «invitații» continue la noi înțelegeri și noi eforturi pe calea apropierei de Hristos și a împlinirii Evangheliei Lui. Totul în Revelația Noului Testament este dar pentru o înaintare niciodată terminată. Noi sîntem mlădițe în Hristos și se cade să rămînem vii pentru a crește în Hristos, sorbind putere continuă din El, tulpina vieții nemărginite care cuprinde și ține în existență toată făptura (Ioan 15, 1—10).

Avînd în vedere iconomia divină, planul mîntuirii și plinirea vremii, Sfîntul Ioan Hrisostom spune că noțiunea de recapitulare în sens obișnuit înseamnă a spune mai pe scurt cele ce se expun mai pe larg:

47. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Problema unității creștine în lumina epistolelor pauline...*, p. 280.

48. În *Revelația ca dar și ca făgăduință*, în «*Ortodoxia*», anul XXI (1969), nr. 2, p. 195.

recapitularea în Hristos înseamnă a face pe scurt, prin întruparea lui Hristos și prin opera Lui răscumpărătoare, cele ce va face pe urmă Dumnezeu în amănunt. Dar iconomia este atît această împlinire în curgerea unui timp îndelungat, cît și împlinirea ei prescurtată. Aceeași iconomie are un caracter rezumativ, cît și unul desfășurat în cursul timpului îndelungat<sup>49</sup>. Pe cînd Sfîntul Ioan Hrisostom nruaește iconomie recapitulativă iconomia realizată rezumativ în Hristos, Sfîntul Irineu declară recapitulare și momentul final al operei de mîntuire, cînd Hristos venind a doua oară va recapitula și învia tot trupul a toată omenirea<sup>50</sup>, adică are în vedere și aspectul eshatologic al recapitulării și iconomiei divine.

În Noul Testament, întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca început și forță de recapitulare a tuturor în El, înseamnă împlinirea tensiunii timpurilor anterioare, întreținută desigur și de revelația pregătitoare a omenirii pentru primirea lui Hristos. Timpul în curgerea lui, ar fi fost gol, dacă nu era așteptarea mesianică. Așteptarea îi dădea un sens și o direcție. Întreținerea acestei așteptări prin proroci, după cum am văzut, încă era inclusă în iconomia divină.

Iconomia divină — zice Pr. Prof. D. Stăniloae — umple timpul de sensul adevărat, cînd ea începe să se efectueze. De la întruparea lui Hristos și pînă la recapitularea tuturor în El, dăinuiește acest timp, pe de o parte umplut de sens, pe de altă parte împlinindu-și pînă la capăt rostul lui, adică descoperindu-și tot mai amplu sensul lui<sup>51</sup>, adunîndu-se în «Logos» sau rațiunea Lui.

49. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Efeseni*, P. G., LXII, 16.

50. Sfîntul Irineu, *Adversus haereses*, lib. I, cap. X, 1, P. G., VI, 549. Cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască, teme al iconomiei bisericești...*, p. 4.

51. *Ibidem*, p. 4—5. Problema timpului este problema fundamentală a existenței create. Este meritul filosofiei existenței, care vede în timp problema destinului omului, relevînd faptul că «destinul existenței umane se împlinește în timp, este plasat sub semnul timpului» (N. Berdiaeff, *Cinș meditations sur l'existence*, Aubier, Paris, 1936, p. 133. Cf. Drd. Nicolae Fer, *Invățătura ortodoxă despre «plinirea timpului»* (Galateni 4, 4), în «Glasul Bisericii», anul XXXII (1973), nr. 5—6, p. 539).

Timpul este legat de existența creată, iar existența și destinul omului de timp. În adîncurile ființei noastre noi experiem timpul ca transsubiectiv eului nostru și ca un mod al existenței create. Dacă ființa noastră este dependentă de timp, timpul este independent de ființa noastră, avînd o realitate obiectivă, distinctă de creatură și de schimbările lucrurilor. Tot ce este creat are nevoie de timp. Dacă creatul ar exista în afara timpului, ar deveni neant. Existența creată nu poate fi concepută în afara timpului, după cum neexistența nu poate fi în timp. Existența și timpul sînt într-o legătură strînsă, ontologică. De aceea cînd va fi lămurit deplin misterul existenței se va ajunge la o înțelegere deplină și a naturii timpului.

Timpul a fost privit în filozofie din toate perspectivele. S-au dat interpretări diferite, începînd cu Platon, Aristotel, continuînd în filozofia modernă cu Kant, pentru care timpul este o condiție dată apriori spiritului și lipsit de o realitate transsubiectivă (I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, București, 1936, p. 102); apoi în gîndirea lui H. Bergson, după care timpul este egal cu spațiul, timpul este spațializat, pentru ca tot el să facă distincția între fenomenele naturii care decurg în timp și temporalitatea caracteristică pentru procesele psihice. În timp ce materia mecanică stă sub semnul unui prezent continuu, ființa umană este într-o eternă trecere, are trecut, prezent și viitor (vezi: N. Fer, *op. cit.*, p. 539; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 9—23).

Teologia creștină avînd o învățătură proprie despre timp și afirmînd că timpul este creat și are un sens, în mod necesar ajungem la concluzia că nici lumea nu a fost creată într-un moment temporal indefinit. După învățătura Bisericii Ortodoxe, lumea și timpul au fost create împreună și au avut un început în actul creator al lui Dumnezeu: «La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul» (Facere 1, 1). Înaintea creației nu exista ceva în afară de Dumnezeu. Actul creației este atemporal. «Începutul» din primul verset al Facerii înseamnă «creația timpului»<sup>52</sup>, «începutul temporal al lumii». După Sfîntul Vasile cel Mare, primul moment al timpului, acel «început» al creației nu era încă timp. «După cum începutul drumului nu este încă drum, nici începutul unei case, nu este încă casă, tot așa începutul timpului nu este încă timp»<sup>53</sup>. Acest «început» e momentul în care apare existența. Noțiunea de creație implică începutul temporal al lumii. Actul creației pune început timpului. Timpul a apărut odată cu lumea, pentru că funcția lui este legată organic de cea a lumii. În momentul în care lumea își primește existența, începe timpul.

Aflată sub acțiunea proniatoare a lui Dumnezeu, teologia vede în timp mijlocul prin care Dumnezeu comunică cu creatura, cu relativul. Dumnezeu se revelează în timp și în timp creatura răspunde revelației lui Dumnezeu. Timpul e calea prin care Dumnezeu coboară în lume. În valul timpului, El devine, prin energiile necreate, immanent creaturii. Numai prin timp avem un Dumnezeu immanent, apropiat de noi sub forma energiilor harice necreate. Dumnezeu este transcendent timpului, dar este prezent în toate momentele temporale prin energiile Sale care

---

În realismul lui Einstein, timpul relativizat apare ca a patra dimensiune a spațiului tridimensional și a lumii. Spre deosebire de acestea cît și de durata reală în accepțiunea bergsoniană, viziunea temporalității în filosofia fenomenologică a lui Heidegger și gîndirea existențialistă a lui Sartre se configurează prin elemente și argumente cu totul diferite.

Timpul nu este în înțelesul gîndirii lui Heidegger, ceva care se scurge, ci doar faptul de a exista. Existența este temporalitate și prin temporalitate ființa umană se istoricizează. J. P. Sartre relevă faptul că studiul fenomenologic al trecutului, prezentului și viitorului, permite concluzia că acel «pour soi» nu poate exista decît sub forma temporală, el putîndu-se situa pe toate dimensiunile temporalității și ale existenței (J. P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1948, p. 182).

Plecînd de la Bergson, fenomenologul francez G. Bachelard afirmă că «timpul este continuu, ca posibilitate, ca neant. El este discontinuu ca existență» (G. Bachelard, *La dialectique de la Durée*. Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 7).

Acceptînd pluralismul temporal, autorul arată că timpul nu mai este absolut.

În filozofia materialistă, categoria timpului generalizează succesiunea sau simultaneitatea diferitelor stadii ale proceselor materiale sau ale proceselor materiale înseși în trecerea lor unele în altele. Spațiul are trei dimensiuni. Timpul are o singură dimensiune (durata), fiind de aceea ireversibil, scurgîndu-se veșnic într-o singură direcție, din trecut, prin prezent, spre viitor (*Mic dicționar filozofic*, ed. II-a, București, 1973, p. 531); Fer. Augustin, *Problema timpului, în Antologie filosofică, filosofi străini*, de N. Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, ediția a II-a, Casa Scoalelor, București, 1943, p. 177—182; Pr. Dr. Corneliu Sirbu, *Natura și valoarea timpului*, în «Revista teologică», anul XXXII (1942), nr. 7—8, p. 349—363; nr. 9—10, p. 419—435; nr. 11—12, p. 502, 515.

52. Vl. Lossky, *Théologie Dogmatique*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale», nr. 48, oct.-dec. 1954, Paris, p. 218.

53. Sfîntul Vasile cel Mare, *Homilia I*, în *Hexaemeron*, I, 6, P. G., XXIX, 16 C.



aduc la viață și susțin în existență toate. Dumnezeu coexistă cu timpul. Cu toate că între timp și veșnicie este o deosebire ontologică, totuși nu-i un raport de exclusivitate. Dimpotrivă, teologia ortodoxă ne învață că veșnicia umple timpul, este prezentă și activă în timp prin energiile necreate. După cum afirmă un teolog ortodox, între timp și veșnicie este o perihoreză energetică, care asigură raportul lor de coexistență. Spiritualitatea ortodoxă, prin doctrina Sfântului Grigore Palama, a exprimat posibilitatea acestei întrepătrunderi de natură harică și nu ființială, dintre divin și uman, dintre timp și eternitate<sup>54</sup>.

În principiu, timpul a ajuns la împlinirea lui odată cu întruparea lui Hristos; timpul s-a împlinit prin întrupare (Gal. 4, 4). Ceea ce urmează după acest eveniment este numai arătarea acestei împliniri a lui în Hristos. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur zice că: «plinirea timpurilor este venirea și prezența lui Hristos în lume»<sup>55</sup>.

Odată cu venirea Sa în lume, prin iconomie, Persoana lui Iisus Hristos ocupă o situație unică în istorie, avînd în vedere calitatea Sa de Fiul al lui Dumnezeu devenit om. În Iisus Hristos, Cuvîntul lui Dumnezeu face erupție în timpul omenesc, asumîndu-și condițiile noastre istorice pentru a le transforma. Astfel temporalitatea umană apare la El sub două aspecte: a) ca temporalitate «peregrină» — în timpul vieții Sale pămîntești; b) ca temporalitate «transfigurată» — după învierea Sa. Așa se aduce la îndeplinire trecerea de la lumea veche, de la lumea păcatului și de la lumea instituțiilor iudaice fondate pe vechea alianță — la lumea nouă, la lumea cea răscumpărată și restaurată în Biserica Noului Legămînt al lui Dumnezeu cu lumea. Istoria lui Iisus Hristos se cade deci să fie considerată în toată deplinătatea ei, începînd cu Întruparea Sa pînă la sfîrșitul timpului și chiar după aceasta în viața eshatologică, pentru a deveni cu adevărat o istorie revelatoare, în care actul revelației divine ajunge la apogeul său.

Actele Revelației Noului Testament nu mai au de fapt caracter de acte precumpănitor istorice, ca cele din viața poporului Israel, care erau tipuri ale actelor mîntuitoare, ci ele sînt acte de mîntuire propriuzisă, deși ele se înscriu în timp și nu rămîn fără efect asupra istoriei. Misterul revelat de Dumnezeu lumii atinge apogeul în Iisus Hristos, pentru că El este Fiul lui Dumnezeu făcut om. Prin această lucrare iconomică a Lui se realizează în mod deplin raportul dintre umanitatea concretă și Dumnezeu. Aceasta este realitatea tainică pe care Mîntuitorul o revelează și o trăiește El însuși. Această realitate poate fi considerată sub două aspecte: a) ea este o relație cu Dumnezeu — este revelația tainelor lui Dumnezeu: — «Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9), «căci «Tatăl și cu Mine una sîntem» (Ioan 10, 30). Din acest punct de vedere, Mîntuitorul Iisus Hristos este *semnul* (mijlocul) prin excelență prin care Dumnezeu se face cunoscut oamenilor. b) Dar această relație cu Dumnezeu, Hristos o trăiește în același timp în cali-

54. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Sibiu, 1938; Idem, *Curs de ascetică și mistică creștină*, București, 1947, p. 41; Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Éléments pour une théologie de l'état monastique*, in *Théologie de la vie monastique*, Aubier, 1961, p. 283—314.

55. *Omilia I la Efeseni*, P. G., LXII, 16.

tatea Sa de reprezentant al umanității răscumpărate. Felul în care El trăiește această relație are o valoare exemplară și permanentă pentru lumea nouă care primește mîntuirea de la El. În Iisus Hristos, și mai exact în timpul trecerii Sale peregrinare spre temporalitatea transfigurată, se revelează deci misterul existenței creștine, care presupune o trecere a lumii păcătoase la o lume a harului divin și de la o existență supusă judecării la o existență răscumpărată, potrivit planului economiei divine<sup>56</sup>.

Iisus Hristos aduce cu El îndeplinirea timpurilor, îndeplinirea Legii, îndeplinirea făgăduințelor incluse în figuri. În El se efectuează astfel trecerea de la Testamentul Vechi la Testamentul Nou. Iar crucea și învierea Sa deschid o nouă perspectivă temporală în interiorul «timpurilor din urmă»: este timpul Bisericii lui Hristos. Biserica fiind încă în lumea prezentă, amestecată cu umanitatea păcătoasă, poartă în sine această *existență eshatologică* pe care a inaugurat-o Hristos prin învierea Sa. După înviere, Biserica trăiește prezentul mîntuirii printr-un ansamblu de semne (εἰκόν) (Evrei 10, 1) care ne-o fac accesibilă sub acest văl prin care se revărsă din plin peste toți cei conștienți de prezența lor în ea, energiile harului divin.

Fiind moștenitoarea deplinătății harului revărsat în lume prin taina economiei divine, Biserica are drept misiune de a fi în timp, sub un văl văzut, prezența și activitatea transfiguratoare a lui Hristos, de a insera în istorie o realitate metaistorică. Ea face acest lucru prin răspîndirea Evangheliei, prin care aduce la cunoștința oamenilor revelația divină și lucrarea economiei divine desăvîrșită în Hristos, și prin împlinirea actelor sacramentale (prin oficierea Sfințelor Taine), prin care se efectuează sfințirea oamenilor.

Astfel, «plinirea vremii» înseamnă negativ că omul s-a umplut de constatarea insuficienței sale, iar pozitiv — de sentimentul prezenței ajutorului lui Dumnezeu. Pînă la întrupare, el se afla în starea celui ce aștepta și cerea încordat: «vino Doamne!». «Timpul umplut» este momentul tensiunii supreme în așteptare, dar și al satisfacerii acestei așteptări, al depășirii ei în realizarea făgăduinței. Dacă clipa aceea de supremă așteptare n-ar fi fost satisfăcută de conlucrarea lui Dumnezeu, n-ar fi avut caracterul de *plinire* a vremii. Astfel «plinirea vremii» înseamnă și clipa de la care începînd avem un timp plin de prezența lui Dumnezeu, întrucît Fiul Său a devenit om și, prin însușirea firii noastre, rămîne cu noi pururea, trăind cu noi timpul sau complexitatea curgătoare a vieții omului<sup>57</sup>.

Deci, după întrupare timpul însuși se găsește recapitulat în Hristos, cu toate cele petrecute în el. Prin economia divină a lui Hristos sîntem ridicați spre comunicare cu eternitatea. Iisus Hristos, realizînd prin înviere un nou conținut de viață și *un timp plin*, de aici rezultă că noi,

56. P. Grelot, *Bible et Théologie, în Le Mystère chrétien*, Desclée, Paris, 1965, p. 163; K. Rahner, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, în *Ecrits théologiques*, tr. fr. tom. 3, Desclée de Brouwer, 1963, p. 79—101; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Revelația ca dar și ca făgăduință*, p. 185—186.

57. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Istoria în așteptarea Revelațiunii depline, în Iisus Hristos sau restaurarea omului...*, p. 95—96.

deși sîntem îmbrăcați în timpul nostru, avem o capacitate de a ne apropia de sfera în care se află Hristos cel înviat. Iar faptul învierii fiind un prezent continuu, de temporalitate plină, deci în legătură cu timpul nostru, permanenta contemporaneitate cu Iisus este posibilă. El nu se află într-o eternitate fără legătură cu timpul, iar faptul învierii Lui nu se află într-un punct trecut al timpului <sup>58</sup>.

Încercînd să rezumăm cele prezentate mai sus, putem spune că lucrarea lui Hristos în lume este o împlinire a «iconomiei tainei ascunsă din veșnicie în Dumnezeu», cum spune Sfîntul Apostol Pavel (Efes. 3, 9), o hotărîre din veci, care a fost înfăptuită de Iisus Hristos. Aceasta nu este o lucrare a firii, ci un fel de *pogorămînt iconomic*, o lucrare a voinței divine, o taină a dragostei dumnezeiești: «Dumnezeu așa a iubit lumea, încît pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat...» (Ioan 3, 16). Întruparea Fiului, care este o manifestare a dragostei față de lume, nu introduce însă vreo schimbare în ființa lăuntrică a Sfintei Treimi.

Odată cu întruparea, Dumnezeu lucrează fără încetare în lume prin lucrările Proniei Sale, prin iconomia Sa, care propriu vorbind, înseamnă «construirea» sau «administrarea» unei case, iar în sens teologic o *administrare iconomică a casei*, avînd sensul de bună orînduire a lumii cosmice și spirituale.

La «plinirea vremii», Înțelepciunea lui Dumnezeu, care lucra în lume ca putere, energie și providență încă din clipa creației, a intrat în continuarea și desăvîrșirea istoriei, de această dată ca persoană. Astfel, toată desfășurarea Vechiului Testament cu alegerile lui treptate: alegerea lui Noe, alegerea neamului lui Avram, alegerea poporului Israel, alegerea tribului lui Iuda, alegerea casei lui David, cu Legea care apăra curăția poporului lui Dumnezeu, cu binecuvîntările urmașilor așeși, toată acea istorie sfîntă — apare ca o lucrare providențială și mesianică a iconomiei divine, ca o pregătire a Trupului lui Hristos, a Bisericii — locul de unire cu Dumnezeu, și, înainte de toate, ca o pregătire a aceleia care trebuia să-și împrumute firea sa omenească pentru ca taina întrupării să se poată împlini. Aceasta este iconomia, condescendența, pogorămîntul, deșertarea persoanei Fiului, kenoza dumnezeiască, căci toată taina iconomiei constă în deșertarea și pogorămîntul Fiului lui Dumnezeu (Filip. 2, 6—11).

Ținînd seama de însemnătatea obiectivă a lucrării mîntuirii noastre în Hristos, Sfîntul Maxim Mărturisitorul numește această operă de răscumpărare «marele sfat al lui Dumnezeu și Tatăl», sau «taina cea tăcută și neștiută a iconomiei, pe care împlinind-o prin întrupare, Fiul cel Unul-Născut a descoperit-o, făcîndu-se înger al marelui sfat dinainte de veci al lui Dumnezeu și Tatăl» <sup>59</sup>.

Prin iconomia întrupării, Iisus Hristos a realizat în chip obiectiv veșnicul plan de iubire al Creatorului: unirea deplină a divinității și a umanității, a celor necreate cu cele create. Fiind una în ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfînt, Cuvîntul se întrupează, suferă și moare, pentru

58. Idem, *op. cit.*, p. 356—357.

59. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *A doua sută a capetelor gnostice*, 23, în *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947, p. 175.

a ieși din impasibilitatea Sa și a da astfel oamenilor o dovadă supremă și lucrătoare a iubirii Sale. Dreptatea pe care Hristos vine s-o vădească și la care avem acces în Corpul Său, este mai ales de a restabili marea revărsare a slavei, întreruptă prin păcat. Jertfa care ne face nevinovați, care ne spală de păcat odată pentru totdeauna, este o jertfă de reintegrare, care topește opacitatea naturii noastre decăzute și care ne deschide paradisul slavei și al prezenței harului în viața noastră. Poartă a vieții, iertarea se oferă la nefericit celui care se recunoaște cel dintii dintre păcătoși, dar îndrăznește să sperie, căci, după Sfântul Maxim Mărturisitorul «moartea lui Hristos pe cruce este judecata judecării și învierea tuturor»<sup>60</sup>. Ținând cont de acest aspect al iconomiei divine, teologia ortodoxă concepe acest act, în centrul căruia se află opera mîntuitoare a lui Hristos, ca pe triumful vieții care ridică din păcat pe toți cei căzuți și îi reunește cu Dumnezeu prin harul revărsat în lume. Prin unirea Dumnezeului adevărat cu omul adevărat, viața dumnezeiască se revarsă în lume prin energiile dătătoare de har și lumină ale jertfei lui Hristos. Prin coborîrea Sa, prin patima Sa, prin moartea Sa pe cruce, prin coborîrea Sa la iad, Hristos lasă să pătrundă în El întreaga suferință a lumii căzute, toată slăbiciunea condiției umane de după păcat<sup>61</sup>.

Fiind după chipul lui Dumnezeu (μορφή Θεού) (Filip. 2, 6—11), adică în aceeași condiție cu Dumnezeu, fiind de natură divină, Logosul s-a deșertat, s-a dezbrăcat, s-a umilit (ἐκένωσεν), făcîndu-se asemenea unui slujitor (μορφή δούλου) și prin această taină a kenoziei Sale (κένωσις) unește în chip inexprimabil natura umană căzută cu deplinătatea naturii Sale divine. El rămîne însă unul, primind natura cealaltă, fără ca divinitatea să se transforme în umanitate nici umanitatea în divinitate. Cele două naturi în Hristos, fără să se amestece, cunosc o oarecare întrepătrundere. Energiile divine radiază din divinitatea lui Hristos și pătrund umanitatea Sa. Această umanitate este îndumnezeită din clipa întrupării, asemenea unui fier înroșit care devine foc, rămînînd totuși fier prin natura sa. Schimbarea la față descoperă Apostolilor în mod parțial această lumină a energiilor divine iradiind în natura umană a Învățătorului lor. Această întrepătrundere a celor două naturi se numește «perihoreză» sau «comunicatio idiomatum». Trupul (carnea) a devenit Cuvînt (Logos) fără ca să piardă ceea ce avea mai înainte, identificîndu-se întru totul Cuvîntului după ipostas. Hristos devine om din dragoste, rămînînd Dumnezeu, și focul divinității Sale îmbrățișează pentru totdeauna natura umană. De aceea sfinții, rămînînd oameni, pot să participe la divinitate și să devină dumnezei prin har<sup>62</sup>. Prin analogie cu cele trei demnități ale Mîntuitoru-

60. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, P. G., XC, 408 D.

61. Olivier Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 41—44.

62. Vl. Lossky, *Théologie Dogmatique*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale», anul 13 (1965), nr. 50, p. 86; Arhim. Prof. Chesarie Gheorghescu, *Noțiunea de slinjenie în Biserică*, în Rev. «Înviere», nr. 4—6, Ierusalim, 1976, p. 3—4.

lui Iisus Hristos, omul răscumpărat este «împărat», «profet», și «preot» (Ieșire 19, 6 ; 1 Petru 2, 9) : *împărat*, prin stăpînire asupra pasiunilor sale; *preot*, deoarece este chemat a se sacrifica pe sine pentru binele altora, și *profet*, pentru că poate să se inițieze și să inițieze în marile taine și adevăruri ale Revelației divine și ale planului dumnezeiesc cu lumea în care trăiește în general, poate să le cunoască și să le aplice în mod creator în viață, spre binele său și al semenilor.

Vestea cea nouă și fundamentală a Evangheliei, după Sfîntul Apostol Pavel, este să aducă la cunoștință tuturor marea bucurie : «Dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă ; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi» (2 Cor. 5, 1). Iar Apocalipsa se termină cu această mărturisire din partea lui Dumnezeu : «Iată, Eu fac toate lucrurile noi» (21, 5). Noua creatură sau noul om în Biserica creștină, sînt sinonime ale sfințeniei. Dacă după iconomia întrupării Biserica este întrepătrunsă de prezența Sfintei Treimi, după Cincizecime ea a devenit plină și de sfinți (1 Cor. 1, 2 ; Colos. 1, 12). Așa sînd lucrurile, chiar după plecarea lor din lume, sfinții continuă să fie membri ai Bisericii, ne înconjoară cu rugăciunile lor și ei formează o legătură vie între cer și pămînt (1 Cor. 5, 2—3 ; Apoc. 5, 8).

În general, în teologia ortodoxă, care se inspiră din Sfînta Scriptură și din Sfinții Părinți, întîlnim numeroase imagini pentru a exprima misterul mîntuirii noastre iconomice îndeplinit de Hristos. Răscumpărarea avînd drept scop imediat mîntuirea noastră, mîntuirea va fi prezentă în ultima instanță, în veacul viitor, ca unirea noastră cu Dumnezeu, ca îndumnezeirea ființelor create și răscumpărate prin Hristos. Dar această realizare ultimă presupune iconomia unei alte Persoane divine, trimise în lume după Fiul, adică a Sfîntului Duh care este prezent în Biserică și în lume : «Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mîngîietor vă va da vouă, ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului, pe care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște ; voi îl cunoașteți, că rămîne la voi și va fi în voi» (Ioan 14, 16—17).

Opera Sfîntului Duh este nedespărțită de cea a Fiului. Pentru a putea spune împreună cu Părinții : «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu», se cade să regăsim adevăratul loc al iconomiei Sfîntului Duh, distinct dar nu separat de cel al Cuvîntului întrupat. Sfîntul Atanasie spune că «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca noi să putem primi pe Duhul Sfînt»<sup>63</sup>.

Taina aceasta de gratuită dăruire de Sine a lui Dumnezeu omenirii și de încorporare spirituală a tuturor oamenilor în Hristos, prin întrupare, constituie, într-un anumit fel, o iconomie înființată aievea, un țel împlinit, o realitate efectivă, din primul moment al întrupării Logosului și deci încă din clipa zămislirii Sale, în ciuda plăpîndeii înfățișări a firii omenestii, și aceasta fiindcă Cuvîntul întrupat este Noul Adam, Capul omenirii noi<sup>64</sup>.

63. De *Incarnatione*, 8, P. G., XXVI, 996 C ; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în «Ortodoxia», anul XIX (1967), nr. 1, p. 32—48.

64. Arhim. Benedict Ghiuș, *Nașterea Domnului la poezii sfinți ai Bizanțului*, în «Biserica și Școala», Arad, 1945, p. 3—4.

În ființa Celui devenit Capul, Recapitulatorul, Conștiința supremă a lumii noi (care prin iconomia întrupării asumă în El de bunăvoie viața și istoria lumii încorporînd-o în Sine), creația este, așadar, înnoită și îndumnezeită în adevărul lui Iisus Hristos.

Vorbînd pe scurt, prima treaptă a Răscumpărării o constituie dăruirea aceasta a lui Dumnezeu în Hristos, pentru restaurarea noastră absolut gratuită<sup>65</sup>. Răscumpărarea în esența ei este în același timp o iertare, o dăruire gratuită a harului de către Dumnezeu. Darul acesta atinge culmea iubirii cînd Dumnezeu se dăruiește personal pentru a da, prin Fiul Său făcut om, harul care face din noi fiii Săi, prin acest har. Răscumpărarea este un dar al dumnezeieștii bunătăți, însă un dar condiționat de cooperarea omenească la cerințele rînduiei divine, rînduială care este dreptatea și trăirea noastră conștientă în ea. Acest aspect al iconomiei divine a fost adus la îndeplinire cu desăvîrșire de către Iisus Hristos, în numele omenirii, și el se actualizează continuu de către oameni, cu ajutorul Sfintului Duh, în Hristos. Aceste două lucrări, aceste două aspecte ale iconomiei răscumpărătoare (mila și dreptatea) se cheamă și se acoperă printr-o împăcare internă, spirituală, între bunătatea îndurătoare și dreptatea exigentă<sup>66</sup>.

Privită, iconomia, sub acest unghi, ne dăm seama mai bine de ce teologia ortodoxă pune accentul pe aspectul ontologic și caracterul organic al răscumpărării și-l implică pe om în mod ființial, ontologic, în acest proces divino-uman. În teologia ortodoxă, răscumpărarea adusă la îndeplinire de către Cuvîntul întrupat înseamnă transformarea structurală a omului, nu numai punerea lui în situația de beneficiar juridic. Dacă se are în vedere deci slăbirea unității în care Dumnezeu și omul erau reciproc angajați, slăbire provocată din cauza păcatului lui Adam, s-ar putea găsi în aceasta un argument în favoarea necesității întrupării lui Dumnezeu însuși, spre a reface această unitate. Deși a fost ruptă unilateral, de către primul om, unitatea a fost refăcută printr-o sinergie, pentru că, în Iisus Hristos, «Unul din Treime a suferit» în natura omenească.

Întruparea a fost deci semnul acestei întoarceri a celui lezat spre cel vinovat, în perspectiva restabilirii unității originare. «Cel lezat, spune Episcopul Antonie Ploieșteanul, a intrat în condiția celui ce a lezat, și astfel s-au făcut una, Dumnezeu-Om, o persoană. Firește cu două firi, cu două voințe, pentru că dincolo de toate Dumnezeu era mereu Dumnezeu, autorul unității, autorul creației, principiul existenței»<sup>67</sup>. Fiind autorul unității dintîi, care fără El n-ar fi putut fi adusă la existență, El recheamă creatura la această unitate. Într-un fel, această a doua chemare o completează pe cea dintîi, desăvîrșind-o. S-a spus că omul avea chipul lui Dumnezeu în potență, cu posibilitatea de a deveni act, printr-o

65. Origen, *Omilia I la Cîntarea Cîntărilor*, 3, în colecția «Sources Chrétiennes», nr. 37 bis, Ed. du Cerf, Paris, 1966, p. 77.

66. Arhim. Benedict Ghiuș, *Faptul răscumpărării în ciclul Întrupării*, în «Studii teologice», anul XXII (1970), nr. 3—4, p. 247.

67. *Biserica slujitoare..*, p. 42.

colaborare conștientă a omului cu Dumnezeu. Prin iconomia întrupării, desființându-se cauza care îl ținea pe om departe de Dumnezeu, chipul și asemănarea pot fi restaurate, actualizate și desăvârșite prin harul lui Hristos, care este Dumnezeu și om. Așadar, unitatea divino-umană devine evidentă și sigură în revelația ei prin întrupare. Este elocvent în această privință cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel din Epistola către Efeseni : «În Hristos, după iconomia lui Dumnezeu, sînt unite toate lucrurile, cele din ceruri și cele de pe pămînt» (1, 9—10). Și tot Sfîntul Pavel spune că sîntem «din neamul lui Dumnezeu» (Fapte 17, 29)<sup>68</sup>.

Ținînd cont de aceste dimensiuni multiple ale Răscumpărării, nu putem să nu ne gîndim, firește, și la multele aspecte ale acestor hristologii (cosmic, doxologic etc.) aspecte care nu sînt străine Sfîntilor Părinți și Bisericii Patristice. Prin urmare ele sînt actuale și pentru teologia ortodoxă contemporană, care cultivă și transmite fiilor Bisericii Ortodoxe mesajul revelat al Scripturii și Tradiției păstrat în această Biserică, spre unire, colaborare și pace pe pămînt (Luca 2, 4).

Viața și puterea împărtășite de Hristos umanității Sale manifestîndu-se spre Dumnezeu, spre umanitatea proprie și spre semenii Săi umani, avem certitudinea că în aceleași direcții se manifestă viața și puterea cea nouă împărtășite de Fiul lui Dumnezeu, prin umanitatea asumată de El, celor ce cred în El. Și precum le-a împărtășit umanității asumate prin întruparea, răstignirea, învierea și înălțarea Sa, tot prin aceste acte și stări realizate în El ca om, le împărtășește și azi celor ce vor să rămînă uniți în dragostea Lui (Ioan 15, 4—7)<sup>69</sup>.

Întemeiați pe mărturiile revelaționale și permanente ale Sfintei Scripturi din Vechiul și Noul Testament, constatăm că strînsa interdependență dintre teologie și iconomie, iconomie și revelația divină, iconomie și întruparea Fiului lui Dumnezeu, iconomie și răscumpărarea în Hristos, iconomie și recapitularea în Hristos, în care se includ în mod potențial om, comunitate, cosmos — reprezintă aspectul specific al teologiei patristice și contemporane în Biserica Ortodoxă.

În virtutea acestor adevăruri teologice, Biserica lui Hristos depune eforturi neprecupețite, se roagă și slujește oamenilor «pentru pace în toată lumea și pentru unirea tuturor».

68. *Idem, Ibidem*, p. 42—43 ; Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, *Dogma Soteriologică*, București, 1926—1928, p. 3—29.

69. Antonie Plămădeală, *Episcop-vicar patriarhal, op. cit.*, p. 199.

## CAPITOLUL II

# ICONOMIA DUMNEZEIASCĂ DUPĂ SFINȚII PĂRINȚI

### PRELIMINARII

Mîntuirea este restaurarea unității umane prin iconomia întrupării Logosului divin. Mîntuirea este unitatea supranaturală a oamenilor cu Dumnezeu și a oamenilor între ei. Așa o văd Părinții Bisericii din epoca patristică, care afirmă că Logosul prin întrupare a luat asupra Sa întreaga noastră natură umană și a încorporat-o. El și-a unit toată natura umană și a cuprins-o în Sine, în mod virtual, așa încît întreaga fire umană îi servește oarecum de trup.

În teologia Sfinților Părinți, Hristos restaurează prin iconomia întrupării vechiul chip divin desfigurat în om, îl creează într-un anumit sens din nou, prin nașterea, moartea și învierea Sa, sădindu-se pe Sine structural în ființa omului.

Persoana Logosului sau Cuvîntului întrupat este studiată, meditată și preamărită în întreaga literatură și artă creștină din epoca patristică și post-patristică, pînă în zilele noastre. Logosul Evangheliei de la Ioan este prezentat în operele filozofice ale Sfîntului Iustin Martirul († 165—166) și ale celorlalți apologeți, ca Logos seminal, Logos total, Logos immanent, Logos verbal; apoi în școala alexandrină a lui Clement († 215) și Origen († 254—255), ca «Esență a esențelor și idee a ideilor», ca chip al lui Dumnezeu și arhetip al omului, ca Logos creator și armonizator al lumii etc. El este Primul și Unicul născut al lui Dumnezeu, înger de mare sfat, slujitorul cugetării de negrăit al Tatălui, Creatorul Universului împreună cu Tatăl, cauză a lucrurilor după Tatăl, stăpîn, Dumnezeu și Împărat al tuturor făpturilor<sup>70</sup>.

Despre faptul că noi înșine ne găsim cuprinși în Logosul divin, pentru că prin coborîrea și întruparea Sa, omenirea a fost ridicată la Dumnezeu, pentru că însușindu-și trupul nostru omenesc și îmbrăcînd toată natura noastră afară de păcat, Cuvîntul lui Dumnezeu a unit cerul cu pământul.

70. Eusebiu al Cezareii, *Istoria bisericească*, I, 2, 3, ed. G. Bardi, în «Sources chrétiennes», nr. 31, 1952, vol. I, p. 6; Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Persoana Logosului Iisus Hristos în lumina primelor patru secole patristice*, în «Studii teologice», anul XXIV (1972), nr. 9—10, p. 666.



mîntul, pentru că El, prin iconomia întrupării, a devenit mirele și Capul Bisericii, care este cu atît mai frumoasă cu cît ea sfințește lumea mai mult. — Sf. Irineu al Lyonului († 202), Sf. Atanasie cel Mare († 373), Sf. Vasile cel Mare († 379), Sf. Grigore de Nyssa († 394—395), Fericitul Augustin († 430), Sf. Chiril al Alexandriei († 444), Sf. Ioan Hrisostom († 407), Sf. Maxim Mărturisitorul († 662), Sf. Ioan Damaschin († 749), Sf. Grigorie Palama și alți mulți Sfinți Părinți și scriitori ai Bisericii au scris opere importante de soteriologie și iconomie divină, în care principiul iconomiei, al comuniunii și al recapitulării în Hristos și în Biserica întemeiată de El îl găsim pe toate treptele existenței.

În special Părinții răsăriteni, reluînd ideea unității de trup pe care o alcătuiesc creștinii în Hristos, subliniază rolul Sfîntului Duh în realizarea acestei unități. După ei, prin Duhul lui Hristos ia ființă și se menține Biserica în calitate de trup tainic al Domnului, de comuniune sau catolicitate bisericească. Sfîntului Duh i se atribuie faptul că la Cincizecime se pune baza înțelegerii sau a gândirii comune între oamenii credincioși de diferite graiuri, care alcătuiesc Biserica (Fapte, cap. 2) <sup>71</sup>.

Unirea cu Hristos, pentru creștini, nu e numai o realitate eshatologică, ideală, ci este încă de acum o participare reală la viața nemuritoare a trupului Său preamărit. Intrînd în legătură cu Hristos, noi nu luăm natura Lui divină, așa cum El a luat natura noastră umană, ci, aflîndu-ne în El, luăm energia Lui îndumnezeitoare. Această energie este o comunicare internă, ontologic-spirituală a sfințeniei Domnului. Ceea ce se cade a fi îndumnezeit în noi este natura noastră întregă, aparținătoare persoanei noastre. Dar acest lucru presupune trecerea unei puteri de la singele lui Hristos la singele nostru, adică o unire a noastră cu însuși trupul personal al Domnului, care a devenit pentru noi «duh» <sup>72</sup>, prin Sfințele Taine și printr-o profundă legătură spirituală cu El.

Venirea Mîntuitorului Iisus Hristos în lume a adus cu sine un nou mod de existență: modul divin-uman. Apartenența la acest mod al lui Hristos, care este sinonimă cu apartenența la Hristos însuși, la starea la care a ajuns El prin moarte și înviere, nu e posibilă decît prin mijlocirea Sfîntului Duh. Ancorarea în suprema intimitate a vieții divine, care potențial a fost rînduită de Hristos întregii omeniri, este scopul prezenței Duhului în istoria mîntuirii, într-un chip nou, încă de la întruparea Cuvîntului <sup>73</sup>.

Sfîntul Duh face ca Hristos să fie pentru oamenii credincioși o prezență vie, nouă, directă și personală a lui Dumnezeu. În acest fel, Hristos, prin Sfîntul Duh, ocupă un loc central în Biserică. Avînd în vedere că Mîntuitorul Hristos este principiul unității și al vieții Bisericii, Sfîntul Atanasie numește pe creștini «membrele trupului lui Hristos» <sup>74</sup>.

Vasta activitate interconfesională din zilele noastre, desfășurată sub egida Consiliului Ecumenic al Bisericilor cultivă năzuința de a se încadra

71. Sfîntul Grigore de Nazianz, *În Pentecostem, Oratio* 16, P. G., XXXVI, 448.

72. Pr. Ilie D. Moldovan, *Învățătura despre Sfîntul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane (teză de doctorat)*, în «Mitropolia Ardealului», anul XVIII (1973), nr. 7—8, p. 778.

73. *Ibidem*, p. 778.

74. Sfîntul Atanasie, *Despre Întruparea Logosului*, 12, P. G., XXVI, 1004.

organic fiecare comunitate ecumenică-creștină în ulean istoric a min-turii. Această năzuință a adus în teologia ecumenică preocuparea de a se stabili și a se cădea de acord care sînt premisele și mijloacele de ac-țiune prin care Biserica trebuie să se afirme în societatea contempo-rană și în ce constă misiunea istorică a creștinismului. Dar hristologia conciliară ecumenică rămîne insuficientă, pentru că în cadrul Mișcării Ecumenice, protestantismul nu și-a fixat încă un punct de vedere teo-riologic și ecleziologic<sup>75</sup>. O adevărată și reală înțelegere a lui Hristos ca temelie a Bisericii o dobîndim numai prin învățătura ortodoxă despre rolul Sfîntului Duh în soteriologia obiectivă. Numai teologia ortodoxă, avînd înțelesul adînc al teonomiei mîntuirii, ne arată că Biserica este *Christus totus*, este trupul lui Hristos cel răstignit și înviat, care re-prezintă de fapt o realitate pneumatică și prin ea se transmite energia in-dumnezirii tuturor celor ce cred. Prin energia divină adusă în lume odată cu întruparea Sa și prin Biserica Sa în care lucrează Sfîntul Duh, Iisus Hristos deșteaptă în noi potențela adormite, captează puterile nes-сібilității și devine hrana substanțială, unde și unificatoare a sufletelor noastre. El ne poate spune : «înfrunți trupul Meu... cheși sîngele Meu...». «Hrîniți-vă cu ceea ce sînt Eu. Iubiți-vă cu iubirea Mea. Contemplați lumea în ordinea și armonia ei, în gîndurile ei prime în care a fost cre-ată și veți descoperi că toți sînteți una întru Mine»<sup>76</sup>.

Prin întrupare Fiul lui Dumnezeu ia asupra Sa esența firii noastre. Își face trup trupul nostru, și-l umple dinăuntru cu prezența Logosului divin. Unirea celor două firi (communicatio idiomatum) reprezintă cea mai desăvîrșită sfințenie. Natura umană se oferă în jertfa totală Ipostasu-lui divin, iar acesta îi comunică dumnezeirea, o sfințește, o umple de har și de adevăr. Și din plinătatea acestei firi îndumnezelte ne împăr-tășește tuturor, cum s-a mai spus, har peste har : mîntuirea. Acest act al teonomiei divine reprezintă un aspect fundamental în taina Răscum-părării, pe care Sfînții Părinți răstignitii îndeosebi îl consideră esențial. Ei vor repeta pe rînd, că «Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să poată deveni dumnezeu»<sup>77</sup>. Nestrictețunea, nemurirea, înflorirea și reu-nirea tuturor în Hristos, reprezintă înzestrarea omului cu acea *ὁμοίωσις τῷ Θεῷ*, care este îndumnezirea zidirii prin întruparea Cuvîntului și prin lucrarea Sfîntului Duh<sup>78</sup>.

1. **Sf. Irineu al Lyonului**, de origine din părțile Asiei Mici, pătrăcîndu-și o parte din copilărie la Smirna, pe lângă Sf. Policarp, ca discipol al acestuia, a învățat de la dascălul său o ortodoxie ireproșabilă, dragoste pentru tradiție și rîvnă împotriva ereziilor. Opera Sfîntului Irineu

75. Pr. Ilie D. Moldovan, *op. cit.*, p. 505.

76. Pr. Constantin Galeriu, *Jeridă și Răscumpărare* (teză de doctorat), București, 1973, p. 90.

77. Vl. Lossky, *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu. Rédemption et Déli-cation*, Aubier Montaigne, 1967, p. 95-101 ; Jules Gross, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères Grecques*, Paris, 1938, p. 102 ; Cf. Pr. C. Galeriu, *op. cit.*, p. 102-103.

78. Sfîntul Irineu, *Adversus haereses*, III, 10, 1, P. G., VII, 939 ; Ierom. Drd. Che-sario Gheorghescu, *Învățătura despre recapitularea în Hristos în teologia ortodoxă*, în «Studii teologice», anul XXIII (1971), nr. 3-4, p. 214.

a fost scrisă în limba sa maternă, adică greaca. Ea cuprinde mai multe lucrări, ale căror titluri ne-au fost transmise de Eusebiu de Cezareea în *Istoria bisericească*, V, 7—20, 20, și de Fericlitul Ieronim în *De Viris Illustribus* (P.L., XXII—XXX, 35). Cea mai cunoscută și mai importantă dintre lucrările sale este *Combaterea și răsturnarea gnozei cu nume mincinoși* ('Ελεγχος και ἀνατροπή της ψευδωνόμου γνώσεως), redată în latină prin *Adversus haereses* (P.G., VII, 437—1224). Lucrarea aceasta a fost scrisă la cererea unui prieten al autorului, care dorea să cunoască mai de aproape sistemul gnostic al lui Valentin.

Sf. Irineu este unul dintre cei dinți Părinți ai Bisericii, care a scris în evidență sensurile principale cuprinse în noțiunea biblică a iconomiei divine. El folosește cuvântul iconomie și la plural, referindu-se la diferite momente sau acte ale iconomiei. Astfel el declară că «iconomiile» au fost vestite de Duhul Sfânt și prin prooroci. Biserica, zice el, crede în Hăus Hristos «și în Sfântul Duh, care a predicat prin prooroci iconomiile și venirea și nașterea din Păcătoară și scutarea din morți și înălțarea cu trupul la cer (...) și venirea Sa întru slava Tatălui Său, pentru a recapitula toate și a învia trupul a toată omenirea...»<sup>70</sup>. Desigur în perioada proorocilor descoperirea «iconomiilor» n-a fost identică cu împlinirea lor, sau n-a fost o înlăcare a împlinirii lor simultane, ca în Noul Testament. A fost numai o prelăcare a împlinirii lor, iar prelăcare nu aduce o înțelegere deplină a celor ce se vor împlini, deci nici o descoperire deplină.

Sf. Irineu pune în general iconomia pe un plan cu «lucrarea» «ce s-a făcut» pentru omenire, prin întruparea Fiului lui Dumnezeu<sup>70</sup>. El subliniază caracterul universal al iconomieii și o pune, ca și Sfântul Apostol Pavel, în legătură cu recapitularea tuturor întru Hristos. Pentru aceasta a venit Hristos. Sau însăși venirea Lui înseamnă această iconomie universală și recapitularea tuturor în El<sup>71</sup>. «Cuvântul lui Dumnezeu, Hăus Hristos, din nemărginita Sa dragoste ce o avea pentru noi s-a făcut ceea ce stătem noi, pentru ca noi să devenim ceea ce este El»<sup>72</sup>. Iată fondul credinței creștine și iată centrul doctrinei Sfântului Irineu. El comentează

70. *Adversus haereses*, lib. I, cap. X, 1, 540.

71. *Adversus haereses*, lib. I, cap. X, 3, 550; cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iconomia dumnezeiească, temel al iconomieii bisericești...*, p. 0.

72. Astfel iconomia cu recapitularea, putem spune că nici un Părinte al Bisericii n-a acordat învătătura recapitulării în Hristos un rol atât de însemnat ca acela pe care îl învătăm în Sfântul Irineu. Termenul de *recapitulatio* (ἀνακατάστασις) înseamnă mai întâi a *reputa*, dacă este vorba de termenul lui în abstract, sau a *reproduce*, restaurând și redând unii lucru ceea ce pierduse, dacă se referă la lucrul. Termenul mai înseamnă și a *rezuma* (*Adversus haereses*, V, 25, P. G., VII, 1180). În acest sens, după Sfântul Irineu, gnosticismul este recapitularea tuturor crezțiilor (*Ibidem*, IV, P. G., VII).

Aplicat la lucrarea de mântuire a lui Hăus Hristos, termenul de recapitulare o învătăm uneori în totalitatea ei de iconomie a lui Hristos, alteori înseamnă că Hristos recapitulează omenirea în sensul de a o rezuma; sau El recapitulează lumea în sensul de a o readuce la starea ei cea dinți și a o restaura. Reformare, suscipere, restaurare, reconciliere, redintegrare, sînt sinonimele principale, după Sfântul Irineu, ale termenului recapitulare (vezi și studiul lui Jean Marc Dufant, *La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères*, publicat în Coll. «Sciences ecclésiastiques», Montréal, 12, 1960, p. 21—38. 82. *Adversus haereses*, P. G., VII, 1120.

indeosebi pe Sf. Apostol Pavel. Sf. Irineu vede în Iisus Hristos pe Mîntuitorul care ne-a răscumpărat prin sîngele Său<sup>83</sup>. El citează și comentează cunoscutele texte ale Epistolei către Romani: «Noi am fostbotezați în moartea lui Hristos; El a murit pentru noi și prin moartea Sa, El ne-a împăcat cu Părintele Său, cu Dumnezeu»<sup>84</sup>.

Sf. Irineu spune că Iisus Hristos este noul Adam, care a readus umanității ceea ce pierduse prin neascultarea primului om, adică «asemănarea cu Dumnezeu și nemurirea». Căci omul învins de diavolul nu mai putea să restaureze creația, nici nu mai putea să-și recapețe mîntuirea. Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu a făcut pentru om și una și alta, coborîndu-se din cer, întrupîndu-se și murind<sup>85</sup>.

Așa cum zugrăvește Sf. Irineu pe protopărinții noștri înainte de cădere, ei erau într-o stare de înălțare pe care cu greu o putem bănui noi acum, și că ei nu erau departe de fericirea veșnică, fiind în preajma de negrăit a Celui neapropiat. Ca să rușineze pe ereticii gnostici și, în același timp, pentru a face «recapitularea» și mai vădită, Sf. Irineu merge pînă la susținerea ideii că omul — trup și suflet — este chipul Logosului divin. La arătarea Sa pe pămînt, «Fiul Omului» a dovedit cu prisosință aceasta: «Atunci s-a arătat cuvîntul acesta, cînd s-a făcut om Cuvîntul lui Dumnezeu. Făcîndu-se pe Sine asemenea omului și făcînd pe om asemenea cu Sine, pentru ca, datorită asemănării sale cu Fiul, omul să se facă mai bine plăcut Tatălui. În trecut se spunea că omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, dar nu era lucru dovedit, căci Logosul, după chipul căruia fusese făcut omul, era încă nevăzut»<sup>86</sup>.

Sf. Irineu deplînge cu amar pierderea asemănării lui Dumnezeu în om și preamărește la superlativ lucrarea iconomieii mîntuitoare. «Am arătat, spune el, că nu atunci (la întrupare) își are început Fiul lui Dumnezeu, care a existat întotdeauna la Tatăl; dar cînd s-a întrupat și s-a făcut om a recapitulat în Sine lungul șir de oameni și, rezumînd în el omenirea, ne-a dat mîntuirea, ca să căpătăm în Hristos cea ce pierdusem în Adam, adică calitatea de a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu»<sup>87</sup>.

«Chipul lui Dumnezeu» (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ) nu putea desigur fi pierdut, cît timp firea omenească nu era distrusă. «Asemănarea cu Dumnezeu» (ὁμοίωσις) înfățișează culmea spre care poate năzui pămînteanul. În Adam ea nu devenise «a doua fire», fiindcă nu fusese încă dobîndită prin eforturile propriei lui libertăți; de aceea el a pierdut-o cu ușurință»<sup>88</sup>. Liberul arbitru, cu care a fost înzestrat omul, îl apropie de firea îngerilor. Dumnezeu făcuse pe om liber la obîrșie...; El pusese în om puterea de alege ca și în înger...»<sup>89</sup>. Această libertate dă omului toată

83. *Adversus haereses*, III, 5, 3, P. G., VII, 860 A.

84. *Adversus haereses*, III, 16, 9, P. G., VII, 928, A. B.

85. *Adversus haereses*, III, 18, P. G., VII, 932; Cf. Albert Dufourcq, *Saint Irénée*, Collection «Les Saints», Paris, 1926, p. 128—129.

86. Sfîntul Irineu, *Adversus haereses*, V, 16, 2, P. G., VII, 1167.

87. *Adversus haereses*, III, 18, 1, P. G., VII, 932.

88. *Adversus haereses*, V, 16, 2, P. G., VII, 1168.

89. *Adversus haereses*, IV, 37, 1, P. G., VII, 1099.

răspunderea faptelor sale; rațiunea, care este de la sine înțeleasă în această «putere de alegere ca și la îngeri», presupune o efortare personală de hotărîre și deci răsplata. Într-adevăr, omul rațional și prin urmare asemenea lui Dumnezeu, zidit liber în hotărîrea și puterea sa, își este singur cauza pentru care odată poate să fie «grîu», altădată să fie «paie». Pentru aceasta se va și osîndi pe drept, fiindcă este ființă rațională, și părăsind rațiunea și trăind împotriva ei, s-a opus dreptății lui Dumnezeu, predîndu-se oricărei porniri instinctive și supunîndu-se plăcerilor<sup>90</sup>.

Combătînd erorile fataliste ale gnosticilor, Sf. Irineu prezintă un argument scos din bunul simț: «Dacă unii ar fi fost creați buni din fire și alții răi din fire, nici aceia n-ar merita laude, dacă ar fi buni... nici aceștia învinovățire»<sup>91</sup>. Trebuia ca Adam însuși să conlucreze cu Făcătorul, pentru a ajunge la desăvîrșirea pe care se cuvenea să o dobîndească numai în libertate și astfel s-o merite. În acest fel omul «se va înălța treptat și va merge către ce este desăvîrșit, adică se va apropia de cel nefăcut (ἀγέννητος)»<sup>92</sup>.

După Sf. Irineu, se pare că înfierea și îndumnezeirea omului (de către Dumnezeu) se aduce la îndeplinire pe două căi sau cel puțin implică două urmări: la început, omul își pierde *asemănarea divină* prin neascultare și îndepărtarea harului divin. În trecut, înainte de Hristos se spunea că omul fusese făcut după chipul lui Dumnezeu și voia să rămînă în această asemănare. Dar omul a șters asemănarea, adică a păcătuit și a pierdut asemănarea cu Dumnezeu. Înainte de venirea Logosului în lume, care trebuia să descopere modelul după care fusese omul făcut, nu se mai știa că omul este după chipul lui Dumnezeu. Dimpotrivă, cînd Cuvîntul lui Dumnezeu s-a făcut trup, El a arătat că imaginea era corectă (adevărată) căci El s-a făcut ceea ce fusese făcut la început după chipul Său (om); și în același timp și prin aceasta, El ne-a asigurat definitiv asemănarea divină, căci unind pe Dumnezeu cu omul, l-a făcut pe om întru totul asemenea Părintelui Său nevăzut. Imitînd pe Hristos, omul îndeplinește voia Părintelui său, devenind astfel fiu al lui Dumnezeu, prin har<sup>93</sup>.

În acest înțeles preamărește Sf. Irineu iconomia dumnezeiască, după care, în istoria primului om, ca și în aceea a oricărui pămîntean, a fost potrivit ca mai întîi să se arate firea, apoi, în cele din urmă, ce este muritor, să fie învins și absorbit de nemurire, și ce este stricăcios să fie învins de nestricăciune și omul să se facă după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, după ce a fost dobîndit cunoașterea binelui și a răului.

Iconomia divină la Sf. Irineu include două componente: ea este lucrarea Fiului lui Dumnezeu însuși; dar este lucrarea Lui în stare de om, prin acte și pătimiri umane, deci în stare de cheneză (Filip. 2, 5—8).

90. *Adversus haereses*, IV, 4, 3, P. G., VII, 983; IV, 37, 2, 1100.

91. *Adversus haereses*, IV, 38, 3, P. G., VII, 1108.

92. *Adversus haereses*, IV, 38, 3, P. G., VII, 1108; Cf. N. Chițescu, *Teoria recapitulățiunii la Sfîntul Irineu*, București, 1939, p. 127—129.

93. Albert Dufourcq, *Saint Irénée...*, p. 128—129.

Dar în aceste două componente sînt implicate încă două : iconomia este prin aceasta o purificare și înălțarea naturii umane în general ; și ea înseamnă o purificare virtuală a întregii umanități în Dumnezeu, ca început al acțiunii de recapitulare actuală a tuturor în El. Deci, iconomia nu constă numai în întrupare, ci în toate cele făcute de Fiul lui Dumnezeu, în trup, pînă la moartea pe cruce, pentru că prin toate acestea a procurat omenirii mîntuirea. Iconomia implică înțelegerea mîntuirii ca replăsmuire și îndumnezeire a umanului. Mîntuirea nu are înțelesul static juridic, fără eficiență interioară asupra naturii omului, ci este o acțiune a harului, internă și externă, care angajează ființa omului. Iconomia împlinită de Domnul Iisus Hristos nu este numai o economie a întrupării, ci și a «pătimirii». «Dacă El nu pătimea, ci pătimirea ar fi fugit de la Iisus, spune Sfîntul Irineu, pentru ce mai îndemna pe ucenicii Săi să ia crucea și să-i urmeze Lui, dacă n-a urmat-o El însuși, cum zice ei (gnosticii), ci a părăsit iconomia pătimirii ?»<sup>94</sup>. Intellectualismul panteist al gnosticilor nu considera că este nevoie de o replăsmuire a naturii umane prin unirea cu Dumnezeu cel mai presus de ea, odată cu ea însăși (natura) era considerată identică cu Dumnezeirea și era suficientă doar o descoperire a acestei dumnezeiri a ei, prin credință<sup>95</sup>.

Cît de mult subliniază că iconomia este lucrarea lui Dumnezeu, tot așa de mult subliniază Sfîntul Irineu că ea este o lucrare a Lui ca om adevărat. În acest sens ea continuă să se desfășoare și se hrănește din potirul lui Hristos sau din sîngele Lui.

Precum după Sfîntul Apostol Pavel, Dumnezeu se folosește de oameni pentru înfăptuirea iconomiei Sale, așa și după Sfîntul Irineu. El menționează în mod special pe Sfînta Fecioară Maria, ca pe cea care a conlucrat cu Fiul lui Dumnezeu pentru întruparea Lui : «Non operante in eum Ioseph, sed sola Maria, cooperante dispositione»<sup>96</sup>.

Iată pe scurt sensul *recapitulațiunii* și al *iconomiei* la Sf. Irineu : Logosul divin a primit în sine protoplasma din care a fost zidit Adam, prin trupul și sufletul luat din Sfînta Fecioară și a turnat în această fire umană energia dumnezeiască de sfințire, de regenerare, cu care apoi a înnoit tot neamul omenesc. Căci după cum Adam a putut rezuma în sine omenirea, tot astfel și cu atît mai mult al doilea Adam a putut face acest lucru. Aceasta însemna întoarcerea omului în starea inițială și posibilitatea unui progres spiritual, prin har, pînă la asemănarea cu Dumnezeu. Această asemănare a lui Dumnezeu în om se datorește lucrării negrăite a Sfîntului Duh în el. A treia persoană a Sfintei Treimi «curăță pe om și-l înalță la viața lui Dumnezeu, care nu vine de la noi, nici de la firea noastră, ci este dată după harul lui Dumnezeu ; este o împărtășire cu viața dumnezeiască însăși»<sup>97</sup>.

94. *Adversus haereses*, III, Cap. 8, 9, P. G., VII, 935.

95. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască, temeii al iconomiei bisericești...*, p. 11.

96. *Adversus haereses*, III, cap. 21, 7, P. G., VII, 953 ; cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 11.

97. *Adversus haereses*, II, 34, 3, 4, P. G., VII, 836—837 ; cf. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 132—133.

Am prezentat în mod special învățătura Sfântului Irineu asupra iconomiei și recapitulațiunii în Hristos, pentru că întemeindu-se pe învățătura Sfântului Apostol Pavel, el a deschis drumul pe care apoi s-a angajat întreaga tradiție și teologie patristică.

**2. Sf. Atanasie cel Mare († 373)**, născut în Alexandria pe la anul 295, a primit o frumoasă educație clasică și creștină. Ajungând diacon al patriarhului Alexandru al Alexandriei, încă din această perioadă (318) el era preocupat de marea problemă a Logosului întrupat, căruia i-a consacrat una din cele mai frumoase și mai originale opere ale sale. După moartea patriarhului Alexandru, el a fost ales episcop și papă al Alexandriei în 328, unde a păstorit 45 de ani (328—373).

Desfășurînd o activitate multilaterală de teologie și îndeosebi de apologie a Bisericii contra arianismului și apolinarismului, Sf. Atanasie este autorul a peste 30 de opere apologetice, dogmatice-polemice, istorice, exegetice, ascetice etc.

În tratatul său clasic *Cuvînt despre întruparea Logosului* (P. G. XXV), Sf. Atanasie dezvoltă în pagini de o rară pătrundere și o caldă evlavie cauzele și efectele întrupării Fiului lui Dumnezeu. Adîncimea cugetării sale teologice din întreaga sa operă, cunoașterea perfectă a problemelor fac din Sf. Atanasie un corifeu al teologiei din epoca de aur a Bisericii creștine <sup>98</sup>.

În teologia Sfântului Atanasie, întruparea Logosului, ca urmare necesară a creațiunii, este una dintre cele mai mari preocupări ale sale. El afirmă că rolul principal al Logosului divin precreștin a fost dublu: 1) crearea lumii și organizarea ei într-o podoabă armonioasă și 2) menținerea creațiunii prin sprijinul variat ce i-a fost acordat în acest scop. Fiind înțelepciunea lui Dumnezeu, El a rînduit ordinea cosmică, a unit creaturile și a creat o singură armonie din ele. Ca Putere și Înțelepciune a lui Dumnezeu, El face cerul să se mențină în existență și ține pămîntul cu propria-i putere. Soarele luminat de Logos strălucește la rîndu-i pe întreg pămîntul, iar luna își are lumina ei măsurată. Grație tot Rațiunii divine, apa stă spînzurată de nori, ploile udă pămîntul, marea este înconjurată cu țărături, iar pămîntul înverzește și se împodobește cu tot felul de plante. Nimic din cele create n-ar sta dacă n-ar fi fost făcute de Logosul cel divin <sup>99</sup>.

Întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu a avut loc pentru răscumpărarea oamenilor, care prin păcatul neascultării săvîrșiseră nedreptate și căzuseră sub osînda morții sau a inexistenței <sup>100</sup>. Dumnezeu a creat pe oameni ca aceștia să devină nemuritori, dar călcarea poruncii divine i-a abătut de la contemplarea lui Dumnezeu și i-a orientat spre neexis-

98. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sfîntul Atanasie cel Mare*, în «Patrologie», București, 1956, p. 135—143.

99. Sfîntul Atanasie, *Discurs despre întruparea Logosului*, 40, P.G., XXV, 81.

100. Sfîntul Atanasie, *Comentar la Psalmul 50*, V, P. G. XXVII, 240 A; cf. Pr.

Prof. Ioan G. Coman, *Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfîntului Atanasie cel Mare*, în «Studii teologice», anul XXV (1973), nr. 7—8, p. 464.

tență. După cum la început ei fuseseră chemați din neant la existență prin dragostea Logosului, tot așa acum din cauza asemănării cu Acela care există, ei au provocat dragostea aceluiași Logos și au fost chemați la existență, căci «Dumnezeu a zidit pe om spre nesticăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale. Dar prin pizma diavolului moartea a intrat în lume»<sup>101</sup>. Fiind nesticăcioși, oamenii, prin păzirea poruncilor, urmau să trăiască cu Dumnezeu: «Eu am zis dumnezei sînteți toți și fii ai celui prea Înalt, iar voi ca niște oameni muriți și ca unul din căpetenii cădeți» (Ps. 81, 6—7). Prin urmare cauza întrupării Domnului Iisus Hristos a fost mîntuirea neamului omenesc din stricăciune. Mîntuirea din stricăciune era necesară, însă la aceasta se opunea legea pusă ca pedeapsă pentru călcarea poruncii.

Sf. Atanasie, vorbind despre iconomia întrupării Domnului, arată mai multe motive, dintre care subliniem: 1) Oamenii nu puteau să cunoască cu adevărat pe Dumnezeu decît prin Fiul Său; 2) Dumnezeu nu putea rămîne indiferent la pieirea progresivă a oamenilor după căderea lor în păcat, dînd cîștig de cauză diavolului; 3) Îngerii n-ar fi putut mîntui pe oameni, întrucît și ei sînt făpturi. De aceea «Logosul divin, spune Sf. Atanasie, văzînd că piericiunea oamenilor nu putea fi înlăturată altfel decît prin moarte, iar El nu putea să moară pentru că era nemuritor, își ia trup capabil să moară, pentru ca acesta (trupul) participînd la Logosul cel mai presus de toate, să poată da satisfacție morții pentru toți, să rămînă nesticăcios din cauza ipostasului divin care locuiește în El și astfel să înceteze moartea pentru toți oamenii prin harul învierii»<sup>102</sup>.

Astfel, prin actul rîscumpărării adusă de El, Cuvîntul lui Dumnezeu a făcut ca făptura umană luată prin nașterea trupească asupra Sa, făptură supusă păcatului, stricăciunii și morții, să fie restaurată de El în chipul noului Adam. În acest sens El a adus osîndirea păcatului pe pămînt, desființarea blestemului pe lemnul crucii, rîscumpărarea din stricăciunea mormîntului, distrugerea morții în iad. Cuvîntul întrupat a mers peste tot pentru a realiza mîntuirea omului complet, trup și suflet. El purta în Sine în tot locul figura chipului nostru, El care, ca Dumnezeu, nu avea nevoie nici să fie născut din fecioară nici de creșterea cu vîrsta, nici de numărarea anilor; dar El a făcut aceasta pentru a ne căuta pe noi, pentru a ne da viață după forma care ne este proprie și pentru a ne rechema la asemănarea și la urmarea chipului desăvîrșit. Este vorba de dezbrăcarea de omul vechi și de apariția celui nou, care se reînnoiește după chipul Creatorului său (Colos. 3, 9—10)<sup>103</sup>.

101. Sfîntul Atanasie, *Discurs despre întruparea Logosului*, 4, 5, P. G., XXV, 104 ABC.

102. Sfîntul Atanasie, *Discurs contra Arienilor*, P.G., XXVI, 297; cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Invățătura Sfîntului Atanasie cel Mare despre mîntuire*, în «Studii teologice», anul XXV (1973), nr. 5—6, p. 332—336; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 104—141; Idem, *Ideea de creațiune și antropologie în scrierile Sfîntului Atanasie*, în «Mitropolia Banatului», anul XXIV (1974), nr. 10—12, p. 610—625.

103. Sfîntul Atanasie, *Discurs despre întruparea Logosului contra lui Apolinarie*, 1, 5, P.G., XXVI, 1101 AB; cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfîntului Atanasie cel Mare...*, p. 465.



Doctrina Sfântului Atanasie despre iconomia mîntuirii, spune părințele profesor Dumitru Stăniloae<sup>104</sup>, are un caracter net spiritual și în consecință ea este o spiritualitate practică, transformatoare a întregii ființe umane, sau o voință de a spiritualiza întreg trupul și toată viața concretă a omului. În comparație cu ea teoria juridică a răscumpărării apare ca o adevărată mitologie. Toată această mitologie juridică explică reacția demitologizantă a lui Bultman, care vrea să vadă mîntuirea într-o experiență spirituală. Este regretabil numai că această experiență spirituală nu este văzută ca eficace în viața concretă a omului, în relațiile lui sociale, în relațiile cu lumea<sup>105</sup>.

Sf. Atanasie apără învățătura despre iconomia divină și despre dumnezeirea deplină a Cuvîntului, nu numai din încrederea ce o are în iubirea lui Dumnezeu față de om, ci și din încrederea ce o are în om, în capacitatea acestuia pentru unirea cu Dumnezeu. De aceea aproape totdeauna cînd vorbește despre întruparea Domnului, Îl arată pe aceasta nu numai ca Dumnezeu desăvîrșit, ci și ca om deplin: «Precum nu ne-am fi eliberat de păcat dacă trupul pe care l-a îmbrăcat Cuvîntul n-ar fi fost prin fire omenesc — căci n-ar fi avut nimic comun cu ceva străin nouă — tot așa nu s-ar fi îndumnezeit omul, dacă Cuvîntul care s-a făcut trup n-ar fi fost prin fire Logosul adevărat și propriu al Tatălui. Căci de aceea s-a făcut această unire ca să unească cu Cel prin fire Dumnezeu pe cel prin fire om și să se facă sigură mîntuirea și îndumnezeirea lui... N-am avea nici un folos noi oamenii dacă Logosul n-ar fi fost nici Fiul adevărat și prin fire al Tatălui, nici trup adevărat cel pe care l-a luat»<sup>106</sup>.

Trupul purificat și înviat al lui Hristos stă într-o legătură cu trupul nostru al tuturor. El este ca un aluat, sau ca un focar iradiant, înnoit și înviat, al întregii corporalității umane. Deoarece corupția și moartea erau în om, nu în afară, «în mod cuvenit Logosul divin s-a folosit de trup ca de un organ și s-a extins la toți»<sup>107</sup>. În acest fel sintem toți răscumparați și uniți în Hristos, care este Dumnezeu și om.

Cuprinderea potențială a noastră în Hristos și calitatea de fii ai lui Dumnezeu și de membri ai Bisericii lui Hristos, condiționează realizarea unei legături și a unei colaborări a tuturor oamenilor, în iubire, după cum reiese din doctrina Sfântului Atanasie. Această colaborare prin iubire se impune azi mai mult ca în trecut în vederea ajutorării omenirii. Forma durabilă a acestei cuprinderi și colaborări nu poate veni decît dintr-o dezvoltare a comuniunii, ca o condiție a mîntuirii, a salvării oamenilor chiar din greutățile pămîntești, dar și ca o formă a unității creștine, de a cărei dorință este cuprinsă azi tot mai mult omenirea creștină. «Biserica cea una spre care tinde creștinismul, se conturează tot mai mult ca Biserica comuniunii. Dar dincolo de Biserică, creștinii trebuie să simtă o responsabilitate pentru toți oamenii»<sup>108</sup>.

104. Vezi: *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mîntuire*, p. 330—338.  
105. *Ibidem*, p. 333.

106. Sfîntul Atanasie, *Discurs contra Arienilor*, P. G., XXVI, 297.

107. Sfîntul Atanasie, *Discurs despre Întruparea Logosului*, P. G., XXV, 173.

108. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mîntuire...*, p. 338—339.

Sesizînd strînsa legătură dintre revelația naturală a lui Dumnezeu din făpturi și revelația supranaturală făcută omului direct de Dumnezeu care a atins apogeul ei prin întruparea Logosului, Sf. Atanasie spune că toată creația tinde spre învierea generală ca spre sensul ei deplin-ultim și spre desăvîrșirea ei în Dumnezeu. Revelația clară a lui Dumnezeu în creație și revelația sensului creației coincid, și ea va atinge deplinătatea la învierea generală. Prin aceasta, doctrina Sfîntului Atanasie are un pronunțat caracter eshatologic. În cele din urmă, «la plinirea vremii...», Înțelepciunea lui Dumnezeu care așa cum s-a spus, înainte se arată prin chipul ei în creaturi și prin ea arată pe tatăl ei, ea însăși fiind Logosul (în persoană), s-a întrupat, ceea ce spune și Sf. Ioan (I, 14) și după desființarea morții și mîntuirea neamului omenesc, s-a revelat și mai mult pe Sine însăși și prin ea pe Tatăl, făcînd toate după planul iconomiei și al iubirii Sale de oameni <sup>109</sup>.

**3. Sfîntul Grigore de Nissa (335 — † 395)**, născut în Cezareea Capadociei, ca frate mai mic al Sfîntului Vasile cel Mare, a primit educația de la fratele său Vasile și de la sora sa Macrina, completînd-o prin legătura sa cu Libaniu și cu alți oameni de seamă ai timpului. Ajungînd episcop de Nissa pe la 371, după moartea Sfîntului Vasile († 379), el se prezintă ca unul din apărătorii cei mai autorizați ai Ortodoxiei în Asia Mică. Talentul oratoric și știința teologică ale Sfîntului Grigore au fost apreciate superlativ la Sinodul II ecumenic (381), unde el a fost proclamat «stîlp al Ortodoxiei». Dacă Sfîntul Vasile este socotit «brațul care activează», Sf. Grigore de Nazianz — «gura care cuvîntă», Sf. Grigore de Nissa este numit «capul (creierul) care gîndește» <sup>110</sup>, în probleme de teologie și filozofie creștină.

După el, în iconomia mîntuirii a fost necesar ca Logosul lui Dumnezeu să ia firea omenească, pentru că numai însușindu-și toate caracterele (*ἰδιώματα*) firii omului, l-a putut mîntui pe om din păcat. Iconomia divină cerea ca precum un om a călcat legea ascultării de Dumnezeu, un om se cădea să și ispășească, împlinind această lege prin ascultare și plătiind cu viața Sa nevinovată călcarea celorlalți: «Precum prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți, tot așa și prin ascultarea unui, drepti se vor face cei mulți» (Rom. 5, 19). Trebuia ca împăcarea între Dumnezeu și om să se facă nu numai prin fapta lui Dumnezeu, ci și a omului. În acest sens, Sfîntul Grigore de Nissa spune că «după ce moartea intrase în lume prin neascultarea unui om, a fost izgonită prin ascultarea altui om. Iată pentru ce s-a făcut ascultător pînă la moarte: ca să vindece prin ascultare păcatul neascultării și să nimicească prin învierea Sa moartea, care intrase în lume prin neascultare» <sup>111</sup>.

109. Sfîntul Atanasie, *Discurs contra Arienilor*, P. G. XXVI, 320.

110. J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, neuvième édition, Paris, 1927, p. 231.

Alături de Marele Cuvînt *Catehetic*, cea mai profundă și mai sistematică operă dogmatică a Sfîntului Grigore de Nissa, de la el avem scrieri și omilii exegetice, *Despre Crearea omului*, *Despre viața lui Moise*, *Tîlcuirea exactă la Cîntarea Cîntărilor*, *Despre rugăciunea domnească*; Scrieri dogmatico-polemice: *Contra lui Eunomiu*, în 12 cărți, *Contra lui Apolinarie*, *Despre Sfîntul Duh*, *Contra Macedonienilor și Pnevmatomașilor* în 25 capitole, *Cuvînt despre suflet și despre învierea sau Macrina etc.*, — toate cuprinse în colecția Migne, P. G., tom. XLIV—XLVI.

111. Sfîntul Grigore de Nissa, *La întîmpinarea Domnului*, P. G. XLVI, 729.

Spre deosebire de Sf. Atanasie, care accentuează înțelepciunea manifestată prin acțiunea creatoare și restauratoare a Logosului, Sf. Grigore de Nissa scoate în evidență mai ales dragostea Sa, manifestată prin actul răscumpărării: «Firea noastră bolnavă avea nevoie, spune el, să fie vindecată, fiind decăzută — să fie ridicată; fiind moartă — să fie înviată. Noi pierdusem împărțășirea cu binele: trebuia să ni se dea înapoi; eram la întuneric: trebuia să fim aduși la lumină. Fiind robiți, așteptam o răscumpărare; fiind prizonieri, aveam nevoie de un ajutor; fiind sclavi, aveam nevoie de un eliberator. Acestea nu erau oare în stare să miște pe Dumnezeu, încît să-L facă să coboare pînă la sărmana noastră fire?»<sup>112</sup>.

Răscumpărarea însăși este restaurarea armoniei cosmosului. Aceasta este însoțită de un imn de mărire și mulțumită, înălțat de făpturi lui Dumnezeu, pentru împărțășirea din nou a harurilor sale, datorite din dragostea dumnezeiască: «Cînd s-a ajuns la îndeplinire, prin iconomie, restabilirea în stare originară, a celor ce zăceau în păcat, într-un glas s-a ridicat o rugăciune de mulțumire de la toată zidirea. Acestea și alte binefaceri asemenea cu acestea, au adus marea taină a dumnezeieștii întrupări»<sup>113</sup>.

Mîntuirea noastră se îndeplinește, după Sfîntul Grigore de Nissa prin unirea firii dumnezeiești cu cea omenească, adică prin unirea ipostatică și prin înviere, așa cum am văzut și la marele Atanasie și la Chiril al Alexandriei. «Hristos este Acela care ne menține acum, pentru că are împărțășire în existență cu natura noastră umană. Atunci s-a unit cu firea noastră, pentru ca această fire prin împărțășirea cu ce este dumnezeiesc să devină dumnezeiască; s-a eliberat de moarte și s-a așezat în afara atingerilor tiranului. Căci învierea din morți a lui Hristos s-a făcut pentru neamul nostru muritor, începutul învierii pentru toți»<sup>114</sup>.

În învățătura Sfîntului Grigore de Nissa despre iconomia mîntuirii, Mîntuitorul Iisus Hristos este puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu. El este pacea, lumina cea adevărată, sfințenia și răscumpărarea tuturor oamenilor. Hristos este arhieru și jertfă de ispășire, oglindă a slavei și icoană a ipostasului. Prin opera Sa de răscumpărare și îndosebi prin jertfa Sa, Iisus Hristos a întemeiat Biserica și a unit pe toți în Sine, a devenit mîncare și băutură duhovnicească pentru toți cei ce cred în El, piatra cea din capul unghiului, imaginea lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat. În calitatea Sa de «întîi-născut», Hristos este Capul Bisericii și începutul tuturor lucrurilor care sînt cuprinse în El»<sup>115</sup>. El

112. Sfîntul Grigore de Nissa, *Marele Cuvînt Catehetic*, cap. 15, P.G., XLV, 47.

113. Sfîntul Grigore de Nissa, *Marele Cuvînt Catehetic*, cap. 26, P.G., XLV, 69.

114. Sfîntul Grigore de Nissa, *Marele Cuvînt Catehetic*, cap. 25, P.G., XLV, 65—68 și cap. 32, P. G., XLV, 79.

115. Sfîntul Grigore de Nissa, *Fii desăvîrșit*, P. G., XLVI, 251—286.

este acela care ne menține acum uniți cu Sine căci are împărtășire în existență cu firea noastră <sup>116</sup>.

Biserica lui Hristos, întemeiată odată cu opera de răscumpărare, pe cruce și la Cincizecime, este, după Sfântul Grigore, o nouă zidire a lumii. În ea, după cuvîntul proorocului Isaia (65, 17), se zidește un cer nou, care este tăria credinței în Hristos, cum zice Sfântul Apostol Pavel (1 Tim. 3, 15) și se pregătește și un pămînt nou, care soarbe ploaia ce cade pe el, și se formează un alt om reînnoit prin nașterea cea de sus, după chipul celui care l-a zidit. Frumusețea deosebită în zidirea cea nouă este nu numai o mulțime de stele făcute în ea de Logosul divin, ci, și mulțimea de sori care luminează lumea prin razele faptelor bune. Iisus Hristos, făcătorul unor asemenea sori, vorbește astfel: «Lumina voastră să lumineze înaintea oamenilor» (Matei 13, 43). După cum cel care privind la lumea ce cade sub simțuri și cugetînd la înțelepciunea vădită în frumusețea lucrurilor, își dă seama prin cele văzute de frumusețea cea nevăzută și de izovrul înțelepciunii, a cărui curgere a alcătuit firea lucrurilor, tot așa cel care privește la această lume nouă a Bisericii, vede în ea pe cel ce este și devine totul în toate <sup>117</sup>.

Hristos ne unește cu Dumnezeu între noi. Dar cel ce actualizează această unire este Duhul Sfînt. Aceasta nu înseamnă că Iisus Hristos este pasiv. El lucrează, dar lucrează prin Duhul Său cel Sfînt. Duhul Sfînt este cel ce dă Bisericii conștiința unității ei. El este cel ce dă fiecărui om credincios conștiința că e înzestrat prin împreună-lucrare cu ceilalți oameni în vederea mîntuirii comune. Prin lucrarea de îndumnezeire îndreptată de către Duhul asupra fiecărui credincios, Biserica exercită în gradul cel mai înalt puterea ei de a aduna pe oamenii credincioși într-o comuniune unificată. Biserica are astfel temei triadologic, hristologic și pnevmatologic. Dar are și un temei antropologic; Biserica este întemeiată de Dumnezeu, dar e întemeiată pentru oameni, adică în folosul unor ființe pentru care dacă se face ceva, este necesară și dorința și libera lor azeziune <sup>118</sup>.

Întruparea însăși urmărește adunarea tuturor oamenilor în unul și același Trup al Domnului. Dar nu o adunare forțată, ci una liber consimțită de oameni. «Fără libera adunare a oamenilor la învățătura lui Hristos, fără acceptarea chemării Lui, Trupul lui Hristos ar fi numai cap fără trup. În calitate de cap, Hristos are nevoie de oameni, de mem-

116. Sfîntul Grigore de Nissa, *Marele Cuvînt Catehetic*, cap. 25, P. G., XLV, 65—68; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în «Ortodoxia», anul III (1951), nr. 2—3; Drd. Viorel Ionită, *Hristologia Sfîntului Chiril al Alexandriei în perspectiva dialogului cu Bisericele Necalcedoniene*, în «Ortodoxia», anul XXIII (1971), nr. 2, p. 194—209; Episcop Abba Gregorius, *Învățătura hristologică a Bisericii necalcedoniene*, în «Ecclesiastikos Faros», 1952—1969.

117. Sfîntul Grigore de Nissa, *Omilia 13 la Cîntarea Cîntărilor*, P. G., XLIV, 1049, 1052; vezi și: *Învățătura de Credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 138; Drd. Constantin M. Iana, *Învățătura despre întrupare* în «Marele Cuvînt Catehetic» al Sfîntului Grigore de Nissa, în «Studii teologice», anul XIX (1967), nr. 5—6, p. 309—320.

118. Pr. Prof. D. Belu, *Ecclziologia ortodoxă și ecumenismul creștin*, în «Ortodoxia», anul XVII (1965), nr. 4, p. 497.

brele Sale»<sup>119</sup>. Aceasta înseamnă că atunci va fi corpul complet, când toți oamenii credincioși vor fi uniți în Biserica lui Hristos.

**4. Sfântul Ioan Gură de Aur (circa 350 — † 407)**, s-a născut în Antiohia, în familia unui dregător militar, Secundus. Primele elemente ale educației creștine le-a primit de la mama sa Antusa, iar educația clasică de la Libanius și de la filozoful Andragatiu. A fost împodobit cu acele calități care se cereau unui păstor sufletesc: vocație, sfințenie, evlavie, cultură multilaterală, râvnă pentru bine, dragoste de a sluji lui Hristos și oamenilor, tact în opera pastorală, etc.<sup>120</sup>.

Sf. Ioan Hrisostom combate cu anticipație în scrierile sale și monofizitismul și nestorianismul. Vorbind despre iconomia mântuirii și întemeierea Bisericii, Sf. Ioan Gură de Aur, spune că Biserica se formează în funcție de o realitate divină și de o realitate creată. Într-un sens, Biserica exista înainte de a fi lumea, depășind marginile istoriei și rămânând deasupra naturii, dar în alt sens, aflându-se în timp, este pe deplin compatibilă cu viața lumii.

Iconomia la rîndul ei este planul mântuirii în curs de efectuare. Ca atare este gîndită și ea înainte de veci, odată cu planul. Dumnezeu nu gîndește un plan în abstract, ci un plan pe care îl va efectua, un plan legat de istorie sau istoria legată de un plan.

Ca plan în curs de efectuare, iconomia începe însă să se descopere cînd începe să se efectueze planul. Descoperirea și efectuarea coincid. Desigur, efectuarea cuprinde și pregătirea oamenilor pentru această efectuare. Iar pregătirea este și ea o anumită descoperire a planului. De aceea organele prin care se descoperă planul sînt organe ale efectuării lui. În acest sens, Sf. Apostol Pavel spune în epistola sa către Efeseni 3, 8—11: «Mie celui mai mic din toți mi s-a dat harul acesta să binevestesc neamurilor bogăția nepătrunsă a lui Hristos, să lumineze care este *iconomia tainei ascunsă de veacuri în Dumnezeu*, care a zidit toate, ca să se facă cunoscut acum începătoriilor și stăpîniilor în cele cerești prin Biserică, înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu, după hotărîrea cea înainte de veacuri pe care am primit-o în Hristos Iisus Domnul nostru».

Mai întîi este de observat că binevestirea este una cu luminarea iconomiei tainei celei ascunse de veacuri. Dar prin bună vestire sau luminare, iconomia intrînd în desfășurarea văzută, are ca efect înteme-

119. *Ibidem*, p. 497; Grigoraș Aurel, *Unitatea în Hristos și unitatea în Biserică...*, p. 177—203; Diac. Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine*, în «Studii teologice», XX (1968), nr. 1—2, p. 123—124; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, în «Ortodoxia», anul XVIII (1966), nr. 2, p. 168—196; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, manual pentru Institututele teologice, vol. 2, București, 1978, p. 229—238.

120. Din vasta sa operă teologică, care ocupă aproape 18 volume în colecția Migne, P. G. XLVII—LXIV, menționăm: 67 omilii asupra Genezei, 68 omilii asupra Psalmilor, 88 omilii la Ioan, iar circa 250 omilii asupra epistolelor pauline, 32 omilii la Romani, 25 la Efeseni, 34 la Evrei, 104 la alte scrieri pauline, etc. Dintre operele sale dogmatico-polemice, amintim pe cea în 12 cărți, intitulată *Contra anomeilor*, în care arată că Dumnezeu nu poate fi înțeles numai pe cale rațională. Este o lucrare de teologie, în care se critică orgoliul eunomian, care pretindea că înțelege tainele lui Dumnezeu. A scris alte opere apologetice, ascetice, educativ-morale, corespondență etc.

ierea Bisericii prin adunarea neamurilor în ea și lucrarea lui Dumnezeu mai departe prin Biserică și prin chemarea altor popoare în ea. Aceasta este iconomia lui Dumnezeu: efectuarea și desfășurarea planului de adunare a tuturor oamenilor în Hristos și prin ei a întregii lumi <sup>121</sup>.

Sf. Ioan Gură de Aur, socotind plinătatea timpurilor identică cu prezența lui Hristos în timp, declară că această plinătate este una cu înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu <sup>122</sup>. Deci însuși Hristos cel întrupat este Înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu, sau izvorul actelor de înțelepciune atotfelurite manifestate prin oameni în vederea adunării tuturor în Hristos.

Domeniul iconomiei îl constituie relațiile unei persoane din Treime cu făptura zidită, manifestarea Acesteia în opera creației și în acțiunea providenței. Sfântul Ioan Gură de Aur folosește cuvântul *iconomie* în sensul *biblic* al termenului, înțelegând prin el restaurarea comuniunii dintre Dumnezeu și om prin Iisus Hristos și participarea la plinătatea Sfintei Treimi prin lucrarea Sfântului Duh în lume. Astfel Biserica prin ea însăși este organul iconomiei lui Dumnezeu. Etapele acestei lucrări divine cuprind o întreagă istorie a lui Dumnezeu cu noi <sup>123</sup>.

După Sf. Ioan Gură de Aur, evenimentele acestei istorii, care se repercutează în viața Bisericii, ce se descopere și ea treptat, sint creația, căderea și crucea, iar acestora le va urma parusia. Toate aceste evenimente coexistă în experiența actuală a iconomiei. Mai întâi, actul creației implică în sine însuși posibilitatea arătării unei «Biserici» în paradis. În adevăr, se spune în Facere (3, 8): «Dumnezeu vorbea cu omul în adierea serii prin grădină», ceea ce înseamnă că exista o comunitate între Dumnezeu și om în prima perioadă a stării edenice. Dar unitatea transcendentului cu imanentul n-a luat forma definitivă în paradis din cauza păcatului protopărinților care a surpat prima temelie a legăturilor dintre cer și pământ. După păcat, diferența de natură dintre Creator și creatură devine o prăpastie cu neputință de trecut pentru om. Descoperirea în «protoevanghelie» (Facere 3, 15) a planului divin de eliberare a oamenilor de către Fiul lui Dumnezeu pune baza unui așezământ în care omul învață să comunice cu Dumnezeu, fie că e vorba despre o «stearpă biserică păgînă», fie de Biserica Vechiului Legământ.

Sf. Ioan Hrisostom dezvoltă amplu adevărul biblic că iconomia Fiului lui Dumnezeu se desfășoară după un plan providențial în care este încadrat cosmosul și istoria, destinul universului și al poporului lui Dumnezeu, întrucît această lucrare tinde spre a doua creație — fapt ce cuprinde în sine refacerea și desăvârșirea primei întocmiri. La nivelul primei creații, Biserica are rădăcini adânci în solul religios al neamului omenesc, dar la nivelul celei de a doua creații, Biserica este un dar în-

121. Pr. Ilie Moldovan, *Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în «Studii teologice», anul XX (1968), nr. 9—10, p. 707—708; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia Dumnezeiască, teme al iconomiei bisericești...*, p. 5—6.

122. *Omilia I la Efezeni*, P. G., LXII, 16.

123. Pr. Ilie Moldovan, *Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur...*, p. 707—708.

tru totul gratuit ce vine de sus, deosebindu-se ontologic de această lume, dar care are menirea să cuprindă în ea pe toți oamenii. Momentul decisiv al iconomieii divine este atins odată cu Întruparea. Întruparea lui Iisus Hristos este opera dragostei divine față de noi. «El a luat trup ca noi numai din iubire; în afară de aceasta, altă cauză a întrupării nu există»<sup>124</sup>.

Întruparea reprezintă noua și eterna alianță prin care Dumnezeu-Cuvîntul se unește irevocabil cu natura omenească, stabilindu-se astfel o comunicare intimă de viață. Acest lucru înseamnă, după Sf. Ioan Gură de Aur, că Domnul a primit «trupul Bisericii». Astfel, Biserica, trup al Domnului, trăiește din realitatea participării credincioșilor la viața trupului Domnului. Fiind un trup cu Hristos, solidaritatea cu ceilalți reprezintă solidaritatea cu Hristos<sup>125</sup>. Într-o îngemănare unică de simplitate și profunzime, Sf. Ioan Gură de Aur, exprimă adevărul acestui inefabil schimb de viață astfel: «Pentru aceea ia corpul meu ca să facă loc Cuvîntului; și luînd corpul meu îmi dă Duhul Lui, ca dînd și luînd să-mi aducă vîstieria vieții. Ia trupul meu să mă sfințească, îmi dă Duhul Lui să mă mîntuiască»<sup>126</sup>.

Ceea ce Sf. Ioan Hrisostom accentuează mereu în învățătura sa hristologică, este scopul răscumpărării și al iconomieii divine, concretizat în jertfa lui Hristos. Jertfa lui Iisus Hristos ne împacă pe noi cu Dumnezeu și pe Dumnezeu cu noi, pentru că acolo unde se aduce jertfă, există iertare de păcate<sup>127</sup>. Jertfa de pe cruce a Cuvîntului întrupat este puterea care topește ordinea cea veche a existenței și în același timp întemeiază ordinea celei noi. Între Hristos cel răstignit și înviat și credincioși se stabilește, prin jertfa Sa, o unire vitală, un contact nemijlocit prin care viața Domnului se revarsă în ființa lor și o înnoiește, o umple de puterea Sfîntului Duh și o transfigurează. Comunicarea aceasta vie cu Dumnezeu prin scump Sîngele Său este o restabilire ontologică a naturii umane și o participare la viața divină a lui Hristos, ceea ce înseamnă, după Sf. Ioan Gură de Aur, întemeierea Bisericii<sup>128</sup>.

Încercînd să rezumăm învățătura Sfîntului Ioan Gură de Aur, putem identifica trei principii care stau la baza teologiei sale: în primul rînd, observăm *principiul teologic*, în sensul în care cuvîntul pornește de la Dumnezeu, autorul creației și principiul unității originare; în al doilea rînd, constatăm *principiul hristologic*, întrucît pornește de la Hristos și se sprijină pe El ca răscumpărător al tuturor; iar cel de al treilea *principiu* este cel *eclesiologic*, întrucît se fundamentează pe ideea de solidaritate a oamenilor în Hristos cel întrupat, și întrucît prin Hristos toți se găsesc în Biserică — trupul Său tainic —, în solidaritate

124. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia V la Evrei*, 1, P. G., LXII, 47.

125. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *De perfecta caritate*, 2, P. G., LVI, 281.

126. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Cuvîntări la praznice împărătești*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1942, p. 31.

127. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Homilia I de Cruce et Latrane*, 1, P.G., LIX, 309 și cap. 11, 407—408; cf. Antonie Plămădeală, *Episcop-vicar patriarhal, Biserica Slujitoare...*, p. 77.

128. Pr. Ilie Moldovan, *Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sfîntul Ioan Gură de Aur...*, p. 710—711.

unii cu alții. Toate aceste principii decurg din transpunerea în viață a bazelor biblice ale răscumpărării și iconomiei divine <sup>129</sup>.

Teologia Sfântului Ioan Gură de Aur este deci o mărturie a felului în care Ortodoxia exprimă cu fidelitate gândirea marelui Apostol Pavel. Trăsăturile de seamă ale hristologiei și eclesiologiei hrisostomice pot oferi și în zilele noastre un model călăuzitor concret în căutarea unității creștine, pentru că ele coincid cu imaginea despre recapitularea în Hristos și în Biserică ce ne-o prezintă Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

**5. Fericitul Augustin (354—430)** <sup>130</sup>. Ca și la alți numeroși Părinți și scriitori ai Bisericii, nici la Fericitul Augustin nu se întâlnește o teologie sistematică a răscumpărării sau a iconomiei divine. Răscumpărarea, hristologia și iconomia divină sînt prezentate în întreaga sa operă teologică, dar în mod explicit în învățătura sa despre harul Noului Testament sau harul lui Hristos și păcatul originar, despre harul și liberul arbitru, precum și în teologia celor două cetăți.

În opera sa teologică, Fericitul Augustin scoate în evidență preexistența Logosului divin creator, crearea lumii de către Acesta și legătura strînsă între Cuvîntul lui Dumnezeu prin care s-a creat totul și întreaga creatură. În felul acesta Fericitul Augustin subliniază adevărul mult apreciat în teologia ortodoxă contemporană că hristologia are un caracter cosmic. Hristos s-a întrupat pentru toate creaturile, a luat trup omenesc pentru că omul prin creație se bucură de o atenție deosebită din partea lui Dumnezeu.

Fiind coetern cu Tatăl, chiar și înainte ca iconomia întrupării să fi avut loc, «viața adevărată era și a rămas în Iisus Hristos — Cuvîntul creator prin care toate se aduc la existență. Există o relație ontologică între creaturi și Logos, de vreme ce fiecare creatură are «o rațiune eternă

129. Antonie Plămădeală, Episcop-vicar patriarhal, *op. cit.*, p. 80—81; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în «Ortodoxia», anul XVII (1965), nr. 4, p. 520—535; Pr. Ilie Negoiță, *Sfântul Ioan Hrisostom despre unitatea Bisericii în comentariul la Epistola către Efeseni a Sfîntului Apostol Pavel*, în «Ortodoxia», anul XIV (1962), nr. 1—2, p. 198—205.

130. Inclusă în Colecția J. P. Migne, P. L., vol. XXXII—XLVII, opera teologică a Fericitului Augustin ocupă 16 volume, nefiind depășită, cantitativ, decît de aceea a lui Origen. Valoarea teologică și filozofică a acestei opere depășește cu mult pe aceea a majorității Părinților prin adîncime, originalitate, ascuțime și perspectivă.

Dintre operele sale teologice care au legătură directă cu hristologia și iconomia divină sau bisericească, menționăm:

a) *Despre cetatea lui Dumnezeu (De civitate Dei)*, sau teologia celor două cetăți, cetatea lui Dumnezeu și cetatea pămîntească, în 22 de cărți. *Despre cetatea lui Dumnezeu* este prima încercare de filozofie a istoriei care înfățișează lucrarea Providenței în lume de la început pînă la sfîrșit. Soarta lumii este tratată în funcție de religia creștină. Această operă este teologia vie în cadrul istoriei umanității; este teologia care explică lucrarea lui Dumnezeu în această lume. Ea este în același timp o filozofie a teologiei și o filozofie a istoriei.

b) *Despre Sfînta Treime (De Trinitate)*, în 15 cărți, care este opera dogmatică principală a Fericitului Augustin, de o rară profunzime teologico-speculativă.

c) *Despre învățătura creștină (De Doctrina Cristiana)*, în 4 cărți, precum și alte numeroase opere exgetice, lucrări de teologie practică, de oratorie, corespondență, etc. (Vezi: J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, p. 346—356; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie...*, p. 252—257.



în Cuvîntul lui Dumnezeu»<sup>131</sup>. Această orientare teologico-filozofică îl apropie pe Fericitul Augustin în mare măsură de Origen († 254), care spunea că Dumnezeu pune în lucrurile Sale vizibile «formele și imaginile lumii invizibile și sufletul poate astfel să învețe și să se instruiască spre a contempla chiar pe acelea care sînt nevăzute și cerești»<sup>132</sup>, precum și de învățătura Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful cu privire la Logosul spermaticos. De aici ar rezulta că lucrurile create sînt formele exterioare ale perfecțiunii divine, iar creația în întregul ei are la bază Cuvîntul lui Dumnezeu.

Prezența Cuvîntului creator se face simțită în lume, după Fericitul Augustin, printr-o lumină naturală care este proprie fiecărei creaturi. Spre deosebire însă de toate creaturile, oamenii simt într-un mod cu totul aparte prezența Logosului, căci sufletul omului este însetat după Creator<sup>133</sup>.

Întruparea lui Iisus Hristos a fost motivată de păcatul oamenilor: «Si homo non perisset, Filius hominis non venisset»<sup>134</sup>.

Desigur, Dumnezeu ar fi găsit și alte mijloace prin care să mintuiască pe oameni, dar întruparea a fost socotită de El ca cel mai potrivit mijloc. Consecința cea mai însemnată a întrupării Fiului este participarea oamenilor la Dumnezeirea Sa: «Factus particeps mortalitatis nostrae, fecit nos participes divinitatis suae»<sup>135</sup>.

Prin aceasta Fericitul Augustin se înscrie pe linia întregii soteriologii răsăritene care vede în participarea omului la dumnezeirea lui Hristos cel mai de preț rol al întrupării Fiului lui Dumnezeu. «Dumnezeu, zice Fericitul Augustin, nu putea face oamenilor un dar mai mare, decît să le dea conducător pe Cuvîntul Său, prin care a creat totul, și de a-i înfia ca mădulare ale Sale, în așa fel ca El să fie Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului; un singur Dumnezeu cu Tatăl, un singur om cu oamenii»<sup>136</sup>.

Prin păcatul strămoșesc natura umană s-a schimbat în mai rău, nu numai a devenit păcătoasă, ci chiar naște păcătoși<sup>137</sup>. Ca protopărinte, Adam ne cuprindea virtual pe toți. Păcatul săvîrșit de el este în mod real și al nostru. După ce Adam a păcătuit, noi toți avem păcatul pentru că trupul păcatului naște păcatul<sup>138</sup>.

131. Vezi: Doctorand Costache Buzdugan, *Învățătura despre întrupare la Fericitul Augustin*, în «Studii teologice», anul XXV (1973), nr. 7—8, p. 524; Antonie Plămădeală, Episcop-vicar patriarhal, *op. cit.*, p. 91.

132. Origen, *Canticum canticorum, prologus III*, 82, P.G., XIII, col. 173.

133. *Comentarii la Ps. XXIX*, 2, P. L., XXXIII, 218.

134. *Sermo CLXXIV*, 2, P. L., XXXVIII, 940.

135. *De Trinitate*, libr. IV, c. I, 2—3 și c. II, 4. P. L. XLII, col. 848, 888—889; cf. *Sermo CXXII*, 5; XXXVIII, 680; *Sermo CXIX*, 5; P. L. XXXVIII, 675; *Sermo CXCIV*, 3; P. L., XXXVIII, 1016; cf. Antonie Plămădeală, Episcop-vicar patriarhal, *op. cit.*, p. 91.

136. *Enarratio in Psalmum, LXXXV*, 1; P. L., XXXVII, 1081.

137. *De nuptiis et concupiscentia*, 11, 34; P. L., XLIV, 471.

138. Vezi: Doctorand Costache Buzdugan, *op. cit.*, p. 526.

În stare originară protopărintii nu cunoșteau concupiscentia. Ca purtător al chipului lui Dumnezeu, Adam se bucura de bunurile complimentare ale prezenței acestui chip. Era drept însă ca chipul lui Dumnezeu, ce nu era întunecat și șters prin păcat, să se sădească într-un trup asemănător. Deși era creat și format din țărînă, puterea de a trăi îi era procurată din bunul vieții ca să dăinuiască. Căderea în păcat face ca omul să nu se mai bucure de seva pomului vieții, și astfel a fost necesar să se pogoare la el Logosul Divin, pentru a-i reda energia sa de viață, pe care omul o pierduse prin neascultare (*Operis imperfecti...*, VI, P. L., XXXIX, 1598).

Fericitul Augustin, avînd în vedere monogenismul neamului omenesc consideră concupiscenta una dintre urmările cele mai grave ale păcatului strămoșesc. Această concupiscentă augustiniană, nu deplin justificată prin exagerarea ei, a fost încetățenită și apreciată ca atare în teologia occidentală. După învățătura ortodoxă cea mai grea urmare a păcatului strămoșesc o constituie moartea. Dumnezeu însă în marea Sa iubire, cu toate că-l pedepsește pe Adam cu moartea, îi face totuși promisiunea răscumpărării. Astfel întruparea reprezintă împlinirea acelei promisiuni; ea este dăruirea de sine a lui Dumnezeu unei lumi pregătite în acest scop. Trupul omenesc al lui Iisus Hristos este, după Fericitul Augustin, un dar al Sfintei Treimi<sup>139</sup>.

Prin urmare, iconomia întrupării Fiului este o lucrare a Sfintei Treimi în lume. Mesia a venit într-o lume dornică de regăsire și însetată de așteptare. Fiul lui Dumnezeu ne mîntuiește nu pentru că este Fiul al omului, ci pentru că este Fiul lui Dumnezeu<sup>140</sup>.

Vorbînd despre întrupare, Fericitul Augustin are în vedere mai întii elucidarea adevărului că acel Logos care a creat lumea a vorbit și s-a arătat în Vechiul Testament dreptilor și profetilor, s-a întrupat la «plinirea vremii» din Fecioara Maria, făcîndu-se astfel accesibil și chemîndu-ne la mîntuire pe toți. Întruparea Mîntuitorului corespunde și unor năzuințe firești ale sufletului uman, care nu se mulțumește numai cu lucruri și bunuri temporare, ci le dorește și pe cele eterne, pe care ni le dă înțelepciunea Logosului și pe care le posedă Cuvîntul întrupat. Trupul lui Iisus Hristos, în care noi toți sîntem recapitulați, constituie «veșmîntul Logosului»<sup>141</sup>. Trupul lui Iisus Hristos este scaunul picioarelor lui Dumnezeu «scabellum pedum» pe care a coborît din ceruri pentru a primi lauda celor cărora le-a adus mîntuirea<sup>142</sup>.

Întrupîndu-se, Iisus Hristos face din umanitatea Sa un medicament care are puterea de a curăți ochii celui păcătos, dîndu-i astfel posibilitatea să-l vadă pe Dumnezeu pe care din cauza păcatului nu-l mai putea vedea<sup>143</sup>. Creștinii, prin Iisus Hristos întrupat, trebuie să vadă pe Cuvîntul lui Dumnezeu în vigoarea eternității Sale. De aceea «speranța creștină nu este în creatură, ci în Acela care a luat asupra Sa creatura, pentru ca astfel să poată a fi văzut de către oameni»<sup>144</sup>.

Fericitul Augustin este fără îndoială cel mai mare dintre Părinții latini și gîndirea sa va domina tot Evul mediu pînă la Scolastici. El arată că noi sîntem în legătură cu Dumnezeu prin unicul mediator care este Cuvîntul întrupat. Iisus Hristos nu este mijlocitor numai ca om, despărțit de dumnezeirea Sa; nici numai ca Dumnezeu, despărțit de umanitatea Sa, ci împreună — ca Dumnezeu și om. Iată mijlocitorul: divinitatea fără umanitate nu este mijlocitoare; umanitatea fără divinitate nu este mijlocitoare. Între divinitate pe de o parte și umanitate pe de altă parte

139. *Contra Maximinum Arianum*, II, 17, P. L., XLII, 784.

140. *Enarratio in Psalmum CXLV*, 9; P. L., XXXVII, 1890; cf. Costache Buzdugan, *op. cit.*, p. 528.

141. *Sermo CCLXIV*, 4; P. L., XXXVIII, 1215; *Sermo CXIX*, 7; P. L., XXVIII, 675—676.

142. *Sermo CXIX*, 7; P. L., XXXVIII, 676.

143. *In Ioannis... Tractatus XIII*, 4; P. L., XXXV, 1494.

144. *De Trinitate* I, 12; P. L., XLII, 839; *Quaestionum septemdecim in Mathaeum*, I, 13; P. L., XXXV, 1373.

este mijlocitoare divinitatea — umanizată și umanitatea divinizată (îndumnezeită) a lui Hristos<sup>145</sup>. Devenind părtaș la firea noastră muritoare, El ne face părtași la dumnezeirea Sa.

Este deosebit de important a sublinia faptul că Fericitul Augustin, în hristologia sa, nu reduce totul la individ, și nu profesează pesimismul care ar putea fi sugerat de doctrina sa despre har. Viziunea sa este *ceatarea*, comuniunea, solidaritatea dintre oameni și în Hristos, împreună cu angajarea. Motorul acestei strîrse legături între credincioși și Hristos este iubirea reciprocă<sup>146</sup>. Prin iconomia întrupării Hristos ne recapitulează pe toți și uniți în El prin iubire ne aduce Tatălui. Împreună cu cei răscumpărați, Hristos formează un singur trup, care este Biserica Sa. Hristos este Unul, iar membrele Lui sînt numeroase. Acestea însă unindu-se cu El formează un întreg, care erte Hristos «totus Christus caput et corpus est»<sup>147</sup>.

În concluzie, putem spune că hristologia Fericitului Augustin, avînd în centrul ei recapitularea tuturor în Hristos, recapitularea care se perpetuează prin iubire și har — în Biserica cea unică a lui Hristos — este o teologie actuală și de mare importanță în eforturile lumii creștine de azi, care dorește să se întilnească și să colaboreze pe aceeași platformă a «Cetății lui Dumnezeu» și a comuniunii spirituale.

**6. Sfîntul Chiril al Alexandriei († 444)**, s-a născut în Alexandria pe la anul 370. Primește o strălucită educație potrivit timpului și apoi ducînd o viață călugărească severă, la anul 412 a fost ales patriarh al Alexandriei, în locul lui Teofil. Asemenea Sfîntului Atanasie, Chiril a fost un mare conducător de Biserică, pe care a cinstit-o cu activitatea și zelul său pastoral înflăcărat. Calitatea de mare teolog și apărător al Ortodoxiei a rămas imprimată adînc în vasta sa operă de teologie apologetică, biblică, exegetică și pastorală, din care răsare ca un soare veșnic strălucitor teologia hristologică a întrupării Logosului și a recapitulării tuturor în Hristos<sup>148</sup>.

145. *Sermo*, P. L., XLVII, 12; Richard, P. S. S., *Le Dogme de la Redemption*, Librairie Bloud, 1932, p. 90—91.

146. Cf. Antonie Plămădeală, *Episcop-vicar patriarhal*, *op. cit.*, p. 104—105.

147. *De unitate Ecclesiae*, 7; P. L., XLIII, 395.

148. J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 100.

Dintre operele sale cele mai importante, amintim :

a) *Exegetice* : 1. *Despre închinarea și adorarea în duh și adevăr*, P. G., LXVIII, 133—1125; 2. *Glaphyra*, P. G., LXIX, 9—679; 3. *Comentarii la cărțile Vechiului și Noului Testament*, P. G., LXX—LXXIV, cel mai important fiind cel al Evangheliei Sfîntului Ioan scris între anii 425—428, P. G. LXXIV, 9—756.

b) *Dogmatico-polemice* : 1. *Tezaurul despre Treimea Sfîntă și cea de o ființă*, P. G., LXXV, 9—656; 2. *Despre Treimea Sfîntă și de o ființă*, P. G., LXXV, 658—1124; 3. *Despre dreapta credință (trei memorii)*, P. G., LXXVI, 1133—1200; 4. *Contra celor ce nu vor să mărturisească pe Sfînta Fecioară ca Măscătoare de Dumnezeu*, P. G. LXXVI, 255—292.

c) *Apologetice* : *Despre sfînta religie a creștinilor împotriva cărților ateului Iulian*, P. G., LXXVI, 503—1064.

d) *Pastorale* : 1. *Predici*, P. G., LXXVII, 981—1116; 2. *Omilii pascale* (30 la număr), P. G., LXXVII, 401—981.

e) *Correspondență* : *Scrisori cu conținut dogmatic*, P. G., LXXVII, 9—390. (Vezi Arhim. Dr. Timotei Traian Sevcicu, *Doctrina hristologică a Sfîntului Chiril al Alexandriei*, teză de doctorat. Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1973, p. 13; J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, p. 210—215).

Asemenea Marelui Atanasie, Sf. Chiril a elaborat o hristologie întemeiată pe învățătura Sfântului Evanghelist Ioan : «Cuvîntul trup s-a făcut și s-a sălășluit întru noi...» (Ioan 1, 14). El insistă asupra unității Logosului întrupat, asupra îndumnezeirii umanității Sale, asupra legăturii strînse care există între mîntuirea noastră și iconomia întrupării<sup>149</sup>.

Unitatea persoanei, dualitatea naturilor, unirea ipostatică care lasă totuși fiecărei naturi proprietatea și lucrarea ei, comunicarea însușirilor (communicatio idiomatum), reprezintă caracteristicile de fond ale hristologiei Sfântului Chiril. Termenii teologici «φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, ἔνωσις» primesc un sens mai direct în raport cu constituția primită de Logosul întrupat. El are tendința să apropie sau chiar să identifice acești termeni. În hristologia Sfântului Chiril, acești termeni desemnează una și aceeași realitate : *persoana*.

Făcînd această afirmație, Sfîntul Părinte are în vedere teoria trihotomică a lui Platon, că omul se alcătuește din trup, suflet animal și suflet rațional și, combătînd-o, el învață că Iisus Hristos, la întrupare, a luat trup fără suflet rațional. Locul sufletului rațional, rațiunea (νοῦς) a fost luat de Cuvîntul Însuși. De aici urmează că în Iisus Hristos nu există decît o singură natură, o singură persoană, de unde avem formula celebră : *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*.<sup>150</sup>

O clasificare a celor patru termeni referitori la constituția fizică a ființei Logosului întrupat ar fi următoarea : pe de o parte «*ousia* și *prosopon*», iar pe de altă parte «*physis* și *hypostasis*», aceasta în nici un caz în sensul că fiecare grupă de termeni ar desemna același lucru. Prima grupă de termeni este aceea a termenilor — extremă ; «*ousia*» exprimînd esența, generalul, mereu cu nuanțe de abstract, iar «*prosopon*» reversul esenței, ceea ce este mai concret perfect individualizat.

Termenii pe care i-am grupat separat, întîlniți frecvent în scrierile hristologice ale Sfîntului Chiril, au creat discuții nesfîrșite în legătură cu adevăratul sau presupusul lor sens, ajungîndu-se chiar ca aceleași texte chiriliene să fie interpretate antagonic. Fără a fi identici, dar fără a fi reversibili ca ceilalți doi, termenii «*physis*» și «*hypostasis*», înțelegi corect, constituie singura cale spre adevăratele sensuri ale doctrinei hristologice mărturisită de vrednicul urmaș al Sfîntului Atanasie cel Mare<sup>151</sup>.

O singură fire, o singură realitate, un singur mod de existență, care unește natura și persoana într-o singură entitate reală și care există din veșnicie ca a doua persoană a Sfintei Treimi, dar care la un moment

149. C. Chopin, *Le Verbe incarné et redempteur*, în «Le Mystère Chrétien» (Theologie Dogmatique, 8), Desclée-Tournai, 1963, p. 52.

150. Sozomen, *Istoria bisericească*, III, 46 ; apud Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Definiția Dogmatică de la Calcedon*, în «Ortodoxia», anul III (1951), nr. 2—3, p. 296—297.

151. Doctorand Viorel Ioniță, *Hristologia Sfîntului Chiril al Alexandriei în perspectiva dialogului cu Biserica necalcedoniene*, în «Ortodoxia», anul XXIII (1971), nr. 2, p. 195—196.

dat devine «întrupată», rămânând pe mai departe o singură realitate și nu două. Această unică realitate nu înseamnă realitate de ființa, de natură, care ar putea implica sensuri monofizite, ci înseamnă realitatea modului de existență. «Physis» unește în persoana Logosului cele două naturi, divină și umană, într-un singur mod de existență, căci ambele naturi nu pot exista decât prin această persoană, dar fără să se amestece sau să se schimbe. Înțelegînd «physis» în sensul de calitate de a fi, de a exista, și aplicat naturii umane a lui Hristos, putem spune că acesta nu-și dobîndește și nu-și are «physis» prin sine însuși, ci prin persoana Logosului și, cum aceasta este din veci legată de natura divină, se poate vorbi de o *singură fire* (μία φύσις) *întrupată a Logosului lui Dumnezeu*<sup>152</sup>.

Astfel «physis» nu are totdeauna sensul de «hypostasis», ci cîteodată cel de «ousia», esență specifică; «physis» și «hypostasis» au adesea o semnificație distinctă de «prosopon». Variantele se aplică firii umane a lui Hristos.

Avînd această cheie a înțelesului, conținutul termenilor menționați diferind în vremea respectivă după școlile teologice, putem tilcui formula în sensul că pentru Sfîntul Chiril există o *singură persoană a Cuvîntului întrupat*. Cele două firi sînt afirmate deopotrivă — cea dumnezeiască *explicit*, cea omenească *implicit* prin atributul de *întrupată*<sup>153</sup>.

Teologia Sfîntului Chiril pregătește hotărîrile ulterioare ale Bisericii în materie de hristologie. El a făcut să progreseze mult teologia unirii ipostatice, dîndu-i sensul exact și fixîndu-i termenii esențiali<sup>154</sup>. Acest fel al său de a se exprima se explică în primul rînd avînd în vedere poziția sa de pe care studiază iconomia Întrupării.

Fiind un reprezentant al Școlii alexandrine, centrul teologiei sale despre întrupare îl formează Logosul divin. El, avînd în vedere persoana Mîntuitorului Iisus Hristos, îl numește *prosopon*, dar de cele mai multe ori îi spune *hypostasis*, și acest termen prin care, după sfîrșitul secolului al IV-lea se defineau peste tot în Răsărit persoanele divine<sup>155</sup>, arată legătura strînsă care, în gîndirea Sfîntului Chiril, unea taina întrupării cu taina Sfintei Treimi. El numește, de asemenea, pe Logosul divin *physis*

152. *Idem, op. cit.*, p. 199.

153. Arhim. Timotei Tr. Sevicu, *Doctrina hristologică a Sfîntului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale* (teză de doctorat), în «Mitropolia Banatului», anul XXII (1972), nr. 7—9, p. 351.

154. *Dictionnaire de théologie catholique*, tom. VII, partea a I-a Paris, 1922, col. 499; F. Cayré, H. A., *Patrologie et histoire de la Théologie*, tome II, Paris, Tournai, Rome, 1933, p. 34.

155. Opera teologică, începută de Sfîntul Chiril, înainte de Sinodul de la Efes (431), a fost continuată în chip fericit, completată și, se poate spune, însușită de Leonțiu de Bizanț (486—† 543), după sinodul de la Calcedon (451); o persoană în două naturi (firi), cele două naturi unindu-se într-o persoană unică sau într-un ipostas. Trei sînt caracteristicile acestei hristologii post chirilienne cu privire la problema unirii ipostatice:

a) Metoda lui Leonțiu este pur teologică. Vrînd să facă o armonie între Efes și Calcedon, deși se inspiră din terminologia filozofiei aristotelice, el are la bază teologia Sfinților Părinți (indeosebi a Sfîntului Chiril) și reproduce gîndirea lor.

(φύσις), din cauza naturii divine pe care o posedă în mod desăvârșit, ca și Tatăl și Duhul Sfint. Această vedere înaltă însuflețește întreaga operă a patriarhului Alexandriei, de o energie supranaturală. El numește de aceea întruparea și „μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη”. Sf. Chiril, ținând cont de însemnătatea covârșitoare a unirii noastre cu Dumnezeu, prin iconomia întrupării Cuvîntului, insistă cu tărie asupra unității (ἕνωσις) Logosului întrupat. Fiul unic al lui Dumnezeu, adică Logosul divin, era perfect înainte de întrupare. El a vrut să-și ia trup omenesc, potrivit planului economiei divine, dar acesta nu-i adăuga nimic în plus și nici nu se schimba în sine însuși. Cel ce era mai înainte ἄσαρκος a devenit «trup» σάρξ (caro), adică om. El s-a «născut» ca om, dar prin naș-

b) Utilizarea conceptelor filozofice îi permit să dea cu precizie sensul gândirii Sfinților Părinți, cu privire la unirea ipostatică. Între natura abstractă, fără realitate, ἀνούστατος, și natura individuală, care există aparte prin sine — ὀπόστασις, există un termen intermediar — este ființa, natura enipostazială ἐνιπόστατος. Natura enipostatică nu este un ipostas, pentru că ea nu există în sine, dar nu este nici un accident, pentru că prin ipoteză ea este o natură, o substanță. Natura umană, însușită de Hristos, rămânând completă și întreagă, nu este un ipostas, pentru că ea nu există aparte prin sine, ci subzistă în Cuvîntul întrupat, căruia îi aparține prin faptul că El a primit-o în Sine.

c) El avea certitudinea că unirea sufletului și a trupului într-o singură persoană omenească ne conduce la inteligența unirii Cuvîntului și a naturii umane într-o persoană, un ipostas, o ființă, un subiect comun, — dar trebuie să ne păzim a deduce din această celebră comparație unitatea naturii în Omul-Dumnezeu.

În sistemul său hristologic, Leonțiu de Bizanț înțelege să includă învățătura paulină despre Noul Adam și învățătura despre Biserică — care este trupul lui Hristos. Această idee biblică fusese prezentată sub diferite forme în teologia patristică. Astfel, Sfîntul Grigore de Nissa înțelegea «chipul lui Dumnezeu» ca aparținînd nu fiecărui om, ca individ, ci umanității întregi, ca ansamblu (R. Leys, *L'image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse*, Bruxelles — Paris, 1951, p. 78—92). Sfîntul Irineu, după cum am văzut, denumea doctrina sa asupra economiei mîntuirii cu noțiunea de «recapitaluine», denumire pe care Sfîntul Chiril o va relua în teologia sa despre întrupare. Pentru Sfîntul Chiril, Logosul întrupat «ne cuprinde pe toți în Sine însuși, în măsura în care El și-a asumat natura noastră și a făcut din trupurile noastre trupul Său».

În cadrul acestei învățături a Sfîntului Chiril, putem înțelege ceea ce vrea să spună Leonțiu de Bizanț cînd vorbește de ipostaza «comună» a lui Hristos: o ipostază care, în loc de a fi o «altă» ipostază izolată și individuală în rîndul mulțimilor de ipostaze care alcătuiesc «natura» umană, este dimpotrivă Arhetipul ipostatic al întregii umanități în care aceasta din urmă este «recapitalată» și nu numai un individ își regăsește unirea cu Dumnezeu. Aceasta nu este posibil decît dacă omenitatea lui Hristos nu este cea a unui «simplu» om (ἀνθρώπου φύλου, sau γυμνοῦ), dar cea a unei ipostaze independente de limitele creației (Leonțiu de Bizanț), *Adversus Nest.*, V, 28, P. G., LXXXVI, col. 1748 D; V, 29, col. 1749 C; cf. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine...*, p. 99—100).

În anul 553, Sinodul al V-lea ecumenic folosește de mai multe ori expresia unirii după ipostază, formulă care prevește pe cea a unirii ipostatică. În a 4-a anatematismă se spune, spre exemplu: «Unirea Cuvîntului cu trupul însuflețit printr-un suflet rațional și gînditor s-a făcut după ipostază. Pe de altă parte, în 649, Sinodul din Lateran, declară că natura divină și natura umană sînt unite în mod substanțial în Iisus Hristos. Același sinod, învață de asemenea că cele două naturi păstrează fără amestecare și fără despărțire diferențele lor substanțiale (vezi la Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, ed. 31-a, 1957, Fribourg, p. 259—260; C. Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur*, în «Le Mystère Chrétien», (Théologie Dogmatique, 8, Desclée-Tournai, 1963, p. 61).

tere nu s-a produs o nouă persoană; El este același Cuvînt care s-a «născut» fără să piardă ceva din cauza acestei uniri cu firea noastră <sup>156</sup>.

Pătrunzînd cu spiritul său de profund teolog însemnătatea unirii ipostatică a celor două firi în Hristos și apărînd această învățătură în fața ereziei nestoriene care deosebea prea mult omul de Dumnezeu, deoarece nu admitea între aceste firi decît o unire morală relativă (umanitatea nefiind unită cu Cuvîntul, după nestorienii, decît printr-o legătură de relație) și care ridica astfel și firea umană la demnitatea de persoană, ajungînd la dioprosopism, Sf. Chiril afirmă împotriva acestei erori că între umanitate și divinitate există nu numai apropiere sau legătură (συνάφεια), ci o desăvîrșită unire (ένωσις). Pentru a caracteriza mai bine acest adevăr, Sf. Chiril îl numește unirea după ipostas (καθ' ύπόστασιν, secundum hypostasim), nu ca și cum ar presupune aici un nou ipostas, ci pentru că ea (unirea ipostatică) s-a făcut în ipostasul preexistent al Cuvîntului. Umanitatea Mintuitorului, deși completă, nu este φύσις, în înțelesul deplin al cuvîntului, care pentru Sf. Chiril comportă autonomie, existență aparte prin sine, deci caracter personal.

De la formula «om desăvîrșit» și «Dumnezeu desăvîrșit», scriitorii bisericești ca Diodor de Tars († 394) și Teodor de Mopsuestia (†428) ajungeau la concluzia a două firi separate în persoana Domnului. Dumnezeu și umanitatea se prezentau ca antinomii care în mod hotărît nu puteau fi reduse la unitate. Dumnezeu-Cuvîntul, ziceau ei, a adoptat un om în care s-a sălășluit, legătura creată fiind însă relativă <sup>157</sup>. Nestorie a reluat acest punct de vedere, deși unii teologi consideră că nu în aceeași măsură.

În aceasta constă greaua sarcină a Sfîntului Chiril: ca să stabilească raportul exact al celor două firi pe care să le păstreze continuu într-o unitate indisolubilă, fără a le știrbi integritatea cu ceva.

Sf. Chiril recunoscînd deplinătatea dumnezeirii și umanității lui Iisus Hristos, afirmă în mod explicit că «altceva este Dumnezeu și altceva umanitatea, luate fiecare din punctul de vedere al rațiunii intime. În Hristos însă ele s-au întîlnit fără amestec sau schimbare, într-o unitate ce miră și depășește mintea» <sup>158</sup>.

Admițînd și afirmînd că cele două firi în unire rămîn ceea ce sînt prin ele însele, Sf. Chiril nu le consideră totuși separate. El le are mereu în vedere cînd le subsumează într-una. Unirea ipostatică este redată prin termeni ca: henosis, synodos, symbasis, analepsis, prolepsis și alții, la care apoi s-a renunțat pentru a folosi expresii ca «unul și același», «unul din două firi», «unire adevărată», «unire după fire», «unire după esență» <sup>159</sup> etc. În modul cel mai satisfăcător, ea este designată cu termenul de «unire ipostatică», ceea ce în teologia Sfîntului Chiril înseamnă

156. F. Cayré, A. A., *Patrologie et histoire de la théologie*, tom. II, Paris, 1933, p. 34.

157. Vezi la Arhimandrit Timotei Tr. Sevcicu, *op. cit.*, p. 345.

158. Sf. Chiril, *Că unul este Hristos*, P. G., LXXV, col. 1292, A, apud Arhim. Timotei Tr. Sevcicu, *op. cit.*, p. 345.

159. Jean Karmiris, *La question de l'union des Églises nonchalcédoniennes avec l'Église Orthodoxe sur la base de la formule cyrillienne de l'unique nature incarnée du Verbe de Dieu* (mia physis tou Theou Logou sésarkomène), în «Cahiers d'études chrétiennes orientales», IV (în Dialogue entre chrétiens chalcédoniens et nonchalcédoniens), Paris, 1966, p. 39, apud Arhim. Timotei Tr. Sevcicu, *op. cit.*, p. 347.

o unire reală, adevărată, naturală, supremă, nu exterioară de tip nestorian. Marele reprezentant al hristologiei ortodoxe știe că numai o astfel de unire exprimă adevărata întrupare.

Ipostatismul este accentuat mai ales în Anatematismele II—III: «Dacă cineva nu mărturisește că Cuvîntul cel din Dumnezeu Tatăl s-a unit cu trupul în chip ipostatic și că unul este Hristos, dimpreună cu trupul său, același, adică Dumnezeu și om laolaltă, să fie anatema» (II) și: «Dacă cineva în Hristos care este unul, împarte ipostasele după unire, legîndu-le între ele numai cu legătura cea după merit adică după autoritate și putere și nu cu găsirea laolaltă printr-o unire naturală, să fie anatema» (III) <sup>160</sup>.

În sensul acesta vorbește Sfîntul Chiril de unica «natură» a lui Hristos: «O singură fire (natura) întrupată a lui Dumnezeu-Logosul» <sup>161</sup>.

Sf. Chiril nu vede cum o natură, numită astfel, ar putea exista fără să fie persoană. El este impresionat de principiul pus de Teodor de Mopsuestia (350—428), după care o natură completă este un ipostas. El se află în fața unui mister. Dar în loc de a-și modifica gîndirea sa, cum a făcut Apolinarie și Teodor de Mopsuestia, Chiril recunoaște că pentru noi unirea ipostatică a lui Iisus Hristos, care stă la baza doctrinei hristologice despre recapitularea tuturor în Hristos, este în esența sa un mister de necuprins și neexprimabil. Noi nu vom putea spune pînă unde merge puterea divină. Tradiția, care ne-a transmis învățătura unirii personale a lui Iisus Hristos, are mai multă autoritate decît obiecțiunile filozofării hristologice.

Față de Școala antiohiană, poziția Sfîntului Chiril de Alexandria tinde înainte de orice să afirme mîntuirea acordată și adusă la îndeplinire de Dumnezeu singur. Puterea morții și a păcatului nu puteau fi învinse prin meritele omenești ale omului Iisus. Logosul și-a asumat umanitatea și a făcut-o în chip desăvîrșit a Sa. Între elementul divin și uman în Hristos, nu este vorba de o simplă cooperare, nici chiar de o interpenetrațiune, ci de o unire: Cuvîntul întrupat este unul, și nici o de-dublare nu va putea fi observată în persoana unicului Răscumpărător —

160. Sf. Chiril, *Scrisoarea 17 către Nestorie*, P. G., LXXVII, 120 CD. Vezi la Arhim. Timotei Tr. Sevcicu, *op. cit.*, p. 347.

161. Sfîntul Chiril, *Scrisoarea 17 către Nestorie*, P. G., LXXVII, 116 C.; *Contra blasfemiilor lui Nestorie*, P. G., LXXVI, 93 D; *Apologie pentru cele douăsprezece capitole contra episcopilor orientali*, P. G., LXXVI, 340 C și 349 B; precum și în alte scrieri ale sale. La întrebarea cum a ajuns această formulă să fie folosită cu atîta pondere de către Sfîntul Chiril, se răspunde că el ar fi împrumutat-o dintr-o lucrare apolinaristă pusă sub numele Sfîntului Atanasie cel Mare. Sint și teologi care deși recunosc originea apolinaristă a formulei, afirmă că Sfîntul Chiril totuși nu s-a înșelat cînd și-a împrumutat-o. O argumentare în această privință este dată de H. M. Diepen, în lucrarea sa: *Douze dialogues de christologie ancienne*, Roma, 1960, p. 17—48. Din aceasta rezultă că: În textul lui Apolinarie privitor la Iisus Hristos, «în unirea Sa cu acela ce este de o ființă cu noi... firea trupului nu se schimbă. Nu se schimbă nici firea divinității prin comunicarea cu trupul...», expresiile folosite sînt foarte depărtate de precizia cu care Sfîntul Chiril vorbește de unirea ipostatică și comunicarea în-susirilor. Sfîntul Chiril explică această mare taină prin împropriere și niciodată printr-o participare. «Trupul care a devenit al lui propriu a suferit toate acestea și din această cauză se zice că însuși Cuvîntul a suferit, căci cel Nepătîmitor a fost în corp pătîmitor» (*Scrisoarea a 4-a către Nestorie*, P. G., LXXVII, 48 A; cf. Arhim. Dr. Timotei Sevcicu, *Doctrina hristologică a Sfîntului Chiril al Alexandriei...*, p. 28—29).



Dumnezeu și om <sup>162</sup>. Mîntuirea constă tocmai în faptul că Logosul era prezent în toate etapele vieții umane a lui Iisus. El a fost născut din Fecioara Maria <sup>163</sup>. A nu o recunoaște Născătoare de Dumnezeu, înseamnă a respinge însuși misterul întrupării și al iconomiei divine, pentru că în Hristos nu există alt subiect decît Cuvîntul, pe care Fecioara l-a născut trupește <sup>164</sup>.

Concomitent cu prezentarea doctrinei sale hristologice și în mod implicit, Sfîntul Chiril subliniază importanța iconomiei divine, arătînd că în hristologie și iconomie este concentrată toată taina mîntuirii noastre. Misterul iconomiei este după Sf. Chiril, unitatea Dumnezeirii, cu umanitatea lui Hristos. Cine taie pe Hristos în două în Omul și Cuvîntul, zice el, «nu suportă iconomia» <sup>165</sup>. El dă chiar unirii dumnezeiescului și omenescului în persoana lui Hristos, numele de «unire iconomică»: Nu zice «în acesta e Fiul Meu», ci «Acesta e Fiul Meu», ca să nu se înțeleagă deosebit ca unul în altul, ci același prin unire iconomică» (καθ' ἑνωσιν οἰκονομικήν) <sup>166</sup>.

Unirea iconomică, fiind echivalentă cu unirea ipostatică, scoate mai mult în evidență faptul că în actul mîntuirii este vorba în primul rînd de o unire pornită din inițiativa divină. Asumarea umanității, sau recurgerea la iconomie, s-a făcut pentru că era de trebuință pentru mîntuirea lumii pătîmirea, iar în firea proprie nu putea pătîmi Fiul lui Dumnezeu. Iconomia s-a realizat ca un instrument (Χρῆμα) al mîntuirii, în chip meșteșugit (ἐντέχνως) <sup>167</sup>.

În iconomia mîntuirii, Hristos apare și în demnitatea Sa dumnezeiască, dar nu este scăpat cu totul nici de smerenia noastră omenească. Toate sînt ale Lui, deci și cele omenești și nu disprețuiește iconomia pe care a lăudat-o și Tatăl, după cum spune Pavel: «că pe cel ce n-a cunoscut păcat, pentru noi păcat l-a făcut» (2 Cor. 5, 21). Iar altă dată: «Cel ce nici pe Fiul Său nu l-a cruțat, ci l-a dat morții pentru noi» (Rom. 8, 32) <sup>168</sup>. Evident că după Sf. Chiril, Hristos, prin iconomie, ia asupra Sa păcatele noastre și moartea, adică vina noastră și urmările ei și răs-tîgnirea pe cruce pentru noi. Moartea este și ea asumată de Fiul lui

162. Sfîntul Chiril, *Că Unul este Hristos*, P. G., LXXV, 1292 D — 1293 A; Prof. N. Chițescu, *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în «Ortodoxia», anul XXVII (1965), nr. 3, p. 295—307.

163. Sfîntul Chiril, *Scrisoarea a 17-a către Nestorie*, P. G., LXXVII, 120 BC.

164. J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine...*, p. 19—20; Arhim. Dr. Timotei Sevițiu, *op. cit.*, p. 36—37; Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues Christologiques*, în «Sources Chrétiennes», nr. 97, Paris, 1964, p. 188—301.

165. Sfîntul Chiril, *Despre dreapta credință către împăratul Teodosie*, P. G., LXXVI, 1173.

166. Sfîntul Chiril, *Despre dreapta credință către împăratul Teodosie*, P. G., LXXVI, 1185; cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia Dumnezeiască, teme al iconomiei bisericesti*, p. 13.

167. Sfîntul Chiril, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII, capitibus*, P. G., LXXVI, 449.

168. *Că Unul este Hristos*, P. G., LXXV, 1280.

Dumnezeu prin întrupare, întrucît «trupul care a pățimit cu moartea este al Lui, din cauza iconomieii»<sup>169</sup>.

Iconomia este o mare taină ; este taina profundeii și nepătrunsei asumări și purtări de către Fiul lui Dumnezeu a limitelor și neputințelor noastre ; ea este faptul de taină că Fiul lui Dumnezeu le are și le trăiește pe acestea cu ale Sale proprii, fapt în care constă tot «modul chenozei» sau al coborîrii Sale (Filip. 2, 7—8), sau al golirii Sale de slavă<sup>170</sup>. Iconomia nu are ca urmare numai «modul chenotic», ci și modul slavei (Filip. 2, 9—11). Iisus prin iconomie cu trupul primește pe Duhul, iar întrucît este Dumnezeu prin fire, îl dăruiește (pe Duhul). Dar prin primirea Duhului, firea umană din Iisus urcă în slavă. Duhul îl primește însă pe Iisus ca om, nu atît pentru Sine, ci prin El și în El, ca în cel dintîi, pentru firea oamenilor. Iar dumnezeiește îl dă din firea Sa dumnezeiască, iarăși nu atît Sieși, ci prin Sine ca prin cel dintîi firii oamenilor<sup>171</sup>.

Iconomia este mijlocul de umplere a firii tuturor oamenilor de Duhul Sfînt și de ridicare a lor în slavă, iar acestea s-au obținut numai în urma chenozei : «S-a smerit pe Sine, ascultător făcîndu-se pînă la moarte..., pentru aceea și Dumnezeu l-a prea înălțat și i-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume...» (Filip. 2, 8—9)<sup>172</sup>.

Prin vasta și profunda sa operă hristologică, Sf. Chiril al Alexandriei a contribuit la elucidarea marilor probleme ale primelor secole creștine, ca și a celor următoare și în aceasta constă însemnătatea teologiei sale. Această operă păstrîndu-și importanța și prospețimea și în actualitate, se cere să fie aprofundată în contextul învățaturii generale a Sfintei Biserici, avînd în vedere marele dialog de azi dintre Ortodoxie și celelalte confesiuni creștine, mai ales Bisericele necalcedoniene.

Hristologia Sfîntului Chiril, prin multiplele sale aspecte contribuie la cauza unității bisericești. Valoarea ei ecumenică rezultă din înseși caracterele ei principale, ca acela de a fi pe deplin ortodoxă și tradițională, în consensul Părinților și al sinoadelor, ca și al dezvoltării teologiei ulterioare mediatoare între poziții diferite și manifestînd o suplețe deosebită, întrucît a urmărit mereu unitatea persoanei lui Iisus Hristos și în consecință unitatea Bisericii Sale<sup>173</sup>.

**7. Sfîntul Maxim Mărturisitorul (580—662).** Prin vasta sa operă teologică închinată slujirii Bisericii lui Hristos, care are un conținut variat exegetic, dogmatic, ascetic, mistic, liturgic<sup>174</sup> etc., și prin trăirea sa

169. *Despre dreapta credință către împărătese*, P. G., LXXVI, 1349.

170. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 14.

171. Sfîntul Chiril, *Altă cuvîntare către împărătese despre dreapta credință*, P. G., LXXVI, 1581 ; cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 14—15.

172. Sfîntul Chiril, *Despre dreapta credință către împăratul Teodosie*, P. G., LXXVI, 1388.

173. Arhim. Dr. Timotei Seviciu, *op. cit.*, p. 124 ; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Te-mejuriile atitudinii Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul ecumenic cu celelalte Biserici creștine*, în «Ortodoxia», anul XXII (1970), nr. 1, p. 29—30 ; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, în «Ortodoxia» anul XVII (1965), nr. 1, p. 5—27.

174. Una dintre cele mai timpurii scrieri a Sfîntului Maxim este «Cuvîntul ascetic» («Liber Asceticus») (J. P. Migne, P. G., XC, 911—958). Acesteia îi urmează «Cele patru sute capete despre dragoste» (Capita de charitate), P. G., XC, 959—1073, vezi

înalță, Sf. Maxim Mărturisitorul a fost unul dintre cei mai mari și mai devotați apărători ai Ortodoxiei în timpul luptei contra ereziei monoteliste și a rămas pentru Biserică un teolog universal, alături de marii Părinți din secolele precedente.

Sf. Maxim Mărturisitorul învață că lucrarea mîntuirii noastre este o «recapitulare» (ἀνακεφαλαίωσις) în Hristos<sup>175</sup>. Învățătura sa hristologică este asemănătoare, în linii generale, cu cea a Sfîntului Irineu, opusă gnosticilor de mai înainte, dar are un caracter mai profund. Pentru a scoate în relief și mai mult însemnătatea recapitulării tuturor în Hristos, prin iconomia întrupării, Sf. Maxim spune că «principiul oricărei mișcări naturale», stă în crearea ființelor puse în mișcare, iar autorul creației pusă în mișcare este Dumnezeu-Creatorul (γενεσιουργός). Starea imobilă este scopul mișcării naturale a ființelor create. Această stare își are existența în Infinit (ἀπειρία) care depășește tot ce este creat. Acest infinit este Dumnezeu. El este principiul (ἀρχή) și scopul (τέλος) întregii creații și al mișcării ființelor create: din El provin aceste ființe, către El se îndreaptă și în El își vor găsi repausul<sup>176</sup>.

Vorbind despre «imobilitate» în Dumnezeu, Sf. Maxim prezintă, în același timp, învățătura sa despre Logos, despre întrupare, iconomie și despre îndumnezeire, combătînd origenișmul. «Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, în care toate lucrurile au fost aduse la existență (Colos. 1, 16), cuprinde în El diversitatea creației. Contemplînd această diversitate, spune Sf. Maxim, cine nu va vedea că Logosul este o pluralitate de logoi (τίς οὐκί πολλούς εἶσεται λόγους τὸν ἓνα λόγου) și că, invers pluralitatea aceasta este una printr-o întoarcere universală în El»<sup>177</sup>. Nu este vorba de o preexistență externă a ființelor în Dumnezeu (cum spunea Origen, influențat de platonism), căci toate lucrurile văzute și nevăzute au fost

și *Filocalia românească*, vol. II tradusă de Prof. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 35—123. «*Ambigua*», partea întâia (P.G., XCI, 1032—1061) și partea a doua (P.G., XCI, 1061—1417), în care se dezbate problema lucrărilor divino-umane din Iisus Hristos și unele aspecte de trăire ascetică și mistică-creștină.

O altă mare operă a sa poartă titlul de «Răspunsuri către Talasie» (Quaestiones ad Thalassium) (P. G., XC, 243—786), în care lămură în sens mistic-ascetic 65 de locuri grele din Biblie, pe care i le trimisese prietenul său egumenul Talasie (vezi și *Filocalia românească*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 1—460).

«*Mystagogia*» sau explicarea Liturghiei, P. G., LXXXI, 657—718 și «*Scurtă tîlcuire la Tatăl nostru*», P. G., XC, 871—910, — sînt opere teologice alcătuite de Sfîntul Maxim între anii 631—634.

Cam în același timp Sfîntul Maxim scrie «*Cele două sute capete despre cunoașterea lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*», sau capete gnostice (P. G., XC, 1084—1176; vezi și *Filocalia românească*, vol. II, — Sibiu, 1947, p. 124—208).

O altă grupă de scrieri ale Sfîntului Maxim o constituie treptele dogmatico-polemice, unele împotriva monofisitismului, altele împotriva monotelismului. O serie din acestea a fost editată de Combefis sub titlul «*Opuscula theologica et polemica*» (P. G., XCI, 9—286). De mare importanță pentru gîndirea hristologică este «*Discuția cu Pyrrhus*», sau Pir, fostul patriarh de orientare monotelistă al Constantinopolului (P. G., XCI, 286—354). Colecția de scrisori păstrată de la Sfîntul Maxim se ridică la 45 (P. G., XCI, 363—650), dintre care multe cu conținut dogmatic (vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947, p. V—XX).

175. *Ambigua*, P. G., XCI, 1307 D — 1312 A. 176. *Ambigua*, P. G., XCI, 1217 CD.

177. *Ambigua*, P. G., XCI, 1077 C; 1081 C.

create din nimic (*ἐκ τοῦ μη ὄντος*), prin bunăvoința lui Dumnezeu. Dar se are în vedere preexistența rațiunilor în Unicul Logos divin <sup>178</sup>.

Ținând cont că întreaga creatură își are rațiunea sa în Dumnezeu, omul la rîndul său este parte (*μέρος*) a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea după care a fost creat. Dacă ne mișcăm potrivit acestei rațiuni, vom fi în Dumnezeu, în care preexistă rațiunea existenței tuturor, ca principiu și cauză. Deci sîntem și ni se zice «parte» a lui Dumnezeu pentru faptul că rațiunile existenței noastre preexistă în Dumnezeu.

Logosul s-a întrupat deoarece omul, după ce a fost creat, nu s-a mișcat în jurul Celui nemișcat ca principiu propriu (adică în jurul lui Dumnezeu). Ci mișcîndu-se împotriva firii, de bună voie, în jurul celor de sub el, peste care fusese pus de Dumnezeu să stăpînească, puțin i-a lipsit ca să se strămute iarăși în chip jalnic în neexistență. De aceea Cel cu totul nemișcat după fire și Dumnezeu, se face om, ca să mîntuiască pe omul pierdut, El recapitulînd totul în Sine, cele din cer și cele de pe pămînt, căci în Sine au fost create <sup>179</sup>.

Astfel, începînd adunarea tuturor în Sine, Iisus Hristos, devenit om, care avea ca om, pentru noi, toate ale noastre, afară de păcat, a sfințit lumea și pe om, prin viețuirea Sa ca om. După moartea și învierea Sa, desființînd intervalul dintre lume și paradis, El ajunge după omenitatea Sa la Dumnezeu și Tatăl, ca om. Purtînd nevătămat chipul lui Dumnezeu, împreună cu noi și pentru noi, El a îmbrățișat ca părți ale Lui, toată creațiunea și a strîns în jurul Său în chip nedespărțit paradisul și lumea, cerul și pămîntul, cele sensibile și cele inteligibile, recapitulînd toate în Sine. Prin aceasta Iisus Hristos a arătat că toată creațiunea este una și poate primi una și aceeași rațiune de a exista.

Sf. Maxim atrage atenția că, deși făcut om, Cel pururea supraființial este supraplin de supraființialitate, căci nu s-a subordonat firii omenești făcîndu-se om; dimpotrivă, a ridicat la Sine firea, înfăptuînd în ea o altă taină, El rămînînd cu totul necuprins. Căci chiar coborînd cu adevărat în ființă, s-a făcut ființă într-un chip mai presus de ființă, născîndu-se în chip minunat și păzind întregă pecetea fecioriei Celeia ce L-a născut <sup>180</sup>.

Ținând cont de aceste coordonate ale răscumpărării în Hristos, Sf. Maxim folosește termenul «iconomie» în aceleași sensuri ca și Sf. Chiril al Alexandriei, dar, în descrierea ei după cum vedem, el transpune această taină uneori într-o viziune filozofică <sup>181</sup>. Înțelesul de bază al «iconomiei» este unirea celor două naturi în persoana Cuvîntului, care rămîne neschimbat după natura Dumnezeiască, dar se face om prin firea omenească asumată, «căci se cădea Făcătorului a toate, ca făcîndu-se prin fire, potrivit iconomiei, ceea ce nu era, să se păstreze pe Sine ne-

178. Vezi la J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 182.

179. Ierom. Chesarie Gheorghescu, *Învățătura despre recapitularea în Hristos în teologia ortodoxă*, p. 218—219.

180. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 182.

181. Vezi: Pr. Dumitru Stăniloae, *Iconomia Dumnezeiască, temeii al iconomiei bisericești*, p. 15.

schimbat, atât ca aceea ce era după fire (*κατὰ φύσιν*), cât și ca ceea ce a devenit prin fire (*φύσει*) potrivit iconomiei. Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreă schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreă mișcare, care singură face cu puțință schimbarea la cele ce se mișcă. Aceasta este taina cea mare și ascunsă. Aceasta este ținta fericită (sfirșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Aceasta este sfirșitul Providenței și al celor providențiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. Iar vestitor (înger) al ei s-a făcut însuși Cuvîntul ființial al lui Dumnezeu devenit om»<sup>182</sup>.

Iconomia, după Sf. Maxim, înseamnă asumarea de către Fiul lui Dumnezeu a stării de om, prin care la ceea ce era și a păstrat neschimbat, își adaugă umanitatea. Descriind taina aceasta a unirii «definitului cu indefinitul, a măsurabilului cu nemăsuratul, a mărginitului cu nemărginitul, a creatorului cu creatura, a stabilității cu mișcarea», taină și țintă finală pentru care au fost făcute toate, Sfîntul Maxim lasă să se înțeleagă că propriu-zis nu Dumnezeu se mișcă în realizarea iconomiei, ci El atrage făptura care se mișcă, pentru ca aceasta să-și afle odihna în Cel nemișcat și nemărginit, fără să-și piardă autenticitatea. Numai în sensul acesta se mișcă Cel nemișcat. El nu-și pierde interior odihna, căci atunci n-ar putea da odihnă în Sine celor ce se mișcă. El așează trupul Său în odihna Sa care este o forță de atracție pentru toți. În sensul acesta, El devine tuturor interior, devine forța mișcătoare în ele, fără să se miște, ci făcîndu-le pe ele să se miște spre Sine și în Sine — Cel nemișcat<sup>183</sup>.

Din cele spuse, constatăm că în iconomia întrupării este inclusă recapitularea tuturor în Hristos. Aceasta o spune însă și explicit Sf. Maxim în cele ce urmează: «Dacă Cuvîntul lui Dumnezeu s-a coborît pentru noi din iconomie pînă la cele de mai jos părți ale pămîntului și s-a înălțat mai presus de toate cerurile ca toate să le umple (Efes. 4, 9—10), El care este după fire nemișcat cu totul, înfăptuind cu anticipație în Sine ca om, după iconomie, cele ce vor fi, cel ce iubește cunoștința să se gîndească cu bucurie tainică, ce minunat va fi sfirșitul făgăduit celor ce-L iubesc pe Domnul. Dacă pentru aceia s-a făcut Fiul al Omului, și Om, Dumnezeu-Cuvîntul, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni, credem că vom ajunge acolo unde este acum însuși Hristos, capul întregului trup (Colos. 1, 18), care s-a făcut pentru noi înaintemergător la Tatăl (Evrei 4, 20), prin ceea ce este ca noi. Căci în adunarea dumnezeilor, adică a celor ce se mîntuiesc, va sta Dumnezeu în mijloc, împărțind răsplățile fericirii de acolo, nemaifiind nici o distanță între El și cei vrednici»<sup>184</sup>.

182. Răspuns către Talasie, 60, în *Filocalia românească*, vol. III, p. 326—327.

183. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 16.

184. A doua sută a capetelor gnostice, 24, 25, în *Filocalia românească*, vol. II, Sibiu, 1947, p. 175.

Această înclinare naturală spre Dumnezeu și această unire cu El în iubire nu este concepută de Sf. Maxim ca o evadare afară de lume. Dimpotrivă, omul creștin fiind nedespărțit de Dumnezeu și posedând, prin aceasta o legătură particulară cu Logosul divin, el reflectă rolul cosmic al acestei dorințe. În această perspectivă, urmînd pe Sf. Grigore de Nissa, Sf. Maxim dezvoltă ideea omului micro-cosmos, care după modelul Logosului divin, unește și el diversele aspecte ale creației: inteligibilul, psihicul și materialul<sup>185</sup>. În această mișcare naturală omul găsește pe Dumnezeu în lume și lumea are nevoie de om pentru a se întoarce la Creatorul ei. Și în acest înțeles omul este parte a lui Dumnezeu și se numește dumnezeu, precum, prin iconomie, Dumnezeu este și se numește pentru el om.

Astfel, făcînd pe Fiul Său om, Dumnezeu a înnoit neamul omenesc, l-a împăcat în ființa lui profundă cu Sine și l-a îndreptat în mod real. Purtată în ipostasul divin al Fiului, firea noastră a devenit cu adevărat sfîntă și dreaptă în profunzimea ei. Pacea ei (a firii umane) cu Dumnezeu constă în iubirea filială a lui Hristos-omul față de Tatăl. Aceasta înseamnă reabilitarea ei cu consimțirea voinței, căci tocmai prin armonizarea voinței cu firea se realizează împăcarea omului cu Dumnezeu. «Unindu-se astfel înclinarea voii cu rațiunea firii, se înfăptuiește împăcarea lui Dumnezeu cu firea, căci altfel nu este cu putință firii dezbinată în ea însăși prin înclinarea voii să primească pogorîrea dumnezeiască și negrăită»<sup>186</sup>. Această împăcare a firii cu Dumnezeu nu s-a putut realiza în noi decît după ce s-a realizat în Hristos, în care voia omenească a fost voia ipostasului divin. Numai ipostasul divin prin asumarea firii noastre umane a armonizat voia omenească cu firea omenească armonizînd-o în același timp cu Dumnezeu, căci El este singurul care vrea cu adevărat ceea ce este conform firii umane<sup>187</sup>.

Iată cum prin iconomia întrupării Fiul lui Dumnezeu restabilește în noi «măreția chipului dumnezeiesc». «Cuvîntul lui, spune Sf. Atanasie, a voit ca, fiind el însuși chipul Tatălui, să restaureze pe omul creat după chip»<sup>188</sup>. Această restabilire a chipului în noi, după Sf. Maxim, se concretizează prin «pacea, unirea și dreptatea reală — în care se află, încă prin întrupare Hristos, ca om, cu Dumnezeu — devine prin unirea cu Hristos o pace și o dreptate reală și a celor ce cred în El. Căci relația în care s-a așezat Hristos ca om cu Tatăl, și în care este, include în ea, la început potențial, apoi tot mai actual, pe toți cei ce cred în Hristos. Sfînțenia lui Hristos ca om este disponibilă tuturor, este îndreptată activ spre toți»<sup>189</sup>.

Această transformare și unire conștientă în Hristos presupune revenirea noastră la ceea ce ne era propriu și natural de la începutul crea-

185. *Mystagogia*, 6, P. G., XCI, 685.

186. *Scurtă tilcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în *Filocalia românească*, vol. II, Sibiu, 1947, p. 279.

187. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, «*Orthodoxia*», XXIV, (1972), nr. 2, p. 201.

188. Sfîntul Atanasie, *Despre Întruparea Logosului*, P. G., XXV, 120.

189. Sfîntul Maxim, *Opuscula theologica et polemica*, P.G., XCI, col. 56; cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 201.

ției. Sf. Maxim merge pînă acolo, spunînd că însăși îndumnezeirea noastră, despre care vorbea Sfîntul Irineu și Sf. Atanasie, este în acest înțeles «naturală» omului, căci acesta este scopul lui Dumnezeu de la început : să devenim dumnezei prin Domnul Iisus Hristos, dumnezei și stăpîni prin fire (φύσει ὢν θεός καὶ δεσπότης) <sup>190</sup>.

Aceasta este în linii foarte generale taina iconomiei divine și a recapturării în Hristos, la Sf. Maxim Mărturisitorul. Harul adus de Fiul lui Dumnezeu făcut om, îndumnezeiește pe om prin Dumnezeu, pentru iubirea acestuia față de Dumnezeu și înomenește pe Dumnezeu prin om, pentru iubirea Lui de oameni, făcînd pe Dumnezeu om, pentru îndumnezeirea omului și pe om Dumnezeu pentru înomenirea lui Dumnezeu. Căci Cuvîntul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să lucreze pururea peste tot și în toți taina întrupării Sale.

**8. Sfîntul Ioan Damaschin (circa 675—circa 749)**, se trăgea dintr-o familie nobilă din Damasc, și a fost un distins teolog și monah al lavrei Sfîntului Sava, de lângă Ierusalim. Și-a consacrat toată viața evlaviei, prediciei, studiului și apărării dreptei credințe a Bisericii Ortodoxe. Fiînd un mare apărător al cultului sfintelor icoane și combătînd ereziile care frămîntau încă Biserica în timpul său : monofizismul, nestatorianismul, monotelismul, apoi maniheismul și islamismul, — el este înainte de orice unul dintre «dascălii» Bisericii, care prin opera sa hristologică rezumă în mod fericit toate afirmațiile dogmatice, tot progresul teologic de pînă la el, cu privire la întrupare, unirea ipostatică și iconomia mîntuirii noastre în Hristos. În hristologia sa, Sf. Ioan Damaschin expune pe de o parte învățătura ortodoxă împotriva monoteiștilor, iar pe de altă parte împotriva elinilor, a căror cugetare nu putea admite realitatea întrupării Logosului divin.

Opera de bază a Sfîntului Ioan Damaschin se intitulează *Izvorul cunoștinței* (πηγὴ γνώσεως) <sup>191</sup> divizată în trei părți, din care partea a treia poartă numele de *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* <sup>192</sup> (Dogmatica) și este cea mai importantă. Prezentată adeseori ca o lucrare aparte *Expunerea credinței ortodoxe* cuprinde întreaga teologie a Sfîntului Ioan Damaschin, teologie pe care de altfel el a expus-o și în alte lucrări aparte, cum sînt : «*Contra ereziei nestoriene* <sup>193</sup> ; *Tratat contra iacobiștilor* <sup>194</sup> ; *Despre firea compusă, contra acefalilor* <sup>195</sup> ; *Despre cele două voințe și activități ale lui Hristos și despre cele două firi și un singur ipostas* <sup>196</sup> ; *Despre imnul trisaghion* <sup>197</sup> ; *Trei cuvîntări la Adormirea Maicii Domnului*» <sup>198</sup>.

Terminologia folosită de Sf. Ioan Damaschin în expunerea învățăturii hristologice este asemănătoare cu cea a marilor săi înaintași în

190. *Liber Asceticus*, P. G., 953 B.

191. P. G., XCIV. 192. P. G. XCIV, col. 789—1228.

193. P. G., XCIV, col. 187—224. 194. P. G., XCIV, col. 1435—1502.

195. P. G., XCV, col. 111—126.

196. P. G., XCV, col. 127—186. 197. P. G., XCV, col. 21—61.

198. P. G., XCVI, col. 699—762. Vezi și alte detalii în : Mauricius Gordillo, *Theo-*

cele ale Ortodoxiei ; Sf. Chiril al Alexandriei, Leontiu de Bizanț și Sf. Maxim Mărturisitorul.

Natură, în gândirea Sfintului Ioan Damaschin, înseamnă aceea ce este comun și nehotărît ; ea este specia cea mai caracteristică<sup>199</sup>. Natura este principiul mișcării și al repausului fiecărui lucru ; legea și puterea dată de la început de Creator fiecărei specii, după care aceasta se mișcă sau rămîne în repaus<sup>200</sup>. Este natură simplă și natură compusă. Natura compusă se amestecă din două sau mai multe naturi deosebite, luînd naștere o natură deosebită de ele, care nu este de aceeași ființă cu nici una dintre cele amestecate, dar care are cîte ceva din fiecare. De aceea, ipostasul care rezultă din unirea laolaltă a două naturi deosebite, spune Sf. Ioan Damaschin, păstrează în chip necesar proprietățile naturale ale ambelor naturi<sup>201</sup>. Natura nu este altceva decît ființa sa<sup>202</sup>. Ființa există de la sine dar numai în ipostasă, căci numai în ipostasă ia notele individuale. De aici rezultă că fiecare ipostasă este alcătuită din ființă și accidente... Ființa este un conținut al ipostasei, fiindcă ea este realizată în fiecare dintre ipostasele de aceeași specie. Tot ce ține de ființa unui lucru oarecare este socotit element ființial<sup>203</sup>.

Sf. Ioan Damaschin identifică uneori termenii de : ființă, natură, formă, persoană, ipostasă și individ<sup>204</sup>. Cele două firi în Iisus Hristos, cu două voințe și cu două lucrări corespunzătoare, persoana cea unică a lui Hristos și codul de unire al celor două firi într-un singur ipostas, prin iconomia divină, reprezintă învățătura teologică de bază în hristologia Sfintului Ioan Damaschin. În calitatea sa de cunoscător al tainelor teologiei, Sfintul Părinte caută să explice ființa acestor dogme, cu alte cuvinte, să arate cum ele își pot justifica pe deplin conținutul lor în lucrarea și viața Bisericii<sup>205</sup>.

Ceea ce constituie o natură și ceea ce o deosebește în același timp de alte naturi sînt, după Sf. Ioan Damaschin, *proprietățile naturale*. Dar, în Hristos, devenit om, găsim toate proprietățile naturii dumnezeiești și toate proprietățile naturii omenești, căci (prin iconomia întrupării) El a luat asupra Sa și firea omenească. Astfel, El este necreat, fără început, fără timp, atotputernic, creator, a toate lucrător, nesfirșit, nedescris, fără de moarte, atotstăpînitor, înțelept, drept, mîntuitor, simplu

*logia Orientalium cum Latinorum comparata*, în «Orientalia Christiana Analecta», 158 t. I, Romae, 1960, p. 95—115 ; Pr. D. Fecioru, *Sfîntul Ioan Damaschin, Dogmatica*, București, 1943, p. 12—15 ; Pr. Dr. Olimp Căciulă, *Hristologia Sfîntului Ioan Damaschin după Tratatul despre cele două voințe în Hristos*, București, 1938, p. 7—74 ; Claude Tres Maunant, *La Métaphysique chrétienne*, Edition du Seuil, Paris, 1966, p. 148, 211—213, 563—564 ; Pr. Mircea Nisocoveanu, *Hristologia Sfîntului Ioan Damaschin*, în «Ortodoxia» anul XVII (1965), nr. 3, p. 326—337.

199. *Despre cele două voințe în Hristos*, 4, P. G., XCV, 132.

200. Pr. Dr. Olimp Căciulă, *op. cit.*, p. 7—9.

201. *Despre cele două voințe în Hristos*, 4, P. G., XCV, col. 129.

202. *Despre izvorul cunoștinței*, 40 ; P. G., XCIV, 608.

203. *Despre cele două voințe în Hristos*, 7, P. G., XCV, 136.

204. *Introducere elementară în dogme*, 1, P. G., XCV, col. 100.

205. Pr. Dr. Olimp Căciulă, *op. cit.*, p. 51.



și necompus în ceea ce privește natura, liber, binefăcător, avînd totdeauna și puterea naturală de a voi și a lucra. În rezumat, Iisus Hristos are toate acele puteri și proprietăți naturale pe care le are Tatăl, căci El însuși a zis : «Toate cîte are Tatăl ale Mele sînt» (Ioan 16, 15). Iar identitatea aceasta dintre El și Tatăl este arătată și mai bine prin cuvintele : «Toate ale Mele, ale Tale sînt și ale Tale ale Mele» (Ioan 17, 10). Dar după întrupare, Iisus Hristos a avut totdeauna și toate proprietățile firii omenești, cele lucrătoare și cele pătimitoare : foamea, setea, bucuria, întristarea, mînia, plînsul, oboseala, durerea.

Astfel, pentru că știm că Iisus Hristos are două firi și un singur ipostas compus din cele două firi, cînd avem în vedere firile, le numim Dumnezeu și omenire ; dar cînd avem în vedere ipostasul compus din două firi, îl numim cînd după amîndouă firile : Hristos, Dumnezeu și om în același timp, Dumnezeu întrupat, cînd după una din părți : Dumnezeu numai, Fiu al lui Dumnezeu ; om numai, Fiu al omului, cînd numai după cele înalte, cînd numai după cele smerite <sup>206</sup>.

Cînd vorbim despre Dumnezeirea Lui, nu-I atribuim Dumnezeirii însușirile firii omenești, căci nu spunem că Dumnezeirea este pasibilă sau creată. De asemenea, nici nu atribuim trupului Lui, adică omenității Lui însușirile Dumnezeirii, căci nu spunem că trupul, adică firea umană este necreată. Cînd este însă vorba de ipostas, fie că îl numim după cele două firi, fie că îl numim după una din părți, îi atribuim însușirile celor două firi. Căci Hristos — și acest nume cuprinde amîndouă firile — se numește Dumnezeu și om, și creat și necreat, și pasibil și impasibil. Cînd este însă numit după una din părți, Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu, primește însușirile firii cu care s-a unit, adică ale trupului, și este numit Dumnezeu pasibil, Domnul Slavei răstignit (1 Cor. 2, 8), nu atît ca Dumnezeu, ci că același este și om. Și cînd este numit om și Fiu al Omului, primește însușirile și măririle firii Dumnezeiești : copil înainte de veci, om fără de început, nu atît ca om și copil, ci ca Dumnezeu, care există înainte de veci și care s-a întrupat în timpurile din urmă <sup>207</sup>.

Avînd în vedere perihoreza sau întrepătrunderea celor două firi în Hristos, care a fost posibilă prin întrupare, Pr. Prof. D. Stăniloae, vorbind în spiritul hristologiei Sfîntului Ioan Damaschin spune că «întrucît Hristos, Dumnezeu-Cuvîntul, este ipostasul ambelor firi, și întrucît în acest ipostas subzistă real și sînt activate însușirile și puterile ambelor firi, prin acest ipostas se stabilește o comunicare reală între însușirile și lucrările acestor două firi. Datorită ipostasului comun se menține așadar atît nemodificarea esențială a celor două firi, cît și comunicarea lor reală, prin care se evită separarea lor. Dacă nu s-ar face această

206. Pr. D. Fecioru, *Sfîntul Ioan Damaschin, Dogmatica*, București, 1943, p. 187.

207. Idem, *ibidem*, p. 187—188.

comunicare, ipostasul s-ar manifesta cînd ca pur dumnezeiesc, cînd ca pur omeneasc»<sup>208</sup>. Toată comunicarea aceasta de însușiri se realizează prin unitatea Persoanei, mai precis prin faptul că această Persoană este Dumnezeu-Cuvîntul întrupat. Varietatea reală și unitatea în existență o susține Dumnezeu cel personal, care fiind transcendent prin ființă, poate să se facă prin voință Persoană a creaturii Sale, împăcînd toate fără să le suprima sau să le confunde<sup>209</sup>.

Astfel, din Persoana lui Hristos, care era a ambelor firi, iradia, prin lucrările săvîrșite cu firea omenească, iubirea dumnezeiască și tot prin ea își imprima firea omenească particularitatea ei în faptele săvîrșite cu firea Lui Dumnezeiască. De aceea acestei Persoane Îi putem atribui, cînd o privim ca Dumnezeu, lucrările omenești, căci nu sînt ale lui Dumnezeu separat de umanitate și nu este numai subiectul actelor dumnezeiești; și tot acestei Persoane, cînd o privim ca om și o numim om, Îi putem atribui lucrările dumnezeiești, căci nu sînt numai ale unui om separat, și nu este numai subiectul actelor omenești. La fel trebuie să procedăm și cu însușirile<sup>210</sup>. Acesta este modul comunicării însușirilor, anume că fiecare fire dă celelalte, propriile ei însușiri, în virtutea identității ipostasei și întrepătrunderii reciproce (perihorezei). Potrivit acesteia, putem spune despre Hristos: «Acesta este Dumnezeul nostru, care s-a arătat pe pămînt și cu oamenii împreună a locuit» (Baruh, 3, 36, 38), precum și: «Omul acesta este necreat, impasibil și necunoscut»<sup>211</sup>.

Unirea ipostatică este permanentă și nedespărțită. Dogma despre nedespărțirea unirii ipostatice are strînsă legătură cu textul de la Evrei 7, 24, care atestă permanența preoției lui Iisus Hristos și a mijlocirii Sale obiective în taina răscumpărării noastre. Pentru că «El este din veșnicie, fără început și fără de sfîrșit, are o preoție care rămîne în veac». Unirea celor două firi în persoana Cuvîntului fiind cu totul supranaturală, ea reprezintă centrul iconomiei divine, al iconomiei harului, în care sîntem angajați și noi. Dumnezeu dîndu-se omului prin Întrupare, întreaga iconomie a harului reprezintă punctul acestui dar fundamental.

În învățătura sa despre unirea ipostatică, Sf. Ioan Damaschin sintetizează întreaga teologie hristologică calcedoniană și post-calcedoniană a Bisericii Ortodoxe. Scopul și modul zămislirii Cuvîntului și al întrupării Sale, cele două firi în Hristos cu lucrările lor corespunzătoare, Persoana cea unică a lui Hristos și consecințele unirii ipostatice au fost problemele fundamentale care l-au preocupat pe marele reprezentant al teologiei neocalcedoniene din prima jumătate a secolului VIII. De

208. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, 1978, București, p. 57. 209. *Ibidem*, p. 57. 210. *Ibidem*, p. 57—58.

211. Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 188.

aceea învățătura sa sa cuprindă o hristologie deschisă și nuanțată și păstrează cu fidelitate adevărurile credinței ortodoxe.

În zilele noastre, când teologii Bisericii Ortodoxe și cei ai Bisericii Vechi-Orientale întrețin un susținut dialog pentru apropiere și unire, învățătura Sf. Ioan Damaschin poate fi călăuzitoare în probleme de hristologie și în mod implicit de iconomie bisericească pentru ambele părți. Să sperăm că dialogul ce va avea loc în continuare între Biserica Ortodoxă și Bisericile Necalcedoniene și, îndeosebi, viitorul Mare Sinod Ortodox, vor avea darul să adune într-o singură familie de frați (Ioan 17, 21—22), pe credincioșii celor două Biserici surori, care să aibă aceeași mărturisire de credință și aceeași terminologie teologică, în numele iubirii lui Hristos și al Bisericii Sale Ortodoxe <sup>212</sup>.

**9. Sfântul Grigore Palama (1296—1359)**, prin teologia energiilor divine <sup>213</sup>, este personalitatea eclesiastică proeminentă a teologiei post-patristice și un animator al teologiei ortodoxe dinamice contemporane, apreciat atât în Orient cât și în Occident.

Învățătura hristocentrică a Sfântului Grigore Palama se află în legătură directă cu cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul și a Sfântului Dio-

212. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, în «Ortodoxia», anul XVII (1965), nr. 1, p. 26—27; Prof. N. Chițescu, *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în «Ortodoxia», anul XVII (1965), nr. 3, p. 295—307; Ierom. Chesarie Gheorghescu, *Învățătura despre unirea ipostatică la Sfântul Ioan Damaschin*, în «Ortodoxia», anul XXIII (1971), nr. 2, p. 181—193.

213. Sfântul Grigore Palama, *Opera*, în P.G., tom. CL—CLI. Precizăm că punctul de plecare în opera teologică a Sfântului Grigore Palama este o antinomie care privește cunoașterea și necunoașterea lui Dumnezeu. Este antinomia celor două căi de cunoaștere în teologie (catafatism și apofatism), pozitivă și negativă, antinomie stabilită de Dionisie Pseudo-Areopagitul. După această înaltă concepție teologică, Dumnezeu poate fi cunoscut în mod pozitiv, atribuindu-i perfecțiunile care se găsesc în lumea creată: bunătate, înțelepciune, viață, iubire, existență. Dar, El poate fi cunoscut și pe cale negativă, negîndu-i tot ceea ce aparține de domeniul existenței, Dumnezeu fiind mai presus de ființă, mai presus decît tot ceea ce poate fi numit sau afirmat. Antinomia între teologia pozitivă și cea negativă are un fundament real în Dumnezeu. Ca orice antinomie teologică, ca cea a unității și a trinității care postulează distincția între natură și persoane, antinomia celor două căi de cunoaștere descoperă în spiritul nostru o distincție tainică în însăși ființa lui Dumnezeu. Este distincția între esență și lucrările energiilor divine. Această distincție, confirmată de sinoadele «palamite», ca dogmă a Bisericii, este însuși principiul întregii dezvoltări a teologiei Sfântului Grigore Palama, care avea drept scop să stabilească un fundament dogmatic experienței mistice, să bazeze realitatea acestei experiențe pe o dogmă care să privească modul existenței lui Dumnezeu. De fapt, cu mult înainte de Palama, Sfântul Vasile cel Mare spunea că dacă energiile divine coboară pînă la noi, esența (lui Dumnezeu) rămîne absolut inaccesibilă (Sf. Vasile, *Ad Amphiloichium*, P. G., XXXII, 869 AB). Iar Sfântul Ioan Damaschin este mai explicit în distincția pe care o face între esența sau natura propriu-zisă ( οὐσία, φύσις ), necunoscută, absolut inaccesibilă, și ceea ce este aproape de natură ( τὰ περὶ τῆν φύσιν ), virtuțile sau energiile divine (Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, P. G., XCIV, col. 800), «ceea ce poate fi cunoscut la Dumnezeu ( τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ ) după cuvîntul Sfântului Apostol Pavel (Romani I, 19), *Filocalia*, vol. VII, București, 1977, p. 205—525.

nisie Areopagitul. Această învățătură cuprinde, ca dealtfel și a Sfântului Maxim, doctrina celor «două energii» sau «voințe» ale lui Hristos, ca o «dezvoltare» (ἀνάπτυξις) a hotărîrilor Sinodului al VI-lea ecumenic din 680—681.

După Sf. Grigore Palama, Cuvîntul întrupat «ipostaziind» umanitatea, acționează după voințele sau energiile divină și umană. În virtutea acestei uniri ipostatice există și «comunicarea însușirilor» și natura umană a lui Hristos este pătrunsă de energia divină. Sf. Grigore vorbește despre trei moduri de existență: după *esență*, sau natură, după *ipostas* și după *energie*. Fiecărui din aceste moduri de existență îi corespunde un mod de unire. *Unirea după esență* este proprie celor trei Persoane ale Sfintei Treimi; ea este inaccesibilă creaturilor, pentru că, dacă Dumnezeu ar fi fost comunicabil «prin esență» ar fi devenit «multiipostatic»<sup>214</sup>. Natura umană și creată nu va putea deci intra niciodată în unire «esențială» sau «naturală» cu Dumnezeu. *Unirea după ipostas* a fost realizată în Iisus Hristos; firea umană a Mîntuitorului Hristos este deci în mod «ipostatic» unită cu Logosul și prin omenitatea Sa, energiile divine care îl au drept izvor al lor pe Logosul divin pătrund natura creată și «o îndumnezeiesc». Această unire după energie devine astfel accesibilă tuturor celor ce sînt în Hristos<sup>215</sup>. *Unirea după «energie»* sau «prin har» (κατὰ χάριν), este, după Sfîntul Grigore Palama, o unire cu Dumnezeu însuși. Aceasta este unirea cu Dumnezeu pe care o are în vedere totdeauna Sfîntul Grigore Palama, cînd spune că energiile divine care ajută la această unire sînt *necreate*. «Dumnezeu de fapt fiind transcendent și absolut inaccesibil, nu este limitat prin noțiunea de esență; El acționează, se realizează și se comunică, iar omul a fost creat la început, cum o afirmă tradiția patristică, în mod unanim, pentru a lua parte la Dumnezeu, fără ca prin aceasta să devină «Dumnezeu prin esență»<sup>216</sup>.

Atît energiile eterne divine cît și energiile harice revărsate în lume și în Biserică prin iconomia întrupării, nu sînt efecte străine ale esenței divine; ele nu sînt acte exterioare lui Dumnezeu datorită voinței Sale, asemenea creației lumii sau asemenea actelor providențiale. Energiile sînt procesiuni naturale ale lui Dumnezeu însuși, un mod de existență care îi este propriu și după care Dumnezeu există nu numai în esența Sa, dar și în afară de această esență. Toate imaginile împrumutate de la lumea creată, prin care Sfîntul Grigore Palama încearcă să facă cunoscut caracterul acestei distincții inefabile între ceea ce este Dumnezeu în esența Sa și în energiile Sale, sînt după propria sa mărturisire, insuficiente. El compară esența cu discul solar, iar energiile cu razele<sup>217</sup>. În-

214. Sfîntul Grigore Palama, *Contra Gregoras*, IV, P. G., CL, col. 941.

215. *Ibidem*.

216. *Ibidem* (citat după Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divin. nom.* IX, P. G., III, 909).

217. *Capita physica*, P. G., CL, Col. 1185, 1188 CD.

cearcă de asemenea să compare acestea cu inteligența umană, ale cărei facultăți de înțelegere se diversifică, gândind la un obiect sau la altul, în timp ce în esența sa intelectul nu se schimbă în alte substanțe<sup>218</sup>.

Ansamblul lumii create nu reprezintă, după Sfântul Grigore, decît o participare limitată, prestabilită de voința Creatorului<sup>219</sup>.

Dacă lumea n-ar fi fost creată, Dumnezeu ar fi existat totdeauna nu numai în esența Sa inaccesibilă, dar și în afară de esența Sa, în energiile Sale care sînt revărsări ale esenței<sup>220</sup>. Vorbind despre energii, Sfântul Grigore Palama le numește uneori «divinitatea inferioară» spre deosebire de *esență* ca «divinitate superioară»<sup>221</sup>. Dar el precizează că aceasta nu înseamnă nicidecum că Dumnezeu ar fi micșorat în procesiunile Sale naturale în afară de esență. Aceasta este o diferență esențială față de platonicieni, în ciuda semănătorilor de termeni («energie», «procesiune» etc.). Esența se cade a fi numită superioară față de energii ca izvor al lor. În rest, distincțiunea nu este despărțire. Dumnezeu se revelează, se dăruiește în mod total prin energiile Sale și rămîne absolut necunoscut, incomunicabil după esența Sa. El rămîne identic în aceste două moduri de existență : același, și în același timp altul (τὸ ταυτὸν καὶ τὸ ἕτερον), după cuvîntul lui Dionisie Areopagitul<sup>222</sup>. De cele mai multe ori, Sf. Grigore Palama evită termenul «esență» (οὐσία), găsindu-l impropriu, insuficient pentru a indica ceea ce este Dumnezeu după natura Sa ; el preferă cuvîntul «supraesență» (ὑπερουσιότης), luat din teologia apofatică a lui Dionisie Areopagitul, pentru a indica ceea ce nu poate fi numit, căci Dumnezeu nu este limitat prin esența Sa ; El este mai mult decît esența<sup>223</sup>.

Vorbind despre iconomia întrupării, Sf. Grigore Palama spune că deoarece Fiul lui Dumnezeu în nemărginita Sa iubire de oameni, nu s-a împotrivit să-și unească Ipostasul Său divin cu natura umană, luînd asupra Sa un corp și un suflet înzestrat cu inteligență, pentru a se arăta pe pămînt și a viețui cu oamenii, aceasta reprezintă cel mai mare miracol pentru noi. Și pentru că El s-a unit cu înseși ipostasele omenești, a devenit ca unul din noi, prin cele comune ale Sfîntului Său trup, căci s-a făcut un singur Trup cu noi (σώσωμος ἡμῖν γίνεται)<sup>224</sup> și a făcut din noi un templu al întregii divinități, căci în Trupul lui Hristos locuiește trupește toată deplinătatea Dumnezeirii (Colos. 2, 9). «Prin iconomia acestei uniri cu noi, cum să nu lumineze El pe toți cei ce se împărtășesc în chip vrednic de raza divină a Trupului Său care este în noi, luminîndu-le

218. Sfîntul Grigore Palama, *Theophanes*, P. G., CL, 949 AB.

219. *Capita physica*, P. G., CL, 1184 A.

220. *Capita physica*, P. G., CL, 1172 C.

221. Vezi la VI. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu...*, p. 49.

222. *De divin. nom.*, IX, 1 ; P. G., III, 909 B.

223. Vezi la VI. Lossky, *op. cit.*, p. 50.

224. Termenul *σώσωμος*, care vine din Efeseni III, 6, este întîlnit curent la Sfîntul Atanasie (*Contra Arianos*), P. G., XXVI, 100 B.

sufletul, așa cum a luminat trupurile ucenicilor Săi pe Tabor»? «Căci dacă atunci cînd acest Corp, izvorul luminii și al harului divin, nu era încă unit cu trupurile noastre, atunci cînd lumina de la exterior pe cei ce se apropiau cu vrednicie și le trimitea lumina în suflet prin intermediul ochilor trupești, cu atît mai mult astăzi poate să facă aceasta, deoarece acum El se confundă cu noi (este unit cu noi) și există în noi și ne luminează întreaga noastră ființă din interior»<sup>225</sup>.

Din cele prezentate în legătură cu învățătura despre răscumpărare în teologia Sfîntului Grigore Palama, constatăm că umanitatea lui Iisus Hristos în ipostasul Logosului a devenit «mijloc» (punctul), în chip real, prin care participarea omului la viața divină a fost înfăptuită pentru totdeauna. Astfel umanitatea întreagă este chemată să împartă această viață divină și să o trăiască în sînul Bisericii — «Trupul» lui Hristos. Totuși, Dumnezeu locuiește în El-însuși, în esența Sa, transcendent și liber. Orice participare (împărtășire) la ființa Sa rămîne astfel imposibilă și răspunsul omului nu va putea fi decît o lucrare a harului și o «colaborare» («sinergie») cu el și niciodată «o posesie» a esenței divine.

---

225. Vezi la J. Meyendorff, *op cit.*, p. 285.

## CAPITOLUL III

# SENSURILE ICONOMIEI DUMNEZEIEȘTI

### 1. TEOLOGIE ȘI ICONOMIE

Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, teologul întrupării Logosului Divin exprimă plenitudinea ființei și prezenței lui Dumnezeu prin cuvântul *iubire*: «Dumnezeu este iubire (agapè) și cine rămîne în iubire rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne în el» (1 Ioan 4, 8, 16). Dumnezeu rămîne într-o transcendență inaccesibilă omului, după ființă: «Ni-meni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu» (Ioan 1, 18; 1 Ioan 4, 12). Dumnezeu însă se «descoperă», se «manifestă» în raport cu lumea pe care a zidit-o și o susține în ființă prin energiile Sale.

Această învățătură teologică ne dă posibilitatea să înțelegem cum poate Treimea să rămînă incomunicabilă în esența Sa și, în același timp, să vină să locuiască printre noi, potrivit cu făgăduința lui Hristos (Ioan 14, 23). Această prezență este un mod după care Treimea sălășluiește în noi prin ceea ce este comunicabil în ea, adică prin energiile care sînt comune celor trei ipostase, sau cu alte cuvinte, prin har, căci prin acest nume cunoaștem energiile îndumnezeitoare pe care Duhul Sfînt ni le comunică <sup>226</sup>.

Toate lucrările din istoria mîntuirii noastre sînt momente prin care Dumnezeu ne comunică mărirea și iubirea Sa ca realități prezente, personale și mîntuitoare. Cunoașterea lui Dumnezeu prin teologie și participarea conștientă și personală la opera de mîntuire a iconomiei cuprind în ele «Taina cea mare a creștinătății» (1 Tim. 3, 16). Întruparea și slujirea în lume a lui Dumnezeu, ascund bogăția infinită a iubirii lui Dumnezeu pentru om. Iubirea lui Dumnezeu față de oameni nu se «justifică» cu vrednicia sau cu faptele omului, nici nu este un răspuns la iubirea noastră față de Dumnezeu: «El ne-a mîntuit și ne-a chemat la o comuniune sfîntă nu pentru faptele noastre, ci după hotărîrea Lui și după harul care ne-a fost dat în Iisus Hristos, înainte de veci, dar care a fost descoperit acum prin arătarea Mîntuitorului Iisus Hristos, care a nimicit moartea și a adus la lumină viața și neputrezirea prin Evanghelie» (2 Tim. 1, 9—10).

<sup>226</sup> Diac. Asist. Ion Bria, *Iisus Hristos — Iubitorul de oameni*, «Ortodoxia» XVIII (1966), nr. 1, p. 55.

, Sfântul Apostol Ioan precizează că în comuniunea personală dintre Dumnezeu și om, Dumnezeu este cel care creează această comuniune, o inițiază și o umple cu harul divin al dragostei: «Și dragostea stă nu în faptul că noi am iubit pe Dumnezeu, ci în faptul că El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său ca jertfă de ispășire pentru păcatele noastre» (1 Ioan 4, 10). Iar Sfântul Apostol Pavel accentuează că Dumnezeu și-a arătat iubirea Sa față de om într-o situație paradoxală a acestuia, și tocmai de aceea El este adevărata iubire (Romani 5, 8).

Fiind taina cea necuprinsă cu mintea, taina supranaturală a înțregii teologii creștine, Sfânta Treime rămâne izvorul fundamental din care ne inspirăm în cunoașterea teologiei și a iconomiei divine, așa precum apare neîncetat în Sfânta Scriptură, în Tradiție, în Biserică și în istorie. Peste tot în Scripturi, chipul absolut al lui Dumnezeu este proiectat în imaginea ce se desprinde din iconomia mântuirii.

În epistola către Efeseni, după cum am amintit, Sf. Apostol Pavel vorbește despre «taina buneivoințe» a lui Dumnezeu față de oameni și de «iconomia acestei taine» (1, 9—10; 3, 8—11), adică despre planul ascuns în Dumnezeu din veșnicie, ca și despre realizarea acestuia în decursul timpurilor, revelat acum în Iisus Hristos. Vorbind, la rândul lor, despre «taina iconomiei» sau, cum spune Clement Alexandrinul, despre «iconomia lui Dumnezeu», despre «iconomia mântuitoare»<sup>227</sup>, Părinții Bisericii vor reuni sub o singură expresie cele două părți succesive care compuneau gândirea paulină<sup>228</sup>. În timp ce în această expresie «taină» înseamnă mai degrabă deplinătatea planului divin și scopul său ultim, «iconomie», în înțeles profan al cuvântului, care are sensul de «organizare», «amenajare internă», «administrație», desemnează mai curând totalitatea mijloacelor alese de Dumnezeu pentru aducerea la îndeplinire a planului Său, deci seria de «magnalia Dei», a faptelor împlinite în vederea mântuirii omului. Atât în teologia Sfinților Părinți, cât și în cea a Sfântului Pavel, aceste fapte culminează în actul iconomiei în cel mai înalt grad<sup>229</sup>, în faptul unic al întrupării pe care Sf. Pavel însuși îl numește «taina lui Hristos» (Efes. 3, 2—5). Pentru ei, ca și pentru el această taină a iconomiei ne apropie de taina de Dumnezeu. Fără îndoială că aspectul «iconomic» al «teologiei» îl va face să se întrebe asupra adâncimilor teologice ale «iconomiei»<sup>230</sup>.

Taina Sfintei Treimi este expresia apropierii și în același timp a depărtării lui Dumnezeu față de făptura Sa. Căci Treimea ni se revelează numai în măsura în care ea îngăduie înălțarea și mântuirea noastră în opera de răscumpărare. Această Treime a mântuirii presupune o Treime în Sine care locuiește într-o lumină inaccesibilă (necuprinsă).

227. *Stromate* I, 2 c. II, 4; *Pedagogul*, 8, 1, 6, 25.

228. Sfântul Ipolit, *Contra ereziilor*, Pseudo-Chrysostome, P. G., LV, col. 673 și 744; Sfântul Grigore cel Mare, *Moralia in Job*, 1, 30, n. 21; În Evanghelia, hom. 25, n. 3; «dispensationis ejus mysterium», P. L., LXXVI, col. 535 C și 1191 D. Cf. Henri de Lubac, *La loi Chrétienne*, Paris, 1969, p. 105—106.

229. Origene, în *Psalm*, 2, 8, P. G., XII, 1108 C; Sfântul Grigore de Nissa, *In Cant.*, hom., 8, P. G., XLIV, 948 C. 230. Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 106.



Astfel, prin taină Dumnezeu se apropie mai mult de noi și în același timp ne dezvăluie infinita depărtare la care se găsește El de noi.

Cînd cugetarea creștină a desprins din «misterul iconomiei» implicațiile privitoare la «teologie»<sup>231</sup> s-a putut cunoaște, oarecum, Treimea în «ea însăși». Totuși, cunoașterea Sfintei Treimi, prin teologie, rămîne întotdeauna tributară lucrării ei, iar formula deplină și ultimă a cunoașterii nu va fi niciodată desprinsă de această lucrare. Revelarea iconomiei în taină va lăsa continuu să dăinuie «taina iconomiei»<sup>232</sup>.

Părinții orientali leagă relațiile Persoanelor Divine între ele cu relațiile lor cu creaturile. Vorbirea lor este foarte reținută cînd încearcă să facă teologie, pornind de la iconomie. Această *theologia mirabilis* o constatăm și la Sf. Iustin Martirul și Filozoful, care spune: «Creatorul universului nu are nume, pentru că nu este conceput... Tată, Dumnezeu, Creator, Domn și Stăpîn nu sînt nume ci numiri îndreptățite de binefacerile și lucrările creatorului»<sup>233</sup>. Acestei profunde înțelegeri teologice i se alătură și Sf. Grigore de Nazianz care a luptat pentru a apăra misterul insondabil al Dumnezeirii împotriva raționalismului încrezut al Anomeenilor, acei oameni care făceau — cum va spune Teodoret mai târziu — «din teologie o tehnologie»<sup>234</sup>. Sf. Grigore de Nazianz declară că «nici un profet nu a pătruns vreodată ființa divină, așa după cum o mărturisesc Scripturile; nici unul nu a văzut și nici nu a explicat firea lui Dumnezeu»<sup>235</sup>. Iar Sf. Grigore de Nissa, comentează cuvîntul Apostolului de la Filipeni 2, 9, despre «numele mai presus de tot numele» spunînd că singurul nume care I se potrivește este de a crede că se află mai presus de orice nume. Căci faptul că El transcede orice avînt al gîndirii și că se află în afara posibilității de a fi cuprins în vreun nume dovedește măreția Sa, măreția pe care omul n-o poate exprima<sup>236</sup>.

Sf. Ioan Hrisostom recomandă fiecărui creștin unica atitudine potrivită care este o adorație supusă: «Tu, un om, te vei încumeta să-L observi pe Dumnezeu cu raza privirii tale? A încerca cu curiozitate să-L înțelegi esența, înseamnă să-L ultragiezi (insulți)... Indiscreția cutezătoare asupra Sa atrage mînia Sa...»<sup>237</sup>.

Cît despre Fericitul Augustin, el, în nenumărate locuri, critică pe cei care își închipuie că ar putea să-L înțeleagă pe Dumnezeu numai pe cale obișnuită, rațională. «Mai bine este să-ți recunoști neștiința decît să-ți închipui că știi totul... A te apropia puțin de Dumnezeu prin duh, este deja o mare fericire; dar a-L înțelege, este de neputință»<sup>238</sup>.

231. Al. Grillmeier, «De l'Oikonomia à la Théologia». *Dans Eglise et Tradition*, Paris, 1963, p. 113—120.

232. Pseudo Chysostome, P. G., LV, col. 744; Sfîntul Grigore cel Mare, P. L., LXXVI, 535 C.

233. Sfîntul Iustin, *Apologia a II-a*, c. 6, n. 1—2, L. Pautigny, Picard, Paris, 1904, p. 160—161.

234. Théodoret de Cyr, *Rezumat asupra basmelor crețicilor*, 1, 4, c. 3, P. G., LXXIII, 420. B. 235. *Discurs 28*, c. 19, P. G., XXXVI, 52, B. *Discurs 31*, 136—138, 160, 164.

236. Sfîntul Grigore de Nissa, *Contra Eunomium*, I, 12, P. G., LXV, 1108 BC.

237. Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 109—110.

238. Fea. Augustin, *Sermon 117*, n. 5, P. L., XXXVIII, 663—664.

«Dacă ai înțeles, nu de natura lui Dumnezeu este vorba. Este bine pentru tine să te micșorezi lăudându-l pe Dumnezeu : căci atunci când Îl preamărești fără a putea explica ceea ce ai dori, gândirea ta se lărgeste înlăuntrul tău și această extensie te face mai apt, mai în stare de a-l primi pe Cel pe care-L lauzi»<sup>239</sup>. «Dumnezeu este de necuprins (inefabil) ; dar neputînd să-L exprimi, tu nu trebuie totuși să taci, ce-ți rămîne de făcut, dacă nu să te bucuri în inima ta care nu găsește cuvinte ?»<sup>240</sup>. Dar chiar termenii în care s-a transmis revelația și credința primei generații creștine, ne sugerează o oarecare «omogenitate» de ordine supra-conceptuală «între ființa lui Dumnezeu și aparența Sa», între *teologie* și *iconomie*, sau cum mai spuneau Părinții greci, între Θεός πρὸς ἑαυτὸν și Θεός πρὸς ἡμᾶς (Dumnezeu pentru Sine însuși și Dumnezeu pentru noi).

Fără îndoială, Dumnezeu rămîne o taină și Sf. Apostol Pavel ne vorbește despre «adîncurile lui Dumnezeu...». Dar Dumnezeu se revelează ca un Dumnezeu ascuns. În taina Sa se face El cunoscut. Această permanentă dialectică între Dumnezeul revelat și Dumnezeul tainic (nepătruns) culminează, ajunge la apogeu prin Întruparea lui Hristos. Prin iconomia întrupării, Dumnezeu însuși este cu desăvîrșire prezent în Cuvîntul Său. Prin întrupare, Dumnezeu se face cunoscut ca Dumnezeu al sfînteniei și al îndurării. Se face cunoscut precum este cu adevărat.

Dincolo de existență, și de esență, strălucește constituția Ființei divine. Întrezărit mai mult prin teologia apofatică decît prin afirmațiile limitate ale cugetării catafactice, prin iconomia divină El se dezvăluie, «neținînd la El însuși», ieșind din Sine însuși, pentru a se întrupa în marginitul concret. Aceasta îngăduie ființelor mărginite de a-l primi și a-l înțelege așa cum este El însuși, ca pe cel ce nu caută să se ocrotească pe Sine. Astfel prin cunoașterea teologică și prin revelația întrupării, oamenii sînt inițiați în calea iubirii ce mereu se exteriorizează, se dăruiește. Datorită iubirii lui Dumnezeu care se pogoară, se întrupează și primește suferința prin patimi și moarte pentru om, putem sesiza în parte raportul dintre teologie și iconomie : Ființei și esenței Sale absolute i se potrivea să se reveleze, în libertatea Sa suverană și nemărginită, ca iubire de nepătruns care este înălțimea, lungimea și lățimea Ființei ineseși<sup>241</sup>.

La Sf. Ioan Damaschin constatăm clar raportul și distincția dintre teologie și iconomie, dar el păstrează și încadrarea iconomiei în categoriile filozofiei grecești. Din distincția între teologie și iconomie răsar la Sfîntul Ioan Damaschin, nu numai niște clasificări noi ale iconomiei ci și niște probleme noi : «La Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh, din identitatea lucrării și a voinței, cunoaștem identitatea firii. În dumnezeiasca iconomie, din deosebirea lucrărilor și a voințelor, cunoaștem și deosebirea firilor»<sup>242</sup>.

239. Fer. Augustin, *In Ps. 145*, n. 4.      240. *In Ps. 32, 2, Sermo I*, n. 8.

241. R. Givord, *L'amour seul est digne de foi*, Coll. «Foi vivant», Aubier, Paris, 1966, p. 183—186.      242. *De fide orthodoxe*, P. G., XCIV, 1033 D.

Sf. Ioan Damaschin scoate în relief, mai mult ca toți Părinții anteriori, faptul că iconomia este un act de coborîre liberă a unui ipostas divin, nu rezultatul unui proces natural al firii dumnezeiești care ar schimba-o pe aceasta. Iconomia înseamnă întruparea Fiului lui Dumnezeu, fără schimbarea firii Sale dumnezeiești. «Unirea iconomică», folosită și de Sf. Chiril al Alexandriei, este echivalentă la Sf. Ioan Damaschin cu «unirea după ipostas». Iar prin aceasta se indică tocmai o unire fără schimbarea firii. Expresia «întrupare» este un mod al celei de a doua subzistențe și ea poate fi tradusă în două feluri: Este un mod al unei a doua forme de existență personală a Fiului (formă divino-umană) și un mod potrivit al celui de al doilea ipostas al Treimii. Rămînînd și Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos se face Fiul Omului cu bunăvoința Tatălui și cu conlucrarea Duhului, și în starea de om a continuat să aibă toate lucrările firii dumnezeiești însă în poziția Lui de Fiul care are firea dumnezeiască plus însușirea Lui personală. «Ipostasul firii este fire, dar nu numai fire, ci fire cu însușire personală» ( φύσις μετὰ ἰδιότητος )<sup>243</sup>.

Această neschimbare a naturilor (firilor) în unire se datorește faptului că unirea nu este opera firii dumnezeiești, ci a ipostasului. Cu aceasta Sf. Ioan Damaschin a pus din plin problema legăturii dintre planul teologiei și al iconomiei. «Dacă un fier oarecare a devenit arzător, se zice că firea a fost făcută arzătoare, dar trebuie știut că aceasta s-a petrecut pentru că firea fierului este capabilă de a fi făcută arzătoare și pentru că faptul de a fi făcut arzător e opera firii. Dar întruparea Cuvîntului nu este opera firii, ci un mod al coborîrii, condescendenței iconomice (τρόπος οικονομικῆς συγκαταβάσεως). Deci nu se poate spune că un ipostas al Dumnezeirii are ceva ce nu au toate ipostasurile, în afară de modul de subzistență. Întruparea este un mod al unei a doua subzistențe (τρόπος δευτέρας ὑπαρξεως) acomodată numai Fiului celui Unul-Născut și Cuvîntului, ca să nu rămînă neschimbată proprietatea Lui personală»<sup>244</sup>.

Astfel, pentru că Domnul Iisus Hristos este principiul original, mijlocul și scopul ultim al existenței noastre spirituale, atît al ființelor trecute cît și al celor prezente și viitoare, El a venit pentru noi prin putearea credinței și se va dezvălui arătat la sfîrșitul veacurilor, după har, prin îndumnezeirea celor aleși<sup>245</sup>, în virtutea iconomiei eshatologice. De asemenea, în contemplarea lui Hristos, chipul Tatălui, persoana în care sînt cuprinse toate ființele și evenimentele istoriei mîntuirii, se desăvîrșește întreaga teologie, după cum spune Sfîntul Pavel, că «în El sînt ascunse toate vistierile înțelepciunii și ale cunoștinței» (Colos. 2, 2—3).

243. Sfîntul Ioan Damaschin, *Contra Iacobitas*, P. G., XCIV, col. 1364; Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, *Hristologia Sfîntului Ioan Damaschin*, București, 1938, p. 7—29; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia Dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești...*, p. 17—18; Ierom. Chesarie Gheorghescu, *Invățătura despre unirea ipostatică la Sfîntul Ioan Damaschin*, în «Ortodoxia», anul XXIII (1971), nr. 2, p. 181—193.

244. Sfîntul Ioan Damaschin, *Contra Iacobitas*, P. G., XCIV, col. 1364 A.

245. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Quaest. theolog.*, P. G., XC, 320 A; 620 C—625 C; M. J. Le Guillou, O. P., *Le Visage du Ressuscité*, p. 114.

Prin efortul pătrunderii tainelor teologiei și consimțămîntul încadrării noastre conștiente în opera obiectivă a răscumpărării noastre, persoana lui Hristos ne ajută să facem cu o profunzime și o universalitate iconfestabilă, experiența cunoașterii importanței teologiei și iconomieii în viața noastră și a Bisericii. Numai în persoana lui Hristos omul creștin își poate găsi odihna deplină a existenței sale. Pornind de la Hristos, El se poate deschide asupra întregii existențe pentru a o contempla și pentru a-și cunoaște propria sa situație în existență și în lume.

## 2. ICONOMIE, REVELAȚIE ȘI ÎNTRUPAREA FIULUI LUI DUMNEZEU

a) Taina întrupării Cuvîntului cuprinde în sine înțelesul tuturor profețiilor și timpurilor din Scriptură și cunoștința tuturor făpturilor văzute și gîndite. Căci cel ce a cunoscut taina crucii și a mormîntului a înțeles rațiunile celor mai înainte spuse ; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate mai înainte, după cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul<sup>246</sup>. Întruparea Cuvîntului este aducerea la îndeplinire a marelui sfat al lui Dumnezeu și Tatăl, este taina cea tăcută și neștiută a iconomieii, pe care împlinind-o prin întrupare, Fiul cel Unul-Născut a descoperit-o făcîndu-se Înger al marelui sfat dinainte de veci al lui Dumnezeu-Tatăl. Tot așa se face înger al marelui sfat dinainte de veci al lui Dumnezeu și Tatăl, cel ce cunoaște rațiunea (înțelesul) tainei și se înalță fără sfîrșit prin faptă și rațiune peste toate atît de mult, pînă ce ajunge la Cel ce s-a coborît atît de mult.

Dacă Cuvîntul lui Dumnezeu s-a coborît pentru noi din iconomie pînă la cele mai de jos părți ale pămîntului și s-a înălțat mai presus de toate cerurile (Efes. 4, 9—10), El care este după fire cu totul nemîșcat, înfăptuind cu anticipație în Sine ca om, după iconomie, cele ce vor fi, cel ce iubește cunoștința să se gîndească cu bucurie tainică ce minunat va fi sfîrșitul făgăduit celor ce-l iubesc pe Domnul<sup>247</sup>.

Tot urcușul spiritual al omului, de la treapta cea mai de jos a virtuții pînă la vederea lui Dumnezeu, se efectuează în Hristos, prin iconomia întrupării și a harului care se revarsă de atunci în lume prin Biserică. Propriu-zis, Mintuitorul Hristos își face din nou cu fiecare om credincios drumul Său, sau fiecare om credincios repetă drumul Lui, împreună cu El. Cînd omul cel nou iese la iveală cu chipul luminat, Hristos însuși învie în el. În veacurile viitoare în Hristos vom înainta fiecare, ajungînd prin har pînă la treapta unde a ajuns omenitatea Lui prin unirea cea ipostatică (nu pînă unde este firea dumnezeiască însăși, adică pînă la transformarea în ea). Prin urmare, Fiul lui Dumnezeu ne-a întins scara de raze dumnezeiești a energiilor necreate pînă în firea noastră, ca aceasta să urce apoi pe treptele ei pînă la El.

246. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947, p. 148.

247. *Ibidem*, p. 175.

Venirea lui Hristos în fiecare suflet este nu numai o repetare a întrupării Sale istorice și a patimilor și învierii Sale, ci și o anticipare a venirii celei de a doua, transformînd pe cei ce vor din trup în duh, prin virtuți, adică începînd de aici îndumnezeirea lor. La fel își anticipează Hristos prima venire în trup prin revelație, prin «vizitarea inteligibilă» a Patriarhilor și Proorocilor, pregătindu-i și pe aceia pentru înțelegerea întrupării Sale. Astfel, întreaga istorie este într-o desfășurare spre ridicarea ei în cîmpul energiei dumnezeiești, avînd în sînul ei ca factor dinamic, dar transcendent totuși, nu imanent ei, pe însuși Dumnezeu Cuvîntul, care o duce și o atrage spre scopul său ultim<sup>248</sup>. În El, care este de aceeași ființă, Tatăl manifestă din eternitate puterea, înțelepciunea și iubirea Sa. Prin El a făcut totul. Cuvîntul ultim și definitiv adresat lumii de Dumnezeu este Hristos — Logosul Întrupat. Prin el își arată Dumnezeu dragostea Sa față de lume și umanitate cu privire la răscumpărare, sfințire, dreptate, și milostivire. Astfel iconomia mîntuirii în teologia creștină are temeuri în planul cel veșnic al lui Dumnezeu și ea se manifestă în lume și în istorie prin revelația divină<sup>249</sup>. Dar această manifestare a planului de mîntuire se face în mod direct numai ființei umane; pentru că numai omul este un partener conștient al tainelor lui Dumnezeu. Natura necuvîntătoare este o revelație indirectă; exteriorizarea planului divin al iconomiei mîntuirii este o revelație directă. Omul fiind o ființă rațională și cuvîntătoare, este și trăiește într-o «revelație»; el este partenerul unei acțiuni de revelare, al unei ținte superioare. De aceea revelația se impune ca o evidență: trăim, acționăm, vorbim, pentru că sîntem partenerii unei revelații.

b) «Revelația este întîlnirea, din inițiativa divină, între subiect absolut care dăruiește cu iubire din prea plinul său, manifestîndu-și în această formă mărirea și subiectul uman mărginit care se deschide încrezător față de cel dintîi, cunoscînd și trăind în mod conștient atîrnarea de Făcătorul a toate. Dar atîrnarea aceasta de Creator nu înseamnă deloc atîrnare și nici măcar micșorare a personalității primitivului revelației, ci dimpotrivă tot mai simțită conturare și potențare a acestei personalități»<sup>250</sup>.

Raportată strict la taina iconomiei, revelația este împărtășire de mister personal, acela al Creatorului și Domnului; ea este astfel comunicare de cunoștință de altă natură decît cunoștința naturală. Această altă natură a cunoașterii revelaționale, în comparație cu cunoașterea naturală, se arată cu deosebire în două note ale ei: a) Nota de întîlnire între două subiecte, unul absolut și necreat și altul mărginit și creat, și b)

248. *Ibidem*, p. 177—178 (subsol).

249. Bédou Rigaux, Pierre Grelot, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1966, col. 925.

250. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Etapele Revelației...*, p. 81; Prot. Sergiu Bulgakoff, *Bogovoplošenie* (Bog i mir), în «Agneț Boji», YMCA Press, 1933, partea I-a, p. 180—239; P. N., *Révelation*, în «Dictionnaire du Théologie Catholique», tome troisième, deuxième partie, Paris, 1937, col. 2604; Pr. Prof. Petru Rezuș, *Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine*, în «Ortodoxia», anul XVIII (1966), nr. 1, p. 35—53; Idem, *Curs de Teologic Fundamentală*, 1942, p. 337—456.

Nota de relație comunitară<sup>251</sup>. Revelația ține de raportul «Eu» — «Tu». Acest raport este hotărâtor în cazul revelației și al iconomiei mîntuirii. Prin acest raport se ajunge la cunoașterea teologică și la sesizarea de nepătruns a tainei mîntuirii. Revelația este un întreg plan, o întreagă iconomie divină. Revelația este un plan al lui Dumnezeu care se realizează treptat cu omul, cu omenirea. Un act al revelației este o profecie, care prevestește un moment sau altul din planul iconomiei divine. Revelația are un moment interior, un moment dintr-un plan al iconomiei divine. Prin Revelație acest plan al iconomiei divine se face tot mai cunoscut și devine tot mai aproape. Revelația fiind o descoperire a voinței lui Dumnezeu față de lume, se realizează treptat în istorie, tinzînd spre un țel al său, ultim, iar acest țel este Hristos.

Revelația divină este mijlocul prin care Dumnezeu ridică la un nivel superior dialogul dintre El și lume. A fi partener al lui Dumnezeu în dialog este o mare calitate, dar în acest dialog toate sînt de la Dumnezeu. Omul creștin primește harul auzirii și al simțirii, ca să cunoască că revelația este de la Dumnezeu. Simțirea și gîndirea umană, prin revelație devin simțire și gîndire divină. Omul este instrumentul prin care se exprimă în modul cel mai înalt divinul. Modelul desăvîrșit și permanent în acest sens este Domnul Iisus Hristos devenit om. Istoria umanității a ajuns la «plinirea vremii» (la finele istoriei) prin iconomia întrupării lui Hristos. Prin Hristos născut din Fecioara Maria toți oamenii sînt chemați să ajungă la starea desăvîrșirii, căci revelația lui Hristos urmărește desăvîrșirea omului creștin și împlinirea tuturor virtuților.

Revelația este credință, cuvînt și acțiune (Evrei cap. 11). De aceea și tainele sînt niște acte prin care vedem acționînd harul lui Dumnezeu cu ajutorul credinței. Există o revelație naturală și una supranaturală, și prin ambele vorbește Dumnezeu. Deci chiar lucrurile existente pe care le învață omul nu sînt de la el. La baza cunoașterii omului creștin stă revelația naturală și cea supranaturală. Lucrurile sînt sensuri — «cuvinte» — adresate de Dumnezeu omului. Omul vorbește exprimînd sensurile lucrurilor pe care le-a creat Dumnezeu. Omul fiind un pol al revelației, fiind un factor activ în activitatea dialogală dintre el și Dumnezeu, prin vorbirea sa nu face altceva decît să răspundă la întrebările puse lui de Dumnezeu prin revelația naturală sau supranaturală. Cînd omul pierde legătura sa cu Dumnezeu, rămînînd indiferent la revelația naturală, atunci Dumnezeu intră în legătură cu el printr-o altă revelație: aceasta este revelația supranaturală, directă<sup>252</sup>.

Atît în revelația naturală indirectă, cît și, îndeosebi, în revelația supranaturală — directă — cu toate etapele ei: 1) primordială, adică cea de la creație pînă imediat după cădere; 2) patriarhală, a patriarhilor

251. Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 81.

252. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. I, p. 9—23.

popoarelor pînă la Avraam ; 3) a Vechiului Testament ; 4) a Noului Testament și 5) a mării din viața de dincolo, deși aceasta din urmă nu mai aparține istoriei<sup>253</sup>, găsim reprezentată istoria operei de mîntuire, care nu este despărțită de istoria omului propriu-zisă. Scoaterea poporului lui Israel din robia Egiptului este un act istoric, dar este și un act simbolic — al eliberării din robia păcatului — după cum am văzut din teologia Sfinților Părinți prezentați mai sus.

Amplificarea actelor revelației amplifică și evoluția înțelegerii omenești asupra importanței venirii lui Iisus Hristos. De aceea, este foarte greu a face distincția între ce este dumnezeiesc și ce este omenesc în revelație.

Revelația supranaturală, care are drept scop ultim manifestarea planului economiei divine cu lumea și recapitularea tuturor în Hristos, este descoperirea unui adevăr de către Dumnezeu și în afara ordinii naturale a lucrurilor. Cuvîntul (*ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν*) revelație, care este folosit în mod curent în Sfînta Scriptură, exprimă dezvăluirea unor lucruri spirituale, ascunse. Acest fapt îl are în vedere Sf. Apostol Pavel cînd scrie Corintenilor : «Ceea ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit și ceea ce la inima omului nu s-a suit — sînt lucrurile pe care Dumnezeu le-a descoperit prin Duhul Său, căci Duhul pătrunde toate, chiar și adîncurile lui Dumnezeu» (1 Cor. 2, 9—10).

Revelația divină făcîndu-se prin cuvînt, iar Iisus Hristos fiind Logosul divin, înțelegem acum de ce El, și nu altă persoană a Sfîntei Treimi, a fost rînduit în planul economiei divine a se face om. El se face om fără îndoială pentru a ne răscumpăra, dar și pentru a ne da o învățătură. În calitate de om, El are o știință specific umană și experimentală, dar în umanitatea Sa se bucură în același timp de o cunoștință dăruită, de o viziune glorificată. Cunoașterea tainelor divine pentru El sînt conaturale, permanente, complete, nelimitate și fără nici un amestec de neștiință. Cunoștința Sa este cunoștință care nu se bazează pe credință ; este o cunoaștere directă. Așa se explică siguranța și claritatea cu care El expune tainele cele mai profunde ale împărăției cerurilor. Dealtfel infailibilitatea pentru Cuvîntul întrupat este un drept și nu un privilegiu particular. Textele de la Matei 11, 25—30 și Luca 10, 21—23 pun în cea mai clară lumină acest aspect al funcției doctrinale a Revelației Mîntuitorului Iisus Hristos<sup>254</sup>.

c) Prin iconomia întrupării lui Hristos, făgăduința divină a mîntuirii lumii se identifică cu revelația pe care o face Dumnezeu despre Sine însuși. Mărturia dată de Cuvîntul întrupat despre Sine însuși era factorul constitutiv al realității Sale. În actul întrupării Cuvîntului se realizează identitatea absolută a istoriei mîntuirii și a istoriei revelației. Căci dacă istoria mîntuirii este istoria buneii vestiri pe care o face Dumnezeu oa-

253. Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 85.

254. *Révélation*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», tome troisième, deuxième partie, Paris, 1937, col. 2582.

menilor despre planul Său cu lumea, unirea ipostatică reprezintă obiectivitatea istorică efectivă, irevocabilă și de neschimbat. Unirea ipostatică unește natura divină cu natura umană. Această încoronare a revelației divine postulează (impune) ca o astfel de uniune să fie conștientă și să fie binevestită oamenilor. În acest fel istoria mântuirii se identifică cu istoria revelației <sup>255</sup>.

Sfânta Scriptură vorbește despre unicul ipostas al lui Hristos — întrupat — când arată că El este o persoană determinată, Dumnezeu și om, Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului și când îl prezintă cu atributele naturii divine și ale naturii umane. Acest lucru se constată mai explicit când uneia și aceleiași persoane a lui Hristos i se atribuie uneori ca unui Dumnezeu, calități omenești, iar alteori, ca unui om, calități dumnezeiești, spunând spre exemplu că : «dacă iudeii L-ar fi cunoscut, n-ar fi îndrăznit să răstignească pe Domnul slavei» (1 Cor. 2, 8), sau că au «omorât pe Începătorul (ἀρχηγόν) vieții» (Fapte 3, 15), că Dumnezeu a răscumpărat Biserica cu însuși singele Său (Fapte 20, 28; Romani 5, 9; Evr. 5, 8—9), sau mărturisind că «nimeni nu s-a suit în cer decât Cel ce s-a coborât din cer, Fiul omului, care este în cer» (Ioan 3, 13), că acest Fiul al omului care s-a născut în timpul domniei împăratului roman Cezar August, «era înaintea lui Avraam» (Ioan 8, 5—8). Astfel de mărturii presupun în mod necesar că cele două naturi în Iisus Hristos nu sînt separate, ci sînt unite în mod real într-o singură ipostasă <sup>256</sup>.

Sfânta Scriptură expune dogma unirii ipostatice, care este temeiul unirii noastre cu Dumnezeu, în toată claritatea ei posibilă, când spune că Domnul nostru Iisus Hristos este unul, că El este o singură persoană, un singur ipostas, îndeosebi când ne vorbește despre Unul Dumnezeu-Tatăl, prima persoană, primul ipostas al Sfintei Treimi : «Pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, din care sînt toate și noi întru El ; și un singur Domn, Iisus Hristos, prin care s-au făcut toate și noi prin El» (1 Cor. 8, 6). «Nu există decât un singur Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tată al tuturor, care este peste toate și prin toate și întru toți» (Efes. 4, 5—6).

Unirea ipostatică este un adevăr dogmatic bazat pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Mărturisirea de credință de la Calcedon, care confirmă învățătura tradițională, exprimă această învățătură într-o formulare nouă și precisă, care va rămîne expresia prin excelență a dogmei hristologice. Această formulare implică echivalența persoanei (πρόσωπον) și a ipostasului (ὑπόστασις) ; o distincție netă între persoană, ipostas pe de o parte, natură ( φύσις ) pe de altă parte. De aici înainte unitatea lui Hristos se exprimă prin formula : o persoană sau ipostasă. Pe cînd distincția între divinitate și umanitate este exprimată prin formula : în două naturi ( ἐν δύο φύσεσιν ). Un singur și același Hristos, Fiu, Domn, Fiu unic în două naturi, unite în mod neamestecat și neschimbat, neîm-

255. A. Darlap, H. Fries, *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'Histoire du salut*, «Les Éditions du Cerf», Paris, 1969, tom. I/1, p. 148.

256. Macaire, Évêque de Vinnitza, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, tome II, Paris, 1860, p. 89—90.



părțit și nedespărțit, fiindcă unirea n-a suprimat diferența naturilor : fiecare din ele și-a păstrat felul său propriu de a fi și s-a întâlnit cu cealaltă într-o unică persoană sau ipostas<sup>257</sup>.

Remarcăm că în partea a doua a definiției întâlnim mai multe expresii care precizează de aici înainte terminologia Bisericii în materie de hristologie : Mai întâi termenii *ἀσυχώτως, ἀτρέπτως*, care subliniază cu precizie integritatea substanțială a naturilor unite, și termenii : *ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως*, care precizează unirea lor continuă; pe urmă formula: Unirea în persoană sau ipostas. Progresul dogmatic este evident : în locul formulelor *μίξις, κρᾶσις, ἕνωσις κατὰ φύσιν, φυσική*, care se întâlneau la Părinții secolului IV și îndeosebi la Sf. Chiril al Alexandriei, formule care puteau fi supuse unei interpretări monofizite, sinodul nu mai reține ca definiție decât o singură formulă luată de la Sf. Chiril : *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*<sup>258</sup>.

Noțiunea de ipostas și de natură a fost reluată în discuție de Leonțiu de Bizanț, care spune că natura indică numai ideea de a fi ; ipostasul arată ideea de a fi prin sine. Nu există natură individuală care să fie fără ipostas, dar orice natură individuală nu este un ipostas. Astfel umanitatea lui Hristos nu subzistă prin ea însăși, ci în ipostasul Cuvîntului ; ea este enipostatică (*ἐνυπόστατος*).

Prin mai mulți intermediari, dintre care cel mai important va fi Sf. Ioan Damaschin, această învățătură hristologică, se va impune mai întâi în Orientul ortodox, pe urmă și în Occident prin teologia scolastică.

Menționăm că atât la Calcedon cit și la celelalte sinoade, Biserica a avut grijă să păzească neatinsă integritatea tainei răscumpărării. De aceea între formulele hristologice adoptate la Calcedon și iconomia mîntuirii există un raport foarte intim.

Căutînd să explice mai bine acest raport profund și intim, Sf. Maxim Mărturisitorul spune că «Logosul lui Dumnezeu, din dor nesfîrșit după oameni s-a făcut ceea ce este prin fire însuși Cel iubit, fără să pătimească ceva în ființa proprie prin deșertarea cea negrăită, fără să schimbe sau să micșoreze întrucîtva, prin primirea cea neînțeleasă integritatea firii omenești, căreia Cuvîntul i s-a făcut în sens propriu temei de constituire, ci mai presus de oameni», fiindcă nașterea s-a petrecut dumnezeiește, fără bărbat și după oameni, «fiindcă s-a petrecut omenește, prin legea zămislirii și dezvoltării în pîntece femeiesc» și-a luat din ființă oamenilor ființă, Cel mai presus de ființă. După ființa întreagă s-a făcut cu adevărat om, adică prin primirea trupului străbătut de sufletul mintal

257. C. Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur*, în «Le Mystère Chrétien» (Théologie Dogmatique, 8), Desclée-Tournai, 1963, p. 59—60 ; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, «Ortodoxia», III (1951), nr. 2—3, p. 296—299 ; *Formula dogmatică de la Calcedon*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», tome VII, partea I-a, Paris, 1922, col. 483 ; Prot. Sergiu Bulgakov, *Definiția de la Calcedon*, și *Învățătura lui Leonțiu de Bizanț despre enipostază*, în «Agneș Bojii», partea I-a, YMCA Press, 1933, p. 73—88 ; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Definirea dogmatică a Persoanei lui Iisus Hristos*, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, 1978, p. 34—55.

258. *Epistola către Nestorie*, IV, p. P. G., LXXVII, 46.

(rațional), pe care l-a unit cu Sine după ipostas. «Cu toate acestea, Cel pururea supraființial este supraplin de supraființialitate», căci nu s-a subordonat firii omenești făcîndu-se om ; dimpotrivă, mai degrabă a ridicat la Sine firea, înfăptuind în ea o altă taină, El rămînînd cu totul necuprins. Ce ar putea dovedi mai mult ca aceasta supraființialitatea divină, care-și păstrează și în arătare ascunsul, în cuvînt negrăitul și în fața minții cugetătoare necunoștibilitatea, în sens de depășire, ba mai mult în ființa pe care o primește (în substanțializare) supraființialitatea, căci prin abundența ei, chiar coborînd cu adevărat în ființă s-a făcut ființă într-un chip mai presus de ființă»<sup>259</sup>. Logosul întrupîndu-se, potrivit iconomiei, s-a făcut ființă mai presus de ființă, dînd firii un alt principiu (o altă sursă) a facerii și nașterii, concepîndu-se prin sămînța propriului trup, iar născîndu-se s-a făcut celei ce L-a născut pecete a fecioriei, arătînd cu privire la ea la fel de adevărat cele ce se contrazic și nu se amestecă. Căci este și Fecioară și Maică, înnoind firea prin întîlnirea celor opuse. Pentru că fecioria și nașterea sînt din cele care se opun, neputînd cineva a născoci prin fire o împreunare a lor. De aceea Fecioara este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu zămislind și născînd în chip suprafiresc ca pe o sămînță pe Cuvîntul cel mai presus de fire<sup>260</sup>. Dumnezeirea și omenitatea s-au unit după ipostas, fără să iasă nici una din lucrarea sa naturală, din cauza unirii, dar în același timp fără să aibă după unire desfăcută lucrarea ei și deosebită de cea a firii cu care s-a unit și cu care subzistă împreună. Astfel Dumnezeu fiind, săvîrșea omenește minunile, împlinindu-le prin trupul care era prin fire pătîmitor ca om, suporta dumnezeiește patimile firii, prestîndu-le cu putere dumnezeiască, mai bine-zis le împlinea și pe unele și pe altele în chip teandric, ca Cel ce era deodată și Dumnezeu și om<sup>261</sup>.

Exprimată prin alte cuvinte, iconomia mîntuirii se numește fie întruparea Cuvîntului, fie înălțarea și îndumnezeirea naturii umane. În primul caz este revelată plecăciunea lui Dumnezeu pînă la umanitate : Dumnezeu devine om (Filipeni 2, 6—9). În al doilea caz este exprimată ridicarea umanității pînă la Dumnezeu : natura umană devine natura proprie a lui Dumnezeu. Cuvîntul își asumă natura umană și această natură își găsește în el «personificarea» sa. Dumnezeu făcut om sau Omul-Dumnezeu este același mister (Filipeni 2, 9—12)<sup>262</sup>. De fapt definițiile

259. Citat după Dionisie, Episcopul Atenei, *Către Gaius monahul, Epist. 4*, P.G., III, col. 1072; cf. *Ambigua*, traducere de Pr. Prof. D. Stăniloae, p. 17—18 (manuscris); Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului...*, p. 150

260. *Ambigua...*, p. 21—22

261. *Ambigua...*, p. 28; Macarie, Evêque de Vinnitza, *op. cit.*, p. 88—89, 92—93; Hristus Andrutsoș, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. românească, Sibiu, 1930, p. 186.

262. M. J. Nicolas, O. P., *«Théotokos» (Le Mystère de Marie)*, Desclée-Tournai, 1965, p. 59—60; J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, Paris, 1928, vol. III, p. 496; A. M. Ramsey, *La gloire dans la vie et la passion de Jésus*, în *«La Gloire de Dieu et la transfiguration du Christ»*, Les Editions du Cerf, Paris, 1965, p. 43—54; Prot. Sergiu Bulgakoff, *Kupina neopalimaia (Rugul aprins)*, Paris, 1927, p. 155; Irineu Mihăilescu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Dumnezeirea lui Iisus Hristos*, în *«Teologia lupăătoare»*, București, 1941, p. 112—119.

dogmatice n-au făcut decît să consfințească un adevăr descoperit de Scriptură și de Tradiția orală, păstrat în permanență prin Biserică.

Astfel, întruparea Logosului este temelia ontologică și centrul vital al creștinismului. Ca fapt constitutiv al Revelației divine supranaturale și al religiei creștine, întruparea Fiului lui Dumnezeu constituie momentul central al istoriei mîntuirii neamului omenesc căzut în păcat. Dacă la început comuniunea dintre Dumnezeu și om s-a făcut prin «inspirație», în Iisus Hristos ea se restabilește ca unitate deplină între om și Dumnezeu, întrucît Fiul își unește firea omenească după ipostas. Misiunea Sa mîntuitoare în lume, care ia forma chenozei și cea a slujirii, izvoarăște din iubirea Tatălui față de omul căzut: «Fiindcă Fiul Omului a venit să mîntuiască ce era pierdut». Divinitatea Sa nu l-a împiedicat să devină «aproapele» cel mai apropiat, nu l-a îndepărtat de cei pentru care se întrupase: «Pentru că Fiul Omului a venit să caute și să mîntuiască pe cel pierdut» (Luca 19, 10). Prin smerenia Sa, El a creat pentru toți oamenii calea de acces la prezența și slava Sa dumnezeiască, «făcîndu-se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea cu chipul mării Sale»<sup>263</sup>.

Întruparea Cuvîntului este o formă condescendentă de revelare a lui Dumnezeu. Marea și înțeleapta pedagogie divină din actul întrupării, constă în faptul că Dumnezeu alege o cale potrivită naturii omului. Dumnezeu însuși iese — în persoana lui Iisus Hristos — din profunzimile unei taine pe care puterile noastre nu puteau să o ajungă și se coboară pînă la noi, se oferă în mod vizibil și palpabil, luînd chip de om, pentru a conviețui cu noi și a ne învăța. Astfel, în Iisus Hristos, Cuvîntul întrupat, vorbește realmente Dumnezeu.

Ca fapt în sine, întruparea dezvăluie în primul rînd iubirea lui Dumnezeu. Natura și semnificația profundă a întrupării este aceea de taină a iubirii divine. Întruparea este «taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută», taina iubirii divine care se dăruiește, «taina la care îngerii doresc să stea să privească» (1 Petru 1, 12). Motivul întrupării este precizat în clasică mărturisire «pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire...». Întruparea a fost și rămîne primul mare act al dragostei divine întoarsă spre om. Ea a pus baza desfășurării întregii revelații a desăvîrșitei Sale iubiri, care a mers pînă la ultimul capăt — cel al morții<sup>264</sup>.

Răscumpărarea tuturor, prin jertfa lui Hristos, îndumnezeirea, care rezultă din forța și sfințenia harului obiectiv revărsat prin patimi și învierea și recapitularea virtuală în Hristos, sînt aspecte esențiale ale operei de răscumpărare în teologia ortodoxă.

d) Opera răscumpărătoare a iconomiei divine are incontestabil o față îndreptată spre Dumnezeu. La ea se referă în mod principal, termenul de jertfă. Modul desăvîrșit al jertfei nu aparține omului, ci Dum-

263. *Dumnezeieștile Liturghii...*, p. 186; vezi și Diac. Asistent Ion Bria, *Iisus Hristos — Iubitorul de oameni...*, p. 58; Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *Întruparea ca revelație*, în «*Ortodoxia*», anul XXII (1970), nr. 4, p. 517.

264. Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *op. cit.*, p. 523; Dr. Petru Reziș, *Necesitatea Revelației divine*, în *Curs de Teologie Fundamentală*, Caransebeș, 1942, p. 339—363.

nezeu-omului Iisus Hristos. Prin Fiul Său, Dumnezeu ne-a creat și prin jertfa Fiului Său ne-a răscumpărat. Dumnezeu ne-a iubit mai întâi (Ioan 3, 16), deci El ne-a descoperit dragostea. Iubirea nu este «monopostatică». Un unic ipostas nu s-ar iubi decât pe sine. Un Dumnezeu monopersonal rămâne un Dumnezeu exclusiv transcendent care nu lucrează El însuși mântuirea oamenilor, ci le poate comunica acestora o învățătură despre felul cum se pot mântui ei înșiși. Iar un Dumnezeu exclusiv immanent, 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 unica esență care constituie 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, în mod direct și explicit. Totuși, dogma Sfintei Treimi este preînchipuită prin numeroase acte, cuvinte și imagini (Fac. 1, 26 ; 3, 22 ; 11, 7) : teofania de la stejarul Mamvri (Fac. 18, 1, ș.a.).

Revelarea Sfintei Treimi 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 persoană divină devenită om să poată ridica pe oameni la persoana divină neînrupată, transcendentă. Fiul se face om, dar Tatăl rămîne ținta de referire a Fiului, devenit om, și a oamenilor pe care-i unește cu sine. Fiul întrupat nu putea rămîne fără această țintă de referință, căci în acest caz n-ar fi putut imprima tuturor oamenilor tensiunea spre Dumnezeu-Tatăl. Fiul se face om pentru ca să fie modelul și centrul din care trebuie să iradieze o forță prin care oamenii să se facă asemenea Lui, tinzînd spre Dumnezeu-Tatăl. Această forță, care devine principiul 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 immanent, dar imprimîndu-le tensiunea spre Dumnezeu cel transcendent. Duhul Sfînt 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, într-o relație de fii ai Săi, prin har.

Dumnezeu în Treime ni se revelează ca Dumnezeu mîntuitor și ca Dumnezeu trăit de noi în lucrarea mîntuitoare exercitată de El, asupra noastră și în noi, ni se revelează ca Treime iconomică.

Dar în această revelație a Sa, Sfînta Treime ne indică și anumite premize ale raporturilor intrinsece ale persoanelor divine. Teologia ortodoxă despre Sfînta Treime în sine, se bazează pe aceste indicii și pe legătura dintre relațiile veșnice dintre persoanele divine și opera lor mîntuitoare asupra lumii, prin iconomie.

Dumnezeu unul și întreit în același timp este un mister dincolo de înțelegerea noastră logică ; este suprema realitate apofatică. Dar acest mod de a fi al lui Dumnezeu este suprema treaptă a adevăratei vieți spirituale și o țintă spre care năzuiește continuu omul ca ființă spirituală. Noi oamenii ne voim una și neconfundați între noi, ca să realizăm o

viață spirituală bogată, voim să realizăm un echilibru desăvârșit 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 neconfundate. De aceea expresiile : «Unul în ființă și întreit în persoane» nu trebuie să ne facă să contemplăm ființa în sine deosebită de persoane și de iubirea între ele, și ca iubire existentă în persoane și între persoane.

Unitatea divină nu este simplu «unul din atributele lui Dumnezeu» ; «ea este mai degrabă viața lui profundă și fructul iubirii care există între persoanele divine. Unitatea nu este nici o confuzie depersonalizată, 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»<sup>265</sup>.

A doua persoană a Sfintei Treimi — Cuvîntul cel coetern cu Tatăl și cu Duhul — întrucît s-a întrupat prin iconomie și întrucît a suportat o moarte pentru lume și pentru păcatul ei, moartea aceasta a fost moarte dreaptă, cuvenită ; dar întrucît a suportat-o El personal, a fost nedreaptă, necuvenită, El personal fiind fără de păcat. Moartea dreaptă, cuvenită, s-a transformat în El în moarte nedreaptă, necuvenită și ca atare a fost biruită prin jertfa lui Hristos. Moartea ca pedeapsă, moartea ducătoare spre golul veșnic al existenței, s-a transformat din prima clipă în moartea tainică în Dumnezeu, în moarte ca săltare în viață îndumnezeită. Fiind necuvenită, moartea ca pedeapsă, ca depărtare totală de Dumnezeu, a fost desființată, topită de moartea ca ridicare în Dumnezeu. Moartea, care ar fi avut să acopere în cazul morții lui Hristos total prezența lui Dumnezeu, dacă ar fi fost dreaptă, fiind nedreaptă a fost biruită de moartea care a evidențiat la maximum prezența și slava lui Dumnezeu : «cu moartea pre moarte călcînd și celor din mormînturi viață dăruindu-le...»<sup>266</sup>. În aceasta constă aspectul de jertfă al răscumpărării.

e) Ascultarea și moartea lui Hristos au avut o eficiență ontologică, de ridicare a firii Sale umane, din stricăciune și moarte, pentru că n-a fost ascultarea și moartea unui om simplu. Fără prezența efectivă a puterii dumnezeiești, omul, după căderea în păcat, nu era în stare de o activitate morală, statornică, modificatoare a naturii sale. De aceea se cerea ca firea umană să pornească de la lipsa de păcat și de la prezența dumnezeirii în ea, (se cerea) ca voința ei să nu fie slăbită de păcat și să fie mîntuită de un subiect dumnezeiesc, pentru ca prin activitatea umană a Lui să ajungă la îndumnezeirea ei.

După întruparea Cuvîntului, activitatea morală apare ca o străbătere treptată a firii umane de către natura dumnezeiască. Aceasta este prima parte a îndumnezeirii, mai bine-zis înomenirea deplină a dumnezeirii, din iubire, potrivit iconomiei divine. În faza aceasta, bunătatea dumnezeiască ia chipul virtuților omenești. La capătul acestei faze, după ce omenitatea a fost ridicată la gradul maxim posibil, începe faza a doua, a

265. Boris Bobrinskoy, *The continuity of the Church and Orthodoxy*, în «Sobornost», seria 5 (1965), nr. 1, p. 18, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfînta Treime, structura supremei iubiri*, 1969, p. 3.

266. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, p. 623.

indumnezeirii în sens restrîns, prin care umanitatea obține nesticăciunea după trup și este coplesită cu totul de Dumnezeu.

Sfinții Părinți vorbind despre sacrificiul Domnului Iisus Hristos, despre desăvîrșirea firii Sale umane, prin ascultare și moarte, afirmă în unanimitate că natura Sa umană a avut afectele care au pătruns în firea noastră după căderea în păcat, dar n-a avut și păcatul însuși sau puțința de a păcătuî. De aceea firea Lui are din starea firii noastre dinainte de păcat nepăcătuirea, iar din cea de după păcat afectele și moartea. Păcatul este o înclinare a voii spre rău ; afectele constau într-o slăbiciune a firii : în flămînzire, în însetare, în osteneală, în frica de moarte etc. Înclinarea voii spre rău n-a avut-o Iisus, dar firea Sa umană a avut afectele de conservare amintite, ca urmare a păcatului.

Vorbînd despre afecte, Sfîntul Maxim spune că ele sînt de două feluri : de plăcere și de durere. Cele de plăcere sînt legate ființial de păcat. Cele de durere sînt numai indirect. Primul păcat a constat într-o plăcere, și de atunci la obîrșia fiecărui om stă o plăcere, care este un păcat. Plăcerea se cere repetată. Ea este un păcat pentru că este o preocupare de cele simțuale și o uitare de Dumnezeu. Dumnezeu însă voind mîntuirea omului, a înfipt în plăcere, contrariul ei, durerea, ca pe un mijloc de pedepsire, de oprire, de anulare a plăcerii. Durerea se repetă pentru că și plăcerea se repetă. Omul în loc de a învăța din durerea care se dezvoltă din plăcere, de a nu mai căuta o altă plăcere, din contră, fuge de durere în brațele plăcerii. Dar plăcerea repetată naște o nouă durere. Și așa ultima durere este moartea, prin care Dumnezeu pune în sfîrșit capăt aceluî cerc vicios, acestei reveniri neconținute a omului la plăcere. Și cum durerea este crainicul morții, încă de la începutul existenței sale omul se arată purtînd în trupul său legea morții. Dar aceasta din cauza că tocmai izvorul existenței sale este o plăcere care naște durerea<sup>267</sup>. Dar prin moarte firea singură nu se mîntuiește și nu se poate curăți de păcat, pentru că durerea supremă, care se termină cu moartea, nu-l face pe om să se rupă de plăcere, ci dacă ar putea, ar fugi și acum de durerea care duce la moarte, într-o nouă plăcere.

Iisus Hristos n-a avut în natura Sa umană plăcerea, ci numai durerea. N-a avut tirania tendinței spre plăcere în cursul vieții Lui, pentru că nu și-a luat începutul existenței ca om printr-o plăcere. Născîndu-se din lucrarea Sfîntului Duh asupra Fecioarei Maria, în firea Lui n-a pătruns această plăcere inițială, ca un principiu al plăcerilor ulterioare. Dar a luat de bună voie durerea firii umane căzute și moartea la care duce durerea. Iisus neavînd în nici o formă păcatul, n-a avut în nici o formă nici plăcerea. El a asumat durerea pură, cu misiunea ei nemicșorată de adversară a plăcerii. Durerea Lui nu năștea dorința spre plăcere. De aceea El a suferit prin durerea nediluată de plăcere, pe care a asu-

267. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Sfînta Treime, baza mîntuirii noastre*, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 285—300; Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, 61, *Filocalia*, III, p. 333.

mat-o în mod nemișorât, pedeapsa tuturor oamenilor în firea Sa umană, ca aceasta, prin răbdarea pînă la capăt să se întărească cu totul împotriva plăcerii sau a păcatului. În iconomia Sa divină, Dumnezeu a hotărît să se salveze astfel firea umană dar pedepsind-o, ca să împlinească dreptatea și ca s-o întărească prin ea însăși. Răscumpărarea însă o putea dobîndi firea umană numai dacă răbda pînă la capăt pedeapsa (durerea), fără a căuta ieșirea din durere printr-o plăcere. Această răbdare — fără alunecare în păcat — n-o putea avea decît o fire ținută de ipostasul divin. Astfel, Dumnezeu pedepsește firea umană în persoana lui Iisus, dar tot El, ca ipostas al acestei firi suferă durerea. Logosul divin, prin iconomia întrupării, ia asupra Sa «blestemul» ce apăsa asupra oamenilor și-l suportă pînă la capăt, epuizîndu-l <sup>268</sup>.

Rezistența aceasta a lui Iisus Hristos ca om în înfrînare, rezistența Lui în toate durerile suportate a întărit firea umană. Prin rezistența aceasta firea umană a întărit în cuprinsul ei în mod deplin domnia spiritului. Prin durere a străbătut în ea forța spiritului și deodată cu el îndumnezeirea firii umane. Suportînd durerea neasemănat mai mult ca orice om, El a scos durerea din fire și a adus firea spre nepătimire. Astfel învierea este un rezultat al morții, dar nu un rezultat propriu-zis organic, ci o încoronare de sus a eroismului suferinței. Învierea este îndumnezeirea deplină a firii Lui umane, după ce s-a pregătit treptat să fie aptă de această calitate, dobîndind nepătimirea. Învierea lui Iisus Hristos apare ca o etapă organică după moartea Lui, numai pentru că moartea lui nu este o moarte ca a unui om simplu, ci o moarte ca a unuia ce este și Dumnezeu; este o moarte fără de păcat. Dacă cel ce moare este om și Dumnezeu, El nu poate să nu învie; prin moarte trece la înviere. Dar întrucît dumnezeirea este cea care străbate deplin trupul și-l învie, se poate spune că Dumnezeu a înviat pe omul Iisus pentru jertfa curată ce a adus-o lui Dumnezeu, primind moartea fără de păcat, pentru păcatul altora, și astfel prin moartea și învierea Sa răscumpără (eliberează) de păcat și recapitulează în Sine pe toți cei supuși mai înainte morții <sup>269</sup>.

Vorbînd cu altă ocazie despre îndumnezeirea firii umane prin însușirea ei de Logosul întrupat, Sf. Maxim afirmă că, «din dor nesfîrșit, după oameni, Acesta s-a făcut cu adevărat om, prin primirea trupului străbătut de suflet mintal, pe care l-a unit cu Sine după ipostas» <sup>270</sup>.

Fecioara Maria împrumutîndu-i Cuvîntului firea noastră umană și devenind Născătoare de Dumnezeu și mijlocitoare în opera de răscumpărare <sup>271</sup>, aducerea la îndeplinire a acestei acțiuni creatoare a fost posibilă numai prin revărsarea harului divin, care pătrunzînd în struc-

268. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, 42, *Filocalia III*, p. 148.

269. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, 61, *Filocalia*, III, p. 338; *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, p. 623.

270. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, citat după Dionisie, Episcopul Ate-  
nei, *Către Gaius monahul*, cap. 4, P.G., 3, col. 1072.

271. *Ibidem*,

tura ființei noastre a putut să realizeze această unire «substanțială» a umanului și a divinului <sup>272</sup>.

f) Fiind într-o interdependentă ființială cu cele două aspecte amintite (aspectul de jertfă și ontologic), iconomia mântuirii este pătrunsă de iubire dumnezeiască îndreptată spre oameni. Aspectul acesta poate fi constatat întâi în faptul că Fiul lui Dumnezeu se aduce pentru noi jertfă Tatălui, că își îndumnezeiește pentru noi firea Sa umană și că prin aceasta ne dă dovada iubirii Sale față de noi și pildă de viețuire bine plăcută lui Dumnezeu. Aspectul acesta corespunde înalțelor principii ale legii morale primordiale și revelate, în virtutea căora Hristos s-a întrupat ca să ne dea nouă, pe lângă răscumpărare, o pildă de viață și o dovadă a iubirii. Recapitularea noastră în Hristos și exemplul iubirii Sale se cade să devină actuale prin credința noastră în Hristos și prin colaborarea conștientă cu El și cu toți oamenii ca să ne mântuim de fapt și să rămănem uniți împreună.

### 3. ICONOMIE ȘI RECAPITULARE ÎN HRISTOS

Prin iconomia întrupării, Iisus Hristos ne-a cuprins tainic în tot ce a făcut. Astfel mântuirea noastră personală nu este decît o însușire prin voință a ceea ce avem virtual de la început în El, adică o prefacere a unirii virtuale cu El într-o unire actuală prin credință, actualizînd, printr-o repetare tainică, fiecare act prin care El a urcat cu noi sau ne-a urcat pe noi virtual pe treptele mîntuirii. Actualizarea, recapitularea noastră în Hristos cere să fim conștienți de moartea Lui pe cruce. A crede în El înseamnă a simți durerea și a cunoaște prețul de suferință și de iubire cu care ne-a mîntuit pe cruce. Învierea lui Hristos, zice apostolul, este «începătura celor adormiți» (1 Cor. 15, 20) adică precede și confirmă învierea noastră. Moartea și învierea lui Hristos, actualizate în viața oamenilor credincioși, au făcut din prigonitori, apostoli, din oameni slabi, eroi. Sentimentul lor cald și puternic s-a transmis cu cuvîntul și cu sufletul lor celor convertiți de ei. Pentru credința creștină, Iisus Hristos, trăiește în realitate și în veci, căci El a înviat, are putere, ajută, iubește, iartă, mîntuiește. Biserica lui Hristos este îndurerată de patimile Domnului și fericită de Învierea Lui. Ea are simțul dramei, dar și bucuria biruinței Mîntuitorului în gradul cel mai înalt. Patimile, moartea și învierea lui Hristos s-au încrustat în sufletul nostru de creștin, ca fapte care ne aparțin și ne privesc direct. Acestea au avut loc prin iconomia divină pentru noi. De aceea trăim sufletește din ele, credem și simțim

272. M. J. Nikolas, O. P., «*Théotokos*» (*Le Mystère de Marie*), p. 59—60; A. M. Ramsey, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1965, p. 43—54; H. U. von Balthasar, «*Wort, Schrift, Tradition*», *Verbum Caro*, Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln, 1960, p. 21; Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Implicațiile unirii ipostatice sau consecințele Întrupării Cuvîntului pentru mîntuirea îndreptată întii spre firea omenească a lui Hristos și apoi spre noi*, în «*Teologia Dogmatică Ortodoxă*», vol. II, București, 1978, p. 56—107.



ca ucenici ai lui Hristos din patimile, moartea și învierea Lui (Gal. 2, 20), și avem certitudinea că astfel actualizăm recapitularea noastră în El și în Biserica Sa <sup>273</sup>.

În Evanghelia de la Ioan (10, 1—16), Mîntuitorul Iisus Hristos, păstorul cel bun spune : «Eu am venit ca oile Mele viață să aibă și din belșug s-o aibă» (vers. 10). Aceasta înseamnă că Iisus Hristos nu numai ne-a mîntuit prin jertfa Sa din robia păcatului, dar El este izvorul unei noi vieți pentru cel ce s-a botezat în numele Lui. Căci prin Sfintele Taine El își revarsă harul Său, iubirea Sa în noi, ne crează din nou, ne face făptură nouă în Hristos, ne face fii ai lui Dumnezeu după har, rămîbind mereu prezent în noi și lucrînd neconținut în noi pentru sfințirea noastră, căci în acest proces de transformare a omului prin harul lui Hristos, energiile divine se împletesc cu cele umane noi înșine fiind chemați să sprijinim și să susținem lucrarea lui Hristos în noi, prin stăruință proprie de a se asemena cu El. În felul acesta, prezența lui Hristos devine tot mai vizibilă în om, încît la un anumit moment acesta poate spune împreună cu Sfîntul Apostol Pavel : «De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos este cel ce trăiește în mine» (Gal. 2, 20).

Această viață nouă a omului creștin, în care se întrupează duhul și dragostea lui Hristos, în care se vede prezența și lucrarea lui Hristos, în care viața lui Hristos se prelungește în propria viață a omului credincios, este numită în teologia ortodoxă «viața în Hristos», «recapitulare în Hristos». Astfel viața sau recapitularea în Hristos este viața creștinului trăită în cea mai intimă comuniune cu Iisus Hristos, în harul lui Hristos, în duhul dragostei lui Hristos, în împlinirea poruncilor lui Hristos, în efortul permanent al omului de a întrupa în propria sa viață pe Iisus Hristos, care începe cu renașterea omului prin Botez, ca o făptură nouă în Hristos și sporește și se desăvîrșește permanent, pînă la măsura vîrstei deplinătății lui Hristos (Efes. 4, 13).

Cuvintele Domnului : «Eu am venit ca oile Mele viață să aibă și s-o aibă din belșug», ne confirmă nu numai posibilitatea, ci și certitudinea realizării unei astfel de vieți, căci El este pururea prezent cu noi : «Iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» (Matei 28, 20). El este capul Bisericii Sale, iar noi sîntem mădulele, trupul tainic al acestei Biserici. De aceea este prezent între noi prin harul Său și prin energiile divine pe care le revarsă asupra noastră ; este prezent în Sfînta Euharistie care se aduce pe sfintele altare, este prezent cu noi și în noi prin Duhul Sfînt, prin care a întemeiat Biserica și o susține în existență <sup>274</sup>.

Iisus Hristos deține în ansamblul omenității poziția unui nou Adam, care ne cuprinde pe toți, cum ne-a cuprins Adam cel vechi. El este un izvor din care primim toți viața cea nouă a noastră, deci are cumva existența noastră a tuturor în Sine, noi dobîndim adevărata noastră viață,

<sup>273</sup>. Vezi la Prof. Teodor M. Popescu, *Moartea și învierea Mîntuitorului în credința vechilor creștini*, în «*Ortodoxia*», anul VII (1955), nr. 2, p. 163—180.

<sup>274</sup>. Prof. I. Zăgrean, *Viața în Hristos*, în «*Telegraful Român*», an. 122, nr. 27—28, 1974, p. 1 ; Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, P. G., CL, col. 592—593.

pe cea refăcută, numai din El. Prin opera de răscumpărare și prin înviere, El a devenit principiul activ de viață supranaturală pentru oamenii credincioși. «Eu sînt adevărata tulpină de vie, spune Mintuitorul, iar Tatăl Meu este lucrătorul. Toată mlădița care este în Mine și nu aduce roade, El o taie și toată vița care aduce roade, El o curăță, ca mai multă roadă să aducă... Rămîneți în Mine și Eu în voi... Cel care rămîne în Mine și Eu rămîn în el, aduce multă roadă, căci în afară de Mine nu puteți face nimic» (Ioan 15).

Unificarea sau recapitularea tuturor lucrurilor în Hristos (recapitulatione, ἀνακεφαλαίωσις) această noțiune de la Efeseni 1, 10, este de o extremă complexitate. A *recapitula* exprimă prezentarea lui Hristos drept Cap al Bisericii. Așa după cum la Romani 13, 9, preceptul iubirii frățești rezumă toate celelalte comandamente încoronîndu-le, la fel Hristos întrunește toate lucrurile în înțelesul că, fiind cauză eficientă, exemplară și finală a universului, El este centrul către care totul converge ca spre scopul său ultim. Această interpretare se cade a fi reținută cu condiția de a nu se face abstracție de faptul că corespondentul semitic al lui «Képhalé» (Cap-roshm, rêshith) are dublul înțeles de *cap* și de *sumă* (totalitate).

Fără îndoială, noțiunea de recapitulare de la Efeseni 1, 10 sintetizează pe Coloseni 1, 17, unde Hristos este considerat ca principiu de coeziune, și pe Efeseni 1, 22, unde Hristos este numit *cap* și că toate lucrurile își au coeziunea în El. Aceasta evocă pe de o parte perspectiva cosmică a originilor, iar pe de alta unificarea tuturor lucrurilor în Hristos, cu un dublu înțeles : virtual și eshatologic.

Toate expresiile : «Primul-Născut mai înainte de toată făptura» (Colos. 1, 15) ; «toate sînt așezate prin El» (Colos. 1, 17), «începutul», «întîiul-născut din morți», «ca să fie El cel dintîi întru toate» (Colos. 1, 18), «cap» — numire hristologică comună în Coloseni și Efeseni, sînt variante ale adevărului plin de înțelesuri asupra lui *rêshith* din Pilde (8, 22), întrucît urmăresc de a face din Iisus Hristos drept punctul de plecare și drept împlinire a iconomiei divine <sup>275</sup>.

#### 4. OM, COMUNITATE, COSMOS, POTENȚIAL RECAPITULATE ÎN HRISTOS PRIN ICONOMIA DIVINA

Am putea rezuma într-o frază teologia recapitulației tuturor lucrurilor în Hristos : Cel care reunește în Sine toate lucrurile este Logosul divin întrupat. El este acel punct de sprijin al oricărui lucru, acel temei

275. M. J. Le Guillou, O. P., *Le Visage du Ressuscité*, p. 271—273.

Pentru noțiunea de *recapitulare* mai recomandăm studiul lui Jean Marc Dufort, *La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères*, publicat în Coll. «*Sciences ecclésiastiques*», Montréal, 12, 1960, p. 21—38, în care se fac precizări asupra termenului respectiv cu citate din literatura clasică greacă și cu exemple din Sfinții Părinți sau scriitori din epoca patristică ; N. Chișescu, *Teoria recapitulației la Sfîntul Irineu*, București, 1939 ; Ierom. Chesarie Gheorghescu, *Învățătura despre recapitularea în Hristos în teologia ortodoxă*, în «*Studii teologice*», anul XXIII (1971), nr. 3—4, p. 211—223.

al universului, acel pivot cosmic care întregește și reunește multiplicitatea formelor naturii umane<sup>276</sup>. Este un punct de vedere teologic patristic și actual în teologia ortodoxă care se cade a fi înțeles în toată profunzimea lui. Tot ceea ce Dumnezeu a hotărât în libertatea Sa să aducă la existență de-a lungul timpului și deci și misterul iconomiei întrupării, toate acestea, măsurate cu veșnicia, supraexistă în Dumnezeu, ca sens final al actului dumnezeiesc creator. În virtutea atributului Său de persoană Divină, Iisus Hristos nu intră însă în ordinea universală a lucrurilor; El este creatorul acestei ordini și al tuturor lucrurilor (Colos. 1, 17). Dar în virtutea atributului umanității Sale, El este primul-născut în ordinea creației; El deține asupra ei un primat prin excelență, care face din El principiul și finalitatea tuturor lucrurilor (Ioan 1, 3; Apoc. 1, 8).

Tatăl a conceput și a creat lumea cu privirea ațintită deci asupra Celui care, fiind Fiul lui Dumnezeu, este numit «Cel dintii și Cel de pe urmă, Cel care a murit și a înviat» (Apoc. 2, 8), «Cel ce este Amin-ul, martorul cel credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu» (Apoc. 3, 14).

De atunci încă creațiunea fiind voită și adusă la existență de Dumnezeu, «Creatorul universului, după cum spune Sfântul Maxim, a devenit prin întrupare, după iconomie, ceea ce nu era... Iată marea taină ascunsă (în planul divin)... Iată sfârșitul prea fericit în vederea căruia a fost creat totul. Iată scopul divin voit încă înainte de aducerea la existență a celor create. Cu privirea ațintită asupra acestui scop final cheamă Dumnezeu lucrurile să ia ființă, iar Logosul lui Dumnezeu devenit om, va revela scopul ultim în vederea căruia creaturile au primit începutul existenței lor. Căci în vederea lui Hristos sau în vederea misterului lui Hristos, au primit toate veacurile și tot ceea ce conțin aceste veacuri începutul și sfârșitul ființei lor<sup>277</sup>. A pătrunde sensul lucrurilor înseamnă a cunoaște pe Dumnezeu-Cuvîntul sau rațiunea tuturor. Chiar virtuțile prin care oamenii înaintează spre desăvîrșire sînt formele umane ale perfecțiunilor divine. Logosul divin urmărește prin iconomia întrupării și prin acțiunea Sa de după aceea unificarea tuturor lucrurilor și a rațiunilor în El. Acest lucru a fost pregătit în creație prin diversitatea Cuvîntului — creația însăși fiind o exteriorizare și o premiză pentru venirea istorică în trup — și a fost dus la o împlinire victorioasă prin unirea în Hristos nu numai aceea ce a fost despărțit prin păcat, ci de asemenea aceea ce a fost în mod natural diferențiat. Din aceste două moduri de unificare, primul este o anihilare a diviziunilor nenaturale, iar al doilea o unificare caracterizată printr-o conservare a diferențierii într-o neschimbată unitate. În viața oamenilor creștini, acest proces se îndeplinește printr-o voință de unitate, care distruge diviziunile nenaturale în opinii și pe plan social<sup>278</sup>.

276. M. J. Le Guillou, O. P., *Le Visage du Ressuscité*, p. 273.

277. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Quaest. theol.*, P. G., LX, 621 B.

278. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască, teme al iconomiei bisericești...*, p. 16.

Lumea primește în toată diversitatea ei, treptat, o iluminare prin Logosul divin, a cărui prezență în toate devine tot mai evidentă. Faptul acesta este simbolizat de strălucirea veșmintelor Domnului Iisus Hristos la schimbarea la Față<sup>279</sup>.

«Creația prin Logosul divin implică astfel, după Sfântul Maxim, nu numai o evaluare pozitivă a ei, ci includerea ei în intenția unificării universale pe baza Întrupării Fiului lui Dumnezeu, în care sînt ascunse toate rațiunile lucrurilor»<sup>280</sup>.

a) Că prin unirea ipostatică, Logosul divin a înnoit și a îndumnezei firea umană pe care a luat-o asupra Sa, lucrul acesta este mai ușor de înțeles; dar cum poate fi înțeleasă răsfrîngerea acestei înnoiri și acestei îndumnezeiri prin întrupare asupra tuturor oamenilor? Aici stă, pentru noi, toată enigma, căci, evident, nu poate fi vorba, în cazul de față, de un simplu simbol. Este necesar să ne aducem aminte că, în iconomia divină, Logosul înomenit are din primul moment al întrupării Sale puterea și însărcinarea să fie *reprezentat ca model și autor* al întregii omeniri restaurate. Cu alte cuvinte, să ne aducem aminte că Logosul întrupat este constituit (reprezintă), prin nașterea Sa trupească, un Nou-Adam. Ori, în calitatea aceasta de Nou-Adam, Cuvîntul întrupat posedă un privilegiu unic: privilegiul de a purta în Sine toată omenirea, într-un chip *analog* cu felul cum o purta în el Adam cel vechi. Logosul divin poartă în Sine toată omenirea în înțelesul că, «luînd o natură umană concretă, El și-a unit și a cuprins în Sine toată natura umană din trecut, prezent și viitor, așa încît natura umană întreagă îi servește acum de trup»<sup>281</sup>.

Legătura aceasta cu Dumnezeu, în care întreaga omenire este așezată prin Iisus Hristos, nu are numai un caracter fizic, organic, ci este o realitate produsă și susținută prin forța spirituală a Dumnezeu-Omului. Prin întrupare, Logosul divin a început opera de adunare a omenirii într-o împărăție a dragostei. Făcînd ca un centru ipostatic al ei să coincidă cu centrul ipostatic al dumnezeirii, lucrarea naturii omenești este repusă în cadrul persoanei Sale pe linia de manifestare a celei mai depline intimități cu Dumnezeu și intenționalități după comuniunea cu semenii. Intenționalitatea după comuniune fiind dragostea, prin iconomia întrupării toată firea umană tinde spre această manifestare a dragostei.

Sîntem, cu alte cuvinte, în fața unei lucrări rîscumpărătoare de caracter oarecum *instituțional* în ordine *ontologică* a lucrurilor și anume: este din partea Logosului întrupat din dragoste o tainică așezare a firii omenești întregi, a «legilor firii» și a fiecăruia dintre noi în parte, în iconomia de la începutul lumii, dar pe mult mai bune temeieri

279. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 10.

280. Vezi la Lars Thumberg, *Microcosmund Mediator, The Theology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p. 83—84, apud Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 16.

281. Vezi: Arhim. Benedict Ghiuș, *Faptul rîscumpărării în ciclul Întrupării...*, p. 236—237; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului...*, p. 116.

decit la origine întrucit această așezare este întemeiată acum de El, și El o poartă în Sine, înainte de orice contribuție din partea noastră, restaurarea identificându-se în cazul de față cu însuși faptul întrupării<sup>282</sup>.

Astfel, prin unirea lui Dumnezeu cu omul, acesta a primit înapoi tot ce pierduse prin Adam și «har peste har». Nestricăciunea, nemurirea, înfierarea și reunirea tuturor în Hristos, reprezintă restaurarea omului ca cea *ὁμοίωσις τῷ Θεῷ*, care este îndumnezeirea zidirii prin Întruparea Logosului și prin lucrarea Sfintului Duh.

Sfințenia lui Hristos ca om este disponibilă tuturor și este îndreptată activ spre toți: «Eu Mă sfințesc pe Mine pentru ei, ca și ei să fie sfinți întru adevăr» (Ioan 17, 19). În unirea și relația cu Hristos, a cărui voie umană este voia curată a ipostasului divin, pot deveni și ceilalți sfinți. Voia urmașilor lui Adam a tăiat unitatea între acești descendenți prin exercițiul ei arbitrar, egoist. În Hristos, voia omului părăsind acest exercițiu, a devenit conformă nu numai cu voia lui Dumnezeu, ci și cu natura noastră, cu ceea ce favorizează cu adevărat viața noastră a tuturor. De aceea cei uniți cu Hristos nu mai lucrează pentru dezmembrarea umanității, ci pentru frățietatea între toți<sup>283</sup>.

b) Dar doctrina recapitulării în Hristos în teologia ortodoxă depășește de fapt sfera umană. Pe lângă caracterul ei soteriologic — ontologic, această doctrină are și un pronunțat aspect comunitar, fizic, cosmic, eshatologic, Hristos, s-a întrupat pentru o operă universală, recapitulând toate lucrurile în sine<sup>284</sup>.

Iconomia aceasta universală este gândită de Dumnezeu ca un plan din veci și lumea este creată pentru acest plan. De aceea a prefigurat taina iconomiei în creație. Sfântul Teodor Studitul spune că «Dumnezeu Cel ce a cunoscut înainte de facerea lor toate, prefigurând misterul iconomiei înainte de facerea lumii, a reprezentat pe cer crucea prin stele, iar pe pământ pe Sine însuși în alcătuirea lui Adam, care este chipul lui Adam cel viitor, după cuvîntul Sfintului Pavel. Căci se cădea ca Cel din cer să fie figurat pe pământ și cel de pe pământ în cer, contemplarea arătînd că cele cerești se vor uni cu cele de pe pământ<sup>285</sup>.

Aceeași orînduire a tuturor înainte de veci pentru «taina lui Hristos», o afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul, spunînd: «Spre această taină finală privind Dumnezeu, a adus la existență ființele lucrurilor... Fiindcă pentru Hristos, sau pentru taina lui Hristos, au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor, începutul existenței și finalitatea lor în Hristos... Căci se cădea cu adevărat ca Cel ce este după fire Făcătorul ființei lucrurilor să se facă și autorul îndumnezeirii după har al celor create, ca astfel Dătătorul existenței să se arate și ca Dătător fericii veșnice a existenței»<sup>286</sup>.

282. Arhim. Benedict Ghiuș, *op. cit.*, p. 239.

283. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica*, P. G., XCI, 56.

284. Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, III, 16, 6, P. G., VII, 922.

285. Sfântul Teodor Studitul, *Adversus Iconomachos*, cap. XII, P. G., col. 433, AB.

286. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, 60, *Filocalia*, vol. III, p. 327—331.

În tratatele sale contra păgînilor, Sf. Atanasie susține că Divinitatea creează, conduce și menține întreaga natură prin Logosul divin. Fără Logos, chipul Tatălui nevăzut, natura ar înceta să existe<sup>287</sup>.

Întruparea Cuvîntului și îndumnezeirea omului sînt roada iubirii divine și a unei lungi lucrări de sfințire și de prefacere duhovnicească, pînă la îmbrăcarea chipului Cuvîntului, chip care fusese alterat și pe care Mîntuitorul Iisus Hristos ne ajută să-l restaurăm progresiv. «Această restaurare este o reinnoire sau mai degrabă o nouă creație spirituală încununată de înviere și desăvîrșire. Dar Răscumpărarea nu va fi încununată de efectele sale binecuvîntate, decît dacă cei răscumpărați se vor uni individual unii cu alții prin legătura dragostei, așa cum persoanele Sfintei Treimi sînt unite în Ființa Divină»<sup>288</sup>.

Continuînd și explicînd mai amănunțit ideea Sfîntului Atanasie, Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că Hristos, prin energia harului revărsat în lume prin întrupare, unește bărbatul cu femeia, pămîntul cu cerul, lucrurile sensibile cu cele inteligibile și natura creată cu cea necreată, în chip de negrăit<sup>289</sup>.

Oamenii doresc apropierea maximă de Dumnezeu; aceasta este o lege eternă a ființei lor, dar nu pot îndeplini singuri această lege. Pentru a ajunge aici, ei trebuie să urmeze sau să însoțească pe Hristos, care este mana lor spirituală. El se face «lapte» pentru cei slabi, plantă tîmăduitoare pentru cei bolnavi, hrană tare pentru cei desăvîrșiți, piine pentru cei raționali, viață, înviere, adevăr. Prezența Logosului, Parusia Sa, se realizează pe măsură ce El umple totul. Universul se transformă în împărăția lui Dumnezeu grație Sfîntului Duh, care identifică pe fiecare cu Hristos și care face ca nimeni să nu se oprească vreodată în drumul desăvîrșirii. Astfel Hristos devine o prezență continuă în lume, «pentru ca Dumnezeu să fie totul în toate» (1 Cor. 15, 28).

În acest cadru hristologic — recapitulativ este propovăduit de Sfinții Părinți misterul Bisericii în Noul Testament. Prin însăși existența sa, Biserica este mărturia permanentă a Mîntuitorului Iisus Hristos. Se poate spune că Biserica este *recapitularea* operei lui Hristos. Hristos, în calitatea Sa de Cap al Bisericii, este temelul și modelul acestei umanități reinnoite, pătrunsă de iubire frățească, de sinceritate, de spirit pacifist, la care aspiră toată lumea. În calitatea Sa de Noul-Adam, El diriguiește tot atît de bine existența cît și transformarea umanității însușite prin nașterea Sa trupească spre mai bine.

Istoria creștină avînd pe Hristos în centru, capătă, progresiv, un sens universalist prin desfășurarea acțiunii soteriologice, grație profeților, apostolilor, martirilor, părinților, scriitorilor bisericești și tuturor adevăraților creștini. Părinții vorbesc, în general, de trei mari epoci ale istoriei umane. 1) *Iarna* provocată de neascultare și păcat; 2) *Primăvara* adusă de întruparea Cuvîntului care a topit păcatul și 3) *Vara*, care va

287. *Contra păgînilor*, 41, P. G., XXV, 184, AB. 288. *Ibidem*.

289. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări către Thalassius*, 48, P. G., XC, 436, apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți...*, p. 508.

aduce stringerea recoltei vîrtoșii în toată creația<sup>290</sup>, prin lucrarea Duhului Sfînt în viața noastră, în Biserică și în lume.

c) Dacă rezumăm diferitele noastre considerații, putem spune: precum era deja la începutul tuturor lucrurilor mijlocitor al creației, Iisus Hristos se află deci și ca scop, finalitate, capăt al tuturor lucrurilor și mijlocitor al mîntuirii lor. Prin mijlocirea Sa unică și universală, istoria lumii luată în totalitatea sa, servește și actualizează istoria mîntuirii, lucrată de Dumnezeu cu oamenii.

Astfel, Hristos recapitulează și unifică, prin iconomia mîntuirii, om, comunitatea, cosmos, pentru că în umanitatea Sa, El este rezumatul operei creatoare și în același timp punctul ei de desăvîrșită împlinire, fiind totodată și Înțelepciunea Divină.

Prin chenoza și slava Întrupării (Filipeni 2, 6—11) semnificația religioasă a lumii și a omului se împlinesc în Hristos, care face ca întreaga omenire să se împărtășească cu Tatăl. Totul se reunifică în El, în El se recapitulează: Omul, Biserica și lumea. Misterul creațiunii se pîrguiește în misterul îndumnezeirii, al slavei, al transfigurării prin har.

Prin aceeași iconomie divină, opera îndumnezeitoare a lui Hristos este mîntuitoare. El ia pe om asupra Sa și îl vindecă; de asemeni îi redă firea sa cea dreaptă, de la început, conducîndu-l către finalitatea sa. Prin moartea Sa pe cruce și trecerea în slava Tatălui, cu natura noastră restaurată, Iisus Hristos îndeplinește unica iconomie a lui Dumnezeu, care pornește de la Hristos pentru a ajunge la Hristos, care este în același timp Creator, Mîntuitor și Îndumnezeitor<sup>291</sup>.

După înălțare, corpul slăvit al Domnului, acel corp țesut din trupul nostru și din toate trupurile pămîntești, se află prezent în chiar sînul Sfintei Treimi. După Rusalii, acel corp de slavă este prezent cu noi în Biserică și în tainele ei. Prin lucrarea Duhului Sfînt în Biserică, și îndeosebi prin Sfînta Taină a Euharistiei prin care devenim «concorporeali» cu Domnul, acest «corp al lui Dumnezeu» înalță în ceruri comunitatea noastră. Comuniunea cu Hristos oferă harul lui Dumnezeu, dar cere și un efort personal și permanent pentru transformarea internă a omului și unirea lui cu Hristos. Această transformare presupune lepădarea omului păcatului și îmbrăcarea noastră «în omul cel nou», prin harul lui Hristos și Duhul Sfînt.

Dacă omul individual se poate împărtăși de lucrarea îndumnezeitoare a lui Hristos, aceasta se datorește faptului că el face parte din trupul tainic al Domnului, din Biserică. Omul creștin individual face parte din ansamblul umanității înroșite de focul extins din umanitatea lui Hristos. Toată Biserica este înroșită în focul lucrării dumnezeiești a lui Hristos asupra umanității Lui personale. În acest sens vorbește Simbolul constantinopolitan de sfințenia Bisericii. Firea, voința și lucrarea

290. Sfîntul Grigore de Nîssa, *Omilii la Cîntarea Cîntărilor*, V, P. G., XLIV, 869, CD.

291. Olivier Clément, *L'Église Orthodoxe*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.

întregii umanității credincioase trebuie socotită unită în ipostasul lui Hristos cu firea, cu voința și lucrarea Lui dumnezeiască<sup>292</sup>.

Iisus Hristos este astfel ipostasul central, ipostasul — izvor al Bisericii, centrul și izvorul întregii energii îndumnezeitoare a comunității de persoane unificate în trupul Lui tainic. «Cap al corpului Său — Biserica, Hristos devine ipostasul acestui corp adunat de la marginile universului. În El, fiii Bisericii sînt membrii Lui, ca atare ei se află incluși (recapitulați) în ipostasul Lui»<sup>293</sup>. Hristos poartă în viața Lui, în conștiința Lui spirituală și în iubirea Lui pe toate ființele omenești pe care El le cheamă să se împărtășească din viața Lui. Prin urmare omenirea este restaurată în Capul ei, pentru ca să poată fi restaurată și în membrele ei.

Iconomia divină, iconomia recapitulării tuturor în Hristos, este în fond o taină de iubire și de unire spirituală care-și are ultimul ei temei, cum s-a mai spus, în unitatea Persoanelor divine și în iubirea divină, în virtutea cărora s-a hotărît și întruparea Fiului, pentru ca în Iisus Hristos, — făcut om — oamenii înstrăinați de Dumnezeu să se facă fiii Lui Dumnezeu, «ca toți să fie una, după cum Tu Părinte întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una» (Ioan 17, 21).

Taina unității spirituale a lui Hristos cu toată omenirea se realizează în viața Lui, în gândirea Lui, în inima Lui, care se știe și se simte legat de toți oamenii, care se simte răspunzător de destinele omenirii întregi, de mintuirea tuturor. În felul acesta, tot ceea ce este, tot ceea ce vrea, tot ceea ce face El, are o greutate și o răsfringere universală<sup>294</sup>.

Desigur, deoarece conducerea oamenilor spre ținta finală, — unirea conștientă cu Hristos și Biserica Sa — se face prin voia lor, manifestată în fapte libere față de lume, «creația întreață are un caracter elastic, sau plastic», cum spune Pr. Prof. Dumitru Stăniloae<sup>295</sup>, putînd fi cîrmuită de voia lui Dumnezeu, și de voia omenească, orientată spre voia lui Dumnezeu spre acea țintă, dar putînd fi și împiedicată de voia omenească să înainteze spre acea țintă, căci Dumnezeu respectă liberul arbitru cu care este înzestrată ființa umană și colaborează cu noi în virtutea acestei calități care înțelege să intre în legătură cu El în mod deplin conștient.

292. Vl. Lossky, *La Conscience catholique. Implications anthropologiques du dogme de l'Eglise*, în «Contacts», nr. 2, 1963, p. 80.

293. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 162; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Noțiunea Dogmei*, «Studii teologice», II, XVI (1964), nr. 9—10, p. 560; Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *Sistemul teologic al lui Teilhard de Chardin*, în «Ortodoxia», anul XXV (1973), nr. 4, p. 536—544; J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, p. 115—116; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți...*, p. 506—509; Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Înșușirea personală a mîntuirii în Biserica prin lucrarea Sfîntului Duh și conlucrarea omului*, în «Teologia Dogmatică Ortodoxă», vol. 2, București, 1978, p. 302—320.

294. L. Richard, *Le dogme de la Rédemption...*, p. 184—185; Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Biserica, Trupul tainic al Domnului în Duhul Sfînt*, în «Teologia Dogmatică Ortodoxă», vol. II, București, 1978, p. 195—207.

295. Vezi: *Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericesti*, p. 24; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Persoana lui Iisus Hristos*, în «Teologia Dogmatică Ortodoxă», vol. 2, București, 1978, p. 7—16.



Astfel, fiind recapitulați în Hristos prin iconomia întrupării, Împărăția lui Dumnezeu și Tatăl este în potență în toți cei ce cred; iar în lucrare (în act), în cei ce au lepădat din dispoziția lor toată viața sufletului și a trupului contrară lui Hristos și au dobândit viața duhului, încît pot zice: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 2, 20).

5. ICONOMIA RAPORTATĂ LA NUMIRILE DATE MÎNTUITORULUI IISUS HRISTOS ÎN SFÎNTA SCRIPTURĂ ȘI TEOLOGIA SFÎNȚILOR PĂRINȚI

Mîntuitorul sau Răscumpărătorul în care sîntem recapitulați, prin iconomia divină, este Iisus Hristos — Fiul lui Dumnezeu. Însuși numele pe care îl poartă El de: Iisus, de Hristos, de Mesia, arată că El este «Mîntuitor». Iisus Înseamnă Mîntuitor, Hristos, fiind o traducere a evreiescui lui Mesia, înseamnă în grecește *Uns*. El a venit în lume — cum zice Sfîntul Apostol Pavel — «la plinirea vremii» (Gal. 4, 4), adică cînd era așteptat deopotrivă și de Iudei și de păgîni. Căci promisiunea răscumpărării, indirectă, dată de Dumnezeu lui Adam și Evei (Facere 3, 15), s-a păstrat nu numai de Iudei, ci și de alte popoare sub formă de mit.

Că Iisus Hristos a fost și este Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitor și Răscumpărător, rezultă din profeții, din mărturia lui Dumnezeu-Tatăl, la botez și la schimbarea la față, din mărturia Sa proprie (Ioan 8, 12—14; 10, 30), din sfințenia vieții Sale, din învățătura Sa, din învățătura și minunile Sfinților Apostoli, din învățătura Bisericii și bărbăția martirilor, din viața credincioșilor și a societății creștine<sup>296</sup>.

a) Din scrierile profetice, dar îndeosebi din cărțile Noului Testament luăm cunoștință că Fiul Lui Dumnezeu întrupat a devenit noul Adam, care a dat naștere unei existențe și unei lumi noi, înțeleasă la început numai de Apostoli și de primii creștini, iar mai pe urmă de toți cei care au aderat la învățătura Sa. Creatorul acestei lumi noi, superioare, Iisus Hristos, se afla și se află în interiorul și în centrul acestei lumi, pe care El o însuflețește și o conduce prin Duhul Sfînt, iar cetățenii credincioși ai acestei orînduiri sînt chemați să devină «teofori», «hristofori», «pnevmatofori» și să ducă acest lucru la cunoștință tuturor<sup>297</sup>.

Iisus Hristos, fiind Adam cel de pe urmă cu suflet dătător de viață (1 Cor. 15, 45), care a venit în trup să răscumpere pe urmașii lui Adam cel căzut, este numit *Miel nevinovat și neprihănit* (1 Petru 1, 19), *Miel înjunghiat* (Apoc. 5, 6, 7, 10; 17, 14), *Alfa și Omega* (Apoc. 1, 8), *Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine* (Apoc. 1, 8), *Amin* (Apoc. 3, 14), *Îngerul așezămîntului* (Maleahi 3, 1), *Îngerul feței lui Dumnezeu* (Isaia 58, 9), *Trimisul și Arhiereu mîntuirii noastre* (Evrei 3, 1), *Mijlocire către Tatăl* (1 Ioan II, 1), *Pricinuitorul mîntuirii veșnice* (Evr. 5, 9), *Păstorul cel bun* (Isaia 40, 11; Ioan 10, 11, 14), *Fiul cel prea iubit al lui Dumnezeu* (Matei

296. Vezi: Irineu Mihălcescu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Teologia lup-tătoare...*, p. 112—119; Teoclitos Farmachides, *Comentar asupra Evangheliei după Matei*, traducere din original de Pr. Constantin Grigore și Sava T. Saru, Rm. Vilcea, 1931, vol. I, p. 15—39.

297. Vezi: Pr. Prof. Ioan. G. Coman, *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți...*, p. 494—495.

12, 18; Efes. I, 6), *Tulpina cea adevărată a viei* (Ioan 15, 1), *Capul bisericii* (Efes. 1, 22; 5, 23; Colos. 2, 19), *Începătorul și plinitorul credinței* (Evrei 12, 2), *Capul a toată domnia și stăpînirea* (Colos. 2, 10), *Calea, Adevărul și Viața* (Ioan 14, 6), *Hristosul lui Dumnezeu* (Luca 9, 20), *Începutul zidirii lui Dumnezeu* (Apoc. 3, 14), *Mîngîierea lui Israel* (Luca 3, 25), *Începătorul și plinitorul credinței* (Evrei 12, 2), *Învățător venit de la Dumnezeu* (Ioan 3, 2), *Alesul cel iubit al lui Dumnezeu* (Matei 12, 18), *Emanuel* (Isaia 7, 14; Matei 1, 23), *Strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu* (Evrei 1, 3), *Stea din Iacob și toiag din Israel* (Numeri 24, 17), *Fiul celui prea înalt* (Luca 1, 32), *Temelie* (Isaia 28, 16; I Cor. 3, 11), *Ocîrmuitorul lui Israel* (Miheia 3, 1), *Păstorul cel mare al oilor* (Evrei 13, 20), *Judecătorul viilor și al morților* (Fapte 10, 42), *Lumina lumii* (Ioan 8, 12; 9, 5), *Lumina care luminează pe tot omul ce vine în lume* (Ioan 1, 9), *Unsul cel veșnic* (Ps. 2, 2; Fapte 4, 26), *Răsăritul cel de sus* (Luca 1, 78), *Pîinea vieții* (Ioan 6, 35, 48), *Paștile noastre* (1 Cor. 5, 7), *Piatră unghiulară aleasă și prețioasă* (1 Petru 2, 4; Isaia 28, 16), *Mai întîi-născut decît făptura* (Colos. 1, 15; Evr. 1, 6), *Împărat al păcii* (Isaia 9, 5), *Începătorul vieții* (Fapte 3, 15), *Preot după rînduiala lui Melchisedec* (Ps. 109, 4; Evr. 6, 20), *Învierea și viața* (Ioan 11, 25), *Viața veșnică* (1 Ioan 1, 2; 5, 20), *Dumnezeu adevărat* (1 Ioan 5, 20).

b) Asemenea autorilor Sfintei Scripturi, scriitorii patristici, îndeosebi hristologii, menționează aproape totdeauna una sau mai multe denumiri ale Mîntuitorului Iisus Hristos<sup>298</sup>, fiecare denumire exprimînd unul din atributele Sale în opera de răscumpărare a neamului omenesc prin iconomie.

*Origen* (185—254) precizează că *Iisus* înseamnă multe lucruri, El este viața, lumina, adevărul, calea, învierea, ușa, înțelepciunea, puterea lui Dumnezeu, Dumnezeu-Cuvîntul sau Logosul. El este lumina, fiindcă oamenii au ajuns la întuneric; întîiul-născut între cei morți pentru că oamenii au murit prin păcat ceea L-a făcut să moară din dragoste pentru ei<sup>299</sup>.

*Sf. Grigorie de Nazianz* amintește trei categorii de nume care se referă la activitatea dumnezeiască, omenească, și divino-umană a Domnului Iisus Hristos: 1. Fiul, Logosul, Înțelepciunea, Puterea, Adevărul, Chipul, Lumina, Viața (Fapte 17, 28), Dreptatea, Sfințenia, Răscumpărarea, Învierea<sup>300</sup>; 2. Omul, Fiul-Omului, Hristos sau Unsul, Calea, Ușa,

298. Autori ca Niceta de Remesiana și Pseudo-Dionisie Areopagitul au consacrat lucrări speciale denumirilor Mîntuitorului; primului îi aparține lucrarea intitulată *De diversis appellationibus*, iar celui alalt lucrarea *Despre numele divine* (vezi Pr. Prof. Ioan G. Coman, în *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți*, p. 495; Asistent Ștefan C. Alexe, *Sfîntul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele al IV-lea și al V-lea* (teză de doctorat), în «Studii teologice», anul XXI (1969), nr. 7—8, p. 520—523).

299. Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, 9, 53—57; vezi Asistent Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 521.

300. Sfîntul Grigore de Nazianz, *Cuvîntări teologice*, IV, 20, ed. A. J. Mason, Cambridge, 1899, p. 136—141, apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți*, p. 496.

păstorul, Oaia, Mielul, Marele preot, Melchisedec ; 3. Dumnezeu, Logosul, Acela care este la început, Începutul sau Principiul, Fiul, Unul-Născut, Calea, Adevărul, Viața, Lumina, Înțelepciunea, Pecetea, Chip, Rege, Cel ce este, Atotputernicul, Bunătatea <sup>301</sup>.

Sf. Vasile cel Mare, vorbind despre înălțarea omului creștin prin Iisus Hristos pînă la unirea cu Dumnezeu, socotește că Mîntuitorului îi sînt date nume ca proprietăți personale și nume mai presus de orice nume, ca : Fiul adevărat, Unul-Născut, Dumnezeu, Puterea lui Dumnezeu, Doctor, Mire, Izvor, Piine. Aceste nume nu arată natura, ci caracterul felurit al harului pe care îl acordă El din milă celor ce au nevoie și-l cer <sup>302</sup>.

Sf. Vasile explică sensul mîntuitor al numelor lui Iisus Hristos. El ne spune : «Prin El vine tot ajutorul sufletelor fiecăruia după trebuință, și după cum a cerut îi răspunde o numire potrivită. Cînd se unește cu un suflet curat, fără pată sau zbircitură, ca o fecioară curată, se numește «mire». Cînd ridică sufletul rănit de loviturile fătarnice ale diavolului, vindecîndu-l de boala păcatului, se numește «doctor»... Cînd spunem că Domnul este «calea», ne ridicăm la noțiunea mai înaltă decît cea a vorbirii obișnuite. De fapt, prin «cale» înțelegem «progresul» continuu și adevărat către desăvîrșire datorită operelor de dreptate și luminării cunoașterii, căci noi ajungem totdeauna dinainte, tinzînd către ceea ce rămîne încă de parcurs înainte de a atinge sfîrșitul fericit, adică înțelegerea lui Dumnezeu pe care Domnul o acordă prin El însuși celor ce au crezut în El <sup>303</sup>.

*Pseudo-Dionisie Areopagitul* a scris un tratat *Despre numele divine*, în 13 capitole (P.G., III, Col. 585—998), în care vorbește despre numele date lui Dumnezeu în general și despre cunoașterea lui Dumnezeu. Despre numele referitoare la persoana Domnului Iisus Hristos, amintim : Viață, Lumina, Dumnezeu, Adevărul, Bunătatea, Înțelepciunea, Iubirea, Sfîntul Sfinților etc.

Ținînd cont de orientarea teologiei sale apofatice, Dionisie însuși precizează că aceste nume nu arată ființa lui Dumnezeu, căci Dumnezeu însuși este în minți și în suflete și în trupuri și în cel și pe pămînt, în același timp pretutindeni în lume, în jurul lumii, mai presus de cer, *mai presus de ființă*, soare, stea, foc, apă, duh, rouă, nor, piatră și stîncă, toate cîte sînt și nimic din cele ce sînt ; El ține totul în ființă, dar este mai presus de ființă <sup>304</sup>.

*Niceta de Remesiana* (secolul V), în hristologia sa, prezintă mai multe nume adresate Mîntuitorului, «ca să se cunoască rațiunea puterii și stăpînirii Lui», și explică sensul numelor ; Cuvînt, Înțelepciune, Lumină, Putere, Dreaptă, Braț, Înger, Om, Miel, Preot, Cale, Adevăr, Viață, Viță de vie, Dreptate, Răschimpărare, Piine, Piatră, Doctor, Izvor de apă vie, Pace, Ușă, Judecător.

Iată sensul unora dintre numirile date Domnului Iisus Hristos la *Niceta de Remesiana* : «Se numește «*Cuvînt*» fiindcă Dumnezeu-Tatăl

301. Asistent Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 521.

302. Sfîntul Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, VIII, 17, apud Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 522.

303. *Ibidem.*

304. *Ibidem.*

a vorbit totdeauna prin El, îngerilor și oamenilor. Se numește «*Înțelepciune*», fiindcă prin El au fost rînduite de la început cu înțelepciune toate lucrurile. Se numește «*Lumină*», fiindcă a luminat întunericul dinții existent în lume. Se numește «*Putere*», pentru că nici o creatură nu poate să-l întreaacă. Se numește «*Dreaptă*» (mînă) și «*Braț*» pentru că prin El au fost create toate și toate sînt ținute în El. Este numit «*Inger de mare sfat*» pentru că El este vestitorul voinței părintești. Este numit «*Fiul-Omului*», pentru că a binevoit a se naște pentru noi oamenii. Este numit «*Miel*» pentru nevinovăția sa unică. Se numește «*Preot*» fie pentru că a oferit trupul Său prinios de jertfă lui Dumnezeu-Tatăl pentru noi, fie pentru că binevoiește să se aducă jertfă pentru noi în fiecare zi la Sfînta Liturghie. Se numește «*Cale*», fiindcă prin El mergem către mîntuire. «*Adevăr*», fiindcă a risipit minciuna. Se numește «*Viață*», fiindcă a nimicîit moartea. Se numește «*Viță de vie*», pentru că întinzînd mîinile în formă de cruce stă în fața lumii, rod bogat de dulceată. Se numește «*Dreptate*», pentru că prin credința în numele Său îndreaptă pe cei păcătoși. Se numește «*Răscumpărător*», pentru că ne-a răscumpărat cu prețul singelui Său pe noi, cei odinioară pierduți. Se numește «*Piine*», pentru că prin Evanghelia Sa a potolit foamea de știință dumnezeiască. Se numește «*Piatră*», pentru că nici șarpele n-a lăsat vreo urmă în El și nouă ne-a stat El însuși întărire. Se numește «*Doctor*», pentru că prin venirea Sa a vindecat neputințele și rănilile noastre. Se numește «*Izvor de apă vie*», pentru că prin baia nașterii (Tit 3, 5) spală pe cei păcătoși și le dă viață. Se numește «*Pace*», pentru că a strîns laolaltă (a recapitulat) pe cei dezbinăți și ne-a împăcat cu Dumnezeu-Tatăl. Se numește «*Judecător*», pentru că El însuși este judecător și va judeca viii și morții. Se numește «*ușă*» pentru că prin El intră credincioșii în împărăția cerurilor»<sup>305</sup>.

Prin toate numirile date Mîntuitorului, în Sfînta Scriptură și în teologia Sfinților Părinți, se subliniază în permanență adevărul prezenței Sale în viața individuală a omului creștin, în Biserică și în lume. Prin această prezență, El participă la reînnoirea omului și a lumii (Apoc. 21, 5). Astfel Mîntuitorul Iisus Hristos luminează, întărește, conduce, dă odihnă, aduce pacea și stinge văpaia patimilor prin crucea și învierea Sa. Pentru că iconomia întrupării oferă antropologiei creștine o nouă dimensiune: aceea a integrării progresive a tuturor în perfecțiunea Lui și în Biserica Sa, prin care «Hristos este în mijlocul nostru», după cum ne încredințează Biserica la Sfînta Liturghie.

---

305. *Ibidem*.

## CAPITOLUL IV

# SFÎNTA TREIME ȘI ACTUALIZAREA ICONOMIEI DIVINE ÎN VIAȚA OAMENILOR PRIN BISERICĂ

Dumnezeu unul în Treime reprezintă izvorul și modelul oricărei comuniuni. Acest model divin al comuniunii se cade a se reproduce într-un mod infinit și în viața oamenilor. El este temelia ; El justifică orice iubire, orice dragoste adevărată, familia umană. Și în domeniul spiritual, pentru realizarea unității integrale, El este care stă la baza Bisericii.

Lumea a fost creată pentru a deveni Biserică. Biserica într-o oarecare măsură a fost întemeiată în același timp de Dumnezeu pentru ca lumea să participe la eternitatea Sa. Biserica poate fi definită deci ca un punct de plecare : familia fiilor lui Dumnezeu <sup>306</sup>. «Eu Mă rog ca toți

---

306. Alin Fuchs, *L'Eglise, foi retrouvée*, în «Contacts», 13 an., nr. 35—36 ; 1961, p. 177, Sfânta Treime se manifestă în *iconomia* mintuirii prin lucrarea Fiului chiar de la întrupare și prin lucrarea Sfântului Duh în viața Bisericii. Biserica este prezența Sfintei Treimi între oameni prin harul divin căci în ea Tatăl este prezent prin Fiul și Duhul Sfânt, iar Duhul Sfânt întrucât este în Tatăl și în Fiul, îi ridică pe oameni la o unire harică cu întreaga Sfântă Treime. Trup tainic al lui Hristos, Biserica apare ca o *pliomă a economiei Sfintei Treimi* (Efes. 1), ca o realitate divino-umană, teandrică, sacramentală, prin care plinătatea iubirii și vieții treimice este împărtășită oamenilor credincioși în comuniunea iubirii, în trăirea lor comunitară. Noi participăm la aceeași viață, care este viața lui Dumnezeu, pentru că noi sintem una în Hristos, iar viața trinitară este comunicată prin Hristos în Duhul Sfânt. Ortodoxia nu poate concepe Biserica în afara Sfintei Treimi. Caracterul trinitar al Bisericii se exprimă în sobornicitate (catholicitate) și comuniunea oamenilor credincioși în Duhul Sfânt.

Teologia ortodoxă vede temelul sobornicității Bisericii în Sfânta Treime, în plinătatea de viață și de iubire dumnezeiască, în perihoreza treimică, deoarece Biserica în profunzimea ființei sale își are originea în veșnicele paradigme, în comunitatea absolută a celor trei Persoane divine.

După cum în Sfânta Treime comuniunea de iubire nu este în doi, ci în relația dintre trei și fiecare este prin altul și pentru altul, astfel și universalitatea Bisericii se cade a fi înțeleasă ca o comuniune de iubire nu în doi, ci în relația dintre cei doi cu al treilea, adică cu întregul, fiecare credincios fiind prin altul, adică prin întreg. În Biserică viața fiecărui om se lărgește pentru a deveni viața altuia (vezi Drd. Nicolae Fer, *Sfânta Treime și sobornicitatea Bisericii*, în «Studii teologice», anul XXIII (1971), nr. 7—8, p. 520—530 ; Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (Sfânta Treime, structura supremei iubiri)*, București, 1978, vol. 1, p. 282—320

să fie una, cum Tu, Părinte ești în Mine și Eu în Tine, ca și aceștia să fie una în Noi... Eu le-am dat slava pe care Tu Mi-ai dat-o, pentru ca ei să fie una cum și Noi sintem una, — Eu în ei și Tu în Mine, — pentru ca ei să fie desăvârșiți una» (Ioan 17, 20—23).

#### 1. IMAGINEA SFINTEI TREIMI OGLINDITĂ ÎN LUME ȘI ÎN BISERICĂ

Această unitate după imaginea Sfintei Treimi o vedem înfăptuită în mod intim în antropologia creștină și îndeosebi în Biserica Ortodoxă. Neținând cont ce este omul, în ce sens și în ce măsură este el după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, noi nu putem rezolva problema unității noastre<sup>307</sup> creștine atât de actuală în lumea de față. Din revelația divină, din teologia patristică și cea ortodoxă contemporană, vedem că Biserica a existat în veșnicile paradigme dumnezeiești și adâncurile ființei ei își au obârșia în Sfânta Treime. Biserica a luat naștere, ca manifestare exterioară, concretă, socială, din revărsarea iubirii intratrinitare asupra omenirii căzută în păcat. În lumina Sfintei Treimi, se descoperă străfundurile de taină ale ființei Bisericii și mai ales și adevăratul sens al comuniunii și unității tuturor în Hristos. În taina treimică își are izvorul și cea eclesiologică și universală, în care totul cuprinde partea și partea cuprinde plinătatea totului — credinciosul singurat putând fi asemenea în sfințenie cu întreaga Biserică cu care este în unire prin Duhul Sfânt. În epistola către Efeseni, cea mai eclesiologică între toate, Sf. Apostol Pavel arată unele fețe ale lucrării Persoanelor Sfintei Treimi în Biserică. După ce «dă mulțumită lui Dumnezeu «Tatăl slavei, pentru darurile Sale cele bogate» (1, 16—19), adaugă că El a vădit puterea Lui în Iisus Hristos, căruia i-a supus toate și L-a dat cap Bisericii» (1, 20—23). «Biserica este plinirea Celui care plinește toate într-un toți»<sup>308</sup>.

Privind revărsarea Duhului Sfânt în viața individuală a omului creștin, după cruce și înviere, un alt teolog ortodox, Sergiu Bulgakov, spune că în viața Bisericii este viața Dumnezeiască, care se descoperă, în viața fapturilor : este îndumnezeirea fapturii prin puterea întrupării și a coborârii Duhului Sfânt. Această viață este o realitate supremă și sigură pentru toți cei ce o trăiesc. Ea este o viață «duhovnicească», ascunsă în «omul credincios», este mister, o taină... omul vede, concepe și cunoaște aceste lucruri cu «ochii» săi duhovnicești. Credința este organul acestei cunoașteri, căci ea este după cuvântul Apostolului «dovedirea lucrurilor nevăzute», ea ne înalță pe aripile sale în lumea spiritului, ne face cetățeni ai lumii cerești. Viața Bisericii este viața credinței ; Biserica o cu-

307. Arhim. Sophrony, în «Contacts», 10 an. (1958), nr. 24, p. 91.

308. Prof. N. Chițescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii teologice», anul VII (1955), nr. 3—4, p. 150—152.

noaștem prin credință, ca o unitate a tuturor oamenilor. Această unitate se arată în iubire<sup>309</sup>, raportată la Dumnezeu și la semenii.

Misterul răscumpărării și al recapitulării tuturor în Hristos reprezintă fondul hristologic al Bisericii, care este exprimat în mod deosebit în viața sacramentală împreună cu caracterul său de obiectivitate absolută. Dar dacă vrem să scoatem în relief un alt aspect al Bisericii, care are un caracter de subiectivitate tot atât de absolut, va trebui să-l fondăm pe iconomia unei alte persoane divine, independente de cea a Fiului întrupat. Astfel am risca să depersonalizăm Biserica, supunând libertatea ipostazelor umane unui fel de determinism sacramental. Din contră, dacă vrem să insistăm asupra părții subiective, se va pierde, împreună cu noțiunea de trup al lui Hristos, terenul «logic» al Adevărului și se va ajunge la devierile credinței «individualiste». Întruparea și opera răscumpărătoare a lui Hristos, luate separat de iconomia Sfântului Duh, nu pot justifica multiplicitatea personală a Bisericii, tot atât de necesară ca și unitatea naturală în Hristos. Misterul Cincizecimii este tot atât de important ca și cel al Răscumpărării<sup>310</sup>. Opera răscumpărătoare a Mântuitorului Hristos este o condiție indispensabilă a operei de îndumnezeire a Sfântului Duh care se revarsă în lume prin Biserică. Domnul Însuși afirmă: «Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie acum aprins!» (Luca 12, 49).

Fiul s-a făcut asemenea nouă prin întrupare; noi ne facem asemenea lui prin îndumnezeire, luând parte la dumnezeire prin Duhul Sfânt pe care îl comunică fiecărei persoane umane în parte. Opera răscumpărătoare a Fiului se raportează la natura noastră; opera de îndumnezeire, de actualizare a recapitulării noastre în Hristos, care se face prin Sfântul Duh, se adresează fiecărei persoane în parte. Dar și răscumpărarea, adică mântuirea obiectivă și îndumnezeirea, adică mântuirea subiectivă, sînt inseparabile și de negîndit una fără alta, căci ele sînt prezente una în alta, — nu sînt în cele din urmă decît o singură economie a Sfintei Treimi, împlinită prin cele două Persoane divine, trimise în lume de Tatăl. «Cincizecimea apare astfel ca scopul ultim al economiei trinitare a mîntuirii»<sup>311</sup>. Sfîntul Atanasie spune: «Cuvîntul a asumat trupul, pentru ca noi să pri-

309. Sergiu Bulgakoff, *L'Orthodoxie*, p. 5—7; Idem, *Orthodoxia*, în românește de Nicolae Grosu, Sibiu, 1933, p. 1—10. Biserica, întemeiată de Dumnezeu cel apropiat de oameni, este împărțita harului, în care omul este ridicat la comuniune cu Dumnezeu și prin aceasta este destinat unei vieți veșnice și fericite. Orice om ridicat în cadrul ei s-a mîntuit de inutilitatea unei vieți sfîrșite în moarte, ca una ce este trăită numai pe planul legalității fizice și sociale. Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și înălțat la dreapta Tatălui conduce această ridicare a oamenilor în planul Bisericii, al mîntuirii prin comuniunea cu Sine. Acesta este adevăratul scop al istoriei mîntuirii. Iar această lucrare a lui Iisus Hristos este conducerea propriu-zisă a lumii. La ea participă omenitatea noastră asumată de Fiul lui Dumnezeu și participăm și noi cu toții prin libertatea noastră și prin puterea lui Iisus Hristos din noi (Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 384; Idem, *Pogorîrea Duhului Sfînt și începutul Bisericii*, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, 1978, p. 195—229.

310. Vl. Lossky, *L'Image et à la ressemblance de Dieu*, p. 107—108.

311. Paul Evdochimov, *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969, p. 87; Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 108.

mim pe Duhul Sfint. Dumnezeu s-a făcut purtător de trup, pentru ca noi să ne facem purtători de duh «pnevmatofori»<sup>312</sup>.

Dumnezeu este Unul Singur și niciodată nu s-ar putea concepe vreuna din cele trei Persoane divine, fie în ea însăși sau în lucrarea ei, ca despărțită de celelalte două. Atît în existența înbratrinitară, cît și în manifestările exterioare, sau în actul economiei divine, Sfînta Treime lucrează într-o desăvîrșită armonie, călăuzindu-se după același principiu care este iubirea perihoretică. Ea se arată în creațiune și în orientare spre același punct al perfecțiunii a tuturor celor create, inclusiv al omului. Tradiția și teologia creștină sînt unanime în afirmarea acestui principiu general.

Primii creștini vedeau intervenția formală a fiecăreia dintre cele Trei Persoane în toate acțiunile exterioare ale Dumnezeirii. Orientali sau Occidentali, Sfîntii Părinți au fost tot atît de afirmativi în acesta, pe cît este în timpul de față teologia creștină în general și cea ortodoxă în special. Astfel, Sf. Irineu pe de o parte, spune că «Duhul pregătește pe om pentru Fiul lui Dumnezeu, că Fiul îl conduce la Tatăl și că Tatăl, în sfîrșit, îi dă viață veșnică», dar pe de altă parte, precizează chiar în același capitol, că în toate etapele se manifestă întotdeauna același Dumnezeu unic, «Duhul lucrînd, Fiul oferindu-și slujirea și Tatăl binevoind», pentru ca omul să fie adus la desăvîrșire, în vederea mîntuirii sale»<sup>313</sup>. În alt pasaj, Sf. Irineu atribuie fiecăreia din cele Trei Persoane, dar sub un anumit unghi special, acțiunea universală a Dumnezeirii<sup>314</sup>.

Alți martori ai tradiției patristice explică încă și mai direct această lucrare comună a Persoanelor Sfîntei Treimi. Astfel, Sf. Chiril al Ierusalimului explică catehumenilor săi că «economia mîntuirii noastre, cea care ne vine de la Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, este indivizibilă și comună, deoarece Tatăl prin Fiul și cu Sfîntul Duh dăruiește totul. Deci darurile nu sînt unele de la Tatăl, altele de la Fiul și altele încă de la Sfîntul Duh. Într-adevăr, una este mîntuirea, una puterea, una credința»<sup>315</sup>. Iar Chromaciu de Aquillea spune: «Tatăl nu face nimic fără Fiul și Duhul, căci lucrarea Tatălui este cea a Fiului și cea a Fiului este cea a Duhului; este un singur har și același, care ne vine de la Sfînta Treime... Acum sîntem mîntuiți de către Treime, căci prin Ea am fost zidiți dintru început»<sup>316</sup>. În mod mai subtil, Sfîntul Ambrozie afirmă acțiunea comună a Sfîntei Treimi, într-o formulă care deosebește implicit pe cele trei Persoane, cu ajutorul utilizării a trei propozițiuni diferite: «Omnis creatura, et

312. Sfîntul Atanasie, *De Incarnatione*, 8, P.G., XXVI, 996 C; vezi la Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Sfîntul Duh în Revelație și în Biserică* în «Ortodoxia», anul XXVI (1974), nr. 2, p. 220; Idem, *Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă*, în «Ortodoxia», anul XXIX (1977), nr. 2, p. 145—150.

313. Sfîntul Irineu, *Adversus haereses*, 1, 4, C. 20, nr. 5 și 6, citat după Henri de Lubac S.J., *La Foi Chrétienne, essai sur la structure du Symbole des Apôtres*. Les Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1969, p. 125.

314. Sfîntul Irineu, *Adversus haereses*, 1, 5, c. 18, P.G., VII, 1173.

315. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza 17 și 18*, P. G., XXXIII, 976 A.

316. Chromaciu de Aquillea, *Homélie 18*, în «Revue bénédictine», t. 73. Ed. J. Lemarié, 1963, p. 196.



ex voluntate, et per operationem, et in virtute est Trinitatis»<sup>317</sup>. Totul vine de la Tatăl, prin Fiul și în Duhul», prin Fiul creează Tatăl lumea, și îndeplinește mîntuirea și dacă putem spune cu Sfîntul Pavel, că creștinii există «în Hristos», atunci este vorba de Hristos înviat, devenit «Duh de viață dătător»<sup>318</sup>.

Întreaga regenerare a omului, deși este opera lucrării Sfintei Treimi întregi, este totuși înfăptuită de acțiunea specifică a Duhului Sfînt, care o actualizează prin Biserică. «Căci Sfînta Treime, după cum spune Sf. Leon cel Mare, și-a repartizat sarcina privitoare la om : Tatăl de a-l crea, Fiul de a-l răscumpăra, iar Duhul Sfînt de a-l sfinți sau a-l înflăcăra cu focul său. Și totuși, dacă Tatăl a creat pe om, este în unire cu Fiul și Duhul ; Fiul l-a răscumpărat în unire cu Tatăl și cu Duhul; în sfîrșit, Duhul îl regenerează și îl luminează, în unire cu Tatăl și cu Fiul»...<sup>319</sup>.

Această iconomie divină, comună Persoanelor Sfintei Treimi, se numește mîntuire, răscumpărare, recapitulare, îndumnezeire și trebuie să aibă loc cu fiecare persoană în parte în Biserică. Ea va fi desăvîrșită în mod deplin în viața viitoare, cînd, după ce toate se vor uni în Hristos, Dumnezeu va deveni totul în toate (1 Cor. 4, 28).

## 2. INCLUDEREA NOASTRĂ VIRTUALĂ ȘI ACTUALĂ ÎN HRISTOS PRIN BISERICĂ

Dacă raportăm la lucrarea harului divin, prin Biserică, cele arătate mai sus, se poate afirma nu numai o includere virtuală în Hristos, ci una actuală. Hristos ne poartă (ne cuprinde în El), în chip actual prin cunoașterea Sa și prin iubirea Sa. În sensul acesta taina Răscumpărării ne face pe toți prezenți în Hristos, care a murit și a înviat pentru noi. Biserica reprezintă de asemenea misterul prezenței tuturor în Hristos. Astfel, recapitularea tuturor în Hristos și în Biserica Sa are un aspect moral și ontologic.

Noi admitem o prezență actuală a tuturor stărilor, a tuturor perfecțiunilor, a tuturor virtualităților firii umane în umanitatea personală a lui Hristos. «Cît despre cealaltă prezență, nu numai a *valorilor umane*, ci a non valorilor individuale, admitem, spune M. Y. Congar, împreună cu P. Malevez, o prezență actuală a tuturor oamenilor în Hristos : Nu în ontologia lui Hristos, căci din acest punct de vedere există o prezență potențială și virtuală a indivizilor ca atare, ca și la noi, ci o prezență în cunoștința și în dragostea Sa. Se poate constata fără greutate importanța acestor considerații pentru înțelegerea misterului (tainei) Răscumpărării, pentru includerea noastră în Hristos. Sîntem cuprinși de asemenea în

317. Sfîntul Ambrozie, *De Spiritu Sancto*, 1, 2, c. 9, P.L., XVI, 764.

318. François Szabó, S.P., *Le Christ créateur chez saint Ambroise* (Studia Ephemeridis «Augustinianum», 2, Rome, 1968, p. 103—113.

319. Sfîntul Leon cel Mare, *De divinis officiis*, I, 7, c. 10, P.L., CLXX, 189 D ; Cf. *De glorificatione Trinitatis*, 1, I, c. 16, P. L., CXXIX, 28—29.

misterul Sfintei Euharistii, ca sacrificiu al Bisericii, căci «crucea a devenit jertfa Bisericii, iar Biserica este a lui Hristos»<sup>320</sup>.

Biserica, deși se alcătuiește din oameni, are însă de cap pe însuși Hristos, pe adevăratul Dumnezeu, pe Sfântul Duh care o învață totdeauna și o face, precum zice Apostolul, «Mireasă curată și neîntinată a lui Hristos», «Stîlp și temelie a adevărului» (1 Tim. 3, 15).

Universalitatea Bisericii și rolul ei de a actualiza recapitularea tuturor în Hristos își are temelia adîncă în însăși ființa ei de Trup Tainic al Domnului, deoarece tuturor membrilor Bisericii le este dată plinătatea harurilor și darurilor Bisericii — sfințenia ei — în Hristos și prin Hristos. În El și prin El se actualizează comuniunea de credință în iubire prin legătura organică de membre ale aceluiași trup. În El și prin El este cu puțință cunoașterea și trăirea acelui adevăr revelat: «un Domn, o credință, un botez» (Efes. 4, 5), în tot ca și în parte, partea nefiind despărțită de tot și totul de parte. Însăși viața în Hristos — atît de felurită după funcțiunile membrilor trupului Său — este unică (Romani 12, 4 sq.; 1 Cor. 12; Efes. 4). Documentele primare ale Bisericii atestă că dintru început creștinii s-au simțit niște fapte noi, prefăcute prin iubirea dumnezeiască atotbiruitoare, față de Dumnezeu și de semenii lor, — frați în Domnul. Această transformare a lor i-a făcut să se impună în fața lumii păgîne, ostile, formînd treptat o comunitate deosebită a cărei plinătate este Duhul Sfînt»<sup>321</sup>.

Astfel, Harul divin revărsat în lume prin iconomia întrupării și prezent în Biserica lui Hristos, colaborează cu oamenii și actualizează lucrarea de mîntuire și unire a tuturor în Hristos. Cuvintele Mîntuitorului Iisus Hristos: «Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului» (Matei 28, 20), sau alte făgăduințe explicite ale Noului Testament nu sînt singurele mărturii ale prezenței lui Dumnezeu în lume. Prin urmare, cînd vorbim de actualizarea iconomiei (și revelației) divine, în lume, prin Biserică, actualizare care se referă la Dumnezeu revelat și făcut cunoscut credincioșilor, aceasta presupune totdeauna că Dumnezeu însuși realizează prezența Sa mîntuitoare în om. Prin învățătura și prin activitatea sa divino-umană, Biserica urmărește tocmai ca Dumnezeu să devină prezent. Și trebuie subliniat că Dumnezeu se servește de Biserica Sa pentru a aduce la îndeplinire în mod liber prezența Sa în viața oamenilor și în lume. Dacă Hristos, cum spune Sfîntul Apostol Pavel, locuiește prin credință în inima oamenilor credincioși, (Efes. 3, 17) și dacă credința este un har al lui Dumnezeu, atunci se poate spune în chip sigur că Dumnezeu însuși se face prezent în ea prin Iisus Hristos<sup>322</sup>. Căci Biserică este și o societate istorică vizibilă și în același timp — Trupul lui Hristos. Din ea fac parte credincioșii sfinți și oamenii păcătoși care tind spre mîntuire. Pe plan istoric, scopul final al iconomiei n-a fost încă atins. Dar realitatea din urmă a fost deja manifestată și arătată.

320. M. Y. Congar, *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, în «Revue des Sciences Philosophiques et théologiques», nr. 3, 1936, p. 490—495.

321. Prof. N. Chițescu, *Sobornicitatea Bisericii...*, p. 154.

322. *Mystêrium Salutis, Dogmatique de l'histoire du Salut...*, I/3, p. 20—21

sau mai curînd a fost dată. Și această realitate din urmă, τὸ ἔσχατον este accesibilă totdeauna, în ciuda oricărei imperfecțiunii istorice, căci Biserica este o comunitate ce lucrează prin sacramente, iar sacramentul implică eshatologicul. Τὸ ἔσχατον nu înseamnă în primul rînd sfîrșit (termen) în seria temporală a evenimentelor; el înseamnă mai curînd *la urmă* sau *hotărîre de la urmă*. În această «hotărîre de la urmă» poate fi, și de fapt a fost, realizată Biserica în decursul evenimentelor istorice. Ceea ce «nu este din lumea aceasta» este deja aici «în această lume», nu desființînd lumea, ci dîndu-i o nouă semnificație și o nouă valoare, nu este vorba încă decît de o anticipație, de o «mărturie» a celor ce vor avea loc la urmă. Cu toate acestea, Duhul Sfînt rămîne în mod real în Biserică. Aceasta constituie misterul eshatologic: «o societate» vizibilă și pămîntească este un organism viu al Harului Divin<sup>323</sup> și prin ea actualizăm în viața noastră iconomia divină.

Teologul grec I. Karmiris spune că «Biserica ca trup al lui Hristos s-a format prin cuprinderea și încorporarea potențială în omenitatea lui Hristos a tuturor celor ce cred în El, în baza unității întregii firi omenești, la care aparține și firea omenească a lui Dumnezeu Cuvîntul<sup>324</sup>. Prof. I. Karmiris spune că, după Părinți, Hristos și Biserica, «formează oarecum o persoană; Hristos este, așa-zicînd, eul Bisericii, care nu are «persoana» ei proprie, sau «postasul» propriu, ci există o «unică persoană sau un unic ipostas al lui Hristos și al membrilor trupului Lui»<sup>325</sup>.

Prezentînd și această opinie despre Biserică a profesorului atenian, în studiul său intitulat *Noțiunea Dogmei*<sup>326</sup>, Pr. Prof. D. Stăniloae spune că «ideea aceasta mai trebuie precizată, pentru a nu lăsa impresia că oamenii credincioși își pierd caracterul lor personal în Hristos». Aceasta este un fel de perihoreză, spune Pr. prof. D. Stăniloae, între persoanele umane și cea a lui Hristos. Dar Iisus Hristos rămîne centrul acestei perihoreze. Între Hristos și oamenii credincioși este un fel de uniune interipostatică, în care Hristos este ca un magnet care polarizează în jurul lui pe ceilalți<sup>327</sup>.

Un alt teolog ortodox de renume, A. Homiakov, spune că întreaga teologie și viață creștină au un aspect eclesiocentric, că mîntuirea este un act de solidaritate și comuniune în Biserică: «Noi știm, spune el, că dacă cineva păcătuiește, păcătuiește singur, dar nimeni nu se mîntuiește singur. Cel ce se mîntuiește, se mîntuiește în Biserică, anume ca membru al ei și în unitate cu toate celelalte membre ale acesteia. Dacă cineva crede, el se află în comuniunea credinței; dacă iubește, este în comuniunea iubirii; dacă se roagă, este în comuniunea rugăciunii...»<sup>328</sup>.

323. G. Florovský, *La Sainte Eglise Universelle*, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 24; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfîntul Duh în Revelație și în Biserică*, în «*Ortodoxia*», XXVI (1974), nr. 2, p. 120—121; I. Karmiris, *Dogmatique, Ecclesiologie Orthodoxe*, Athènes, 1973, p. 235. 324. I. Karmiris, Σὼμα Χριστοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ Ἐκκλησία., în rev. „*Ἐκκλησία*” Atena, nr. 15—16, 1—15 aug. 1962, p. 367. 325. *Ibidem*, p. 364.

326. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în «*Studii teologice*», anul XXVI (1964), nr. 9—10, p. 166. 327. *Ibidem*.

328. A. S. Khomiakoff, *L’Eglise d’Orient*, Lausanne, 1872, p. 128; Cf. Diac. Asist. I. Baria, *Eclesiologia comuniunii*, în «*Studii teologice*», anul XX (1968), nr. 9—10, p. 675.

Astfel, binefacerile revărsate în lume prin iconomia întrupării se păstrează în Biserică, ca o comoară ce așteaptă să fie descoperită de cei ce sînt conștienți de includerea lor în Hristos și de prezența lui Hristos în viața lor și a Bisericii. Lucrarea aceasta se atribuie cu deosebire Duhului Sfînt. El îi face pe cei în Hristos să-și dea seama că sînt în El. Hristos este în adîncul credinciosului de la Botez, dar adîncul acesta devine sensibil la prezența Lui, prin Duhul Sfînt, care pune în mișcare inima omului. Sînt cele două aspecte ale Bisericii: hristocentric și pnevmatocentric. Așa este Biserica o instituție plină de Hristos cel iubitor, care îi primește pe toți și-i ascultă pe toți, dar în același timp — de Hristos cel neschimbat în bunurile pe care le oferă și în poruncile pe care le cere împlinite de la oameni, ca mijloc de desăvîrșire a lor, prin har și libertate.

### 3. RAPORTUL DINTRE HAR ȘI LIBERTATE ÎN ICONOMIA MÎNTUIRII

Reamintim că afirmația patristică, încărcată de profunde sensuri și adevăruri dogmatice, «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu», înfîlțită pentru prima dată la Sf. Irineu<sup>329</sup>, este prezentă în teologia Sfîntului Atanasie<sup>330</sup>, a Sf. Grigore de Nazianz<sup>331</sup>, a Sfîntului Grigore de Nissa<sup>332</sup> și va fi repetată de Părinții și teologii ortodocși în decursul secolelor, cu aceeași insistență, exprimîndu-se de fiecare dată prin această frază lapidară esența însăși a creștinismului. Prin această coborîre inefabilă a lui Dumnezeu pînă la ultimele limite ale firii umane căzute, prin această coborîre (κατάβασις) a Persoanei divine a lui Hristos s-a acordat persoanelor omenești posibilitatea unei ascensiuni (ἀνάβασις) prin har și libertate. A trebuit ca pogorîrea de bună voie, chenoza răscumpărătoare, a Fiului lui Dumnezeu să aibă loc pentru ca oamenii căzuți să poată să-și îndeplinească chemarea lor, cea a dumnezeirii (theosis), prin harul necreat. Astfel, opera răscumpărătoare a lui Hristos sau mai curînd spus; iconomia Întrupării Cuvîntului pare să fie pusă în acest caz în raport direct cu ultima menire a creaturilor, adică unirea lor cu Dumnezeu. Dacă această unire a fost realizată în Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu făcut om, se cade ca această unire să se facă, să se realizeze în fiecare persoană umană, ca fiecare din noi, la rîndul său, să devină Dumnezeu prin har, «participînd la natura divină» (2 Petru 1, 4).

Deoarece Întruparea Cuvîntului este atît de strîns legată de îndumnezeirea noastră finală în gîndirea Părinților, ne putem întreba dacă Întruparea ar fi avut loc în cazul cînd Adam n-ar fi greșit. Această problemă care s-a pus uneori ni se pare îndrăzneată, ireală. În adevăr, noi nu cu-

329. *Adversus haereses*, 5, P.G., VII, col. 1120.

330. *Discurs contra arienilor*, 54, P.G., XXV, 192 B.

331. *Poeme dogmatice*, X, 5—9; P.G., XXXVII, 465.

332. *Marea Cuvîntare Catehetică*, c. 25, P.G., XLV, 65 D.

noaștem o altă condiție umană decît aceea care a urmat păcatului originar, condiție în care îndumnezeirea noastră — îndeplinindu-se prin planul iconomiei — devine imposibilă fără întruparea Fiului care are în mod necesar un caracter de răscumpărare. Fiul lui Dumnezeu a coborît din ceruri pentru a îndeplini opera mîntuirii noastre, pentru a ne elibera din robia diavolului, pentru a distruge stăpînirea păcatului în natura noastră, pentru a nimici moartea. Patimile, moartea și învierea lui Hristos, prin care se îndeplinește opera Sa răscumpărătoare ocupă deci un loc central în iconomia divină față de lumea căzută. De aceea dogma răscumpărării are o importanță centrală în gîndirea teologică a Bisericii Ortodoxe<sup>333</sup>.

După învățătura Părinților, toate lucrurile există datorită unei participări a lor la Existența Unică; omul însă are un fel cu totul aparte de a comunica cu Dumnezeu, deosebit de toate celelalte făpturi: el întreține această legătură într-un chip *liber*, pentru că el poartă în sine imaginea Creatorului său. Această imagine și această legătură conștientă îl ajută să urce din treaptă în treaptă pînă la îndumnezeire. Îndumnezeirea este, de fapt, această participare liberă și conștientă la viața divină, specifică numai omului. Astfel, unirea cu Dumnezeu nu este înțeleasă ca o dezintegrare a persoanei umane în Infinitul divin; ea este, dimpotrivă, împlinirea destinului său liber și personal. În felul acesta este justificată stăruința Părinților răsăriteni asupra necesității unei întîlniri personale cu Hristos, întîlnire ce are drept urmare îndumnezeirea omului, prin anticiparea învierii generale a trupurilor: «Împărăția luminii și Iisus Hristos, luminează sufletul de pe acum, în taină, și stăpînește în sufletele sfinților. Cu toate acestea, Hristos, nevăzut de ochii oamenilor, este văzut totuși de ochii sufletești, pînă în ziua învierii cînd toate trupurile omenesti vor fi acoperite de slavă, prin lumina Domnului care de pe acum este prezentă în suflet»<sup>334</sup>.

Problema găsirii echilibrului între unitatea și distincția persoanelor în Hristos, între har și liberul arbitru, nu este decît o formă mai restrînsă a problemei găsirii echilibrului între extrema afirmării prea accentuate a unității omenirii credincioase cu Hristos, în Biserică și extremă accentuării separării umanității credincioase de Hristos. Prima este de esență monofizită; a doua este de esență nestoriană. Biserica Ortodoxă are trăirea justă a acestui echilibru în viața ei practică, în liturghie, în spiritualitate și în enunțările generale ale învățăturii de credință. Dar raportul dintre har și libertate în iconomia mîntuirii constă în această colaborare liberă, în acea comunitate de persoane care se sfințesc în Hristos prin Duhul Sfînt.

Chiar din raportul celor două voințe și lucrări în Hristos se poate deduce că persoanele unite prin har nu se contopesc cu Hristos după na-

333. Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 96.

334. Sfîntul Macarie, *Hom. II*, 5, P. G., XXXIV, col. 468 A B, apud J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, p. 176.

tură. Precum în Hristos voința umană se menține necontopită cu lucrarea lui Hristos, așa se mențin în iconomia mântuirii, prin Biserică voințele persoanelor credincioase și prin aceasta persoanele însele. Căci dacă voința umană a lui Hristos se menține prin faptul că natura lui umană primește ca suport personal pe Logosul divin, deci prin faptul că nu rămîne nepersonificată, cu atât mai mult se menține cea a credincioșilor, întrucît ei continuă să existe ca persoane, dat fiind că principiul lor personal este propriu, nu mai este Logosul, pentru că nu mai are loc între ei și Hristos o uniune ipostatică. Duhul Sfînt actualizează numai puterile sfîntitoare ale lui Hristos asupra voințelor umane, asupra persoanelor unite cu Hristos în Biserică<sup>335</sup>.

Vorbînd despre «chip», «asemănare» și colaborarea liberă a omului cu Dumnezeu, Panagiotis N. Trembelas<sup>336</sup> afirmă, după Sfinții Părinți, că expresia «după chip» se raportează la suflet și indică spiritualitatea și libertatea de voință a omului. În mod esențial, liberul arbitru ridică pe om la personalitatea morală prin care se deosebește de celelalte viețuitoare care nu pot face nimic prin alegere. Dumnezeu a făcut deci omul spiritual, capabil de a alege adevărul și de a face bine, liber și răspunzător de acțiunile sale. Grație acestor calități, omul este capabil să progreseze și să devină participant la natura divină. El este zidit ca un «cultivator al plantelor nemuritoare», adică al virtuților care îl fac asemenea lui Dumnezeu și astfel este ridicat la o personalitate morală și religioasă, participînd în mod real la viața divină și la neamul lui Dumnezeu»<sup>337</sup>.

Omul creat după chipul lui Dumnezeu nu rămîne străin nici de *asemănarea cu El*, căci Dumnezeu a sădit în noi forța de a ne face asemenea Lui. Astfel că eu posed chipul, în măsura în care sînt liber și rațional, și devin asemenea în măsura în care sînt creștin și mă desăvîrșesc în viața creștină, prin virtuți.

Astfel, scopul ultim al colaborării omului cu harul divin, în iconomia mântuirii, este sfințenia vieții și unirea cu Dumnezeu. Prin analogie cu cele trei demnități ale Mîntuitorului Iisus Hristos, omul este «împărat, profet și preot» (Ieșire 19, 6; 1 Petru 2, 9): *împărat*, prin stăpînirea asupra pasiunilor sale; *preot*, deoarece este chemat a se sacrifica pe sine pentru binele altora și *profet*, pentru că poate să se inițieze în marile taine și adevăruri ale Revelației divine și ale lumii în care trăiește în general, poate să recunoască și să le aplice în mod creator în viață, spre binele său și al semenilor. De aceea noua creatură sau omul nou, în Biserica creștină, sînt sinonime ale sfințeniei. Dacă, după întrupare Biserica este întrepătrunsă de prezența Sfintei Treimi, după Cincizecime ea a devenit și plină de sfinți, prin colaborarea liberă și conștientă dintre har și voința omului (1 Cor. 12; Colos. 1, 12).

335. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în «Studii teologice», anul XXVI (1964), nr. 9—10, p. 568.

336. *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, Desclée, de Brauwer, Les Éditions de Chevetogne, 1966, p. 553.

337. Iustin Martirul, *Apologia I*, 28, B. P.G., III, col. 175, apud Panagiotis N. Trembelas, *op. cit.*, p. 554.

4. ACTUALIZAREA ICONOMIEI DIVINE PRIN BISERICA ȘI PRIN LUCRAREA EI

Iisus Hristos mîntuiește pe oameni întrucît se extinde în ei, întrucît îi încorporează în Sine și întrucît îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. În actualitate, Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat. Dacă credincioșii sînt adunați în același Hristos, dacă același Hristos îi încorporează pe toți cei ce se mîntuiesc, ridicîndu-i la starea umanității Sale prin energia harului ce o transmite din Sine, mîntuirea nu se poate obține prin izolare. Mîntuirea se obține numai în Biserică, în organismul celor adunați în Hristos. Biserica este cîmpul de acțiune și actualizare al energiei harului care izvorăște din Hristos, adică al Duhului Sfînt care sălășluiește din plîn în umanitatea lui Hristos cea înviată, și din ea ni se comunică nouă <sup>338</sup>.

Biserica, din punct de vedere ființial, este trupul tainic al Domnului, care cuprinde pe toți creștinii în unitatea sa de viață și de credință, iar din punct de vedere instituțional este un așezămint de mîntuire și de sfințire întemeiat de Mîntuitorul pe cruce (Fapte 20, 28). Ea cuprinde pe toți cei ce au aceeași credință și se împărtășesc din aceleași Sfînte Taine <sup>339</sup>.

Hristos este prezent în Biserica Sa, care îi este mireasă. Între Hristos și Biserică este omogenitate și unitate de misiune. Ca trup continuat al lui Hristos, Biserica realizează sinergismul și efectele acestuia în lume. Ea nu există pentru sine însăși, ci pentru lume; ea este ecumenică și universală în sensul că are capacitate pentru întreaga lume, de unde principiul: «extra Ecclesiam nulla salus». În vederea rolului ei de mijlocitoare, Hristos «Mijlocitorul» prin excelență, a înzestrat-o cu tot ceea ce îi este necesar în lucrarea ei de mîntuire. Biserica nu este principiu și Domn cum este Hristos, ci slujitoare a principiului și misiunea ei este sfințirea lumii. Acestea, Biserica le actualizează prin lucrarea Duhului Sfînt care este prezent în ea.

Biserica mai este numită «Ogorul lui Dumnezeu» (1 Cor. 3, 9), «Casa» sau «Templul» lui Dumnezeu, cum spune Sfîntul Apostol Pavel Efesenilor: «Voi sînteți împreună cetățeni cu sfinții și de aproape ai lui Dumnezeu, zidiți fiind pe temelii Apostolilor și a Proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos, întru care toată zidirea alcătuiindu-se crește întru locaș sfînt întru Domnul; întru care și voi împreună vă zidiți spre locaș al lui Dumnezeu întru Duhul» (Efes. 2, 19—22).

Privită din acest unghi profund hristologic — pnevmatologic, în învățătura Sfîntilor Părinți, Biserica este trupul spiritual al lui Hristos,

338. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sinteză ecleziologică*, în «Studii teologice», anul VII (1955), nr. 5—6, p. 267—269.

339. *Biserica în planul lui Dumnezeu (studiu colectiv)*, în «Ortodoxia», anul XV (1963), nr. 3—4, p. 314.

este creatura cea nouă recapitulată prin Hristos, este o natură sau un corp care are pe Hristos înviat drept Cap al ei <sup>340</sup>.

Sub înfățișarea ei pnevmatologică, aceea a iconomiei Duhului Sfânt, a actualizării acestei iconomii în viața oamenilor, Biserica are un caracter dinamic, ce tinde spre scopul ei cel din urmă, spre unirea fiecărei persoane omenești cu Dumnezeu și a tuturor împreună. Sub cea dintâi înfățișare, Biserica se prezintă ca trup (unitar) al lui Hristos, sub cea de a doua — ca o flacăra cu o singură bază și cu mai multe vîrfuri înfrățite <sup>341</sup>.

Prin urmare, Întruparea lui Hristos, răscumpărarea și recapitularea tuturor în Hristos devin actuale și pentru noi în Biserică. Într-un anumit sens, Biserica este astfel Hristos însuși, în deplinătatea Sa, care îmbrățișează totul (1 Cor. 12, 12) <sup>342</sup>.

Biserica este astfel locul și modul actualizării mîntuirii noastre. Ea este o nouă creație a lui Dumnezeu, un mediu dătător de viață al operei răscumpărătoare a lui Hristos. Biserica este locul și modul prezenței lui Hristos, prin care se actualizează iconomia mîntuirii în lume pînă la sfîrșitul veacului. Biserica este Hristos însuși, Hristos întreg, *totus Christus*, Hristos extins și comunicat. Origen avea dreptate cînd spunea că «numai în comuniune cu credincioșii Fiul lui Dumnezeu poate fi găsit, pentru că El nu trăiește decît în mijlocul celor ce sînt uniți în numele Lui» <sup>343</sup>. Prin însăși existența sa, Biserica este mărturia permanentă a prezenței lui Hristos, legămîntul și mărturia slavei și a biruinței Sale. Se poate spune că ea este recapitularea întregii Sale opere. Creștinismul este Biserica și Biserica este creștinismul. Biserica este viața nouă, viața în Hristos, existența cea cu totul nouă, unirea omului cu Dumnezeu, comuniunea adevărată și trăirea intimă în El prin har, prin credință și printr-o activitate creatoare permanentă.

Și totuși Biserica este și o entitate istorică, are și o realitate pămîntească și vizibilă. Ca și întruparea Logosului, Biserica este și un eveniment istoric, chiar dacă are un aspect tainic și accesibil numai prin credință. Singura definiție exactă a Bisericii este totalitatea Creștinismului adevărat din trecut, prezent și viitor.

În legătură cu raportul dintre iconomia Fiului și cea a Duhului Sfânt în lucrarea Bisericii s-au emis diferite formule și păreri. Aplicînd principiul comuniunii și în această problemă, urmează că raportul dintre cele două *iconomii* nu trebuie privit doar ca o relație funcțională, ci ca o îmbinare familială. De altfel, comuniunea trebuie interpretată totdeauna ca un schimb ontologic între divin și uman ce se realizează în mod sacramental în comunitatea Bisericii <sup>344</sup>.

340. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 102.

341. Idem, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, 1944, p. 166; Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Constituția teandrică a Bisericii (Hristos și umanitatea unită cu El și în El)*, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, 1978, p. 208—229.

342. G. Florovsky, *La Sainte Église Universelle*, p. 21.

343. Origen, *Comentarii în Math.* XIV, 1, P.G., XIII, c. 1188; G. Florovsky, *op. cit.*, p. 12.

344. Diac. I. Bria, *Eclesiologia comuniunii*, p. 676—678.



Hristos este permanent prezent în mijlocul nostru, în chip tainic, prin harul revărsat în lume și prin lucrarea Sfintului Duh. Iar lucrarea specifică a Duhului Sfânt fiind «*koinonia*», El adună umanitatea ca trup, ca *ekklesia*, în care El dă impulsul, conduce, actualizează și desăvârșește mîntuirea oamenilor în Biserică pe calea sacramentală. Prin comuniunea noastră cu Hristos și cu Duhul Sfânt, în Biserică, sintem purtați într-un continuu proces de îndumnezeire și de solidaritate umană. Această comuniune este o unitate care se extinde, este un proces de asimilare și de dăruire în continuă creștere, cu o legătură ontologică de împlinire și colaborare liber consimțită.

Prezența neîntreruptă a Duhului și a întregii Sfintei Treimi în Biserică, face ca Hristos și iconomia obiectivă a mîntuirii să fie mereu în actualitate. Ortodoxia este mîntuirea în Hristos Cel ce a fost, Cel ce este, Cel ce va fi, în Hristos cel pururea actual, pentru toți credincioșii (Evrei 13, 8). Timpul Mîntuitorului nu poate fi înțeles fragmentar, ca un episod oarecare, punctat de apariția Sa prin întrupare și dispariția prin înălțare, căci prin Testamentul Său, el ne-a promis că va fi cu noi pînă la sfîrșitul veacurilor (Matei 28, 20)<sup>345</sup>.

Prin Biserică Domnului și prin lucrarea ei de sfințire a oamenilor, adică prin Sfintele Taine, iconomia mîntuirii capătă un aspect personal-activ în sobornicitatea Bisericii. Astfel omul creștin se poate întîlni cu

345. Pr. Aurel D. Grigoraș, *Dogmă și cult private interconfesional și problema intercomuniunii* (teză de doctorat), «Ortodoxia», XXIX (1977), nr. 3—4, p. 386; Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *Comuniune și intercomuniune*, în «Glasul Bisericii», anul XXXVII (1978), nr. 5—6, p. 528—541.

Creștinismul presupune o viață în comun. Creștinii trebuie să se socolească unii pe alții «frați»; de fapt așa se numeau ei la început, ca membrii ai unei comunități, legați strîns unii de alții. Și de aceea iubirea frățească se cade să fie primul semn și prima mărturie a acestei comunități: «Întru aceasta vor cunoaște toți că sînteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții» (Ioan 13, 35). Avem dreptul să spunem: Creștinismul este o comunitate, o frățietate, o «societate», *coetus fidelium* (adunarea credincioșilor). Dar această comunitate a creștinilor nu este numai o organizație pe plan social, ci în primul rînd ei sînt toți *una* în Hristos, și numai această unire sau comuniune cu Hristos face posibilă adevărata comuniune între oameni. Centrul unității este Domnul. Iar puterea și lucrarea care face posibilă, care continuă această unitate este Sfîntul Duh. Astfel Biserica nu este numai o societate umană; ea este în primul rînd o «societate divină», o societate pămîntească și umană, în timp, și vizibilă în spațiu, făcînd parte din această lume, dar care aparține în același timp «vieții ce va să fie», pe care o predică și o anticipează. Nu se poate spune că oamenii credincioși se unesc în jurul lui Iisus Hristos prin aspirațiile și credințioșia lor, numai prin propria lor dorință, ci Domnul este în primul rînd care îi unește și îi atrage și El le dă această unitate. Fără El n-ar fi posibil nici un fel de apropiere a credincioșilor, căci singura sursă de unire a tuturor este însuși Dumnezeu. Și singurul model al unei unități perfecte, este Sfînta Treime, în care cele Trei Persoane sînt o singură și unică ființă. În baza acestui model suprem și în baza acestei forțe de unire supranaturală — unitatea comunității creștinilor a avut și are o bază ontologică. Această comunitate perfectă a fost restaurată prin iconomia întrupării lui Hristos, care a reîntegrat neamul omenesc în El și a dat în același timp oamenilor posibilitatea de a se uni între ei (P. Henri de Lubac, S.J., *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, 20, ed., în «Unam Sanctam», 3, 1947, p. 3; G. Florovsky, *La Sainte Eglise Universelle*, p. 17; Pavel Florenski, *Eccleziologhiceskie materialî*, în «Bogoslovskie trudi», Moscova, 1974, tom. 12, p. 73—181.

Hristos, în chip duhovnicesc, în dialogul rugăciunii sale, în locașul de cult, în Biserică, în Sfintele Taine, în slujbele dumnezeiești. Pentru omul creștin ortodox, Biserica este, mai presus de toate, o realitate sacramentală. Aceasta înseamnă că toată structura ei vizibilă : ierarhie, norme de viață morală, cult, doctrină etc., sînt mijloace ale actualizării și prezenței innoite a lui Hristos în actele Sale mîntuitoare : întruparea, moartea, învierea, înălțarea, cincizecimea și venirea Sa întru Slavă. Toate acestea devin «evenimente» actuale trăite, mai ales în Liturghie unde planul soteriologic este recapitulat în chip real, căci prin liturghie și Taine, Biserica devine : Betleem, Tabor, Golgotă, Muntele Măslinilor <sup>346</sup>.

Iată de ce, chiar în virtutea acestei prezențe a tainei lui Hristos în sinul lumii, viața omenească, în ceea ce are ea pozitiv, tinde spontan către starea ei desăvîrșită în Hristos, care se revarsă în ea însăși, pentru a o face să găsească în El deplinătatea rosturilor ei, în Sfintele Taine ale lui Iisus Hristos, prezent în Biserică. Adevăr, libertate, dreptate, iubire, pace și unitate nu înseamnă decît prezența Domnului în oameni prin lucrarea Duhului Sfînt prezent în Biserică.

Arzătoare căutare a iubirii și a păcii, a unității și a fraternității, deschiderea inimii și dăruirea de sine dezinteresată de-a lungul întregii căi omenești, unde te simți slab și mărunț, este chiar dorul după piinea zilnică, Piinea iubirii și a unității care este însuși Hristos, dăruindu-se, prin *Tainele Bisericii* oamenilor călători prin viață.

Din învățătura Sfinților Părinți și din teologia ortodoxă contemporană, constatăm că actualizarea economiei divine în viața oamenilor și în Biserică se realizează prin luarea lui Hristos ca model, prin imitarea și urmarea Lui, prin unirea cu El în sfintele Taine, prin împlinirea poruncilor Lui, prin creșterea duhovnicească în Hristos, *rugăciune și iubirea creștină*. Prin botez creștinul este născut la această viață, prin rugăciune intră în dialog cu Dumnezeu pentru a-i descoperi sentimentele, dorințele și bucuriile sale ; prin euharistie se unește în chipul cel mai deplin cu însuși Hristos — izvorul harului divin, iar prin iubire creștinul se menține în această viață de comuniune cu Hristos. Această actualizare a lui Hristos în viața noastră și această rămînere în iubirea Sa, pretinde o străduință și un efort permanent din partea noastră, de a păși întreaga viață pe urmele Domnului, încît nimeni și nimic să nu ne mai poată despărți de El.

Dar adevărata viață în Hristos, exclude imitarea externă, formală a lui Hristos, în care unii au încercat să trăiască imitîndu-i înfățișarea, îmbrăcămintea etc.

Adevărata imitare a lui Hristos este imitarea morală sau duhovnicească, care caută să reproducă simțămintele și virtuțile care strălucesc în persoana lui Hristos. Creștinul timpurilor noastre se cuvine să actualizeze în lume pe Hristos în conformitate cu realitățile și cu imperativele vieții actuale, căci Hristos fiind același azi și mîine și în veci, este mereu în actualitate. «Veșnicia lui Iisus Hristos înseamnă

totodată permanenta Lui actualitate, permanenta Lui contemporaneitate. De aceea Biserica regăsindu-și funcția ei esențială de «Biserică slujitoare», își îndeamnă credincioșii să devină slujitori ai lui Dumnezeu și slujitori ai oamenilor, «căci și Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci El să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți» (Matei 20, 28).

Deci, avându-l pe Hristos prezent în centrul vieții noastre, viața noastră morală va însemna o adevărată transfigurare spirituală a întregii noastre ființe în Duhul lui Hristos<sup>347</sup>, după porunca pe care El însuși ne-a dat-o: «Fiți dar voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este» (Matei 5, 48).

Prin atributul eternității și omniprezenței Sale, Dumnezeu rămâne punctul de convergență al tuturor lucrurilor, El este *prezentul permanent* care include în sine trecutul și viitorul, iar oamenii fiind răscumparați în mod potențial prin Întruparea și Jertfa lui Hristos, sînt chemați să intre în acest «prezent» al lui Dumnezeu, prin Biserică și prin Tainele ei. Prin participarea noastră la Tainele Bisericii noi ne unim cu Hristos și cu Duhul Său cel Sfînt care este desăvârșitorul și capătul ultim al lucrării Sfintei Treimi în lume, mai presus de viața Bisericii. În același timp, prin întreaga lucrare *sacramentală*, a Bisericii, noi ne unim prin Hristos și prin Duhul cu Tatăl «căci Fiul vine în noi trupește, unindu-se cu noi prin binecuvîntarea Tainelor; și iarăși duhovnicește cu Dumnezeu prin lucrarea și harul Duhului Său, recreînd duhul din noi prin înnoirea vieții și făcîndu-ne părtași ai firii lui Dumnezeiești»<sup>348</sup>.

Mădularile Trupului tainic al lui Hristos se dăruiesc fiecare celui-lalt și întregului. Fiecare trăiește prin Biserică într-o comuniune duhovnicească și fiecare este legat de celălalt frate al său printr-o simțire comună.

Hristocentrismul și eclesiocentrismul reprezintă *plinătatea vieții dumnezeiești* — împărtășită celor care alcătuiesc un organism tainic: Biserica lui Iisus Hristos. Astfel, cei recapitulați în Hristos realizează adevărata comuniune a iubirii numai în Hristos. Universalitatea Bisericii și a unirii tuturor oamenilor credincioși în ea nu poate fi înțeleasă în afara acestui hristocentrism. Biserica este în Hristos și noi sîntem în Biserică. Hristos este în noi prin Duhul Sfînt și noi sîntem prin Duhul Sfînt cu El și prin El, cu Tatăl. În acest fel, sîntem prin comuniune, uniți între noi și cu Dumnezeu prin Hristos în Biserica Treimii<sup>349</sup>.

347. Prof. Ioan Zăgărean, *Viața în Hristos*, în «Telegraful Român», anul 122 (1974), nr. 27—28, p. 1; Antonie Plămădeală, Episcop vicar-patriarhal, *Biserica slujitoare...*, p. 267—276.

348. Sfîntul Chiril al Alexandriei, *Comentar la Evanghelia lui Ioan*, P.G., LXXIV, 564—566; apud Doctorand Ioan N. Șurubar, *Relația dintre Hristos și Duhul Sfînt în viața Bisericii*, în «Studii teologice», anul XX (1968), nr. 9—10, p. 742.

349. Doctorand Nicolae Fer, *Sfînta Treime și Sobornicitatea Bisericii*, p. 529; N. Afanasieff, *L'Église du Dieu dans le Christ*, în «La Pensée Orthodoxe», revue de l'Institut de théologie orthodoxe, série française, nr. 2 (13), 1968, Paris, YMCA Presse, p. 29; Prof. N. Chițescu, *Sobornicitatea Bisericii...*, p. 151—161; Diac. Asist. I. Bria, *Ecleziologia comuniunii...*, p. 678—679.

Ca și în epoca patristică, hristologia și eclesiologia ortodoxă actuală urmărește unirea tuturor creștinilor în aceeași credință, care de fapt a fost credința de totdeauna a creștinismului. Dacă unirea între creștini ar fi egală cu unirea dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul, duhul comunitar și-ar evidenția adevăratele sale valori, căci prezența lui Hristos în viața noastră este pe măsura identificării vieții noastre cu viața Lui și a Bisericii Sale. Numai așa creștinii pot deveni «corturi» sau «locașuri» ale «plinătății Dumnezeiești», după cuvîntul Sfîntului Grigorie de Nissa<sup>350</sup>.

Fiind inclusă în planul economiei divine, Biserica are o capacitate de a actualiza recapitularea tuturor în sine, după cuvintele Apostolului, care ne arată că în «făptura cea nouă», «nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos» (Colos. 3, 11). În Biserică toți sintem una, egali, frați, alcătuind același trup tainic, cu funcțiuni diferite (1 Cor. 12, 12).

Această unire creatoare a tuturor în Hristos, Biserica o actualizează prin energia comună a lui Hristos și a Duhului Sfînt, și o face vizibilă prin actele ei sacramentale. Prin această energie creatoare, Biserica devine cîmpul de acțiune al harului divin care se revarsă în ea din umanitatea lui Hristos, prin Duhul Sfînt și astfel ni se comunică tuturor celor din ea.

Biserica este extensiunea socială, în timp, a lui Hristos cel înviat, Hristos este în stare de înviere, dar extensiunea Lui socială, prin Biserică, este numai în drum spre starea de înviere. Biserica repetă drumul lui Hristos, dar aceasta înseamnă că în chip tainic însuși Hristos repetă în oameni, cu oamenii și pentru oameni, acest drum pentru a le da și lor puterea să o facă. Biserica este Hristosul social, comunitar, care străbate în timp și actualizează pe plan uman drumul lui Hristos cel personal. Hristos în calitate de Cap nu se desparte de Trupul Său, ci este mai degrabă mereu conducătorul nemijlocit și suflarea cea mai intimă, prezentă în acest trup. Această comuniune între Hristos și Biserică se bazează pe participarea Bisericii la pătimirea și Învierea lui Hristos și devine lucrătoare prin ea<sup>351</sup>. Aceasta însă se împlinește sacramental în Sfintele Taine, mai întii cu taina Sfîntului Botez și culminează în Sfînta Euharistie.

a) *Sfîntul Botez și celelalte Taine*. După învățătura Sfintei Scripturi, noi toți am fost botezați în același Duh, pentru a forma un singur trup: «Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur

350. *Vita Moysis*, P.G., XLIV, col. 381.

351. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sinteză Eclesiologică*, în «Studii teologice», anul VII (1955), nr. 5—6, p. 268—269; N. Fer. *Sfînta Treime și sobornicitatea Bisericii*, p. 530—533; *Nouveau Testament*, traduction oecumenique de la Bible, Edition intégrale. Les Éditions du Cerf, Paris, 1975, p. 569—580; Doctorand Dorel Pogan, *Comunitatea Bisericii după chipul comuniunii Treimice*, în «Mitropolia Banatului», anul XXIV (1974), nr. 1—3, p. 35—41; *Introduction à la Bible, sous la direction de A. Robert et A. Feuillet, tome II — Nouveau Testament*, Desclée, Paris, 1959, p. 497—510; I. Karmiris, *Catholicité de l'Église et nationalisme*, în «Dogmatique», *Ecclésiologie Orthodoxe*, Athènes, 1973, p. 235—291.

trup, fie iudeu, fie elin, fie robi, fie liberi, și toți la un Duh ne-am adăpat» (1 Cor. 12, 13). Această unire și această unitate adevărată și reală în taina iubirii lui Hristos și în puterea transfiguratoare a Duhului Sfânt se realizează numai în cadrul Bisericii, — chipul și asemănarea Treimii consubstanțiale.

Botezul oficiat prin întreita scufundare în apă și chemarea Sfintei Treimi, împărtășește omului harul care șterge păcatul strămoșesc și celelalte păcate și-l face membru al Bisericii, născut la o viață nouă în Hristos, cum zice Sfântul Apostol Pavel: «Au nu știți că oricîți întru Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Împreună cu El ne-am îngropat prin botez întru moarte, ca în ce chip s-a sculat Hristos din morți, prin slava Tatălui, așa și noi întru înnoirea vieții să umblăm» (Romani 6, 3—4). Botezul deschide împărăția cerurilor celor ce-l primesc, după cuvîntul Domnului din Evanghelie: «De nu se va naște cineva din apă și din duh nu va putea să intre întru împărăția lui Dumnezeu» (Ioan 3, 5). Sfîntul Grigorie Teologul zice că Scriptura cunoaște trei feluri de nașteri: cea trupească, cea din botez și cea din înviere. Fără nașterea prin Botez, nu este cu puțință nașterea prin Înviere<sup>352</sup>. Toate Tainele Bisericii ni-l împărtășesc pe Hristos, sau actualizează pentru fiecare din noi opera Sa mîntuitoare, căci prin toate Hristos își prelungește lucrarea și prezența Sa nevăzută dar reală, în Biserică. Prin fiecare Taină participăm la toate actele mîntuitoare ale Domnului, dar intrarea și unirea noastră desăvîrșită cu El se face prin Botez și prin Sfînta Euharistie.

În primul rînd, Botezul, actualizînd iconomia mîntuirii noastre în Hristos, pune pe om în comuniune de moarte și înviere cu Hristos atît de strîns încît el participă în mod real la evenimentul lui Hristos. Prin Botez se actualizează toată iconomia mîntuirii. Botezul este astfel cea mai reală coborîre cu Hristos în moartea Sa. Curățit și îmbrăcat în lumina lui Hristos, cel nou botezat se alătură în mod sacramental sufletelor care urcă cu Hristos din iad spre viața veșnică: Botezul este înviere, întrucît este mai întîi moarte și întrucît ceea ce apare nou în om este ceea ce s-a pierdut prin păcatul original. Întrucît însă prin botez apare pentru prima dată în omul concret viața cea adevărată, botezul este considerat și ca naștere din nou a omului, ca o a doua naștere a lui, sau ca nașterea lui Hristos în el. Noi ne naștem din nou în Hristos, care a murit și a înviat pentru noi, participînd la moartea și la învierea Lui<sup>353</sup>.

Botezul sădește în om și forța învierii lui Hristos, care este o forță nu numai etică, ci și ontologică, o putere a firii pe drumul învierii prin înnoirea vieții (2 Cor. 4, 16). Oamenii botezați, deci Biserica sau Trupul

352. Sfîntul Grigore Teologul, *Cuvînt la Sfîntul Botez*, 2, P.G., XXXVI, col. 360, 361.; Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1974, p. 274—309.

353. Pr. Aurel Grigoraș, *Dogmă și cult privitye interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 399—401.

lui Hristos pe care ei îl constituie, reflectă în existența lor pe Hristos care a murit și a înviat, moartea și învierea Lui devenind stări actuale proprii credincioșilor, Bisericii. Botezul fiind Taina nașterii spirituale care ne încorporează deodată în Hristos și în Biserica Sa, prin el devenim «împreună cetățeni cu sfinții sau casnici ai lui Dumnezeu» (Efes. 2, 19). Tot prin Botez primim drepturile legate de calitatea nouă de creștini : dreptul la taine, la toate binefacerile vieții bisericești, la înrațurarea creștină și, desigur, la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu și cu Sfinții. Dar în mod deosebit, cei botezați devin membre ale lui Iisus Hristos : «pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup...» (1 Cor. 12, 13).

b) *Culminarea Tainelor — semn al unirii cu Hristos.*

*Sfânta Euharistie.* Mîntuitorul Hristos este prezent fără îndoială, în fiecare taină și El este ungera, botezul și hrana noastră. El este prezent în cei ce primesc Sfintele Taine și le împarte oșebit darurile Sale. Pe cei botezați îi curățește de păcat și își întipărește în ei chipul Său. Darurile Sfîntului Duh lucrează puternic în cei unși cu Sfîntul Mir, etc.

Dacă prin Botez noi intrăm în comuniunea Bisericii, Sfînta Euharistie în schimb ne așează în însăși inima ei. Biserica este «Hristosul întreg în capul și în corpul ei»<sup>354</sup>. Între corp și cap nu există loc pentru nici un interval ; cel mai mic interval ne-ar face să murim. Biserica este în Hristos. Unitatea ei cu Hristos este organică ; ea este adunată de Dumnezeu în Corpul lui Hristos. Termenul «corp», sōma, este în chip evident de origine euharistică : «Căci o pîine, un trup sîntem cei mulți ; căci toți ne împărtășim dintr-o pîine» (1 Cor. 10, 17). Deci Euharistia condiționează și postulează existența Bisericii.

Sfînta Euharistie este taina prezenței celei mai depline și a lucrării celei mai desăvîrșite a lui Iisus Hristos în Biserică și prin ea în lume. El este prezent în Euharistie cu trupul Său luat din Fecioara Maria, răstignit pe cruce, înviat, înălțat la cer și tronînd la dreapta Tatălui. El este prezent cu Trupul și Sfînt Singele Său sub chipul pîinii și vinului, consacrate și prefăcute în acest trup și sînge în timpul Sfintei Liturghii. Prin această El desăvîrșește extinderea mîntuirii, a cărei sursă s-a făcut prin faptul că a luat trup ca al nostru, a întipărit în el dispoziția jertfei supreme pe care a suportat-o spre lauda Tatălui, viața inalterabilă a învierii, slava unei umanități înălțate care șade de-a dreapta Tatălui și cu care are să vină din nou să judece viii și morții spre viața sau osînda lor veșnică<sup>355</sup>. Euharistia este «marele sacrificiu» de laudă, prin care Biserica vorbește în numele întregii creaturi. Credincioșii sînt uniți cu Hristos în mijlocirea Lui prezentă pentru lume. De aceea Sfînta Euharistie revelează lumii ceea ce ea trebuie să devină : unirea desăvîrșită cu Hristos și îndumnezeirea prin harul divin.

354. Fer. Augustin, P.L., 135—1622, apud Olivier Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 65.

355. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în «Ortodoxia», anul XXI (1969), nr. 3, p. 343 ; Idem. *Jertfa lui Iisus Hristos, plinirea dreptății divine*, în «Iisus Hristos sau restaurarea omului...», p. 243—260.

Sfânta Euharistie însă nu este numai sacramentul culminant în care sub chipul pîinii și al vinului ne împărtășim cu Hristos, spre asemănarea și unirea noastră cu El, ci este și jertfa de Sine pe care Hristos o oferă neconținut Tatălui pentru oameni. El continuă zilnic jertfa Sa pe altar, ca să atragă tainic în moartea și în învierea Sa pe oameni. Jertfa euharistică a Domnului întreține în Biserică evenimentul morții tainice împreună cu Hristos și evenimentul Învierii. Trupul tainic al Domnului trăiește astfel ca un flux și reflux neconținut, moartea și învierea tainică cu Domnul. De aici trăsătura ascetică a spiritualității ortodoxe, împreună cu bucuria învierii. Dar această bucurie nu este unilaterală, ci este o bucurie care izvorăște din participarea la patima lui Hristos, din răstignirea împreună cu El, din crucea Lui <sup>356</sup>.

Din cele spuse, vedem că în Sfânta Euharistie se produce întâlnirea noastră cu Hristos, sau contopirea voinței noastre cu voința Lui și atragerea noastră conștientă în procesul patimilor, morții și învierii Sale tainice, care este continuarea morții și învierii Sale istorice. Lucrarea de mîntuire efectuată obiectiv pe Golgota este actualizată acum prin Euharistie, la fel cum întreaga iconomie a mîntuirii este actualizată și perpetuată în tot ce întreprinde Biserica din iubire spre lauda lui Dumnezeu și slujirea oamenilor.

Taina Sfintei Euharistii, este misterul prezenței Răscumpărătorului însuși și al actului Său mîntuitor, căci Euharistia actualizează în toată intensitatea Lui «evenimentul» morții și învierii Domnului: «Pentru că ori de cîte ori mîncăți această pîine și beți acest pahar, moartea Domnului vestiți pînă la venirea Lui» (1 Cor. 11, 26). În elementele Sfintei Euharistii — pîine și vin — este concentrată întreaga iconomie a lui Hristos. Aici îl vedem pe El, ca într-o icoană, mai întii prunc, apoi dus la moarte, răstignit și împuns în coastă, dar și înviind și înălțîndu-se la ceruri <sup>357</sup>.

Sfîntul Chiril al Alexandriei, comentînd Psalmul 115, spune că jertfa de laudă este «potir al mîntuirii», pentru că prin ea îi aducem și noi ca mulțime lauda în biserici, spre unirea treptată a Duhului, ca unii ce ne-am unit într-un trup și într-un suflet, prin credință <sup>358</sup>.

Unirea cu Hristos în Sfînta Euharistie are loc după o stăruitoare meditație comună a credincioșilor la persoana lui Hristos, după încălzirea dragostei față de El prin cîntări, prin meditații asupra cuvintelor Lui din Scriptură, prin mărturisiri ale credinței noastre în El, prin predică ce pune în evidență noi aspecte ale dragostei Lui față de noi, după o supremă întărire a credincioșilor între ei și în Hristos în căldura cîntării și laudei comune a Lui.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul descrie în *Mystagogia* sa tocmai această treptată înaintare a credincioșilor în *unitatea spirituală a lor*

356. Pr. Aurel Grigoraș, *op. cit.*, p. 395; Prof. V. D. Saricev, *Despre Sfînta Euharistie*, în «Bogoslovskie trudî», Moscova, 1973, tom. 11, p. 173—181.

357. Nicolae Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, apud Pr. Aurel D. Grigoraș, *op. cit.*, p. 397.

358. Sfîntul Chiril al Alexandriei, *Inchinarea în Duh și adevăr*, cartea 12, P.G., LXVIII, 833 D; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, p. 351.

cu Hristos și întreolaltă, înaintare care culminează în comuniunea euharistică, înaintare de la purtarea comună a chipului lui Hristos prin ațin-tirea comună a cugetelor la persoana și opera Lui, la primirea reală și ființială a Lui în ființa lor. Teologia ortodoxă este în fond «o doxologie, o liturghie, o teologie euharistică»; ea nu poate fi interpretată însă numai vertical, pentru că însăși Euharistia are un caracter social eclesial, întrucât îi unește și pe oameni între ei<sup>359</sup>.

Niceta de Remesiana, vorbind despre universalitatea și unitatea Bisericii, despre marea comuniune a sfinților care alcătuiesc Biserica, spune că «De la începutul veacului, fie patriarhi: Avraam, Isaac și Iacob, fie profeți, fie apostoli, fie mucenici, fie ceilalți dreπți care au fost, care sînt și care vor fi, formează o singură Biserică, fiindcă au fost sfințiți într-o singură credință și mărturisire, au fost pecetluiți într-un singur Duh, au constituit un singur trup, căruia i se mărturisește că Hristos este Capul, după cum stă scris (Efes. 1, 22; 5, 23) și toate prin El sînt așezate (Colos. 1, 17—18). Așadar, crede în această Biserică una și universală (catolică) și vei dobîndi comuniunea sfinților»<sup>360</sup>.

Dumnezeu care stă la baza comuniunii Bisericii îi dă acesteia o însușire de plenitudine ontologică, însușire subliniată de Sfîntul Apostol Petru, cînd îi numește pe creștini «părtași firii dumnezeiești» (2 Petru 1, 4). Sau cum spune Sfîntul Apostol Pavel: «Credincios este Dumnezeu, prin care ați fost chemați la împărtașirea («koinonia») cu Fiul Său Iisus Hristos, Domnul nostru» (1 Cor. 1, 9). «Koinonia» — Bisericii este, deci, o «unire maximă» după har cu Hristos, adică o pătrundere a lui Dumnezeu în sufletele noastre și o pătrundere a noastră în Dumnezeu. Aspectul de plenitudine ontologică al comuniunii Bisericii generează unirea spirituală produsă prin iubire.

Recapitulați în Hristos și actualizați mereu prin Biserică în această recapitulare, noi devenim prin El obiectul iubirii Tatălui față de Fiul și totodată sîntem pătruși de iubirea cu care Fiul iubește pe Tatăl. În felul acesta noi participăm, prin Fiul, la mișcarea de iubire față de Tatăl în Duhul Sfînt.

Dinamismul acestei uniri și slujiri este iubirea de oameni în numele lui Hristos. Iubirea ne dă putere spiritului de a ieși din condiția individuală, de a ne încadra într-o unitate spirituală cu semenii. Universalitatea iubirii creștine vine din faptul că ea izvorăște din Iisus Hristos care «recapitulează» unitatea comună a tuturor. Numai dacă omul creștin transmite iubirea care vine din Hristos, din centrul comun întregii umanități, el poate să înfăptuiască comuniunea cu semenii săi. Pe de altă parte, iubirea aproapelui urmărește realizarea unei comuniuni în care este posibilă comunicarea harului divin. Așadar, personalitatea

359. *Mystagogia*, cap. 21, P.G., XCI, 696—697; Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în «Ortodoxia», anul XXIII (1971), nr. 4, p. 573; Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *Comuniune și intercomuniune*, p. 528—541; Prof. N. D. Uspenski, *Euharistia în secolul apostolic*, în «Bogoslovskie trudî», Moscova, 1975, nr. 13, p. 42—147.

360. Niceta de Remesiana, *Despre Simbolul Credinței*, la Pr. Asist. Ștefan Alexe, *Sfîntul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele al IV-lea și al V-lea...*, p. 533.



semenului nu poate fi abordată decît cu intenția de a realiza destinul ei. În spiritul Evangheliei lui Hristos, iubirea nu este o doctrină, nici un articol al legii morale și nici chiar o funcție etică. Iubirea este «calea» vieții creștine, este condiția vieții spirituale. Sfîntul Apostol Petru descrie această viață ca o plînatate de virtuți avînd la un capăt credința iar la altul iubirea de oameni: «Pentru aceasta puneți și din partea voastră toată sîrguința și adăugați la credința voastră: fapta bună; iar la fapta bună, cunoștința, la cunoștină, înfrînarea; la înfrînare, răbdarea; la răbdare, evlavia; la evlavie, iubirea frățească; iar la iubirea frățească, dragostea» (2 Petru 1, 5—6). Viața creștină este o continuă consolidare a credinței și o desăvîrșire a dragostei, căci sîntem datori ca: «ținînd adevărul, în iubire, să sporim întru toate, pentru El, care este Capul (Bisericii) Hristos» (Efes. 4, 15). «Pistis» și «Agapis» sînt cei doi poli, începutul și sfîrșitul vieții creștine. Amîndouă sînt unite în opera de rîscumpărare a lui Hristos, iar toate celelalte decurg din acestea <sup>361</sup>.

Creștinismul ține cont și de temeuriile firești ale unității și solidarității umane. El însă le depășește, adăugînd la acestea temeuri noi, doctrinare și harice, după cum s-a arătat, care fac posibilă o unire universală, efectivă și deplină a tuturor celor ce cred. Aceste temeuri sînt: originea comună a tuturor oamenilor, paternitatea divină ce se întinde asupra tuturor, fraternitatea oamenilor prin același Creator și același Rîscumpărător, menirea comună, chemarea tuturor la mîntuire și la o viață fericită atît în lumea de față cît și în viața eshatologică. În baza acestora, creștinismul predică iubirea de Dumnezeu și iubirea de oameni, ca poruncă și temelie a vieții creștine. Prin iubirea creștină, de la care nu este exclus nimeni, nici chiar dușmanul, *unirea și solidaritatea* se extind asupra tuturor și pătrund adînc în ființa oamenilor. Unirea și solidaritatea în Hristos și în Biserică se exprimă printr-o slujire iubitoare față de toți, spre lauda lui Dumnezeu și binele oamenilor.

Sfîntul Ioan Gură de Aur, vorbind despre temeuriile doctrinare ale solidarității umane spune: «Cercetați, vă rog, iconomia planului divin: Dumnezeu a făcut multe lucruri comune tuturor: aerul, soarele, apa, pămîntul, cerul, marea, lumina, astrele. T tuturor le-a dat aceiași ochi, același trup, același suflet, o constituție asemănătoare în toate; El a scos totul din pămînt, a făcut pe toți oamenii să se perpetueze din același om, i-a așezat pe toți în aceeași locuință... (lume). Sînt și alte lucruri comune: băile, orașele, piețele etc., iar noi începem să ne învrăjbim cînd Dumnezeu face totul în vederea apropierii noastre» <sup>362</sup>.

Înțelegerea corectă a conceptului de *lume* în Noul Testament este condiționată de înțelegerea conceptului de Biserică. Biserica intră în istorie la Cincizecime. Prin Jertfa lui Hristos și prin Duhul Sfînt, oa-

361. Doctorand Dorel Pogan, *Comuniunea Bisericii, după chipul comuniunii Treimice...*, p. 43—44; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele Ecumenice, ca expresie a universalității Bisericii*, în «Studii teologice», anul XIX (1967), nr. 1—2, p. 14—22; Diac. Asist. I. Bria, *Iisus Hristos — Iubitorul de oameni...*, p. 61—64.

362. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia a XI-a la I Timotei*, 4, P.G., LXII, 563—564; Prof. Constantin C. Pavel, *Aspectul teologic al solidarității umane*, în «Ortodoxia», anul XIX (1967), nr. 2, p. 182—190.

menii au devenit Biserică, iar Biserica a devenit locul acțiunii Duhului. În Biserică, oamenii trăiesc un nou ev (o nouă eră). A fi «în Hristos» înseamnă a aparține, ca și Hristos, acestui nou ev. Dar această nouă viață există în istorie și nu în afara ei. De aceea situația creștinului în lume și relația dintre el și lume sînt determinate de situația Bisericii ca Biserică în lume.

Fiind o creație a mîinilor lui Dumnezeu, lumea reprezintă un singur tot. În calitate de «tot», lumea include umanitatea, fără de care părțile sale nu și-ar descoperi nici un sens. Umanitatea, în concepția Vechiului Testament, făcea parte din lume, însă ea nu era o parte a lumii, în sensul precis al cuvîntului, ci era scopul în vederea căruia fusese creată lumea. Omul este încoronarea creației.

Teologia Noului Testament și învățătura creștină în general au preluat concepția vechi-testamentară despre lume, căreia i-au adăugat perspectiva eshatologică. Începînd din ziua Pogorîrii Sfîntului Duh, cînd s-a actualizat Biserica instituită de Iisus Hristos mai înainte și s-a întemeiat prin jertfa, moartea și învierea Sa, atitudinea celor ce cred față de lume s-a schimbat, fiindcă și lumea se schimbă prin apariția Bisericii în ea<sup>363</sup>. Lumea este inclusă în planul desăvîrșirii. Împreună cu Biserica, ea așteaptă revelarea slavei lui Hristos. Acum și lumea și Biserica trăiesc sub semnul celei de a doua veniri a lui Hristos (Matei 25, 31—46 ; Apoc. 21, 1—6).

Prezența Bisericii în lume și actualizarea operei de răscumpărare prin ea se înscriu astfel în planul economiei divine. Natura însăși a Bisericii este de a fi în lume ; de aceea ea nici nu poate părăsi lumea. O Biserică în afara lumii ar înceta de a mai fi în Biserică: «Ogorul este lumea ; sămînța cea bună sînt fiii Împărăției...» (Matei 13, 38). Pînă la judecata din urmă, Biserica rămîne în lume, cuprinzînd în sine în chip potențial pe toți din trecut, prezent și viitor, fiind în același timp «lumină lumii» (Matei 5, 14—15 ; Ioan 1, 9)<sup>364</sup>.

Prin urmare, economia Dumnezeiască este mîntuirea, răscumpărarea, recapitularea și posibilitatea de îndumnezeire a tuturor oamenilor, care trebuie să aibă loc cu fiecare persoană în parte, adică trebuie să fie actualizate în Biserică. Economia divină ne oferă harul lui Dumnezeu, dar cere și un efort personal și permanenent pentru transformarea internă a omului creștin și pentru unirea lui cu Hristos. Această transformare presupune lepădarea omului păcătos și îmbrăcarea noastră «în omul cel nou», prin harul lui Hristos și Duhul Sfînt.

Efectele lucrării economiei mîntuirii vor fi desăvîrșite în viața viitoare, cînd după ce toate se vor uni în Hristos, «Dumnezeu va deveni totul în toate» (1 Cor. 15, 28). Atunci ființele îndumnezeite și recapitulate în Hristos vor străluci ca stelele în jurul unicului soare — Hristos și vor împărăți în aceeași slavă a Sfintei Treimi, slavă împărtășită fără măsură fiecărei ființe în parte, prin Duhul Sfînt.

Pe temeiul acestor adevăruri, Biserica lui Hristos predică în lume pacea, iubirea, înfrățirea și unirea tuturor oamenilor.

363. Antonie Plămădeală, Episcop vicar-patriarhal, *op. cit.*, p. 274—275.

364. *Ibidem*, p. 275.

P A R T E A A II-A

**ICONOMIA BISERICESCĂ**





# CAPITOLUL I

## ICONOMIE, ACRIVIE, SCOP

### 1. PRELIMINARI

Este incontestabil faptul că «Iconomia divină», «iconomia mântuirii», sau «iconomia pentru noi» în înțelesul ei de lucrare mântuitoare, săvârșită de Domnul nostru Iisus Hristos prin întruparea, patimile, moartea și învierea Sa, prezentată în izvoarele Revelației divine, tâlmăcită de Sfinții Părinți și comentată de Teologia ortodoxă contemporană, este continuată de Biserică prin lucrarea mântuitoare încredințată ei de către Domnul Iisus Hristos. Bazată pe Iconomia divină, întreaga lucrare mântuitoare a Bisericii reprezintă astfel o parte a iconomiei divine care se împlinște prin folosirea de către Biserică a acelor mijloace cu care ea a fost înzestrată de Mântuitorul. Deci *iconomia* ca lucrare a Bisericii are înțelesul general de lucrare mântuitoare pe care o săvârșește Biserica pe baza și prin harul Iconomiei divine.

Înzestrată de Mântuitorul Iisus Hristos cu harul necesar pentru mântuirea și sfințirea oamenilor, Biserica Ortodoxă folosește iconomia sa atât față de fiii săi duhovnicești cât și față de eterodocșii care doresc să intre în comuniune cu ea.

Adevărul revelat și propovăduirea lui, harul sfințitor și împărtășirea lui tuturor celor ce primesc cu credință adevărul revelat, îndrumarea și cîrmuirea celor care au primit credința și haur sfințitor sînt mijloacele de bază de care se folosește Biserica în aplicarea iconomiei sale.

Prin aceste mijloace, Biserica cea Una a lui Hristos are vocația de a uni pe toți și pe toate în sine și în Iisus Hristos. Acest caracter de universalitate, care strălucește asupra poporului lui Dumnezeu, este un dar al Domnului însuși, grație căruia Biserica în mod continuu și creator tinde să unească întreaga făptură cu tot ceea ce cuprinde în ea bun, sub conducerea lui Hristos, în unitatea Duhului Sfînt. Biserica, «sarea pămîntului» și «lumina lumii» (Matei 5, 13—14) are chemarea de a mîntui și de a reînnoi orice făptură, pentru ca totul să fie restaurat în Hristos și pentru ca El și în El oamenii să alcătuiască o singură familie și un singur popor al Domnului (Ioan 17, 21—22).

Pentru a ajunge la această unitate, Biserica este înzestrată de Duhul Sfînt cu darurile corespunzătoare ca să «vîndece pe cele slabe

și să împlinescă pe cele de lipsă ale oamenilor». Biserica fiind «chivotul» harului și al adevărului, conduce pe credincioși la mântuire, prin organele rînduite ei de Hristos și prin *iconomia* Sfintului har existent în ea. Avînd această putere de la Domnul, Biserica acționează în unele împrejurări după *iconomie* (κατ'οικονομίαν) prin îngăduință și condescendență, fără ca prin aceasta să se infirme sau să se atingă ceea ce ea face după strictete și rigoare (κατ'ἀκριβείαν), pentru binele care rezultă și pentru înlăturarea răului. Ceea ce determină Biserica în folosirea *iconomiei* este totdeauna binele duhovnicesc și, în această acțiune, ea se conduce mai mult după cuprinzătoarea înțelegere a spiritului decît după rigiditatea literei de lege. Prin aceasta nu se calcă și nu se desființează legea, ci i se afirmă și mai cu putere spiritul; atît de mult, că litera ei este cuprinsă și oarecum topită în flacăra spiritului. Căci, evident, principiul *iconomiei* nu poate fi înțeles decît în cadrul doctrinei ortodoxe despre Biserică. Iar Biserica, societate suverană fiind, face uz de rigoare (ἀκριβεία) sau de condescendență (οικονομία), după cum o călăuzește Duhul lui Hristos, condiționînd și una și alta și în general toate hotărîrile sale cu privire la Sfintele Taine de interesele sale proprii sau ale cît mai multor oameni avînd în vedere mîntuirea și ținînd seamă și de fiii săi proprii și de membrii căzuți de la ea. Deoarece Biserica continuă să împrăzieze credincioșilor opera răscumpărătoare a Domnului nostru Iisus Hristos în lume, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești dau și lucrării bisericești denumirea de *iconomie* și caracterizează *iconomia* aceasta ca *iconomie mîntuitoare*, *iconomie bisericească* sau *iconomie a Bisericii*.

Constituie deci un drept și o poruncă pentru Biserică ca, imitînd *iconomia* lui Hristos, cu aceeași dragoste și iubire, întocmai ca o mamă după har, să se pogoare la fiii săi duhovnicești călăuzindu-i pe calea mîntuirii. Deși *iconomia* ar putea să pară ca un fel de deviere, fie de la deplina și exacta mărturie a adevărului mîntuitor prin care se mîntuie fiecare, din cauza neputinței acestuia de a înțelege și de a trăi acest adevăr, fie de la păstrarea exactă și deplină a canonului (regulei) dreptului, totuși ea nu desființează exactitatea, rigoarea (acriția), întrucît Biserica prin dragoste și prin harul divin care o sfințește, plinește tot ceea ce este lipsă în viața membrilor ei <sup>365</sup>.

De asemenea, Biserica, organism viu, condusă nevăzut de Iisus Hristos și însuflețită de Duhul Sfînt, nu se contrazice pe sine și nu se dezice, dacă, avînd în vedere mereu binele duhovnicesc și ținînd seama de situațiile concrete, odată recunoaște taine ale unor eretici, iar altă dată nu le recunoaște pe ale acelorași eretici. Cînd le recunoaște, Bise-

365. Vezi Pr. Prof. Isidor Todoran, *Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic*, p. 146; Hristu Andrutsoș, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 321—329; *Comisia Pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod*, tema a VI-a, *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», anul XXIV (1972), nr. 2, p. 285—295; Pr. Prof. D. Stăniloae, «*Iconomia*» în *Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», anul XV (1963), nr. 2, p. 152—186; Ieronim Kotsonis, *Problèmes de l'Economie ecclésiastique*, p. 1—218.

rica o face prin *iconomie* și ea acționează cu aceeași dreptate, cu aceeași înțelepciune și cu aceeași putere ca și atunci când nu le recunoaște, adică când acționează prin acrivie <sup>366</sup>.

Ca principiu fundamental al iconomiei înțelegem directiva sau norma generală sau spiritul de îngăduință în care Biserica, la primirea în sinul ei a unor proveniți din vreo erezie sau schismă, poate să rezolve în concret problema recunoașterii tainelor săvârșite în afară de Biserica cea adevărată, adică de către acei eretici sau schismatici, mai bine-zis le poate investi cu putere când vin în Biserică. Problema aceasta are și un aspect canonic-juridic, după cum se va putea observa pe parcurs.

Noțiunea de iconomie, referindu-se fie la lucrarea mîntuitoare în general a Fiului lui Dumnezeu întrupat, fie la validarea și recunoașterea caracterului de taină a unor lucrări religioase oficiate în afară de Biserică, cuprinde ideea bunătații care se revarsă asupra altuia; ea explică așadar ideea iubirii și milei, care se coboară pentru a ridica pe cel căzut, și tot așa cuprinde și ideea înțelepciunii care găsește modalitatea cea mai justă spre cel mai mare bine, precum și ideea puterii care poate împlini cele cu lipsă prin bunătațe, înțelepciune și dreptate. Iconomia bisericească este apreciere și judecată prin condescendență, întindere de mîină de ajutor, aplecare plină de iubitoare înțelegere spre cel în lipsă; iconomia înseamnă astfel depășire a strictetii legii prin plinătatea bunătații, depășire posibilă și eficace prin plinătatea puterii <sup>367</sup>. Prin iconomie, deși s-ar părea că se depășește strictetea legii, în realitate se împlinește ceea ce avea în vedere legea; întrucît, prin iconomie, Biserica Ortodoxă, ca depozitară și iconoamă a Harului, împlinește ceea ce lipsea celui care dorește să revină — sau să vină — în sinul ei, transmițîndu-i, sub altă formă, toate darurile spirituale pe care el ar fi urmat să le primească prin lucrările sfințitoare prevăzute de lege, adică de acrivie <sup>367 bis</sup>.

În scrisoarea sa către Mihail al Belgradului, din mai 1706, Patriarhul Dositei al Ierusalimului spunea că «treburile bisericești sînt privite în două moduri: cu *acrivie* și cu *iconomie*. Și cînd ele nu pot fi săvîrșite cu acrivie, se săvîrșesc cu iconomie» <sup>368</sup>.

a) Termenul «iconomie» exprimă atitudinea de bunăvoință plină de iubire a puterii bisericești față de membrii bisericii care calcă dispozițiunile ei, sau față de creștinii din afara ei, care doresc să devină membri ai Bisericii Ortodoxe, cînd, ținînd seama de interesul Bisericii și de cel al credincioșilor, este nevoie de depășire a mijloacelor obișnuite, urmărindu-se în toate mîntuirea oamenilor.

b) Termenul de «acrivie» exprimă atitudinea severă în respectarea fidelă de către puterea bisericească a dispozițiunilor canonice, urmărindu-se prin aceasta același scop: mîntuirea oamenilor.

Dar pentru o mai deplină și mai exactă înțelegere a iconomiei bisericești, este nevoie să lămurim mai amănunțit cei doi termeni.

366. Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 146.

367. *Ibidem*, p. 140.

367 bis. Prof. Iorgu Ivan, *Referat II asupra Iconomiei bisericești* (manuscris), București, 1979, p. 4.

368. *Vezi* Coll. *Delicanis*, Constantinopol, 1905, vol. III, p. 648.

## 2. ICONOMIA

Așa cum s-a afirmat și în cele de mai sus, în exprimarea obișnuită, termenul «iconomie»<sup>369</sup> înseamnă administrarea treburilor casnice sau gospodărirea unei case. După o altă concepție comună, acest termen exprimă activitatea de administrare a bunurilor materiale sau economice. Acest termen mai exprimă și noțiunea de întocmire sau constituire a unei realități<sup>370</sup>. Și în sfârșit, termenul «iconomie» înseamnă și noțiunea identică cu cea de îndeplinire perfectă a unei acțiuni concrete sau abstracte<sup>371</sup>.

În terminologia teologică, după cum am văzut, cuvântul «iconomie» exprimă în mod obișnuit ideea de administrare sau de folosire rațională și plină de dragoste a mijloacelor de care dispune Biserica. În afară de sensul mai vechi de exprimare filosofică a credinței<sup>372</sup> monoteiste, atât în Sfânta Scriptură, cât și în literatura patristică, acest termen exprimă intenția divină față de lume, planul divin cu lumea, modul de existență perihoretică a dumnezeirii unice în Treime, acțiunea ei în lume<sup>373</sup> prin Biserică. Totodată acest termen conține în mod implicit în sine pronia divină, întruparea Mântuitorului, orice faptă mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos, precum și toate acțiunile prin care s-a arătat natura umană în Fiul, de la Întrupare pînă la Înălțarea Lui la ceruri<sup>374</sup>.

Deoarece Biserica constituie continuarea în lume a operei de mîntuire a Domnului nostru Iisus Hristos, Sfinții Părinți și teologia ortodoxă în general atribuie și operei mîntuitoare a Bisericii denumirea de *iconomie* și caracterizează astfel această iconomie ca iconomie mîntuitoare, iconomie bisericească sau iconomie a Bisericii etc.<sup>375</sup>.

În această operă Biserica administrează și folosește atât harul divin, cât și celelalte mijloace de îndrumare și conducere a vieții creștine, în vederea aceluiași scop al mîntuirii. Iconomia bisericească, ca operă de administrare a mijloacelor cu care a fost înzestrată Biserica, reprezintă așadar, continuarea iconomiei divine a Mîntuitorului Iisus Hristos și capătă denumirea ei de la aceasta.

Sf. Ciprian († 258), ierarhul care a cerut mereu ca Biserica să fie necruțătoare față deeretici (cum se va vedea mai jos în cap. 2), s-a arătat îngăduitor față de *lapsi*. Îndulcirea canoanelor față de lapsi o numește Sfîntul Ciprian *temperamentum, moderatio*. Sfîntul Ciprian arată limpede cum se făcea această moderatio, această îndulcire a dispozițiilor canonice față de persoanele căzute din credința creștină. După

369. Vezi nota noastră nr. 15.

370. Sfîntul Vasile cel Mare, *Comentarii la Psalmi*, P. G., XXX, 73.

371. Sfîntul Irineu, *Adversus haereses*, I, 6, 1, P.G., VII, 504.

372. Tertullianus, *Adversus Praxeam*, 3; Clement Alexandrinul, *Stromata*, VII, 12, P.G., IX, 501.

373. Clement Alexandrinul, *Stromata*, I, 17, P.G., VIII, 800—801.

374. Sfîntul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfînta Treime*, 26, P.G., LXXVII, 1169.

375. Vezi nota noastră 21.



incetarea persecuțiilor, sinodul episcopilor rămași integri în credință cerceta pe temeiul Scripturilor puțința micșorării și înlăturării pedepse-  
lor, pentru ca cei căzuți din credință să nu fie cu desăvîrșire îndepărtați  
din comunitatea creștină. Cercetarea celor căzuți se făcea de către sinod  
cu *paterna clementia*; se examinau motivele și necesitățile care făcuseră  
pe fiecare să părăsească credința creștină. Îndulcirea pedepsei se făcea  
prin reducerea timpului de penitență potrivit vinovăției și căinței fie-  
cărui laps în parte. Este demn de amintit faptul că Sfântul Ciprian nu  
admite decât îndulcirea pedepsei de la caz la caz : *nominatim* <sup>376</sup>.

Găsim așadar la Sf. Ciprian, în prima jumătate a secolului III, ele-  
mentele cele mai de seamă ale principiului iconomiei privitoare la pe-  
desele bisericesti. Potrivit acestui principiu, așa cum îl formulează  
Sfântul Ciprian, îndulcirea asprimei pedepselor este de competența auto-  
rității sinoadele și episcopale; micșorarea sau iertarea pedepselor se  
acordă pe baza unei cercetări privitoare la motivele și împrejurările care  
au determinat comiterea abaterii respective, avîndu-se în vedere exe-  
cutarea penitenței și starea sufletească a fiecărei persoane aflate sub  
pedepsă <sup>377</sup>.

Sf. Vasile cel Mare înțelege prin *iconomie* coborîrea Fiului lui  
Dumnezeu la starea de om și suportarea tuturor celor omenești. Dar  
această coborîre (kenoză) nu se socotește slujire forțată, ci grijă be-  
nevolă de om, din iubire, văzînd în ea mai degrabă manifestarea unei  
puteri dumnezeiești care copleșește orice putere. «Oare grijile lui Hris-  
tos pentru noi, zice Sf. Vasile, ne vor face să gîndim ceva umilitor des-  
pre El ? Sau ne produc, dimpotrivă, o uimire despre puterea și iubirea  
Lui de oameni, dat fiind că a suportat să compătimizească cu neputințele  
noastre (συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν) și a putut să coboare la neputința  
noastră ?» <sup>378</sup>.

Altădată, Sf. Vasile dă iconomiei divine atributul de mîntuitoare  
și desemnează prin ea taina venirii lui Hristos la noi, prin întruparea  
Sa, care ne-a adus înfierea. «Venirea» aceasta înseamnă coborîrea Fi-  
ului lui Dumnezeu în starea de om, ca să ne înalțe pe noi la starea de fii  
ai lui Dumnezeu. Dar «venirea» aceasta este sfîrșitul unui șir de fapte  
săvîrșite pentru noi de Fiul lui Dumnezeu. Prin toate acestea am fost  
pregătiți să-L primim pe El și să ne folosim de venirea Lui. Iconomia  
întrupării nu poate fi desprinsă din acest ansamblu de acte pregătitoare.  
Prin taina iconomiei, sau întrupării Fiului lui Dumnezeu, ne vine harul  
mîntuirii, sau al înfierii, înțelegînd prin har tot ce ne-a adus întruparea  
sau iconomia mîntuitoare. «Căci a ajutat făptura Sa, mai întîi prin patri-  
arhii ale căror vieți au fost ca niște modele și dreptare de urmat celor ce  
voiesc să meargă pe urmele sfinților..., spre a ajunge la desăvîrșirea fapte-

376. Vezi Sf. Ciprian, *Epistola ad Pompeium*, IX, P.L., III, 1134; *Epistola ad An-  
tonianum*, 6, P.L., III, 791.

377. Vezi la Gh. Cronț, *Iconomia în Dreptul bisericesc ortodox*, II — *Dispensa  
și grațierea*, București, 1937, p. 7—9.

378. *Liber de Spiritu Sancto*, 18, P.G., XXXII, 100.

lor bune ; pe urmă a dat legea spre ajutor..., apoi proorocii». Apoi la sfârșit «s-a arătat El însuși în trup, ca să luăm învierea». Și expune toată lucrarea mîntuitoare a lui Hristos <sup>379</sup>.

Sf. Vasile numește iconomie și «orice măsură luată de episcopi spre folosul Bisericii, întrucît ei fac aceasta din îndemnul Sfintului Duh <sup>380</sup> și pe baza iconomiei divine.

Sf. Vasile cel Mare ne dă indicații mai ample cu privire la exercitarea dreptului de iconomie în Biserica Ortodoxă. Cele mai multe din aceste îndrumări, fiind incluse în canoanele primite de Biserică, au devenit reguli obligatorii pentru autoritatea bisericească (ex. canoanele 1, 2, 3, 74, 75, 84, 85 ale Sfintului Vasile). Pentru învățatura sa referitoare la modelarea asprimii legilor bisericești pe calea îngăduințelor consfințite de anumite obiceiuri, Sf. Vasile a fost recunoscut ca îndreptar și călăuză prin canonul 102 al Sinodului trulan <sup>381</sup>. Prin canonul 1, care este extras din prima epistolă adresată lui Amfilohie, Sf. Vasile, prescriind anumite reguli pentru primirea diferiților eretici în Biserică, admite că se pot îngădui oarecari abateri de la regulile prescrise și anume cînd însăși asprimea regulilor ar constitui, pentru unii eretici, o piedică de a reveni în Biserică (Sf. Vasile cel Mare, can. 1, în *Syntagma* IV, 91).

Pentru aplicarea practică a principiului iconomiei (condescendenței), Sf. Vasile prescrie următoarele îngrădiri : a) îndulcirea asprimii legilor (acriviei) să fie hotărîtă de autoritatea bisericească competentă, b) să fie admisă numai în caz de extremă necesitate, și c) numai în interesul Bisericii <sup>382</sup>.

Sfîntul Ioan Hrisostom recomandă de asemenea cumpănă între acrivie și iconomie. Prin îndrumările sale date duhovnicilor, îndrumări care sînt socotite în Biserica Ortodoxă ca avînd caracter de norme canonice întregitoare <sup>383</sup>, acest mare părinte bisericesc prescrie să se evite asprimea epitiimiilor, ținîndu-se seamă nu atît de gravitatea păcatelor cît și de intenția păcătosului, «pentru ca nu cumva voind să coși ceea ce s-a rupt, mai mare să faci ruptura și căutînd să îndrepi ceea ce este căzut mai mare să faci căderea» <sup>384</sup>.

După cum observa Ieronim Kotsonis (fostul arhiepiscop al Atenei și al întregii Grecii, în lucrarea sa intitulată *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, menționată mai sus) chiar în Biserica Ortodoxă nu există pînă la ora actuală o unanimitate de păreri, între teologi și canonisti, asupra noțiunii de iconomie și nici asupra chestiunilor care au legătura cu aceasta : «Unii gîndesc, spune el, că se cade să deosebim, pe de o parte, iconomia și pe de altă parte, privilegiul sau *jus singulare* în fa-

379. *Epistola CCLXI*, P.G., XXXII, 968.

380. *Epistola CCXXVII*, P. G., XXXII, 852, 856; cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia Dumnezeiască, temeii al iconomiei bisericești*, p. 11—12.

381. *Syntagma II*, 550; Zosima Tărâlă și Haralambie Popescu, *Pidalion*, București, 1933, p. 118—119, 139. 382. Apud Gh. Cronț, *op. cit.*, p. 9—10.

383. *Capitol canonic*, în *Syntagma IV*, 387.

384. *Syntagma*, IV, 387.

voarea persoanelor fizice sau juridice. Alții învață că iconomia este neobservarea precisă și riguroasă a Canoanelor, sau o derogare în privința lor, fapt care privit literar ar conduce la concluzia că orice violare a Sfintelor Canoane este o iconomie. Alții, de acord de această dată cu cercetătorii romano-catolici, par să identifice iconomia cu indulgența și condescendența<sup>385</sup>. Citind din opera teologului grec Alivizatos, *Οικονομία*, p. 49, arhiepiscopul Ieronim Kotsonis spune că printre exemplele pe care le prezintă Alivizatos pentru a face să apară clar aplicarea iconomiei în practica bisericească, citează cazul Mintuitorului Hristos care a primit botezul de la Ioan, în virtutea cuvintului caracteristic: «Iasă acum, căci așa se cuvine să plinim toată dreptatea» (Matei 3, 15). De asemenea, Alivizatos citează din opera lui Atanasie Sinaitul, *Ὁδηγός*, cap. II, *Ἅποροι διάφοροι*<sup>386</sup>, unde circumciziunea Domnului este considerată drept aplicarea unei iconomii. Tot Alivizatos, spune arhiepiscopul Ieronimos, «consideră drept o aplicare a iconomiei de către Biserică recunoașterea sfințeniei marilor figuri ale Vechiului Testament, ei care, după concepția strictă a învățaturii despre botez, nici cel puțin n-ar putea fi recunoscuți drept creștini»<sup>387</sup>. Andrusos în *Dogmatica*, Mesoloras în *Simbolica*, Jugie în *Teologia Dogmatică* și Dyvouniotis în *Problema Unității*, vorbind despre sfinții recunoscuți de Biserică, ca martiri, dați morții de către păgini, din cauza credinței lor în Iisus Hristos, deși nu reușiseră să primească botezul creștin, au fost recunoscuți prin iconomie. «Tot în virtutea unei iconomii bisericești au fost primite anumite învățături ale unor scriitori bisericești, ca cea a filozofului și apologetului creștin Iustin Martirul despre persoana Logosului Iisus Hristos (Logos spermaticos), anumite păreri ale lui Synesius din Cyrene și ale altora, precum și toleranța mutuală a anumitor diferențe între Bisericile autocefale cu privire la rânduielele de cult etc.»<sup>388</sup>.

Chiar referitor la formularea unei definiții a iconomiei bisericești constatăm păreri diferite. Faptul că, deși Sfinții Apostoli și Părinții Bisericii s-au folosit practic de iconomie, n-au încercat a o defini sistematic în ce constă ea — a contribuit la acest dezacord. Fără îndoială, unii Părinți ai Bisericii au scris studii în legătură exclusivă cu chestiunea Iconomiei, dar din nefericire ele nu s-au păstrat pînă la noi. Un studiu scris de către monahul Iov, aproape integral păstrat în «Myriobiblon»-ul patriarhului Fotie (858—867; 877—886) are legătură cu Iconomia divină<sup>389</sup>. Un altul se referea la Iconomia bisericească. Sfîntul Teodor Studitul<sup>390</sup> spune că a folosit acest studiu, dar s-a păstrat abia sub forma unui scurt tratat al arhiepiscopului Bulgariei Dimitrios Chomatianos (prima jumătate a secolului XIII), inclusiv în

385. Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 41—42. 386. În P.G., LXXXIX, 85—88.

387. Alivizatos, *Oikonomia*, p. 52, Vezi Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 42.

388. *Ibidem*.

389. Vezi: Fotius, «Myriobiblon» în *Codex 222*, ed. Bekker, Berolini, 1824, p. 181—202, la Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 43.

390. În *scrisoarea sa 59 către Naucratius*, P.G., XCIX, 1805.

scrisoarea sa apologetică către Gherman al Constantinopolului (1175—1240) și are mai degrabă un caracter apologetic decât sistematic<sup>391</sup>.

Referitor la definițiile date Iconomieii de către unii părinți și scriitori bisericești, cităm pe Evlogiu din Alexandria (sfârșitul secolului VI — începutul secolului VII), care definește Iconomia astfel: «Este **acea** activitate care a fost instituită în legătură cu un lucru independent de dogmă. Adeseori o iconomie, fie și momentană, este propusă pentru un lucru mic (un fapt mărunț), susținut de cineva care nu s-ar cuveni și menținut multă vreme, iar Biserica (știind aceasta) consimte o nezdruncinată milă pentru a înfrîna elanurile celor care au complotat împotriva adevărului»<sup>392</sup>.

Sf. Atanasie Sinaitul, dă o definiție foarte succintă: «O iconomie este un pogorământ voluntar al unui lucru de valoare, consimțit pentru mîntuirea unora»<sup>393</sup>.

Definiția patriarhului Fotie, deși foarte scurtă, este cea mai completă din toate cele emise de cei vechi. Pentru el, «iconomia este suprimarea sau suspendarea pentru un timp oarecare a legilor mai riguroase sau cota-parte a solicitatorilor, legislatorul orînduind prescripția, în funcție de slăbiciunea celor care o primesc»<sup>394</sup>.

În această scurtă definiție patriarhul Fotie menționează mai întii câteva condiții sub care se înfățișează exercitarea iconomieii: suspendarea temporară a legilor mai riguroase... etc.; chestiunea duratei iconomieii; el trasează contururi distincte unei asemenea acțiuni bisericești: «Suspendarea pentru un timp oarecare a legilor mai riguroase, sau cota-parte a solicitanților...» (<sup>394 bis</sup>), pentru binele, deopotrivă, al celor cărora li se aplică iconomia și al Bisericii.

Patriarhul Constantinopolului, Nicolae I Misticul (901—907; 912—925) nu pare să fi avut în vedere definiția lui Fotie. Mulțumindu-se cu expresii generale, el definește astfel iconomia: «este un pogorământ salvator care ajută pe cel ce a păcătuit, care întinde o mîna milostivă și ridică din greșeală pe cel ce a căzut, care nu îngăduie să rămîi doborât de păcat, care mai degrabă împinge către un adînc de îndurare. Iconomia este imitarea bunăvoinței divine, care scoate din gura fiarei care răcnește la noi»<sup>395</sup>.

391. Vezi la: J. B. Pitra, *Analecta Sacra, Selecta Paralipomena, Romae*, 1891, p. 581—587, citat de Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 43.

392. Vezi: Fotius, *op. cit.*, p. 244.

393. În *Odigos*, cap. II, diferiți termeni în legătură cu iconomia, P.G., LXXXIX, p. 77.

394. Fotius, *Τὰ Ἀμφιλόχεια*, problemele 1 și 14, ed. Soph. *Oikonomos*, Atena, 1858, p. 7; vezi Hergenröther, *Photius, III*, p. 481, nota, 7, apud Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 41—43.

394 bis. De «cota-parte» se vorbește, în general, cînd ceva (un bun) este stăpînit în indiviziune de mai multe persoane, fiecărei persoane revenindu-i o cotă-parte, cum prevede legea sau actul juridic în baza căruia părțile își afirmă dreptul de proprietate asupra bunului stăpînit în comun, în indiviziune (vezi Prof. Iorgu Ivan, *op. cit.*, p. 5—6).

395. *Scrisoarea 32 către papa de la Roma*, Hergenröther, *Photius III*, p. 673, 46, cf. Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 43.

Printre scriitorii mai recenti, Milaș consideră iconomia (pe care el o numește condescendență — dispensație) un fapt care printr-o excepție acordă dreptul unei persoane de a putea fi scutită de observarea unei legi generale, printr-o autoritate competentă : Biserica.<sup>396</sup>

Cu ocazia discuțiilor angajate la Lambeth în 1930, între ortodocși și anglicani, urmare a unei insistențe a episcopului de Gloucester, patriarhul Meletios al Alexandriei definea astfel iconomia : «Este o derogare în anumite cazuri de la o regulă strictă, consimțită pentru cel mai mare folos al Bisericii, principiile fundamentale ale credinței fiind totuși salvardate»<sup>397</sup>.

J. A. Douglas, în scurta sa lucrare asupra economiei (în C.E. XIII (1933), p. 99—109, *The Orthodox Principle of Economy*), o definește astfel : «iconomia este exercitarea de către Biserică a funcției sale de dispensatoare, în virtutea căreia autorizează ceea ce nu este îngăduit de litera strictă a legii».

Profesorul Am. Alivizatos dă această definiție : «iconomia este, din simplă indulgență și condescendență provenită din predispoziție (inclinare) creștină și în consecință, din inițiativa celor ce conduc Biserica, suspendarea obligației absolute și riguroase a prescripțiilor canonice și bisericesti numai în anumite cazuri; ea este valabilă în ceea ce privește administrația și disciplina bisericească, fără nici cea mai mică modificare a limitelor dogmatice ; iconomia este de asemenea orînduirea condițiilor create pentru mîntuirea membrilor Bisericii, condiții administrate printr-o derogare totală sau parțială a regulilor canonice care conduc viața bisericească»<sup>398</sup>.

În izvoarele dreptului românesc, noțiunea de economie (bisericească) se exprimă prin diferiți termeni cu înțeles larg. Găsim în Pravila cea Mare termenul *slobozie*<sup>399</sup>, cu înțelesul de îngăduință, de dezlegare (pentru căsătorii), iar mai tirziu, în acte, întîlnim termenul *slobozenie* cu același înțeles. Mai des întrebuintat însă este verbul *a slobozi*, cu înțelesul de a îngădui, a permite<sup>400</sup>. Uneori, în pravile, verbul *a slobozi* se folosește în înțelesul mai restrîns de a dezlega, ca de pildă în expresia : «nu se slobozește în praznicele acestora a minca pește»<sup>401</sup>.

În același înțeles este uneori întrebuintat acest cuvînt și de către traducătorul *Pidalionului*, Mitropolitul Veniamin Costache<sup>402</sup> și de către

396. N. Milaș, *Dreptul bisericesc*, trad., București, 1915, p. 59—61.

397. La Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 45.

398. *Oikonomia*, p. 31 ; Arhiep. Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 46 ; vezi, de asemenea Mitropolitul Serghie Starogordski, *Importanța succesiunii apostolice la eterodocși*, în «Jurnal Moscovoșcoi Patriarhii», nr. 23—24 din 1935, și nr. 10 din 1961, studiu tradus în românește de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», anul XXXIX (1963), nr. 9—10, p. 574—591 ; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iconomia Dumnezeiască temeii al economiei bisericești*, p. 3—24 ; Idem, «*Iconomia*» în *Biserica Ortodoxă...*, p. 152—186 ; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Principiul economiei din punct de vedere dogmatic...*, p. 139—149.

399. *Indreptarea Legii*, Ed. Blaramberg, G. Missail, București, 1871, glava 200.

400. *Pravila Moldovei din timpul lui Vasile Lupu*, de S. G. Longinescu, București, 1912, p. 132 ; *Indreptarea Legii...*, glava 237. 401. *Indreptarea Legii...*, glava 381, 415, 402. *Pidalionul*, Mînăstirea Neamț, 1844, fila 62, verso.

Mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei, în al său «Manual de pravilă bisericească»<sup>403</sup>. Alteori însă, în pravile, verbul a slobozi înseamnă a ierta, ca de pildă în expresiile acestea : «pre toți să-i slobozească de toată certarea trupească»<sup>404</sup>.

Noțiunea de îngăduință, de iconomie, se exprimă apoi prin termenul *dezlegare* pe care îl găsim în tilcurile Pidalionului la canonul 69 apostolic, unde este vorba de dezlegările de vin și undelemn în post. Această noțiune, *dezlegare*, o întâlnim în general în limbajul întrebuintat de autoritățile bisericești, precum și în limbajul cărților bisericești. În pravilele românești se întrebuintează verbul *a dezlega* în înțelesul de a îngădui, a dispensa. Cu înțelesul de a îngădui, a dispensa, este folosit și cuvântul *dezlegător*. În izvoarele românești noțiunea de iconomie se mai redă apoi și prin termenul *iertăciune* sau *iertare*<sup>405</sup>. Pravilele românești folosesc verbul a ierta atât în înțelesul de *a îngădui*, *a dispensa*, *a permite*, cât și în înțelesul de a scuti și de a absolvi de pedeapsă.

Găsim în sfârșit, în izvoarele noastre însuși termenul de *iconomie*, cu același înțeles folosit de Pravilele vechi<sup>406</sup>. Deci sensul comun atribuit iconomiei bisericești ca operă de administrare a harului divin și a celorlalte mijloace cu care a fost înzestrată Biserica este acela de administratoare cu dragoste și bunăvoință a acestor mijloace<sup>407</sup>.

Practica bisericească prezintă iconomia ca o administrare plină de dragoste și bunăvoință a propriilor ei mijloace în lucrarea ei de mântuire a oamenilor<sup>408</sup>.

### 3. ACRIVIA

Din înțelesul atât de variat al noțiunii de iconomie devine clar și sensul și semnificația termenului «acrivia» (ἀκρίβεια). Totuși el mai necesită și alte precizări, pentru a se evidenția locul și menirea acestor termeni în viața Bisericii, precum și în relațiile intercreștine și chiar față de ceilalți oameni.

După cum este cunoscut, în viața Bisericii ca și în viața laică obișnuită, cuvântul «acrivia» exprimă ideea de strictețe, justețe, perfecțiune, precum și ideea de conformitate, punctualitate, rigoare<sup>409</sup>. Potrivit acestui sens inițial, «acrivia» reprezintă măsura normală prin care este apreciată orice atitudine și orice acțiune a cuiva. Orice acțiune divină față de oameni și orice atitudine a oamenilor față de acțiunea divină se desfășoară după norma acriviei. Aceasta înseamnă că atât acțiunea divină față de oameni, cât și atitudinea corespunzătoare a oamenilor față de acțiunea divină cere o deplină acrivie și regularitate.

403. București, 1852, p. 31.

404. *Pravila Moldovei*, glava 57, 4, p. 271 ; *Indreptarea Legii*, glava 362, 4, p. 393.

405. *Indreptarea Legii*, glava 374, p. 409.

406. Vezi la Gh. Cronț, *Iconomia în Dreptul bisericesc ortodox*, în «Biserica Ortodoxă Română», anul LV (1937), nr. 7—10, p. 428—431.

407. *Ancira*, can. 2, 5 ; *Sinodul I ecumenic*, canon. 11, 12.

408. Vezi : *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, București, 1969, p. 7—11 (l. greacă sau l. rusă). 409. *Ibidem*, p. 11.

Dumnezeu a revelat întocmai și neîncetat adevărul credinței, iar oamenii l-au acceptat ca atare și sînt obligați să-l păstreze întocmai. Dar revelația divină nu este numai exactă, ci și deplină prin Iisus Hristos. Deci datoria creștinilor este de a accepta și păstra adevărul credinței nu numai întocmai, ci neîncetat și deplin. Noțiunea deplinătății adaugă o nouă caracteristică acriviei, care ne duce cu gîndul la ceva drept, categoric, și neîncetat, dar și la ceva perfect. Cu alte cuvinte, în noțiunea de acrivie intră în același timp și ideea de drept, categoric și permanent, pe lângă ideea perfecțiunii <sup>410</sup>.

Cu acest sens multiplu se folosește cuvîntul «acrivia» în viața bisericească și în teologia ortodoxă. Acrivia ne sugerează pe de o parte deplina amploare și mărturisire a adevărului revelat, iar pe de altă parte categoria și deplina conformare față de normele stabilite de Biserică. Cu alte cuvinte, Dumnezeu a revelat întocmai, categoric și deplin adevărul credinței, iar omul este chemat să-l primească și să se conformeze acestuia în același mod. Acesta este sensul cel mai cuprinzător al acriviei. Astfel se explică multiplele precepte și norme de viață creștină existente în diferitele izvoare ale tradiției Bisericii creștine.

În legătură cu acrivia, cu sensul ei sus arătat, iconomia poate fi reprezentată cu două principale sensuri și cu cele două dimensiuni respective ale lor :

a) Potrivit primului înțeles, care este cel mai simplu, iconomia prin condescendența ei este ceva mai puțin strict decît acrivia, dar nu ceva imperfect. Imperfecțiunea sau slăbiciunea pot fi atribuite carenței sau neputinței celui ce are sarcina de a păzi acrivia și este evident că în acest caz iconomia este o concesie față de obiectul în cauză. Concesia respectivă poate avea în vedere fie norma credinței («norma fidei»), fie norma dreptului («norma legis»). Dar deși iconomia ar putea să apară ca o concesie, fie față de stricta și deplina acceptare și mărturisire a adevărului mîntuitor, permisă cuiva, datorită neputinței lui de a-l sesiza, fie față de stricta și deplina respectare a normei dreptului, cu toate acestea iconomia nu suprimă acrivia, deoarece Biserica aplică condescendența iconomiei din dragoste și acest sfînt har divin umple orice lipsă de observare a acriviei.

b) Potrivit celui de al doilea sens și anume potrivit sensului ei mai larg, iconomia include uneori și acrivia : în aplicarea ei practică referitor la aspectul doctrinar, de răscumpărare, și la cel juridic.

În concluzie, putem preciza : În opoziție cu iconomia, acrivia înseamnă în primul rînd ceva drept, categoric și anume aplicarea cu strictețe a legislației bisericești, în cazul folosirii mijloacelor (de orice categorie) de care dispune Biserica <sup>411</sup>. Cu alte cuvinte, acrivie înseamnă aplicarea în sens strict a canoanelor sau a legislației bisericești de orice natură.

410. *Ibidem*, p. 12.

411. *Canoanele Sfinților Apostoli*, 5, 17, 18, 46, 47, 50, 51, 68.

Îmbinînd însă sensul ei cu sensul iconomiei, acrivie mai înseamnă și strictete și asprime, ce depășește uneori litera legii, în cazul aplicării acestor canoane sau dispozițiuni bisericești<sup>412</sup>.

Potrivit sensului ei mai larg, acrivia intră atît în sfera «iconomiei divine», cît și în cea a «iconomiei bisericești», și anume în aceea a administrării, după aprecierea autorității bisericești, a mijloacelor cu care a fost înzestrată Biserica pentru opera de mîntuire.

Practica bisericească a consacrat însă pentru iconomie sensul special de administrare cu mai multă dragoste și bunăvoință și blîndețe a mijloacelor ce le folosește Biserica pentru lucrarea de îndeplinire a misiunii ei, iar pentru acrivie sensul special de strictete și punctualitate în folosirea acestor mijloace.

Iconomia și acrivia, privite în ansamblul lor, prezintă o importanță deosebită atît ca obiect important de studiu, cît și pentru aplicarea lor practică în viața bisericească contemporană. «Iconomia» și «acrivia» constituie cei doi poli care determină limitele în care se desfășoară opera de actualizare a iconomiei mîntuirii prin Biserică, atît față de membrii Bisericii, cît și față de creștinii din afara ei. Ele reprezintă și cele două moduri principale în care Biserica poate proceda la administrarea mijloacelor de mîntuire de care dispune, față de diferitele categorii de credincioși.

Iconomia divină și iconomia bisericească, inclusiv acrivia, reprezintă un capitol de mare importanță în viața bisericească contemporană, pentru că niciodată în istoria Bisericii nu s-a pus atît de stăruitor și sub atît de multe aspecte problema relațiilor interbisericești, problema apropierii și unirii Bisericii, sau problema refacerii unității ecumenice a Creștinătății, așa cum se pun aceste probleme în zilele noastre<sup>413</sup>.

Privind aceste probleme din punct de vedere eclesiologic și soteriologic, rezultă în mod firesc și spontan necesitatea folosirii iconomiei și acriviei, în efortul realizării acestor aspirații ale lumii creștine, pentru unirea tuturor în Hristos și în Biserica Sa.

c) Limitele iconomiei și deosebirea ei față de alte activități bisericești: *condescendență, indulgență, bunăvoință, privilegiu, iertare, grație*.

Așa cum s-a mai amintit, cuvîntul iconomie înseamnă conducerea, administrarea unei case, în mod special — grija și preocuparea de încasări și de cheltuieli. În mod paralel, cuvîntul latin «dispensatio» care provine de la verbul «dispenso», a reglementa, a cîntări, venind de la «pendo» însemna la început balanța și mai apoi administrația sau economia<sup>414</sup>. Cu timpul, aceste două cuvinte, sinonime pe atunci, au căpătat un înțeles mai larg: în limbajul bisericesc, cuvîntul iconomie înseamnă,

412. *Canoanele Sfinților Apostoli* 29, 30; *Sinodul I ecumenic*, 11, 12.

413. *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, 1969, p. 6; *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, 1972, p. 285—295.

414. Vezi: Du Cange, *Glossarium... Latinitatis*, III, 1938, p. 138; Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 92.



cu adjectivul divin (iconomia divină), guvernarea lumii de către Dumnezeu și în mod deosebit, misterul Întrupării Fiului : cu adjectivul bisericesc «iconomie bisericească» sau în chip absolut, fără adjectivul bisericesc, exprima în chip absolut administrarea de către Biserică sau funcționarea, în anumite condiții, a unei legi speciale a Bisericii care cel mai adesea posedă un caracter de indulgență și bunăvoință (condescendență) <sup>415</sup>.

Astfel, este evident că iconomia și «dispensatio» au pornit de la aceleași principii, numai că în decursul timpurilor ele au luat o formă diferită, sau mai degrabă iconomia și-a păstrat caracterul inițial.

Este adevărat că după cum s-a putut constata, iconomia este adeseori caracterizată de către Sfinții Părinți și de unele izvoare nomocanonice ale Bisericii ca un *pogorământ*, o *indulgență* sau o *bunăvoință*. De asemenea, este evident că de obicei iconomia se inspiră dintr-un spirit atât de indulgență, cât și de condescendență sau bunăvoință. Cu toate acestea, nu trebuie să fim conduși la concluzia că iconomia, sub aspectul termenului tehnic, ar fi identică cu indulgența, cu condescendența... sau cu bunăvoința <sup>416</sup>. Într-adevăr, înțelesul exprimat prin termenul tehnic *iconomie bisericească* este mai restrâns, în timp ce semnificațiile exprimate de celelalte trei noțiuni sînt cu mult mai largi. Indulgența, așadar, condescendența și bunăvoința, adică iubirea față de om, încununare a operei lui Dumnezeu, trebuie să inspire întregul ansamblu al vieții creștine și, în consecință, măsurile luate de Biserică prin iconomie.

Condescendența, indulgența și bunăvoința, sînt sentimente pur subiective, în timp ce iconomia, cu toată libertatea ce și-a păstrat-o pînă în prezent, este o instituție bisericească avînd o valoare canonică, care funcționează în anumite condiții, care tinde către un țel determinat și care, de fiecare dată, se află în puterea autorităților bisericesti care dispune de ele <sup>417</sup>.

Trebuie să distingem iconomia și de *privilegiu*. Acesta din urmă se aseamănă, fără îndoială cu iconomia, prin aceea că îngăduie o derogare atunci cînd este vorba de o lege în vigoare. Dar privilegiul este ceva diferit de iconomie, deoarece el implică instituirea unei alte legi speciale care, pentru cei care sînt favorizați de ea, ia locul legii existente și determină drepturi speciale, cu totul personale și limitate la acei pentru care s-a decretat privilegiul ; dimpotrivă, iconomia înseamnă o derogare de la o lege existentă, fără promulgarea unei alte legi <sup>418</sup>.

Iconomia se deosebește de asemenea de *iertare*. Aceasta este o activitate bisericească cu o extindere mai mică decît iconomia ; iertarea se limitează la iertarea păcatelor înfăptuite de acum. În al doilea rînd, iertarea poate fi acordată prin iconomie, în cazul în care cel care acordă iertarea consideră că trebuie scurtată durata pedepsei aplicate ; de asemeni, ea poate fi acordată fără a se folosi iconomia bisericească,

415. *Ibidem*. 416. Alivizatos, *Oikonomia...*, p. 31, 38, 54.

417. Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 95.

418. Nicodim Milas, *Dreptul Bisericesc Oriental*, București, 1915, p. 53—61.

în cazul în care cel care a fost pedepsit și-a ispășit deja pedeapsa care i-a fost impusă. În fine, iertarea posedă un caracter sacramental, în timp ce iconomia, în afara cazului că ar fi aplicată pentru iertare, este lipsită de acest caracter <sup>419</sup>, avînd un sens mult mai larg pentru credincioși și Biserică.

Iconomia se deosebește și de *grățiere*, care este limitată la cazurile cărora li s-a impus deja o pedeapsă de către autoritatea bisericească judiciară competentă. Iconomia este infinit mai largă decît «grățierea», deoarece ea poate fi aplicată la multe alte manifestări ale vieții religioase a oamenilor credincioși din Biserică <sup>420</sup>.

Ținînd cont de cele de mai sus, putem preciza că :

1) Iconomia este acel mod de comportare condescendentă a Bisericii față de cei ce vin la sînul ei din anumite comunități eterodoxe, datorită căruia, avînd în vedere interesul superior al ei, care coincide în fond cu mîntuirea cît mai sigură a unui cît mai mare număr de oameni, îi primește pe aceia dacă au fost botezați acolo, fără să-i boteze și, dacă au primit în comunitatea de unde vin și taina echivalentă cu ungerea cu Sfîntul Mir, fără să-i ungă cu Sfîntul Mir, iar dacă au primit acolo și un grad de hirotonie, îi primește în treapta în care sînt, fără o re-hirotonire.

2) Atitudinea și procedura aceasta condescendentă este o excepție de la regula primirii eterodocșilor prin rebotezare și respectiv mirungere și rehirotonire, a cărei aplicare strictă reprezintă modul acriviei, sau al exactității riguroase în procedura Bisericii față de cei ce vin la sînul ei de la eterodocși. Caracterul de excepție al iconomiei se vede din faptul că acrivia poate fi aplicată față de orice fel de eterodocși, iar față de unii chiar trebuie aplicată, pe cînd iconomia nu poate fi aplicată tuturor. Biserica poate revoca oricînd modul «iconomiei» aplicat unor eterodocși, dar sînt eterodocși cărora nu le poate aplica decît modul acriviei. Acrivia poate fi generală, iconomia nu poate fi generală.

3) Constatăm că iconomia reprezintă și o libertate a Bisericii în comportarea ei față de anumiți eterodocși ce vin la sînul ei. O libertate pentru a sluji cît mai cu folos mîntuirii sufletelor. Este o libertate de la

<sup>419</sup> Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 99.

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 99.

În ceea ce privește regulile de valoare permanentă care îngăduiesc aplicarea unei măsuri de iconomie, este de prisos să adăugăm că ele nu intră în vigoare automat, valoarea lor este lăsată la aprecierea autorității bisericești care va hotărî de fiecare dată dacă condițiile care impun aplicarea lor concură. Dacă această autoritate este un sinod ecumenic sau local, este indiferent. Problema este că e necesar intermediul unei autorități bisericești care va hotărî asupra importanței motivelor care impun sau nu aplicarea iconomiei.

De exemplu, în legătură cu celebrarea prin iconomie a botezului de către un laic, cel care va trebui să-l celebreze și cei care ocazional vor fi alături de el în acel moment, ei vor fi cei la a căror putere de apreciere va fi lăsată aplicarea Iconomiei în acel caz concret de aplicare a botezului. Dimpotrivă, pentru a aplica acrivia, adică nu importă ce canon sau lege, dacă nu s-a precizat altfel, aplicarea lor, va fi obligatorie (Vezi și Gh. Cronț, *Iconomia în Dreptul bisericesc ortodox*, II, *Dispensa și grățierea*, București, 1937, p. 20—69).

acrivie ca regulă generală. Dar nu este o libertate absolută, întrucât Biserica nu poate să facă excepție pentru toți eterodocșii de la regula acriviei. În cazul acesta acrivia n-ar mai fi regulă. Nu se poate spune că iconomia și acrivia sînt două proceduri la fel de libere ale Bisericii, în sensul că Biserica ar putea face uz, pentru orice fel de caz, sau de una sau de alta. Dar nu se poate spune nici că există o linie precisă care desparte obiectiv cazurile în care Biserica trebuie să procedeze prin iconomie, de cazurile în care ea trebuie să procedeze prin acrivie. Dacă ar fi așa, n-ar mai fi nici o libertate pentru Biserica. Cazurile se despart în două numai în sensul că într-o categorie din ele Biserica *poate* să procedeze prin iconomie, pe cînd în cealaltă categorie *nu poate* să procedeze decît prin acrivie. Categoria de cazuri în care Biserica aplică iconomia face parte tot din sfera acriviei, dar ca acea parte distinctă din acea sferă în care Biserica nu este obligată în orice condiții la acrivie, *ci poate* să adopte cînd voințe procedura iconomiei. Numai prin iconomie, înțeleasă ca excepție liberă de la acrivie, ca act de liberă suspendare a acriviei, se pune în evidență libertatea Bisericii în practicarea iconomiei. Libertatea pentru modul iconomiei înseamnă, desigur, pentru toată categoria de cazuri în care ea poate fi aleasă, și libertatea pentru modul acriviei. Libertatea pentru iconomie este deplină, dar sfera ei este numai jumătate din sfera acriviei. Libertatea față de acrivie nu este deplină, dar sfera ei este mai largă.

În concluzie se poate spune că, prin iconomie, Biserica își manifestă o libertate deplină, dar în cadrul unei sfere limitate <sup>421</sup>.

#### 4. SCOPURILE ICONOMIEI BISERICESTI

a) Așa cum s-a putut constata din cele prezentate pînă acum, călăuzindu-se după acel principiu al iconomiei divine, «care pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă (ale oamenilor) le împlinește...», Biserica, aplicînd iconomia sa în diferite împrejurări, urmărește intrarea în sînul ei și mîntuirea unui număr cît mai mare de oameni credincioși. Prin iconomia sa, ea tinde spre țeluri precise. În primul rînd, este de la sine înțeles, că nu numai că nu se cade să se îndrepte împotriva scopului celui mai general al Bisericii, de a asigura și a promova mîntuirea a cît mai mulți oameni, din contră iconomia bisericască contribuie în mod substanțial la îndeplinirea acestui deziderat. Ar trebui, păstrînd toate proporțiile, să se poată spune despre orice măsură a iconomiei bisericesti, că nu a venit să «abroge» (strice), ci să «împlinească» (legea) (Matei 5, 17). Aceasta înseamnă că autoritățile bisericesti competente au misiunea să ia sau să aplice anumite măsuri extraordinare numai atunci cînd opera mîntuirii nu poate fi realizată prin aplicarea prescripțiilor Sfintei Evanghelii și ale Bisericii (prin acrivie).

Cum scria cu multă îndreptățire Patriarhul Dositei al Ierusalimului lui Mihail al Belgradului, în 1706, «lucrările bisericesti sînt considerate

421. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, «Iconomia» în *Biserica Ortodoxă...*, p. 152—153.

în două feluri, după acrivie și după iconomie, și atunci cînd ele nu pot fi reglementate prin acrivie, sînt (reglementate) prin iconomie»<sup>422</sup>. Este tocmai ceea ce înțelegeau Sfinții Părinți care promulgau canoanele celui de al VI-lea Sinod ecumenic, cînd spuneau despre una din măsurile lor: «Nu am spus aceasta pentru a călca sau răsturna ceea ce a fost legiferat în mod apostolic»<sup>423</sup>.

Scopul iconomiei bisericești nu este numai să îndeplinești într-un fel oarecare ceea ce este juridic și canonic, ci și «să-i apere elementele indispensabile». Totuși grija de a păstra ceea ce juridicește (canonic) este în vigoare în Biserică, trebuie să fie astfel observat încît aplicarea iconomiei nu numai să nu vădească intenția de a răsturna instituțiile tradiționale, dar și ca nu cumva această răsturnare să survină ca un rezultat al măsurilor luate de iconomie<sup>424</sup>.

b) Scopul prin excelență al iconomiei bisericești trebuie să fie binele spiritual și mîntuirea, atît în favoarea celor pentru care au fost luate măsurile respective, cît și în general al tuturor credincioșilor<sup>425</sup>. Astfel spus, țelul iconomiei se cade să coincidă cu cel al Bisericii; se cade anume să existe o garanție reciprocă a mîntuirii tuturor celor pentru care a murit Hristos.

Dacă realmente acesta este de fiecare dată scopul celor care iau o măsură de iconomie, atunci, precum spunea Sfîntul Vasile, «iconomia bisericească trebuie considerată ca o activitate, o lucrare a Sfîntului Duh, îndeplinită prin cei ce sînt însărcinați cu ocîrmuirea treburilor bisericești»<sup>426</sup>.

Iubirea părintească nemărginită și compasiunea păstorului creștin pentru cel care a căzut, trebuie manifestată cu blîndețea dorită și pogorămînt în numele iubirii creștine, în funcție de locul, de timpul, de nevoia fiecăruia. De aici, conchide Calinic al V-lea al Constantinopolului (1801—1806, 1808—1809), în scrisoarea sa din 1804 către Mitropolitul Veniamin al Moldovei, «punînd înainte propria ta virtute, cumpătarea ta și exemplul cel bun..., vei lucra asemeni Apostolului, la mîntuirea lor, folosind iconomia bisericească și pogorămîntul în funcție de împrejurări iertînd slăbiciunii omenești»<sup>427</sup>.

Iată pentru ce acest pogorămînt inspirat de Duhul Sfînt și de cel al iconomiei bisericești a fost pe bună dreptate calificat ca o imitație a Iconomiei divine, fără a fi neapărat identificat cu aceasta. Într-adevăr, cum

422. În *Coll. Delicanis*, Constantinopol, 1905, vol. III, p. 648.

423. *Canon 12, Syntagma*, II, p. 330—331.

424. Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 54.

425. Calinic al V-lea al Constantinopolului, către Veniamin al Moldovei, 1805, în *Delikanis, Pat. Engrapha*, III, p. 503; Despre Grigore al VI-lea al Constantinopolului, la 24.I.1837, în Ghedeon, *Kanonikai Diataxeis*, II, p. 205—206. La data menționată, Patriarhul Grigore VI a scris mitropolitului Adrianopolului cu privire la «limitele pogorămîntului bisericesc față de eterodocși», spunîndu-i că poate îngădui, cînd i s-ar cere, ca preoții să binecuvînteze și casele armenilor (vezi Prof. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 10).

426. *Scrisoarea 227*, P. G., XXXII, 852; Zosima Tărălă și Haralambie Popescu. *Pidalion...*, p. 118—119, 139.

427. *Delikanis, Pat. Engrapha*, III, p. 504, și Ghedeon, *Kanonikai Diataxeis*, p. 92—93, apud Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 56.

spunea Patriarhul Fotius: «Cuvîntul actual de *iconomie* se trage de la aceea care ne-a făcut să vedem intruparea, de la aceea care ar trebui să fie numită în chip esențial și primordial *iconomie*, în virtutea demnității și a Autorului răspunzător de ceea ce a decurs din aceasta»<sup>428</sup>, adică de la iconomia divină.

Patriarhul Grigore al VI-lea al Constantinopolului, în scrisoarea sa adresată aceluiași mitropolit Veniamin al Moldovei, în 1837, confirma cele spuse și de Mitropolitul Moldovei, că «nu ne este îngăduit nouă celor cărora Dumnezeu ne-a încredințat respectarea exactă a legilor sfinte, de a le lăsa să se piardă (anume să le înlăturăm, să le disprețuim) sub motiv de «iconomie» și să modificăm vechile definiții ale Sfinților Părinți»<sup>429</sup>. Același patriarh considera o încălcare concretă, nesusceptibilă de iertare sau de altă *iconomie* pentru că, contravenind vădit legilor sfinte și putînd, deși ar putea fi iertat, să sporească, de exemplu, pierzarea spirituală a turmei creștine, ceea ce deci ar fi întru totul deplasat și încă și mai neobișnuit preocupărilor Bisericii de a îngădui să se piardă un mare număr de suflete, spre a mîntui doar două<sup>430</sup>.

În consecință, în conformitate cu cele precedente, iconomia bisericească va trebui aplicată numai în cazurile în care autoritatea Sfințelor Canoane nu este desconsiderată. Orice altă derogare (cum spune Evloghie al Alexandriei) nu este o *iconomie*, căci «dacă cineva ar zdruncina o doctrină care a părut bună purtătorilor de Dumnezeu Părinți, aceasta nu s-ar putea numi *iconomie*, ci încălcare și trădare a dogmei, ba chiar impietate față de Dumnezeu»<sup>431</sup>.

Respectîndu-se astfel de condițiuni, aplicarea iconomiei bisericești este posibilă.

c) Determinarea și mai exactă a scopului prin excelență al iconomiei bisericești.

Așa după cum mărturisește un act al Patriarhului Calinic al II-lea al Constantinopolului (1688, 1689—1693, 1694—1702), «casa de cură spirituală a Sfintei Biserici a lui Dumnezeu trebuie să prezinte în orice chip vindecarea indicată a medicului pentru fiecare bolnav»<sup>432</sup>.

Canonul 102 al Sinodului VI ecumenic, care trasează linia directoare de urmat de către cel cărui a i s-a încredințat puterea «de a lega și dezlega», spune că trebuie să cerceteze felul greșelii și năzuința de întoarcere a celui păcătos și să aducă astfel leac potrivit bolii. Ca nu cumva folosindu-le pe amîndouă fără măsură să primejduiască mîntuirea celui bolnav... «Căci tot cuvîntul lui Dumnezeu și al aceluia cărui a i s-a dat cîrmuirea pastorală, este să întoarcă și să tămăduiască oia cea rătăcită și mușcată de șarpe. Și nici să o împingă către prăpastia deznădejdiei, dar nici să slăbească frînele, împingînd spre nesocotirea și disprețul vieții, ci în tot chipul, ori prin doctorii aspre și întăritoare (acrivie), ori

428. Vezi Hergenröther, *Photius*, III, p. 481, unde sînt prezentate toate problemele Iconomiei bisericești. 429. Vezi Delikanis, *Pat. Engrapha*, III, p. 553.

430. *Ibidem*, p. 566.

431. Evloghie al Alexandriei, în *Syntagma*, IV, p. 398.

432. Ghedeon, *Kanonikai Diataxeis*, I, p. 82; Sf. Teodor Studitul, *Scrisoarea 10*, 49, fiul lui Naucratis, P. G., XCIX, 1088.

prin altele mai ușoare și mai blinde (condescendență) să se împotrivescă patimei și să lupte pentru închiderea ranei»<sup>433</sup>.

Conform acestora, cauza principală în vederea căreia se va folosi sau se va amîna iconomia bisericească nu ar fi satisfacerea legii lui Dumnezeu violate, ci de a garanta însănătoșirea pentru păcătos și mîntuirea pentru toți păcătoșii.

Mîntuirea spirituală a oamenilor, care este cel mai temeinic scop al Iconomiei, cuprinde progresul spiritual în prezent și în viitor al credincioșilor. Este evident că acest scop al mîntuirii spirituale, cum am arătat mai sus, nu se referă numai la persoane particulare, ci și la popoare și Biserici întregi<sup>434</sup>. Demn de o atenție cu totul aparte este ceea ce a scris arhiepiscopul Bulgariei, Dimitrios Chomatianos, lui Constantin Cabasilas din Dyrachium referitor la comportarea autorităților bisericești și a ortodocșilor în general, față de eterodocșii șovăitori în convingerile lor religioase. Pe bază de iconomie, Dimitrios recomandă episcopului menționat că în măsura în care va fi fost invitat, să se facă «fără șovăire» în sanctuarele eterodocșilor și ale aceluia dintre ei care se vor apropia de liturgia divină ortodoxă, să le dea pîinea frîntă, adică antidoronul. El justifică această acțiune prin iconomie, spunînd că «o asemenea obișnuință va avea puterea de a-i atrage puțin câte puțin spre noi într-un chip absolut, cît și către tradițiile și dogmele noastre sfinte»<sup>435</sup>. În această scrisoare se au în vedere în mod deosebit romano-catolicii.

Scopul unui atare comportament pe care îl recomandă și pe care îl urmează mulți oameni foarte învățați «nu este să copleșească» ci să cîștige în pace și încetul cu încetul pe frații pentru care Mintuitorul și Stăpînul (Domnul) nostru comun și-a vărsat propriul Său sînge»<sup>436</sup>, pentru a-i recapitula pe toți în Sine.

Iconomia bisericească poate urmări și un scop mai general. Într-adevăr, este posibil ca de fiecare dată ierarhia bisericească competentă să se simtă îndemnată a lua măsuri de iconomie care urmează să fie în folosul intereselor Bisericii și să ușureze astfel o mai mare difuzare a adevărurilor creștine. Spre exemplu, Biserica își îngăduie să folosească o iconomie referitor la cuvinte și expresii, cu condiția ca să nu se aducă vreo atingere dogmelor, adică să se evite folosirea unor expresii teologice contestate și să se folosească altele, admise în general, dacă în felul acesta devenea posibil să se răspîndească credința cea adevărată mai deplin<sup>437</sup>.

433. Pr. C. Dron, *Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, Ediția II-a, București, 1933, p. 376.

434. *Syntagma*, II, p. 330; Alivizatos, *Oikonomia*, p. 37; Sfîntul Teodor Studitul, *Scrisoarea 32 către arhivarul Nicolae*, P.G., XCIX, 1016.

435. *Syntagma* V, p. 435. Cf. Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 62.

436. *Syntagma*, V, p. 436.

437. Evloghie al Alexandriei, în *Folius, Biblioteca Codex 227*, ed. Bekker, p. 244; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Hristologia Sinoadelor*, «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 4, p. 573—579; vezi și *Declarația lui Meletios IV al Alexandriei*, la Conferința anglicană și a ortodocșilor reuniți la Londra în 1930, în *Epafy Anglicanon ke Orthodoxon en Londino*, Alexandria, 1931, p. 33.

Într-un sens mai general, făcînd uz de iconomie, Biserica urmărește în același timp «să-și arate autoritatea» după cum scrie Sf. Vasile cel Mare către Sf. Atanasie<sup>438</sup> și «să se bucure pentru totdeauna de puterea unei îndurări de nezdruincinat», după cum spune Evloghie al Alexandriei<sup>439</sup>.

În sfîrșit, în mod și mai general încă, măsurile de iconomie pot fi luate nu numai pentru pacea Bisericilor locale, ci și în general «pentru stabilitatea, înțelegerea și pacea popoarelor», după expresia patriarhului Atticus al Constantinopolului<sup>440</sup>.

În rezumat, putem spune că Dumnezeu însuși, în Vechiul Testament și în mod direct în timpul prezenței Sale iconomice pe pămînt, apoi prin Sfinții Apostoli și prin Sfinții Părinți ai Bisericii, și-a desfășurat în mod continuu bunăvoința Sa și prin multe alte mijloace, dar și prin folosirea prin iconomie a măsurilor recomandate de El. Astfel s-ar putea spune că respectarea riguroasă a poruncilor divine și a Canoanelor, cît și îndulcirea lor prin iconomie, tind către același țel: acela de a restabili în har pe omul căzut, de a-l repune în poziția sa îndreptată în toată Iconomia divină, fapt care prin excelență este plăcut lui Dumnezeu.

d) Condițiile indispensabile în exercitarea iconomiei bisericești.

Prima condiție în exercitarea iconomiei bisericești este că domeniul unde ar urma să se aplice măsura iconomiei trebuie să se rînduiască în conformitate cu misiunea Bisericii; trebuie deci ca această măsură să fie de competență bisericească. O a doua condiție, foarte importantă, fără de care nu se poate vorbi despre o posibilitate de aplicare a iconomiei, este ca referitor la problema de care este vorba să se aplice iconomia, trebuie să existe deja un canon de drept bisericesc, bine determinat, adică acrivia, de la care o derogare fără intervenția iconomiei ar constitui o infrațiune și un act arbitrar. Deci acrivia canonică se cade să fi fost deja formulată în chip limpede și să fie considerată pe mai departe în vigoare, pentru ca ulterior să fie posibilă luarea unor măsuri de iconomie bisericească.

Existența necesară a acestei ultime condiții, anume existența unei reghementări bisericești concrete sau durabil înrădăcinată în practica bisericească reiese din definiția lui Fotie, despre care s-a vorbit mai sus. Deoarece, conform acestei definiții, iconomia este «suprimarea sau suspendarea pentru un timp oarecare a legii mai riguroase»<sup>441</sup>, se subînțelege că trebuie să preexiste o lege mai severă care pentru un oarecare timp va fi suspendată prin aplicarea iconomiei.

În fine, în caz de aplicare a iconomiei la pedepse, mai trebuie să concureze și o altă condiție care este înțeleasă de la sine. Este important să fi existat o încălcare a unei reguli sau al unui obicei bisericesc, sau

438. *Scrisoarea 67*, P.G., XXXII, 425.

439. *Vezi* mențiunile din nota noastră de la 431.

440. *Scrisoarea* sa către Chiril al Alexandriei, adresată în jurul anului 418, la Nichifor Calist, *Istoria Bisericească XI*, cap. 26, P.G., CXLVI, 1140; Cf. Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 65.

441. Fotius, *Τὰ Ἀμφιλόχεια* p. 7, la Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, p. 70—71; *vezi* și notele noastre nr. 21 și 24.

atunci cînd asistența spirituală a credinciosului sau a credincioșilor este imposibilă numai prin aplicarea acriviei. Astfel nu se poate prezenta un caz de aplicare a iconomiei bisericești.

În afară de condițiile generale menționate, în exercitarea iconomiei bisericești sînt necesare următoarele condiții speciale : a) Ca să existe derogare de la acrivie prin iconomie, trebuie să existe sau să fi existat o stare de necesitate absolută ; b) mai trebuie ca, în caz de neaplicare a iconomiei bisericești, un grav prejudiciu de ordin spiritual sau de alt ordin să amenințe sau pe unul din fiii Bisericii sau societatea bisericească în general; c) în sfîrșit, dacă este vorba de o diminuare a pedepsei prin iconomie, acela sau aceia care au comis delictul pentru care s-a aplicat pedeapsa, trebuie să dovedească (să arate) vreo înclinare către pocăință.

Dacă aceste condițiuni nu ar concura atunci cînd se iau măsuri de iconomie, atunci aceasta ar constitui sau un act arbitrar — și vor trebui calificate drept o neglijență de neiertat — sau un dispreț la adresa ordinii bisericești stabilită de Sfinții Părinți.



## CAPITOLUL II

# MĂRTURII ISTORICE ȘI CANONICE PRIVIND FOLOSIREA ICONOMIEI ȘI ACRIVIEI ÎN VIAȚA BISERICII

### 1. FORME GENERALE ALE ICONOMIEI BISERICEȘTI DIN EPOCA PATRISTICĂ

Biserica cea una a lui Hristos, fiind trupul spiritual al Celui care recapitulează pe toți în Sine, în îndelungata sa istorie, a aplicat acrivia și iconomia atît față de membrii credincioși ai Bisericii Ortodoxe, cît și față de eterodocși care își manifestau dorința să fie în legătură harică cu ea.

Față de membrii săi, Biserica săvîrșește această lucrare prin propovăduirea adevărului și prin harul sfințitor pe care îl împărtășește prin Sfintele Taine și prin ierurgii, aplicînd iconomia sau acrivia de la caz la caz. Față de ereticii și schismaticii din afara ei, Biserica își desfășoară acțiunea sa mîntuitoare prin predicarea cuvîntului adevărului și prin chemarea la Hristos, pe care le-o adresează în permanență, fie direct, fie indirect. Aceasta în privința folosirii celui dintii mijloc pe care ea l-a moștenit și îl deține din succesiune apostolică, adică a mijlocului pe care îl reprezintă adevărul mîntuitor al credinței creștine revelate și păstrate prin Biserică.

În ce privește însă folosirea celui de al doilea mijloc care i-a fost încredințat tot prin succesiune apostolică, adică împărtășirea harului sfințitor și schismaticilor din afara ei, Biserica folosește un mod cu totul deosebit. Iată pe scurt felul în care se desfășoară această lucrare și efectele pe care le poate produce ea.

1. — Fără îndoială că lucrarea mîntuirii se desfășoară în primul rînd prin însăși prezența Bisericii în lume, căci doar Biserica este marea «taină a creștinătății» (1 Tim. 3, 16); ea este trupul tainic al Domnului în care sălășluiește și lucrează Sfîntul Duh, care «sufală unde voiește» (Ioan 3, 8). Cu alte cuvinte, însăși existența Bisericii creează o atmosferă de comuniune cu Dumnezeu, făcînd pe toți oamenii credincioși apți pentru lucrarea ei mîntuitoare: «Duhul Adevărului carele pretutinde-

nea ești și toate le plinești» (Ioan 14, 17), sau rugăciunea «Împărate ceresc», lucrează ca o revărsare de rouă cerească asupra întregii suflări creștine<sup>442</sup>.

2. — Lucrarea iconomiei bisericești se desfășoară prin înseși cuvintele Domnului, prin însuși adevărul revelat, cuprins în taina Iconomiei divine, căci această lucrare a mântuirii înseamnă prezența lui Dumnezeu și El este prezent oriunde este primit în inima credincioșilor și în manifestările lor de viață. Iar această prezență a lui Dumnezeu înseamnă și prezența harului care îi apropie pe oameni de calea Domnului și îi ajută chiar să progreseze și să se desăvârșească în acest mod.

3. — Lucrarea iconomiei de împărtășire a harului sfințitor se săvârșește prin rugăciunile și binecuvântările obștești ale Bisericii care sînt chemări ale ajutorului lui Dumnezeu și trimiteri ale harului spre zidirea și ridicarea către Dumnezeu a tuturor oamenilor credincioși.

Pe temeiul celor afirmate pînă aici pe tema lucrării mîntuitoare a iconomiei Bisericii, cu raportarea la Tainele celor din afara ei, la apartenența sau neapartenența unora dintre ei la Biserică și apoi cu raportarea la înseși granițele Bisericii, precum și la criteriul după care se poate aprecia această lucrare în mod real, trebuie să spunem că acest criteriu nu poate fi altul decît cel dintîi element cuprins în succesiunea apostolică pe care o deține Biserica și anume dreapta credință<sup>443</sup>. Acest mod de a proceda a devenit un canon (normă) pentru primirea în sinul Bisericii Ortodoxe a celor din afara ei, atît în istorie cît și în timpurile de față. Principiul menționat este confirmat ca mai elastic sau mai sever, în raport cu manifestarea sau nu a dragostei față de ortodoxie din partea comunității eterodoxe, din care provin cei care solicită să fie primiți în Biserică.

Aplicînd cînd acrivia, cînd iconomia, la diferitele categorii de eterodocși, după conformarea lor mai mult sau mai puțin cu norma de credință (norma fidei), precum și față de acele legături ale dragostei (vinchula caritatis), Biserica Ortodoxă a explicat acrivia și iconomia atît față de mădularele sale proprii, cît și față de eterodocși.

Acceptarea de către Biserică a Botezului eterodocșilor oficiat în numele Sfintei Treimi, confirmă primatul credinței adevărate la aprecierea validității acestei taine. Totuși pe plan local, avem indicii că încă din secolul II a existat o varietate în atitudinile Bisericilor locale față de botezul ereticilor. Acest fapt se poate constata în controversele bapbismale ce au luat naștere în jurul anului 255 între episcopul Ștefan al Romei și Ciprian al Cartaginei și chiar mai înainte între Ștefan și episcopii din Asia Mică, în frunte cu Firmilian al Cezareii Capadociei. Firmilian, în numele episcopilor din Asia Mică, care hotărîseră în două sinoade ținute între anii 230—233, rebotezarea tuturor ereticilor care vin

442. Pr. Prof. Liviu Stan, *Iconomie și intercomuniune*, în «Ortodoxia», anul XXII (1970), nr. 1, p. 11—13; Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *Comuniune și intercomuniune*, p. 528—541.

443. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 14.

la sînul Bisericii, susține că practica aceasta a existat totdeauna în acele părți<sup>444</sup>. Ciprian, care împreună cu un sinod din Cartagina de la anul 255, hotărăște același lucru, afirmă și el că practica aceasta a fost hotărîtă încă din timpul unui înaintaș al său, Agrippinus<sup>445</sup>.

Ștefan al Romei invocă și el un obicei vechi, cînd cere lui Ciprian să nu reboteze pe ereticii care vin la sînul Bisericii<sup>446</sup>. Dionisie al Alexandriei, care intervine la Ștefan al Romei pentru a-l opri de la excomunicarea africanilor și pentru a-l face să reia relațiile rupte mai înainte cu episcopii din Asia Mică, afirmă și el că în Biserica lui există de mai mult timp practica primirii ereticilor numai prin punerea mîinilor episcopului<sup>447</sup>.

Referitor la poziția general-negativă pe care au adoptat-o Firmilian și Ciprian, conform cu tradiția mai veche a Bisericilor din Orient, ea nu a fost o greșeală dacă se are în vedere libertatea pe care și-a afirmat-o totdeauna Biserica de a uza față de cei ce se întorc la sînul ei, fie de iconomie, fie de acrivie. Dacă în general Biserica n-ar putea uza de iconomie decît numai atunci cînd voiește, dacă ar trebui să aplice unor anumiți eterodocși ce vin la sînul ei numaidcît metoda iconomiei, Biserica n-ar mai fi liberă în practicarea iconomiei sale. În cazul lui Ciprian și Firmilian, Biserica și-a afirmat libertatea de a nu face uz de iconomie. Nu numai cînd recurge la iconomie, ci și cînd nu recurge la ea, puțînd însă să recurgă, se manifestă libertatea Bisericii. Pentru ca Biserica să facă uz de iconomie, trebuie să țină seamă de ambele criterii amintite, acrivie și iconomie<sup>448</sup>.

Dimpotrivă, atitudinea general-pozitivă a lui Ștefan al Romei, care primea prin iconomie și pe eterodocșii la care nu se oficia botezul în numele Sfintei Treimi și nu exista credința relativ corectă în Sfînta Treime, ci numai un botez în numele lui Hristos, nesocotea primul criteriu, pe cel extern, obiectiv al iconomiei. Ba el nesocotea și pe al doilea criteriu, deși se servea împotriva lui Ciprian și de afirmația că prin primirea ereticilor fără botez, se vor apropia de Biserică un număr cît mai mare din ei. Dacă Ștefan ar fi ținut seama de acest al doilea criteriu măcar, intern, subiectiv, nu ar fi căutat să impună pretutîndeni această procedură. Ștefan, spune prof. D. Stăniloae, a adoptat o atitudine cu totul discreționară, cum n-a mai adoptat Biserica niciodată în istoria ei. Biserica s-a ferit în toată istoria ei de această libertate absolut discreționară în practicarea iconomiei, pentru că ea duce în fond la o desființare a tainelor, considerîndu-se că tot ce este în afară de Biserică, este la fel de valabil ca și ceea ce este în Biserică, desființîndu-se granițele între Biserică și eterodoxie. O libertate absolută în această

444. Vezi la Pr. Prof. D. Stăniloae, «*Iconomia*» în *Biserica Ortodoxă...*, p. 154; *Iconomia în Biserica Ortodoxă...*, (București, 1969).

445. Sfîntul Ciprian, *Epist. ad Pompeium*, P.L., III, 1175.

446. *Ibidem*.

447. În *Epistola către Filimon, presbiter din Roma*, vezi la Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, cartea a VII-a, cap. 23; P. G., XX, col. 651; cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, «*Iconomia*» în *Biserica Ortodoxă*, p. 154—155.

448. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 155.

privință se întoarce împotriva Bisericii, sau face din Biserică o realitate cu totul spirituală, nelegată de elementul văzut al tainelor. Această idee a afirmat-o și Sfântul Ciprian spunînd: «Dacă botezul naște fii spirituali, iar botezul este valabil și în eterodoxie, atunci și eterodoxia este Biserică, atunci și ea naște fii. Dar atunci nu mai este singură Biserică, mireasa lui Hristos, unica maică ce naște fii lui Dumnezeu ca Tată. În acest sens, afirmă Sfântul Ciprian, că «extra Ecclesiam nulla salus»<sup>449</sup>.

Episcopul Ștefan a unit într-un mod ciudat *libertatea* discreționară a Bisericii de a recunoaște ca taine orice fel de ceremonii din afara ei cu *obligația* de a le recunoaște. El a voit să impună obligativitatea de a recunoaște ca taine acte eterodoxe, indiferent dacă erau oficiate cu observarea formei canonice a Tainelor și indiferent de interesul Bisericii, care poate varia după loc și timp.

În general Biserica n-a urmat în cursul istoriei sale nici linia prea severă a lui Ciprian și Firmilian și a episcopilor din jurul lor, nici linia prea condescendentă a lui Ștefan. Sinodul din Arelate, de la 314, adoptă o poziție de mijloc între extrema lui Ciprian și cea a lui Ștefan, recomandînd primirea fără rebotezare, adică metoda economiei, pentru eterodocșii botezați în numele Sfintei Treimi și obligativitatea botezului pentru cei ce nu au fost botezați în numele Sfintei Treimi și nu au crezut în ea<sup>450</sup>.

Sfinții Părinți, în canoanele pe care le-au stabilit în sinoade ecumenice sau locale, au prevăzut în mod expres acest principiu al primăului doctrinei, îmblinzind sau înăsprind, condițiile de primire în sinul Bisericii, după atitudinea eterodocșilor față de Biserica Ortodoxă, precum și după rîvna celor convertiți la ortodoxie. În totalitatea ei, Biserica adoptă aceeași poziție medie, prin Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325). În canonul 8, Sinodul hotărăște ca cei ce se numesc catari (partizanii lui Novațian din Frigia) să fie primiți prin punerea minilor, după o declarație de acceptare a învățaturii Bisericii. Dar în canonul 19 hotărăște ca pauliniștii care s-au întors la Biserica Universală, să se boteze negreșit din nou. Dacă însă unii în timpul trecut au fost înaintați în cler, găsindu-se neatinși și fără prihană, după ce vor fi botezați din nou, să se hirotonească de către episcopul Bisericii Ortodoxe<sup>451</sup>. Dacă comparăm aceste două canoane, constatăm că sinodul s-a condus de criteriul prim, obiectiv, în adoptarea procedurii condescendente față de catari. Aceștia nu se deosebeau în ce privește credința în Sfânta Treime de Biserică. De aceea, Biserica le recunoaște botezul. Pauliniștii, sau aderenții lui Paul de Samosata, învățau că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu sînt trei persoane deosebite, ci una singură în care se manifestă același Dumnezeu sub trei chipuri, deci nu aveau credința în Sfânta Treime, deși se botezau în numele Sfintei Treimi<sup>452</sup>. Astfel, criteriul prim, obiec-

449. Sfântul Ciprian, *Epistola ad Pompeium contra epistolam Stephani*, PL., III, col. 1178, vezi la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 156.

450. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 157.

451. Pr. C. Dron, *Canoanele...*, vol. II, p. 53, 71.

452. *Ibidem*, p. 72.

tiv, după care s-a călăuzit sinodul în adoptarea *iconomiei* față de catari, n-a fost numai botezul oficiat în numele Sfintei Treimi, ci și credința în Sfânta Treime. Pauliniștii neavînd această credință, cu tot botezul lor canonic, ca formă, au rămas supuși acriviei <sup>453</sup>.

Sfîntul Vasile cel Mare, în primul său canon prevede, referitor la encratiți, atît aplicarea acriviei, cît și a *iconomiei*, în raport cu rîvna lor de mîntuire. «Consider așadar, spune Marele Vasile, că deoarece nu s-a stabilit nimic clar, sîntem datori să respingem botezul lor. Dacă cineva dintre ei se întoarce la Biserică, să se curățească a doua oară cu botezul adevărat al Bisericii (deci aplică acrivia). Deoarece unora din Asia li s-a părut să se primească botezul lor pentru *iconomia* multora, să fie primit. Căci bănuiesc, spune în continuare Sfîntul Vasile, ca nu cumva cînd vom voi să-i supunem botezului și ei vor ezita, să nu le punem obstacol celor ce vor să fie mîntuiți prin severitatea propunerii. Iar dacă ei au rezerve față de botezul nostru, aceasta nu trebuie să ne facă îngăduitori. Căci nu sîntem datori să le acordăm vreo favoare, ci să aplicăm strict canoanele, cu băgare de seamă. Oricum, să se reglementeze, adică cei ce vin de la botezul acelora, să se ungă de credincioși și așa să se apropie de Taine. Știm că pe frații cei de pe lîngă Zonie și Saturnin, i-am primit la scaunul episcopilor de la acea rînduială» <sup>454</sup>.

Referitor la Sinoadele ecumenice, lucrurile nu se prezintă astfel. Deoarece acest sinod este autoritatea legislativă cea mai înaltă în Biserică, prin firea sa nu are menirea de a promulga reguli sau mai degrabă Sfintele canoane relative la *iconomia* bisericească.

Doar într-un singur caz Sinodul ecumenic poate și să promulge Canoane care să prevadă activități ale Bisericii prin *iconomie*. Este atunci cînd hotărăște un fapt care merge în întîmpinarea a ceea ce este poruncit prin Scriptură. Domnul îngăduise desfacerea căsătoriei dintr-un singur motiv (Matei 19, 9). Dar atunci cînd Canonul 48 al Sinodului VI ecumenic, adaugă un nou motiv de divorț și îngăduie despărțirea prin consimțămîntul mutual în caz de promovare a soțului la episcopat, atunci a consacrat o regulă de aplicare a *iconomiei*, care va avea influență și în viitor <sup>455</sup>. Această regulă a *iconomiei* este valabilă și în prezent în Biserica Ortodoxă.

Dar chiar în acest caz unic, cînd sinoadele ecumenice pot promulga reguli care să prevadă acte de *iconomie*, se înțelege că nu este posibil ca ele să fie arbitrar, ci că trebuie să fie în armonie cu conștiința generală a Bisericii care, condusă de Sfîntul Duh, constituie în materie criteriul suprem al *Iconomiei* pe pămînt. Este adevărat că, instruită de exemplul Dumnezeiescului ei Intemeietor, de obicei, hotărîrea (sentința) sfîntă a Bisericii se poate pogori pentru a orîndui multe lucruri prin *iconomie*, afară totuși de această sfîntă piatră de încercare, care este conștiința de secole a Bisericii.

453. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 158.

454. Arhîm. Zosima Tărâlă și Haralambie Popescu, *Pidalion...*, București, 1933, p. 120.

455. *Ibidem*, p. 26.

Aplicarea iconomiei sau acriviei în istoria Bisericii s-a făcut continuu printr-o adevărată dialectică, în funcție de dorința sinceră și de dragostea celor care solicitau intrarea în comuniune cu Biserica cea unică a lui Hristos. Așa s-a ajuns la aplicarea principiului unic în două moduri, fără să fie pusă în discuție autoritatea Bisericii. Așa se explică faptul că simultan, o Biserică autocefală a putut aplica iconomia, în timp ce cealaltă aplica acrivia, după manifestarea deosebită a dragostei față de Biserica în cauză din partea comunității eterodoxe, din care proveneau cei veniți la ea, fără ca această practică să dăuneze unitatea Bisericii, dar și interesele din acel timp ale unei Biserici locale sau altele.

Libertatea recunoscută a Bisericilor locale de a aplica iconomia sau acrivia rezultă și din hotărîrea Părinților de la Sinoadele ecumenice al II-lea și al VI-lea. Ei aprobau, odată cu celelalte canoane, și hotărîrea sinodului local din Cartagina întrunit sub Ciprian în anul 256, la care au luat parte 84 de episcopi și care a emis un singur canon, prin care se hotăra ca «ereticii și schismaticii care trec la ortodoxia (Bisericii din Africa), botezul a doua oară nu este obligator pentru Biserica întregă, ci numai pentru Biserica din Africa, corespunzînd aceluia loc și timp»<sup>456</sup>. Părinții Sinodului II ecumenic (381), prin canonul 7 și Părinții Sinodului VI ecumenic (691) prin canonul 95, stabilesc alte proceduri pentru primirea ereticilor, în raport cu gradul de depărtare a acestora de la dreapta credință<sup>457</sup>.

456. Arhim. Zosima Târâlă și Haralambie Popescu, *op. cit.*, p. 312.

457. *Canonul 7 al Sinodului II ecumenic spune*: «Pe cei care, dintreeretici, se întorc la ortodoxie și la partea celor ce se mîntuiesc, îi primim după următoarea rînduială și obicei: Și adică pe arieni, și pe macedonieni, și pe sabetieni și pe novățieni, cei ce se numesc pe sine catari și stîngaci și pe quartodecimani sau tetradiți și pe apolinariști îi primim după ce vor da scrisori și vor anatematiza tot eresul, care nu învață ca Sfînta, Catolicească și Apostolească Biserică a lui Dumnezeu, și pecetluindu-i adică ungîndu-i mai întîi cu Sfîntul Mir... Iar pe evnomieni care se botează cu o singură afundare și pe montaniști, care acum se numesc frigieni, și pe sabelieni, care învață că Tatăl și Fiul sînt o singură față (hipostas) și comît și alte lucruri dăunătoare și pe toate celelalte eresuri (căci multe sînt acum, venind mai ales din țînutul Galalenilor), pe toți, care dintre aceștia vor să vină la Ortodoxie, îi primim ca pe elini: adică în ziua dintîii îi facem creștîni, în a doua catehumeni, apoi în a treia îi supunem exorcismului, suflînd de trei ori în față și în urechi și așa îi catehisim și îi punem să petreacă timp îndelungat în biserică, și să asculte sfîntele Scripturi și apoi îi botezăm».

*Canonul 95 al Sinodului VI ecumenic spune*: «Pe cei care dintreeretici se întorc la Ortodoxie și la partea celor ce se mîntuiesc, îi primim după următoarea rînduială și obicei și adică pe arieni și pe macedonieni, și pe novățieni, cei ce se numesc pe sine catari (curați) și pe stîngaci, (aristeni) și pe quartodecimani, adică tetradiți, și pe apolinariști îi primim după ce vor da scrisori și vor anatematiza tot eresul, care nu învață ca Sfînta, Ecumenică și Apostolică Biserică a lui Dumnezeu, pecetluindu-i, adică ungîndu-i mai înainte cu Sfîntul Mir pe frunte și pe ochi, și pe nări, și pe gură, și pe urechi, și pecetluindu-i zîcem: «Pecetea Darului Duhului Sfînt». Iar în privința pavlianistilor care mai apoi se întorc la Ecumenica Biserică, s-a așezat hotărîrea ca negreșit să se boteze din nou. Iar pe evnomiani, care se botează cu o singură afundare, și pe montaniști, care acum se numesc frigieni, și pe sabelieni care proslăvesc iopateria (identitatea persoanei lui Dumnezeu-Tatăl

Canonul 7 al Sinodului II ecumenic din Constantinopol, inaugurînd practica unei iconomii reduse față de anumite erezii, spre deosebire de acrivia absolută față de altele, a deschis calea spre aplicarea a două grade de iconomii, deosebite de acrivie, care a rămas ca un al treilea mod de primire a eterodocșilor. Practica primirii a devenit astfel mai nuanțată: *iconomie totală*, fără repetarea nici unei taine la primirea unor eterodocși, *iconomie redusă*, sau primirea prin mirungere a altor eterodocși, și *acrivie*, sau primirea unei a treia categorii de eterodocși, prin botez.

Aceste trei ritualuri le găsim precizate în scrierea prezbiterului din Constantinopol, Timotei: «Despre primirea ereticilor» (pe la anul

cu. persoana lui Dumnezeu-Fiul) și comit și alte lucruri dăunătoare, și pe toate celelalte eresuri, pe toți, care dintre aceștia voiesc să vină la Ortodoxie, îi primim ca pe elini: adică în ziua primă îi facem creștini, în a doua catehumeni, apoi în a treia îi supunem exorcismului, suflînd de trei ori în față și în urechi, și așa îi catehisim și îi punem să petreacă timp îndelungat în biserică și să asculte Sfințele Scripturi, și apoi îi botezăm. Dar și pe manihei, și pe valentinieni și pe marcioniți, și pe cei ce vin din asemenea eresuri, primindu-i ca pe elini, îi botezăm din nou. Iar nestorienii și eutihienii și severienii, și cei din asemenea eresuri, trebuie să facă scrisori și să anatematizeze eresurile lor, și pe Nestorie, și pe Eutihie, și pe Dioscor, și pe Sever, și pe ceilalți începători ai acestor feluri de eresuri și pe cei ce cugetă ale lor, și pe toate eresurile pomenite mai înainte, și așa se vor împărtași de Sfînta Cuminecătură» (Vezi la Nicodim Mișaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, Arad, 1931, p. 118—119; 475—476).

Înainte chiar de Sinodul I Ecumenic, Sf. Vasile cel Mare, în prima sa epistolă, scrisă în anul 374 lui Amfilochie din Iconiu, lămurește cîteva probleme referitoare la întrebarea dacă cei botezați la unele asociații eterodoxe ar trebui rebotezați sau nu, în cazul cînd s-ar converti la Biserica Ortodoxă: «În principiu, Sf. Vasile este de părerea celor care tratau cu asprime, prin rebotezare, pe schismaticii și ereticii care se întorceau din rătăcire și doreau să reintre în Biserica Ortodoxă. În același timp el nu condamnă însă pe cei care reprimesc, fără rebotezare, pe ereticii sau pe cei din grupările schismatice la care botezul se săvîrșește în numele Sfintei Treimi și nici în învățătura despre persoanele Sfintei Treimi nu s-au depărtat de învățătura Bisericii. Contribuția Sfîntului Vasile cel Mare în răspunsul dat lui Amfilochie, corespunzător canonului 1, este stabilirea unor criterii mai clare, în baza cărora pot fi grupați cei ce se abat de la doctrina și disciplina Bisericii, în funcție de categoria din care fac parte, aplicîndu-se și procedura de reprimire. El prevede trei categorii: a ereticilor, a schismaticilor și a celor care se roagă în adunări separate de Biserică. Prima categorie — a ereticilor — o formează cei care se instrăinează cu totul de la Biserică, prin învățătura potrivnică credinței ortodoxe; a doua categorie — a schismaticilor — o formează cei care se separă de Biserică pentru chestiuni bisericești de mai mică importanță, chestiuni care nu privesc credința și dogmele; iar a treia categorie o formează cei care, în adunările pentru rugăciuni nu mai pomenesc pe ierarhul superior, formînd astfel adunări ilegale» (N. Mișaș, *Canoanele...*, vol. II, p. 42—44; Sint. At., IV, p. 92—93 (*Comentariul lui Zonara la Can. 1 al Sf. Vasile cel Mare*, apud Prof. Iorgu Ivan, *Opera canonică a Sfîntului Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii*, p. 15—16 man.)). «Spre a ști cum să se procedeze la primirea în Biserică a celor care se convertesc de la astfel de grupări, Sfîntul Vasile spune că trebuie să se țină seama de ceea ce au hotărît Sfinții Părinți din timpurile mai vechi, cu privire la asemenea eterodocși sau schismatici, procedîndu-se în conformitate cu aceste hotăriri. Dar analizînd mai îndeaproape învățătura unora pe care cei vechi i-au socotit schismatici, Sfîntul Vasile i-a considerat eretici — motivînd aceasta cu abaterea lor de la dreapta învățătură a Bisericii — și de aceea, el personal, impunea acestora, la reprimire, botezarea din nou. El a adăugat însă că acolo unde acestora li s-a primit botezul, li se poate primi în continuare; iar dacă

600 sau în secolul V)<sup>458</sup>. Scrierea aceasta este o listă a ereziilor, grupate în trei categorii, după cum sînt primiți membrii lor la venirea în Biserică: prin botez, numai prin mirungere, sau printr-o simplă abjurare a schismei din care vin (acrivie, iconomie redusă, iconomie totală), după gradul lor de depărtare de învățatura Bisericii.

a) Astfel, ținînd cont și de cele stabilite de canonul 7 al Sinodului II ecumenic și de canonul 95 al Sinodului VI ecumenic, cei primiți prin botez (acrivie) sînt: tascodrugii, pentru că resping în general orice botez și orice vehicul extern al harului; marcioniții, pentru că socratesc pe Dumnezeu demiurgul raului și umanitatea lui Hristos o părerere; sacoforii, apotactiții, hidroparastații, encratiții (cu grave erori dogmatice), valentinienii, vasilidienii, nicolaiții, montaniștii, pentru că reduc cele trei persoane divine la una singură; maniheii, ieunomienii, pauliniștii, fotinienii, marcelienii, sabelienii, simonienii (adeptii lui Simon Magul), ebioniții și cherintienii (iudaizanții adepti ai lui Cherint care

ar accepta să fie botezați din nou, aceasta să nu înspăimînte, fiindcă n-ar fi o încălcare a canoanelor care interzic repetarea botezului, ci o aplicare a acestor canoane, care obligă să fie botezați din nou cei care au fost botezați la eretic» (vezi la Prof. Iorgu Ivan, *op. cit.*, p. 16). Sf. Vasile, în pogorămîntul la care convine pentru reprimirea fără botezare din nou a ereticilor, care n-ar accepta rebotezarea, aduce, drept motivare, deopotrivă, interesul sau binele general al Bisericii și al mîntuirii celor care se întorc în Biserică. În acest sens, el spune: «Dar dacă aceasta (nepriimirea botezului din nou) ar fi piedică ordinii obștești, să se aplice iarăși obiceiul și să se urmeze Părinților, care au orînduit cele (de cuvîntă) pentru noi. Căci mă tem ca nu cumva, întrucît hotărîm să zăbovească în privința Botezului, să împiedicăm pe cei ce se mîntuiesc, prin asprimea orînduiei!» (*Ibidem*, p. 16).

458. P. G., LXXXVI, 13, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 161—162.

Sfîntul Teodor Studitul (†822), culegînd mărturiile din învățatura și experiența Sfîntilor Părinți, ne dă o sinteză aproape completă cu privire la practica iconomiei în epoca patristică. Folosindu-se de scrierea lui Evloghie al Alexandriei, Περὶ οἰκονομίας (vezi la Gh. Cronț, *Iconomia în Dreptul bisericesc ortodox, Dispensa și grațierea*, p. 17), Sfîntul Teodor Studitul spune că a alcătuit o lucrare despre iconomie în general: Περὶ τῆς καθόλου οἰκονομίας. Despre această lucrare, care nu ni s-a păstrat, amintește Sfîntul Teodor Studitul într-una din scrierile sale (P. G., XCIX, 1085), în care rezumă principiile generale ale iconomiei bisericești, într-un chip atît de limpede încît putem înțelege îndeajuns care a putut fi cuprinsul lucrării sale despre iconomia bisericească. Lămuriri întregitoare cu privire la ideile Sfîntului Teodor Studitul despre iconomie găsim și în celelalte scrieri ale sale.

Potrivit învățaturii Sfîntului Teodor Studitul, nu orice prescripție poate fi obiect de *iconomie*. Nimeni, nici chiar împăratul și pentru nici un motiv, nu poate fi îngăduit să calce o poruncă dumnezeiască (P. G., XCIX, 1077). Prescripțiile bisericești însă care nu sînt de drept divin pot fi indulcite prin iconomie.

Din învățatura Sfîntului Teodor Studitul, actele de iconomie se împart în: *perpetui* și *temporare*. Ca exemplu de iconomie perpetuă, Sfîntul Teodor Studitul menționează îngăduința acordată de Sfîntul Atanasie latinilor de a întrebuița cuvîntul πρόσωπον în loc de ὑπόστασις; iar ca exemplu de iconomie temporară menționează îngăduința arătată de Sfîntul Apostol Pavel față de ritualul circumciziunii iudaice, precum și învoirea pe care Sfîntul Chiril al Alexandriei a dat-o adeptilor lui Teodor de Mopsuestia, de a pomeni în diptice pe acest premergător al nestorianismului (P. G., XCIX, 1085).

Actele de iconomie se acordă numai pentru motive de necesitate și utilitate, urmărindu-se mîntuirea oamenilor și binele comun al Bisericii (vezi Gh. Cronț, *Iconomia în Dreptul bisericesc ortodox, II, — Dispensa și grațierea*, București, 1937, p. 17—19).



negau divinitatea lui Hristos), sartorienii (ai lui Sartorie, ucenicul Simonianului Menard), carpocratienii, aderenții lui Marcu Gnosticul, ai lui Apele (ucenic al lui Marcion), ai lui Teodot (ucenicul lui Paul de Samosata), elchesaiții, aderenții lui Nepos, ai lui Pelagius și Celestin (care primeau învățăturile maniheilor). Toți aceștia amestecau creștinismul cu păgânismul sau cu iudaismul și negau Sfânta Treime.

b) Între cei primiți prin mirungere, deci printr-o iconomie redusă, Timotei înșiră pe aceiași pe care îi rinduse și canonul 7 al Sinodului II ecumenic din Constantinopol: arienii, pnevmatomahii, apolinariștii, quartodecimanii, novațienii și sabelienii.

c) La aceste două categorii, lista lui Timotei adaugă o a treia: pe cei primiți printr-o simplă anatematizare a schismei din care veneau. În această categorie sînt incluși: nestorienii, eutihienii (care nu negau Sfânta Treime, ca cei din prima categorie, nici nu o știrbeau ca cei din a doua, nu negau nici întruparea Fiului lui Dumnezeu, dar o înțelegeau într-un mod deosebit) și mesalienii, care aveau o mulțime de nume (euchiți, marcianști, entuziaști, jucători, eustațieni) și se deosebeau de Biserică nu atît în dogme, cît în doctrina spirituală referitoare la metodele desăvirșirii omului.

Așa cum s-a amintit, aceste trei ritualuri aplicate aproximativ aceluiași trei categorii de eterodocși, sînt confirmate de Sinodul Trulan (la anul 692) în canonul 95.

Sinodul VII ecumenic, neabătîndu-se de la tradiția stabilită, hotărâște ca iconoclaștii să fie primiți fără botez, iar cei cu un grad de hirotonie să fie de asemenea primiți în treapta lor.

Cu alte cuvinte, Biserica în comportarea ei față de cei care s-au lăsat aserviți unei învățături rătăcite, consideră că este îngăduit a li se arăta o condescendență terapeutică, în măsura în care cei ce se întorc de la erezie își recunosc vina și se convertesc la unitate și la pace în Hristos. Atitudinea Sinoadelor Ecumenice și a numeroși Sfinți Părinți confirmă această poziție.

## 2. FORME ALE ICONOMIEI BISERICEȘTI POSTPATRISTICE ȘI LIMITELE ICONOMIEI BISERICEȘTI ÎN CADRUL STRĂDUINTELOR ECUMENISTE ÎN PREZENT

Atît în epoca veche cît și în contemporaneitate, Biserica, în calitate de chivot al adevărului (1 Tim. 3, 15), și de păstrătoare a harului divin, în toate cîte trebuie să le observe cu grijă și exactitate, în procesul de însușire a credinței în Hristos și a harului, a rămas și rămîne pe baza acriviei, dar iarăși, în toate cîte este îngăduit și se recomandă ca ea să le judece de la sine, care este folosul ei și al sufletelor îndreptate ei, a iconomisit și iconomisește cu dragoste toate cele ale sale, cu singurul scop obiectiv al mîntuirii sufletelor fiilor ei, dar și pentru ușurarea raporturilor ei cu lumea creștină luată în sens mai larg <sup>459</sup>. Întreitul ritual al iconomiei aprobat de Sinodul Trulan a căpătat astfel

valoare generală și permanentă în Biserica Ortodoxă. Dar lista nominală a celor trei categorii de eterodocși și-a pierdut actualitatea, din cauza dispariției celor mai mulți dintre ei. După 1054 și după 1517 Biserica Ortodoxă s-a văzut pusă în fața altor eterodocși: a catolicilor și a diferitelor feluri de protestanți ieșiți din Reformă. Problema care rămâne actuală pentru Biserică acum este ca, ținând seama de felul cum a împărțit Biserica veche diferitele categorii de eterodocși ale acelor timpuri — principiile practice fiind permanent valabile — să se călăuzească de ele în împărțirea eterodocșilor contemporani. Practic, Biserica așa a și procedat în trecut și după aceleași principii se călăuzește în contactul ei cu celelalte confesiuni creștine, fie la nivel ecumenic, fie la diferite întâlniri bilaterale.

a) Orientându-se și după normele prevăzute de primul canon al Sinodului local întrunit în Biserica Sfinta Sofia, în anul 879, prin care au fost reglementate unele aspecte privind legătura dintre Bisericile de Răsărit și Apus, aceste Biserici și-au recunoscut reciproc valabilitatea Tainelor fără vreo rezervă. Mai târziu însă au fost accentuate din partea Bisericii Apusene poziții doctrinare deosebite de cele ale Bisericii Ortodoxe, iar pe de altă parte încercări de prozelitism. În această situație, Biserica Ortodoxă a impus restricții privitor la primirea membrilor Bisericii Romano-Catolice care veneau la Ortodoxie. Aceștia erau primiți în Biserică fie în urma unei repudieri din partea lor a învățăturii lor, fie prin ungere cu Sfintul Mir, conform dispozițiilor celui de al 7-lea canon al Sinodului II ecumenic și ale celui de al 95-lea canon al Sinodului VI ecumenic <sup>460</sup>.

Ulterior, datorită prozelitismului făcut prin cruciați și uniați, primirea romano-catolicilor în Biserica Ortodoxă se făcea în general prin repudiere scrisă și ungere cu Sfintul Mir. Așa a hotărât Sinodul local de la Constantinopol din anul 1484, la care au participat patriarhii din Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim <sup>461</sup>.

Măsurile însă n-au rămas întotdeauna aceleași, ci au alternat în raport cu atitudinea romano-catolicilor față de Ortodoxie. Astfel, din cauza acțiunii de prozelitism a romano-catolicilor, Patriarhia din Constantinopol, sub patriarhul Chiril al V-lea, a hotărât în anul 1755, ca o măsură pedagogică, rebotezarea romano-catolicilor, sub pretextul că ei săvârșeau botezul prin vărsare sau stropire cu apă. Dar din secolul XVIII a început să fie aplicată din nou practica din 1484, adică primirea lor în urma unei repudieri scrisă sau prin ungere cu Sfintul Mir.

Cu toate acestea, Bisericile locale își rezervau libertatea de a acționa având în vedere atitudinea romano-catolicilor față de Biserica Ortodoxă. Astfel, la 1845 patriarhul Constantinopolului, Antim al VI-lea, nu a recunoscut hirotonirea romano-catolică și a impus rehirotonisirea unui episcop romano-catolic care dorea să intre în comuniune cu

459. *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», anul XXIV (1972), nr. 2, p. 285—295.

460. Ioan Karmiris, *Dogmatica și Simbolica Bisericii Ortodoxe Universale*, ediția II-a, Atena, 1960, tom. II, p. 980.

461. *Ibidem*, p. 981; *Iconomia în Biserica Ortodoxă...*, p. 54 (în l. rusă).

Biserica Ortodoxă<sup>462</sup>. Dar în cazul unui alt cleric romano-catolic din Cipru, care dorea să treacă la Ortodoxie, a fost aplicată iconomia și i-a fost recunoscută hirotonia. De asemenea, patriarhii Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului au hotărît la 1860 că melhiții (uniți) să fie primiți în Biserica Ortodoxă numai prin ungerea cu Sfîntul Mir și aceasta numai pe față<sup>463</sup>. În 1875, patriarhul din Constantinopol permite arhiepiscopului Atenei uzul iconomiei, dar în 1878 se poruncește rebotezarea în cazul primirii romano-catolicilor<sup>464</sup>.

Primirea catolicilor înainte de 1755, prin iconomia redusă a mirungerii, o explică unii teologi prin faptul că ea se impunea într-un timp cînd catolicismul era puternic și prin această procedură se apăra Biserica de primejdia lui. Dar odată ce puterea lui s-a redus, iconomia față de el nu mai este necesară. Se afirmă aici un nou rost al iconomiei: apărarea Bisericii de pornirea dușmănoasă a grupării religioase căreia i se aplică sau nu iconomia în cazul revenirii la Ortodoxie<sup>465</sup>.

Astfel, pentru Biserica Greciei în special, pînă în 1903, exista aceeași disciplină ca și în patriarhatul de Constantinopol. Botezul eterodocșilor era respins ca lipsit de validitate. Totuși o enciclică a Sfîntului Sinod, promulgată la 29 octombrie 1903, adresată «cucernicilor preoți ai parohiilor grecești ortodoxe din Diaspora» lasă la puterea de apreciere a autorităților bisericești competente, dacă să recurgă la Iconomie și să primească pe eterodocși numai prin ungere cu Sfîntul Mir. După textul acestei enciclice, era posibil ca eterodocșii să fie primiți în Biserica prin iconomia ungerii cu Sfîntul Mir, deoarece botezul lor nu garanta validitate. Aceasta viza chiar și pe eterodocșii pentru care Sinodul VI impusese repetarea botezului<sup>466</sup>.

În anul 1932, Sfîntul Sinod al Greciei a hotărît ca romano-catolicii să fie primiți în urma unei dezavuări scrise și prin ungere cu Sfîntul Mir<sup>467</sup>.

b) În ce privește primirea Protestanților (luterani și calvini) în Biserică, la început grecii au ezitat să ia o măsură unitară. De fapt, legăturile Bisericilor ortodoxe grecești cu Protestantismul datează din secolul al XVI-lea, cînd Philip Melancthon, prietenul și colaboratorul lui Luther, a trimis în 1559 patriarhului Ioasaf al II-lea (1555—1565), *Confessio Augustana*. Relațiile au continuat apoi prin corespondența teologilor din Tübingen cu Patriarhul Ieremia al II-lea (1572—1579; 1580—1584; 1587—1595). În decursul istoriei, colaborarea dintre Biserica Ortodoxă greacă și Protestantism s-a manifestat în repetate rînduri în mod constructiv.

La începutul secolului XVIII patriarhii Ciprian I și Ieremia al III-lea din Constantinopol erau de părere ca protestanții să fie primiți în Biserică ca și catolicii: prin ungerea cu Sfîntul Mir.

462. *Ibidem*, p. 54.

463. *Ibidem*, p. 57; Ioan Karmiris, *op. cit.*, p. 986, 992.

464. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, «*Iconomia*» în *Biserica Ortodoxă*, p. 164.

465. *Ibidem*. 466. Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, (cap. VIII).

467. Ioan Karmiris, *op. cit.*, p. 986, 992; Episcop Antonie Plămădeală, *Patriarhia Ecumenică și dialogul cu romano-catolicii*, în «*Ortodoxia*», anul XXVI (1974), nr. 1, p. 157—163.

Începînd cu anul 1870, în Biserica Greciei indirect și local, botezul protestanților este recunoscut, deoarece enciclica sinodală din 30 iulie 1870 îngăduie să li se acorde în caz de necesitate înmormîntarea bisericească administrată odată cu o ceremonie specială, fapt care presupune că cel ce primește înmormîntarea este recunoscut creștin, deci ca botezat din punct de vedere canonic <sup>468</sup>.

După primul război mondial (1914—1918), Bisericile Ortodoxe au colaborat cu Bisericile Protestante în cadrul Mișcării Ecumenice, participînd la Congresele ținute de organizarea creștinismului practic, Viață și Acțiune (Life and Work), mai întîi la Stockholm (1925), apoi la Oxford (1937), precum și la Congresele ținute de organizarea Credință și Constituție (Faith and Order), primul ținut la Lausanne (1927), iar al doilea la Edinburg (1937).

După cel de al doilea război mondial (1939—1945), relațiile Bisericii Ortodoxe cu protestantismul s-au amplificat. Relațiile de prietenie și frățietate întreținute de Biserica Ortodoxă Română încă din 1949, cu Bisericile protestante din țara noastră, au creat o bază pentru relațiile de prietenie cu celelalte Biserici Protestante din alte țări ale lumii.

Redevenind membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în timpul celei de a III-a Adunare Generală de la New-Delhi (1961), Biserica Ortodoxă Română este prezentă și ia parte activă la toate congresele acestui forum internațional creștin, prin Înalt Prea Sfinția Sa Dr. Iustin Moisescu — fost Mitropolit al Moldovei și Sucevei — actualul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române și prin alți reprezentanți distinși ai teologiei românești.

În *Biserica Rusă*, începînd cu secolul XII, romano-catolicii erau primiți prin ungerea cu Sfîntul Mir. După Conciliul de la Florența, de la 1441 pînă la 1667, romano-catolicii au fost primiți în Biserică prin rebotezare, practică ce a fost întărită printr-o hotărîre a Sinodului de la Moscova din 1620 sub patriarhul Filaret Nichitici, din cauza încercărilor catolice de a extinde uniația în ținuturile limitrofe.

Sinodul din 1667, de la Moscova, hotărăște primirea romano-catolicilor prin mirungere, odată ce pericolul uniației încetase. De la 1757 se acceptă metoda lui Petru Movilă, aplicată în Ucraina încă de la 1646, de a-i primi prin ungerea cu Sfîntul Mir numai pe catolicii neconfirmați, iar pe cei confirmați numai cu mărturisirea păcatelor și repudierea învățăturii lor catolice greșite.

În ce privește pe luterani și calvini, rușii pînă la 1718 îi rebotezau, dar din acest an, cu avizul patriarhului de Constantinopol Ieremia III, sînt primiți fără botez, dar cu mirungere, pentru că nu au confirmațiunea ca taină. Petru Movilă introdusese în Ucraina acest ritual încă din secolul XVII <sup>469</sup>.

Secolul XIX a deschis o nouă perioadă în istoria Bisericii Ortodoxe Ruse. Un secol de aur, care ca o primăvară spirituală a înviorat duhul Bisericii primare, al Sfinților Părinți, al «dragostei celei dintîi» (Apoc.

468. Ieronim Kolsonis, *op. cit.*, cap. VIII.

469. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 164—165.

2, 4). Grație acestei noi orientări, în ultimul timp au apărut în Biserica Rusă unele studii care dau o deosebită importanță iconomiei pe care trebuie s-o aplice Biserica eterodocșilor ce vor să revină la sînul ei. Această conduită de aplicare a iconomiei a continuat-o mai întii Mitropolitul Serghie Starogorodțki, patriarhul de mai tirziu al Moscovei († 1944), în două studii: «Raportul Bisericii lui Hristos cu comunitățile din afară de ea»<sup>470</sup> și «Importanța succesiunii apostolice la eterodocși»<sup>471</sup>.

Pe poziția patriarhului Serghie se situează în timpul de față prot. P. Gnedici, în studiul: *Despre sensul ortodox al Bisericii și al unității bisericești*<sup>472</sup> și N. Ivanov, care dă acestei concepții o dezvoltare deosebită în remarcabilul său studiu: «Despre problemele teologice contemporane»<sup>473</sup>.

Patriarhul Serghie aduce mai multe argumente din practica Bisericii împotriva teoriei că tainele din afara Bisericii nu înseamnă nimic. Biserica, spune el, primind la sînul ei un preot catolic, îl socotește atît de sigur preot, că dacă acesta se recăsătorește, nu mai poate fi sau deveni preot. Biserica în caz de nesiguranță dacă un copil este botezat sau nu, îl botează, riscînd să repete botezul decît să rămînă nebotezat (Can. 83 Cartagina și 84 Trulan). Dacă n-ar fi sigură de valoarea botezului unor eterodocși, Biserica i-ar boteza din nou. În general, patriarhul Serghie spune că Biserica poate lua ceea ce s-a primit de cineva în taine, dar nu poate da prin judecată (prin sentință) ceea ce se poate primi numai în taine<sup>474</sup>. Judecata Bisericii nu poate recunoaște pe cel nebotezat botezat, pe mirean preot și așa mai departe.

Biserica, spune mitropolitul Serghie, nu repetă tainele eterodoxe (cînd vede în comunitatea respectivă succesiunea apostolică) nu numai pentru motivul că Bisericii îi sînt scumpe formele apostolice, ci și pentru faptul că socotește aceste taine valide. Totuși aceasta nu înseamnă că ar putea fi, în afară de Biserică, taine harice. «Biserica recunoaște în parte harul la eterodocși numai pentru motivul că îi socotește pe aceia «nu străini» de Biserică (Sfîntul Vasile cel Mare, Can. 1) și anume pînă atunci, pînă cînd rămîn astfel. Păstrînd cu ei «oarecare canon al comuniunii» (deși oficial este ruptă cu ei și comuniunea euharistică și cea a rugăciunii), Biserica le dă posibilitatea să se folosească în oarecare mod de «fărămiturile harului» de la acea masă bogată, la care își hrănește fiii ei credincioși. Alt har, nebisericesc nu există și de aceea Biserica, avînd puterea «să lege și să dezlege» poate să-și prelungească acest «oarecare canon al comuniunii» cu eterodocșii, cînd aceasta este

470. Vezi în «Jurnal Moscovskoi Patriarhii», 1931, nr. 3—4, și republicat în «Vestnic Zapadnoevropeiscogo Patriarșego Exarhata», 1954, nr. 19.

471. Vezi «Jurnal Moscovskoi Patriarhii», 1934, nr. 23—24 și republicat în același Jurnal, nr. 10, în 1961.

472. În «Jurnal Moscovskoi Patriarhii», 1962, nr. 8.

473. În «Jurnal Moscovskoi Patriarhii» nr. 8 și 9, 1962; Vezi la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 175; și studiul Mitropolitului Serghie Starogorodski, *Importanța succesiunii apostolice la eterodocși*, tradus și publicat de Pr. Prof. D. Stăniloae, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», anul XXXIX (1963), nr. 9—10, p. 574—591.

474. Mitropolitul Serghie, *Importanța succesiunii apostolice la eterodocși*, p. 579.

potrivită cu scopurile ei (mîntuirea oamenilor), și să oprească această comuniune, să întrerupă așa-zicînd, curentul harului și prin aceasta să întoarcă respectiva comunitate în starea ei neharică, în care în esență trebuie să fie toate comunitățile nebisericesti. Pe de altă parte, Bisericile ortodoxe locale, despărțite între ele prin spații și acționînd fiecare în mediul ei, pot săvîrși acest act de respingere a unei comunități eterodoxe nu în același timp, sau una să-l aplice iar celelalte să rămînă în raportul de mai înainte. De aici și neuniformitatea în practica interbisericească. Dar aceasta, spune mitropolitul Serghie, este numai o apariție temporară, trecătoare, țînînd pînă atunci pînă cînd se înstăpînește practica uniformă ecumenică»<sup>475</sup>.

Ștînd în linii generale pe același punct de vedere al patriarhului Serghie, dar dezvoltîndu-l într-un sens personal, prot. N. Gnedici, plecînd de la ideea că creștinismul nu este numai o sumă de învățături, ci o viață nouă în Hristos, din care toți membrii Bisericii se împărtășesc prin taine, iar dogmele nu fac decît să normeze această viață, conchide că viața cea nouă în Hristos nu se oprește brusc la marginile vizibile ale Bisericii, ci se întinde slăbită și dincolo de ele. Biserica este una și ea își află expresia ei, în condițiile pămîntești ca «comunitate de oameni», uniți prin unitatea credinței, printr-o organizare definită (ierarhie) și prin taine, trăind o viață harică unică, neîntreruptă. Numai ea singură trăiește plenitudinea acestei vieți în comuniune cu Capul și Întemeietorul ei prin taine. Prin ea (însă) participă la această viață și membrii despărțați de ea. De la ea, ca de la centrul, sau de la vatra vieții harice pe pămînt, se propagă valuri ale vieții celei unice peste toată lumea creștină, micșorîndu-se pe măsura depărtării comunităților despărțite, care au ieșit din plenitudinea comunității bisericesti, sau a membrilor lor. Realitatea acestei vieți se pierde pe măsura încetării validității tainelor celor despărțiți. Comunitățile și membrii singulari, care nu au botezul sau al căror botez nu este recunoscut de Biserică, nu au o viață comună cu ea; celelalte însă păstrează cu Biserica un «oarecare canon al comuniunii»<sup>476</sup>.

N. Ivanov, subliniind faptul că Hristos a întemeiat Biserica, una, sfîntă, mîntuitoare, conchide că, în mod firesc numai în Biserică este mîntuirea. Aceasta este clar pentru rațiunea noastră. Dar iubirea lui Hristos depășind înțelegerea noastră, se întinde peste toată omenirea... În virtutea acestei mari logici a iubirii, de care este pătrunsă toată Evanghelia lui Hristos nimeni nu ar putea spune că mîntuirea este rezervată numai unora. Vorbînd despre categoriile logicii formale obișnuite și categoriile teologisirii noastre raționaliste, unde se ivesc în aparență o contradicție, o neclaritate, pe care el o numește antinomie, N. Ivanov apelează pentru rezolvarea acestei antinomii (contraziceri) la aspectul dinamic al credinței și al tendinței spre unitate, care există între creștini. Rațional, spune el, nu se poate da un răspuns la întrebarea dacă se pot mîntui și

475. *Ibidem*, p. 583.

476. Prof. N. Gnedici, *Despre sensul ortodox al Bisericii și al unității bisericesti...*, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 176—177.

oamenii care cred în Hristos dar care se află în afară de Biserică. Dar noi dorim ca toți cei care cred în Hristos să se mîntuiască. Creștinul ortodox crede că Domnul a venit pentru mîntuirea întregului neam omenesc și recapitulează pe toți în Sine în mod virtual, prin harul revărsat în lume prin iconomia divină, adică prin taina răsculpărării. De aceea fiecare creștin ortodox dorește să se ajungă la «unirea tuturor» și se roagă pentru această unire. Și aici trebuie să căutăm răspunsul la această antinomie. Dacă și membrii celorlalte confesiuni tind să ajungă la unitate și dacă această tendință devine generală, tocmai în această tendință generală trebuie să-și găsească rezolvarea contradicția dintre logica formală și logica teologică. Ceea ce nu se poate obține în unitatea statică, se poate experimenta în unitatea dinamică. Ceea ce nu se poate înțelege rațional, devine inteligibil prin acea înțelegere superioară, care vine în om cînd inima lui se umple de dragostea lui Hristos <sup>477</sup>.

c) Primirea în Biserică a creștinilor veniți din Bisericile orientale vechi : monofiziți, armeni, copti, etiopieni, iacobiți etc., precum și a celor așa-zisi nestorieni se făcea la început numai prin dezavuarea scrisă, conform Canonului 95 al celui de al VI-lea Sinod Ecumenic. Începînd însă din sec. al XI-lea, ei erau primiți prin ungerea cu Sfîntul Mir și uneori li se impunea să fie rebotezați.

Există dovezi că în anii 1330—1331, Patriarhia Ecumenică îi primea pe armeni numai prin dezavuarea scrisă <sup>478</sup>. Dar în general, multă vreme, ei erau primiți ca și romano-catolicii. De aceea, începînd din 1756, armenii erau rebotezați ca și latinii. Mai tîrziu și anume în anul 1880, Sinodul din Constantinopol a hotărît ca armenii să fie primiți numai prin ungere cu Sfîntul Mir <sup>479</sup>.

Conferința I-a panortodoxă de la Rodos din 1961, a hotărît cultivarea relațiilor prietenești pentru restabilirea unității cu Bisericile Vechi Orientale : armeană, coptă, abisiniană, siro-iacobită și cu Biserica creștinilor tomiți din Malabar (India). Aceste relații prietenești interconfesionale s-au concretizat prin schimb de vizite, contacte teologice, vizite de profesori etc.

Conferința neoficială ținută la Aarhus (Danemarca) în 11 și 15 august 1964, întîlnirea neoficială de la Bristol (Anglia) care a avut loc între 25—29 iulie 1967, ca și consultările dintre teologii ortodocși și necalcedonieni, din august 1970 la Geneva și ianuarie 1971 la Adis-Abeba, au promovat substanțial relațiile frățești între Ortodoxie și aceste Biserici.

Relații la nivelul cel mai înalt s-au stabilit între aceste Biserici prin vizitele Înălților Ierarhi ai celor două familii de Biserici în ultimii 20 de ani, Biserica Ortodoxă Română ocupînd un loc de frunte, poate primul loc, în activitatea ecumenică de apropiere cu Bisericile Vechi Răsăritene <sup>480</sup>.

477. N. Ivanov, *Despre problemele teologice contemporane...*, la Pr. Prof. D Stăniloae, *op. cit.*, p. 179.

478. *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, București, 1969, p. 58 (în l. rusă).

479. *Ibidem*, p. 61.

480. Prof. Teodor M. Popescu, *Condițiile istorice ale formării Vechilor Biserici Orientale*, în «Ortodoxia», anul XVII (1965), nr. 1, p. 28—43; Iustin, Mitropolitul Mol-

d) Referitor la primirea vechilor catoloci, întrucît această Biserică a fost întemeiată abia după 1870 (în timpul Conciliului I Vatican) și întrucît în cursul discuțiilor purtate după aceea relativ la raporturile lor cu ortodocșii, nu se punea problema primirii vechilor catoloci în Biserica Ortodoxă, ci numai recunoașterea lor ca Biserică distinctă de cea Romano-Catolică, nu s-a luat nici o hotărîre în ce condiții ar putea fi primii vechii catolici la Ortodoxie.

La 24 septembrie 1889, Bisericile vechi catolice din Olanda, Germania și Elveția, s-au organizat în «*Uniunea Internațională a Vechilor Catolici*» sau «*Uniunea de la Utrecht*», la care au aderat în urmă și alte Biserici vechi catolice din Europa și America. Uniunea de la Utrecht a stabilit ca organ suprem de conducere «*Conferința internațională-episcopală a vechilor catolici*», care a ținut numeroase congrese la care au participat și unele dintre Bisericile Ortodoxe, inclusiv Biserica Ortodoxă Română.

Totuși Vechii catolici sînt menționați în două hotărîri oficiale: cea a Patriarhiei Ecumenice din 1922 și cea a Arhiepiscopiei Ciprului din 1923, referitor la recunoașterea validității hirotoniilor anglicane. Cu aceste ocazii se menționează că vechii catolici sînt pe aceeași treaptă cu romano-catolicii și armenii, recunoscîndu-li-se și acestora validitatea hirotoniilor, ca și anglicanilor <sup>481</sup>.

Un eveniment important în istoria relațiilor Bisericii Ortodoxe cu Biserica Vechilor Catolici îl constituie vizita oficială făcută în aprilie 1962 de o delegație a Bisericii Vechi Catolice, în frunte cu arhiepiscopul Andreas Rinhel de Utrecht, la Patriarhia Ecumenică din Constantinopol, pentru a discuta problema unirii celor două Biserici.

Conferința a III-a panortodoxă ținută în noiembrie 1964 la Rodos, în comunicatul final, a hotărît cu privire la relațiile dintre Biserica Vechilor Catolici să se instituie o comisie teologică interortodoxă din teologi specialiști pentru pregătirea sistematică a tezelor ortodoxe și începerea discuțiilor cu o comisie teologică corespunzătoare a Bisericii Vechi Catolice, după înțelegerea comună a ambelor Biserici.

În septembrie 1966, s-au desfășurat la Belgrad lucrările Comisiei interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu Biserica Vechilor Catolici.

Comisia teologică interortodoxă pentru dialogul cu Vechii Catolici, s-a întrunit în octombrie 1970 la Chambésy, lângă Geneva, cu comisia teologilor vechi-catolici. După discuțiile purtate cu teologii și episcopii

---

dovei și Sucevei, *Biserica Ortodoxă Română în lumea creștină contemporană*, în «*Ortodoxia*» anul XX (1968), nr. 2, p. 189—194; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, în «*Ortodoxia*», anul XVII (1965), nr. 1, p. 5—27; Idem, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în «*Ortodoxia*», anul III (1951), nr. 2—3; Prof. N. Chițescu, *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două voințe în persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu necalcedonienei*, în «*Ortodoxia*», anul XIX (1967), nr. 4, p. 550—564; Episcop Anba Gregorius, *Învățătura hristologică a Bisericilor necalcedoniene*, în rev. «*Ecclesiastikos Faros*», vol. apărut între 1952—1969; J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine...*, p. 56—57, 85—86; Prof. Teodor M. Popescu, *Condițiile istorice ale formării Vechilor Biserici Orientale...*, p. 28—43.

481. *Iconomia în Biserica Ortodoxă...*, București, 1969, p. 58.



vechi catolici, a constatat că s-a ajuns la un acord deplin între cele două Biserici, asupra punctelor esențiale de credință.

O nouă întâlnire între Comisia interortodoxă și cea a Vechilor Catolici a avut loc la Centrul ortodox de la Mănăstirea Penteli, lângă Atena, în luna iulie 1973. Cele două comisii mixte au aprobat trei serii de teme, referitoare la Teologie, Hristologie și Eclesiologie, care au fost dezbătute ulterior.

Cu ocazia întâlnirii celor două comisii de teologi din 1974, la Centrul franciscan Antonius «Mattli» (Elveția), unde s-au dezbătut din nou temele centrale: teologie, hristologie și eclesiologice, s-a scos în relief faptul că Biserica în întregime este purtătoarea infailibilității. S-a recunoscut că cele 7 sinoade ecumenice sînt infailibile în hotărârile lor de credință ca și în formularea lor și inviolabilitatea hotărîrilor acestor sinoade rămîne nezdruccinată odată ce ele au fost receptate de întreaga Biserică<sup>482</sup>.

Situația teologică și eclesiologică a vechilor catolici devine însă tot mai complicată, pentru că ei au multiple contacte, dialoguri și acorduri (teoria ramurilor) cu unele Biserici de tip protestant din Spania, Portugalia, America, Filipine etc.

Bisericile ortodoxe nutresc credința fermă că dialogul care se duce între Ortodoxie și Vechii Catolici va duce la apropierea celor două Biserici după dorința Domnului Hristos, care vrea ca toți cei ce cred în El «să fie una».

e) Referitor la primirea anglicanilor în Biserică, menționăm că legăturile de prietenie și colaborare dintre Biserica Ortodoxă și cea Anglicană au început din timpul patriarhului ecumenic Chiril Lukaris († 1638) și au fost continuate de Mitrofan Critopoulos (1589—1639), patriarhul Alexandriei, între anii 1636—1639, care a petrecut un timp în țara noastră și este înmormîntat la Mitropolia din Tîrgoviște.

Aceste legături s-au intensificat îndeosebi după primul război mondial (1914—1918), cînd s-a pus problema recunoașterii validității hirotoniilor anglicane de către Bisericile Ortodoxe. După regula generală, la primirea anglicanilor au fost luate în considerație procedurile pentru primirea protestanților, deși practica Bisericilor locale era și este diferită, cu tendință constantă de a fi simplificate condițiile pentru primirea lor în Biserică.

Astfel, deși în baza hotărîrii sinodale a Patriarhiei Ecumenice din 1756, anglicanii erau supuși rebotezării, ca și luteranii și calvinii<sup>483</sup>, cu toate acestea cu trecerea timpului s-a căzut de acord cu primirea lor în Biserica Ortodoxă să se facă numai prin dezavuare și ungerea cu Sfîntul Mir<sup>484</sup>.

482. Pr. Prof. Ioan G. Coman, în «Biserica Ortodoxă Română», anul XCIII (1975), nr. 3—10, p. 1202—1205; Idem, «Biserica Ortodoxă Română», anul XCI (1973), nr. 7—8, p. 808—813.

483. *Iconomia în Biserica Ortodoxă...*, p. 62 (l. rusă).

484. *Ibidem*, p. 62; Pr. Prof. Liviu Stan, *Perspectiva canonică a relațiilor dintre Ortodoxie și Anglicanism*, în «Ortodoxia», anul X (1958), nr. 2, p. 291—295.

Problema primirii anglicanilor în sinul Bisericii Ortodoxe a devenit obiectul mai multor hotărâri ale Bisericilor Ortodoxe locale, dintre care cele mai importante sînt cele referitoare la validitatea hirotoniilor anglicane, care presupun ca o condiție indispensabilă recunoașterea botezului anglican. Dintre diferitele poziții ortodoxe referitoare la modul de primire a anglicanilor în Biserica Ortodoxă, menționăm aici punctul de vedere al patriarhului Damian al Ierusalimului (1907—1908), care considera botezul anglican valid prin iconomie. De asemenea delegații ortodocși la Congresul de la Lambeth din 1930 au declarat că practica de atunci a Bisericii Ortodoxe întregi era de a nu reboteza pe anglicani <sup>485</sup>.

Menționăm în continuare că, referitor la validitatea hirotoniilor anglicane, în urma tratatelor care au avut loc între patriarhia de Constantinopol și Biserica Anglicană, patriarhul ecumenic Meletios al IV-lea Metaxakis și Sfîntul Sinod al Constantinopolului au recunoscut validitatea acestor hirotonii în iulie 1922. Validitatea hirotoniilor anglicane au recunoscut-o apoi la 27 februarie (12 martie) 1923 patriarhia Ierusalimului, sub păstoria patriarhului Damianos (1897—1931), iar în 7—20 martie 1923, arhiepiscopia insulei Cipru.

În urma convorbirilor oficiale dintre anglicani și ortodocși, care au avut loc la Londra între 5—18 iulie 1930 patriarhia Alexandriei a recunoscut validitatea hirotoniilor anglicane la 20 noiembrie 1930, în timpul Patriarhului Meletios al II-lea. O fază importantă în istoria dialogului dintre Ortodoxie și Anglicanism o reprezintă Conferința de la București ținută la 8 iunie 1935, în timpul patriarhului Miron Cristea, cînd Biserica Ortodoxă Română a recunoscut validitatea hirotoniilor anglicane <sup>486</sup>, cu condiția ca aceste hotărâri să fie recunoscute de toate componentele Bisericii anglicane și de celelalte Biserici Ortodoxe.

La prima Conferință panortodoxă ținută la Rodos în septembrie—octombrie 1961, Bisericile Ortodoxe au hotărît să studieze împreună posibilitatea cultivării și dezvoltării relațiilor și modalităților de apropiere dintre ele și Biserica Anglicană.

La a III-a Conferință panortodoxă de la Rodos (noiembrie 1964), s-a hotărît constituirea unei Comisii teologice interortodoxe din teologi de specialitate din ambele Biserici, care să studieze posibilitatea unirii dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Anglicană.

Un pas important înainte în vederea apropierii dintre Biserica Anglicană și Biserica Ortodoxă, l-a constituit îndeosebi vizita oficială făcută între 1 și 2 iunie 1965 Bisericii Ortodoxe Române, la București, de Primatul Angliei, Dr. Arthur Michael Ramsey, și vizita patriarhului Justinian făcută între 21—28 iunie 1966 la Londra <sup>487</sup>, prin care s-a reactualizat acordul la care s-a ajuns între cele două Biserici în urma conferinței anglo-ortodoxe ținute la București în iunie 1935.

Problema relațiilor anglo-ortodoxe s-a pus de asemenea la «*Conferința Comisiei teologice interortodoxe de la Belgrad pentru pregătirea*

485. *Iconomia în Biserica Ortodoxă...*, p. 62.

486. Vezi «Ortodoxia», anul X (1958), nr. 2, p. 171—334.

487. Vezi «Biserica Ortodoxă Română», anul LXXXV (1966), nr. 7—8, p. 650—722.

*dialogului cu anglicanii și cu vechii catolici*», care a avut loc între 1—15 septembrie 1966.

Întîlnirile dintre teologii ortodocși și anglicani de la Chambésy (iunie 1968), octombrie 1970 și septembrie 1972, precum și cea de la Helsinki (iulie 1971), au creat condițiile favorabile pentru continuarea dialogului dintre cele două Biserici.

Eforturile pozitive de apropiere între cele două Biserici au putut fi constatate și la sesiunile dialogului anglicano-ortodox de la Oxford (iulie 1973) și Rimnicul Vilcea—România (în iulie 1974) sau la întîlnirile Truro-Cornwall—Anglia (iulie 1975)<sup>488</sup>.

Așa după cum Domnul însuși a afirmat «orice păcat și orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului Sfînt nu se va ierta» (Matei 12, 31—32), tot astfel Biserica este gata, în condițiile menționate în cele expuse pînă aici, să acționeze întotdeauna și în toate prin iconomie, afară doar de două cazuri: cînd s-ar pune în primejdie evlavia creștină și cînd ar fi amenințată credința.

Iconomia Bisericească poate funcționa în toate cazurile unde pietatea nu are de suferit (nu este deteriorată sau amenințată). Astfel, practica Bisericii a prevăzut întotdeauna o absolută acrivie cînd este vorba de dogme și de doctrină. De exemplu, atunci cînd în septembrie 1089 sinodul din Constantinopol a luat în discuție cererea papei Urban II (1088—1099) de a reînscris numele său în dipticele bisericești, de unde de multă vreme fusese șters, s-a hotărît ca mai întîi să se pretindă papei o mărturisire (profesiune) de credință, căci «existau probleme între o Biserică și cealaltă» care necesitau și ele așijderea o eventuală corectare. Biserica Ortodoxă a păstrat o atitudine similară cu ocazia discuțiilor cu anglicanii non-juras (1716—1725) în legătură cu unirea. Patriarhii ortodocși, «în răspunsurile» lor scrise din 1718 au hotărît «ca unică bază posibilă a Unirii bisericești acceptarea absolută a doctrinei ortodoxe de către anglicani, care ar putea păstra doar cîteva particularități liturgice occidentale și celelalte obiceiuri ale lor care n-ar avea legătură cu esența dogmei<sup>489</sup>. Dacă au existat uneori pogorăminte prin iconomie, ele s-au referit la disciplina sau străvechile tradiții, dar nu au fost pogorăminte legate de credință și dogmă. Căci referitor la dogmele divine, iconomia și condescendența n-au fost niciodată valabile. Într-adevăr, acestea sînt de nezdruncinat și sînt ocrotite de toți ortodocșii cu toată evlavia pentru că sînt infailibile și inviolabile.

Biserica Ortodoxă a urmat aceeași cale cu ocazia contactelor sale cu eterodocșii într-un trecut recent. La Congresul «Faith and Order» reunit în 1927 la Lausanne, de exemplu, delegația ortodoxă a prezentat o declarație, conform căreia nu se putea aplica în problema intercomuniunii, principiul iconomiei care în alte cazuri are valoare și pe care Biserica Ortodoxă l-a admis adeseori față de cei care se întorc la ea.

488. Vezi «Biserica Ortodoxă Română», anul XCII (1974), nr. 5—6, p. 623—629; Idem, *Ibidem*, anul XCIII (1975), nr. 5—6, p. 602—697.

489. Ieronim Kotsonis, *op. cit.*, cap. VIII.

Căci «acolo unde integralitatea credinței lipsește, nu poate avea loc nici o comuniune în Sfintele Taine»<sup>490</sup>.

O constanță în aplicarea acriviei în ce privește legătura cu dogma s-a observat cu ocazia discuțiilor de la Moscova din toamna anului 1956, între teologii ruși și anglicani. Acolo s-a accentuat de către partea ortodoxă că o condiție fundamentală a Unirii este unanimitatea în ceea ce privește doctrina de credință, succesiunea apostolică, ierarhia și Sfintele Taine. Numai în atari condiții ar putea Biserica Ortodoxă să recunoască o altă Biserică ca membră a adevăratei Biserici a lui Hristos<sup>491</sup>, adică în condiția unei depline concordanțe dogmatice.

Deci, în ceea ce privește conținutul dogmei, Biserica nu a îngăduit niciodată și nici nu poate îngădui să se facă uz de iconomia bisericească. Aplicarea niciunei iconomii nu este posibilă în sfera dogmei.

În concluzie, există două puncte asupra cărora nici un fel de iconomie nu poate avea valabilitate: întâi evlavia și apoi doctrina. O iconomie bisericească care ar duce spre împietate sau care ar porni de la dispoziții lipsite de evlavie, nu ar fi cu puțință, după cum nu poate fi nici o iconomie care ar contraveni conținutului dogmei.

### 3. ICONOMIE ȘI ACRIVIE ÎN CULTUL BISERICII ÎN GENERAL ȘI ÎN SFINTELE TAINE ÎN SPECIAL

Din paginile Sfintei Scripturi, rezultă lămurit că Dumnezeu însuși este întemeietorul cultului divin, când îl vedem poruncind lui Moise să facă cortul sfânt după dumnezeieștile arătări, să rînduiască preoți, să aducă jertfe etc. (Ieșire cap. 29—30).

Luînd trup omenesc, prin taina iconomiei Sale, Mîntuitorul Iisus Hristos a învățat lumea dreapta cinstire și închinare către Dumnezeu «în Duh și în adevăr» (Ioan 4, 24). Iar pentru îndrumarea credincioșilor mai departe și pentru sfințirea lor a rînduit pe Sfinții Apostoli drept «slujitori ai lui Hristos și iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu» (1 Cor. 4, 1), căci rostul cultului sau serviciului divin în Biserică este continuarea mîntuirii neamului omenesc, adusă în lume în mod obiectiv de Hristos Răscumpărătorul, precum și sfințirea celor ce nădăjduiesc spre Domnul.

*Frîngerea pîinii*, adică săvîrșirea Sfintei Liturghii (Matei 26, 26—29; Marcu 14, 22—25; Luca 22, 15—20; 1 Cor. 11, 23—27), *lecturile biblice* sau citirea unor părți din Sfînta Scriptură (1 Tes. 5, 27; Colos. 4, 16), *predica* (Fapte 20, 7—12; 1 Tim. 4, 13; 1 Cor. 14, 1), *Cîntarea religioasă* (Efes. 5, 19; Colos. 3, 16), *rugăciunea în comun* (Fapte 2, 42; 1 Tim. 2, 1—3) și *faptele de milostenie* (1 Cor. 16, 1—2) sînt elementele esențiale ale cultului creștin, practicat din timpul Sfinților Apostoli. Ele au fost instituite de însuși Mîntuitorul Hristos. Sfinții Apostoli și apoi urmașii lor au îndeplinit, au îmbogățit și au înfrumusețat acest cult. Biserica a vegheat în decursul secolelor și a acceptat, a pus pecetea oficialității

490. *Ibidem*; Pr. Prof. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în «Ortodoxia» anul XXVIII (1971), nr. 4, p. 561—584; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic...*, p. 139—149.

491. Vezi «Ekklesia», anul XXXIII (1956), p. 443, cf. Ieronim Kotsonis, *op. cit.*

pe ceea ce era de la Dumnezeu și pe ceea ce s-a dezvoltat în chip normal pe temeliiile rînduite de Mîntuitorul.

În tezaurul acestui cult se găsesc elementele esențiale ale unității Bisericii lui Iisus Hristos și prin urmare elementele esențiale ale drumului comun al tuturor creștinilor din lume.

Astfel, unitatea Bisericii lui Hristos se păstrează și se confirmă nu numai prin unitatea credinței, dar și prin unitatea adorativă manifestată prin cultul religios și prin unitatea canonică.

Prin asumarea firii noastre, ca fire umană, personalizată în El, care a dat posibilitatea ca prin ea să se unească mai strîns cu toate subiectele umane purtătoare ale aceleiași firi și cu toată creațiunea, Hristos «a pus în actualitate toate potențele omului de a fi inelul de legătură între Dumnezeu și creațiune... Prin faptul că s-a făcut El însuși ipostasul naturii umane, cu deschiderea Lui dumnezeiască spre toată realitatea creată și cu capacitatea Lui supremă de comuniune umană, a făcut din umanitatea asumată mijlocul de unire și de îndumnezeire a întregii umanități și creații în Dumnezeu»<sup>492</sup>.

Actualizarea acestei unități într-o anumită măsură virtuală a Lui cu subiectele umane ia forma Bisericii. «Biserica este astfel o *a trefa taină*, în care Dumnezeu-Cuvîntul restabilește și ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înființată prin actul creației, dar slăbită prin păcatul omului. Se poate spune deci că însăși creațiunea este o Biserică»<sup>493</sup>, iar Biserica este creațiunea restabilă și în curs de restabilire și desăvîrșire<sup>494</sup>. Astfel noțiunea de taină și de Biserică coincid. Universul redevenit Biserică, spune teologul D. Stăniloae, a redevenit taina atotcuprinzătoare, dacă taina este prezența și lucrarea lui Dumnezeu în toată creațiunea. Iar întrucît în Taina atotcuprinzătoare fiecare component este o taină, se poate spune că fiecare component al ei este o biserică»<sup>495</sup>.

Taina Bisericii nu este despărțită de taina lui Hristos și nici taina lui Hristos de taina Bisericii, căci Biserica este extensiunea tainei lui Hristos care a luat ființă pentru a se extinde în Taina Bisericii<sup>496</sup>.

Biserica în rugăciune la rîndul ei, «Ecclesia orans», prelungește în spațiu și în timp Taina sacerdotală a lui Hristos. «Cînd Biserica se roagă, Hristos se roagă în ea. Hristos prelungește rugăciunea Sa în Biserică. De asemenea, toate cererile și doxologiile pe care trupul lui Hristos, Biserica în membrele sale, le prezintă lui Dumnezeu, nu sînt valabile decît trecînd prin Cel care este Capul trupului, Fiul lui Dumnezeu»<sup>497</sup>.

492. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București, 1978, p. 13—14; Pr. Prof. Spiridon Căndea, *Cultul creștin și unitatea Bisericii lui Iisus Hristos*, în «Ortodoxia», anul XV (1963), nr. 3—4, p. 472—488.

493. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, P. G., XCI, 664—665, apud. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 13.

494. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 13.

495. *Ibidem*. 496. *Ibidem*.

497. Pr. Aurel D. Grigoraș, *Dogmă și cult privity interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 312; Pr. lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclesiologic al Slin-telor Taine și problema comuniunii...*, p. 99—174.

Cultul divin fiind un dialog viu între Dumnezeu și comunitatea creștină, prin care Domnul se adresează Comunității Sale, și prin care comunitatea răspunde Domnului, într-un înțeles mai special, Sfintele Taine sînt lucrările invizibile ale lui Hristos săvîrșite prin acte vizibile, de cult, prin care se constituie Biserica și care se săvîrșesc în Biserica<sup>498</sup>.

Botezul, Mirungerea, Spovedania, Sfinta Euharistie, Hirotonia (preoția), Cununia și Maslul sînt cele șapte sfinte Taine ale Bisericii, instituite de Hristos și prin ele Hristos unește cu Sine și deci cu Biserica, persoanele singulare care cred în El și prin care dezvoltă unirea permanentă cu ele<sup>499</sup>.

«Baza Tainelor în sensul restrîns este întruparea Cuvîntului și faptele Lui mîntuitoare, adică faptul că El a asumat și menține pentru totdeauna în ipostasul Său nu numai sufletul, ci și trupul omenesc și le-a ridicat pe acestea prin actele Sale mîntuitoare la starea de îndumnezeire... Tainele pun în relief, ca și întruparea Domnului, marea însemnătate a trupului omenesc și valoarea lui eternă ca mediu transparent al bogățiilor și adîncimilor dumnezeiești... A sfinți trupul înseamnă a sfinți și sufletul, sau a-l face mediu tot mai străveziu și organ tot mai adecvat al prezenței dumnezeirii»<sup>500</sup>.

Avînd în vedere importanța fundamentală a sfințirii oamenilor prin cultul divin și prin Sfintele Taine, așa se explică măsurile rînduite de Biserică încă din primele secole pentru asigurarea unității de credință, prin cult, pentru transmiterea harului divin, prin Sfintele Taine, și pentru respectarea acelorasi principii fundamentale de organizare și conducere<sup>501</sup>.

1. Din aceste măsuri repetate și dezvoltate de Sinoadele ecumenice și locale și de unii dintre Sfinții Părinți, rezultă grija permanentă și constantă a Bisericii de a-și feri pe fiii săi chiar și prin măsuri disciplinare de orice influență spirituală dăunătoare din partea celor din afara ei. Pedepsele prevăzute pentru acei care ar călca dispozițiile stabilite de Biserică în acest scop, nu contravin însă spiritului de dragoste și toleranță ce l-a arătat constant Biserica Ortodoxă față de schismatici, eterodocși șieretici, precum și față de cei din alte religii.

498. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 13—14.

499. *Ibidem*.

500. *Ibidem*, p. 14—16.

501. *Canoanele Sfinților Apostoli*: 10, 11, 45, 64, 70, 71; Prof. Dr. Iorgu D. Ivan, *Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație și administrație, pentru unitatea Bisericii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», anul XLV (1969), nr. 3—4, p. 155—165; Idem, *Raporturile Bisericilor Ortodoxe Autocefale locale între ele și față de Patriarhia Ecumenică, după canoane și istorie*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», anul XLIX (1973), nr. 7—8, p. 465—478.

«La temelia unității Bisericii, spune prof. Iorgu D. Ivan, alături de unitatea de învățătură, a fost așezată și unitatea cultului și unitatea canonică. Unitatea cultului s-a dovedit necesară și utilă, prin cultivarea și întărirea sentimentului creștinilor, de a se simți oriunde s-ar afla, una, cu toți ceilalți creștini, nu numai prin mărturisirea aceleiasi învățături, ci și prin exteriorizarea acestei credințe, adică prin cult. Iar unitatea canonică s-a dovedit necesară și utilă pentru păstrarea unității Bisericii, fiindcă

Intr-adevăr, urmînd distincția amintită de Sfînta Scriptură: «Și ce legătură este între Hristos și Veliar sau ce parte are un credincios cu un necredincios» ? (2 Cor. 6, 15), Biserica Ortodoxă nu îngăduia membrilor ei să vină în nici un contact de cult cu ereticii, nici n-a săvîrșit ereticilor mijloacele sfînte ale harului. Dar în același timp, Biserica Ortodoxă nu interzicea membrilor ei să trăiască în contact social cu eterodocșii, cu ereticii sau cu adepții altor religii, dorind ca prin asemenea relații firești să se creeze premisele pentru includerea tuturor în sfera aceleiași societăți a harului și adevărului dumnezeiesc: Biserica cea una a lui Hristos.

În împrejurări speciale, cînd Biserica observa la creștinii din afara ei rivna de a cunoaște adevărul ce-l păzește ea, precum și dorința de a se împărtăși din bogăția acestui har Dumnezeiesc, ea a venit în întîmpinarea unor asemenea eforturi și dorinți, cu înlesniri și condescendențe față de diferitele dispozițiuni care reglementează buna desfășurare (funcționare) a mijloacelor ei de sfințire.

Din aplicarea de-a lungul secolelor a unor astfel de principii, rezultă clar că Biserica Ortodoxă considera și consideră unitatea credinței ca o condiție prealabilă, absolut necesară pentru rugăciunea în comun, adică pentru a permite «communio in sacris» sau intercomuniunea<sup>502</sup>. Fără prealabila unitate a credinței Biserica Ortodoxă nu permitea comuniunea la cele sfînte, și mai ales nu împărtășea Tainele ei Dumnezeiești eterodocșilor și ereticilor, nici nu permitea membrilor ei de a le primi de la aceia, observînd și aici acrvia. Dar în împrejurări excepționale, cînd eterodocșii și ereticii erau lipsiți de proprii lor preoți, iar ei prin atitudinea lor arătau respect deosebit față de ceremoniile Bisericii Ortodoxe, s-a permis preoților ortodocși să nu lase asemenea creștini fără mîngîiere, cînd cereau să li se administreze unele ceremonii și Taine cu care Biserica Ortodoxă ajută la promovarea spirituală a membrilor ei în viața zilnică.

În legătură cu această poziție a Bisericii poate fi amintit răspunsul patriarhului Constantin I al Constantinopolului, de la 24 ianuarie 1831, dat mitropolitului Grigore al Adrianopolului, la întrebarea dacă pot fi oficiate slujbele ortodoxe la eterodocși. La această întrebare, patriarhul spune că permite ca preoții ortodocși să officieze unele ceremonii, dacă eterodocșii dau dovadă de respect și evlavie față de slujbele ortodoxe solicitate, și anume că permite să se officieze sfeștaniei în casele

Mîntuitorul Hristos a rînduit — odată cu instituirea mijloacelor prin care Biserica să-și îndeplinească misiunea pentru care a fost întemeiată și organele prin care aceste mijloace să fie săvîrșite, accentuînd totodată și obligația pe care o au toți cei care doresc să fie beneficiarii acestor mijloace de a se supune și de a îndeplini toate măsurile pe care organele investite cu puterea de a-i conduce le vor stabili, ca necesare ordinii și disciplinei Bisericii. De aceea (în viața Bisericii, n.n.), alături de problemele evanghelice referitoare la credință, sînt amintite totdeauna și problemele canonice, adică cele referitoare la originea, la organizarea și la disciplina Bisericii». (Vezi «εὐρος și «ανών» în *Dreptul bisericesc ortodox*, în «Ortodoxia» anul XXII (1970), nr. 3, p. 365; *Idem*, *Mitropolitul Veniamin Costache în lumina canoanelor* în «Biserica Ortodoxă Română» LXV (1947), p. 87 (nota 3 subsol).

<sup>502</sup> *Sinodul III ecumenic*, can. 2, 4; *Sinodul VI ecumenic*, can. 11; *Sinodul din Laodicea*, can. 6, 9, 29, 32, 33, 34, 37, 38.

armenilor <sup>503</sup>. De asemenea, patriarhul Grigorie al VI-lea a permis, la 20 octombrie 1869, ca anglicanii, romano-catolicii, protestanții și în general eterodocșii să fie înmormîntați de preoți ortodocși, cînd nu există preoții lor, și chiar în cimitirele ortodoxe, dac a nu au cimitirele lor proprii <sup>504</sup>.

De atunci asemenea ceremonii au devenit ceva obișnuit. În Regulamentul Bisericii Ortodoxe Române din 1881, privitor la relațiile cu eterodocșii se prevedea ca «atunci când un creștin eterodox, din lipsă de preot al confesiei lui, ar cere ca la moarte să fie înmorm ntat de un preot ortodox și după r nduiala ortodoxă, să i se facă aș  ceva, după slujba în care sînt  nmorm ntați ortodocșii» (art. 7). Practica  nmorm nt rii unor eterodocși de către preoții Bisericii Ortodoxe era aplicată și în timpul primului război mondial de slujitorii Bisericii Ortodoxe S rbe și Române <sup>505</sup>. Ea a fost continuată și mai tirziu, îndeosebi în cadrul Diasporei Ortodoxe, unde a luat uneori și forma inversă.

Această practică a devenit obiectul discuțiilor delegațiilor Bisericii Ortodoxe care au luat parte în 1925 la  ntilnirea de la Londra, cu prilejul celei de a 1600-a aniversări a I-ului Sinod ecumenic, și unde și-au exprimat consimț mintul pentru această practică majoritatea ortodocșilor prezenți <sup>506</sup>.

2.  n ce privește Taina Sfintului Botez, oficiată în afara Bisericii Ortodoxe, pe lingă canoanele 8 și 18 ale Sinodului I Ecumenic, canonul 7 al Sinodului II ecumenic și canonul 95 al Sinodului VI ecumenic care reglementau modul de aplicare a iconomieii pentru confirmarea Botezului eterodox, ne pot servi drept puncte călăuzitoare cele menționate în partea a doua a acestui capitol (aspecte ale iconomieii bisericești — patristice și contemporane).

Deși Patriarhia Ecumenică, de la 1756 încoace, nu a mai recunoscut botezul romano-catolicilor și protestanților de orice nuanță, proced nd la rebotezarea lor, când ei cereau să fie primiți în r ndul Bisericii Ortodoxe, cu toate acestea,  ncep nd din secolul XVIII, această hot r re nu a mai fost aplicată, fiind în vigoare mai departe practica precedentă, adică recunoașterea botezului și primirea lor în Biserică numai prin ungerea cu Sfintul Mir.

Dorind să asigure ajutorul religios creștinilor eterodocși, care recurg la sprijinul ei, Biserica Ortodoxă permitea ca botezul copiilor eterodocși să fie oficiat de către preoții ortodocși, c nd nu aveau preoții lor proprii, sau la cererea părinților lor. Astfel  n 1879, Sinodul Patriarhiei de Constantinopol permite botezul copiilor armeni, fără obligația ca ei să se înscrie printre credincioșii Bisericii Ortodoxe <sup>507</sup>, iar la 1881, Regulamentul amintit al Bisericii Ortodoxe Române prevedea că «atunci c nd părinții eterodocși ar cere ca fii lor să fie botezați după r nduiala ortodoxă», preoții ortodocși români să satisfac dorința lor, cu condiția ca acești copii să fie crescuți, dacă este posibil, în credința ortodoxă (art. 3).

503. *Iconomia  n Biserica Ortodoxă*, București (1969), p. 66—67 (l. greacă).

504. *Ibidem*. 505. *Ibidem*.

506. *Ibidem*. 507. *Ibidem*, p. 68.



3. În legătură cu recunoașterea, prin iconomie, a botezului unor eterodocși, s-a pus și chestiunea recunoașterii Tainei Mirungerii, fi-rește, numai la acei eterodocși care o acceptă ca Taină și la care a fost săvârșită această taină de Biserica din care proveneau... Din cele afirmate mai sus, am văzut că la unii dintre ei a fost recunoscută Taina ungerii cu Sfântul Mir, în cazul în care o primiseră; la alții n-a fost recunoscută, dar a fost acordată din nou, conform unor dispozițiuni cano-nice mai vechi (can. 7 al Sinodului II ecumenic), așa cum, de altfel, se face și astăzi, după procedura actuală, în Biserica Ortodoxă Română, precum și în Biserica Greciei, după cea mai recentă procedură adoptată în 1932.

4. În ce privește *Spovedania și Maslul*, se cade să menționăm că Biserica Ortodoxă a aplicat cea mai largă iconomie, față de fiii săi cre-dincioși, avînd în vedere nevoia de îndreptare morală a oamenilor, de mîngîierea și întărirea celor aflați în suferințe morale și fizice.

De fapt majoritatea rugăciunilor ce se rostesc la oficierea Sfintelor Taine dovedesc largă condescendență și dragostea de mamă a Bisericii față de fiii săi, care vor să se îndrepteze și să mențină unitatea lor cu Biserica prin ajutorul harului ce se revarsă asupra lor prin aceste Taine. Astfel, la Taina Mărturisirii preotul se roagă pentru îndreptarea penitentului zicînd: «Stăpîne Doamne, Dumnezeule, Cel ce ești mîntuirea robilor Tăi, milostive, îndurare și îndelung răbdătorule, căruia îți pare rău de rău-tățile noastre și nu voiești moartea păcătoșului, ci să se întoarcă și să fie viu, Însuși și acum milostivește-te asupra robului Tău (N) și-i dă lui chip de pocăință, iertarea păcatelor și dezlegare, iertîndu-i lui toată greșeala cea de voie și cea fără de voie. Împacă-l și-l unește pe dînsul cu Sfînta Ta Biserică în Iisus Hristos, Domnul nostru, cu care împreună Ți se cuvine stăpînire și mare cuviință în veci» (Rugăciune la Taina Mărturisirii).

Aceeași largă înțelegere și dragoste față de oameni o vedem și în rugăciunile de la Taina Sfîntului Maslu: «Doamne, Cel ce ești lesne iertător, unule milostive și iubitorule de oameni, Căruia îți pare rău de rău-tățile noastre; Cel ce știi că gîndul omului este plecat spre cele rele din tinerețile lui; Cel ce pentru mîntuirea păcătoșilor Te-ai întrupat și Te-ai făcut om pentru zidirea Ta; Tu ești Cel ce ai zis : n-am venit să chem pe cei drepți, ci pe cei păcătoși la pocăință; Tu ești Cel ce ai căutat oaia cea pierdută și ai aflat-o; Tu ești Cel ce ai zis : pe cel care vine la mine nu-l voi scoate afară; Tu ești Cel ce nu Te-ai scîrbit de păcă-toasa care a spălat cu lacrimi cinstitele Tale picioare; Tu ești Cel care ai zis: de cîte ori vei cădea scoală-te și te vei mîntui... Însuși îndurate Stăpîne, caută din înălțimea Ta cea sfîntă, umbrindu-ne pe noi păcătoși și nevrednicii robii Tăi cu harul Sfîntului Tău Duh în ceasul acesta și trimite-l peste robul Tău (N), care și-a cunoscut păcatele sale și a venit la Tine cu credință...» (Rugăciunea a 2-a la Sfîntul Maslu).

Eterodocșii însă pot beneficia de harul sfințitor al Tainelor numai după primirea lor în Biserică.

5. Referitor la *Taina Sfintei Euharistii*, Biserica Ortodoxă nu permi-tea ca aceasta să fie dată eterodocșilor sau ca membrii ei să primească

această taină de la cei din afara ei. Această măsură are temeii în Sfânta Scriptură (II Cor. VI, 15—16) și în unele rînduiri ale Sfințelor Canoane (Canoanele Apostolice 45, 46 etc.). Numai în împrejurări cu totul excepționale a fost permisă, prin iconomie, cuminecarea unor eterodocși de către preoții ortodocși, cînd acești eterodocși s-ar găsi în pericol de moarte, așa cum a hotărît Sinodul Patriarhiei Ecumenice în 1870, priveritor la armeni, și așa cum ar putea să se întîmple și în alte împrejurări excepționale fiind folosită analogia cu catehumenii aflați în situații speciale, conform canonului I al lui Timotei al Alexandriei<sup>508</sup>, sau cu creștinii aflați sub pedeapsă, cărora conform canonului 13 al Sinodului I ecumenic și canonul 73 al Marelui Vasile, li se îngăduie primirea Sfintei Euharistii dacă cer aceasta, găsindu-se în primejdie de moarte.

În asemenea împrejurări excepționale (a fost permisă iarăși prin iconomie, cuminecarea unor credincioși anglicani de către preoții ortodocși, în timpul primului război mondial, așa cum în alte împrejurări a fost permisă și practica inversă, cuminecarea ortodocșilor de către preoții anglicani, de către preoții romano-catolici sau ai Vechilor Biserici Răsăritene<sup>509</sup>).

În prezent, toate Bisericile ortodoxe locale consideră, oficial, ca o condiție unanim necesară, că unitatea de credință trebuie să prevaleze comuniunii în cele sfinte.

Unirea cu Hristos în Euharistie are loc după o stăruitoare meditație comună a credincioșilor la El, după încălzirea dragostei față de El, prin cîntări, prin citiri din cuvintele Lui din Scriptură, prin mărturisirea aceleiași credințe în El, prin predica ce pune în evidență noi aspecte ale dragostei Lui față de noi, după o supremă întărire a unității credincioșilor între ei și cu Hristos în căldura cîntării și laudei comune a Lui. În sufletele astfel înmuiate și ieșite din starea de separație între ele și între ele și Hristos, devenite într-o mai mare măsură un trup unic al lui Hristos și purtînd mai clar imprimat în ele chipul Lui ca un chip comun întipărit pe unitatea lor, Hristos care vine ca în ale Sale se întipărește prin împărtășire cu mult mai adînc în toți credincioșii<sup>510</sup>.

Cel ce se împărtășește mărturisește moartea Domnului pînă la venirea Lui și întru slavă (1 Cor. 11, 26). Împărtășirea de Hristos este mărturisirea prin act a întregii sale credințe în Hristos și în opera lui mîntuitoare continuă, căci mîncarea trupului Lui înseamnă credința în puterea vivificatoare a trupului Lui și în continuarea iubirii Lui integrale față de noi; ea înseamnă credința că acest trup a înviat și că prin El Hristos își manifestă iubirea Lui integrală față de noi, precum și credința că și noi vom învia prin acest trup, întrucît răspundem iubirii

508. Care pune întrebarea: «Dacă un copil care se catehisește în etate de 7 ani, sau om desăvîrșit, ar afla undeva timp prielnic de cuminecare și s-ar împărtăși neștiind, ce trebuie a se face referitor la aceasta și răspunde tot el, zicînd că «este dator a se lumina, căci de Dumnezeu a fost chemat».

509. Vezi: *Iconomia în Biserica Ortodoxă...*, p. 71.

510. Pr. Prof. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, p. 572; Pr. Aurel D. Grigoraș, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*; Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *Comuniune și intercomuniune*, în «Glasul Bisericii», anul XXXVII (1978), nr. 5—6, p. 530—535.

integrale a lui Hristos cu credința și iubirea noastră integrală, prin acceptarea împărtășirii de El, spre învierea noastră.

De aceea în liturghie s-a introdus înainte de prefacerea darurilor și de împărtășire, rostirea Crezului niceo-constantinopolitan, care cuprinde — pe scurt — toată credința, așa cum înainte de Botez se rostește în numele celui ce se va boteza același crez. Și mai explicit se mărturisește credința în opera mîntuitoare a lui Hristos, în rugăciunile citite de preot înainte și după prefacerea sfintelor sau în rugăciunile rostit de credincioși după preot înaintea împărtășirii sale. Aceste rugăciuni care sînt o adevărată mărturisire de credință sînt și mai extinse în liturghiile mai vechi. Astfel liturghia este nu numai o slujbă a prefacerii și a împărtășirii, ci și a unei insistente și extinse mărturisiri comune de credință, o manifestare a comuniunii de credință ca bază a comuniunii euharistice. «Cum vor putea fi primiți membrii altor Biserici la comuniunea euharistică, se întreabă Prof. D. Stăniloae, fără încadrarea lor în această comuniune de credință?»<sup>511</sup>. Dar refuzul intercomuniunii sau al unui potir comun cu alte Biserici din partea Ortodoxiei, se întreabă Prof. D. Stăniloae mai departe, nu înseamnă oare lipsa de iubire pentru ceilalți creștini? Și răspunde că «tocmai pentru a păstra neslăbită conștiința supremei iubiri a lui Hristos față de lume și putința de a trăi această iubire pentru toți creștinii și pentru toți oamenii, tocmai pentru a nu goli Euharistia de eficacitatea acestei supreme iubiri, Ortodoxia nu se învoiește cu tratarea Euharistiei ca o ceremonie mai mult simbolică, ca o ceremonie cu o semnificație mai mult teoretică și sentimentală, despărțită mai mult sau mai puțin de prezența reală a trupului lui Hristos și a energiilor lui dumnezeiești; tocmai de aceea ea nu se învoiește să considere împărtășania comună ca pe un act lipsit de suportul unei credințe comune, lipsit de calitatea de bază a unei înaintări moral-ascetice în sfințenie, ca pe un act lipsit de puterea care unește într-o Biserică pe cei ce îl practică»<sup>512</sup>.

Ortodoxia vrea să mențină acest suprem odor al creștinismului, ca pe un focar de maximă și inepuizabilă iradiere de iubire. Ea poate dovedi și activa iubirea ei față de ceilalți oameni, iubire sorbită din Euharistie, prin multiple alte forme de manifestare a ei. Ortodoxia nu se închide în sine, ea nu-și micșorează tensiunea spre universal, tocmai pentru că iubirea care-i poate uni pe membrii ei ca pe mădularele unui trup al lui Hristos — cum nu-i unește pe catolici papa ca pretins fundament al Bisericii, cum nu sînt uniți protestanții în lipsa unei Euharistii eficace — poate să iradieze din ei spre toți creștinii, fiind întreținută de Euharistie, înțeleasă ca focarul inepuizabil al căldurii și luminii iubitoare care este trupul lui Hristos. Ortodoxia crede în posibilitatea unei apropieri viitoare a tuturor creștinilor, dar numai în trupul și din puterea trupului lui Hristos împărtășit real în Euharistie, pentru că ea crede în această prezență reală a lui Hristos.

Ortodoxia este întregul, care azi este trăit însă poate prea mult numai virtual; el trebuie să ajungă să fie trăit în mod actual în tot ce implică el. Orice formă creștină care ia numai o parte din întreg este

511. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 576.

512. *Ibidem*, p. 582.

chiar prin aceasta schismă. Dar schisma nu poate trăi permanent ca schismă. Ea tinjește după încadrarea în întreg. Întregul însă trebuie să facă evident faptul că este întreg. Sfântul Apostol Pavel a afirmat în Epistola către Efeseni acest universalism al Bisericii adevărate, pe care trebuie să-l facem evident în mod concret azi și în viitor <sup>513</sup>, prin manifestarea practică a iubirii față de toți oamenii în numele lui Hristos cel unificator.

6. După Sfintele Taine ale Botezului și Euharistiei, cel mai important act de sfințire, care reglementează relațiile dintre Ortodoxie și celelalte Biserici este Taina Preoției, adică a hirotoniei la cele trei grade de drept divin. În Biserica Veche, conform dispozițiilor canonice (canonul 68 apostolic, canonul 19 al Sinodului I ecumenic etc.) hirotoniile oficiate deeretici erau socotite nule, în timp ce în general cele ale schismaticilor simpli erau primite prin iconomie <sup>514</sup>. Astfel au fost acceptate de al VI-lea Sinod ecumenic hirotoniile monotelitelor și de al VII-lea Sinod ecumenic, hirotoniile iconomahilor <sup>515</sup>. De asemenea, tot prin iconomie au fost acceptate ca valide hirotoniile unor mari ierarhi, săvârșite fie de arieni (cazurile Sfintului Meletie din Antiohia și al Sf. Chiril al Ierusalimului), fie de monofiziți (cazul lui Anatolie din Constantinopol), fie de monoteliti (cazul lui Gherman al Constantinopolului) <sup>516</sup>.

În diferite epoci erau primite prin iconomie și hirotoniile romano-catolicilor, armenilor sau ale altor Biserici Răsăritene, precum și hirotoniile așa-zisilor uniți sau chiar și ale altor eterodocși <sup>517</sup>. În timpurile mai noi, problema validității hirotoniilor s-a pus din nou, îndeosebi în cadrul relațiilor cu romano-catolicii, anglicanii și în legătură cu primirea în Biserica Ortodoxă a uniților și a romano-catolicilor de rit oriental. Hirotoniile acestora uneori au fost recunoscute, uneori nu <sup>518</sup>.

În ce privește validitatea hirotoniilor anglicane, aceasta a devenit obiectul mai multor hotărâri sinodale ale Bisericilor ortodoxe autocefale, care s-au pronunțat în cursul acestui secol pentru recunoașterea condiționată a acestor hirotonii, și anume: Patriarhia Ecumenică în 1922, patriarhia Ierusalimului și Arhiepiscopia Ciprului în 1923, Patriarhia Alexandriei în 1930, Patriarhia Română în 1935 și Biserica Ortodoxă a Greciei în 1939 <sup>518 bis</sup>.

Tot în legătură cu hirotoniile anglicane, Consfătuirea panortodoxă de la Moscova din 1948 a luat o hotărâre, care accentuează chiar mai mult recunoașterea validității acestor hirotonii, cu condiția realizării prealabile a unității de credință, între Biserica anglicană și cea ortodoxă <sup>519</sup>.

513. *Ibidem*, p. 584; Pr. Prof. D. Belu, *Eclesiologia ortodoxă și ecumenismul creștin*, în «Ortodoxia», anul XVII (1965), nr. 4, p. 494—519.

514. Vezi și *Canonul I al Marelui Vasile și canonul 68 al Sinodului de la Cartagina*. 515. *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, p. 72.

516. *Ibidem*, 517. *Ibidem*, 518. *Ibidem*.

518. bis. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Tratatulele dintre Biserica Ortodoxă Română și Anglicană, privite sub aspectul dogmatic*, în «Ortodoxia», anul X (1958), nr. 2, p. 236—251.

519. Pr. Prof. Liviu Stan, *Perspectiva canonică a relațiilor dintre Ortodoxie și Anglicanism...*, p. 287—301; Diac. P. I. David, *Premise ale dialogului anglican-ortodox*:

Așa stînd lucrurile, această chestiune în întregul ei rămîne mai de parte obiect de studiu și lămurire pe plan interortodox și interconfesional. În toate cazurile de recunoaștere a validității hirotoniilor eterodoxe, Biserica Ortodoxă se pronunță prin iconomie, iar în cele de nerecunoaștere — prin acrivie.

7. În ce privește Taina Căsătoriei, adică a cununiei sau a nunții, aceasta în Biserica Veche nu se dădea eterodocșilor și nici ortodocșilor care s-ar fi căsătorit cu cei de altă credință, asemenea căsătorie fiind interzisă de multe canoane (can. 10 și 31 al sinodului de la Laodiceea — 345, canonul 72 al Sinodului VI ecumenic etc.).

Prin iconomie, erau permise însă două excepții și anume: a) Încheierea căsătoriei între un ortodox și eretică (eretic) în cazul în care ultima (ultimul) promitea că va îmbrățișa credința ortodoxă (canonul 31 al Sinodului de la Laodiceea) și b) Autorizarea de conviețuire a unei persoane ortodoxe căsătorită cu o persoană care nu este creștină, în cazul cînd venirea primei în sînul Bisericii a avut loc după căsătoria lor ca necreștini, conform cuvintelor Apostolului Pavel: «căci bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios» (1 Cor. 7, 14) și canonul 72 al Sinodului VI ecumenic.

Practica Bisericii Ortodoxe se orienta după aceste dispozițiuni canonice pînă în timpurile mai noi, cînd puterea bisericească a venit cu unele pogorăminte noi. Astfel, în 1782, patriarhul Constantinopolului Gavriil, permitea ortodocșilor din Indii, din lipsă de femei ortodoxe, să se căsătorească cu femei armenе sau romano-catolice după rînduiala ortodoxă. În 1855, Patriarhia Ecumenică permitea chiar și căsătoriile unor ortodocși cu protestanții, iar mai tîrziu Sinodul Patriarhiei Ecumenice permitea, în 1870, ca din lipsă de preoți armeni, preoții ortodocși să cunune, după rînduiala ortodoxă, pe armenii care ar cere acest serviciu religios<sup>520</sup>.

De asemenea și Regulamentul din 1881 al Bisericii Ortodoxe Române permite încheierea de căsătorii mixte, între persoane ortodoxe și eterodoxe, cu condiția ca în asemenea cazuri căsătoriile să fie oficiate de preoții ortodocși, iar copiii ce-ar rezulta din aceste căsătorii, să devină membri ai Bisericii Ortodoxe (art. 4). În plus, același Regulament permite ca, la cerere, preoții ortodocși să binecuvînteze căsătoriile civile ale creștinilor eterodocși, prin intermediul unei ceremonii religioase, după rînduiala ortodoxă, cu condiția ca urmașii acestor creștini să devină membrii ai Bisericii Ortodoxe, prin Taina Sfîntului Botez (art. 3).

De altfel, și Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată în vigoare al Bisericii Ortodoxe Române, din 1950, prevede la art. 47 posibilitatea de încheiere a căsătoriilor mixte, cu aprobarea episcopului locului.

Deși, conform canoanelor, încheierea căsătoriilor mixte între ortodocși și eterodocși este interzisă, Biserica Ortodoxă, așa cum am văzut,

*Aspectul Revelației divine (contribuția culturii teologice românești)* — teză de doctorat, în «Studii teologice», anul XXVIII (1976), nr. 3—6, p. 213—512.

520. *Iconomia în Biserica Ortodoxă...*, p. 76.

aplica și în această chestiune iconomia, și o poate aplica și în viitor, ținând seama de unele împrejurări speciale în care se găsesc îndeosebi ortodocșii din Diaspora. Acestora îndeosebi Biserica Ortodoxă a Greciei le permitea încheierea căsătoriilor mixte încă din 1903 <sup>521</sup>.

Prin iconomie, Biserica Ortodoxă mai poate întări și căsătoriile încheiate în afara ei, când acești creștini eterodocși sînt primiți în sinul Bisericii Ortodoxe.

8. În sfîrșit, în afară de apropierea ce a intervenit în unele împrejurări, pentru motive de iconomie, între Biserica Ortodoxă și Bisericile eterodoxe amintite, prin unele concesii în ce privește anumite slujbe sau taine dumnezeiești această apropiere se mai înfăptuia larg prin asistarea clericilor și credincioșilor ortodocși la rugăciuni și actele de cult oficiate de slujitorii eterodocși sau de slujitorii ortodocși la eterodocși.

Această asistare la diferite rugăciuni, cu ocazia întîlnirilor dintre ortodocși și eterodocși, la diferitele conferințe interconfesionale în cadrul dialogului ecumenic dintre Ortodoxie și celelalte confesiuni creștine, a căpătat în timpul de față un caracter obișnuit și foarte frecvent.

În special în cadrul activității ecumenice asemenea participări au devenit o practică generală, dobîndind valoare de obicei întrucît ele sînt cerute de împrejurări și impuse de eforturile comune, pentru împlinirea poruncii Domnului: «Ca toți să fie una» (Ioan 17, 21).

Deși după dispozițiunile canonice ale Ortodoxiei, în special după Canoanele apostolice 45 și 64, asemenea acte sînt interzise cu desăvîrșire, ele au căpătat o răspîndire largă, datorită unor împrejurări, unor situații de necesitate și unor cerințe imperioase, care justifică pe deplin aplicare spontană, și pe acest plan, a iconomiei în locul acriviei.

Precizăm însă că în toate aceste întîlniri și interasistențe la unele rugăciuni, cu ocazia conferințelor interconfesionale, nu este vorba de împreună-slujire a Tainelor și nici de rugăciuni comune în cadrul cultului Bisericii Ortodoxe, cu cei de alte confesiuni, ci de o simplă prezentă reciprocă, determinată de evenimentul respectiv.

#### 4. ICONOMIA BISERICESCĂ ȘI PROBLEMA VALABILITĂȚII TAINELOR SĂVÎRȘITE ÎN AFARA BISERICII

Din practica de secole a Bisericii, din hotărîrile Sinoadelor ecumenice, ca și din învățătura unora dintre Sfinții Părinți și a unora dintre canoniștii și teologii ortodocși de mai tîrziu și contemporani, constatăm că iconomia bisericească, în înțelesul ei specific, are două aspecte: unul dogmatic și unul canonic-disciplinar.

După cum s-a putut constata, «sub aspect dogmatic prin iconomie se înțelege lucrarea prin care Biserica validează sau mai bine-zis împlinește ori desăvîrșește tainele ce se săvîrșesc în afara ei; iar prin aspectul ei canonic, se înțelege lucrarea prin care Biserica procedează cu îngăduință sau cu pogorămînt în aplicarea tuturor rînduielilor sau nor-

521. *Ibidem*.

melor sale cu caracter canonic-disciplinar sau de altă natură, care nu au însă un fond dogmatic»<sup>522</sup>.

Dacă sub aspectul său canonic-disciplinar iconomia nu prezintă dificultăți mari nici ca înțelegere, nici ca aplicare în viața Bisericii, apoi sub aspectul său dogmatic ea ridică numeroase probleme a căror lămurire este cât se poate de dificilă și în privința cărora autoritatea bisericească nu s-a pronunțat decât parțial și incidental.

Cea dintii problemă care se pune în legătură cu aspectul dogmatic al iconomiei este aceea de a se ști pe ce se întemeiază practica bisericească de a valida Tainele sau lucrările sfinte săvârșite în afara ei, taine sau lucrări care prin ele însele sînt nu numai nevalide, ci chiar inexistente în unele cazuri<sup>523</sup>.

Credința aceasta are puternic și nezdrunciat temei: «Căci harul sfințitor, care se împărtășește prin Sfintele Taine, nu sălășluiește pentru lume și nu se dăruiește decît în și prin Biserică. Duhul Sfînt în Biserică s-a pogorît și în ea rămîne și lucrează mîntuitor, revărsînd, prin Sfintele Taine, asupra fiilor Bisericii, harul izvorît din jertfa Fiului întrupat. Sfintele Taine sînt instituite și rînduite a fi săvîrșite în Biserică; și niciodată nu s-a săvîrșit cu adevărat în afară de ea. Sfinții Apostoli — și tot așa și adevărații lor urmași — au săvîrșit Sfintele Taine numai după întemeierea Bisericii deci după pogorîrea Duhului Sfînt asupra lor, în Biserică, trupul tainic al Domnului; Tainele sînt ale Bisericii. Iar în desprindere de Domnul, de Biserica Lui, Trupul Lui tainic, nu poate fi nici taină, nici har. Astfel că în chiar noțiunea de taină, mister în care lucrează Duhul Sfînt, care este în Biserică, este implicată apartenența la Biserică, Trupul tainic al Domnului al cărei Cap este El, și numai El. În afară de acest Trup nu există taine. Adevărul acesta îl cuprinde binecunoscuta formulă, că nu este mîntuire în afară de Biserică (extra Ecclesiam nulla salus). În consecință, tainele din afară de Biserică sau mai exact, ceea ce se afirmă și se pretinde a fi acolo taine, nu sînt taine și nu pot fi în sine considerate ca atare»<sup>523 bis</sup>.

Avînd la bază iconomia dumnezeiască, tradiția de secole și unele hotărîri ale Sinoadelor Ecumenice sau canoane ale Părinților, Biserica are menirea să lucreze însă atît pentru mîntuirea creștinilor din sinul ei cît și a eterodocșilor care s-au rupt de comunitatea ei. Față de membrii săi, Biserica își desfășoară lucrarea de mîntuire prin propovăduirea adevărului evanghelic și prin harul sfințitor pe care îl împărtășește prin Sfintele Taine și prin ierurgii. Față de eterodocși însă Biserica își desfășoară acțiunea sa mîntuitoare în primul rînd prin propovăduirea adevărului și prin chemarea la Hristos, iar împărtășirea harului sfințitor celor eterodocși care doresc să reintre în comuniune cu ea, Biserica îl acordă prin acea lucrare de dragoste specifică ei numită iconomie.

Prin propovăduirea cuvîntului revelat, prin împărtășirea harului sfințitor, dar și prin acte de condescendență față de creștinii din afara ei,

522. Pr. Prof. Liviu Stan, «Iconomie și intercomuniune», în «Ortodoxia», anul XXII (1970), nr. 1, p. 9.

523. *Ibidem*, p. 10.

523 bis. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic...*, p. 140—141.

acte care devin lucrătoare prin acea însușire dată ierarhiei «de a lega» și «dezlega» păcatele oamenilor (Matei 18, 18), Biserica recunoaște și validează taina Botezului, a Mirungerii, a Căsătoriei și a Hirotoniei unor membri laici sau preoți ai altor Biserici, la intrarea lor în sinul Bisericii Ortodoxe. Dar Biserica nu aplică iconomia în acordarea unei Taine cuiva care continuă să rămână în altă Biserică<sup>524</sup>.

Prin urmare, iconomia constă în validarea unei Taine primite în afara Bisericii pentru cel ce intră în totală comuniune de credință cu membrii Bisericii Ortodoxe, iar prin aceasta devine el însuși membru al Bisericii Ortodoxe<sup>525</sup>. «Deci primirea respectivei persoane în comuniunea membrilor Bisericii, spune prof. Dumitru Stăniloae, bazată pe identitatea Tainelor, are ca suport realizarea comuniunii lui în credință cu membrii Bisericii. Ea nu rupe solidaritatea dintre Taine, Biserica și unitatea de credință ortodoxă»<sup>526</sup>.

Aceeași realizare în comuniunea de credință cu membrii Bisericii o are în vedere un alt teolog român, atunci când, vorbind despre lucrarea mîntuitoare a Bisericii, prin iconomie raportată la Tainele celor dinafara ei, la apartenența sau neapartenența unora dintre eterodocșii la Biserica, criteriul fundamental pe care îl are Biserica în vedere în aplicarea iconomiei, deci în validarea Tainele, este «cel dintii element cuprins în succesiunea apostolică pe care o deține Biserica și anume: dreapta credință»<sup>527</sup>.

Căci, potrivit acestui criteriu, acolo unde nu este credință adevărată, nu sînt nici Taine adevărate sau depline, chiar dacă ele se săvîrșesc formal după toată rînduiala<sup>528</sup>.

În problema valabilității Tainelor săvîrșite în afara Bisericii, Pr. lector Dumitru Radu, în lucrarea sa intitulată *Caracterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii* («Ortodoxia» XXX (1978), nr. 1—2, p. 342—356), spune: «În Biserica Ortodoxă, nu s-a formulat o doctrină precisă, oficială, privind Tainele săvîrșite în afara Bisericii, de cătreeretici și schismatici. Sfinții Părinți resping, în principiu, Tainele ereticilor și ale schismaticilor... Părinții nu au ajuns la o formulă prin-

524. Pr. Prof. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, în «Ortodoxia» anul XXIII (1971), nr. 4, p. 565.

525. *Ibidem*.

526. *Ibidem*, p. 565.

527. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 14.

528. *Ibidem*. Avînd în linii generale același punct de vedere cu Mitropolitul Serghie Starogorodsky (Vezi: *Importanța succesiunii apostolice la eterodocși*, studiu tradus și publicat de Pr. Prof. D. Stăniloae, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIX (1963), nr. 9—10, p. 574—591), Pr. Prof. Liviu Stan afirmă că prezența Bisericii în lume este «marea taină a creștinătății» (I Tim. III, 16); ea este trupul tainic al Domnului în care sălășluiește și lucrează Sfîntul Duh, care «sufală unde vrea» (Ioan III, 8). Prin existența ei în lume, Biserica creează o atmosferă de comuniune cu Dumnezeu, făcînd pe toți credincioșii creștini permeabili pentru lucrarea ei mîntuitoare. Această lucrare se săvîrșește prin însuși cuvîntul Domnului, prin însuși adevărul revelat, căci cuvîntul Domnului înseamnă prezența lui Dumnezeu oriunde pătrunde el și oriunde este primit în inima credincioșilor. Iar această prezență a lui Dumnezeu înseamnă și prezența harului care îl apropie pe credincios de calea Domnului și îl ajută chiar să pornească pe această cale.

Lucrarea de împărtășire a harului sfinților se săvîrșește prin rugăciunile și binecuvîntările obștești ale Bisericii, care sînt chemări ale ajutorului lui Dumnezeu și trimiteri ale harului, spre zidirea și ridicarea către Dumnezeu a tuturor credincioșilor săi (vezi, *op. cit.*, p. 13).



cială a naturii Tainelor din afara Bisericii. În practică Biserica Ortodoxă, în diverse timpuri, și urmărind mîntuirea celor ce aleargă la ea, a recunoscut Botezul unor eretici care se întorceau la sînul ei, iar pe al altora nu l-a recunoscut»<sup>529</sup>. Biserica a făcut deci uz de economie, recunoscînd și făcînd valide, din spirit de condescendență, pe unele din Tainele săvîrșite în afara Bisericii, la cei care vin la sînul ei din anumite comunități eterodoxe<sup>530</sup>.

Neformulîndu-se în decursul timpului o doctrină explicită, oficială, cu privire la săvîrșirea Tainelor în afara Bisericii, de către eretici și schismatici, Sfinții Părinți, ca și teologii Bisericii Ortodoxe de mai tîrziu și din prezent, resping, în principiu, Tainele ereticilor și ale schismaticilor. În general vorbind, Tainele săvîrșite de preoți depuși, schismatici sau eretici, pentru Biserica Ortodoxă, nu sînt numai ilicite, ci nevalide ; ca atare ele trebuie repetate<sup>531</sup>.

Aplicarea economiei în problema valabilității Tainelor săvîrșite în afara Bisericii trebuie înțeleasă ca o condescendență a ei față de anumiți eterodocși care vin la sînul Bisericii ; prin care se urmărește ajutarea acestora în vederea mîntuirii sufletelor. Economia «este o libertate de la o acrivie ca regulă generală, dar nu o libertate absolută, deoarece Biserica nu poate să facă excepție pentru toți eterodocșii de la regula acriviei. Faptul că ea poate să aplice economia arată că Tainele sînt acte ale Bisericii, condiționate de ea și care exprimă credința Bisericii»<sup>532</sup>.

Pretinsele Taine din afara Bisericii, care sînt pentru Biserica Ortodoxă niște simple ceremonii religioase, ce vorbesc despre o relație cu Mîntuitorul Hristos a celor ce le-au primit, nu justifică intercomuniunea ca mijloc autentic pe calea realizării unității creștine vizibile, cum se afirmă azi în discuțiile dialogului ecumenic de către toate comunitățile ecleziale protestante și anglicane<sup>533</sup>.

Făcîndu-se afirmația că în afară de Biserică nu este mîntuire și nu există Sfinte Taine, nu se pun margini bunătății și puterii lui Dumnezeu, ca și cum s-ar spune că Dumnezeu nu poate mîntui împărțîșind harul sfinților pe cale extraordinară, ci exclusiv în Biserică, prin Sfintele Taine. Nu este vorba aici despre ceea ce poate face Dumnezeu, ci despre ceea ce face El real, adică despre ceea ce El ne-a descoperit că lucrează în Tainica operă de mîntuire, în care, după săvîrșirea ei obiectivă prin intruparea și jertfa Fiului, sîntem chemați, pentru a noastră mîntuire personală, a lucra împreună cu El, în Biserică, prin credință și fapte bune.

Duhul Sfînt fiind veșnic activ și pretutindeni, în afară de Biserică lucrează spre a orienta și apropia de credință și de Biserică, iar în Biserică spre a mîntui ; în afară de Biserică, acțiunea Lui apare oarecum exterioară, ca un îndemn, ca o atragere spre Biserică, vistieria mîn-

529. Pr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 350—351 (Vezi mai sus: *Aspecte ale economiei bisericesti postpatristice și contemporane...*) 530. *Ibidem*, p. 351.

531. *Ibidem*, p. 351.

532. *Ibidem*, p. 352.

533. *Ibidem*, p. 356.

tuirii, iar în Biserică lucrează locuind prin hărul Său în sufletul credincioșilor îndreptați, ca într-un templu (1 Cor. 3, 16) <sup>534</sup>.

Cu toate deosebirile existente pe plan doctrinar și practic în viața creștină, Ortodoxia «crede că din nici o formă a creștinismului nu s-a pierdut tensiunea spre întreg și deci spre universal, spre unitate, cu toate formele creștinismului... Ortodoxia se știe și a început să fie cunoscută universală în potența ei, ca întreg în care pot încăpea în mod real pozițiile parțiale accentuate de celelalte forme ale creștinismului» <sup>534 bis</sup>.

În ultima analiză, aplicarea principiului economiei, de la caz la caz, pentru validarea Tainelor din afara Bisericii, în vederea reprimirii la Ortodoxie a celor dornici de unire cu Biserica lui Hristos, reprezintă calea cea mai sigură cu spiritul și cu tradiția Bisericii Ortodoxe.

Prin această economie, ierarhia Bisericii Ortodoxe urmărește unirea tuturor creștinilor în Biserica cea unică a lui Hristos.

#### 5. CONTRIBUȚII ALE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE PENTRU APROPIERE ȘI COLABORARE CU ALTE BISERICI ȘI CONFESIUNI CREȘTINE

a) *Privire generală istorică.* Atît în trecut cît și în prezent, Biserica Ortodoxă Română, credincioasă învățaturii Mîntuitorului Iisus Hristos, a rămas constant pe calea misiunii ce i s-a încredințat: mîntuirea suflătească a credincioșilor ei, care în majoritatea lor absolută sînt de naționalitate română. Dar odată cu aceasta ea promovează pacea și colaborarea cu toți oamenii de bună credință <sup>535</sup>, *Propovăduirea și slujirea* au fost cele două coordonate esențiale, împletite armonios, pe tot parcursul istoriei bimilenare a Bisericii noastre. În virtutea acestei tradiții slujitoare, Biserica Ortodoxă Română a trăit efectiv și a sprijinit cu toată dăruirea marile idealuri și aspirații ale poporului român și ale altor popoare care luptau pentru neatințarea lor națională și spirituală și care au avut de înfruntat aceleași împrejurări vitrege ale istoriei, ca și poporul român. Ea s-a călăuzit în această acțiune misionară de principiile cu caracter permanent ale Revelației divine, din care aflăm adevărul că Dumnezeu «a făcut dintr-un sînge tot neamul omenesc ca să locuiască peste toată fața pămîntului, așezînd vremile cele de mai înainte rînduite și hotarele locuirii lor» (Fapte 17, 26); sau că «Dumnezeu cel viu... a lăsat ca toate neamurile să meargă în drumul lor» (Fapte 14, 15—16). De aceea, după cum Mîntuitorul Iisus Hristos a trimis pe Sfinții Apostoli să meargă și să învețe «toate neamurile» (Matei 28, 19), iar Duhul Sfînt a dat aceluiași Apostoli puterea «să vorbească în alte

534. Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 141—142.

534 bis. Pr. Prof. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, p. 583.

535. Pr. Prof. N. Șerbănescu, *Bisericile creștine din țara noastră și lupta poporului român pentru libertate, independență și suveranitate*, în «Documentele Conferinței Teologice Interconfesionale», 27 mai, 1977, p. 1—3, Idem, *Biserica Ortodoxă Română și Mișcarea Ecumenică*, «Ortodoxia» XIV (1962), nr. 1—2, p. 107—152.

limbi» (Fapte 2, 4), Biserica Ortodoxă Română a înțeles și a învățat că există o unitate a oamenilor și a popoarelor în Iisus Hristos (Galat. 3, 28), dar și un drum propriu al fiecărui neam sau al fiecărei națiuni. Cu alte cuvinte, în teologia ortodoxă în general se face distincția că «unitatea creștină nu este unitatea în uniformitate, ci unitatea în diversitate, creștinismul autentic știind să împletească armonios unitatea și diversitatea neamurilor și națiunilor în Hristos<sup>536</sup>. Astfel se explică faptul că Bisericile Ortodoxe sînt organizate pe baze naționale, formînd o «unitate în diversitate».

În tot trecutul istoric Biserica Ortodoxă din Țara Românească, Moldova și Transilvania a dovedit nu numai o atitudine de respect, ci chiar și de ajutorare față de credincioșii altor culte, așa cum nu întâlnim în nici o altă țară din Europa, fiecare confesiune eterodoxă putînd să-și manifeste, la noi, nestingherit convingerile religioase.

Biserica Romano-catolică s-a putut organiza canonic și a activat în mijlocul credincioșilor ei nu numai în Transilvania, ci și în cele două țări românești, extra carpatice, deși aici avea puțini credincioși unguri, secui, sași, polonezi, iar mai tîrziu și italieni și francezi.

Tot între granițele milenare ale poporului român își desfășoară activitatea lor religioasă de peste patru secole, confesiunile luterană, calvină și unitariană, bucurîndu-se de drepturi depline, atît în istorie cît și în prezent. Biserica Ortodoxă Română a respectat credința religioasă și a celorlalte culte din patria noastră de cînd s-au așezat la noi, cum sînt musulmanii, mozaicii, lipovenii, armenii, iar din secolul XX, pe adventiști, baptiști, creștini după Evanghelie, pentecostali, atît în trecut cît și azi, în cadrul ecumenismului local.

Izvoarele istorice amintesc de prezența armenilor în Moldova încă din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, iar la 1401 Alexandru cel Bun (1400—1432) le-a înființat o eparhie proprie armenilor, cu sediul la Suceava. Tot în timpul lui, și-au găsit adăpost în Moldova mulți adepți ai învățăturii lui Jan Hus, de origine slovacă, cehă și maghiară, prigonți în țările lor<sup>537</sup>.

După căderea Constantinopolului, în 1453, grecii de pretutindeni, sîrbii, bulgarii, arabii ortodocși, georgienii și alți creștini din Orient și Balcani s-au bucurat de o permanentă ocrotire din partea țărilor noastre, întărindu-li-se speranța că într-o zi se vor elibera și ei de asuprire și vor putea să ducă o viață demnă, ca mai înainte. În astfel de împrejurări țările române au devenit «Bizanț după Bizanț», după expresia atît de adecvat pusă în circulație de marele nostru istoric Nicolae Iorga.

536. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Biserica și lupta popoarelor pentru independență*, în «Ortodoxia», anul XXVII (1975), nr. 4, p. 689; Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română slujitoare a luptei multor popoare pentru libertate și independență națională*, în «Documentele Conferinței Teologice Interconfesionale», (27 mai, 1977), București, p. 1—2.

537. Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 2—3; Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, I, Ediția a III-a, București, 1938, p. 489—518.

Prin numeroase alte căi, Țările Române și Biserica Ortodoxă Română au venit în ajutorul popoarelor ortodoxe și creștine în general în vederea eliberării și dobândirii independenței lor naționale. Cele patru patriarhii apostolice de Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim, așezămintele monahale de la Muntele Athos, Muntele Sinai, de la Meteore, din insulele Cipru, Rodos, Patmos, Halchi, din Țara Sfântă, s-au susținut — de la Nicolae Alexandru Basarab (secolul XIV) și pînă la secularizarea lui Alexandru Ioan Cuza, aproape numai prin donațiile românești sau din veniturile mînaștirilor închinete acestor locuri sfinte de la noi.

Pînă azi «urmele românești» cum le numea cercetătorul Marcu Beza sau Arhimandritul Porfirie Uspenski — biserici, paraclise, chilii, turnuri și ziduri de apărare — ctitorite de domnitori români, — se văd pretutindeni la Athos, în Grecia continentală, în insulele și în Țara Sfântă, la care se adaugă numeroase veșminte, vase liturgice, cărți și manuscrise copiate la noi, aflate în prezent în marile muzee și biblioteci din Balcani și Orientul apropiat <sup>538</sup>.

Paralel cu daniile în bani și refacerea așezămintelor bisericesti din Orient, pornite din generozitatea și spiritul de solidaritate ale românilor, marile centre culturale bisericesti din Țările Române, în frunte cu luminații lor ierarhi de la Iași, Tîrgoviște, Snagov, București, Rîmnicul Vilcea, etc., au răspîndit pentru prima dată lumina tiparului în limbile materne ale popoarelor ortodoxe subjugate, tipărindu-se la noi pentru prima dată cărțile necesare în limba siriană, georgiană, greacă, bulgară, slavonă etc. <sup>539</sup>, necesare în Bisericile Orientale.

Minați fiind de imboldul sfînt pentru a sluji lui Dumnezeu și oamenilor, ierarhii luminați, organizatorii monahismului românesc și tot poporul credincios și-au închinat întreaga lor viață și activitate în slujba Bisericii Ortodoxe și a poporului românesc. Cuviosul Nicodim cel sfințit de la Tismana, cuv. Paisie de la Neamț, Sfîntul Calinic de la Cernica, ca să nu mai amintim de marile figuri de cărturari ale culturii noastre din trecut: Simion Ștefan, Petru Movilă, Varlaam și Dosoftei, Antim Ivi-reanul, Andrei Șaguna, Veniamin Costache — sînt doar cîteva exemple de reprezentanți ai Bisericii, care, urmați fiind de cler și credincioși, strălucesc ca niște stele vii pe cerul Bisericii Ortodoxe românești și universale.

Ortodoxia românească a fost și este mai mult decît o simplă învățatură, o disciplină sau o organizație religioasă. Ea este viața trăită cu Dumnezeu, în Dumnezeu și spre înalta cinstire a lui Dumnezeu. Observînd cu sfințenie caracterul esențial, distinctiv al Ortodoxiei, din primele zile ale creștinismului, Ortodoxia Românească, călăuzindu-se după

538. Pr. Prof. Mîrcea Păcurariu, *op. cit.*, p. 7.

539. *Tipăriturile bisericesti slavo-române, române și grecești în a doua jumătate a secolului XVII*, în «Istoria Bisericii Române», vol. II, București, 1957, p. 110—124; Mîrcea Păcurariu, *Legăturile Țărilor Române cu Patriarhia Antiohiei*, în «Studii teologice», anul XVI (1964), nr. 9—10, p. 597—615.

învățătura Sfintului Evanghelist Ioan, care ne spune că Dumnezeu «este iubire» (1 Ioan 4, 8), iubire care se dăruiește fără rezerve și care așteaptă să primească din partea noastră iubire, face totul în numele acestei Iubiri și învață pe oameni să lucreze și să trăiască în comunitatea iubirii lui Iisus Hristos, care din iubire s-a sacrificat pe cruce și care este veșnic prezent, prin iubire, în Biserica Sa, în Ortodoxie.

Prin toate eforturile sale din trecutul îndepărtat și din cadrul dialogului ecumenic contemporan, pe plan interortodox sau interconfesional, Biserica Ortodoxă Română nutrește credința fermă și speranța că relațiile frățești care s-au stabilit între Bisericile creștine și dialogul teologic care a început cu unele din ele, cu dispoziția sinceră de a le ajuta să afle adevărul integral și a conlucra în vederea unității creștinismului, este o lucrare bine plăcută lui Dumnezeu și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, care dorește ca toți cei ce cred în El «să fie una» (Ioan 17, 21).

Prin tot ce a întreprins în ultimele decenii, îndeosebi Biserica Ortodoxă Română dovedește în fața lumii că participă la efortul general al poporului nostru pentru un viitor fericit, arată că știe să sprijine năzuințele de afirmare a unității și independenței poporului român, dar că își prezintă și lucrarea sa de răspîndire a duhului de pace, de respect și de frățietate între toate popoarele și confesiunile creștine. Sprijinitori ai păcii, propovăduitori ai dragostei între oameni, și ai înfrățirii tuturor, slujitorii Bisericii Ortodoxe, care sînt și cetățeni devotați ai Patriei, slujesc astfel atât Evanghelia cît și propriul lor popor și omenirea întreagă, în numele iubirii de Dumnezeu și de oameni.

#### b) Studii de iconomie bisericească în teologia românească.

Moștenind în mod direct de la Sfinții Apostoli și din viața Bisericii primare credința dreaptă, normele de drept canonic și de cult și trăirea practică a vieții creștine, Biserica Ortodoxă Română, slujește fiilor săi credincioși, îndrumîndu-i pe calea mîntuirii după aceleași principii ale acriviei sau iconomiei bisericești, principii universal valabile și existente de secole în viața Bisericii Universale.

Fiind folosită la început de ierarhia bisericească doar în mod implicit și numai prin viu grai cu ocazia săvîrșirii Sfințelor Taine și a cultului divin, noțiunea de iconomie bisericească apare cu timpul și în scris în vechile pravile bisericești la români, sub diferiți termeni cu înțeles larg <sup>540</sup>.

Din prezentarea termenilor întrebuițați în izvoarele românești mai vechi pentru exprimarea noțiunii de iconomie, rezultă că, după însuși înțelesul cuvintelor, «iconomia bisericească a fost folosită și la noi atît în domeniul denumit astăzi al dispenselor, cît și în acel domeniu care se numește al reducerii și grațierii pedepselor bisericești», <sup>541</sup>.

540. A se vedea mai sus notele : 399—407.

541. Gheorghe Cronț, *Iconomia în Dreptul bisericesc ortodox*, în «Biserica Ortodoxă Română», anul LV (1937), nr. 7—10, p. 431.

1) *Regulamentul* special pentru relațiile bisericești ale clerului ortodox român cu creștinii eterodocși sau de alt rit și cu necreștinii, apărut la 12 iunie 1881 în «Biserica Ortodoxă Română», V (1881), nr. 10, p. 700—702, acordă preoților dreptul de a da «îngăduințe și dezlegări», pe care, pînă atunci, după practica străveche a Bisericii, numai episcopii le puteau acorda.

«Cînd un creștin eterodox, se spune în Regulament, dorește a deveni fiu spiritual al Bisericii Ortodoxe, unirea lui cu Biserica se face numai prin catehizare în punctele dogmatice deosebitoare, și prin mirungere... Actul unirii cu Biserica Ortodoxă se va constata printr-un certificat episcopal dat la mîna celui unit cu Biserica noastră» (art. 1).

Participarea eterodocșilor sau de alt rit la rugăciunile Bisericii Ortodoxe, mergerea preoților ortodocși în casele eterodocșilor pentru rugăciuni, binecuvîntarea căsătoriilor eterodocșilor de către preoți ortodocși, botezul copiilor eterodocșilor după ritul ortodox, căsătoriile mixte între persoane ortodoxe cu persoane eterodoxe sau de alt rit, rugăciunile și consolațiunile sufletești cerute de eterodocși preoților Bisericii Ortodoxe, precum și înmormîntarea lor de către preoții ortodocși, după ritul ortodox, se recomandă să fie îndeplinite de preoții Bisericii, preoții ortodocși avînd totodată datoria de a-i îndruma pe eterodocși să devină fii ai Bisericii Ortodoxe (art. 2—8).

2) Gheorghe Cronț, *Iconomia în dreptul bisericesc ortodox*, în «Biserica Ortodoxă Română», anul LV (1937), nr. 7—10, p. 417—448.

Fiind considerat primul studiu direct referitor la iconomia bisericească în raport cu dreptul canonic, autorul arată în această lucrare că temeiul cel dintîi al principiului iconomiei este însăși noțiunea de lege așa cum o înțelege Biserica. Spre deosebire de dreptul laic, care socotește îndeobște legile ca norme fixe și ca obligațiuni absolute ce nu pot fi îndulcite decît prin întocmirea altor legi, dreptul bisericesc socotește legile ca prescripțiuni pe care autoritatea bisericească le poate aplica și cu îngăduință și cu asprime, după împrejurări.

Dreptul canonic prescrie ca principiu general, moderațiunea și echilibrul între asprime și îngăduință, între strictete și blîndețe. Sinodul Trulan, spune autorul, prescrie prin canonul 3 să nu fie îngăduită nici blîndeța slabă, nici strictetea aspră; iar canonul 102 al aceluiași sinod recomandă judecătorilor bisericești să cunoască ambele porunci: atît a strictetii cît și a îngăduinței. Principiul îngăduinței este numit iconomie, iar cel al strictetii, acrivie.

Biserica Ortodoxă a găsit, prin aplicarea principiului iconomiei, calea de mijloc a unei discipline care cunoaște deopotrivă metoda sancțiunilor aspre, dar și metoda îngăduințelor motivate de necesități excepționale.

Arătînd că noțiunea de *oikonomia* (*dispensatio*) fiind folosită în mod explicit în Noul Testament și în literatura patristică, această noțiune este folosită sub trei aspecte în viața Bisericii și anume: a) cu privire *la lucruri*, b) *la cuvinte* și c) *la persoane*.

Cu privire la lucruri, iconomia este îngăduința pe care o pot acorda episcopii în domeniul disciplinei și cultului în general, fără atingerea dogmelor credinței. Cu privire la cuvinte, iconomia constă în îngăduința care poate fi acordată ca dogmele Bisericii să fie rostite prin alte cuvinte decît prin cele proprii sau chiar să fie trecute sub tăcere acele expresii care pot produce nedumeriri ori agitație. În sfîrșit, iconomia privitoare la persoane este îngăduința de a trece cu vederea faptul că împotriva unor persoane au fost pronunțate pedepse bisericesti.

În dreptul bisericesc ortodox, arată autorul, iconomia înseamnă moderație, în opoziție cu strictețea; iconomia mai înseamnă îngăduință, dispensa propriu-zisă, în înțelesul supremării eficacității dispozițiilor bisericești, pentru anumite persoane în anumite împrejurări; iconomia mai înseamnă în sfîrșit și micșorarea sau chiar iertarea pedepselor bisericești. Autoritatea bisericească poate acorda îngăduințe în principiu numai de la legile omenești ale Bisericii, nu și de la legile divine (p. 428—433).

3) Gheorghe Cronț, *Dispensa și grațierea* (în *Dreptul bisericesc ortodox*), București, 1937 (p. 1—72). Mărturii patristice privitoare la practica iconomiei, dispensele de căsătorie, dispensele de hirotonie și grațierea pedepselor bisericești sînt cele patru capitole care compun studiul profesorului român de drept canonic.

Vorbînd despre modul cum era folosită iconomia în epoca patristică, autorul prezintă unele mărturii din scrierile Sfinților părinți Ciprian, Vasile cel Mare, Fericitul Ieronim, Ioan Hrisostom, Fericitul Augustin, Chiril al Alexandriei și Teodor Studitul.

Ideea generală care se desprinde din înfățișarea învățaturii acestor Sfinți Părinți și scriitorii bisericești cu privire la practica iconomiei, este că în Biserica primelor 8 secole de viață creștină a existat o concepție îndeobște unitară cu privire la folosirea dreptului de iconomie. Ierarhi din Răsărit și din Apus, care au trăit în împrejurări diferite, au învățat și au practicat în același fel principiul iconomiei: «Aflăm astfel de la acești Sfinți Părinți și scriitorii bisericești, spune autorul, că în epoca patristică: a) se cunoșteau hotarele dintre iconomie și abuz; b) nu se făceau concesii neîngăduite cerute de puterea politică, c) nu se admiteau îngăduințele care ar fi atins poruncile dumnezeiești și învățăturile de credință, d) se practica iconomia numai în împrejurări excepționale și numai pentru motive temeinice, e) iconomia se administra numai de autoritatea bisericească» (p. 19).

În Biserica Ortodoxă, dispensele de căsătorie sînt supuse în general îngrădirilor stabilite pentru practica iconomiei. Ele au fost reglementate după epoca patristică, deoarece abia în anul 893, printr-o lege a împăratului bizantin Leon Filosoful, căsătoria religioasă a devenit singura căsătorie legitimă în Stat (N. Milaș — *Dreptul bisericesc orientat*, trad. Dimitrie Cornilescu și Vasile Radu, București, 1915, p. 476).

Dispensele de căsătorie au în vedere căsătoria ortodocșilor cu eterodocșii, căsătoria între rude și căsătoria nevîrstnicilor.

Vorbind despre dispensele de hirotonie și grațierea pedepselor bisericesti, autorul conchide că toate acestea sînt acte de jurisdicție bisericească supuse regulilor și îngrădirilor stabilite de Biserică pentru practica iconomiei. Din canoane și din mărturiile patristice privitoare la practica iconomiei reiese că în epoca patristică nu se făcea deosebire între dispensă și grațiere, amîndouă aceste acte înfățișîndu-se ca aplicațiuni practice ale principiului iconomiei. Grațierea este suprimarea parțială sau totală a unei pedepse bisericești, pe cînd dispensa este suprimarea unei obligațiuni legale.

Ca să rămînă acte de iconomie, dispensa și grațierea trebuie practicate în așa fel încît să nu atingă dogmele de credință și normele fundamentale ale Bisericii, să se acorde numai pentru motive întemeiate și numai de către autoritatea competentă (p. 69—70).

4) Preot Prof. Isidor Todoran, *Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic*, în «Studii teologice», anul VII (1955) nr. 3—4, p. 139—149.

Făcînd o prezentare a noțiunii de iconomie și o privire istorică asupra folosirii iconomiei în viața Bisericii, autorul insistă asupra temeiului dogmatic al iconomiei.

Noțiunea de iconomie, referindu-se fie la lucrarea mîntuitoare în general a Fiului lui Dumnezeu întrupat, fie la recunoașterea și acordarea caracterului de taină unor lucrări religioase săvîrșite în afară de Biserică, cuprinde ideea bunătății care se revarsă asupra altuia; ea implică așadar ideea iubirii și milei, care se coboară pentru a ridica pe cel căzut; și tot așa cuprinde și ideea înțelepciunii care găsește modalitatea cea mai justă spre cel mai mare bine, precum și ideea puterii care poate îndeplini întru cele izvorîte și alimentate de bunătate și orînduite de înțelepciune și dreptate.

Temeiul iconomiei este și rămîne calitatea Bisericii de a fi iconomă a harului divin și administratoare a Tainelor lui Dumnezeu, centru de lucrare al energiilor dumnezeiești ale Duhului Sfînt, centru în care Tainele au fost instituite de Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat.

Prezentînd dovezi din istorie și din scrierile unor teologi ortodocși, autorul arată că în recunoașterea sau validarea, prin iconomie, a tainelor săvîrșite deeretici sau schismatici, Biserica nu procedează arbitrar, ci după anumite principii determinabile, hotărîtor fiind principiul binelui duhovnicesc, în lumina căruia sînt privite toate (p. 148).

Astfel, în această ordine, Biserica ține îndeosebi seamă de: 1. gradul de apropiere doctrinală de ortodoxie; 2. învățătura despre Taine în general și despre Botez și Preotie în special; 3. săvîrșirea canonică a Tainelor; 4. succesiunea apostolică neîntreruptă; 5. atitudinea lor față de ortodoxie.

«Principiul binelui duhovnicesc, spune autorul, urmat permanent și fără șovăire de Biserică, explică suficient cursul acțiunii acesteia în aplicarea iconomiei, aplicare determinată de bunătate, condusă de înțelepciune și dusă la bun sfîrșit prin puterea de la Domnul; și cu deosebire acest principiu lămurește îndeajuns părăta dezarmonie dintre teo-



rie și practică sau aparenta inconsecvență a Bisericii în recurgerea, după împrejurări, la *iconomie*, prin care ea, «stilp și temelie a adevărului» (1 Tim. 3, 15), se apleacă — fără a lăsa nimic din adevărul deținut de ea și fără a se abate din calea statornicită de Întemeietorul și Capul ei — și întinde mână de ajutor celor ce se află în rătăcire și doresc să vină la ea spre a se mîntui». (p. 149).

5) C. Drăgușin, *Primirea eterodocșilor în Biserică*, în «Ortodoxia», anul IX (1957), nr. 2, p. 280—295.

În prima parte a lucrării sale, autorul insistă îndeosebi asupra eterodocșilor care ar urma să fie primiți în Biserică prin *iconomie* și anume: Biserica Coptă din Egipt, de care depinde și Biserica Abisiniilor; Biserica Iacobită-siriană și cea din Malabar (India), și Biserica Armeano-Gregoriană, numite și Biserici necalcedoniene.

În partea a doua a studiului său, autorul vorbește despre condițiile cerute pentru a fi sau a deveni membru al Bisericii Ortodoxe și despre modul gradat cum procedează Biserica cu diferitele categorii de eterodocși în aplicarea *iconomiei* sale. Prin actul *iconomiei*, Biserica le adresează tuturor chemarea sa.

6) Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, «*Iconomia*» în *Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», anul XV (1963), nr. 2, p. 152—186.

Studiul este alcătuit din următoarele părți distincte: Noțiunea generală a «*iconomiei*» și raportul ei cu «*acrvia*», criteriile *iconomiei* în istoria Bisericii, existența criteriului prim al *iconomiei* la eterodocșii contemporani, problema criteriului al doilea al *iconomiei* în situația raporturilor actuale ale confesiunilor creștine și interpretarea dogmatică a celor două criterii ale *iconomiei* privite împreună.

Prin însuși conținutul său, studiul Prof. D. Stăniloae atacă problemele de bază ale *Iconomiei* în Biserica Ortodoxă și dă răspunsuri concrete în problema primirii eterodocșilor la ortodoxie. Avînd o importanță excepțională în problema de care ne ocupăm, el a servit drept bază de orientare și pentru alte studii de *iconomie* în teologia românească. De aceea, studiul fiind bine cunoscut în cercurile teologilor și ale preoțimii, nu insistăm asupra părților sale componente, ci menționăm doar cele spuse de autor, că, în folosirea *iconomiei* «iubirea este starea dinamică (*status mobilis, motus stabilis*, Sfîntul Grigore de Nissa) de comunicativitate maximă și tot mai deplină de la cel ce iubește la cel iubit... În iubire se depășește antinomia, pe care nu o puteau depăși cele două teorii (ale teologilor greci și ruși *n.n.*), din care una afirma că Biserica este cu totul închisă în granițele ei (grecii), iar alta (rușii) că nu există granițe ale Bisericii, că granițele ei se întind pînă unde se întind Tainele săvîrșite canonic. În iubire are loc la maximum faptul paradoxal: o realitate este definită prin granițe determinate, dar în același timp ea este prezentă prin lucrarea ei și dincolo de granițele ei. În cazul de față: Biserica lucrează în mod deplin și mîntuitor numai asupra membrilor ei, dar într-un fel chemător și atractiv lucrează și asupra celorlalți creștini. În iubire, fără să se dizolve în ceva

indefinit, fără ca granițele Bisericii să se topească, eficacitatea ei se trăiește și dincolo de ea» (p. 182).

Astfel, iconomia este un instrument al dragostei Bisericii celei adevărate pentru ceilalți creștini, un instrument în slujba unității (p. 186).

7) Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască, temeii al iconomiei bisericești*, în «Ortodoxia», anul XXI (1969), nr. 1 p. 3—24.

În această lucrare este prezentată iconomia dumnezeiască după Sfânta Scriptură și iconomia dumnezeiască după Sfinții Părinți.

Prezentind temeiurile nou-testamentare ale iconomiei dumnezeiești : Efeseni I, 10 ; Efeseni III, 9 ; Coloseni I, 25 ; și I Timotei I, 4, autorul afirmă că *iconomia* este efectuarea unei hotărâri libere și iubitoare a lui Dumnezeu, care are loc *la* plinirea vremurilor, sau *pentru* plinirea vremurilor. Aceste două înțelesuri sînt legate întreolaltă și de iconomia dumnezeiască. Scopul direct al iconomiei este «ca să recapituleze toate în Hristos». Dar întrucît pentru recapitularea tuturor în Hristos este necesar să apară în istorie Hristos, sau Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, iconomia în sensul mai strict al cuvîntului este întruparea Fiului lui Dumnezeu ca punct inițial și conducător al întregii opere de recapitulare a tuturor în El (p. 4).

«Iconomia divină, subliniază autorul, umple deci timpul de sensul adevărat, cînd ea începe să se efectueze... Timpul se umple în parte de sens prin întruparea Logosului în istorie, dar timpul se umple tot mai mult de sens pe măsură ce omenirea se penetrează tot mai mult de Logosul întrupat, care nu rămîne numai o preocupare pentru ea, ci devine tot mai prezent în ea în oarecare fel tainic, sau tot mai influent asupra ei» (p. 5).

Iconomia manifestată în întruparea lui Hristos și în toată adunarea omenirii în El este o «iconomie prin har» sau mai precis o mîntuire prin har. Ea se realizează, se actualizează și se extinde în lume prin Biserică (p. 5—6).

Pe baza mărturiilor Noului Testament, iconomia are trei înțelesuri : a) iconomia divină ca lucrare în ea însăși a lui Dumnezeu în vederea adunării lumii întregi în El, potrivit unui plan etern ; b) iconomia ca străduință a slujitorilor și membrilor Bisericii prin care se împlinește iconomia divină sau iconomia bisericească și chiar extrabisericească ; c) iconomia adusă la îndeplinire de Dumnezeu în Biserică prin rolul avut de Apostoli și de ierarhia bisericească (p. 8—9), în trecut și în prezent.

După ce prezintă și mărturiile unor Sfinți Părinți din epoca patristică despre iconomie, Prof. D. Stăniloae spune că iconomia dumnezeiască poate avea încă și alte trei înțelesuri : 1. — Un înțeles central, de bază, care se referă la întruparea Fiului lui Dumnezeu și la cele ce a săvîrșit și pățimit El, în starea întrupată pentru mîntuirea noastră. 2. — Un înțeles care cuprinde toată Revelația divină și a culminat în întruparea lui Hristos. 3. — Un înțeles care se referă la opera de recapitulare a tuturor oamenilor în Hristos.

Opera de recapitulare în Hristos «are loc în mod vizibil prin Biserică, dar nu este exclusă nici o anumită lucrare a lui Hristos dincolo de Biserică... Există deci o lucrare «văzută» sau mărturisită a lui Hristos prin Biserică și o tainică lucrare a Lui dincolo de Biserică».

Autorul încheie studiul său afirmând că «iconomia divină, ca acțiune iubitoare a lui Dumnezeu prin care vrea să le unească pe toate cu Sine și întreolaltă, constituie baza profundă a iconomiei bisericești» (p. 21).

8) *Iconomia în Biserica Ortodoxă, poziția Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române*, (București 1969), este publicată în limba greacă și în limba rusă, în vederea studierii ei de teologii Bisericii Ortodoxe.

Având în vedere strânsa colaborare dintre Bisericile Ortodoxe și confesiunile creștine din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, problema iconomiei a fost inclusă în planul preocupărilor Conferinței pan-ortodoxe de la Rodos (1961) alături de alte preocupări, și repartizată spre studiu Bisericii Ortodoxe Române.

La Conferința de la Chambésy (1968), fiind inclusă în rîndul celor șase teme principale care urmau să fie studiate la Marele Sinod al Ortodoxiei, tema intitulată «Iconomie și acrivie în Biserica Ortodoxă», a rămas în continuare să fie studiată și prezentată de Biserica Ortodoxă Română.

Tema este alcătuită din: Folosirea termenilor de «iconomie» și «acrivie» în Biserica Ortodoxă, aspectul dogmatic și canonic al iconomiei, aplicarea iconomiei și acriviei în activitatea Bisericii, canoane pentru primirea eterodocșilor în Biserica Ortodoxă, canoane pentru aplicarea iconomiei și acriviei în cult, și concluzii (p. 1—44).

La redactarea ei au colaborat teologii români: Pr. Prof. D. Stăniloae, Prof. N. Chițescu, Prof. Iorgu Ivan și Pr. Prof. Liviu Stan.

După ce a fost prezentată în fața Comisiei interortodoxe pregătitoare a Sfântului și Marelui Sinod — întrunită la Chambésy (1971), tema respectivă, în rezumat, a fost prezentată și în «Ortodoxia», anul XXIV (1972), nr. 2, p. 285—295, pentru a da posibilitatea teologilor ortodocși să studieze și materialul și să prezinte propunerile lor în vederea stabilirii unui punct de vedere comun și unitar.

9) Pr. Prof. Liviu Stan, *Iconomie și intercomuniune*, în «Ortodoxia», anul XXII (1970), nr. 1, p. 5—19.

Iconomia divină, iconomia bisericească și intercomuniunea sînt părțile esențiale din care este alcătuit studiul Prof. Liviu Stan.

Autorul arată că mijlocul principal și izvorul celorlalte mijloace în lucrarea iconomiei divine este dragostea cea necuprinsă a lui Dumnezeu față de oameni. Dragostea a determinat chenoza ca echivalent al jertfirii de Sine și toate celelalte acte din cuprinsul iconomiei mîntuitoare a lui Dumnezeu.

Atît sub aspectul ei dogmatic, cît și sub cel canonic-disciplinar, iconomia bisericească, care își are izvorul în iconomia divină, este folosită practic, tot din dragoste față de oameni.

Subliniind că acolo unde nu este credință adevărată, nu sînt nici taine adevărate sau depline, autorul afirmă mai departe că, în practică, există o intercomuniune parțială creștină, la nivelul rugăciunii, la nivelul ierurgiilor și la nivelul Sfințelor Taine, atunci cînd eterodocșii doresc să se orienteze spre Biserica Ortodoxă. Se prezintă în acest sens unele hotărîri din trecut ale Sinodului Patriarhiei Ecumenice și ale altor Biserici Ortodoxe.

Avînd în vedere adevărul că Mîntuitorul Iisus Hristos cîrmuiește Biserica și lucrarea ei, iar Biserica este continuatoarea lucrării Mîntuitorului, autorul încheie studiul său cu afirmația «că iconomia deschide larg porțile Bisericii pentru cuprinderea în ea a tuturor celor socotiți «străini și nemernici» (Efes. 2, 19), precum și pentru apropierea și unirea Bisericilor, ca și pentru adoptarea celei mai înțelegătoare poziții a Bisericii față de întreaga lume» (p. 19) <sup>542</sup>.

Din cele prezentate mai sus, precum și din numeroasele studii și articole publicate în ultimii 20—25 de ani în toate revistele Patriarhiei Române, referitoare la ecumenism în general, ca și din celelalte studii de specialitate menționate în lucrarea de față, rezultă că Biserica Ortodoxă, folosind iconomia în relațiile ei cu unele Biserici eterodoxe sau confesiuni creștine și avînd conștiința că ea este Biserica cea Una, Sfîntă, Catolică și Apostolică, păstrează nealterată credința și învățătura ei, iar față de cei din afară ea se străduiește să călăuzească pe toți la un Hristos, la un Domn, la o credință, la un botez, la o fringere a plinii, la un singur Dumnezeu și părinte al tuturor (Efes. 4, 5—6) <sup>543</sup>.

c) Rezumînd cele relatate în legătură cu aplicarea iconomiei bisericești în trecutul istoriei și cu aportul Bisericii Ortodoxe Române din ultimul timp referitor la acestea, putem spune :

1) Urmînd exemplul Sfinților Apostoli, «ca niște iconomi buni ai feluritului har al lui Dumnezeu» (1 Petru 4, 10), conducătorii Bisericii din primele secole au luat asupra lor în același mod rezolvarea problemelor referitoare la lucrarea mîntuitoare a Bisericii, avînd drept model lucrarea Iconomiei divine în viața oamenilor.

2) Din conținutul textelor canonice și patristice rezultă în chip lămurit, că ținta principală care se urmărea prin aplicarea iconomiei era ca nimănui să nu i se închidă ușa mîntuirii (1 Tim. 2, 4 ; Fapte 14, 27), ci, dimpotrivă, să se deschidă largi porțile cerului oricărui credincios, ușurîndu-se astfel întoarcerea în sinurile Bisericii tuturor celor ce s-au îndepărtat de ea (vezi canonul 102 al Sinodului V ecumenic).

3) Există două temeuri deosebite între ele pentru aplicarea iconomiei : primul constă în *aplicarea rațională și plină de blîndețe a mijloa-*

542. Menționăm că în ultimii ani au mai apărut încă două studii de iconomie în literatura noastră teologică și anume: *Despre iconomia divină și cea bisericască în Teologia ortodoxă*, de Arhim. Chesarie Gheorghescu, în «Glasul Bisericii», anul XXXV (1976), nr. 9—12, p. 891—900; și *Aspectele teologice principale ale iconomiei divine*, studiu publicat de Pr. Tache Stere, în «Studii teologice», anul XXX (1978), nr. 1—2, p. 126—139.

543. *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», anul XXIV (1972), nr. 2, p. 294—295.

celor comune, pe care le folosește Biserica Ortodoxă pentru zidirea și îndrumarea credincioșilor ei pe calea mântuirii, iar al doilea constă în procurarea, potrivit împrejurărilor, a harului dumnezeiesc sfințitor, pentru mântuirea propriilor credincioși, ca și a credincioșilor din afara Bisericii, care doresc să intre în rîndurile ei.

După această a doua noțiune, iconomia înfățișează Biserica întocmai ca pe un chivot și ca pe un iconom al harului dumnezeiesc, pe care îl împărtășește în împrejurări extraordinare acelor care au primit Sfintele Taine, fie înăuntru, fie în afara ei, dar fără împlinirea tuturor condițiilor spre mîntuire stabilite de Biserică.

4) Iconomia, ca mijloc extraordinar de mîntuire, depășește lucrarea prin acrivie a Bisericii, pe care aceasta o săvîrșește prin Sfintele Taine. Ca atare, am putea spune că iconomia constituie o lucrare excepțională, dar de aceeași natură ca comunicarea Sfintelor Taine, întărind lucrarea Tainelor, sau făcînd valide, de la caz la caz, tainele eterodocșilor la venirea lor în sinul Bisericii Ortodoxe.

În felul acesta, iconomia este lucrarea Bisericii care împlinește cele de lipsă și întregește prin harul dumnezeiesc cele ce au fost săvîrșite potrivit acriviei, adică normelor canonice.

5) Pentru o înțelegere mai lămurită a raportului dintre credincioșii dinăuntru și cei din afara Bisericii, teologia patristică, postpatristică și contemporană recurg la modul în care Sfînta Scriptură descrie bucuria celor ce se află «în casa» și «în curțile» casei Domnului. Lumina și căldura casei Domnului se găsesc din abundență și puternic în ea și, ca atare, bucuria celor ce se apropie de ea este mare. «...Cît de frumoase sînt locuințele tale Iacob, corturile tale Israel! Ca niște văi pline de umbră, ca niște grădini pe lîngă rîuri, ca niște corturi pe care le-a împlîntat Domnul și ca niște cedri de pe lîngă ape» (Numeri 24, 4—6). Iar Psalmistul face deosebire între casa Domnului și curțile Lui, zicînd: «Cît de iubite sînt corturile Tale, Doamne al Puterilor. Dorește și se sfîrșește sufletul meu după curțile Domnului» (Ps. 133, 1 ; 134, 2).

În consecință, cei din afară de Biserica Ortodoxă pot fi considerați ca locuind, după ieșirea lor din Biserică, adică din casa Domnului și din curțile Lui, mai mult sau mai puțin departe. Dacă ei caută fierbinte adevărul revelat și mîntuitor și dacă se unesc cu Biserica, cea care păzește adevărul acesta și care împarte harul sfințitor, se pot mîntui.

6) Ca prim element indispensabil pentru aplicarea iconomiei față de creștinii care se găsesc în afară de Ortodoxie, Biserica ia în considerație gradul sau distanța față de apropierea de credință, de învățatura și de harul transmis prin Sfintele Taine din Biserica Ortodoxă, ale acelor față de care urmează să se exercite iconomia.

7) Ca al doilea element deopotrivă de indispensabil se are în vedere aprecierea simțămîntelor de care sînt însuflețiți față de Biserica Ortodoxă cei care vor să revină în sinul ei.

Criteriile acestea au avut și au valoare în Biserica Ortodoxă întotdeauna cu prilejul aplicării acriviei, iconomiei reduse sau iconomiei totale față de cei din afara Bisericii.

8) Biserica veche nedespărțită ținea în același timp și la păstrarea cu toată tăria a unității și a păcii Bisericii în toate raporturile ei cu cei despărțiți de ea. În vederea acestui scop, ea se folosea în mod larg de economie. Lucrul acesta se vede limpede și din canonul al 68-lea al Sinodului din Cartagina, ca și din cele sancționate de Sinodul cincisăzesc Ecumenic, după care, în cazul ereticilor donatiști din mediul african, primirea acestora în Biserica Ortodoxă se făcea cu ușurință.

9) De aceeași libertate de folosință a economiei a dat dovadă și continuă să dea dovadă Biserica Ortodoxă în timpurile de mai târziu ca și în prezent. Astfel, în raportul ei cu Bisericele necalcedoniene: armeană, coptă, etiopiană, care mărturisesc pe același Domn și slujesc Evanghelia Sa, având succesiune apostolică, Biserica Ortodoxă nerăcindu-se în adîncul său cituși de puțin de dragostea ei față de aceste Biserici și neîmpuținînd deloc prețuirea față de venerabilele lor tradiții, în practică a procedat în mod diferit la primirea credincioșilor acestora în sînul ei. Astfel, uneori, cînd valabilitatea Tainelor și mai ales a Botezului din acele Biserici erau puse la îndoială, Biserica Ortodoxă a înclinat pentru exigența acriviei la primirea lor. În alte cazuri, Biserica Ortodoxă lărgind brațele și comorile dragostei de mamă față de aceste Biserici și folosindu-se de principiul ortodox al economiei, a recunoscut și a validat unele dintre Tainele lor, sau chiar a tuturor și i-a primit la sine, printr-un grad deosebit de folosire a practicilor și ierurgiilor bisericești.

10) În ce privește pe romano-catolici, Biserica Ortodoxă cu toate că a văzut totdeauna apropiere cu privire la punctele de bază ale credinței și ale economiei harului din Sfintele Taine și din succesiunea apostolică, totuși și față de ei, ținînd cont de diferitele situații și îndeosebi de atitudinea lor față de Ortodoxie, Biserica Ortodoxă a procedat diferit la primirea lor. Ea s-a mișcat între găsirea severă a acriviei și între folosirea cu prudență a principiului economiei. Pentru aceasta, cum s-a constatat și în cele relatate mai sus, față de romano-catolici s-au experimentat de-a lungul secolelor toate modalitățile primirii lor la Ortodoxie: de la readministrarea Tainei Sfîntului Botez, pînă la ungerea cu Sfîntul Mir, sau la mărturisirea din Taina Pocăinței, sau în mod simplu, pînă la primirea unui libel sau unei mărturisiri de credință din partea celui care venea la Ortodoxie.

Aplicarea acriviei, economiei reduse sau economiei totale este în funcție de aprecierea Bisericii față de starea sufletească și acțiunile celui care solicită primirea în Biserică <sup>543 bis</sup>.

543 bis. Călăuzindu-se întru totul după practica de secole a Bisericii Ortodoxe în problema primirii unor eterodocși în sînul ei prin economie și, în deosebi, după canonul 1 al Sfîntului Vasile cel Mare, Mitropolitul Veniamin Costache al Moldovei, într-o corespondență din anul 1828, cu Episcopul Sofronie al Hușilor, dă îndrumări autorizate în legătură cu convertirea a doi catolici — bărbatul cu femeia sa —, îndrumări din care rezultă deosebitul său tact pastoral: «Să chemi pe amîndoi — spune Mitropolitul — și duhovnicește să-i sfătuiеști, mai virtos pe ea, ca să primească a se boteza cu desăvîrșitul botez; căci Biserica Țarigradului, precum și celelalte Patriarhii ale credinței Răsăritului cunosc botezul apusenesc cu totul stricat, și pre toți acei

11) Pentru Bisericile și confesiunile rezultate din Reformă, pentru cea luterană și cea calvină și cu totul deosebit pentru anglicani și, pe lângă aceștia, și pentru vechii-catolici, au fost totdeauna aproximativ aceleași criterii și aceeași măsură de folosire a principiului economiei, Sfânta noastră Biserică Ortodoxă hotărînd de fiecare dată altfel în diferitele părți și orientînd raporturile și contactele cu ele în spiritul economiei care putea să fie valabilă de fiecare dată.

Toate acestea dovedesc că Sfînta noastră Biserică Ortodoxă are o foarte largă libertate în aplicarea economiei față de frații în Hristos care se găsesc în afara ei și că economia aceasta, în Ortodoxie, aplicată cu măsură și lărgită cu dragoste față de toți, în cele ce este nevoie, și de cîte ori este nevoie, urmează să reglementeze, pe mai departe, raporturile Bisericii Ortodoxe cu toate celelalte Biserici și confesiuni creștine. Dar aceasta numai pînă la o vreme, adică pînă în ziua aceea cînd toate Bisericile și grupările eterodoxe în parte strînse laolaltă și unite în Biserica Ortodoxă, cea una, sfîntă, sobornicească și apostolească, în raporturile dintre ele nu va mai fi valabilă nici o formă de economie — ca așezămînt tranzitoriu, care să înlocuiască neregularitatea prin economie, ci acrivia unei singure doctrine ortodoxe, care fiind unitară și mărturisită în chip nedespărțit în acrivia celor crezute și celor trăite, va continua și va strînge pe toți într-un singur Trup al lui Iisus Hristos <sup>544</sup>.

---

cari vin de la credința apusenească către a noastră a Răsăritului, se bolează cu desăvîrșit botez. Iară neprimînd, spre a nu da pricină de scandală, se va urma numai forma ungerei cu Sfîntul Mir, căci așa se urmează cu asemenea în Rosia, după cum arată Molitvenicul tipărit în Episcopia Rimnicului, la anul 1793, la fila 355. Și sau va primi a se boteza cu desăvîrșit botez sau nu, acum tot să nu se urmeze lucrarea (să nu se facă trecerea curînd, n.n.), ci postînd acest post amîndoi și înfrînîndu-se pînă în ajunul Sfinților Apostoli, cînd atunci se va săvîrși lucrarea sau a săvîrșitului (de va primi), sau numai ungerea cu Sfîntul Mir, și în ziua Sfinților Apostoli se vor și cununa». (vezi Melchisedec, *Cronica Hușilor*, p. 428—429, conform Iorgu D. Ivan, *Mitropolitul Veniamin Costache, în lumina canoanelor*, în «Biserica Ortodoxă Română», anul LXV (1947), nr. 1—3, p. 87, note).

544. Vezi, *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», anul XXIV (1972), nr. 2, p. 288—294.

## CONCLUZII

1. — Fiind creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, oamenii doresc apropierea maximă de El, aceasta fiind o lege eternă a ființei lor. Ei însă nu pot îndeplini singuri această lege. Dar sint ajutați de Dumnezeu prin apropierea maximă a Lui de ei prin Iconomia comuniunii.

În acest înțeles, întruparea Domnului Iisus Hristos este condiția indispensabilă a apropierii și împărtășirii noastre cu Dumnezeu prin har. Întruparea Logosului reprezintă astfel momentul central al economiei divine și unirea oamenilor cu Dumnezeu, în toată libertatea. Prin întrupare s-a distrus păcatul, s-a desființat prăpastia intervenită prin înstrăinare a omului și prin neascultare, s-a recapitulat istoria mântuirii printr-un început nou, s-a revărsat în lume harul iubirii divine care urmărește apropierea, pacea, încrederea, colaborarea dintre toate popoarele și îndumnezeirea oamenilor prin har și prin Biserica cea unică a lui Hristos.

Taina aceasta de unitate spirituală a lui Iisus Hristos cu toți oamenii se realizează în viața Lui, în gândirea Lui, în iubirea Lui. Iisus Hristos, este modelul unic al omenirii chemate la unire cu Dumnezeu; El posedă în mod deplin viața suprafirească la care sintem chemați; El trăiește, într-un fel care-i numai al Lui, viața spirituală a întregii omeniri în calitate de Cap al ei; El cunoaște într-un mod duhovnicesc toate nevoile oamenilor credincioși și este izvorul lucrărilor harului pe care Duhul Sfânt le împlinește în toți și în fiecare în parte; El vrea mântuirea noastră, ca să o putem vrea și noi pe urma Lui; El este centrul conștient de iubire și de unire al tuturor conștiințelor creștinilor; harul Lui devine harul nostru, iar vrednicia și răscumpărarea adusă de El prin întrupare se fac vrednicia și răscumpărarea noastră.

În aceasta constă, după Sfânta Scriptură și după învățătura Sfinților Părinți, «unitatea eternă» a făpturilor cu Logosul divin care a venit ca pe toate să le adune și să le recapituleze în Sine<sup>544 bis</sup>, și în Biserica Sa.

Această economie dumnezeiască a întrupării Logosului, numită mântuire, răscumpărare, recapitulare, îndumnezeire are loc cu fiecare persoană în parte, prin harul divin în Biserică. Ea oferă harul lui Dumnezeu, dar presupune și un efort personal și continuu pentru transformarea ființială a omului creștin și unirea lui cu Hristos. Această transformare

544. bis. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G., XCI, 1077 C; 1081 C.



presupune lepădarea omului păcatului și îmbrăcarea noastră «în omul cel nou», prin harul lui Hristos și Duhul Sfânt.

Învățătura despre unirea și recapitularea tuturor în Hristos, oglindită în mod indirect în Vechiul Testament, dar foarte explicit expusă în Noul Testament, în teologia patristică și cea ortodoxă contemporană, reprezintă o trăsătură fundamentală a Ortodoxiei. Într-adevăr, Ortodoxia a intuit viața în trupul tainic al Domnului, ca o comuniune ontologică cu Hristos în Duhul Sfânt, comuniune care cuprinde întreaga Biserică creștină și se extinde în comunitatea umană, în istorie, în prezent și în viitor.

Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia astfel ființă actuală prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste Apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos<sup>545</sup>.

Prin firea omenească asumată de El la întrupare, Hristos devine ipostasul din care derivă și spre care tind să se unească rațiunile întregii creații. Aceasta înseamnă că într-un anumit sens Hristos este ipostasul central, fundamental al tuturor ființelor umane. Ca atare și ipostasul Duhului unit cu El și în firea Lui omenească se poate extinde în toată umanitatea. Firea omenească a lui Hristos a devenit cu atât mai capabilă să cuprindă toată creația după înviere și înălțare, cu cât în această stare pnevmatizată ea s-a deschis infinității dumnezeiești care vrea să se reverse cu iubirea ei peste noi toți și în noi toți și să ne adune într-o unitate cu Sine și întreolaltă. Cel ce se deschide infinității dumnezeiești în Hristos, participând la această infinitate, nu poate să nu tindă a se uni cu toți ceilalți în această iubire de care se umple<sup>546</sup>. În acest sens se cade a fi luată noțiunea de «recapitulare în Hristos». «Întru El avem răscumpărarea prin singele Lui și iertarea păcatelor, după bogăția harului Lui..., spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie cuprinse în Hristos...» (Efes. 1, 7, 10).

Prin iconomia întrupării și prin întreaga operă de mîntuire adusă la îndeplinire de Hristos, Biserica Sa are menirea să unească tot ce există: Dumnezeu, om și creație. Ea este împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: Atotunitatea. În ea este eternul și temporalul, ultimul — destinat să fie copleșit de eternitate; necreatul și creatul, ultimul — destinat să fie copleșit de necreat, să se îndumnezeiască; spiritualul de toate categoriile și materia, ultima — destinată spiritualizării; cerul și pămîntul penetrat de cer; nespațialul și spațialul; eu și tu, eu și noi, noi și voi, uniți în «Tu» divin, sau în relația dialogică directă cu El. Biserica este un *Eu* uman comunitar cu Hristos ca *Tu*, dar în același

545. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 196; John Deshner, *L'unità delle chiese*, în rev. «Unitas», *Associazione internazionale unitas*, XXXIII (1978), Roma, p. 57—63.

546. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 205—206; Sergiu Bulgakoff, *Ortodoxia*, Sibiu, 1933, p. 112.

timp eu-ul ei este Hristos<sup>547</sup>. Ea este Hristos extins cu trupul Lui îndumnezeit în umanitate, sau umanitatea aceasta unită cu Hristos și avînd imprimat în ea pe Hristos cu trupul Lui îndumnezeit.

Biserica are prin aceasta o constituție teandrică. Conținutul ei constă din Hristos cel unit după firea dumnezeiască cu Tatăl și cu Duhul, iar după firea omenească cu noi. Cuprinzîndu-se în îpostasul intrupat al lui Hristos, Biserica poate fi numită *Hristos* cel extins în umanitate și unit cu ea.

Biserica lui Hristos este una și în consecință unică. Această Biserică *una* și *unica* este Biserica cea adevărată. Ea posedă adevărul fără pată și în toată plenitudinea lui; aceasta este Biserica Ortodoxă. Învățătura unității Bisericii este legată de unitatea Ortodoxiei și de forma specială a acestei unități.

Avînd o unitate interioară care constă din legătura tainică cu Hristos, cu întreg neamul omenesc și cu întreaga creațiune, și o unitate exterioară, concretizată în modul de organizare ca instituție pe plan social, Biserica Ortodoxă se manifestă în lume, se extinde și actualizează iconomia mîntuirii încredințată ei de Hristos, prin unitatea de credință, de viață și de tradiție, prin Sfintele Taine și prin succesiunea apostolică a ierarhiei care administrează harul existent și lucrător în ea. Astfel Biserica are imprimată în ea virtualitatea învierii, dar nu numai în trupul personal al lui Hristos sălășluit în ea, ci și în ființa celor ce o constituie ca trup tainic al Lui. Sufletele celor prezenți în Biserică se umplu de puterea Duhului lui Hristos, prin tainele Bisericii, prin viețuirea lor animată de Duhul Lui cel jertfit și de puterea Trupului Lui înviat.

Prin iconomia mîntuirii, Biserica a devenit taina comuniunii cu Sfînta Treime, organismul în care se realizează lucrarea Sfintei Treimi în lume. Biserica este «noua creație» a Sfintei Treimi. «Această casă Tatăl a zidit-o, Fiul a întărit-o, Duhul Sfînt a înnoit-o». Treimea și-a făcut un «templu» printre noi, de aceea intrarea omului credincios în comunitatea creștină se face prin invocarea Sfintei Treimi, în Taina Botezului, deci prin intrarea în comuniunea Sfintei Treimi, prin har.

Principiul acesta al comuniunii este aplicat în Biserică nu numai în ceea ce privește structura ei doctrinară și sacramentală, ci și din punct de vedere al deschiderii ei ecumenice, al relației ei existente cu lumea. Fiind prezentă în lume și slujind pe plan orizontal pentru luminarea și unirea tuturor în Hristos, Biserica noastră Ortodoxă a avut, atît în trecut cît și în prezent, o viziune largă despre iconomie și și-a adus o contribuție efectivă la păstrarea unității spirituale a credincioșilor, la susținerea culturii și la sprijinirea luptei popoarelor pentru libertate și pace. Avînd caracteristici esențiale de sfințitoare a tuturor și de societate a credincioșilor, Biserica este în primul rînd o instituție văzută, concretă, cu un aspect temporal, istoric, pentru că își are un

547. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 208; Pr. Prof. D. Belu, *Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin...*, p. 494—495.

inceput, dar nu este un produs al istoriei, ci ea însăși creează istoria mântuirii, misiunea ei de azi, ca și în istoria mântuirii este să slujească oamenilor sub aspect spiritual și obștesc. Aspectul slujirii pe plan orizontal îl constatăm în Biserica Ortodoxă Română în eforturile sale depuse prin acel *apostolat* social, care poate fi interpretat ca o teologie a speranței în versiunea ortodoxă românească. Această dimensiune orizontală face parte dintr-o viziune mai cuprinzătoare a iconomiei bisericești <sup>547 bis</sup>.

În aceste raporturi ale sale cu lumea, Biserica actuală se orientează după viața Bisericii primare, care era concepută ca o deplină comuniune: «Ei stăruiau în învățătura Apostolilor în comuniune («Koinonia»), în frîngerea pîinii și în rugăciune... Toți cei ce credeau erau împreună la un loc și aveau toate de obște» (Fapte 2, 42, 44).

Corpul lui Hristos (Biserica), format el însuși din capete se umple de lumina ce-i vine din capul suprem, o actualizează și răspindește această lumină, întrucît o trece mădularelor lui și altora, ce se înalță prin participarea la jertfa și la învățătura Lui, la o viață de jertfă a tuturor mădularelor, către Dumnezeu și întreolaltă. În unitatea lor de credință, de înțelegere, de participare la jertfă, se arată că Hristos însuși rămîne neîmpărțit în toți, activ ca învățător, ca arhiereu și ca împărat, actualizînd astfel harul adus tuturor prin iconomia întrupării Sale <sup>548</sup>.

Ca fapt în sine, iconomia întrupării dezvăluie în primul rînd iubirea lui Dumnezeu. Ea a pus baze desfășurării întregii revelații a desăvîrșitei iubiri divine, care a mers pînă la ultimul capăt — cel al morții Cuvîntului întrupat: «Pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire...».

Răscumpărarea tuturor, prin jertfa lui Hristos, îndumnezeirea, care rezultă din forța și sfințenia harului obiectiv revărsat prin patimi și înviere, recapitularea virtuală în Hristos și actualizarea acesteia prin Biserica — sînt aspecte esențiale ale operei de răscumpărare în teologia ortodoxă.

Dinamismul acestei uniri, în Hristos și în Biserică, este iubirea de oameni în numele lui Hristos. Transmitînd această iubire care vine de la Hristos, din centrul comun (Biserica) întregii umanității, omul poate să înfăptuiască comuniunea cu semenii săi. Iubirea este «calea» vieții creștine, este condiția vieții spirituale, iar toate celelalte decurg din aceasta.

Prezența Bisericii în lume și actualizarea operei de răscumpărare, prin ea, se înscriu astfel în planul iconomiei divine. Ea cuprinde în sine în chip potențial pe toți din trecut, prezent și viitor, și este în același timp «lumina lumii» (Matei 5, 14—15; Ioan 1, 9).

547 bis. Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Releat* — 1979, p. 2.

548. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 230—231; Philip A. Potter, *Une seul obeissance à tout l'Évangile*, în rev. «*La Documentation catholique*», nr. 1734 (1978), 2, p. 70—76; B. Mc. Neil, *Le Christ en vérité est Un*, în «*Irenikon*» nr. 2 (1978), p. 198—202.

Iconomia divină a devenit astfel izvorul și temelul iconomiei bisericești.

2. Lucrarea cunoscută sub denumirea de *Iconomie Bisericească*, existentă în Biserica Ortodoxă, își are izvorul în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. În toată opera ei de-a lungul secolelor, Biserica Mântuitorului Iisus Hristos, aplicând fie iconomia, fie acrvia, a urmărit din dragoste pentru oameni să facă vie prezența ei în lume și să îndeplinească întocmai porunca și cuvintele Domnului: «Mergeți în toată lumea și predicați Evanghelia la toată făptura» (Marcu 16, 15) sau: «Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului, Amin» (Matei 28, 19—20).

Fiind existentă în lume, în trecut și în prezent, pînă la sfîrșitul veacurilor, Biserica include timpul și creațiunea din timp și are misiunea sfîntă de a se călăuzi și a îndruma pe toți fiii ei numai după învățătura descoperită de Mîntuitorul Hristos, punînd continuu în concordanță cu această învățătură principiile și dispozițiile ei morale, canonice și de cult, aplicînd astfel iconomia atît fiilor ei duhovnicești cît și creștinilor din afară care doresc să intre în comunitatea ei.

Menirea iconomiei, așa cum a aplicat-o și o aplică Biserica Ortodoxă, prin sinoadele și activitatea slujitorilor ei, este de a deschide larg porțile mîntuirii pentru orice om și să-i unească pe toți în aceeași Biserică Unică a lui Hristos, cu temperarea chiar a celor mai severe dispozițiuni ale ei, fără însă cea mai mică adumbrire a adevărurilor doctrinei.

Deși este menționată în scrierile celor mai mulți Părinți ai Bisericii, în unele hotărîri ale sinoadelor Bisericilor autocefale și mai sistematic în unele studii ale diferiților teologi ortodocși contemporani, Biserica Ortodoxă nu a dat iconomiei o definiție oficială.

Așa cum s-a putut constata din lucrarea de față, există totuși diferite încercări pentru descrierea conținutului iconomiei bisericești din partea Sfinților Părinți, a scriitorilor bisericești și din partea teologilor ortodocși amintiți mai sus. Cu toate acestea, Biserica are iconomia în conștiința ei și o exercită, de la caz la caz, prin iubire, pentru îndeplinirea misiunii ei, ca păzitoare credincioasă a credinței drepte și ca eco-noamă a harului divin, atît față de proprii ei membrii, cît și față de creștinii din afară care cer să vină la sînul ei.

Din conținutul textelor canonice și patristice prezentate rezultă limpede că scopul principal urmărit prin aplicarea iconomiei a fost și este acela de a nu fi închisă nimănui ușa mîntuirii (1 Tim. 2, 4; Fapte 14, 27), ci de a deschide larg ușile cerului pentru oricine, înlesnind astfel întoarcerea tuturor acelora care s-au depărtat cîndva de Biserică<sup>549</sup>.

549. Vezi *Canonul 102 al Sinodului VI ecumenic*, care spune între altele: «...Drept aceea cel ce se arată cunoscător al doctoriei întru Duhul, se cuvne a cerceta mai întîi dispoziția sufletească a celui greșit și, dacă înclină spre sănătate sau dimpotrivă dorește mai mult rău, să ia seama cum se grijește de îndreptare în timpul penitenței;

Iconomia bisericească rămîne însă o derogare provizorie față de Acrivie ; ea este acordată pentru cazuri excepționale, dar fără a crea o nouă condiție care s-ar impune, ca un drept permanent. Iconomia este o excepție de la regulă, dar pentru un caz concret, pe măsura unei scurte durate, atît cît este necesar pentru ca cei ce sînt în afara Bisericii să intre în sînul ei, ca printr-o poartă deschisă pentru moment apoi din nou închisă, pentru ca regula permanentă (acrivia) să nu fie zdruncinată. În acest sens afirmă Teofilact că : «cel ce îndeplinește o acțiune de iconomie nu o face numai pentru că lucrul este bun, ci și pentru că este pentru moment necesar<sup>550</sup>. Împrejurarea care a impus aplicarea iconomiei, odată trecută, acrivia își reia întreaga putere, și nu se cade ca iconomia introdusă ca un lucru folositor, să poată atrage ca un model și ca atare să fie păstrată ulterior, ca o regulă<sup>551</sup>.

Principiul formulat de către Sfîntul Grigorie de Nazianz pentru aplicarea Iconomiei pare să rămînă regulă de aur a Bisericii : «Nu trebuie, sub nici un motiv, să ne însușim ceea ce este străin, stricînd ceea ce este al nostru, ceea ce în adevăr ar însemna a predispuce la rău. Exemplul Sfîntului Pavel trebuie reținut : el considera circumciziunea ca pe un lucru indiferent la care a supus pe Timotei, pentru a fi un predicator mai bine primit în sînul Evreilor (Fapte 16, 3), dar s-a opus s-o aplice lui Tit, atunci cînd s-a ridicat problema : «este circumciziunea necesară mîntuirii ?» (Galat. 2, 3)<sup>552</sup>.

Iconomia este în același timp o lucrare lăuntrică de origine apostolică, prin care Biserica depășind limitele ei merge dincolo de zidurile și porțile ei, pe oare (iconomia) le deschide cu cheia de nedescris a condescendenței divine încredințată ei, lăsînd să se arate tuturor adîncimea nelimitată și plină de lumină a Împărăției lui Dumnezeu care are menirea să-i cuprindă pe toți în sine.

Cu aceeași cheie, Biserica Ortodoxă a pătruns și poate pătrunde mereu în inimile tuturor celor cărora le asigură mîntuirea, prin Jertfa de pe Cruce a Domnului Iisus Hristos, și poate constitui punți de comuniune, în spirit de dragoste și pace cu toată creștinătatea și întreaga lume, poate să deschidă perimetrul viitor al acestei «civitatii Dei», pe care o doresc fierbinte credincioșii din lumea contemporană rugîndu-se

---

de nu cumva îi stă împotrivă și agravează rana sufletească prin leacurile întrebuințate, ca astfel să poată echilibra milostivirea cu vrednicia. Datoria celui căruia s-a încredințat conducerea păstoriei, este de a întoarce oaia cea rătăcită și a-i tămădui rana făcută de șarpe, ca nici a o împinge spre prăpastia deznădăjduirii, dar nici să se abată și să defaima viața prin slăbirea frînelor, ci întrebuințînd îndată, ori doctoriile cele mai aspre și pietroase (acrivia *n.n.*), ori pe cele dimpotrivă moi și blînde (iconomia *n.n.*), cercînd rezultatele pocăinței, conducînd înțelepțește pe omul chemat către strălucirea cea de sus. Deci, se cuvine să cunoaștem pe amîndouă : pe al asprimei și pe al obiceiului și dacă unii ce nu primesc pe cele extreme să urmăm felul cel predănisit după cum ne învață Sfîntul Vasile» (canon 5).

550. *La Galateni V*, 11, P. G., CXXIV, 1013.

551. Balsamon, în *Rahlis și Pottlis, Syntagma*, II, p. 214; Trembelas, *Dogmatica*, III, p. 61.

552. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Elogiul Sfîntului Atanasie*, 34 P.G., XXV, 1124.

«ca toți să fie una» (Ioan 17, 21), restabilind astfel prin *iconomia* ei unitatea ecumenică a Bisericii Domnului.

Din toate acestea, putem să desprindem concluzia : aplicarea Iconomiei de către Biserica Ortodoxă poate fi atât de frecventă și de importantă ca și cea a Acriviei ; ea va fi folosită ori de câte ori exigențele legii ar putea periclita scopul esențial al Bisericii — mîntuirea sufletelor ce-i sînt încredințate. Iată de ce Biserica va considera uneori oportun să folosească rigoarea canoanelor și apoi ea va prefera să fie îngăduitoare (condescendentă) cu fiii ei sau cu eterodocșii care doresc să facă parte din ea. Baza și punctul de plecare al puterii iconomiei bisericești este Iconomia divină — porunca Mîntuitorului Iisus Hristos și autoritatea pe care a dat-o Apostolilor : «Luați Duh Sfînt : căroră veți ierta păcatele, le vor fi iertate și căroră le veți ține vor fi ținute» (Ioan 20, 22—23).

Astfel Biserica actualizează în lume recapitularea în sine și în Hristos a tuturor oamenilor care cred în Hristos sau de alte religii, pe cale profetică, sacerdotală și de slujire, pentru a ajunge la punctul cînd toate vor putea fi supuse Lui, cînd și Fiul Însuși se va supune Celui ce i-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie totul în toate (1 Cor. 15, 28).

## DECLARAȚIE

Subsemnatul Arhim. CHESARIE—CONSTANTIN GHEORGHESCU, declar că teza de doctorat, intitulată *Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și iconomia bisericească*, îmi aparține în întregime și la alcătuirea ei n-am utilizat altă bibliografie decât cea menționată în note și în lista bibliografică.

Arhim. CHESARIE—CONSTANTIN GHEORGHESCU

## CURRICULUM VITAE

Subsemnatul Arhimandrit *Chesarie-Constantin Gheorghescu*, sint născut la 12 martie 1929, în comuna Oșești, jud. Vaslui, din părinții Neculai și Anghelina Gheorghescu, ambii decedați.

— După absolvirea școlii elementare, în anul 1945, la vârsta de 16 ani, am intrat ca novice în Minăstirea Cozia—Vilcea, unde am viețuit sub îndrumarea părintelui stareț de atunci — Arhim. Ghermano Dineață († 1971).

Depunând voturile monahale, la 23 aprilie 1949, la Minăstirea Cozia, am fost trimis la Seminarul teologic monahal de la Minăstirea Neamțu, pe care l-am absolvit în anul 1955 cu calificativul «*excepțional*» și ca șef de promoție.

— După ce am încheiat un an de studii la Institutul teologic din București, în anul 1956, am fost trimis, de Patriarhia Română, la Academia teologică de la Moscova (Zagorsk), unde am urmat ca bursier timp de patru ani, cursurile pentru licența în teologie pe care am obținut-o în anul 1960, prezentind o teză de licență despre «*Cele mai importante opere de Teologie Fundamentală ale lui N. Rojdestvenski, V. D. Kudreavțev-Platonov și S. S. Glagolev și importanța lor pentru teologie*».

După întoarcerea de la Moscova, am continuat studiile teologice în cadrul Institutului teologic din București, frecventind cursurile de doctorat ale secției de teologie sistematică, cursuri pe care le-am absolvit în anul 1971. În timpul acestor cursuri am alcătuit și publicat în revistele centrale bisericești lucrările cerute în specialitatea de secție iar la 25 ianuarie 1973 am susținut examenul aprofundat de admisibilitate.

În urma celor opt ani de slujire în calitate de preot-duhovnic la Minăstirea Dintr-un Lemn — Vilcea, la 1 octombrie 1972, am fost transferat în interes de serviciu la Seminarul teologic de la Curtea de Argeș, unde am funcționat până la 30 iulie 1977 în calitate de profesor la catedra de Teologie Dogmatică și Studiul Biblic, avind și funcția de director în ultimii doi ani. La 4 noiembrie 1973 am fost ridicat la rangul de arhimandrit (a se vedea «*Biserica Ortodoxă Română*» anul XCI (1973), nr. 7—8, p. 914—915).

Dintre studiile publicate în diferite reviste, menționez :

— *Invățătura despre recapitularea în Hristos în teologia ortodoxă*, publicat în «Studii teologice», XXIII (1971), nr. 3—4, p. 211—223.

— *Invățătura despre unirea ipostatică la Sfântul Ioan Damaschin*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 2, p. 181—193.

— *Studii de hristologie în teologia românească*, în «Studii teologice», XXIII (1971), nr. 7—8, p. 466—482.

— *Revelația Divină*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 5—6, p. 551—566.

— *Invățătura despre Maica Domnului în Ortodoxie și Catholicism*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 3, p. 382—399.

— *Tradiție și Biserică*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 3—4, p. 303—318.

— *Noțiunea de sfințenie în Biserică* (Evrei XII, 10), în «Învierea» de la Ierusalim, anul IV (1976), nr. 4—6, p. 3—4.

— *Despre iconomia divină și cea bisericască în teologia ortodoxă*, în «Glasul Bisericii», XXXV (1976), nr. 9—10, p. 891—900.

De la 1 august 1977 pînă în prezent funcționez la Centrul Eparhial al Arhiepiscopiei Bucureștilor, în calitate de exarh al Sfintelor Mănăstiri, unde îmi depun întreaga activitate în slujba Sfintei noastre Biserici și a Patriei străbune, pentru lauda lui Dumnezeu și binele semenilor mei.

Arhim. CHESARIE GHEORGHESCU



## BIBLIOGRAFIE

### I. TITLURI SELECȚIONATE

- *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1968, și 1975.
- *Noul Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972.
- *Novii Zavel Gospoda nașevo Iisusa Hrista*, Editura «Jizni s Bogom», Bruxelles, 1964.
- *Novum Testamentum graece et latine*, Editio quinta decima, Stuttgart, 1951.
- *La Sainte Bible*, version établie par les moines de Mareésous, Ed. BREPOLs, Paris — Turnhout, 1968.
- *Nouveau Testament* — traduction œcuménique de la Bible, Edition intégrale, Les Editions du Cerf, Paris, 1975.
- *Nouveau Testament*, traduction œcuménique de la Bible, Les Editions du Cerf, Paris, 1977.

### II. TEXTE DIN OPERELE SFINȚILOR PĂRINȚI

Menționăm că Colecțiile Patriarhika Engrapha și Kanonikai Diataxeis au fost folosite indirect. Menționăm de asemenea că intrucit traducerea latină a textelor Sfinților Părinți din J. P. Migne ne-a fost mai accesibilă, am folosit pentru P.G. titlurile și terminologia operelor lor traduse în latinește, care în Colecția P. G. se află în coloane paralele.

- Sfântul Atanasie al Alexandriei, *De Incarnatione*, 4, 5, P. G., XXV, 104, ABC.
- Idem, *De Incarnatione*, 8, P. G., XXVI, 99 C.
- Idem, *Discurs contra arienilor*, 54, P. G., XXV, 192.
- Idem, *Discurs contra arienilor*, P. G., XXVI, 297.
- Idem, *Discurs contra arienilor*, P. G., XXVI, 320.
- Idem, *Discurs despre Întruparea Logosului, contra lui Apolinarie*, 1, 5, P. G., XXVI, 1101, AB.
- Idem, *De Incarnatione*, 8, P. G., XXVI, 996 C.
- Idem, *Lettre à Rufinien*, P. G., XXVI, p. 1180, sau în *Syntagma*, IV, p. 82—83.
- Atanasie Sinaitul, 'Οδηγός cap. II, ἄροι διάφοροι, P. G., LXXXIX, 85—88.
- Fer. Augustin, *Sermo*, CLXXIV, 2, P. L., XXXVIII, 940.
- Idem, *Sermo CXXII*, 5, P. L., XXXVIII, 680.
- Idem, *Sermo CXCIV*, 3, P. L., XXXVIII, 1016.
- Idem, *De Trinitate*, liber IV, C. I, 2—3 și C. II, 4, P. L., XLII, 848, 888—889.
- Idem, *Problema timpului*, prezentată în *Antologia Filozolică, Filozofi străini*, de N. Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, ed. a doua, București, 1943, editura Casa Școalelor.
- Basile le Grand, *Lettres*; généralement dans P. G., XXXII, 220—1112; *les lettres canoniques dans Syntagma*, IV, p. 88—292.
- Sfântul Chiril de Alexandria, *In Rom. Hom.*, P. G., LXXIV, 789 AB.
- Idem, *Despre Sfânta Treime*, 26, P. G., LXXVII, 1169.
- Idem, *Scrisoarea 17 către Nestorie*, P. G., LXXVII, 116 C și 120 BC.

- Idem, *Contra blasfemiilor lui Nestorie*, P. G., LXXVI, 93 D.
- Idem, *Apologie pentru cele 12 capitole contra episcopilor orientali*, P. G., LXXVI, 340 C și 349 B.
- Idem, *Despre dreapta credință către împăratul Teodosie*, P. G., LXXVI, 1173.
- Idem, *Despre dreapta credință către împărăteasa*, P. G., LXXVI, 1349.
- Idem, *Că Unul este Hristos*, P. G., LXXV, 1280, 1292 D — 1293 A.
- Idem, *Apologeticum contra Theodoretum pro XII capitibus*, P. G., LXXVI, 449.
- Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, Paris, 1964, p. 188—301, în «Sources Chrétiennes», nr. 97.
- Clement Alexandrinul, *Stromata*, 7, 12, P. G., IX, 501.
- Idem, *Stromata*, 1, 17, P. G., VIII, 800—801.
- Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, IX, P. G., III.
- Saint Jean Damascène, *Homélies sur la Nativité et la Dormition*, Ed. du Cerf, Paris, 1961, în «Sources Chrétiennes», nr. 80.
- Idem, *Dogmatica*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. a II-a, București, 1943.
- Idem, *Despre Dumnezeuiasca Iconomie*, 1, 2, 5, 12, 17, 28, P. G., XCIV, 981, 988, 1000, 1069, 1100; vezi și P. G., tom. XCIV—XCVI.
- Sfântul Grigore de Nazianz, *Apologie II*, P. G., XXXV, 408—513.
- Idem, *In Pentecostem. Oratio* 16, P. G., XXXVI, 448.
- Idem, *Elogiul Sfântului Atanasie*, 34, P. G., XXXV, 1124.
- Sfântul Grigore de Nissa, *Marea Cuvîntare catehelică*, 25, 26, P. G., XLV, 47, 65—69.
- Idem, *Canoanele*: 3—4.
- Idem, *La întâmpinarea Domnului*, P. G., XLVI, 729.
- Idem, *Vita Moysis*, P. G., XLIV (vezi și «Sources Chrétiennes», nr. 1 bis, Paris, 1955).
- Idem, *Fii desăvîrșit*, P. G., XLVI, 251—286.
- Sfântul Grigore Palama, *Contra Gregoras*, IV, P. G., CL, 941.
- Idem, *Capita Physica*, P. G., CL, 1185, 1188.
- Idem, *Theophanes*, P. G., CL, 949 AB.
- Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Efesenii*, P. G., LXII, 16.
- Idem, *Homilia I de Cruce et Iatrine*, I, P. G., LX, 399 și cap. 11, 407—408.
- Idem, *Omilia V la Evrei*, 1, P. G., LXIII, 47.
- Idem, *De perfecta caritate*, 2, P. G., LVI, 281.
- Idem, *Cuvîntări la praznice împărătești*, traducere de Pr. D. Fecioru, București, 1942.
- Sfântul Irineu al Lionului, *Adversus Haereses*, V, P. G., VII.
- Idem, *Adversus Haereses*, I, X, P. G., VI, 549.
- Idem, *Adversus Haereses*, III, 19, 1, P. G., VII, 939.
- Idem, *Adversus Haereses*, V, 25, VII, 1189.
- Idem, *Adversus Haereses*, P. G., VII.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, 6, P. G., XCI, 685, AC, tradusă în românește de Pr. D. Stăniloae, în «Revista teologică», nr. 56, Sibiu, 1944.
- Idem, *Ambigua*, P. G., XCI, 1032—1061; 1061—1417.
- Idem, *Despre teologia și iconomia întrupării Fiului*, XVIII, 23, P. G., XC, 1133, 1136.
- Idem, *Liber Asceticus*, P. G., XC, 911—958.
- Idem, *Capita de Charitate*, P. G., XC, 959—1073.
- Idem, «*Opuscula theologica et polemica*», P. G., XCI, 9—286.
- Idem, «*Discuția cu Pyrrhus*» (sau Pir, fost patriarh de orientare monotelită), P. G., XCI, 286—354.
- Idem, *Capetele teologice, suta întâia, suta a doua*, în «Filocalia românească», tradusă de pr. prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1947.
- Idem, *Către Preacuviosul presbiter și egumen Talasie, despre diferite locuri grele din Dumnezeuiasca Scriptură*, în «Filocalia românească», tradusă de Pr. Prof. dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, vol. III, p. 1—459.

- Origen, *Canticum canticorum, prologus III*, 82, P. G., XIII, 173.
- Idem, *Comentar la Matei*, P. G., XIII, 1085—1181.
- Saint Théodore Studite, *Lettres*, în P. G., XCIX, 904—1169.
- Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, P. G., XXXII, 87—210. Vezi și traducerea franceză, *Traité du Saint Esprit*, în «Sources Chrétiennes», nr. 17, Editions du Cerf, Paris, 1947.

### III. CĂRȚI, STUDII ȘI ARTICOLE

- *Les Actes du Concile Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1966.
- Afanassiëff Nicolas, *Le Monde dans l'Écriture Sainte*, în «Irenikon», t. XLII (1969), p. 6—32.
- Idem, *Le pouvoir de l'amour*, în «Le Messager Orthodoxe», III (1967), nr. 39.
- Alexe, Pr. Asist. Șt. C., *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele al IV-lea și al V-lea* (teză de doctorat în teologie), în «Studii teologice», anul XXI (1969), nr. 7—8, p. 453—587.
- Idem, *Probleme actuale ale ecumenismului creștin*, «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 4, p. 640—649.
- Idem, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte culte religioase din țara noastră*, în «Ortodoxia» anul XXV (1973), nr. 2, p. 193—209.
- Idem, *Dialogul teologic dintre ortodocși și vechii catolici. Stadiul actual al pregătirii și perspectivele acestui dialog*, în «Ortodoxia» anul XXVII (1975), nr. 2, p. 260—287.
- Alivizatos Ham., 'H oikonomia [κατά τὸ Δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1949.
- Idem, *L'Économie de droit de l'Église Orthodoxe*, în «Revue hellénique de Droit international» (1950), nr. 3, p. 5—13.
- Andrusos, Hristu, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, traducere românească de Prof. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930.
- *Allocution de S.S. le Patriarche Justin de Roumanie à S. S. le Patriarche Oecuménique Dimitrios 1-er à l'occasion de sa visite en Phanar et de la célébration en l'Église Patriarcale* (16 avril 1978), în «Episkepsis», nr. 190 (1978), p. 9—10.
- Argenti, Père Cyrille, *L'Unité des chrétiens (Naïrobi—Kenya)*, 5-e Assemblée du Conseil Oecuménique des Églises (23 novembre — 10 décembre 1975), în «Contacts», nr. 92, 4-e trimestre, 1975, p. 435—466.
- Arion, Leon Gh., *Concepția paulină despre Biserică cu specială privire la Epistola către Efeseni*, «Studii teologice», II, XVII (1965), nr. 7—8, p. 402—417.
- Idem, *Unitatea și universalitatea Bisericii după Epistolele pauline*, «Studii teologice», II, XIX (1967), nr. 1—2, p. 62—77.
- Avramescu, Pr. Drd. Ioan, *Dialogul ecumenist din punct de vedere dogmatic*, în «Ortodoxia», anul XXVI (1974), nr. 1.
- Batifol, Pière, *L'Église naissante et Le Catholicisme*, Les Editions du Cerf, Paris, 1971, LXVI + 496 p.
- Belu, Pr. Prof. Dumitru, *Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin*, în «Ortodoxia», anul XVII (1965), nr. 4, p. 493—519.
- Panagiotis Bratliotis, Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, 1903.
- Idem, *Sensul activ al Credinței*, conferință teologică interconfesională de la București (martie 1969), în «Ortodoxia», anul XX (1969), nr. 2, p. 216—240.
- Idem, *Slujirea în teologia contemporană*, în «Ortodoxia», anul XXII (1971), nr. 2.
- Idem, *Iisus Hristos — iubitorul de oameni*, în «Ortodoxia», anul XVIII (1966), nr. 1, p. 54—69.
- Idem, *Ecleziologia comuniunii*, «Studii teologice», II, XX (1968), nr. 9—10.
- Idem, *Sensul activ al Credinței*, conferință teologică interconfesională de la București (martie 1969), în «Ortodoxia», anul XX (1969), nr. 2, p. 216—240.
- Idem, *Coordonate ale teologiei ortodoxe române*, în «Studii teologice», anul XXV (1973), nr. 5—6, p. 318—327.

- Bria, Drd. Vasile, *Hristologia Sfântului Grigore de Nazianz*, în «Ortodoxia», anul XII (1960), nr. 2, p. 197—211.
- Bro, Bernard, *Devenir Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978, p. 1—327.
- Bucevschi, Diac. Prof. Orest, *Biserica Ortodoxă — solia păcii și înfrățirii*, în «Studii teologice», anul II (1949), nr. 3—4, p. 145—154.
- Idem, *Iisus Hristos în viața duhovnicească*, în «Studii teologice», anul VII, (1955), nr. 7—8, p. 511—519.
- Bulgakoff, Sergiu, *Ortodoxia*, în românește de Nicolae Grosu, Sibiu, 1935.
- Idem, *L'Orthodoxie* (La tradition ecclésiastique).
- Idem, *Agneț Bojii* (despre întruparea lui Dumnezeu Cuvîntul), partea I-a, YMCA-Press, 1933.
- Idem, *Kupina neopalimaia* (Rugul aprins), Paris, 1927.
- Buzdugan, Drd. Costache, *Învățătura despre întrupare la Fericitul Augustin*, în «Studii teologice», anul II, XXV (1973), nr. 7—8, p. 523—533.
- Buzescu, Pr. Prof. Nicolae C., *Logosul în «Protrepticul» lui Clement Alexandrinul*, în «Studii teologice», XVIII (1976), nr. 1—2, p. 48—71.
- Idem, *Teologia lui Dietrich Bonhoeffer interpretată de Prof. André Dumas*, în «Ortodoxia» anul XXVI (1974), nr. 4, p. 593—617.
- Idem, *Ecclziologie și ecumenism în opera Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian*, în «Biserica Ortodoxă Română», anul XCIV (1976), nr. 1—2, p. 186—213.
- Idem, *Premise ecumeniste în unele cărți de cult ortodox*, în «Ortodoxia», anul XXVII (1975), nr. 2, p. 288—315.
- Cayré A. A. F., *Patrologie et Histoire de la Théologie*, tom. II, Paris, 1933.
- Căciulă, Pr. Dr. Olimp N., *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin după Tratatul despre cele două voințe în Hristos*, București, 1938.
- Căndea, Pr. Prof. Spiridon, *Cultul creștin și unitatea Bisericii lui Iisus Hristos*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 473—488.
- Chenu, M. D., *Le rôle de l'Eglise dans le monde contemporain*, în «l'Eglise dans le monde de ce temps», Ed. G. Barauna, vol. II, Paris, 1968, p. 422—443.
- Chișcă, Drd. Gh., *Ideea de comuniune în Ortodoxie*, în «Ortodoxia», anul XXI, (1969), nr. 3, p. 404—416.
- Chițescu, Prof. N., *Teoria recapituiaunii la Sfântul Irineu*, București, 1939.
- Idem, *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii teologice», anul VII (1955), nr. 3—4, p. 150—168.
- Idem, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți* (studiu istorico-dogmatic, teză de doctorat, 186 p.), Buc. 1937.
- Idem, *Mișcarea ecumenică*, în «Ortodoxia», anul XIV (1962), nr. 1—2.
- Idem, *Tematica și rezultatul convorbirilor ortodoxo-protestante după 1961. Importanța acestor convorbiri pentru ecumenismul local*, în «Mitropolia Ardealului», XIX (1974), nr. 10—12, p. 558—571.
- Idem, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, în «Ortodoxia», anul XI (1959), nr. 2, p. 196—217.
- Idem, *Întrupare și răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-Catolică*, în «Ortodoxia», anul VIII (1956), nr. 4, p. 538—576.
- Idem, *Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în «Ortodoxia», anul XI (1959), nr. 3, p. 351—380.
- Idem, *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în «Ortodoxia», anul XVII (1965), nr. 3, p. 295—307.
- Idem, *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două voințe în persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu necalcedonienii*, în «Ortodoxia», anul XIX (1967), nr. 4, p. 550—564.
- Idem, *Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în «Ortodoxia», anul XX (1968), nr. 2, p. 195—208.
- Chopin, C., *Le Verbe incarné et redempteur*, în «Le Mystère Chrétien» (Théologie Dogmatique), 8, Ed. Desclée-Tournaï, 1963.
- Coman, Pr. Prof. Ioan G., *Persoana Logosului Iisus Hristos în lumina primelor patru secole patristice*, în «Studii teologice», anul XXIV (1972), nr. 9—10, p. 666—673.

- Idem, *Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filozoful*, în «*Ortodoxia*», anul XX (1968), nr. 3, p. 378—394.
- Idem, *Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin*, în «*Studii teologice*», anul XV (1963), nr. 9—10, p. 511—525.
- Idem, *Unitatea Bisericii și problema refacerii ei în lumina Sfinților Părinți*, în «*Ortodoxia*», anul VI (1954), nr. 2—3, p. 430—466.
- Idem, *Ideea de creație și antropologie în scrierile Sfântului Atanasie*, în «*Mitropolia Banatului*», anul XXIV (1974), nr. 10—12.
- Idem, *Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfântului Atanasie cel Mare*, în «*Studii teologice*», anul XXV (1973), nr. 7—8, p. 461—470.
- Idem, *Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în «*Ortodoxia*», anul XVII (1965), nr. 4, p. 520—535.
- Idem, *Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică*, în «*Ortodoxia*», anul XIV (1962), nr. 1—2, p. 60—106.
- Idem, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor — Dobrogea — la patrimoniul ecumenismului creștin în sec. al IV-lea și al VI-lea*, în «*Ortodoxia*», anul XX (1968), nr. 1, p. 3—35; vezi același studiu publicat în «*Contacts*», XXII année, nr. 69, 1970, p. 61—85.
- Idem, *Sinoadele Ecumenice ca expresie a universalității Bisericii*, în «*Studii teologice*», anul XIX (1969), nr. 1—2, p. 3—22.
- Idem, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene*, în «*Ortodoxia*», anul XVII (1965), nr. 1, p. 44—82.
- Idem, *Patrologie*, București 1956.
- Idem, *Prezența Mântuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți*, în «*Ortodoxia*», anul XVIII (1969), nr. 4, p. 495—512.
- Idem, *Unitatea neamului omenesc după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în «*Mitropolia Olteniei*», anul XXV (1973), nr. 7—8, p. 559—570.
- Idem, *Temeiurile Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul ecumenic cu celelalte Biserici creștine*, în «*Ortodoxia*», anul XXII (1970), nr. 1, p. 20—44.
- Idem, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu organizațiile ecumeniste*, în «*Ortodoxia*», anul XX (1968), nr. 2, p. 235—250.
- Coman, Stan R., *Consecințele unirii ipostalice în iconografia Bisericii Ortodoxe*, în «*Ortodoxia*», anul X (1958), nr. 1, p. 82—102.
- Congar M. Y. Yves, *Les Saints Pères, organes privilégiés de la Tradition*, în «*Irénikon*», nr. 4 (1962), p. 479—498.
- Idem, *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, în «*Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*», 1936, nr. 3.
- Idem, *Le Rôle de l'Église dans le monde de ce temps*, în «*l'Église dans le monde de ce temps*», vol. II, p. 305—337.
- Idem, *Ecclesia de Trinitate*, în «*Irénikon*», t. XIX (1937), Mars-Avril, p. 121.
- Corneanu, Nicolae, *Mitropolitul Banatului, Teologia în slujba vieții*, în «*Studii teologice*», anul XX (1968), nr. 5—6, p. 327—342.
- Costache, Veniamin, *Mitropolitul Moldovei, Pidalion, Mănăstirea Neamțu, 1844*.
- Crăciunaș, Asist. Ierom. Irineu, *Nașterea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos*, în «*Studii teologice*», anul X (1958), nr. 1—2, p. 5—13.
- Cronț, Gheorghe, *Iconomia în Dreptul bisericesc ortodox*, în «*Biserica Ortodoxă Română*», anul LV (1937), nr. 7—10, p. 417—448.
- Idem, *Iconomia în Dreptul bisericesc ortodox. II. Dispensa și grațierea*, București, 1937, 24 p.
- Idem, *Prescripțiile în Dreptul bisericesc ortodox*, București, 1938, p. 1—29.
- David, Diacon P. I., *Premise ale dialogului anglicano-ortodox — Aspectul Revelației divine (contribuția culturii teologice românești)*, (teză de doctorat), în «*Studii teologice*», anul XXVIII (1976), nr. 3—6, p. 213—512.
- *Déclaration du Pape Paul VI sur l'Oecuménisme*, în «*Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Service d'information*», 1978/I, nr. 36, Roma, p. 9—10.
- Denis, Léopold S. J., *Méditation sur le dialogue*, în «*Nouvelle revue théologique*», nr. 4 (1978), Louvain, p. 569—577.

- Deshuer, John, *L'Unità delle chiese*, în rev. «Unitas». Associazione internazionale unitas, anul XXXIII (1978), Roma, p. 57—63.
- *Din activitatea ecumenică a Prea Fericitului Patriarh Justinian*, în «Ortodoxia», anul XXIII (1971), nr. 1.
- Diobuniotis, C., *Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως δογματικῆς*, Atena, 1913.
- Drăgușin, Constantin, *Primirea eterodocșilor în Biserică*, în «Ortodoxia», anul IX (1957), nr. 2, p. 280—295.
- Dron, Pr. C., *Canoanele*, vol. I, ediția II-a, București, 1933, p. 1—437.
- Dufort Jean-Marc, *La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères*, în Colecția «Sciences ecclésiastiques», Montréal, 12 (1960), p. 21—38.
- Dufourcq, Albert, *Saint Irénée*, Colection «Les Saints», Paris, 1926.
- Dufour, Xavier-Leon, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966.
- Durwell, F. X., *La Résurrection de Jésus. Mystère de Salut*, Édition Xavier Mappus, Paris, 1963.
- Evdokimov, Paul, *L'Orthodoxie*, Paris, 1965.
- Idem, *La Sainteté dans la Tradition de l'Église Orthodoxe*, în «Contacts» (1971), nr. 73—74, p. 119—190.
- Farmachides, Teoclitos, *Comentar asupra Sfintei Evanghelii după Matei*, traducere din original de Pr. Const. Grigore și Sava T. Suru, Rm. Vilcea, vol. I, 1931, p. 15—39.
- Feuillet, A., *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, 1966.
- Fer, Drd. Nicolae, *Învățătura ortodoxă despre «plinirea timpului»*, în «Glasul Bisericii», anul XXXII (1973), nr. 5—6, p. 538—555.
- Idem, *Sfânta Treime și sobornicitatea Bisericii*, în «Studii teologice», anul XXII (1971), nr. 7—8, p. 520—533.
- *Filocalia (românească)*, vol. I, Sibiu, 1947.
- *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947.
- *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948.
- *Filocalia*, vol. IV, Sibiu, 1948.
- *Filocalia*, vol. V, București, 1976.
- *Filocalia*, vol. VI, București 1977.
- *Filocalia*, vol. VII, București, 1977.
- *Filocalia*, vol. VIII, București, 1979 (Toate aceste opt volume ale Filocaliei sînt traduse din grecește și prelucrate de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae).
- Florovsky, G., *La Sainte Église Universelle*, Neuchâtel-Paris, 1948.
- Fuchs, Alin, *L'Église, loi retrouvée*, în «Contacts», 13 année, nr. 35—36, 1961.
- Galeriu, Pr. Constantin, *Jertă și Răscumpărare* (teză de doctorat), București, 1973, 166 p.
- Idem, *Mitropolitul Filaret al Moscovei ca teolog*, în «Ortodoxia», anul XII (1960), nr. 2, p. 212—239.
- Gheorghescu, Drd. Ierom. Chesarie, *Învățătura despre recapitularea în Hristos în teologia ortodoxă*, în «Studii teologice», anul XXIII (1971), nr. 3—4, p. 211—225.
- Idem, *Învățătura despre unirea ipostatică la Sfântul Ioan Damaschin*, în «Ortodoxia», anul XXIII (1971), nr. 2, p. 181—193.
- Gheorghiu, Dr. Vasile, *Epistola către Romani*, ediția a II-a, Cernăuți, 1938.
- Idem, *Explicarea Epistolei către Ebrei* (curs anual 1933—1934).
- Ghiuș, Arhim. Benedict, *Faptul răscumpărării în ciclul întrupării*, în «Studii teologice», anul XXII (1970), nr. 3—4.
- Gleason, R. W., *Qu'est-que la Grâce?*, Edit. «Vivre et croire», Casterman, 1965.
- Grelot, P., *Bible et Théologie*, în «Le Mystère Chrétien», Desclée, Paris, 1965.
- Gouillard, Jean, *Petite philocalie de la prière du coeur*, Édition de Seuil, 1953.
- Gordillo, Mauricius, ss. *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata*, tom. I, Roma, 1960, în «Orientalia Christiana Analecta» — 158.

- Grigoraș, Pr. Aurel D., *Dogmă și Cult private interconfesional și problema intercomuniunii* (teză de doctorat), în «Ortodoxia», anul XXIX (1977), nr. 3—4, p. 292—497.
- Idem, *Unitatea în Hristos și unitatea în Biserică*, în «Studii teologice», anul XVII (1965), nr. 3—4, p. 182—203.
- Idem, *Biserica slujitoare*, în «Ortodoxia», anul XVIII (1966), nr. 2, p. 222—245.
- Le Gouillou, M. J., *Le visage de Rêssuscité*, «Les Éditions ouvrières», Paris, 1968.
- Idem, *Le Christ et l'Église*, în «Théologie du Mystère», Paris, 1963.
- Hammau, A., *Guide pratique des Pères de l'Église*, Desclée de Brouwer, 1967, 1—335 p.).
- Harghel, Ierom. Antonie, *Învierea Domnului nostru Iisus Hristos*, (teză de doctorat), Chișinău, 1928, 1—258 p.
- Hazim Ignace, Métropoleite de Lattaquié, *La Rêssurrection et l'homme d'aujourd'hui*, Edit. Au Nour. (conferință ținută la Uppsala, 1968).
- L'Huillier, Pièrre, Episcop de Chersonoz, *Aplicarea iconomiei în domeniul sacramental*, Paris, 1973 (conferință prezentată și la Institutul teologic din București, la 12—14 aprilie 1973).
- Iana, Drd. Constantin M., *Învățătura despre întrupare în marele Cuvînt catehetic al Sfîntului Grigore de Nisa*, în «Studii teologice», anul XIX (1967), nr. 5—6, p. 309—320.
- Ică, Diac. Lector Ion I., *Mărturisirea de Credință a lui Mitrolan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenistă, cu traducerea în românește a textului Mărturisirii* (teză de doctorat), Sibiu, 1973.
- Idem, *Sensul și specificul Ortodoxiei românești: teologia slujirii*, în «Ortodoxia», anul XXIII (1971), nr. 4, p. 620—640.
- Idem, *Frământări și preocupări actuale în Protestantism*, în «Mitropolia Banatului», anul XXI (1971), nr. 4—6.
- Idem, *Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la unitatea Ortodoxiei Ecumenice*, «Ortodoxia», anul XXV (1973), nr. 2, p. 176—192.
- Idem, *Comuniune și intercomuniune*, în «Glasul Bisericii», anul XXXII (1978), nr. 5—6, p. 528—541.
- Ioniță, Drd. Viorel, *Hristologia Sfîntului Chiril al Alexandriei în perspectiva dialogului cu Bisericile Necalcedoniene*, în «Ortodoxia», anul XXIII (1971), nr. 2, p. 194—209.
- Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Pastorală la Învierea Domnului — 1978*, București, p. 6—9.
- Iustin, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Biserica Ortodoxă Română în lumea creștină contemporană*, în «Ortodoxia» anul XX (1968), nr. 2, p. 189—194.
- Ivan, Prof. Iorgu, *Opera canonică a Sfîntului Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii* (manuscris), 1979.
- Idem, *Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație și administrație, pentru unitatea Bisericii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», anul XLV (1969), nr. 3—4, p. 155—165.
- Idem, *Raporturile Bisericilor Ortodoxe Autocefale locale între ele și față de Patriarhia Ecumenică, după canoane și istorie*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», anul XLIX (1973), nr. 7—8, p. 465—478.
- Idem, «*ὁρος* și *κανών*» în *Dreptul bisericesc ortodox*, în «Ortodoxia», anul XXII (1970), nr. 3, p. 365—372.
- Idem, *Referat canonic cu privire la reprimirea în sinul Bisericii Ortodoxe Române a membrilor grupării stiliste*, București, tem. nr. 1377/1978, p. 1—16.
- Idem, *Demisia din Preoție* — studiu de drept canonic, București 1937, p. 1—48.
- *Îndreptarea Legii* (Tirgoviște 1652), ediția N. Blaramberg, G. Missail, București, 1871.
- Johannsen, Alf, *Rumanian contribution to Ecumenical Theology*, în «Journal of Ecumenical Studies», VIII, Winter, 1971, nr. 1, p. 66—89, recenzie de Ierom. Veniamin Micle, în «Ortodoxia» anul XVIII (1971), nr. 4, p. 607—609.
- Justinian, Patriarh, *Umanism evanghelic și responsabilitate creștină*, «Ortodoxia», anul XIX (1967), nr. 2.
- Idem, *Apostolat Social*, vol. VIII—XII.

- Karmiris, Ioan N., *Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*, 2 vol. Atena: I (1952), 432 p; II (1953), (433—1067 p.). (Recenzie de Prof. Teodor M. Popescu, in rev. «*Ortodoxia*», VIII (1956), nr. 1, p. 116—129).
- Idem, *Dogmatica și Simbolică Bisericii Ortodoxe Universale*, ed a II-a, Atena, 1960, tom. II.
- Idem, *Ἄρθροδοξος ἐκκλησιολογία*, Atena, 1973.
- Klinger, Michel, *Reflexions d'un orthodoxe sur la prière*, in «*Contacts*», XXIX (1978), nr. 101, p. 7—20.
- Kotsonis, Ieronim, *Problèmes de l'Economie ecclésiastiques*, Editions J. Ducu-lot, S. A., Gembloux, Belgique, 1971 (I.XIII + 218 p.).
- Lamiranda, Emilian, *L'Eglise céleste selon Saint Augustin*, Paris, 1963.
- Lanne, D. E., *La Sainte Église universelle, confrontation occuménique*, Neu-châtel—Paris, p. 12.
- Idem, *Le Mystère de l'Église dans la perspective de la théologie orthodoxe*, in «*Irénikon*», nr. 2, 1962.
- Lanne, Emmanuel, *L'occuménisme au niveau local*, in «*Irénikon*», (1975), nr. 4, p. 494—502.
- Idem, *Le Nom de Jésus Christ et son invocation chez saint Irénée de Lyon*, in «*Irénikon*», (1975), nr. 4, p. 447—467.
- Loichiță, Prof. V., *Perihoreza și enipostasia în Dogmatică*, «*Ortodoxia*» X (1958), nr. 1, p. 3—14.
- Idem, *Doctrina Sfântului Ioan Damaschin despre Maica Preacurată*, Ediția II, Cernăuți, 1939.
- Lossky, Vladimir, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, 1967.
- Idem, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*, 1944.
- Idem, *Théologie Dogmatique*, in «*Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*», an. 13, nr. 49, 1965.
- Idem, *Théologie Dogmatique (La Rédemption)*, in «*Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*», an. 13, nr. 50, 1965.
- Lubac, Henri de, *La Foi chrétienne essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969.
- Macaire, Évêque de Vinnitza, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, tom. II, Paris, 1860.
- Marcu, Pr. Prof. Grigorie, *Antropologia Paulină*, Sibiu, 1941.
- Idem, *Problema unității creștine în lumina epistolelor pauline*, in «*Studii teologice*», anul XVII (1965), nr. 5—6, p. 275—285.
- Martelet, G., *Sur le motif de l'Incarnation*, in «*Problèmes actuels de Christologie*», Paris, 1965.
- Mehedințu, Drd. Viorel, *Apostolicitatea Slintei Tradiții*, in «*Studii teologice*», anul XIX (1967), nr. 9—10, p. 613—628.
- Meyendorff, Jean, *Le Christ dan la Théologie byzantine*, Paris, 1969.
- Mihălcescu, Pr. Prof. Ioan, *Dogma Soteriologică*, București, 1926—1928, p. 347.
- Idem, *Compendiu de Teologie Simbolică*, București, 1902.
- Idem, *Manual de Teologie Dogmatică*, ed. III-a, București, 1932.
- Mihălcescu, Irineu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Teologia luptătoare*, București, 1941.
- Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, București, 1915.
- Idem, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Arad, 1931.
- Mladin, Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Iisus Hristos în viața morală a credincioșilor*, in «*Studii de teologie morală*», Sibiu, 1969, p. 163—186 și in «*Studii teologice*», anul V (1953), nr. 9—10, p. 605—625.
- Moisiu, Pr. Prof. Alex., *Păstrarea dreptei credințe în lumina «Apostolatului Social» al P. F. Patriarh Justinian*, in «*Mitropolia Ardealului*», anul XIX (1974), nr. 10—12, p. 580—589.
- Moldovan, Pr. Ilie, *Invățătura despre Duhul Sfânt în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane* (teză de doctorat), in «*Mitropolia Ardealului*», anul XVIII (1973), nr. 7—8, p. 663—862.



- Idem, *Aspectul hristologic și cel pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în «Studii teologice», anul XX (1968), nr. 9—10, p. 706—721.
- Negoită, Pr. Ilie, *Sfântul Ioan Hrisostom despre unitatea Bisericii în Comen-tariul la Epistola către Efeseni a Sf. Apostol Pavel*, în «Ortodoxia», anul (1962), nr. 1—2, p. 198—205.
- Neaga, Prof. Dr. Nicolae, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, 146 p.
- Neil, B. Mc., *Le Christ en vérité est Un*, în «Irenikon», nr. 2, (1978), p. 198—202.
- Newbigim, Lesslie, *La Mission mondiale de l'Église*, Lausanne, 1959.
- Nicodim, Episcop, Starețul Mănăstirii Neamțu, *Viața și operele Sfinților Părinți și învățători ai Bisericii*, vol. X, p. 1—416, 1934; vol. XI, p. 1—418, 1935, Mănăstirea Neamțu, în «Ogorul Domnului».
- Nicolaescu, Diac. Prof. N., *Decretul romano-catolic asupra ecumenismului și problema unității creștine*, în «Ortodoxia», anul XIX (1967), nr. 2, p. 302—308.
- Nicolas, M. J., O. P. «Théotokos», (*Le mystère de Marie*), Desclée-Tournai, 1965.
- Nifon Mitropolitul, *Manual de pravilă bisericească*, București, 1852.
- Nissiotis, Nikos, *Réflexions sur le sens de la solidarité de l'Église avec le monde*, în «Contacts», XIX (1967), nr. 57, (Vezi și «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 10—12, p. 652—661).
- Nișcoveanu, Pr. Mircea, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 326—337.
- Olivier, Clement, *L'Église Orthodoxe*, Paris, 1965.
- Paisios II de Constantinopol, *Lettre du Juin 1729 au Métropolite d'Oungrovalachie*, dans Delikanis, Pat. Engrapha, III, p. 421—422.
- *Patriarcato Ortodosso di Romania. Relazioni interotodosso di Romania nel tri-mestre Settembre—Dicembre 1977*, în «Oriente Cristiano», XVIII (1978), nr. 1, p. 12—14.
- Pavel, Prof. Constantin, *Aspectul teologic al solidarității umane*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 182—190.
- Păcurariu, Pr. Prof. Mircea, *Biserica Ortodoxă Română sprijinitoare a luptei multor popoare pentru libertate și independență națională*, în *Documentele Conferinței teologice interconfesionale (27 mai 1977)*, București, p. 1—16.
- Pinchaers, Jervais, *Le Renouveau de la Morale*, Casterman, 1964.
- Pitra, J. B., *Analeccta sacra et classica specilegio solesmensi parata. Juris eccle-siastici graecorum, selecta paralipomena*, Romae, 1891.
- Plămădeală, Antonie, Episcop, Vicar Patriarhal, *Biserica slujitoare*, București, 1972.
- Idem, *Teologia în lumca modernă*, în «Calendarul Credința», S.U.A., 1970.
- Idem, *Patriarhia Ecumenică și dialogul cu romano-catolicii*, în «Ortodoxia», (1974), nr. 1, p. 157—163.
- Pogan, Drd. Dorel, *Aspectul teandric al Bisericii*, «Studii teologice», anul XXIV (1972), nr. 9—10, p. 684—694.
- Idem, *Comunitatea Bisericii după chipul comunității treimice*, în «Mitropolia Banatului», XXIV (1974), nr. 1—3, p. 35—49.
- Popescu, Pr. Asist. Dumitru G., *Eclesiologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*. (teză de doctorat), în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 325—457.
- Popescu, Prof. Teodor M., *Duhul comunitar al Ortodoxiei*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 144—159.
- Idem, *Moartea și învierea Mântuitorului în credința vechilor creștini*, în «Orto-doxia», VII (1955), nr. 2, p. 163—180.
- Idem, *Condițiile istorice ale formării Vechilor Biserici Orientale*, în «Orto-doxia», XVIII (1965), nr. 1, p. 28—43.
- Idem, *Poziția ortodoxă în Ecumenism*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1—2, p. 187—215.
- Popovici, Eusebiu, *Istoria bisericească universală*, cartea întâia, ed. II-a, București, 1925.
- Potter, Philip, A., *Une seule obéissance à tout l'Evangile*, în rev. «La docu-mentation catholique», nr. 1734 (1978/2), p. 70—76.

- *Pravila Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, reeditată de S. G. Longinescu, București, 1912.
- Radu, Pr. Lect. Dumitru, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii* (teză de doctorat), în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 1—2, p. 17—388.
- Idem, *Conferința teologică interconfesională de la Institutul teologic Universitar din București*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCIII (1975), nr. 1—2, p. 62—73.
- Idem, *Aspectul comunitar-sobornicesc al mântuirii*, în «Ortodoxia», (1975), nr. 1, p. 97—106.
- Ramsey, A. M., *La gloire dans la vie et la passion de Jésus*, cap. III, p. 34—54, în «La gloire de Dieu et la transfiguration de Christ». Les Editions du Cerf, Paris, 1965.
- Ratzinger, J., *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, în «Maison Mame», 1969.
- *Relations interconfesionelles*, în «Irénikon» (1975), nr. 4, p. 503—531.
- *Le Reponse du Patriarche Oecumenique au message du Pape (le 21 Mars, 1971)*, în «Epispepsis» (1971), nr. 34, p. 4.
- Rezuș, Pr. Prof. Petru, *Teologia contemporană a slujirii și principiile sale ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 25—40.
- 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, *Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan*, în «Studii teologice» anul XIX (1967), nr. 5—6, p. 247—275.
- Idem, *Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine*, în «Ortodoxia», XVIII, (1966), nr. 1, p. 35—53.
- Idem, *Curs de Teologie Fundamentală*, Caransebeș, 1942.
- Idem, *Specificul Religiei creștine*, în «Ortodoxia», XII, (1966), nr. 4, p. 507—525.
- Sachelarie, Ierom. Nicodim, *Pravila Bisericească*, Seminarul Monahal Cernica, Ilfov, 1940.
- Idem, *Pravila Mare Bisericească*, 1968 (manuscris).
- Saghin, Dr. Ștefan, *Logos la Sfântul Evanghelist Ioan*, Cernăuți, 1896.
- Idem, *Dogma despre Incarnațiune după doctrina Bisericii Ortodoxe*, în rev. «Candela», XIX, (1900), nr. 1—2.
- Idem, *Dogma Soteriologică*, Cernăuți, 1903, 183 p.
- Saricev, Prof. Vasilie D., *Sfânta Euharistie ca sacrificiu (expiator) al Noului Testament*, în «Bogoslovskie trudî», nr. 11, Moscova, 1973, p. 164—173.
- Savin, Prof. I. Gh., *Mântuitorul Iisus Hristos în lumina Sfintelor Evanghelii*, în «Studii teologice», XVI (1964), nr. 9—10, p. 519—532.
- Schooyans, M., *Evangélisation et liberation*, în «Nouvelle revue théologique», nr. 4, (1978), Lovain, p. 481—501.
- Seveciu, Arhimandrit Timotei T., *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale* (teză de doctorat), în «Mitropolia Banatului», XXII (1972), nr. 7—9.
- Sineux, R. P. Raphaël, O. P., *Initiation à la Théologie de Saint Thomas d'Aquin*, Rome, 1953.
- Sirbu, Pr. Prof. Corneliu, *Întroparea ca revelație*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 4, p. 517—538.
- Idem, *Ecumenismul interreligios și unitatea lumii*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 3, p. 470—483.
- Idem, *Sistemul teologic al lui Teilhard de Chardin*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 4, p. 516—545.
- Idem, *Orizontul ecumenic al Ortodoxiei*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLVI (1970), nr. 9—10, p. 521—530.
- Idem, *Natura și valoarea timpului*, în «Revista teologică», XXXII (1942), nr. 7—8, p. 349—363; nr. 9—10, p. 419—435; nr. 11—12, p. 502—515.
- Sophrony, Archim., «*Eu mă rog ca toți să fie una*», în «Contacts», an X (1958), nr. 24.

- Stan, Pr. Prof. Liviu, *Legislația Bisericii Ortodoxe Române în timpul arhiepiscopiei Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2.
- Idem, *Probleme de eclezioologie*, în «Studii teologice», VI (1954), nr. 5—6.
- Idem, *Sucesiunea apostolică*, în «Studii teologice», VII (1955), nr. 5—6.
- Idem, *Premize și perspective pentru unirea Bisericilor*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 621—629.
- Idem, *Perspectiva canonică a relațiilor dintre Ortodoxie și Anglicanism*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 287—301.
- Idem, *Iconomie și intercomuniune*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 1, p. 5—19.
- Idem, *Problema unui viitor sinod ecumenic și poziția Bisericii Ortodoxe Române față de el*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 331—337.
- Starogorodski, Mitropolitul Serghie, *Importanța succesiunii apostolice la etero-docși*, (traducere de Pr. Prof. D. Stăniloae), în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIX (1963), nr. 9—10, p. 574—591.
- Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumătru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 1—504, vol. II, p. 1—380, vol. III, p. 1—463, București, 1978.
- Idem, *Iconomia dumnezeiască, temeii al iconomiei bisericești*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 3—24.
- Idem, *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 2, p. 152—186.
- Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943.
- Idem, *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuire*, în «Studii teologice», XXV (1973), nr. 5—6, p. 328—340.
- Idem, *Deliniția dogmatică de la Calcedon*, în «Ortodoxia», III (1951), p. 295—440.
- Idem, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 2, p. 195—212.
- Idem, *În problema intercomuniunii*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 4, p. 561—584.
- Idem, *Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină*, în «Studii teologice», XVII (1965), nr. 1—2, p. 3—32.
- Idem, *Teologia Euharistiei*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 3, p. 343—363.
- Idem, *Biserica universală și sobornicească*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 167—198.
- Idem, *Comunitate prin iubire*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 52—70.
- Idem, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4.
- Idem, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3, p. 347—377.
- Idem, *Revelația ca dar și ca lăgăduință*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2, p. 179—196.
- Idem, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 2, p. 216—249.
- Idem, *Sobornicitate deschisă*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 2, p. 165—180.
- Idem, *Chipul de mine al Bisericii Romano-catolice în viziunea teologilor catolici inovatori*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 2, p. 266—282.
- Idem, *Sinteză eclezioologică*, în «Studii teologice», VII (1955), nr. 5—6, p. 267—284.
- Idem, *Tratativele dintre Biserica Ortodoxă Română și Anglicană, privite sub aspectul dogmatic*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 236—251.
- Idem, *Mișcarea Ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 544—589.
- Idem, *Relațiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul stert de veac*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 2, p. 166—175.
- Idem, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei*, în «Studii teologice», XXII (1970), nr. 3—4.

- Idem, *Hristologia sinoadelor*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 4, p. 573—579.
- Idem, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 5—27.
- Idem, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Bisericile Vechi Orientale, cu Biserica Romano-catolică și cu Protestantismul*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 209—224.
- Idem, *La Centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe*, Bucarest—Cernica, juiun, 1974, în rev. «Contacts», nr. 82, 1975, p. 447—458.
- Idem, *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea Lui în lume*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 3, p. 347—362.
- Idem, *Crucea în teologia și cultul Bisericii Ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXVII (1975), nr. 3, p. 405—414.
- Stere, Pr. Drd. Tache, *Aspectele teologice principale ale iconomiei divine*, în «Studii teologice», XXX (1978), nr. 1—2, p. 126—139.
- Suciu, Dr. Vasile, *Teologia Dogmatică specială*, ediția II, vol. I, Błaj, 1927.
- Șerbănescu, Pr. N. I., *Biserica Ortodoxă Română și Mișcarea Ecumenică*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2, p. 107—152.
- Idem, *Bisericile creștine din țara noastră și lupta poporului român pentru libertate, independență și suveranitate*, în Documentele Conferinței teologice interconfesionale, 27 mai 1977, București, p. 1—3.
- Șesan, Pr. Prof. Milan, *Pe drumul ecumenismului în sec. XX*, în «Mitropolia Ardealului», XVII (1972), nr. 9—10, p. 683—697.
- Idem, *În pregătirea Sfintului și Marelui Sinod Panortodox*, în «Mitropolia Banatului», XXV (1975), nr. 1—3, p. 6—19.
- Șurubaru, Drd. Ioan, *Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii*, în «Studii teologice», XX (1968), nr. 9—10, p. 732—745.
- Teilhand, Pierre, de Chardin, *Hymne de l'Univers*, Éditions du Seuil, 1961, p. 1—248.
- Thompson, Fr. J., *Iconomia, examinare a dilerităților teorii despre Iconomie din Biserica Ortodoxă cu referință la recunoașterea validității Tainelor neortodoxe*, în «Journal of theological Studies», XVI/2, 1965, p. 419—420.
- Tixeront, J., *Des concepts de «nature» et de «personne» des les pères et les écrivains ecclésiastiques de V-e et VI-e siècles*, în «Mélanges de Patrologie et d'histoire des dogmes», II-e édit., Paris, 1921, p. 210—227.
- Todoran, Pr. Prof. Isidor, *Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic*, în «Studii teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 139—149.
- Idem, *Ecumenismul teoretic și ecumenismul practic*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 3, p. 440—450.
- Idem, *Noi orientări eclezio-logice în Protestantism*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 284—305.
- Idem, *Unitatea Bisericii în perspectiva ecumenistă*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 3, p. 337—346.
- Idem, *Asupra revelației primordiale*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 44—57.
- Idem, *Etapele Revelației*, în «Mitropolia Ardealului», an. I (1956), nr. 1—2.
- Idem, *Problema cauzalității în argumentul cosmologic*, Cluj (1935), p. 1—206.
- Idem, *Unitate de credință și pluralism teologic*, în «Ortodoxia», XXVII (1975), nr. 2, p. 233—244.
- Idem, *Transmisibilitatea răului. Teoria generală a căderii*, în «Revista teologică», Sibiu, XXXII (1942), nr. 5—6, p. 256—273.
- Idem, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Biserica Anglicană și cu Biserica Vechi-catolică*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 225—234.
- Touraille, Jacques, *Philocaliques (II)*, în «Contacts», XXIX (1978), nr. 101, p. 21—35.
- Trembelas, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Les Éditions de Chevêtogne, 1966.

- Idem, *Oi λαῖκι ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ*, in «Ekklesia», IX (1931), p. 20—22.
- Uspenski, Prof. N. D., *Sveatooteceskoie ucenie o Evharisti i voznicovenie confesionalnih rashojdenii*, in «Bogoslovskie trudi», Moscova, 1975, tom. 13, p. 125—147.
- Vasilescu, Diacon Prof. Emilian, *Istoria Religiilor* (manual pentru Institutele teologice), București, 1975, p. 1—439.
- Villain, Maurice, *Introduction a l'Oecuménisme*, in «Église Vivante», Casterman, 1964.
- Virlan, Drd. Ion, *Invățătura despre mîntuire la Sfîntul Simeon Noul Teolog*, in «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 4, p. 624—633.
- Vlad, Pr. Sofron, *Prologul Evangheliei a patra, Studiu critic-exegetic* (teză de doctorat), Cluj, 1937, p. 203.
- Voicu, Diac. Constantin, *Teologia muncii la Sfîntul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei* (teză de doctorat), in «Mitropolia Ardealului», XX (1975), nr. 3—4, p. 193—326.
- Idem, *Probleme dogmatice în opera «Marelui Cuvînt Catehetic» al Sfîntului Grigore de Nissa*, in «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 2.
- Vornicescu, Episcop Nestor, *Pentru unirea tuturor Bisericilor creștine*, in «Mitropolia Olteniei», XXIV (1972), nr. 1—2, p. 3—8.
- Zăgrean, Arhidiacon Dr. Ioan, *Morala Creștină*, București, 1974, p. 1—317.
- Idem, *Viața în Hristos*, in «Telegraful Român», an. 122 (1974), nr. 27—28.

IV. VOLUME COLECTIVE

- *Bilan de la Théologie du XX-e siècle*, tom. I, p. 1—600, Casterman, 1970.
- *Bilan de la Théologie du XX-e siècle*, tom. II, p. 601—988, Casterman, 1970.
- *Biserica lui Hristos și comunitățile dizidente*, in «Messager de l'Exarchat de Patriarche Russe en Europe Occidentale», nr. 22, 1955.
- *Bogoslovskie trudi*, Moscova, 1973, tom. 11.
- *Bogoslovskie trudi*, Moscova 1974, tom. 12.
- *Bogoslovskie trudi*, Moscova, 1975, tom. 13.
- Dr. Constantin Chiricescu și Iconomul Constantin Nazarie, *Călăuza predicatorului*, București, 1901—1902.
- *Comment les Orthodoxes voient le problème des «conceptions de l'unité et modèles d'union»* (Genève—Zagorsk, août, 1973), in «Contacts», nr. 92, 1975, p. 378—382.
- *La Commission théologique interorthodoxe pour le dialogue avec l'Église Catholique roumaine s'est réunie à Chambésy*, in «Episkepsis», nr. 192, 1978, p. 5—6.
- *Confesser le Christ aujourd'hui* (Bucharest—Cernica, juin, 1974), in «Contacts», nr. 92, 4-e trimestre, 1975, p. 383—405.
- Darlap A., Fries H., *Histoire du Salut et Révélation*, in «Mysterium Salutis», Les Éditions du Cerf, Paris, 1969, I/1.
- Idem, *Dogmatique de l'Histoire du Salut*, in «Mysterium Salutis», I/3, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969.
- *Dictionnaire de théologie catholique*, tom. VII, I-a, Paris, 1922.
- *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII, II-a, Paris, 1937. (Révélation, col. 2580—2618).
- Paul Foulquié, Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue Philosophique*, ed. II-a, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.
- «Église Vivante», in «Sciences d'Unité», Casterman, 1965.
- *Ἡ οἰκονομία ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ* (poziția Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române), București, 1969, 89 p. (versiune greacă de Pr. Olimp N. Căciulă).
- *Iconomia v. Pravoslavnoi Tserkvi*, poziția Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1969, p. 1—95.
- *Iconomia în Biserica Ortodoxă. Referatul Comisiei interortodoxe pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod — întrunită la Chambésy*, între 16—28 iulie 1971, in «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 2, p. 285—295.

— *Jurnal Moscovskoi Patriarhii*, nr. 8, 1968.

— *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub Înalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian*, (1948—1953), București, 1953.

— «*Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*», Paris, 1963, nr. 42—43.

— Nikos Nissiotis, Philippe Maury, Pierre, André Liège, *L'Eglise dans le monde (Église en dialogue)*. Maison Mame, France, 1966.

— Pr. Conf. Dumitru Popescu, Pr. lect. Dumitru Radu, *Comunitatea conciliară — problemă ecumenistă actuală*, în «*Studii teologice*», XXVIII (1976), nr. 3—6, p. 201—211.

— G. A. Rallis și M. Potlis, *Syntagma, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, tom. I—VI, Atena, 1852—1859.

— Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Šesan, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I (1—1054), p. 1—447, București, 1975.

— Pr. Prof. Petru Rezuș, Pr. Conf. Al. I. Ciurea, Pr. Asistent Lucian Gafton, *Biserica în planul lui Dumnezeu*, în «*Ortodoxia*», XV (1963), nr. 3—4, p. 311—362.

— A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, tom. I (Introduction générale — Ancien Testament), Tournai (Belgique), 1959.

— Idem, *Introduction à la Bible*, tom. II (Nouveau Testament), Tournai (Belgique), 1959.

— *Studiul Noului Testament*, manual pentru Institutetele teologice, ediția a doua, București, 1977 p. 1—255.

— *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I și II, București, 1958.

— Arhim. Zosima Târălă și Iconom Stavrofor Haralambie Popescu, *Pidalion*, p. 1—484, București, 1933.



## « CONSTITUȚIA DESPRE CULTUL DIVIN » A CONCILIULUI AL II-LEA DE LA VATICAN PRIVITĂ DIN PUNCT DE VEDERE ORTODOX \*

Pr. Drd. VASILE JURAVLE

Între evenimentele vieții bisericești interconfesionale din deceniul VII al veacului nostru, care au reținut în mod deosebit atenția opiniei publice creștine, s-a înscris și Conciliul al II-lea de la Vatican.

Convocarea Conciliului al II-lea de la Vatican s-a datorat în mare măsură papei Ioan al XXIII-lea (1958—1963), cel care a inaugurat în sine Bisericii Romano-Catolice o «primăvară ecumenică»<sup>1</sup>, prin tenacitatea cu care a urmărit refacerea unității creștine.

Scopul acestui Conciliu poate fi precizat în următoarele puncte principale: promovarea credinței catolice, renașterea salvatoare a obiceiurilor poporului credincios, «aggiornamento» pentru disciplina bisericească, crearea unui climat favorabil reîntoarcerii «fraților separați» la Roma și realizarea unei «deschideri spre lume»<sup>2</sup>.

Conciliul al II-lea de la Vatican și-a început lucrările în ziua de 11 octombrie 1962, printr-o cuvântare rostită de papa Ioan al XXIII-lea. Lucrările Conciliului s-au desfășurat în patru sesiuni, ultima dintre ele (14 septembrie — 8 decembrie 1965) marcând și încheierea lucrărilor. Papa Ioan al XXIII-lea, animatorul acestui conciliu încetînd din viață în primăvara anului 1963, după prima sesiune a sinodului, ideile lui au fost preluate în mare parte, de papa Paul al VI-lea, sub președinția căruia conciliul și-a continuat și încheiat lucrările.

Schemele sau temele teologice elaborate de comisiile pregătitoare, erau mai întii examinate și dezbătute în ședințe de către membrii Conciliului, apoi supuse spre votare în plenarele Conciliului, și în cele din urmă erau proclamate oficial. Pentru aprobarea unei hotărîri erau necesare două treimi din voturile sinodalilor<sup>3</sup>.

---

\* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor de pregătire a doctoratului în teologie sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Cezar Vasiliu, *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) pînă în decembrie 1970*. Teză de doctorat în teologie, în «Ortodoxia», XXVIII (1976), nr. 1, p. 73.

2. *Ibidem*, p. 76—77; Jérôme Cornelis, *Le bilan oecuménique de la IV-e session conciliaire*, în «Unitas» Numero spécial, XIX-e année, vol. XII, nr. 73, 1966, fasc. 1; recenzia de Diac. Prof. Emilian Vasilescu, în «Ortodoxia», XVII (1966), nr. 4, p. 615.

3. Pr. Barbu Gr. Ionescu, *Conciliul II de la Vatican. Dezbaterile și hotărîrile primelor sesiuni*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 13—14.

Conciliul a emis un număr de 16 documente, care poartă diferite denumiri, ca : decrete, constituții, declarații, mesaje și o rugăciune. Aceste documente poartă următoarele titluri :

1. Rugăciunea membrilor sinodului ;
2. Mesajul de deschidere a lucrărilor ;
3. Constituția dogmatică despre Biserică (*Lumen gentium*), cunoscută și sub titlul «*Constitutio Dogmatica de Ecclesia*», care este piesa capitală a Conciliului, promulgată la 21 noiembrie 1964 ;
4. Constituția dogmatică asupra Revelației divine (*Dei Verbum*) ;
5. Constituția despre cultul divin (*De Sacra Liturgia*), prima constituție publicată de Conciliu ;
6. Constituția pastorală asupra Bisericii în lumea modernă (*Gaudium et spes*) ;
7. Decretul asupra instrumentelor de comunicare socială (*Inter mirifica*), promulgat la 4 decembrie 1963 ;
8. Decretul asupra ecumenismului (*Unitatis reintegratio*), promulgat la 21 noiembrie 1964 ;
9. Decretul asupra Bisericilor răsăritene catolice (*Orientalium Ecclesiarum*), promulgat la 21 noiembrie 1964 ;
10. Decretul asupra funcțiunii pastorale a episcopilor în Biserică (*Christus Dominus*), promulgat la 28 octombrie 1965 ;
11. Decretul asupra formației preoțești (*Optatum totius*), promulgat la 28 octombrie 1965 ;
12. Decretul asupra unei reînnoiri adecvate a vieții religioase (*Perfectae caritatis*), promulgat la 28 octombrie 1965 ;
13. Decretul asupra apostolatului laicilor (*Apostolicam auctoritatem*), promulgat la 18 noiembrie 1965 ;
14. Decretul asupra misiunii și vieții preoțești (*Presbyterorum Ordinis*), promulgat la 7 decembrie 1965 ;
15. Decretul activității misionare a Bisericii (*Ad gentes*), promulgat la 7 decembrie 1965 ;
16. Declarația asupra educației creștine (*Gravissimum educationis*), promulgată la 28 octombrie 1965, împreună cu Declarația asupra relațiilor Bisericii cu religiile necreștine (*Nostra aetate*), și Declarația asupra libertății religioase (*Dignitatis humanis*).

Se mai pot aminti și următoarele documente, de mai mică importanță :

- Convocarea Conciliului de către papa Ioan al XXIII-lea ;
- Cuvîntarea papei Ioan la deschiderea Conciliului ;
- Schimbul de declarații din 7 decembrie 1965 dintre papa Paul al VI-lea și patriarhul ecumenic Atenagora ;
- Mesajul de închidere al Conciliului ;
- Rugăciunea papei Ioan al XXIII-lea către Sfîntul Duh, pentru succesul lucrărilor Conciliului <sup>4</sup>.

4. Walter M. Abbot, S. J. Very, Msgr. Joseph Gallagher, *The Documents of Vatican II*, All sixteen official texts promulgated by the Ecumenical Council 1963—1965, Translated from the Latin, Guild Press, New York, 1966 793, p. Recenzie de Al. B. Ștefănescu, în «*Ortodoxia*», XIX (1967), nr. 1, p. 15—17.



## I. CONSIDERAȚII GENERALE ASUPRA «CONSTITUȚIEI DESPRE CULTUL DIVIN»

Cea dintii temă teologică prezentată părinților conciliari a fost «Despre Sfânta Liturghie», deși aceasta, după ordinea stabilită în prealabil, se afla în rîndul al cincilea. S-a ales mai întii această temă, pentru că scopul ei este practic, sacramental și pastoral și nu atinge în mod direct probleme de natură dogmatică.

În cadrul dezbaterilor referitoare la această temă s-au manifestat trei tendințe și anume :

a) un grup restrîns de episcopi au avut o tendință conservatoare, opunîndu-se oricărei inovații, care ar urma să fie operată în cultul divin. Din acest grup au făcut parte mai ales episcopii și cardinalii din Congregația «Sfîntului Oficiu», Congregația riturilor și Congregația seminarilor.

b) cea mai mare parte a părinților conciliari s-au arătat favorabili unei adaptări moderate a Liturghiei și a cultului divin în general.

c) un grup restrîns de episcopi au cerut reforme mai radicale, pentru a răspunde, printr-o profundă adaptare a Liturghiei și a riturilor, la mentalitatea și spiritul popoarelor din statele afro-asiatice, în plină evoluție <sup>5</sup>.

Privitor la această schemă sau temă teologică, au reținut, în mod deosebit atenția membrilor sinodului următoarele probleme :

- a) limba liturgică ;
- b) competența adunărilor sau conferințelor episcopale regionale, în materie liturgică ;
- c) împărțășirea sub ambele forme ;
- d) concelebrarea sau slujirea în sobor ;
- e) oficierea Tainei Sfîntului Maslu și
- f) problema calendarului, legată strîns de sărbătoarea Paștilor.

În ziua de 15 noiembrie 1962, în cea de a 19-a ședință plenară, cardinalul Eugène Tisserant a propus Conciliului spre votare următoarea moțiune, referitoare la schema Sfîntei Liturghii :

1. «Conciliul II de la Vatican, după ce a examinat schema Liturghiei, aprobă principiile ei conducătoare, care tind cu prudență și înțelegere — să facă diferite părți ale Liturghiei mai vitale și mai ziditoare, potrivit cerințelor actuale ale pastorației.

2. Amendamentele propuse în discuțiile conciliare, după ce vor fi examinate și definitivare de Comisia conciliară «De Re Liturgica», vor fi supuse fără întîrziere adunării generale, pentru ca aceste texte să servească redactării textului definitiv» <sup>6</sup>.

Moțiunea a fost aprobată cu majoritatea de 2162 din 2215 votanți, 46 au respins-o, iar 7 buletine au fost nule.

<sup>5</sup> Pr. Barbu Gr. Ionescu, *op. cit.*, p. 15.

<sup>6</sup> *L'Osservatore Romano*, 15 noiem. 1962, p. 2 ; R. Ronquette, *Lettre de Rome...*, p. 415—416. C. Vagaggini, *I principi generali della riforma liturgica approvati dal Concilio*, în «*L'Osservatore Romano*», 8 dec. 1962, p. 3 și 5.

Conciliul II de la Vatican a aprobat cap. I din schema «Despre Sfânta Liturghie», după ce a fost modificat de Comisia respectivă<sup>7</sup>.

În a doua sesiune a Conciliului II de la Vatican, în ședința publică din 4 decembrie 1963, prezidată de papa Paul al VI-lea, a fost promulgată Constituția «De Sacra Liturgia», care este prima hotărâre a Conciliului. Ea a fost votată de 2148 de episcopi, iar 4 voturi au fost contra.

Unele norme din hotărârea conciliară din 4 decembrie 1963, privitoare la Sf. Liturghie, au fost promulgate printr-un «Motu Proprio» — «Sacram Liturgiam diligentem servari», de către papa Paul al VI-lea, la 25 ianuarie 1964, spre a intra în vigoare, începînd cu data de 16 februarie 1964.

## II. CUPRINSUL CONSTITUȚIEI «DESPRE CULTUL DIVIN»<sup>8</sup> (DE SACRA LITURGIA).

Constituția «Despre cultul divin» se prezintă ca un tot și cuprinde un întreg ansamblu de principii renovatoare axate pe o serie de teme doctrinale, care încearcă să revitalizeze rugăciunea publică a Bisericii și prin ea toată viața pastorală.

Constituția cuprinde mai întii un preambul (introducere), în care se arată interesul pe care-l manifestă Conciliul față de progresul vieții creștine și întrucît cultul divin constituie mediul cel mai prielnic, în care se desfășoară această viață de zi cu zi a credincioșilor, îi revine în mod deosebit grija de a veghea asupra restaurării și progresului lui.

Liturghia, în înțelesul ei primar, de administrare a tuturor serviciilor dumnezeiești, este cea care zi de zi edifică pe credincioși, spre a-i face temple ale Duhului Sfînt și a-i înălța la măsura vârstei deplinătății lui Hristos (Efes. 4, 13).

Conciliul, păstrător fidel al tradiției, declară că Biserica dorește să păstreze intacte toate riturile și numai acolo unde este absolut necesar va opera anumite modificări, încît să-i redea cultului divin o nouă vitalitate în acord cu necesitățile lumii actuale (art. 1—4)<sup>9</sup>.

### A. Principii generale pentru restaurarea și progresul cultului divin.

Acest prim capitol al «Constituției despre cultul divin», cuprinde o serie de principii și norme care derivă din natura, caracterul, timpul săvîrșirii Sf. Liturghii, precum și din temperamentul și condițiile diferitelor popoare.

7. «*L'Osservatore Romano*», 18 noiem. 1962, p. 1—2.

8. Cuvintele «Sfînta Liturghie» din titlul Constituției îl vom reda prin termenul «cultul divin», întrucît aici cuvîntul «Liturgia» exprimă înțelesul primar de «administrare a tuturor serviciilor dumnezeiești» (cf. Dr. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuți, 1929, p. 33—34).

9. Pentru prezentarea cuprinsului «Constituției despre cultul divin», am folosit textul tradus în limba franceză și publicat în «*Concile œcuménique Vatican II, La Liturgie*», Edition du Centurion, Paris, 1963, 121 p. Textul constituției este împărțit în 130 art.

1. *Natura Liturghiei și importanța ei în viața Bisericii.* Opera mîntuirii realizată de Domnul nostru Iisus Hristos mai ales prin misterul pascal al morții, al învierii și al înălțării Sale, este continuată în Biserică și se realizează în cadrul cultului divin. Din coasta lui Hristos, care a murit pe cruce, s-a născut «minunata taină a întregii Biserici» (art. 5). La fel, de fiecare dată, cînd apostolii și urmașii lor mînceau Cina (Domnului)<sup>10</sup>, predicau moartea și venirea Domnului. Iată de ce, ziua Rusaliilor, momentul întemeierii Bisericii, a constituit începutul propriu-zis al oficerii cultului divin. Și «cei ce primeau cuvîntul se botezau», «stăruiau în învățătura apostolilor, în comuniunea frățească, în rugăciuni... lăudînd pe Dumnezeu și avînd har la tot poporul» (Fapte 2, 41—47). În continuare, Biserica n-a încetat de a se aduna pentru a oficia misterul pascal, citind «din toate Scripturile cele despre El» (Luca 24, 27), oficiînd Euharistia și rămînînd în har (art. 6).

Pentru îndeplinirea acestei opere mărețe, Hristos este prezent, îndeosebi în actele liturgice, în sacrificiul slujbei, în persoana preotului și în modul cel mai deplin sub «Speciile euharistice» (Sfîntul Trup și Sfîntul Sînge), Hristos este prezent în sacrameinte, în predică, în rugăciune, într-un cuvînt El își asociază Biserica Sa, care-L cheamă ca Domn și care trece prin El pentru a oferi cultul său Părintelui Cereșc (art. 7).

Dar Liturghia nu îndeplinește întreaga operă a Bisericii ; pentru că înainte ca oamenii să poată avea acces la ea, este necesar ca să fie chemați și convertiți la creștinism (art. 9).

Dar și credincioșilor, Biserica are datoria să le predice credința întotdeauna, pentru a-i pregăti continuu în vederea primirii sacramentelor.

Liturghia, prin natura și importanța ei, constituie miezul cultului divin, «izvorul din care curge harul în noi și care realizează, îndeosebi prin Sf. Euharistie, cu maximum de eficiență, transfigurarea oamenilor în Hristos și preamărirea lui Dumnezeu» (art. 10). Pentru a obține această transfigurare deplină, este necesară o participare din partea credincioșilor, conștientă, activă și fructuoasă (art. 11).

Pe lângă participarea la Liturghie și în general la cultul divin, se recomandă și rugăciunea particulară continuă (I Tes. 5, 17).

Dacă există în cuprinsul diferitelor Biserici particulare practici pioase, ele pot fi menținute în măsura în care sînt conforme cu natura Liturghiei și se încadrează în timpurile liturgice (art. 13)

2. *Promovarea instrucției liturgice și a participării active.* Biserica dorește mult ca toți credincioșii să fie animați de această participare deplină, conștientă și activă la slujbele liturgice, participare care izvoarăște din natura Liturghiei și stă în virtutea botezului. Spre acest fel de participare trebuie să fie îndreptate toate forțele care urmăresc restaurarea și punerea în valoare a Liturghiei.

Mai întii, vor fi formați în institute speciale toți liturgisții, profesorii din Facultățile de teologie și Seminariile teologice, precum și preoții, așa încît să dobîndească o temeinică pregătire liturgică, pentru ca apoi,

10. Adică Sfînta Euharistie.

la rîndul lor, ei să promoveze o instrucție liturgică bogată și să-i determine atît pe teologi cît și pe credincioși la o participare activă (art. 15—19).

Transmisiile de slujbe la radio și televiziune se vor face cu discreție și seriozitate, sub supravegherea unei persoane competente (art. 20).

3. *Reforma Sfintei Liturghii.* Restaurarea generală a Liturghiei se impune în mod serios din partea Bisericii, întrucît de-a lungul veacurilor, în părțile supuse schimbărilor, au fost introduse elemente care nu mai corespund naturii intime a Liturghiei însăși. Această restaurare trebuie să urmărească organizarea textelor și rînduielilor în așa fel, încît ele să exprime, cu un plus de claritate, realitățile sfinte pe care le semnifică, iar credincioșii să le poată înțelege mai ușor și să participe la ele în mod deplin și activ (art. 21).

a) *Norme generale :* Autoritatea bisericească, căreia îi aparține supravegherea acestei opere de restaurare a cultului divin, este în primul rînd scaunul apostolic, apoi conform legii de drept, episcopul și în cele din urmă diferite adunări episcopale, constituie în acest scop, cu limite bine fixate și cu competență teritorială.

În acest caz nici o altă persoană, fie chiar și preot, nu are dreptul să acomodeze sau să modifice ceva din ceea ce aparține cultului divin.

Ca normă generală, în această restaurare a cultului se va începe mai întîi printr-un «meticulos studiu teologic, istoric și pastoral». Se va ține cont de «legile generale ale structurii și spiritului cultului divin, de experiența care decurge din cea din urmă resturare liturgică. În sfîrșit, nu se vor face inovații decît dacă sînt absolut necesare și numai în cazul cînd «formele noi decurg în mod organic din formele deja existente» (art. 23).

Sfînta Scriptură va sta în mod deosebit în atenția tuturor celor care răspund de această reformă liturgică, întrucît «sub inspirația ei s-au format rugăciunile, imnele liturgice, acțiunile și simboalele..., care au alcătuit venerabila tradiție a riturilor orientale și occidentale» (art. 24).

Cărțile liturgice vor fi revizuite cît de curînd, făcîndu-se apel la persoane competente din diferite părți ale globului (art. 25).

b) *Norme care derivă din calitatea Liturghiei de lucrare ierarhică și comunitară.* Deși acțiunile liturgice aparțin întregii Biserici, și deci ele comportă o celebrare comună, totuși, în mod diferit, ele afectează în diferite feluri pe fiecare mădular în parte, potrivit cu natura fiecăruia.

În acest sens, se va urmări formarea liturgică individuală, mai ales în administrarea sacramentelor.

Pentru promovarea unei participări active, se vor înlesni «aclamațiile poporului, răspunsurile, cîntarea psalmilor, antifoanele, imnele religioase și gesturile» (art. 30). Tot în acest scop la revizuirea cărților liturgice, se vor păstra cu atenție îndrumările de tipic privind rolul credincioșilor. De asemenea, se va pune mare accent pe formarea liturgică

a slujitorilor, încît ei să-și exerseze funcția lor cu toată smerenia, sinceritatea și stima.

c) *Norme care derivă din natura didactică și pastorală a Liturghiei.* Pe lângă faptul că Sf. Liturghie, și în general întreg cultul divin constituie o slujbă de laudă și preamărire a lui Dumnezeu, pentru poporul credincios ea are o mare valoare pedagogică (art. 33). Pentru înlesnirea acestui scop pedagogic, riturile vor prezenta o simplitate distinsă, o concizie remarcabilă, se vor evita repetițiile, vor fi adaptate la capacitatea de înțelegere a credincioșilor.

În cuprinsul slujbelor sfinte, lectura Sfintei Scripturi va fi mai abundantă, mai variată și mai bine adaptată. Funcția predicării va fi bine stabilită și aceasta «se va adăpa, în primul rînd, de la izvorul Sfintei Scripturi și al Liturghiei» (art. 35).

Se va pune mare accent pe rolul catehezei, care va insufla toate genurile, indicîndu-se în cadrul riturilor avize scurte, rostite de preot în momente potrivite.

Folosirea limbii liturgice va primi o înțelegere mai largă. Limba poporului sau a țării va putea fi folosită într-un cadru mai larg, în domeniul cultului divin. Dar atît limitele folosirii limbii poporului, cît și traducerea textului latin, se vor face cu încuviințarea Scaunului apostolic (art. 36).

d) *Norme pentru adaptarea cultului divin la temperamentul și condițiile diferitelor popoare.* Cînd există la diferite popoare anumite obiceiuri care nu conțin superstiții, Biserica le asigură conservarea și dacă ele se armonizează cu spiritul liturgic, ea le admite din cînd în cînd și în cultul divin.

Ori de cîte ori se fac anumite acomodări, potrivit cu temperamentul și condițiile popoarelor, ca și la revizuirea cărților liturgice, se va apăra cu deosebită grijă unitatea substanțială a ritului roman (art. 38). Toate aceste acomodări specifice, vor fi examinate cu atenție de către autoritatea bisericească cu competență teritorială și vor fi aduse la cunoștința Scaunului apostolic spre a fi aprobate (art. 40).

4. *Promovarea vieții liturgice în diocenze și parohii.* Întrucît viața credincioșilor depinde în mare măsură de cea a episcopului, se va acorda o mare atenție vieții liturgice eparhiale din jurul episcopului. Trebuie să se ajungă la convingerea că «principala manifestare a Bisericii constă din participarea completă și activă a credincioșilor la aceeași Euharistie, într-o singură rugăciune, la același altar, unde prezidează episcopul înconjurat de preoți și de ministranții săi» (art. 41).

La fel și în parohii, viața liturgică se desfășoară în jurul preotului, dar în strînsă legătură cu episcopul. Și aici, va fi promovată viața liturgică, îndeosebi în cadrul slujbelor religioase din zilele de duminică și cu precădere la Sf. Liturghie (art. 42).

5. *Promovarea acțiunii pastoral-liturgice.* În acest scop, autoritatea bisericească cu competență teritorială va institui o comisie liturgică, ajutată și de către un Institut pastoral-liturgic, care va dirija întreaga activitate de promovare a vieții pastoral-liturgice.

În cuprinsul fiecărei eparhii va exista o astfel de comisie liturgică, și din când în când, mai multe comisii de acest fel se vor uni într-una singură pentru a urmări progresul acțiunii pastoral-liturgice printr-o muncă comună (art. 43—46).

## B. Taina Sfintei Euharistii.

După ce se amintește momentul instituirii Sfintei Euharistii, se arată că Biserica pune mare accent pe felul cum credincioșii trebuie să participe la această sfință taină, nu ca niște «spectatori străini și fără de glas, ci înțelegîndu-o bine, să participe în mod conștient și activ, avînd convingerea că participă împreună cu preotul la oferirea jertfei, că la rîndul lor se oferă zi de zi ei înșiși prin mijlocirea lui Hristos, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toți» (art. 48).

Pentru ca jertfa euharistică să obțină o eficacitate pastorală deplină, Conciliul hotărăște următoarele :

1. Rînduiala Sfintei Liturghii să se revizuiască în așa fel încît, coeziunea dintre părțile ei să se manifeste cu cea mai mare claritate, iar participarea credincioșilor să fie activă. Se va omite tot ceea ce, de-a lungul veacurilor, a pătruns fără mare folos, astfel urmărindu-se simplificarea riturilor, potrivit cu «vechea normă a Sfinților Părinți» (art. 50).

2. Sfînta Scriptură trebuie să constituie izvorul principal din care să se alimenteze cultul divin și mai cu seamă Sf. Liturghie, în așa fel încît să fie expusă poporului partea ei cea mai importantă (art. 51).

3. Predica nu trebuie să lipsească de la oficierea miselor, la care participă poporul (art. 52).

4. După citirea Evangheliei și rostirea predicii din cuprinsul Sfintei Liturghii, va fi reorganizată «rugăciunea comună» sau «rugăciunea credincioșilor», cu scopul de a-i deprinde pe credincioși cu rugăciunile pentru Biserică, pentru conducători, pentru cei copleșiți de nevoi, pentru toți oamenii și mîntuirea întregii lumi (art. 53).

5. Din nou revine în atenție «limba poporului». Se va putea folosi la slujbele oficiate cu participarea credincioșilor, îndeosebi pentru lecturile biblice și rugăciunea publică, precum și la răspunsurile pe care trebuie să le dea poporul. Limba latină se va menține acolo unde se va constata că poporul are posibilitatea să cînte cîte ceva în comun în această limbă (art. 54).

6. Împărtășirea sub cele două forme (Trup și Sînge), fiind menținute principiile dogmatice stabilite de sinodul de la Trident, poate fi acordată, cu aprobarea episcopilor, în cazul că Scaunul apostolic va preciza acest lucru, atît clericilor cît și credincioșilor. De exemplu : noilor hiro-

toniți la misa hirotoniilor, călugărilor la misa intrării lor în monahism, neofitilor la misa care urmează botezului (art. 55).

7 Cele două părți care alcătuiesc liturghia, adică liturghia cuvîntului și liturghia euharistică, sînt atît de intim unite încît formează un singur act de cult. Se accentuează obligația credincioșilor de a participa cu toții, îndeosebi la liturghiile din duminici și sărbători (art. 56).

8. Concelebrarea sau slujba în sobor, prin care se exprimă atît de bine unitatea clerului poate avea loc în următoarele cazuri :

- a) la misele din Joia Mare ;
- b) la misele solemne oficiate cu prilejul ținerii unor concilii, adunări episcopale și sinoade ;
- c) la misa binecuvîntării unui abate.

Cu permisiunea superiorilor, mai poate avea loc :

- a) la misele din mănăstiri și biserici mai mari, atunci cînd preoții sînt disponibili pentru astfel de slujbe ;
- b) la misele cînd se adună preoții unui singur popor.

Dreptul de a fixa concelebrările aparține și episcopului.

9. Se va alcătui un nou ritual al concelebrării, care va fi introdus în Liturghierul pontifical (art. 57).

### C. Alte taine și ierurgiiile.

Tainele fiind acele acte care întrețin viața creștină prin scopul lor sfînțitor, latreutic și didactic, comportă o participare activă și plină de zel din partea credincioșilor.

În plus, Biserica a instituit și ierurgiile, «niște semne văzute prin care se obțin bunuri spirituale în diferite împrejurări ale vieții» (art. 60). Astfel, Tainele și ierurgiile au același scop : «sfînțirea omului și preamărirea lui Dumnezeu» (art. 61).

Întrucît în decursul anilor, în ritualul tainelor și ierurgiilor au pătruns elemente care astăzi nu permit să se vadă destul de clar natura și scopul lor, se impun o serie de adaptări, pentru a fi conforme cu necesitățile timpului nostru.

Între acestea, rețin în mod deosebit atenția următoarele măsuri reformatoare, adoptate de Conciliul II Vatican :

1. În administrarea Tainelor și ierurgiilor, va fi folosită cu precădere «limba poporului». În acest scop, cărțile de ritual vor fi traduse și revizuite cu mare atenție (art. 63).

2. Pentru Taina Sfîntului Botez vor fi revizuite, între altele ritualurile pentru adulți și pentru copii, scoțindu-se în relief rolul părinților și al nașilor (art. 66—70).

3. Va fi revizuită rînduiala confirmării, dîndu-se posibilitatea de a fi oficiată în cadrul Sfintei Liturghii (art. 71).

4. Rînduiala Tainei Pocăinței va fi de asemenea revizuită în așa fel încît să exprime clar natura și efectul Tainei (art. 72).

5. De asemenea va fi revizuit ritualul hirotoniilor. Alocuțiunile episcopului pot fi făcute în limba poporului iar la hirotoniile episcopilor, este permis tuturor episcopilor prezenți să pună mâinile (art. 76).

6. În restaurarea ritualului Cununii se va urmări reliefaarea harului care se acordă primitorilor Tainei și se va ține seama de specificul diferitelor popoare în problema costumației. Cununia se va oficia de regulă în timpul Sfintei Liturghii, imediat după rostirea prediciei (art. 77 și 78).

7. Deosebit de interesantă se prezintă atitudinea membrilor Conciliului față de Taina Sfintului Maslu sau «Extrema Unctio». Aceasta poate fi denumită și mai bine «Ungerea Bolnavilor». Ea se va conferi după mărturisire și înainte de primirea Sfintei Împărtășanii (art. 73—75).

Cît privește restaurarea ritualului ierurgiilor, se va ține seama de regula principală — participarea activă, conștientă și rodnică a credincioșilor, precum și de necesitățile epocii noastre (art. 79).

Rînduiala înmormîntării va trebui să exprime cu mai mare claritate caracterul pascal al morții creștinului (art. 81).

#### D. Serviciul divin (zilnic).

Oficiul divin, conform vechii tradiții creștine, a fost constituit în așa fel încît întreaga desfășurare a zilei și a nopții să fie dedicată preamării lui Dumnezeu, și astfel să fie pus în practică îndemnul Sfintului Pavel: «Rugați-vă neîncetat» (1 Tes. 5, 17).

Dar pentru a realiza și-n acest domeniu o participare mai activă și plină de roade, Conciliul a găsit de cuviință să ia anumite măsuri reformatoare, dintre care se evidențiază următoarele:

1. Cursul tradițional al «Orelor» (Ceasurilor)<sup>11</sup> va fi restaurat în așa fel încît timpul lor să corespundă cit mai bine cu timpul canonic al «orei», și-n același timp să se țină cont de posibilitățile și condițiile vieții actuale (art. 88).

Astfel, oficierea Utreniei și Vecerniei, care constituie cei doi poli ai serviciului divin zilnic, se impune să aibă loc la ore bine stabilite.

Slujba dimineții (Matutinum, prima parte a Utreniei noastre) va fi adaptată în așa fel încît să fie citită în orice oră din zi.

Ceasul întîi va fi suprimat (art. 89).

2. În legătură cu «lecturile» repartizate pentru oficiul divin zilnic, se menționează următoarele:

a) Citirea Sfintei Scripturi va fi organizată în așa fel încît comoara cuvîntului divin să fie mai ușor înțeleasă.

b) Lecturile folosite din operele Părinților, Învățătorilor și Scriitorilor bisericești vor fi mai bine alese.

c) Patimile și viețile sfinților vor fi rînduite ca să corespundă adevărului istoric (art. 92).

3. Imnele, vor fi revizuite în așa fel încît ele să revină la forma lor primară, suprimînd sau modificînd tot ceea ce conține neadevăr sau nu se acomodează spiritului liturgic (art. 93).

11. «Ceasurile», în serviciul divin catolic, înglobează și celelalte rînduieli, care alcătuiesc în cultul ortodox slujba celor 7 laude.



4. Ca și la celelalte slujbe, și în serviciul divin zilnic se recomandă folosirea «limbii poporului», dar numai în cazuri speciale, când folosirea limbii latine constituie o piedică gravă în oficierea normală a serviciului divin zilnic (art. 101).

### E. Anul liturgic.

După ce se scoate în relief însemnătatea deosebită a sărbătorilor din cursul anului liturgic, cu precădere a duminicii și a praznicilor împărătești, sărbători prin care Biserica «celebrează în întregime Tainele răscumpărării și oferă credincioșilor harul mântuirii» (art. 102) pentru promovarea unei participări mai active a credincioșilor la acestea, Părinții conciliari adoptă următoarele măsuri :

1. În «Ziua Domnului» sau Duminica, când Biserica celebrează misterul pascal, «credincioșii trebuie să se adune pentru ca, ascultînd cuvîntul lui Dumnezeu și participînd la Euharistie, să-și amintească de patima, învierea și preamărirea Domnului Iisus». Celelalte sărbători, cînd sînt de mai mică importanță, nu trebuie s-o pună pe aceasta (duminica) în umbră, întrucît ea este «fundamentul și nucleul întregului an liturgic» (art. 106).

2. Pentru ca întreg ciclul tainelor mîntuirii să fie celebrat cum se cuvine, atenția credincioșilor va fi orientată îndeosebi spre sărbătorirea praznicilor împărătești (art. 108).

3. Dublul caracter al perioadei Păresimilor, de pocăință și de celebrare a tainei pascale, va fi pus în evidență prin următoarele :

a) se va acorda o atenție mai mare pocăinței, care trebuie să fie nu numai interioară și individuală, ci și exterioară și socială (art. 110), iar practica ei va ține cont de condițiile credincioșilor.

b) Slujbele din Vinerea Mare vor fi observate pretutindeni și dacă e cazul, prelungite și în Simbăta Mare.

4. În legătură cu sărbătorile sfinților, se precizează ca ele să fie celebrate mai mult cu caracter local și numai acelea, care comemorează pe sfinții ce prezintă importanță universală, vor fi extinse în întreaga Biserică (art. 111).

### F. Muzica sacră.

Muzica bisericească, dezvoltîndu-se de-a lungul veacurilor, a creat în cadrul Bisericii Universale o comoară de-o valoare inestimabilă, care o înscrie cu cinste în rîndul celorlalte arte. Datorită scopului ei, de preamărire a lui Dumnezeu și sfințirea credincioșilor, muzica sacră face parte integrantă din liturghia solemnă și ocupă astfel un loc aparte în viața liturgică (art. 112).

În legătură cu această problemă Conciliul a stabilit următoarele măsuri :

1. Comoara muzicii sacre va fi păstrată și cultivată cu cea mai mare atenție. Episcopii și preoții vor dezvolta cîntarea în comun a credincioșilor încît să se obțină o participare activă (art. 114).

2. Cîntarea gregoriană, proprie Liturghiei romane, va trebui să ocupe primul loc în toate acțiunile liturgice. Și alte genuri de muzică sacră, îndeosebi polifonia, pot fi folosite în oficierea slujbelor divine, cu condiția ca ele să fie în acord cu spiritul liturgic (art. 116).

3. Cîntarea religioasă populară ca și muzica proprie țărilor de misiune, de asemenea va fi în mod inteligent folosită în cult. Totuși, misionarii vor fi instruiți în așa fel încît să fie capabili de a promova, în măsura posibilităților, muzica tradițională, atît în școli cit și în acțiunile sfinte (art. 118 și 119).

4. Cît privește instrumentele muzicale, orga mare tradițională va fi prețuită în mod deosebit. Alte instrumente pot fi admise cu consimțămîntul autorității teritoriale competente și numai dacă înlesnesc cu adevărat edificarea credincioșilor (art. 120).

5. Compozitorii pot să șporească comoara muzicii sacre, alcătuiind melodii în acest scop, cu condiția ca ele să poată fi interpretate în școlile de cîntăreți și să înlesnească participarea activă a credincioșilor, iar textele lor să fie selectate cu preferință din Sf. Scriptură și din izvoarele liturgice (art. 121).

### G. Arta sacră și materialul pentru cult.

Biserica și-a făcut totdeauna prietene artele frumoase, punîndu-le în slujba sa, folosindu-le ca mijloace de exprimare a unor realități nevăzute și creînd astfel o artă bisericească proprie, de o deosebită valoare artistică (art. 122). În acest sens, Biserica n-a considerat niciodată că-i aparține de fapt un stil artistic, ci ea a admis stilurile fiecărei epoci, formîndu-și totdeauna și artiști (art. 123).

Din acest domeniu rețin atenția următoarele măsuri, care trebuie să fie îndeplinite :

1. Membrii autorității bisericești au datoria să urmărească promovarea unei adevărate arte bisericești, și împreună cu episcopii vor căuta ca tot ce nu corespunde credinței și pietății creștine, din acest domeniu, să fie îndepărtat din biserici (art. 124).

2. Cu privire la cinstirea sfintelor icoane, se prevede ca acestea să fie expuse într-un număr restrîns și într-o dispoziție justă, pentru a nu stîrni uimirea credincioșilor creștini și pentru a nu înlesni o evlavie greșită (art. 125).

3. Clericii, în timpul studiilor teologice vor primi cunoștințe din domeniul istoriei și evoluției artei bisericești, astfel încît să aprecieze la justa lor valoare operele artistice din domeniul artei sacre și să fie capabili a da sfaturi creatorilor de artă bisericească în realizarea operelor lor (art. 129).

— Constituția «De Sacra Liturgia» se încheie cu un apendice, care cuprinde «Declarația Conciliului II Vatican asupra revizuirii calendarului».

Cu privire la sărbătoarea Sfințelor Paști, Conciliul «nu se opune ca aceasta să fie fixată într-o duminică determinată din calendarul gregorian, cu asentimentul celor care se interesează de această problemă, îndeosebi al fraților separați de Scaunul apostolic»<sup>12</sup>.

De asemenea, Conciliul declară că «nu se opune proiectelor care urmăresc introducerea unui calendar permanent în societatea civilă, cu condiția ca acesta să păstreze săptămîna de șapte zile cu duminica, fără a intercala vreo zi în afara săptămîinii, astfel încît succesiunea să rămînă intactă»<sup>13</sup>.

### III. SCOPUL REFORMATOR AL «CONSTITUȚIEI DESPRE CULTUL DIVIN», EXTENSIUNEA ȘI LIMITELE REFORMEI PROPUSE

Constituția «De Sacra Liturgia» nu-și propune să realizeze, după cum ne-am fi așteptat, o reformă a cultului divin catolic în adevăratul sens al cuvîntului, în așa fel încît formele lui să se apropie mai mult de cele ale cultului divin ortodox și să devină astfel o punte sigură de unire între cele două Biserici surori. Această situație se explică prin faptul că, atît timp cît între cele două Biserici vor persista deosebirile de credință, paralel vor ființa și deosebirile de cult, deoarece după concepția ortodoxă, «actele liturgice sînt expresia fidelă a dogmei sau învățării de credință, iar dezvoltarea lor merge mină în mină cu dezvoltarea dogmei»<sup>14</sup>.

Constituția, după cum s-a putut observa și din prezentarea pe scurt a cuprinsului ei, conține o serie de principii general-reformatoare, prin care se urmărește, în linii mari, o restaurare a vieții liturgice, în așa fel încît să i se redea o nouă vitalitate în acord cu necesitățile lumii actuale și să se obțină din partea credincioșilor o participare conștientă, activă și fructuoasă.

În acest scop se încadrează toate măsurile adoptate de către părinții conciliari.

Dar pentru ca aceste măsuri să nu poată fi aplicate într-un mod liberal, se precizează mereu extensiunea și limitele reformei propuse.

În primul rînd, restaurarea va putea fi aplicată numai la acele forme ale cultului divin care sînt supuse schimbărilor (art. 21) și numai acolo se vor opera acomodări sau modificări, unde este absolut necesar

12. *Concile oecuménique Vatican II...*, p. 120. 13. *Ibidem*, p. 121.

14. Pr. Aurel Grigoraș, *Dogmă și cult privilegiate interconfesional și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în «Ortodoxia», XXIX (1977), nr. 3—4, p. 431.

(art. 4), în așa fel încît să nu se știrbească unitatea substanțială a ritului roman.

Deși unele măsuri par a avea o extensiune mai largă, cum ar fi: împărtășirea sub ambele forme, concelebrarea sau folosirea «limbii poporului», totuși, părinții conciliari vin imediat cu precizări sigure, care restrîng oarecum aria lor de aplicare.

Apoi aceste măsuri nu pot fi puse în practică de oricine, ci ele se prezintă mai mult ca niște principii, de care trebuie să țină cont cei care sînt însărcinați cu aplicarea acestei reforme din cadrul vieții liturgice. Adunările episcopale cu competență teritorială vor examina cu atenție sporită cazurile unde se impun anumite modificări sau acomodări în domeniul cultului divin și în sfîrșit, după ce toate aceste propuneri vor fi aprobate de Scaunul apostolic, ele vor putea fi puse în practică (art. 22).

Autoritatea bisericească cu competență teritorială va ține cont în anumite cazuri, îndeosebi în țările misionare, de temperamentul și condițiile popoarelor respective, lăsîndu-se astfel posibilitatea ca anumite principii reformatoare să primească în aplicarea lor o înțelegere mai largă (art. 40).

#### IV. CONSIDERAȚII GENERALE ASUPRA PRINCIPIILOR REFORMATOARE CUPRINSE ÎN «CONSTITUȚIA DESPRE CULTUL DIVIN» DIN PUNCT DE VEDERE ORTODOX

Mai întîi trebuie să precizăm faptul că între Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică există o mare deosebire în felul cum concep ele să decidă în materie de cult. Dacă în Biserica de Apus, cel care legiferează în problemele de ordin liturgic este Scaunul Apostolic al Romei, suprapus credincioșilor și sinoadelor, în Biserica de Răsărit, Sfîntul Sinod, reprezentînd voința și expresia colectivă a Bisericii întregi, a totalității sau a majorității credincioșilor, este autoritatea care se pronunță în materie de cult.

De aceea, evoluția și dezvoltarea cultului ortodox e un progres, în general, de jos în sus: inițiativa o are pietatea anonimă și colectivă a credincioșilor sau a liturghisitorilor, căci ea e aceea care creează și impune, de obicei, formele și formulele noi de cult; autoritatea sau conducerea bisericească nu face altceva decît să ia act de ele la un moment dat și să le consfințească oficial prin înscrierea în cărțile de slujbă, la vremea potrivită, adică atunci cînd ele s-au generalizat și impus definitiv și bineînțeles, dacă nu contravin doctrinei sau tradiției ortodoxe»<sup>15</sup>.

15. Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 10.

Ceea ce este și mai important, această evoluție sau dezvoltare s-a realizat, avînd la bază formele cultului divin din epoca primară a creștinismului, încît «cu toate adaosele, înfloririle și dezvoltările primite în cursul vremii, în esență noi adorăm și slăvim pe Dumnezeu în același chip și cu aceleași forme pe care le-au practicat primele generații creștine»<sup>16</sup>.

Urmărind, de-a lungul veacurilor, evoluția cultului divin catolic, vom întîlni o situație inversă, în sensul că autoritatea bisericească a fost cea de la care au pornit reformele sau diferitele inovații, operate în cadrul acțiunilor liturgice, fără asentimentul sau de multe ori contrar voinței poporului credincios.

Față de această situație, dispozițiile reformatoare, cuprinse în Constituția «De Sacra Liturgia» constituie un real progres, înscriindu-se în tendința de apropiere pe de o parte de tradiția primară, iar pe de altă parte de Bisericile Răsăritene, păstrătoare ale acestei tradiții.

Între ele, în primul rînd se remarcă «problema limbii liturgice», problemă care a reținut în mod deosebit atenția părinților conciliari și care a obținut, în general, o rezolvare satisfăcătoare. În acest fel autoritatea bisericească a fost nevoită să renunțe la una din pretențiile sale extreme și să răspundă într-un mod favorabil credincioșilor din diferitele țări ale lumii, unde nimeni nu mai înțelege limba latină.

Dacă folosirea «limbii poporului» a primit o înțelegere mai largă, nu același lucru îl putem spune despre «cuminecarea sub cele două forme». Biserica Latină a practicat împărțirea credincioșilor sub cele două forme, a pîinii și a vinului, pînă în secolul al XII-lea<sup>17</sup>. Numeroși episcopi catolici au cerut în sinod restabilirea practicii primare a Bisericii una și nedespărțită, din respect pentru instituirea Tainelor și din solidaritate ecumenică. Dar, autoritatea bisericească, probabil din dorința de a-și rezerva acest drept sieși, a exclus generalizarea acestei practici, cu excepția cîtorva cazuri bine determinate (art. 55).

O înțelegere mai largă a primit «concelebrarea» sau oficierea Sfintei Liturghii în sobor, după practica atît de veche păstrată de Biserica Ortodoxă. Slujirea în sobor, după cum rezultă din textul Constituției (art. 57), poate avea loc aproape în toate situațiile în care este recomandată și de practica ortodoxă.

Deosebit de interesante se prezintă și dispozițiile privitoare la Taina Sfintului Maslu. Dacă pînă acum, se administra numai celor ce se aflau pe patul de moarte, ca o «extrema unctio», cum era de fapt și denumită : «ungerea cea mai de pe urmă», de acum înainte s-a admis să fie oficiată și credincioșilor bolnavi, care doresc s-o primească pentru tămăduirea lor trupească și sufletească, așa cum este în practica ortodoxă, fiind socotită între Tainele care se repetă și folosindu-se îndeosebi denumirea de «ungerea bolnavilor» (unctio infirmorum) (art. 73).

16. *Ibidem*, p. 11.

17. Pr. Barbu Gr. Ionescu, *op. cit.*, p. 16; *Teologia Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, vol. II, p. 887.

Deși de importanță mai mică, dar revelatoare în acest sens, sînt și dispozițiile care privesc reorganizarea «rugăciunii comune» sau a «rugăciunii credincioșilor» după citirea Evangheliei și rostirea predicii (art. 53), nelipsită din rînduiala Liturghiei ortodoxe, precum și hotărîrea de a suprima lectura Evangheliei de la sfîrșitul Sfintei Liturghii, care constituia o inovație<sup>18</sup>.

Dar întîlnim și cîteva dispoziții, deși puține la număr, care constituie inovații și alături de celelalte existente, formează obstacole pe linia refacerii unității bisericești.

În acest sens se încadrează dispozițiile care permit oficierea Cununii în cadrul Sfintei Liturghii, practică care va contribui la slăbirea unității dintre liturghia cuvîntului și liturghia euharistică. Apoi, noi știm din practica apostolică faptul că numai Taina Hirotoniei se încadrează în rînduiala Sfintei Liturghii<sup>19</sup>.

Cu privire la cinstirea icoanelor știm că Biserica Romano-Catolică are o concepție aparte; imaginile nefiind vehicule ale harului divin, Conciliul II Vaticanic întărește această poziție și prevede ca icoanele să fie expuse într-un număr mai restrîns, pentru a nu înlesni o pietate greșit înțeleasă (art. 125).

Practica de a folosi în cadrul cultului divin instrumentele muzicale și cu precădere orga mare, este cunoscută ca o inovație. Ceea ce Constituția «De Sacra Liturgia», aduce nou în această privință este faptul că se permite folosirea și a altor instrumente muzicale.

De asemeni, permiterea în continuare de a se transmite slujbe sfinte la radio și televiziune (art. 20), gîndim că nu va contribui la realizarea unei participări depline și active, ci dimpotrivă, va înlesni înrădăcinarea unui indiferentism religios.

Se impune ca la revizuirea liturgică să se sublinieze caracterul epicletic al Euharistiei și rolul sfințitor al Duhului Sfînt, ceea ce ar micșora și mai mult deosebirea liturgică dintre Răsărit și Apus. Dar acest lucru se va putea realiza printr-o renunțare, din partea catolicilor, la toate inovațiile care au afectat natura intimă a cultului divin și revenirea la tradiția primară sau la «vechea normă a Sfinților Părinți». Abia atunci, formele cultului divin își vor recăpăta adevărata lor semnificație, sacramentele vor fi cu adevărat vehicule ale harului divin și nu numai «niște punți intercalate între ierarhie și credincioși»<sup>20</sup>, iar viața liturgică va deveni, într-adevăr, o punte sigură pentru refacerea unității bisericești dintre cele două Biserici surori.

18. Aimé Savard, *L'application de la réforme liturgique*, în «Le monde», din 6 martie, 1965, p. 12.

19. *Constituțiile Apostolice*, cartea VIII-a, cap. IV—V, în «Scrierile Părinților Apostolici», traducere de Econ. G. N. Nițu, vol. II, Chișinău, 1928, p. 223—226.

20. Pr. Asist. Dumitru G. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al II-lea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, teză de doctorat în teologie, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 361.

V. VALOAREA ȘI IMPORTANȚA «CONSTITUȚIEI DESPRE CULTUL DIVIN»  
PENTRU BISERICA ROMANO-CATOLICĂ  
ȘI ÎNVĂȚĂMINTELE CARE SE POT DESPRINDE DIN EA PENTRU  
VIAȚA LITURGICĂ ORTODOXĂ

Întrucît Constituția «De Sacra Liturgia», prin caracterul ei practic, se înscrie în vasta operă pe care a inițiat-o Conciliul II Vatican în vederea «reînnoirii vieții religioase», pentru Biserica Romano-Catolică ea este de o valoare și importanță deosebită.

În primul rînd pentru caracterul ei practic, întrucît formele cultului divin sînt, acelea care exprimă viața Bisericii în acțiune, iar Sfînta Liturghie, după cum se exprima și papa Paul al VI-lea, constituie «prima sursă a vieții divine care ne-a fost comunicată, prima școală a vieții noastre spirituale, primul dar pe care-l putem face poporului creștin»<sup>21</sup>. Alături de celelalte documente ale Conciliului, și Constituția «De Sacra Liturgia», trebuie să anime viața Bisericii și îndeosebi, prin dispozițiile ei practice are menirea să înflorească viața religioasă și spirituală a credincioșilor.

Celelalte documente conțin îndeosebi probleme dogmatice, organizatorice, care interesează în primul rînd autoritatea bisericească, ancorată în dialogul cu lumea actuală și cu celelalte confesiuni creștine. Masa credincioșilor este interesată mai mult de viața liturgică, de neajunsurile ei, și credem că tocmai din această cauză, tema cu privire la Sfînta Liturghie, a intrat prima în discuție. În general, prin problemele pe care le ridică, Constituția «De Sacra Liturgia» constituie un mare cîștig pentru poporul credincios, întrucît, alături de episcopat, a fost scos din acel anonim, în care stătea de veacuri și și-a recăpătat, îndeosebi prin cea «participare activă», menirea pe care o are în viața liturgică.

Biserica Romano-Catolică și-a pus mari speranțe în hotărîrile Conciliului II Vatican, numai că o mare parte din reformele propuse și bine intenționate au fost barate în parte sau în întregime de către autoritatea papală.

Reforma liturgică de mare amploare, din Biserica Romano-Catolică, declanșată prin Constituția «De Sacra Liturgia», a antrenat în discuții nu numai pe credincioșii, clericii și teologii catolici, direct interesați, ci și pe ortodocșii din diasporaua apuseană, trăitori printre catolici, cărora li s-au alăturat și unii dintre reprezentanții de seamă ai teologiei și ai vieții bisericești ai Ortodoxiei grecești din Elada și din Patriarhia ecumenică<sup>22</sup>.

Se pun și în Biserica Ortodoxă anmite probleme privitoare la revizuirea cultului, dar ele nu constituie o noutate, ci se încadrează în «acel

21. *Concile oecuménique Vatican II...*, p. 31.

22. Pr. Prof. Ene Braniște, *Cîteva opinii, atitudini și propuneri în problema «revizuirii» cultului ortodox*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 3, p. 453.

proces de dezvoltare, de creștere continuă, de la forme originare mai simple la forme mai bogate, mai complexe. Paralel s-a dezvoltat însă, deși mai timid, un proces invers, de reducere, de simplificare»<sup>23</sup>.

Biserica Ortodoxă nu simte nevoia să se întoarcă la formele primare ale creștinismului, întrucât ea le păstrează, dar amplificate, dezvoltate, așa precum din trunchiul unui copac se dezvoltă o mulțime de ramuri, care desăvârșesc creșterea copacului, din care rodesc fructe. Dacă uneori se spune că aceste perle ale tezaurului liturgic ortodox nu mai convin spiritului religios modern, aceasta nu înseamnă că ele ar fi forme de religiozitate învechite, ci că «sufletul creștinilor de azi, nu se mai poate ridica pînă la maiestatea și frumusețea acelor forme de cult, care, în istoria pietății creștine, reprezintă punctul cel mai înalt și mai sublim în care s-a putut ridica pînă acum umanitatea în exprimarea sentimentelor sale de adorație și închinare față de Dumnezeu»<sup>24</sup>.

Ceea ce caută să introducă în cultul divin, dispozițiile cuprinse în Constituția «De Sacra Liturgia», la noi există de veacuri. Atît limba poporului, împărțășirea sub ambele forme, concelebrarea sau slujba în sobor, cîntarea în comun, participarea activă etc.; cît și epicleza, căsătoria preoților, folosirea azimei și altele, care provoacă nenumărate discuții în rîndul teologilor catolici, sînt probleme cu care nu se confruntă Biserica Ortodoxă.

«Constituția despre cultul divin», prin problemele pe care le pune în discuție, ne descoperă o latură din înfățișarea creștinismului apusean și îndeosebi ne prezintă viața liturgică a Bisericii Romano-Catolice în acțiune.

Cunoscînd astfel, o parte din problemele care frămîntă viața liturgică a Bisericii Romano-Catolice, preoții și credincioșii noștri sînt îndemnați să prețuiască cum se cuvine bogăția și frumusețea cultului divin ortodox și să-l ferească de orice inovații păgubitoare.

---

23. *Ibidem*, p. 461.

24. *Idem*, *Cultul Bisericii Ortodoxe Române...*, p. 12.



## EPITIMIILE CANONICE ȘI ASCETICE ÎN GENERAL \*

Drd. GRIGORE PĂTRULESCU

### 1. Asemănarea Bisericii — sub raport extern — cu societatea organizată (statul), conducându-se prin norme prevăzute cu sancțiuni

În concepția creștină, care interpretează fidel izvoarele revelației divine, Biserica are două aspecte : unul nevăzut și altul văzut. Spre deosebire de Biserica nevăzută sau triumfătoare, care este în afară de orice luptă și are o singură lege : legea iubirii, — Biserica văzută, a credincioșilor în viață (Biserica luptătoare), supuși păcatului și greșelii, este organizată după tiparele societății civile, avînd : conducători și supuși, dascăli și ucenici și dispunînd de norme care-i reglementează viața religioasă și morală, norme prevăzute cu sancțiuni pentru cei care le încalcă.

De obicei, Biserica este prezentată ca un trup în care domnește o ordine perfectă ; mădularele trupului sînt credincioșii iar Capul trupului este Hristos (Efes. 5, 23 ; Colos. 1, 18 și 24). Trupul, deci, este viabil pentru că este însuflețit de Duhul lui Hristos dar și pentru că este bine organizat și tocmit (Col. 2, 19). Fiecare mădular are o slujbă pe care o împlinește spre binele său și al întregului (Efes. 4, 16 și 12). Astfel, în Biserică unii sînt apostoli, păstori și învățători, alții au darul tămăduirilor și al facerii de bine (1 Cor. 12, 28 ; Efes. 4, 11). Slujba nu și-o ia nimeni după bunul plăc ci i se dă de către Dumnezeu prin alegere (1 Cor. 12, 18). Împărțirea slujbelor nu micșorează, ci mai de grabă întărește unitatea Bisericii, fiecare mădular avînd trebuință de lucrarea celuilalt. «Ochiul nu poate zice mîinii : n-am trebuință de tine» ; nici capul nu poate zice picioarelor : «N-am trebuință de voi». Pentru că «dacă tot trupul ar fi ochi, unde ar fi auzul ? Și dacă totul ar fi auz, unde ar fi mirosul» ? (1 Cor. 12, 21 și 17).

Odată cu răspîndirea creștinismului, Sf. Apostoli s-au îngrijit să-și asigure Bisericii conducătorii necesari, adică pe episcopi (1 Tim. 1, 3 ; Tit. 1, 5), preoții (Fapte, 14, 24) și diaconi (Fapte 6, 1—6). Menirea acestora era atît aceea de a veghea la menținerea credinței celei adevărate cît și aceea de a menține moralitatea și disciplina în comunitate. «Te-am lăsat în Creta, scrie Sf. Pavel ucenicului său Tit, ca să pui în rînduială ce mai este de rînduit și să pui preoți în fiecare cetate, după cum ți-am poruncit» (Tit 1, 5). Iar lui Timotei îi reamintește că la despărțire îl rugase să rămînă în Efes și să vegheze ca alături de dreapta învățătură să nu se strecoare printre credincioși învățături false (1 Tim. 1, 3).

\* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor de pregătire a doctoratului în teologie, sub îndrumarea D-lui Prof. Iorgu D. Ivan, care a dat și avizul să fie publicată.

Cu timpul principiile conducătoare, sporadic formulate în Sf. Scriptură și cele păstrate prin Sfânta Tradiție au luat formă de canoane. Ele au fost formulate fie în sinoade, ecumenice sau locale, fie de către episcopi cu deosebită autoritate în cunoașterea canoanelor, din ale căror epistole canonice, sinoadele au extras canoane pe care le-au întărit cu putere obligatorie pentru toată Biserica. Aceste canoane au fost prevăzute cu sancțiuni, care să se aplice celor care nu le-ar respecta, pentru ca și în Biserică să se mențină ordinea.

Dar, între sancțiunile prevăzute de canoane și sancțiunile prevăzute de legile statului este o sensibilă deosebire. Astfel, pe când canoanele au la bază adevărurile de credință și sînt inspirate de iubirea față de semenii, legile se bazează pe dreapta rațiune și promovează dreptatea. Canonul, inspirat din cuvîntul Domnului, care spune să iertăm de 70 de ori cîte șapte aproapelui care a greșit (Matei 28, 22) conține sancțiuni mult mai ușoare, în comparație cu legea, care, vrînd să restabilească ordinea și să asigure conviețuirea pașnică între membrii societății, conține pedepse mult mai aspre. Pe cînd sancțiunile canoanelor constau din anumite acte care implică pocăința, ca regretul pentru păcatele săvîșite, îngenuncherea, metaniile, săvîrșirea anumitor fapte bune și oprirea de a participa la Sf. Împărtășanie, legea prevede chiar pedepse corporale, constrîngere fizică. În Biserică, numai în cazuri de grele abateri de la dreapta credință sau cînd s-ar primejdui grav unitatea Bisericii canoanele prevăd sancțiuni aspre, ca anatematizarea cuiva prin excluderea lui din comunitate; însă și în acest caz dacă respectivul își îndreaptă purtarea și părerile, poate fi reprimat în comunitatea fraților. În sfîrșit, în canoane se dă o mare importanță intenției care a dus la săvîrșirea unui act, pe cînd pentru aplicarea legii se are în vedere, în primul rînd fapta în sine și apoi circumstanțele.

**1. Temelii scripturistice și canonic al epitimiiilor.** Din mulțimea celor care-l ascultau, — mulțime ce va alcătui mai tîrziu poporul său ales (1 Petru 2, 9), — Mîntuitorul osebește pe cei doisprezece, pe care, dîndu-le porunca să meargă și să propovăduiască Evanghelia la toate neamurile (Matei 28, 19; Marcu 16, 15) îi înzestreaază cu puteri minunate, între care și cu aceea de alega și dezlega păcatele, adică cu puterea de a fi legiuitori și judecători între credincioșii lor.

«Sufînd peste ucenici (Iisus) le-a zis: «Luați Duh Sfînt. Căroră le veți ierta păcatele, vor fi iertate; și celor ce le veți ținea, vor fi ținute» (Ioan 20, 22—23). «Orice veți lega pe pămînt va fi legat și în cer și orice veți dezlega pe pămînt, va fi dezlegat și în cer» (Matei 18, 18). Principiu călăuzitor în aplicarea sancțiunilor este iubirea, însă nu fără discernămint; ea trebuie să fie gradată, dublată de dreptate, iar acolo unde este cazul, de pedeapsă. «Dacă fratele tău a păcătuit împotriva ta, zice Mîntuitorul, du-te și muștră-l între tine și el singur. Dacă te ascultă, ai cîștigat pe fratele tău. Dar dacă nu te ascultă, mai ia cu tine unul sau doi inși, pentru ca orice vorbă să fie sprijinită pe mărturia a doi sau trei martori. Dacă nu vrea să asculte de ei, spune-l Bisericii, și dacă nu vrea să asculte nici de Biserică, să fie pentru tine ca un păgîn și ca un vameș» (Matei 18, 15—17).

Interpretînd cuvintele Mîntuitorului, Sfîntul Apostol Pavel îi îndeamnă pe cei însărcinați să mențină ordinea în Biserică, să fie intranșingenti cu cei care încalcă buna rînduială. Însă judecata lor să nu fie pripită. El prevede dojana între patru ochi, dojana în fața a doi sau trei martori și dojana în fața întregii comunități; dacă cel vinovat nu se îndreaptă pedepsirea poate merge pînă la oprirea de la Sfînta Împărtășanie, sau chiar excluderea din comunitate. «Dacă n-ascultă cineva cele ce spunem noi în această epistolă, spune Sf. Pavel Tesalonicenilor, să-l muștrați (la o parte) ca pe un frate» (2 Tes. 3, 14—15). Apoi în fața a doi sau trei frați, pentru ca «orice vorbă să fie sprijinită pe mărturia a doi sau trei martori» (2 Cor. 13, 1—2). Dacă nici atunci n-ascultă, trebuie muștrat «înaintea tuturor», adică în fața întregii comunități (1 Tim. 5, 20). În sfîrșit, dacă orice încercare este zadarnică, «depărtează-te de cel ce aduce dezbinare», spune Sf. Pavel ucenicului său Tit. «Pentru că știm că un astfel de om este un stricat și păcătuind, pe sine se osîndește» (Tit 2, 10—11).

În acest sens, atitudinea Sf. Ap. Pavel poate fi exemplu. El care a închinat iubirii cel mai frumos imn (1 Cor. 13; 2 Cor. 2, 24) care a dat îndemn celor tari să fie îngăduitori cu cei slabi (Rom. 15, 1), el a pedepsit cu orbirea un vrăjitorul Elimas, pentru că era «plin de toată viclenia și răutatea», pentru că era «vrăjmaș al oricărei neprihăniri și nu înceta să strîmbeze căile Domnului» (Fapte 13, 11), a dat satanei pe incestuosul din Corint, «pentru nimicirea cărnii, ca Duhul lui să fie mîntuit în ziua Domnului Iisus» (1 Cor. 5, 5) și a dat anatemei pe Imeneu și Alexandru, cei care s-au îndepărtat de dreapta credință și «i-au făcut mult rău» (1 Tim. 1, 20; 2 Tim. 2, 17; 2 Tim. 4, 14).

Sf. Petru este mult mai drastic în aplicarea pedepselor pentru a salva buna rînduială din Biserică. El pedepsește cu moartea pe Anania și Safira pentru că «au mințit pe Duhul Sfînt» (Fapte 5, 5—10).

De acord cu Sf. Scriptură este și Sf. Tradiție. Începînd cu canoanele apostolice și terminînd cu canoanele ultimului părinte bisericesc, toate canoanele au prevăzut și pedepse pentru cei ce se abat de la deapta rînduială, pedepse care au fost stabilite în raport cu gravitatea celor săvîrșite și mai ales în funcție de intenția și împrejurările în care faptele s-au săvîrșit. Pedepsele încep cu dojana între patru ochi și în fața mai multor martori și se continuă, cum am văzut, cu oprirea de la împărtășirea pe perioade diferite de timp și ajung pînă la îndepărtarea din comunitate și anatematizarea celui vinovat.

Pe păcătoșii înrăiți, Biserica i-a lovit cu anatema, adică i-a exclus definitiv dintre membrii ei și a dispus întreruperea oricărei legături cu ei. Cuvîntul (anatema) a devenit deja un termen tehnic pentru membrii sinoadelor, atunci cînd era vorba despre condamnarea ereticilor<sup>2</sup>.

1. Prof. Iorgu D. Ivan, *Preocupări și studii de drept canonic*, în vol. «Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române», Buc., 1968, p. 321.

2. Despre anatema și sensul ei, a se vedea: N. Mițaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea I-a, Arad, 1930, p. 197—200; vol. I, partea II-a, Arad, 1931, p. 88—90.

2. **Deosebirea dintre pedeapsă și epitimie.** Sancțiunile bisericești sînt îndeosebi cunoscute sub numele de epitmii (corective). Ele nu sînt pedepse propriu-zise, pentru că pe cînd pedeapsa are sens penal coercitiv, epitimia are sens pedagogic, educativ. Epitimia are ca scop să vindece moralicește cît mai bine posibil pe cel ce greșește și să-l ducă la o deplină pocăință<sup>3</sup>.

Sensul de pedeapsă este exclus ca incompatibil cu demnitatea și cu ființa lui Dumnezeu, care este Părinte atotbun și atotiubitor, Care se bucură și iartă pe fiul pierdut care se pocăiește (Luca XV, 11—32). Sensul de pedeapsă al epitimiilor este exclus, apoi, de pericopele biblice, care leagă iertarea păcatelor doar de pocăința sinceră. Astfel, vameșul care se pocăiește sincer este iertat, fără a fi pedepsit (Luca 18, 13—14), la fel femeia cea păcătoasă (Luca 7, 18); iar incestuosul din Corint este reprimat în comunitate după ce arată pocăință sinceră (2 Cor. 27). Sensul de pedeapsă al epitimiilor este exclus de faptul că Dumnezeu dă pe fiul său ca preț de răscumpărare (Ioan 3, 16), atunci cînd omul era păcătos și ca atare pasibil de călcarea poruncilor divine formulate în Legea Veche (Rom. 5, 8).

Valoarea absolută a pocăinței o subliniază și Sfinții Părinți. Astfel, Sf. Ioan Gură de Aur zice într-una din predicile sale referitoare la această temă: «Pocăința este de o extraordinară însemnătate pentru cel păcătos. Este leac al greșelilor, mistuirea nelegiuirilor, cheltuire de lacrimi, încredere în Dumnezeu, armă împotriva diavolului, sabie care-i taie capul, nădejde în mîntuire... Ea deschide cerul...». Apoi, adresîndu-se celui păcătos, adaugă: «Dacă ești plin de păcate, nu deznădăjdui... pocăiește-te în fiecare zi, înnoiește-te prin pocăință... Răutatea ta are măsură, dar leacul n-are măsură»<sup>4</sup>. «Nu vremea (lungă a epitimiilor) te dezvinovățește ci felul pocăinței își șterge păcatul»<sup>5</sup>. Cel ce lucrează mîntuirea este harul, care întrece pedeapsa. Prin el «Dumnezeu șterge păcatele încît nu lasă nici o urmă... dă sănătate și frumusețe și odată cu îndepărtarea pedepsei, face pe cel ce a păcătuit la fel cu cel ce n-a păcătuit»<sup>6</sup>.

În același sens vorbește și Sf. Vasile cel Mare. El zice: «să nu deznădăjduim ci să cunoaștem milostivirea lui Dumnezeu și osîndirea păcatelor, a căror iertare se dăruiește, precum este scris, prin sîngele lui Hristos»<sup>7</sup>. «Nici nu se cade să întrebăm: ce păcate se pot ierta, pentru că Noul Testament nu ne-a arătat nici o deosebire între păcate, iar celui ce se pocăiește după lege îi făgăduiește iertarea oricărui păcat, mai ales că Domnul cu gura Sa a făgăduit că va împlini orice se va cere în numele Lui»<sup>8</sup>. Subliniază și el faptul că pocăința nu se măsoară cu timpul ci cu intensitatea cu care se face. «Toate acestea (adică epitimiile rînduite de el) le scriem ca să se cerce roadele pocăinței; căci negreșit nu după timpul (de penitență) le judecăm pe unele ca acestea, ci ținem seama

3. I. Mihălcescu, *Dogma soteriologică*, București, 1934, p. 178.

4. *Predici despre pocăință și Sf. Vavila*, trad. St. Bezdechi, Sibiu, 1938, p. 85.

5. *Ibidem*, p. 73. 6. *Ibidem*, p. 90.

7. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici* 13, P. G., 31, 1090.

8. *Ibidem*, 15, P. G., 31, 1092.

de felul pocăinței»<sup>9</sup>. Deci, vindecarea se hotărăște nu după timp ci după chipul pocăinței»<sup>10</sup>. Referindu-se la diaconul care păcătuiește, Sf. Vasile spune că «rînduit este (de către părinții și sinoadele anterioare lui) să i se ia diaconia. Dar vindecarea cea adevărată este îndepărtarea de păcat»<sup>11</sup>.

Epitimia, deci, este strîns legată de Sfînta Taină a Pocăinței. Duhovnicul poate aprecia însă dorința sinceră a penitentului pentru îndreptare și după felul cum acesta primește și se arată inclinat să îndeplinească epimtia sau canonul pe care i le recomandă. Duhovnicul poate scurta sau chiar înlătura complet epimtia, dacă apreciază că aceasta nu mai este necesară pentru îndreptarea penitentului, atunci cînd îl socotește sincer pocăit sau atunci cînd situația n-ar îngădui penitentului nici un fel de epitimie, în caz de boală sau în caz de altă forță majoră. De altfel, efectul Sfîntei Taine nu depinde de epitimie, epitimia nu este ceva esențial, în iertarea păcatelor, ea nu atinge fondul soteriologic al Tainei, iar lipsa ei nu împiedică coborîrea harului. Taina lucrează ex opere operato, iar epitimia poate lipsi.

În realitate însă, așa cum spune preotul prof. Petre Vintilescu — canonul reprezintă un mijloc pozitiv mai dur pentru continuarea, adîncirea și desăvîrșirea pocăinței, cerută de natura specială a anumitor păcate. Canoanele de pocăință sînt o scurtă indicație pentru penitent cu privire la calea, pe care trebuie să apuce pentru exercițiul ulterior și conlucrarea tuturor sentimentelor bune și a tuturor dispozițiilor virtuozitate, de care este animat chiar în timpul pocăinței. Canonul reprezintă, deci, de fapt însuși începutul îndreptării lui<sup>11 a</sup>.

Prin epitimie cei «dezlegați» primesc de la duhovnic, adică de la «medicul spiritual», doctoria ce le asigură rămînerea în har. Cei «nedezlegați» sînt îndrumați prin epitimie să ajungă la pocăința sinceră și-n ultimă instanță la dezlegarea de păcat<sup>12</sup>.

De altfel, în ultima vreme și în legislația civilă se vede, mai ales la noi, preocuparea legiuitorilor și a autorității de stat ca prin sancțiunile prevăzute de legi să se obțină nu numai asigurarea ordinii sociale în stat, ci și redresarea și recuperarea delicvenților și infractorilor în circuitul muncii și al vieții sociale.

**3. Epitimiile canonice — în canoanele Sf. Vasile cel Mare.** Preocupările Sf. Vasile privesc aproape întreaga gamă a manifestărilor de toate zilele, religioase și morale. Nici o abatere nu este permisă și ca atare nesancționată, știind că orice abatere este păcat și orice păcat este pasibil de pedeapsă. «Nici nu se cade să întrebăm ce păcate se pot ierta, zice Sf. Vasile, pentru că Noul Testament nu ne-a arătat nici o deosebire între păcate, numai că celui ce se pocăiește după lege îi făgăduiește ier-

9. *Ibidem*, Canonul 84 în *Enchiridion* de Andrei Șaguna, Sibiu, 1871, p. 438.

10. *Idem*, Canonul 2, p. 399—400. 11. *Idem*, can. 3, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, 400.

11 a. Pr. Petre Vintilescu, *Sposedania și duhovnicia*, București, 1939, p. 291.

12. Simion Radu, *Despre sensul ortodox al canonului în Taina Sfîntei Pocăințe*, în «Mitropolia Ardealului», aprilie-iunie, 1963, p. 395.

tarea oricărui păcat, mai ales că Domnul cu gura Sa a făgăduit că va împlini orice se va cere în numele Său»<sup>13</sup>.

În privința aplicării sancțiunilor, el se conduce de dreapta rațiune, de principiul: «epitemia să fie pe măsura păcatului, de datele Sfintei Scripturi și mai ales de Tradiție, adică de normele formulate de înaintași și de obiceiul transmis din generație în generație. «Dintre dogmele și propovăduirile ce se păstrează în Biserică, zice el, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția Apostolilor, predanșită în taină; ambele au aceeași tărie pentru dreapta cinstire a lui Dumnezeu... Căci dacă ne-am apuca să abandonăm cele nescrise din obiceiuri, ca pe unele care n-ar avea mare tărie, am greși împotriva celor de căpetenie, păgubind Evanghelia sau mai bine zis am reduce propovăduirea la numire goală»<sup>15</sup>.

«Obiceiul are putere de lege pentru că ne-a fost transmis de la bărbatșii sfinți»<sup>16</sup>.

Epitimiile canonice prevăzute în canoanele Sfintului Vasile pot fi împărțite în trei categorii: a) referitoare la problemele de credință, b) referitoare la clerici; c) referitoare la laici.

a) *Epitimiile referitoare la problemele de credință*. Acestea se pot subdiviza în două grupe: prima în legătură cu primirea în biserică a celor ce s-au abătut de la dreapta credință; a doua în legătură cu primirea celor căzuți de la dreapta credință în timpul persecuțiilor. Înainte de a da răspuns la prima chestiune, Sf. Vasile face deosebire între eretici, schismatici și participanți la adunări ilegale. Ereticii, zice el, sînt cei ce se despart de Biserică și se îndepărtează de la dreapta credință. Schismatici sînt cei ce se abat de la disciplina bisericească, cei care rup unitatea Bisericii, iar participanți la adunări ilegale sînt cei care încearcă să se deosebească de comunitate avînd tendința să devină schismatici.

Botezul celor dintii nu trebuie primit, fiind săvîrșit de unii care «prin abaterea de la dreapta credință au căzut din har»; «cel al schismaticilor, ca al unora care sînt încă în Biserică, să se primească. De asemenea să se primească și botezul celor care, deși participă la adunări separate de cele obștești, dacă se îndreaptă prin pocăința cuvenită»<sup>17</sup>.

În ceea ce privește pe cei care, în vreme de încercări au căzut de la dreapta credință, Sf. Vasile dispune să se pocăiască toată viața și

13. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 15, P. G., 31, 1092.

14. Idem, *Cuvînt ascetic*, 5 B, P. G., 31, 880; Idem, *Regulile mici*, 106, P. G., 21, 1156.

15. Idem, Canonul 91, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 451—455.

16. Idem, Canonul 87, vezi Andrei Șaguna, p. 441—445; La aprecierea importanței și puterii legale a obiceiului în Biserică serveau ca normative prescripțiunile legislației greco-romane: «De quibus scripta lex non extat, in his morem et consuetudinem custodire oportet». «Antiqua consuetudo pro lege custoditur: Diurna consuetudo pro lege obștinet, in quibus lex scripta deficit». Acest principiu este preluat de mai multe ori de către Sf. Vasile în canoanele sale. «Să se aplice obiceiul părinților» (can. 1); vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 395—399; «Pe amîndouă trebuie să le știm noi, atît pe cea precizată (prin lege) cit și pe cea după obicei» (can. 3); vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 401; «Iar dacă (bărbatul) ar viețui în desfrîu nu avem vreo precizare în obiceiul bisericesc» (can. 9), vezi Andrei Șaguna, *op. cit.*, p. 405—406.

17. Canonul 1, la A. Șaguna, *op. cit.*, p. 395—399.

numai înainte de moarte să se împărtășească <sup>18</sup>. Este vorba, mai ales, de cei care n-au fost siliți de persecutori, ci din proprie inițiativă s-au lepădat de credință; aceia care au cedat unei silnicii sînt supuși unei penitențe de opt ani, adică de mai scurtă durată <sup>19</sup>.

b) *Pedepse și epitimii, referitoare la clerici.*

Fiindcă în canoane se face distincție totdeauna între clerici și mirenii, la stabilirea pedepsei, ne vom referi și noi în primul rînd la clerici.

Cel ce dorește să intre în cler trebuie să-și aleagă înainte de hirotonie, modul de viață pe care-l va urma mai tîrziu: de celibat sau de căsătorie. Pentru că persoanele intrate în cler necăsătorite (potrivit can. 26 apostolic), contractînd mai tîrziu căsătorie trebuie să se caterisească <sup>20</sup>. În rîndul al doilea, nu poate fi cleric cel care s-a căsătorit de două ori după botez, sau a săvîrșit păcate grele <sup>21</sup>.

În aplicarea sancțiunilor, Sf. Vasile respectă principiul penal din legislația rămasă, că nu trebuie să se dea două pedepse pentru aceeași greșeală <sup>22</sup> (non bis in idem). De aceea clericul care cade în păcat, ca de exemplu, în desfrîu, fie el diacon sau preot, se depune din treaptă dar nu este exclus din comunitate și nu este oprit de la împărtășanie <sup>23</sup>. O pedeapsă mai ușoară primesc clericii «care au alunecat în nuntă nelegiuită». Aceștia, contractînd căsătorie cu o persoană în care se află în relație de rudenie și dovedindu-se greșala lor, vor rămîne între clerici, dar fără a mai săvîrși cele sfinte, bineînțeles dacă vor desface în prealabil căsătoria contractată. «Pentru că este nepotrivit ca acela care este dator a purta grijă de ranele sale să binecuvînteze pe altul; căci binecuvîntarea este împărtășire de sfințenie, iar cel ce nu are acestea din cauza neștiinței, cum o va da altuia?» <sup>24</sup>.

Sf. Vasile este, apoi, împotriva conviețuirii fecioarelor afierosite Domnului sau a văduvelor cu clericii. Justifică acest lucru prin faptul că: «Viața de celibat este vrednică de cinste, numai cînd cineva viețuiește separat de femei; însă făgăduînd cineva acest lucru doar cu numele, iar în realitate săvîrșind cele ce săvîrșesc cei ce viețuiesc cu femeile, este vădit că vinează doar cu numele cinstea fecioriei, dar nu renunță la plăcerea necuviincioasă» <sup>25</sup>.

c) *Epitimii canonice referitoare la laici.*

Spre deosebire de clerici, care au de îndeplinit o misiune specială în Biserică și de monahi, care au făcut cele trei voturi, (al castității, sărăciei de bună voie și ascultării depline), laicii sînt obligați să îndeplinească întocmai ca și aceștia, toate poruncile dreptei credințe. Le este îngăduită o singură căsătorie; căsătoria a doua este acceptată ca o indulgență față de slăbiciunea omenească, dar atrage după sine o epiti-

18. Idem, canonul 73, la A. Șaguna, p. 434.

19. Idem, canonul 6, la Andrei Șaguna, p. 436—437.

20. Idem, canonul 6, la A. Șaguna, p. 402.

21. Idem, canonul 12, la A. Șaguna, p. 409.

22. Idem, canoanele 32 și 51, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 422 și 429.

23. Idem, canonul 32, A. Șaguna, p. 422.

24. Idem, canonul 27, la A. Șaguna, p. 422.

25. Idem, canonul 88, la A. Șaguna, p. 446—447.

mie de un an sau de doi ani — după felul pocăinței celui ce o face. Căsătoria a treia este interzisă de lege, dar tolerată pentru a se evita desfrîul<sup>26</sup>, de aceea epitimia este de 5 ani. În sfîrșit, căsătoria a patra este socotită un păcat mai mare decît desfrîul, este considerată o faptă animalică<sup>27</sup>.

Legăturile extraconjugale sînt considerate desfrîu — atunci cînd a doua persoană este necăsătorită și sînt sancționate cu epitimie de 7 ani<sup>28</sup> — și adulter cînd ambele persoane sînt căsătorite și sînt sancționate cu epitimie de 15 ani<sup>29</sup>.

În stabilirea epitimiilor prevăzute atît de Sf. Vasile cel Mare cît și de alți Sf. Părinți autori de canoane, pentru diverse păcate, și greșeli, s-a avut în vedere nu numai gravitatea păcatelor respective, ci și alte principii, ca de exemplu: stăruința în păcat a penitenților sau dimpotrivă stăruința lor în redresarea morală, împrejurările sau circumstanțele în care a fost săvîrșit păcatul și care pot fi agravate sau atenuate, gradul de publicitate a păcatului sau efectele lui sociale, posibilitățile materiale și spirituale ale penitenților etc.

Un păcat foarte mare este uciderea. Dată fiind gravitatea lui, Sf. Vasile face deosebire între uciderea săvîrșită neintenționat, din greșală și uciderea voită, premeditată. Dacă pentru primul caz se stabilește o epitimie de zece ani<sup>30</sup>, pentru al doilea caz stabilește o epitimie de 20 de ani<sup>31</sup>. În prima categorie, cu penitența de 10 ani, include pe femeile care încearcă să avorteze ca și pe cele ce provoacă avortul<sup>32</sup>, și pe cei ce-și calcă jurămîntul<sup>33</sup>; iar în a doua categorie, cu penitență de 20 de ani, include pe vrăjitori, ca pe unii ceucid sufletește<sup>34</sup>.

Respectînd cele stabilite de înaintași, Sf. Vasile prevede ca epitimia să se consume în cele patru trepte ale pocăinței. Prima treaptă este a «plingătorilor» care stăteau înaintea bisericii și implorau pe cei ce intrau în biserică să se roage pentru ei. A doua treaptă era a «ascultătorilor», penitenții din această treaptă stînd în pridvorul bisericii pînă la rugăciunea pentru catehumeni, cînd erau obligați să iasă din biserică; a treia treaptă era a «celor ce se prosternau», adică a acelor care puteau sta printre credincioși însă permanent în genunchi, iar după rugăciunea pentru catehumeni ieșeau din biserică; în sfîrșit a patra treaptă era a «împreună-stătătorilor», adică a acelor penitenți care puteau participa la slujbă cu credincioșii, dar nu aveau voie să se împărtășească<sup>35</sup>.

26. Idem, canonul 50, p. 428. 27. Idem, canonul 80, p. 436.

28. Idem, canonul 59, vezi A. Șaguna, p. 431.

29. Idem, canonul 58. Vezi la A. Șaguna, p. 431.

30. Idem, canoanele 8 și 57, vezi la A. Șaguna, p. 431 și 433.

31. Idem, canoanele 8 și 56, vezi la A. Șaguna, *loc. cit.*

32. Idem, canoanele 2 și 8, vezi la A. Șaguna, *op. cit.*, p. 399—403.

33. Idem, canonul 64, vezi Andrei Șaguna, *loc. cit.*, p. 432.

34. Idem, canonul 65, vezi Andrei Șaguna, p. 432.

35. N. Mișa, *Canoanele*, vol. 1, partea a doua p. 56, *Sf. Vasile cel Mare, Canoanele* 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 67; Comp. Sf. Grigorie al Neocezareei, *Canonul* 11; *Sinodul din Ancira, Canoanele* 4, 5, 6; *Sinodul din Laodiceea, Canoanele* 2 și 19.



4. **Epitimiile ascetice (în Regulile mari și mici ale Sf. Vasile).** Un prim principiu, de ordin scripturistic, care domină regulile Sf. Vasile cel Mare este acela că semenul trebuie tratat cu iubire și ca atare că orice greșeală trebuie să fie iertată. Pentru că în «Noul Testament nu se arată nici o deosebire între păcate, atunci (cînd Domnul) făgăduiește iertarea tuturor păcatelor celui ce se pocăiește»<sup>36</sup>. Al doilea principiu, de data aceasta de ordin pedagogic, este acela de a pune prin sancțiuni stavilă de la început răului pentru a nu da naștere altor rele mai mari și mai numeroase. De aceea socotește nu numai permisă, ci chiar ca o datorie musturarea și sancționarea celui păcătos<sup>37</sup>. «Mare pedeapsă așteaptă pe cel însărcinat cu supravegherea fraților și nu-și face datoria», spune Sf. Vasile cel Mare<sup>38</sup>, ca și pe cel ce apără și ascunde pe cel păcătos<sup>39</sup>. Musturarea însă, trebuie în așa fel făcută încît să aibă efectul scontat și nu altul contrar ; trebuie făcută cu tact și cu blîndețe, încît să poată fi asemănată cu lucrarea unui tată iubitor și a unui medic grijuliu<sup>40</sup>. Cel care mustră cu răutate este ucigaș al fratelui său<sup>41</sup>. În aplicarea sancțiunilor se recomandă a se ține seama de vîrsta și starea sufletească a păcătosului, ca și de gravitatea greșelilor săvîrșite<sup>42</sup>. Prevede ca și în cazul laicilor, musturarea între patru ochi, apoi în fața a doi sau trei martori, iar în cazul în care aceasta nu are efectul așteptat se aplică îndepărtarea din comunitate a celui păcătos<sup>43</sup>.

Epitimiile recomandate au caracter pedagogic și constau în primul rînd în recomandarea practicării virtuților contrare păcatului săvîrșit, conform principiului «contraria contrariis curantur» (Pr. Prof. P. Vintilescu, *Spovedania și duhovnicia* p. 331). Astfel, cel ce se minie, să fie obligat a sluji pe acela pe care s-a miniat, pentru că deprinderea umilinței îngenunchează pornirea sufletului spre minie. A mîncat cineva înainte de vreme ? Să postească cea mai mare parte a zilei. A mîncat fără măsură și necuviincios ? Să fie silit ca în timpul mesei să privească la cei care mîncă precum se cuvine, pentru ca pe de o parte să se pedepsească prin reținere, iar pe de altă parte să învețe buna cuviință. A zis cineva o vorbă de batjocură la adresa aproapelui, o minciună sau ceva interzis ? Să se pedepsească și cu post și cu tăcere»<sup>44</sup>.

Mărirea deșartă (pe care o etalează cineva să fie sancționată prin impunerea de slujiri umiltoare ; birfă prin tăcere ; somnul fără măsură prin veghere și rugăciuni ; trîndăvia corpului prin muncă ; săturarea necuviincioasă prin post ; iar murmurarea prin separarea de ceilalți»<sup>45</sup>.

36. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici* 15, P. G., 31, 1092.

37. Idem, *Regulile mici*, 47, P. G., 31, 1112.

38. Idem, *Regulile mari*, 25, 1, P. G., 31, 948.

39. Idem, *Regulile mici*, 7, P. G., 31, 1085.

40. Idem, *Regulile mari*, 99, P. G., 31, 1152.

41. Idem, *Regulile mari*, 25, 2, P. G., 31, 985.

42. Idem, *Regulile mici*, 106, P. G., 31, 1156.

43. Idem, *Regulile mici*, 3, și 9 ; P. G., 31, 1084 și 1088.

43 a. Prof. P. Vintilescu, *Spovedanie și duhovnicie*.

44. Idem, *Regulile mari*, 47, P. G., 31, 1036.

45. Idem, *Regulile mari*, 51, P. G., 31, 1040—1041.

Alte epimii prevăd ca mijloc de îndreptare lipsirea de binecuvîntare a celui ce a greșit. Între abaterile cărora li se aplică această sancțiune sînt: neglijența de a purta haina monahală, săvîrșirea unei fapte fără obținerea permisiunii întiiștătorilor, schimbarea sau înstrăinarea unui obiect al minăstirii, participarea cuiva la sf. liturghie și neîmpărțirea fără motiv, sustragerea unui lucru al comunității și ascunderea lui, cearta avînd ca motiv cuvintele Scripturii <sup>46</sup>. În sfîrșit, unele canoane prevăd pedeapsa cu afurisirea, care putea fi făcută fără precizarea duratei de timp, ori pe durate mai lungi sau mai scurte sau chiar pentru totdeauna.

De asemenea, cu afurisirea pe timp de o săptămînă Sf. Vasile pedepsește pe acela care sănătos fiind, neglijează să vină la rugăciune și să învețe psalmi; cel care, deși este muștrat cu blîndețe, nu primește muștrarea; cel ce jură strîmb și mîniosul care nu cere iertare <sup>47</sup>. Cu afurisire pe două săptămîni este pedepsit cel ce muștră cu răutate cel ce proferă cuvinte de injurie la adresa aproapelui și cel ce contrazice pe nedrept <sup>48</sup>.

Îndepărtarea pentru totdeauna din comunitate este prevăzută în cazul în care cineva depunînd voturile monahale le încalcă, îndeosebi cînd cineva încalcă votul fecioriei, căsătorindu-se sau căzînd în desfrîu <sup>49</sup>. Un astfel de om este considerat un sacrileg, unul care a furat darul pe care l-a făcut cîndva lui Dumnezeu <sup>50</sup>. Cu îndepărtarea definitivă din comunitate este sancționat și cel care se dezinteresează de îndreptarea celui păcătos, cel care iartă cu ușurință păcatele, fără să ia aminte dacă cel păcătos se pocăiește <sup>51</sup>.

Sf. Vasile prevede epimii și pentru călugărițe, anume muștrare și afurisire pe una sau pe două săptămîni; muștrarea este prevăzută în cazul în care cea care s-a afierosit Domnului arată înclinare către po-doabe și găтели; afurisirea pe o săptămînă în cazul cînd insultă un preot, cînd vorbește mult și fără rost, pentru rîsul necuviincios, pentru murmur împotriva conducătorilor comunității și pentru schimbarea locului de muncă fără porunca celor mai mari. Cu afurisire pe două săptămîni este pedepsită călugărița care se jură cu ușurință, cea care după terminarea adunării își pierde vremea cu femeile din afară și cea care nu primește epimii ce i se aplică <sup>52</sup>.

În sfîrșit, ca și-n cazul monahilor, sînt pedepsite cu îndepărtarea din comunitate acele persoane, care, depunînd votul castității, se căsătoresc sau cad în desfrîu <sup>53</sup>.

##### *5. Organele competente să aplice, să micșoreze sau să suprime epimiile sau pedepsele aplicate penitenților.*

46. Idem, *Epimiile*, P. G., 31, 1309. 47. Idem, *Epimiile*, P. G., 31, 1305—1308.

48. Idem, *Epimiile*, P. G., 31, 1305.

49. Idem, *Canonul 6*, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 402.

50. Idem, *Regulile mari*, 14, P. G., 31, 949—952.

51. Idem, *Epimiile*, P. G., 31, 1308.

52. Idem, *Canoanele* 18, 58, 60, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 412—414 și p. 431—432.

53. Idem, *Epimiile*, P. G., 31, 1313—1316.

54. Idem, *Canonul 1*, vezi A. Șaguna, p. 395—398.

În principiu, după cum rezultă din cuvintele cu care Mîntuitorul a investit pe Apostoli cu puterea de a lega și deslega, cel care are dreptul de a lega, adică dreptul de a aplica epitimia, poate să și le dezlege, micșorîndu-le sau desființîndu-le.

Sf. Vasile spune că cel competent să aplice sancțiunile este episcopul, — ca unul care prin hirotonie a primit darul de la apostoli și puterea de a lega și dezlega păcatele<sup>54</sup>; dar și preotul, ca un împuternicit al său, în privința aplicării epitimiilor este îndreptățit să facă aceasta. Acest lucru nu se spune expres în canoanele Sf. Vasile cel Mare, însă rezultă clar din canonul 102, sinodul VI ecumenic<sup>55</sup>.

Pe monahi îi sancționează conducătorul lor spiritual, Întîistătătorul. Întîistătătorului, Sf. Vasile îi acordă o atenție deosebită, în Rînduiriile sale, de înțelepciunea acestuia depinzînd în bună măsură progresul moral și spiritual al monahilor. Acestuia nu trebuie să-i fie indiferent dacă vreunul din monahi greșește, pentru că va da seama pentru toți cei încredințați lui. «Acela căruia i s-a încredințat purtarea de grijă, spune Sf. Vasile să se poarte ca și cînd ar da seama pentru fiecare, pentru că dacă unul dintre frați ar cădea în păcat, fără ca el să fi făcut mai înainte cunoscută legea lui Dumnezeu sau dacă după cădere, persistă în păcat, pentru că nu i-a arătat modul îndreptării, să știe că singele aceluia se va cere din mîinile sale, precum este scris» (Ezechiel 3, 20)<sup>56</sup>. El este dator să se îngrijească de nevoile fiecăruia, întocmai ca un tată iubitor și să dea sfaturi tămăduitoare, întocmai ca un medic grijiului<sup>57</sup>. Atunci cînd dragostea și mila nu sînt de ajuns pentru îndreptare, se cuvine ca el să se arate aspru și autoritar<sup>58</sup>. Însă asprimea să nu se transforme în patimă, pentru că o astfel de atitudine, în loc să fie salvatoare, poate aduce vătămare<sup>59</sup>.

Iar pentru că exemplul vieții proprii poate fi uneori mijlocul cel mai potrivit de a îndrepta pe cineva «se cuvine ca întîistătătorul — aducîndu-și aminte de porunca Apostolului care zice: fii pildă credincioșilor» (1 Tim. 4, 12), să se arate în viața sa pildă de împlinire a poruncilor Domnului în așa fel încît aceia pe care îi povățuiește să nu aibă nici o dezvinovățire atunci cînd zic că porunca Domnului este cu neputință de împlinit»<sup>60</sup>. Se cuvine să nu se trufească pentru locul pe care-l deține, ci să fie smerit și blînd cu toți frații<sup>61</sup>.

Dacă întimplător și el greșește, nu este scutit de muștrare. «Dar pentru a nu se strica buna rînduială, este îngăduit a muștra pe Întîistătător numai monahii ce se disting prin vîrstă și înțelepciune»<sup>62</sup>.

Întîistătătorii au, de asemenea, datoria să se adune în consilii periodice pentru a-și împărtăși experiența, spre folosul reciproc, și pentru

55. Canonul 102 din Sin. VI ecumenic vezi A. Șaguna *op. cit.*, p. 104—105.

56. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 25, 1—2, P. G., 31, 948—985.

57. Idem, *Regulile mari*, 30, P. G., 31, 993. Idem, *Regulile mici*, 99, P. G., 31, 1152.

58. Idem, *Regulile mici*, 57, 79 și 293; P. G., 31, 1121, 1137, 1289.

59. Idem, *Regulile mari*, 50 și 52; P. G., 31, 1040, 1041.

60. Idem, *Regulile mari*, 43, P. G., 31, 1028.

61. Idem, *Regulile mari*, 30, 43 și 50; P. G., 31, 993, 1028, 1040.

62. Idem, *Regulile mari*, 27, P. G., 31, 988.

a relata cu ce metodă au tratat caracterele mai îndărătince, «încît dacă s-a făcut ceva rău, să se descopere de judecata mai multora, iar dacă s-a făcut ceva bun, să se adeverească de mai mulți»<sup>63</sup>.

În absența Întiiistătătorului, comunitatea este condusă de locțiitorul său. Acesta este competent să organizeze viața obștii și chiar să impună sancțiunile ce reveneau conducătorului spiritual<sup>64</sup>.

În sfîrșit, dacă diferitele epitimii și chiar îndepărtarea din comunitate o impune Întiiistătătorul ca unul care este chemat să supravegheze ordinea și disciplina, reprimirea unui frate care a greșit se face doar după ce în prealabil a fost înștiințată de aceasta întreaga comunitate, singura în măsură să dea mărturie de îndreptarea lui<sup>65</sup>.

Odată impuse epitimiile și pedepsele trebuie îndeplinite. Pot fi însă micșorate, iar alteori chiar ridicate cu totul dacă se observă pocăință sinceră din partea celui care a greșit. În fond, acesta este scopul epitimiilor, de a face conștient pe cel care greșește și de a-l determina să nu mai greșescă. «Cum trebuie să se pocăiască cel ce a păcătuit și ce roade vrednice de pocăință să aducă?» — se întreabă Sf. Vasile. «Trebuie să ajungă la o așa stare sufletească, întocmai ca acela care a zis: «nedreptatea am urit-o și am disprețuit-o» (Ps. 118, 163) și să îndeplinească cele ce a zis în psalmul al șaselea: «Doamne, nu cu urgia ta să mă mustrî pe mine»<sup>66</sup>. Atunci cînd cineva nutrește ură față de păcat<sup>67</sup>, și mai ales cînd pocăința este însoțită de manifestări exterioare, care o trădează cu prisosință, adică de «lacrimi» și de «viață» vrednică de îndurare, «atunci iertarea aceluia să aibă loc fără prea multe amînări<sup>68</sup> pentru a nu da cîștig satanei «prin asprimea rinduielii»<sup>69</sup>.

Epitimiile pot fi micșorate sau ridicate definitiv de cei care le dau, de cei care sînt înzestrați cu puterea «de a lega și dezlega păcatele» adică de apostoli și de urmașii acestora, de episcopi<sup>70</sup>, ca unii care au pri-

63. Idem, *Regulile mari*, 54, P. G., 31, 1044.

64. Idem, *Regulile mari*, 45, P. G., 31, 1032—1033.

65. Idem, *Regulile mici*, 112, P. G., 31, 1157.

66. Idem, *Regulile mici*, 5, P. G., 31, 1085.

67. Idem, *Regulile mici*, 11, J. G., 31, 1089.

68. Idem, *Canonul 7*, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 402—403.

69. Idem, *Canonul 1*, vezi nota 17.

70. În acest sens este și îndrumarea cuprinsă în *Îndreptarea legii* (Edit. A.R.S. România, 1962, p. 293—294), la glava 317, cu titlul «Îndreptarea legii și cum că arhierilor s-au dat voie și blagoslovenie să înmulțească și să împuțineze canoanele și pentru aceia ce să pocăiesc, să nu-i întoarcă nice să se lepede de dînșii a nu-i priimi. Glava 317. Canonul 12 al săborului de întii și al doilea de la Anchira și a cincea, arhierilor poruncește să vază și viața cum petrec și trăiesc în lume, ori rău, ori cu întregă înțelepție, și așa să numere și să socotească canonul lor.

Ceia ce să pocăiesc și-și spun gîndurile lor, să-i priimiți; a dăzlega și a lega păcatele oamenilor, arhierilor s-au dat această volnicie, că arăduc chipul apostolilor, căroră Hristos le dade pătura și le zice: «cîte dă veți lega pe pămînt, legate vor fi și în ceriu, și cîte dă veți erta pe pămînt, ertate și lăsate vor fi în ceruri...»; vezi și can. 32 ap. în N. Milaș, *Canioanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, trad. de N. Popovici și Uroș Kovinci, vol. I, partea I, Arad, 1930, p. 234—235. Pentru interpretarea acestui canon, vezi și Iorgu D. Ivan, *Nulitatea actului de calerisire a Mitropolii Antim Ivireanu*, în rev. «Mitropolia Ardealului», 1967, nr. 1—3, p. 156.

mit prin succesiune harul Sfântului Duh și de preoții cărora li s-a dat acest drept de episcopii respectivi.

Întrebat fiind de către episcopul Amfilohie dacă trebuie să respecte cu rigurozitate cele hotărâte de înaintași, Sf. Vasile îi răspunde că rămîne să hotărască singur vremea (durata) epitimiei.

«Rămîne la chibzuința ta, ca potrivit cu împrejurările să lungesti sau să scurtezi epitimiile»<sup>71</sup>. Îi sugerează în același timp să arate mai degrabă blîndețe față de cei care greșesc și-l asigură că o atare atitudine nu va fi condamnată. «Dacă cineva dintre cei ce au fost în păcate...» zice el, «se va face sîrguitor și va mărturisi păcatele și cel căruia, prin iubirea de oameni a lui Dumnezeu i s-a încredințat puterea de a lega și dezlega văzînd covîrșirea mărturisirii celui ce a păcătuit, s-ar face blind întru a micșora timpul epitimiilor, nu este vrednic de osîndire»<sup>72</sup>.

În privința monahilor care s-au abătut de la ordinea mînăstirii și au fost sancționați pentru aceasta, sancțiunea o poate micșora sau ridica definitiv Întîistătătorul. Dacă monahul a căzut din greșeli care au fost sancționate de preot, atunci și sanțiunea acestuia ca și în cazul laicilor, poate fi micșorată sau ridicată definitiv de către preot<sup>73</sup>.

**6. Epitimiile Sfântului Vasile în raport cu epitimiile altor Sfinți Părinți.** Comparînd canoanele Sfântului Vasile cu cele formulate de înaintașii săi, pe care marele ierarh le cunoștea bine<sup>74</sup>, observăm că rînduiele sale se deosebesc de ale acestora prin faptul că ele se preocupă mai puțin de aspectele exterioare ale vieții și mai mult de latura ei interioară. Apoi, rînduiele sale au o temeinică aprofundare scripturistică, ele par a fi o consecință firească și un revers al trăirii adevărilor de credință. Se poate spune de asemenea că este mai aspru în epitimiile ce se referă la abaterile de la dreapta credință și mult mai îngăduitor față de celelalte abateri. Așa de exemplu, pe cînd sinodul de la Ancira<sup>75</sup> și Petru al Alexandriei<sup>76</sup> socotesc că cei căzuți de la dreapta credință în timpul persecuțiilor pot fi reprimiți în Biserică după o scurtă pocăință, Sf. Vasile hotărârște că «acela care s-a lepădat de Hristos și a călcat taina mîntuirii, să se tînguiască tot timpul vieții sale și să se mărturisească la vremea ieșirii din viață, învrednicindu-se de cele sfinte pentru credința în iubirea de oameni ai lui Dumnezeu»<sup>77</sup>. De asemenea, pe vrăjitori, ca pe unii care se încred în puterea demonilor, pe cînd sinodul din Laodiceea<sup>78</sup> îi excomunică, iar mai tîrziu sinodul Trulan<sup>79</sup> îi supune unei epimii de șase ani și excomunicării, Sf. Vasile îi

71. Idem, *Canonul 54*, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 430.

72. Idem, *Canonul 74*, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 434.

73. Idem, *Cuvînt ascetic*, 5, B, P. G., 31, 880.

74. *Vechile rînduiele ale vieții monahale*, Dobrușa, 1929, p. 272.

75. *Canoanele* 8, 10, 14, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 213, 214; 218—219.

76. *Canoanele* 8, 10, 14, vezi A. Șaguna, p. 372, 375, 380—381.

77. Sf. Vasile cel Mare, *Canonul 73*, idem, *op. cit.*, p. 434.

78. *Canonul 36*, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 261.

79. *Canoanele* 61, 65, idem, p. 138—141.

socotește ucigași și îi supune penitenței pentru ucidere. «Cel ce se dă pe sine vrăjitor, sau unor fapte asemănătoare, acela se va canoniși cu timpul de penitență al ucigașilor»<sup>80</sup>.

Tot același păcat însă, Părinții de mai tirziu ca Sf. Ioan Ajunătorul stabilesc epitimii mult mai ușoare scurtând la trei ani timpul de pocăință al acestora, și impunându-le postire mai severă și metanii zilnice<sup>81</sup>.

Explicația este că pe timpul Sf. Vasile erau unii creștini care veneau în Biserică păstrind o mentalitate păgînă, de toleranță față de vrăjitorie și farmece care erau foarte frecvent practicate în păgînism; pe vremea Sf. Ioan Ajunătorul (sec. VI—VII) numărul acestora scăzuse mult și de aceea nu era nevoie de atîta asprime față de cei vinovați de un astfel de păcat.

Este o dovadă că Părinții Bisericii au căutat să se acomodeze întotdeauna la condițiile și spiritul vremii și în această privință.

De aceea găsim și cazuri contrare cînd epitimiile prevăzute de Sf. Vasile cel Mare pentru unele păcate sînt înăsprite de canoniștii ulteriori, proporțional cu creșterea pericolozității păcatelor respective.

Astfel, pentru unele greșeli și păcate, epitimiile Sf. Vasile sînt mult mai blînde. De exemplu, pe cînd cel ce ucide cu voia este supus de sinodul Trulan<sup>82</sup> la penitență pe tot timpul vieții, sf. Vasile limitează penitența la 20 de ani.

Pe cînd canonul 67 apostolic și mai tirziu sinodul IV ecumenic<sup>84</sup> dă anatemei pe cel care desfrînează, Sf. Vasile limitează penitența la 7 ani<sup>85</sup>. Mai mult, pe cînd pe femeile care au căzut în păcatul adulterului, canonul 48 apostolic le afurisește, înțelegîndu-se prin aceasta că trebuie să facă penitență publică, Sf. Vasile rînduiește ca «femeile care au comis adulter și din evlavie au mărturisit... să nu fie date la iveală în public, ca nu cumva vădindu-se să le oferim prilej de moarte»<sup>86</sup>.

Dacă pe cel ce-și calcă jurămîntul, sinodul Trulan<sup>87</sup> îl afurisește, Sf. Vasile îl supune unei penitențe de 10 ani<sup>88</sup>.

În cazul monahilor, de asemenea, în afară de situația în care au călcat voturile monahale, îndeosebi votul castității, pe care îi supune epimimiei pentru desfrîu, dispozițiunile referitoare la celelalte abateri sînt mult mai moderate. Cel ce a depus voturile monahale «și-a dăruit viața lui Dumnezeu»<sup>89</sup>. În cazul în care s-ar fi căsătorit, sinodul din Ancira<sup>90</sup>, îl supunea unei epimimii de un an, Sfîntul Vasile îl supune epimimiei pentru desfrîu.

80. Sf. Vasile cel Mare, *Canonul 72*, idem, *op. cit.*, 434.

81. *Sf. Ioan Postitorul*, can. 32, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 508.

82. *Canonul 81 Trulan*, vezi și can. 21 Ancira.

83. *Canonul 56*, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 430—431.

84. *Canonul 27*, vezi A. Șaguna, p. 84.

85. *Canonul 59*, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 431.

86. *Canonul 34*, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 422.

87. *Canonul 94*, vezi A. Șaguna, p. 158—159.

88. *Canonul 64*, vezi A. Șaguna, p. 432.

89. Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiunile monahale*, 2 C, P. G., 31, p. 628.

90. *Canonul 19*, vezi A. Șaguna, *op. cit.*, p. 222.

Dar epitimiile Sf. Vasile sînt mult mai blînde în cazul altor abateri. De exemplu, recomandînd cumpătarea la mîncare, dezaprobă postul exagerat, care epuizează trupul și-l face incapabil de fapte mari<sup>91</sup>. În sprijinul acestei păreri el aduce dovezi din Sf. Scriptură care deși recomandă munca nu recomandă nimicirea trupului<sup>92</sup>. Mai mult, dezaprobă lipsirea trupului de hrana necesară<sup>93</sup> și nu permite ca un monah să postească mai mult decît ceilalți<sup>94</sup>. Pornind de la ideea că trupul nu este un element rău, recomandă grija pentru trupul bolnav, să se facă uz de cuceririle științei medicale, pentru că Dumnezeu «a făcut să răsară din pămînt ierburi de folos pentru fiecare suferință»<sup>95</sup>.

Deși în legiuirile sale se prevede alungarea din comunitate a celui care a greșit, această alungare pare să nu fie definitivă, ci temporară. Astfel, adresîndu-se unui monah care încalcăse votul fecioriei, și prin urmare a fost exclus din comunitate, Sf. Vasile spune: «Ai încălcat cugețul monahilor și ai adus frică printre cei ce se poartă drept?... Fugi, dar nu departe, ci aleargă către noi...»<sup>96</sup>. Apoi, monahul nu este îndepărtat în mod arbitrar: cel ce a păcătuit trebuie mai întii să se apere<sup>97</sup> și numai în situația cînd vina lui este vădită să fie alungat<sup>98</sup>.

**7. Importanța concepției Sf. Vasile cel Mare cu privire la rolul epitimiilor în îmbunătățirea duhovnicească a celor ce greșesc și pentru păstrarea disciplinei în minăstiri și Biserică.** Așadar, epitimia nu are, în concepția Sf. Vasile un caracter vindicativ, adică nu este considerată un mijloc prin care se ispășește păcatul sau se răzbună dreptatea divină lezată prin păcat, ci are un caracter pedagogic, de mijloc auxiliar prin care se trezește conștiința celui care a greșit și-l face pe acesta ca dintr-un impuls interior și firesc să evite păcatul. Duhovnicul nu este un judecător aspru și rece, ci un medic și un psiholog, care iscodește cutele sufletului pentru a afla locul și pricina boalei, un tată blînd care tratează cu blîndețe pe fiii săi. Între duhovnici și penitent nu este atmosfera apăsătoare a judecății, ci o atmosferă familială, de încredere în care teama nu ucide sufletește pe păcătoși. Duhovnicul apare în ochii păcătoșului ca o călăuză binevoitoare care-l scoate din negura păcatului în care acesta s-a afundat și bîjbîie. Odată revenit la lumina conștiinței, epitimia nu mai apare ca o povară pe care cel păcătos cu greu o suportă și de care dorește să fie cît mai repede izbăvit, ci ca un exercițiu, pe care simte că singur nu l-ar fi putut impune, ca o podoabă ce-i amintește de trecut pentru a-l evita. Iar dacă Sf. Vasile prevede în rin-

91. Idem, *Cuvînt ascetic*, 3, D.P.G., 31, p. 876.

92. Idem, *Constituțiile monahale*, 4, P.G., 31, 1345—1360.

93. Idem, *Constituțiile monahale*, 4, 7, P.G., 31, 1357—1360.

94. Idem, *Regulile mici*, 138, P.G., 31, 1137.

95. Idem, *Regulile mari*, 55, 2, P.G., 31, 1045.

96. Idem, *Epistola* 45, 2, C.D. P.G., 32, 368 Cf. și epistola 44, 2, P.G., 32, 364, adresată unui monah ce calcăse votul monahal și-l îndeamnă să revină; *Epistola* 46, 2, P.G., 32, 372 către o monahie pe care o îndeamnă să se pocăiască și să revină.

97. Idem, *Regulile mici* 38, P.G., 31, 1108.

98. Idem, *Regulile mici*, 3, P.G., 31, 1084.

duielile sale și pedepse, face aceasta pentru a preveni lățirea păcatului, întocmai cum medicul îndepărtează cangrena pentru a nu infecta tot trupul.

Este, deci, firesc ca această concepție despre epitimie să fi avut, în decursul veacurilor, un rol deosebit în edificarea duhovnicească a celor ce greșesc și să-și fi pus puternic amprenta asupra spiritualității ortodoxe. Majoritatea lucrărilor de mai târziu, cel puțin în țara noastră<sup>99</sup>, se bazează pe concepția Sf. Vasile. «Aceasta este tocmai pricina canonului care se dă celui ce se spovedește» — se spune într-o lucrare menită să fie la îndemîna duhovnicilor. «Ca nu doară cu acel canon să răscumpere sufletul din păcatele cele făcute (pentru că ce va da omul în schimb pentru sufletul său ?) ci pentru ca să iscusească și dinlăuntru părere de rău și ură față de păcat<sup>100</sup>. «Nu pentru îndestularea lui Dumnezeu pentru păcate...», se spune în altă lucrare, «ci ca să arătăm prin acele epitmii (fapte bune, rugăciune, post, milostenie) roduri vrednice de pocăință și să punem începuturi de o viață virtuoasă și mai cu seamă să dezrădăcinăm cu toată puterea rămășițele păcatului celui mărturisit, adică pricinile care nasc păcatul»<sup>101</sup>.

99. Pr. prof. Ene Braniște, *Din înțelepciunea și experiența duhovnicilor de odinioară*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1—2, ianuarie-februarie 1960, p. 141—161.

100. *Indreptarea păcătosului*, p. 113, la Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 151.

101. *Datoriile preoților*, p. 134, la Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 15.



# CONTRIBUȚII ALE DIALOGULUI TEOLOGIC DINTRE ROMANO-CATOLICI ȘI ANGLICANI LA ECUMENISMUL CREȘTIN\*

Drd. ȘTEFAN BUCHIU

Mișcarea ecumenică a timpului nostru a pus pe primul plan ca metodă de lucru, metoda dialogului. Dialogul, în sensul contemporan al cuvântului implică prețuirea interlocutorului ca un partener egal, ca și ideea că interlocutorul are și el valori de oferit și că deci prin dialog se poate ajunge la o îmbogățire reciprocă<sup>1</sup>.

Sînt binecunoscute cele două modalități de dialog folosite în ecumenism: dialogul slujirii, care contribuie la unitate creștină și dialogul teologic, care militează pentru unirea Bisericilor. Cele două preocupări constituie împreună «ecumenismul integral»<sup>2</sup>.

Biserica Ortodoxă Română este considerată în cadrul mișcării ecumenice ca fiind promotoarea și susținătoarea neobosită a dialogului cu diferite Biserici și confesiuni creștine, atît în țara noastră cît și peste hotare<sup>3</sup>. Raporturile de slujire și conlucrare creștină statornicite de Biserica noastră cu celelalte confesiuni de la noi sînt luate ca model și de multe alte Biserici. La rîndul ei Biserica Ortodoxă Română, în consensul Bisericii Ortodoxe de pretutindeni, urmărește cu interes și preocupare desfășurarea dialogurilor teologice și practice dintre celelalte Biserici și confesiuni creștine, cu convingerea că și pe această cale poate adînci cunoașterea unor actuali sau virtuali parteneri de dialog. Călăuzit de această lumină, în paginile care urmează vom analiza și expune desfășurarea dialogului teologic purtat între Biserica Romano-Catolică și Comuniunea Anglicană, și progresul realizat pe plan ecumenic între cele două Biserici în dialog.

## 1. Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Comuniunea Anglicană înaintea începerii dialogului

Premisele dialogului au fost oferite de două evenimente importante care au avut loc cu puțin timp înaintea Conciliului Vatican II. Primul este crearea de către Popa Ioan al XXIII-lea la 5 iulie 1960 a Secreta-

\* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor de pregătire a doctoratului în teologie, sub îndrumarea Dl. Prof. N. Chițescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Pr. Drd. Ioan Mihălțan, *Dialogul teologic, dialogul slujirii, dialogul dragostei în ecumenismul contemporan*, în «Ortodoxia», XXVII (1975), nr. 3, p. 447.

2. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Relațiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 2, p. 169.

3. Despre activitatea Bisericii Ortodoxe Române alături de celelalte Biserici Ortodoxe în dialogul ecumenist să se vadă studiul cuprinzător al d-lui profesor Nicolae Chițescu, *Relațiile Bisericilor Ortodoxe cu celelalte culte*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XIV (1978), nr. 1—2, p. 21—60.

riatului pentru Unitatea creștinilor, a cărui conducere a fost încredințată cardinalului Bea. Al doilea eveniment de seamă îl constituie vizita efectuată la scurt timp după aceasta la Roma de dr. Geoffrey Fisher, pe atunci arhiepiscop de Canterbury, fapt care a deschis o nouă perioadă în relațiile dintre cele două Biserici; Fisher a fost primul arhiepiscop de Canterbury care a pășit în Vatican după Reformă<sup>4</sup>.

În același an reverendul Bernard C. Pawley, canonic de Ely, a fost însărcinat de Roma să stabilească legătura cu arhiepiscopii de Canterbury și de York. În acest fel s-a creat pentru prima dată de la Reformă o legătură reală și oficială între Canterbury și Roma.

Relațiile odată stabilite, se înmulțiră și se intensificară în timpul Conciliului al doilea Vatican, când reprezentanți din diferite provincii ale Comuniunii Anglicane, conduși de un episcop, au asistat la toate sesiunile. Desigur, participarea la Conciliu a fost «în tăcere», pentru că observatorii n-au avut dreptul la cuvânt, dar prezența lor a fost cum nu se poate mai elocventă și fructuoasă în discuțiile cu Secretariatul.

Urmașul lui Fisher în scaunul de Canterbury, arhiepiscopul Michael Ramsey, a căutat să adâncească relațiile inițiate de predecesorul său. Chiar în timpul Conciliului el își exprimase dorința de a face o vizită oficială Bisericii din Roma, cu scopul de a stabili o bază solidă și clară pentru o întâlnire între cele două Biserici și pentru un schimb de vederi asupra dorinței comune de a găsi o cale către restabilirea unei depline comuniuni între ele.

Vizita a avut loc în luna martie 1966 și a pus bazele stării actuale a relațiilor dintre Comuniunea Anglicană și Biserica Romano-Catolică și a evoluției lor ulterioare. Trebuie subliniat că vizita avea consimțământul conducătorilor Comuniunii Anglicane care se aflau astfel angajați în acest eveniment. «În acest fel, subliniază cardinalul Willebrands în studiul citat — două tradiții creștine, care aveau o origine comună dar se găseau despărțite de un conflict, se întâlneau cu voința de a depăși acest conflict și de a restabili comuniunea»<sup>5</sup>.

La încheierea convorbirilor de la Roma, papa Paul al VI-lea și arhiepiscopul de Canterbury anunțau intenția lor de a începe un «dialog serios, întemeiat pe Evanghelie și pe vechile tradiții comune», în speranța că acesta ar putea «conduce la acea unitate în adevăr pentru care Domnul Iisus Hristos s-a rugat».

Declarația comună semnată în ultima zi a vizitei la Vatican se referă la trei domenii specifice. Ea cerea :

a. Un dialog teologic între Biserica Romano-Catolică și Comuniunea Anglicană în scopul găsirii unității doctrinare pe baza Sfințelor Evanghelii și a vechilor tradiții comune.

b. Un dialog asupra problemelor care se află la originea dificultăților concrete și a tensiunilor, în special cea a căsătoriilor mixte.

4. Cardinalul Willebrands, *Perspectivile de viitor în relațiile dintre catolici și anglicani*, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 1621, 1972, p. 1061.

5. *Ibidem*, p. 1062.

c. Ea cerea în sfârșit romano-catolicilor și anglicanilor de pretutindenii să dea dovadă de respect reciproc și iubire ca niște creștini care «au primit același Botez, temei al fraternității creștine»<sup>6</sup>.

Conversațiile care au urmat între teologii anglicani și cei romano-catolici, angajați în dialogul teologic, au cunoscut două etape. Într-o primă etapă, deschisă de istorica vizită de la Roma a cardinalului Ramsey, a fost creată o Comisie mixtă pregătitoare, care avea ca misiune de a trece în revistă ansamblul de probleme în discuție și de a face propuneri concrete, nu numai asupra problemelor teologice, ci și asupra dificultăților de ordin practic. Comisia era profund convinsă de responsabilitățile sale și declara în primul său comunicat: «După patru secole de separație între Biserica Romano-Catolică și Biserica Anglicană, reprezentanții oficiali ai celor două Biserici au făcut un prim pas către restabilirea unității»<sup>7</sup>.

Era oare în această declarație un limbaj superficial, prematur? Fără nici o îndoială, el exprima convingerea fermă a Comisiei, care, după trei întâlniri într-un an, a stabilit un program de probleme teologice de discutat și de recomandări practice și propunea un anumit număr de etape, preconizând ajungerea la deplina unitate. Importanța acestui program consta după opinia cardinalului Willebrands, ulterior președinte al Secretariatului pentru Unitatea creștinilor — în voința de a cuprinde toate problemele posibile, teoretice și practice și anume în dorința sinceră de a le depăși, plecând de la Evanghelie și de la vechile tradiții comune<sup>8</sup>.

«Raportul din Malta», raport final al Comisiei mixte pregătitoare, ale cărei lucrări s-au desfășurat pe parcursul a doi ani (1967—1968), a propus înființarea unei noi Comisii interconfesionale permanente. Constituțirea acestei Comisii a marcat trecerea în cea de-a doua etapă, considerată decisivă, a dialogului teologic romano-catolic-anglican.

## 2. Pozițiile noi adoptate față de vechile polemici și depășirea unor puncte controversate de doctrină

Începând cu ianuarie 1970, Comisia interconfesională permanentă anglicană romano-catolică s-a reunit periodic de-a lungul a șapte ani, pentru a studia subiectele alese de Comisia pregătitoare.

Metoda preconizată de Comisia interconfesională în desfășurarea dialogului a fost următoarea: preocuparea permanentă de a se constata atît punctele comune cît și diferențele, fără a se face compromisuri sau concesii asupra punctelor esențiale ale doctrinei, ci oferindu-se reciproc clarificările așteptate, cu modestie și bunăvoință<sup>9</sup>.

Ca elemente necesare dialogului sînt menționate:

6. Dr. Michael Ramsey, *Bilanțul relațiilor dintre catolici și anglicani după 1966*, discurs ținut la 23 ianuarie 1972, în catedrăla Saint-Patrick din New York, după rev. «La Documentation Catholique», nr. 1610, 1972, p. 534.

7. Cardinalul Willebrands, *art. cit.*, loc. cit. 8. *Ibidem*.

9. Cardinalul Jean Willebrands, *Ecumenism 1969—1970*, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 1571/1970, p. 886.

a. Fidelitatea totală față de adevărul dat de Hristos, sinceritate în punerea concepțiilor și convigerilor de credință, respectul pentru convingerile celorlalți și dragoste autentică pentru aproapele.

b. Un studiu serios și o cercetare profundă a adevărului, excluzând superficialitatea <sup>10</sup>.

La prima sa reuniune (Windsor — ianuarie 1970), Comisia interconfesională a decis, pe baza recomandărilor Comisiei pregătitoare, ca cele trei subiecte asupra cărora trebuie să se concentreze mai întâi atenția ei, să fie acestea : Euharistia, Ministeriul și Autoritatea Bisericii — Discutind aceste teme, Comisia a căutat să vadă dacă este posibil «de a găsi o cale pentru a avansa împreună, depășind diferențele doctrinare ale trecutului, pînă la un punct unde aceste diferențe n-ar mai constitui un obstacol în calea unității pe care noi o căutăm». Ea a adoptat ca metodă de lucru reexaminarea acestor probleme în lumina atât «a învățaturii biblice și a tradițiilor tezaurului comun», cit și «a dezvoltării refluxului în cele două comunități cu privire la subiectul lor» <sup>11</sup>.

În cadrul lucrărilor reuniunii, unul dintre membrii Comisiei, dr. Arthur Vogel, într-un referat asupra «Bisericii, intercomuniunii și ministeriului», recomanda procedeul prin care în S.U.A. consultația anglicano-catolică «pentru a încerca să evite atitudinile negative și starea de spirit a vechilor controverse, considera ministeriul situându-l în comunitate euharistică, privită în totalitatea sa». Datorită acestui nou mod de abordare a problemei ministeriului, apărea ca posibilă abandonarea vechilor poziții unilaterale, așa cum se va vedea mai departe. Într-un referat paralel P. Jean Tillard se întreba : «Avem noi oare, aceeași concepție asupra naturii și scopului ministeriului»? Și tot el răspundea în mare măsură afirmativ, aducînd în sprijinul argumentației, exemplul unei remarcabile convergențe doctrinare la care ajung două documente : «Ordinalul» și prefața sa, redactate în vederea unui proiect de unitate anglicano-metodică în Anglia și «Riturile de hirotonie ale noului Pontifice roman» <sup>12</sup>.

Acordul încheiat asupra învățaturii euharistice (septembrie 1971, Windsor) a confirmat posibilitatea depășirii unor puncte controversate de doctrină care păreau altădată insurmontabile. Într-adevăr, din comentariile făcute asupra Declarației comune privitoare la Euharistie rezultă clar, după cum se va observa și în capitolul următor al lucrării, că Anglicanii și-au însușit ideea prefacerii elementelor euharistice în Trupul și Sângele Domnului. «Declarația comună, deși de o deschidere limitată, reprezintă un document important, după părerea episcopului C. Butler de Westminster, membru al Comisiei.

Pentru a evalua deschiderea să ne amintim că Tridentul a «canonizat» cuvîntul «transsubstantiație», în timp ce cele 39 Articole de credință au denunțat învățătura catolică despre «transsubstantiație» ca fiind eronată. La fel să ne amintim că dacă Tridentul învață că Missa

10. *Ibidem*, p. 891.

11. Reverend Colin Davey, *Discursion de la doctrine du ministère* în rev. cit., nr. 1644/1973, p. 1067.

12. *Ibidem*, p. 1067—1068.

este o jertfă reală, Articolele de credință declară că «jertfele Missei în care, pentru a folosi termenii obișnuiți, preotul oferă pe Hristos pentru cei vii și pentru cei morți, pentru ușurarea suferințelor și ștergerea păcatelor sînt născociri blasfematorii». Chiar admitînd că Articolele de credință n-au pentru anglicani același caracter de autoritate ca definițiile Conciliilor ecumenice pentru catolici, trebuie să recunoaștem că sarcina Comisiei a fost dificilă» conchide Butler, în Comentariul său pe marginea acordului încheiat<sup>13</sup>.

În aceeași declarație comună se spune : «În rugăciunea euharistică Biserica continuă să ceară binefacerile jertfei lui Hristos în favoarea tuturor credincioșilor. «Cuvîntul — transsubstantiatio — sună rău pentru anglicani, zice episcopul Butler. Dar în teologia catolică contemporană cuvîntul nu este înțeles ca explicare a modului în care are loc schimbarea. N-am căzut de acord asupra cuvîntului. Dar un catolic se poate întreba dacă cei care cred că pîinea și vinul în Euharistie «devin trupul și singele lui Hristos» printr-o schimbare tainică, se îndepărtează de ceea ce înțelege Biserica Romano-Catolică, atunci cînd folosește «transsubstantiatio». Nu cuvîntul ci învățătura despre schimbare este vitală din punct de vedere doctrinar<sup>14</sup>.

Rămîne însă de văzut, dacă simpla renunțare la un termen consacrat al catolicilor, va reuși să apropie pozițiile, să permită anglicanilor înțelegerea corectă a Euharistiei, cel puțin în măsura în care tradiția apuseană a păstrat justă această învățătură.

Adoptarea de poziții noi, deschise se poate observa și în acordul asupra învățăturii despre ministeriu încheiat în 1973 la Windsor (Anglia). Referitor la originea ministeriului, textul declarației comune preciza : «Așa cum fixarea canonului Noului Testament nu s-a încheiat înainte de a doua jumătate a secolului al doilea, tot așa deplina manifestare a ministeriului întreit : episcop, preot, diacon, a necesitat o perioadă de timp care depășește veacul apostolic. Ca urmare această structură întreită devine universală în Biserică. O astfel de afirmație nu are nimic polemic ; ea vrea să evite ceea ce s-ar putea crede și anume că numai timpul ar fi jucat un rol în organizarea ministeriului».

În efortul de a exprima realitatea credinței lor de pe poziții noi, teologii membri ai Comisiei s-au străduit să evite vocabularul care a constituit altădată, de o parte și de cealaltă, obiect de neînțelegeri și polemici. Ei s-au străduit să dezvăluie echivocurile. În acest scop au căutat să folosească un vocabular nou pentru a înlocui cuvintele încărcate cu un potențial efectiv de opoziție. Folosirea unui astfel de vocabular poate avea drept consecință provocarea unei prime reacții negative, atît a anglicanilor cît și a catolicilor, față de documentele elaborate în comun. Această primă reacție nu rezistă în general unui studiu mai atent al textului. Pe de altă parte, un vocabular relativ nou obligă pe cititor să

13. Art. în rev. «The Tablet» din 18 septembrie 1971, p. 899, după rev. «La Documentation Catholique», nr. 1601—1972, p. 88.

14. *Ibidem*, p. 89.

nu se mulțumească cu formule și suscită o reflexie nouă asupra misterului pe care vrea să-l exprime.

Teologii, romano-catolici și anglicani, în timpul studiului lor au descoperit adesea că opozițiile de odinioară erau în parte cauzate de o manieră incompletă sau inexactă de abordare a problemelor. «Cînd au început studiul asupra Euharistiei, apoi asupra ministeriului, ei socoteau că vor fi obligați să aibă o expunere a punctelor comune, urmată apoi de o expunere a divergențelor. De fapt, cele două părți contrar așteptării lor dar conform speranței lor, au ajuns la o declarație comună»<sup>15</sup>.

Trebuie precizat, însă, că progresul înregistrat în cadrul dialogului teologic pe care îl analizăm nu se datorează atât limbajului nou care a fost adoptat, cit mai curînd tendințelor de redescoperire a tradițiilor primare.

Un exemplu concludent de adoptare a unui limbaj nou, fără implicații afective, îl reprezintă acordul asupra învățaturii despre autoritatea în Biserică încheiat la Veneția în 1976. Declarația comună, care constituie obiectul acordului și pe care o vom analiza mai departe relevă metoda folosită potrivit căreia s-a evitat orice recurgere la termenii tehnici de catedră, consensul căutat referindu-se la credința însăși și nu la diversele interpretări și sistematizări teologice posibile<sup>16</sup>.

### 3. O redescoperire a tradiției comune primare și reflectarea ei în declarațiile comune publicate în cadrul dialogului teologic

Comisia interconfesională însărcinată de cele două Comunități creștine în dialog, a cerut să fie autorizată de a publica pe proprie responsabilitate declarațiile comune la care a ajuns. Comisia, în acest stadiu al lucrului său, nu solicita autorităților Bisericii să confirme dacă aceste declarații comune constituiau expuneri exacte și complete ale credinței, asupra Euharistiei, ministeriului sau autorității în Biserică; ea cerea numai să se stabilească dacă aceste lucrări erau suficient de serioase pentru a fi supuse reflecției și criticii Bisericilor locale și teologilor din întreaga lume, care ar fi dorit să cunoască stadiul dialogului.

Publicarea unor astfel de documente este de dorit și obligatorie din mai multe puncte de vedere. Este vorba de un dialog romano-catolic-anglican; or, organizarea Comuniunii anglicane și deci statutul relațiilor sale interne sînt de așa natură, încît arhiepiscopul de Canterbury nu poate păstra un astfel de document pentru a fi studiat doar de cei din jurul său ci trebuie în mod necesar și obligatoriu să-l comunice în diferitele provincii ale Comuniunii anglicane, unde episcopii să-l studieze și să-l critice.

15. Pierre Duprey, *Reflexion sur le dialogue entre l'Eglise catholique et la Communion anglicane*, în rev. cit., nr. 1656/1974, p. 590.

16. P. Christophe Dumont, *Analyse critique de la Declaration de la Commission internationale anglicane-catholique romaine*, în rev. cit., nr. 1713/1977, p. 124.

În același sens documentul trebuie să fie trimis și Conferințelor episcopale catolice. Documentul odată publicat, permite să se observe modul în care teologii reacționează în fața lui <sup>17</sup>.

a. În septembrie 1971 Comisia realiza o primă declarație comună care avea ca obiect învățătura euharistică. Documentul nu avea pretenția să constituie o expunere completă al învățăturii euharistice dar într-un context suficient se concentra asupra celor două puncte comune în privința cărora catolicii și anglicanii erau opuși : Euharistica ca jertfă și prezența reală a lui Hristos în Euharistie.

Pentru a găsi o bază comună de discuții, partenerii de dialog s-au străduit să redescopere Tradiția primară autentică. «Metoda a constat — declară episcopul Butler — în a ne depărta provizoriu de cele 39 de Articole (fără a le nega autoritatea și valoarea) și a ne întoarce spre Biblie și spre «tradiția comună», pe care au împărtășit-o și au venerat-o cele două Comuniuni ale noastre în decursul secolelor care au precedat Reforma.

În ceea ce privește jertfa, am menționat că este tradițional să se folosească termenul de «jertfă» pentru a indica ceea ce a făcut Hristos pentru noi. Această tradiție este mereu vie și activă în cele două Biserici ale noastre. Am menționat apoi că, după Noul Testament, Biserica în Euharistie «face aceasta spre amintirea (εις ἀνάμνησιν) lui Hristos și că instituirea Euharistiei la Cină este plasată într-un context pascal — ori, Paștile era o Comemorare a ieșirii din Egipt. Dar, care era sensul acestei comemorări pentru Iudeii din timpul Mântuitorului ?

Comemorarea aceasta avea un sens mai puternic decât o simplă aniversare prin cuvânt și act a evenimentului Ieșirii. Ea semnifica o actualizare efectivă a Ieșirii, într-o celebrare rituală, în care binefacerile Ieșirii, considerată ca act divin al mântuirii, erau prezente în spațiul și timpul comunității credincioșilor. Noi am conchis că Euharistia este o comemorare a jertfei lui Hristos, dînd cuvîntului «comemorare» întreaga sa valoare doctrinară. Dacă noi nu am spus în concluzie că «...în acest sens, Euharistia este o jertfă», concluzia rămîne deschisă tuturor celor care o consideră inevitabilă».

Anglicanii mențin cu toate acestea accentul pe aspectul comemorare, «memorial» al Euharistiei, chiar dacă admit caracterul ei de jertfă. În fond pentru romano-catolici nu este prea dificil să primească ceva din acest aspect, întrucît caracterul pnevmatologic al Euharistiei a fost neglijat în tradiția creștină apuseană.

«Al doilea subiect important pe care l-am abordat este prezența reală. N-am intrat în aspectele tehnice ale acestui termen, dar am căzut de acord să declarăm că unul din modurile în care Hristos este prezent în Euharistie este faptul că în această acțiune liturgică pîinea și vinul devin Trupul și Sângele lui Hristos. Am specificat că această prezență specială este independentă de credința celui ce primește individual Sfînta Împărtășanie și că prin anafora (canonul missei), pîinea și vinul devin Trupul și Sângele lui Hristos».

17. Pierre Duprey, *art. cit.*, p. 587.

Astfel «elementele sacramentale» nu sînt simple semne : «Trupul și Singele lui Hristos devin real prezente și sînt real oferite» într-un mod în care, credincioșii primindu-le, pot fi uniți în comuniunea lui Hristos <sup>18</sup>.

În ceea ce privește modul prefacerii, declarația păstrează însă o tăcere deplină, care se explică prin aceea că «transsubstanțierea» impusă de sinodul tridentin nu corespunde înțelegerii anglicanilor asupra Euharistiei, iar în rîndul romano-catolicilor au apărut de curînd critici la adresa ei.

b. De aceeași dorință de regăsire a Tradiției primare este pătrunsă Comisia și în redactarea declarației comune asupra învățăturii despre ministeriu. «Am căutat să înțelegem ministeriul într-un mod care să fie strîns unit în același timp și cu învățătura Sfintei Scripturi și cu tradițiile tezaurului nostru comun», se spune în introducerea declarației <sup>19</sup>.

Documentul adoptat are trei secțiuni și anume : I. Ministeriul în viața Bisericii, II. Ministeriul care implică hirotonia, III. Vocația și hirotonie. În vederea soluționării acestor subteme a trebuit să fie depășite anumite puncte contraversate pînă mai ieri. Astfel originea ministeriului a reținut mult timp atenția Comisiei. Ea ridică numeroase probleme exegetice și istorice foarte complexe. Comisia a socotit însă suficient să poată afirma că există în Biserică o funcție de supraveghere (episcop), care urcă pînă la Apostoli și prin ei la Hristos, căci «orice apostolat creștin își are izvorul în trimiterea Fiului de către Tatăl» și să indice diversitatea modurilor în care această funcție a fost exercitată și care au fost diferitele denumiri care le-au primit cei care au exercitat-o <sup>20</sup>.

Calitatea sacerdotală a ministeriului a fost un alt punct de doctrină, îndelung dezbătut de Comisie. O aprofundare fusese efectuată în mare parte cu ocazia studiului asupra Euharistiei. De altfel calitatea sacerdotală s-a afirmat în strînsă legătură cu celebrarea Euharistiei.

Trebuie menționat că în concepția protestantă, de care este apropiată doctrina anglicană, ministeriul este întemeiat pe Euharistie, el fiind privit într-o perspectivă mai mult sociologică cu o determinare istorică. Iar, întrucît Euharistia are ca bază la protestanți sacerdoțiul comun al credincioșilor, urmează că ministeriul de hirotonie este subordonat sacerdoțiului. În declarație se precizează totuși că acest ministeriu nu este o extensiune a sacerdoțiului comun al credincioșilor, deoarece el aparține unui alt domeniu al darurilor Duhului Sfînt. Pe de altă parte, textul vrea să exprime aici ceea ce teologia catolică afirmă de obicei susținînd că ministeriul sacerdotal diferă de sacerdoțiul comun al celor botezați nu numai în grad ci și în natură. S-a evitat această expresie dificilă, afirmîndu-se însă limpede ceea ce voia să semnifice ea.

«Prin hirotonie, atunci cînd episcopul invocă darul Duhului Sfînt și pune mîinile, un credincios este făcut capabil de acest ministeriu». Este afirmat aici în mod explicit că hirotonia este un semn vizibil care conferă darul Duhului Sfînt, care face capabil de un ministeriu care urcă pînă la

18. C. Butler, *art. cit.* p. 89.

19. Cf. «La Documentation Catholique», nr. 1644/1973, p. 1063.

20. Pierre Duprey, *art. cit.*, p. 588.



apostoli și prin ei la Hristos. Textul continuă astfel : «în această acțiune sacramentală Duhul își pune pecetea sa pe cei pe care i-a ales și i-a sfințit ; de aceea hirotonia nu se repetă» <sup>21</sup>.

Documentul evidențiază așadar progresul anglicanilor în admiterea diferenței dintre sacerdoțiul comun și ministeriul de hirotonie, prin afirmarea caracterului indelebil al hirotoniei. În același timp anglicanii se opun tendinței romano-catolice de a face o separație netă între sacerdoțiul comun și ministeriul de hirotonie, accentuând caracterul instrumental al acestuia din urmă : «Ministeriul care implică hirotonia năzuiește să fie în slujba sacerdoțiului tuturor credincioșilor».

Problema care a provocat dificultăți pînă în ultimele clipe a fost succesiunea apostolică. «Noțiunea tradițională pe care încercăm s-o caracterizăm pe scurt, se spune în declarația menționată, este strîns legată de aceea de transmitere a credinței apostolice, una din funcțiile esențiale ale episcopului. Numai reîntoarcerea la această noțiune autentică a permis să se depășească dificultățile. A trebuit pentru aceasta să se completeze aspectul succesiunii unui scaun episcopal pe care tocmai l-am subliniat printr-o reflectare asupra regulei, tradițională la rîndul ei, după care un episcop trebuie să fie hirotonit de cel puțin trei episcopi și anume de trei episcopi eparhioți. În hirotonie acești episcopi reprezintă Bisericile lor în fidelitatea față de învățătura și minunea apostolilor. Garanții ai fidelității Bisericilor lor, acceptînd să dea un nou episcop unei Biserici care l-a pierdut pe-al său, ei nu numai că mărturisesc prin însuși acest act că și acea Biserică este credincioasă învățaturii și minunii Apostolilor, dar și faptul că ei sînt cei care fac posibilă continuarea acelei Biserici în această fidelitate.

În comuniune cu toți ceilalți episcopi, comuniune manifestată prin participarea a cel puțin trei episcopi la hirotonie, episcopul este singurul, ca martor îndreptățit al acestei continuități care poate împlini actul sacramental prin care Duhul va sfinți pe noul episcop. Declarația încheie acest paragraf prin următoarea frază recapitulativă : «Comuniunea Bisericilor în misiune, credință și sfințenie, de-a lungul timpului și spațiului, este astfel semnificată și menținută prin și în episcop» <sup>22</sup>.

Trebuie subliniat progresul învățaturii anglicane care cuprinde acum o mai largă viziune asupra succesiunii apostolice recunoscînd importanța aspectului ei istoric, al șirului neîntrerupt de episcopi. Același lucru s-ar putea spune și despre romano-catolici, dacă aceștia n-ar continua să reducă succesiunea la nivelul ministeriului, omițînd adevărul că Biserica în plenitudinea ei, ierarhie și credincioși, face posibilă o autentică succesiune apostolică.

c. După Euharistie și ministeriu a urmat problema cea mai sensibilă și contraversată care a fost dezbătută în cadrul dialogului teologic : problema autorității în Biserică. Programată intenționat în ultimă etapă a dialogului datorită complexității sale, ea era considerată de mult timp ca fiind «crucială pentru dezvoltarea în unitate a Bisericii Romano-Cato-

21. *Ibidem*, p. 589.

22. *Ibidem*.

lice și a Bisericilor Comuniunii Anglicane». Și aceasta deoarece, așa cum se recunoaște în Declarația comună «tocmai în problema primatului papal își au nefericita origine divizările istorice ale creștinilor apuseni»<sup>23</sup>.

Teologii celor două Biserici s-au străduit și cu acest prilej să redescopere datele Tradiției primare necesare înțelegerii juste a problemei. Rezultatele obținute, deși sînt mai modeste decît în cazul primelor două Declarații comune, reprezintă totuși un oarecare progres în apropierea pozițiilor și înțelegerea reciprocă.

Planul documentului este structurat pe punctele de doctrină asupra cărora s-a ajuns la un consens, care includ însă și unele rezerve.

O introducere scurtă fixează punctul de plecare : credința comună în demnitatea de împărat a lui Hristos de unde vine, prin darul Duhului Sfînt, orice exercitare bisericească a autorității.

Prima parte are ca obiect autoritatea comunității creștine în ansamblul său și anume plecînd de la comunitatea apostolică cea care, datorită acțiunii Sfîntului Duh, a înțeles opera salvatoare a lui Hristos și misiunea încredințată acestei comunități de a vesti lumii această veste bună. De aici decurge pentru comunitatea creștină o responsabilitate care, sub acțiunea Sfîntului Duh, crează obligații mutuale pentru diferitele sale părți.

A doua parte tratează despre autoritatea în Biserică în slujba acestor obligații mutuale. Autoritatea rezultă din darurile speciale oferite de Duhul Sfînt pentru ca Biserica să-și îndeplinească misiunea sa ; printre ele, darul episcopatului conferit miniștrilor hirotoniți. Această responsabilitate de supraveghere nu aparține exclusiv acestora din urmă : prin discernămîntul pe care îl manifestă, sub conducerea Duhului Sfînt, comunitatea în ansamblul ei participă la aceasta, arătîndu-se ascultătoare sau modificîndu-o<sup>24</sup>.

Partea a treia privește exercitarea autorității în serviciul comuniunii între Biserici. Cuvîntul cheie este aici «koinonia» mai întii definită într-un mod general și în ea însăși, apoi privită după două forme principale ale exercitării autorității, care îi permite să-i dea consistență : o formă colectivă — conciliaritatea — și o formă mai personală — primatul. În legătură cu aceasta din urmă s-a evocat mai întii apariția în cursul istoriei, apoi exercitarea în sînul unei adunări restrînse de Biserici locale, în sfîrșit pe plan mondial și universal (!) : primatul Romei. (Așadar teza primatului este enunțată clar și argumentată, chipurile, istoric !).

Partea a patra se referă la exercitarea autorității în raport cu obiectul său principal : salvarea credinței și anume a aceleiași credințe la toți. În această privință s-a subliniat importanța pentru «koinonia» în mărturisirea adevărului. Acest adevăr și-a găsit exprimarea, în cursul istoriei, în simboale de credință, în declarații sinodale și altele asemănătoare. Credința este necesar să fie comunicată de o așa manieră încît ea

23. *L'autorite dans l'Église*, preface, în rev. cit. nr. 1713/1977, p. 118.

24. Cf. P. Christophe Dumont, *art. cit.*, p. 125.

să fie la îndemîna celor care o primesc pentru a o pune în practică, ceea ce necesită o continuă adaptare la nivelul timpului și al culturii.

În diversitatea acestor modele de transmitere, adevărul trebuie să rămînă fidel față de el însuși ; această sarcină a fost asumată de sinoade, a căror autoritate nu poate fi contestată începînd cu momentul în care hotărîrile lor, exprimînd credința apostolică, sînt primite ca atare de întreaga comunitate la toate nivelele sale.

Partea a cincea revine asupra raporturilor care trebuie să existe între forma conciliară și forma primațială a exercitării autorității. Ea tratează mai întîi despre conciliile ecumenice, apoi despre caracterul în mod necesar colectiv al exercitării oricărei autorități primordiale, care nu trebuie să tindă către uniformitate, — de unde rezultă necesitatea unui echilibru just între aceste două forme, ceea ce trebuie să se verifice și în situația superioară a koinoniei tuturor Bisericilor.

O ultimă parte, a șasea, tratează mai întîi despre problemele pe care le ridică considerațiile precedente asupra autorității și asupra exercitării ei. Comisia mixtă este convinsă că a ajuns la un consens de bază asupra acestor puncte, dar recunoaște că acest consens nu exclude și anumite rezerve :

1. Catolicii atribuie în general textelor petrine din Noul Testament un sens care merge, se pare, dincolo de ceea ce obiectiv se poate citi în ele ; este părerea anglicanilor, dar numeroși exegeți catolici o acceptă astăzi.

2. Expresia «drept divin», despre care Biserica Romano-Catolică declară că este temeiul primatului scaunului Romei, poate fi înțeleasă în două moduri diferite : a. Dacă se înțelege în sensul unei afirmații că primatul universal al episcopului Romei face parte din planul lui Dumnezeu cu privire la koinonia universală, atunci nu ar exista motiv de dezacord, spun anglicanii ; b. Dar dacă este implicat aici înțelesul că o Biserică ce nu este în comuniune cu episcopul Romei, este considerată de Biserică Romano-Catolică ca fiind nedeplin Biserică, atunci se pune problema restaurării comuniunii cu Roma care ar depinde de recunoașterea primatului papal. Rămîne ca Biserica Romano-Catolică să se pronunțe în acest sens, deoarece însăși posibilitatea refacerii unității între cei doi parteneri de dialog depinde de aceasta. După cum se poate observa în ambele cazuri pornește de la premisa că primatul papal s-ar întemeia pe un drept «divin» !.

3. Noțiunea de infailibilitate a episcopului Romei creează dificultăți pentru anglicani ; ei sînt avertizați de a nu neglija de loc limitele și condițiile pe care cele două concilii de la Vatican le-au pus exercitării sale.

Dar în ce fel este limitată «infailibilitatea» revendicată de episcopul Romei, cînd Conciliul Vatican II declară că «hotărîrile papei de la sine și nu din consensul Bisericii, sînt socotite ireformabile și nu au nevoie de aprobarea altora» ?<sup>25</sup>.

25. *Lumen Gentium*, 25, cit. la Cezar Vasiliu, *Relațiile dintre Biserica Romano-catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II* (ianuarie 1959 pînă în decembrie 1970), teză de doctorat, în «*Ortodoxia*», XXVIII (1976), nr. 1, p. 101.

4. La fel jurisdicția universală a papei este privită cu rezervă de anglicani. Aceștia sînt invitați însă să nu piardă din vedere scopul fixat al exercitării acestei jurisdicții și efortul făcut în sinul Bisericii Romano-Catolice în urma Conciliului Vatican II pentru a substitui noțiunii juridice a acestei forme de responsabilitate papală o noțiune mai pastorală.

După documentele conciliare, ar urma că papa este un element esențial al existenței Bisericii și în consecință unitatea Bisericilor creștine nu s-ar putea realiza fără primatul de jurisdicție al pontifului roman<sup>26</sup>.

În mai multe rînduri documentul vorbește despre o necesară interacțiune între elementul primațial și elementul conciliar în exercitarea autorității. Accentul cade însă pe noțiunea de primat atunci cînd este vorba de a asigura koinonia între Bisericile locale, fie la nivel regional, fie la nivel universal.

S-a urmărit în textul declarației comune să se explice creșterea istorică a unui primat al Romei în serviciul koinoniei universale pe baza modelului și în continuarea dezvoltării care a condus la statornicirea primatelor locale. Numai că Biserica Romano-Catolică face clar distincția între primatul local de drept bisericesc și primatul universal, care după Conciliul I Vatican, este declarat de drept divin<sup>27</sup>.

Așa stînd lucrurile, expresia : «consens asupra autorității și în special asupra principiilor unei baze ale primatului», pe care o conține declarația nu coincide întru totul cu textul documentului. Aceasta deoarece numai unele dintre principii au fost acceptate și anume : dezvoltarea istorică a unei forme primațiale de autoritate și necesitatea unei anumite interacțiuni în exercitarea unui element conciliar și a elementului primațial. Așa încît în final documentul nu vorbește decît despre o convergență și nu de o identitate de vederi<sup>28</sup>.

#### **4. Realizările dialogului romano-catolic-anglican și perspectivele apropierii de Biserica Ortodoxă a celor două confesiuni creștine apusene**

«În cele trei declarații comune ale noastre, se spune în încheierea documentului asupra autorității în Biserică, «ne-am străduit să depășim pozițiile opuse și să soluționăm vechile contraverse. Ne-am străduit să reevaluăm principalele probleme care mai sînt de rezolvat. În mod delîberat am evitat utilizarea unui vocabular al polemicilor din trecut, nu în intenția de a ocoli dificultățile reale care le-au provocat, ci avînd în vedere faptul că asociațiile emotive ale acestui limbaj au întunecat adesea adevărul. Convergența doctrinară a cărei experiență noi am trăit-o, ne dă speranța, pentru relațiile viitoare dintre Bisericile noastre, că dificultățile care rămîn vor putea fi depășite»<sup>29</sup>.

26. Cezar Vasiliu, *op. cit.*, loc. cit.

27. P. Christophe Dumont, *art. cit.*, p. 128.

28. *Ibidem*, p. 129.

29. *L'authorité dans l'Église*, p. 24.

Rezumînd rezultatele obținute, ne dezvăluie atît progresul real al dialogului teologic, cît și natura dificultăților care mai persistă.

1. În legătură cu Euharistia: anglicanii acceptă astăzi caracterul de jertfă al Euharistiei, întemeiat însă pe aspectul de «memorial», care rămîne central pentru ei.

Se admite prezența reală a lui Hristos în Euharistie, o prezență obiectivă, romano-catolicii ocolind cuvîntul «transsubstantiatio», respins în continuare de anglicani.

2. În privința ministeriului anglicanii recunosc acum originea apostolică a ministeriului întreit, respingînd opinia că el ar constitui o apariție ulterioară, condiționată de contextul istoric.

Ministeriul ordonat nu reprezintă o extensiune a sacerdoțiului comun al credincioșilor. Romano-catolicii evită să vorbească despre diferența dintre ministeriul ordonat și sacerdoțiul comun al credincioșilor, care după doctrina lor este de natură, iar după anglicani numai de grad.

Sucesiunea apostolică înseamnă în special continuarea neîntreruptă a transmiterii învățaturii apostolice nealterate, nu numai șirul neîntrerupt al episcopilor prin care se efectuează transmiterea.

3. Cu privire la autoritate, catolicii susțin existența, alături de o formă conciliară de manifestare a autorității în Biserică, a unei forme primațiale de exercitare a autorității, forme ce trebuie să fie echilibrate.

Anglicanii contestă textele petrine ale Noului Testament, considerînd exagerată interpretarea exegeților romano-catolici. Ei nu admit că «temeiul» primatului jurisdicțional al scaunului Romei poate fi considerat de drept divin.

Documentul care încununează acest dialog poate fi socotit ca reprezentînd un adevărat succes. În acest context ceea ce ni se pare că ar caracteriza acest dialog teologic sînt concesiile cel puțin verbale — de ambele părți. Căci ne îndoim că toate comunitățile anglicane ar accepta «prefacerea» și «ministeriul» definit aici și că Roma sau Catholicismul va accepta primatul «de natură mai mult pastorală», pînă la urmă.

În concluzie putem afirma că numărul problemelor nerezolvate în cadrul dialogului teologic nu este deloc neglijabil, cunoscînd un crescendo în cele trei declarații adoptate cronologic.

Din partea anglicană sînt remarcabili pașii făcuți în direcția acceptării unui înțeles mai larg, complet al Euharistiei, ministeriului și autorității bisericești, pași care se opresc însă în fața doctrinei primațiale de «drept divin» a Vaticanului. Din partea romano-catolică este evidentă dorința de a evita termenii controversați și de a prezenta primatul ca fiind de natură mai mult pastorală decît jurisdicțională.

Evidențiind realizările dialogului teologic, fără a minimaliza dificultățile rămase în discuție, trebuie subliniat că aceste realizări sînt considerate doar ca «o etapă a drumului convergent al Bisericii Romano-Catolice și al Comuniunii Anglicane», așa după cum se prevedea în Raportul din Malta (1968). Dar acordurile doctrinare rezultate din strădaniile comisiilor teologice nu pot prin ele însele să atingă scopul propus: unitatea creștină. Revine autorităților bisericești sarcina de a aproba pașii făcuți împreună de teologi pe calea restabilirii unității.

La adoptarea unei decizii favorabile continuării dialogului teologic vor contribui desigur și realizările dialogului practic, desfășurat în paralel de către cele două Biserici. Din șirul acestor realizări pot fi semnalate canonizarea de către Biserica Romano-Catolică a celor 40 de martiri din Anglia și Țara Galilor din secolele XVI și XVII<sup>30</sup>, și raportul final al Comisiei anglicano-romano-catolice asupra teologiei căsătoriei, publicat la 10 iunie 1976<sup>31</sup>.

Dialogul teologic inițiat și purtat de cele două Biserici creștine apusene se înscrie ca un fapt pozitiv în cadrul mișcării ecumenice. S-a putut remarca în desfășurarea lucrărilor dialogului faptul că ori de câte ori s-a luat ca punct de plecare redescoperirea Tradiției primare comune, s-a realizat o bază trainică de înțelegere s-au descoperit înțelesurile autentice ale învățaturii creștine. Prin aceasta cele două Confesiuni apusene s-au apropiat într-o anumită măsură de Biserică Ortodoxă, de tezaurul neștirbit al trăirii și credinței Bisericii celei una.

Dialogul teologic anglicano-romano-catolic, într-o viitoare etapă, nu va avea decît de cîștigat dacă va lua în considerare principiile ecumeniste promovate de Biserica Ortodoxă. Dintre aceste principii menționăm aici următoarele :

1. Pentru a ajunge la o înțelegere comună a învățaturii creștine autentice trebuie să se plece totdeauna de la Tradiția primară a Bisericii, care înseamnă după concepția Bisericii Ortodoxe, Tradiția primelor opt veacuri creștine, cu autoritatea deplină a celor dintii șapte sinoade ecumenice.

2. Orice dialog teologic trebuie făcut pe picior de egalitate ; altfel el nu valorează nimic<sup>32</sup>.

3. Trebuie urmărită mai întîi realizarea unității în adevărul de credință și abia după aceea comuniunea euharistică. După învățătura ortodoxă, Euharistia nu este mijlocul sau instrumentul unității, ci încoronarea și pecetluirea acesteia<sup>33</sup>.

În măsura în care cele două Comunități creștine apusene vor continua dialogul lor teologic pe această linie sînt de așteptat progrese reale în înfăptuirea unității lor creștine, care să contribuie în același timp la promovarea apropierii dintre toate Bisericile creștine, cu scopul final : refacerea unității Bisericii celei una a lui Hristos.



30. Cf. «La Documentation Catholique», nr. 1555—1970, p. 84 și nr. 1565/1970, p. 55.

31. Pe larg despre aceasta la Prof. dr. Iorgu Ivan, *Noi propuneri pentru ușurarea încheierii căsătoriilor mixte între Anglicani și Romano-Catolici*, în «Glasul Bisericii», XXXVI (1977), nr. 7—9, p. 690—694. 32. Prof. N. Chițescu, *art. cit.*, p. 59.

33. Pr. lector Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sîntelor Taine și problema comuniunii, teză de doctorat*, în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 1—2, p. 358.

# DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

---

## MOMENT SĂRBĂTORESC LA INSTITUTUL TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI CU PRILEJUL ANIVERSĂRII A 121 DE ANI DE LA UNIREA PRINCIPATELOR ROMÂNE

Consiliul profesoral, doctoranzii și studenții Institutului teologic de grad universitar din București s-au întrunit în ziua de joi, 24 ianuarie 1980, în ședința festivă, pentru a aniversa împlinirea a 121 de ani de la unirea Moldovei cu Țara Românească. Întrunirea a fost prezidată de Prea Cucernicul Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic din București, care, arătând că și noi «împărtășim entuziasmul întregului popor, cu ocazia sărbătoririi mărețului eveniment de la 24 ianuarie 1859», a dat cuvântul P. C. Sale, părintelui Prof. Constantin Galeriu spre a prezenta cuvântul festiv pentru această aniversare.

În cuvântarea sa, părintele Prof. Constantin Galeriu a pornit de la ideea că Unirea s-a întemeiat pe niște premise fundamentale, între care cea mai importantă a fost conștiința unității naționale pe care au avut-o românii din toate timpurile și din toate provinciile. Sintem fiii acestui pământ — arată vorbitorul — ca răsăriți din el, autohtoni și istoria, din zorile ei, aici ne-a pomenit. Înfrățiți cu munții și cîmpiile, cu apele și pădurile lui, cu mioarele și celelalte ființe vii de aici, ca în balada «Miorița». A fost în același timp unitatea religios-spirituală. Încă străbunii noștri geto-daci adorau o unică divinitate, unificatoare a conștiințelor. Credeau în nemurirea sufletului și a neamului și uimeau pe contemporani prin puterea exemplară de jertfă, fiind socotiiți de Herodot ca «cei mai drepti și cei mai viteji dintre traci». Dintr-o asemenea plămădă, luă ființă încă de acum 2050 de ani, primul stat dac centralizat și independent sub Burebista și care sub Decebal va înfrunta marele imperiu roman». Sinteza daco-romană înfăptuită începînd din secolul II d.Hr. avea acum ca suport și liant spiritual iubirea Sfintei Evanghelii propovăduită la noi din veacul apostolic, prin Sfîntul Apostol Andrei, și apăream în istorie, ca popor român și creștin».

După ce sînt prezentate momentele de răscruce din istoria poporului român, care au constituit în același timp și prilejuri de afirmare a conștiinței unității naționale, se ajunge la menționarea revoluției de la 1848, care «declanșată în toate cele trei țări române, odată cu revendicările ei sociale, reprezintă și un moment istoric pentru cauza unirii. Acum glasurile pentru unire devin tot mai numeroase și mai mobilizatoare». După această dată evenimentele s-au precipitat, forțele progresist-naționale în slujba unirii sînt tot mai intense și mai active. Între aceștia se remarcă și mulți slujitori ai Bisericii străbune. Astfel din Adunările ad-hoc ale țării, întrunite în toamna anului 1857, făceau parte ierarhii în funcțiune: frații Filaret și Neofit Scriban, Calinic Miclescu, Melchisedec Ștefănescu, Sofronie Virnav, Pr. D. Matcaș, în Moldova: arhimandritii Atanasie Stoianescu și Ieronim Bistrițeanul, protoiereii Iancu Sachelarie din București, Constantin de la Rimnic, Vasile Serea de la Buzău și Constantin de la Argeș ș.a.».

În expunerea evenimentelor pline de patriotism din ianuarie 1859, cînd românii din cele două principate, despărțite doar de Milcov, au ales fără ezitare un singur domnitor, este scoasă în evidență, mai ales, contribuția clerului Bisericii Ortodoxe Române. După ce fusese ales la Iași, la 5 ianuarie 1859, ca domnitor, Alexandru Ioan Cuza, dorința arzătoare era aceea ca și la București să fie ales același domnitor, care se făcuse cunoscut prin activitatea sa de pașoptist activ. Deputații de la București, întruniți în hotelul Concordia din strada Smîrdan, în noaptea de 23 spre 24 ianuarie 1859, sub președinția mitropolitului Nifon, au decis să aleagă pe Alexandru Ioan Cuza, domn și al Munteniei. Și cînd cei prezenți, impresionați de cuvîntul înflăcărat al lui V. Boierescu, plîngînd strigau: «Jurăm să susținem pe Cuza!», mitropolitul Nifon ridică mi-

nile înaintea icoanei Prea Sfintei Treimi, rugîndu-se cutremurat: «Doamne, Dumnezeule al Părinților noștri, aruncă-ți privirea Ta, asupra inimilor noastre și nu slăbi curajul fiilor Tăi! Unește-i pe toți într-o cugetare și într-o simțire și fă ca inimile tuturor să aibă aceeași bătaie pentru țara lor. Principele Cuza este unsul Tău între noi și pentru dînsul jurăm toți că-l vom susține».

Unirea de la 24 ianuarie 1859 nu s-a făcut prin «decrete domnești» sau «grații ale marilor puteri»; «cununa ta, scumpă Românie, nu vine din sfere streine, — exclama Neofit Scriban — ci din virtutea și faptele sale». Astfel, potrivit frumoasei formulări a P. C. Sale, părintelui Prof. Constantin Galeriu, «24 ianuarie 1859 se făcea pivot și premisă evenimentelor și realizărilor ce i-au urmat în consolidarea neamului; independența de la 1877 și înfăptuirea Statului unitar român din 1918».

În partea a doua a programului, corul studenților a interpretat cu însuflețire, sub conducerea P. C. Sale, părintelui diacon Conf. Nicu Moldoveanu, cîntecele patriotice «Hora Unirii» și «Pe-al nostru steag e scris unire».

În încheiere, P. C. Sa părintele Prof. Ene Branîște a exprimat mulțumiri, mai întîi Prea Cucerinicului Părinte Profesor Constantin Galeriu, pentru documentata și însuflețita sa cuvîntare, și apoi corului, pentru interpretarea înălțătoarelor cîntece patriotice. P. C. Sa părintele Prof. Ene Branîște a arătat că unirea de la 24 ianuarie 1859 a fost începutul făuririi României moderne, care își va dobîndi deplinătatea unității sale naționale la 1 decembrie 1918, iar în urma revoluției de eliberare socială și națională antifascistă și antiimperialistă din August 1944, istoria țării noastre a cunoscut noi și profunde transformări politice, sociale, economice, culturale.

Cinstind pe înaintașii care au făurit aceste evenimente deschizătoare de epoci noi, să ne străduim — a încheiat vorbitorul — ca să păstrăm și să consolidăm tot mai mult unitatea scumpă a poporului român.

*Diac. Asist. Dr. VIOREL IONIȚĂ*

### **SĂRBĂTORIREA SFINȚILOR TREI IERARHI LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI**

Ziua de 30 ianuarie, în care Biserica Ortodoxă prăznuiește sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi, a prilejuit și anul acesta un moment de aleasă bucurie duhovnicească pentru conducătorii, profesorii și studenții Institutului teologic de grad universitar din București, care au adus un mîunchi de laude și cîntări celor trei sfinți, mari dascăli ai lumii și ierarhi, Vasile cel Mare, Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu, și Ioan Gură de Aur, ocrotitorii Institutelor teologice din Biserica Ortodoxă Română.

Sărbătorirea acestei zile, deosebit de importantă în viața Institutului, a început din ajun, prin săvîrșirea slujbei privegherii, în paraclisul «Sfînta Ecaterina», de către un sobor de preoți și diaconi, alcătuit din profesori și studenți ai Institutului teologic, avînd în frunte pe P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic din București. Din sobor au făcut parte: P. C. Pr. conf. Ilie Moldovan, P. C. Pr. Lect. Nicolae Necula, P. C. Diac. Conf. David Petre, P. C. Diac. Asist. Mihai Colibă, și studenții preoți Șurubaru Ion, din anul IV, și Yanakopoulos Theoklitos din Grecia, (anul III). La sfîrșitul slujbei, P. C. Diac. Conf. Petre David a rostit un cuvînt de învățătură.

În dimineața zilei de 30 ianuarie, între orele 8,30 — 10,30 s-a săvîrșit slujba Sfintei Liturghii arhieresti de către P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi, din care au făcut parte: P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, P. C. Pr. Prof. Ene Branîște, P. C. Pr. Prof. onorar Alexandru Ciurea, P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu, P. C. Pr. Conf. Ilie Moldovan, P. C. Pr. Lect. Nicolae Necula, P. C. Pr. Yanakopoulos Theoklitos, P. C. Diac. Conf. Petre David, P. C. Diac. Asist. Mihai Colibă și P. C. Diac. Asist. Emilian Cornițescu. La momentele îndătinate din slujba Sfintei Liturghii, P. S. Episcop Vasile a săvîrșit hirotonia în preot a P. C. Diac. Saroș Gheorghe, și i-a conferit și hirotesia în duhovnic.

Predica zilei a fost rostită de studentul **Crăciun Costică** din anul IV, care, într-un înălțător cuvînt de laudă, a subliniat importanța vieții și învățăturii Sfinților Trei Ierarhi pentru studenții teologi. Răspunsurile au fost date de corul studenților teologi, condus de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu.

La serviciul divin au asistat: P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor; P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic; membrii activi și onorari ai corpului didactic, doctoranzi și studenți.



La sfârșitul Sfintei Liturghii s-a oficiat slujba parastasului pentru ctitorii și binefăcătorii bisericii «Sfinta Ecaterina» și pentru profesorii și studenții Institutului teologic adormiți întru Domnul. Serviciul divin de la paraclisul «Sfinta Ecaterina» închinat sărbătorii Sfinților Trei Ierarhi, s-a încheiat cu un polihroniu pentru conducătorii Bisericii și ai Statului, și pentru profesorii și studenții Institutului.

După slujbă, întreaga asistență a trecut în aula Institutului teologic, unde s-a desfășurat programul festiv închinat sărbătoririi hramului. La festivitate au participat: P. S. Episcop Vasile Țirgovișteanul, vicar patriarhal, ca delegat al Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, P. S. Episcop Roman Ialomîțeanul, vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor; PP. CC. Preoți: Dumitru Soare, Vasile Bria și Constantin Bădescu, consilieri patriarhali; P. C. Pr. Mihai Marinescu, consilier mitropolitan; membrii corpului didactic al Institutului teologic, invitați și credincioși.

A fost de față și reprezentantul Departamentului Cultelor.

La sosirea în sală a celor doi ierarhi, studenții și întreaga asistență au intonat imnul arhieresc și apoi imnul festiv pentru Sfinții Trei Ierarhi, *Iată, ziua de serbare*, de Al. Podoleanu.

Festivitatea a fost deschisă de P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic, care, în cuvântul său a arătat că «pe făgașul unei tradiții care însumează aproape trei decenii, sărbătorim pe Sfinții Trei Ierarhi în calitatea lor de ocrotitori ai Institutelor teologice. Acest fapt are pentru noi o dublă semnificație. Pe de o parte, reprezintă prilejul de a le aduce un viu omagiu pentru remarcabila lor contribuție la definirea credinței ortodoxe și la elaborarea marilor coordonate ale gândirii teologiei ortodoxe răsăritene a Bisericii vechi neîmpărțite. Pe de altă parte, sărbătoarea reprezintă un prilej de meditare la misiunea și demnitatea preoției pe care studenții noștri se pregătesc să o îmbrățișeze, și de inspirație pentru problemele teologice contemporane. Referindu-se la una din aceste probleme, care găsește o fericită rezolvare și ilustrare în opera Sfinților Trei Ierarhi, P. C. Părinte rector Dumitru Popescu a spus că «teologia contemporană se ocupă de preoție și ministeriu, existând în fiecare confesiune studii și lucrări elaborate pe această temă. Din nefericire, se înclină azi spre două concepții extremiste. Prima vorbește de o prezență a lui Hristos în viața preotului, dar nu se vede această legătură dintre preot cu persoana lui Hristos. Este o preoție care lucrează «in persona Christi». Cealaltă concepție vorbește de o legătură iluzorie a preotului cu Hristos. Se pune mai ales aici accentul pe preoția universală și se face abstracție de preoția sacramentală.

În teologia Sfinților Trei Ierarhi, preotul nu este un înlocuitor al lui Hristos, ci acela care mijlocește personal la Hristos. Preotul este simbolul văzut al prezenței nevăzute a lui Hristos, care transformă pe oameni prin Duhul Sfânt. Preotul se identifică cu Hristos în această operă de transformare în Duhul Sfânt, putînd spune cu apostolul neamurilor «nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 2, 20). În concluzie, preotul este simbolul văzut al lui Hristos pentru a putea înălța pe credincioși la asemănarea cu Hristos în Duhul Sfânt.

Niciodată preoția sacramentală nu poate fi pusă în opoziție cu cea universală. Căci preotul trebuie să se îngrijească de transformarea sufletelor pentru a-i ridica pe credincioși la asemănarea cu Hristos. Preotul îmbină spiritualul cu temporalul, cerul cu pămîntul, ocupîndu-se și cu problemele spirituale, dar și cu cele ale lumii în care trăiește, adică de slujire a societății și a semenului, așa cum se va putea vedea din prelegerea festivă».

În încheiere, și-a exprimat grațitudinea față de Prea Fericitul Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, pentru că a dat o nouă orientare învățămîntului teologic, în spiritul învățăturii Sfinților Trei Ierarhi, îmbinînd învățătura Sfintei Scripturi cu slujirea aproapelui.

Apoi, a mulțumit Prea Sfinților Episcopi, Vasile Țirgovișteanul, vicar patriarhal, și Roman Ialomîțeanul, vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, pentru că au cinstit cu distinsa lor prezență festivitatea sărbătoririi hramului Institutului teologic. De asemenea, a mulțumit reprezentantului Departamentului Cultelor pentru prezența la festivitate, asigurînd conducerea Departamentului Cultelor de educarea studenților în dragoste față de trecutul glorios, istoric și cultural al patriei și de respect și loialitate față de conducerea de Stat, în frunte cu domnul președinte Nicolae Ceaușescu,

și de sprijinire a eforturilor întregului nostru popor de înălțare a țării pe noi culmi de civilizație și progres.

P. C. Sa părintele rector Dumitru Popescu și-a exprimat apoi recunoștința față de Prea Fericitul Patriarh Iustin și față de conducerea superioară de Stat, pentru aprobarea construirii în București a unui nou Institut teologic, pentru a continua opera de formare a viitoarelor cadre ale Bisericii, în spiritul învățăturilor Sfinților Trei Ierarhi de a sluji Biserica străbună și neamul nostru românesc.

A urmat apoi cuvîntul festiv rostit de P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu, care, într-un documentat și vibrant studiu bogat în idei, a vorbit despre *Teologie, preoție și slujire, la Sfinții Trei Ierarhi*.

După cuvîntul însuflețitor al P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu, ascultat cu deosebită atenție de întreaga asistență, a avut loc programul artistic, susținut de studenții în cinstea sărbătorii hramului. Sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, corul studenților a prezentat un bogat și variat concert, într-o execuție artistică de înaltă ținută. Programul a fost alcătuit din următoarele bucăți muzicale religioase, clasice, populare românești și patriotice: *Veniți toți*, cântare psaltică, glas 1, din polieleul Sfinților Trei Ierarhi, armonizată de D-l Prof. N. Lungu; *Luminînda Sfinților Trei Ierarhi*, glas 3, armonizată de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu; *Priveghere*, de D-l Prof. N. Lungu; *Doamne, pe noi miluiește-ne*, cor din repertoriul clasic rus, avînd ca solist pe studentul Stoica Constantin din anul III; *Noi sîntem veșnic printre voi*, poem în cinstea Sfinților Trei Ierarhi, de P. C. Diac. Conf. Petru I. David, recitat de studenții: Prodan Grigore, anul IV, Dincu Anghel, anul II, și Hrestic Costică, anul III; *Rugăciune*, de Teodor Teodorescu-Iași, pe versurile lui M. Eminescu; *De-oi adormi curînd*, de Gh. Mugur, pe versurile lui M. Eminescu, recitată de studentul Hrestic Costică, anul III; *Corul vînturilor din opera «Freischütz»* de Karl Maria von Weber; *Marșul triumfal*, din opera «Aida», de Giuseppe Verdi; *Eu mă duc, codrul rămîne*, de Timotei Popovici; *Bătuta*, de Ștefan Popescu; *Sus inima români*, de N. Oancea pe versurile lui G. Coșbuc; *România, țara mea de dor*, de Mircea Neagu, pe versurile lui Traian Iancu.

După programul artistic prezentat de studenți, a luat cuvîntul P. S. Vasile Tîrگوvișteanul, vicar patriarhal, care a spus următoarele: «Sînt foarte bucuros că am putut lua parte astăzi la această festivitate închinată Sfinților Trei Ierarhi, patronii învățămîntului teologic din institutele noastre. Dacă de peste 1600 de ani, cînd au trăit și au activat, este vie prezența lor, înseamnă că învățătura și activitatea lor a fost așa de pătrunsă de lumina Evangheliei Mîntuitorului Hristos, încît sînt de o permanentă valoare și pentru epoca noastră. În ceea ce privește creștinismul pe pămîntul patriei noastre Sfinții Trei Ierarhi sînt mereu prezenți, în bisericile închinare lor, în minștiri și în spiritualitatea ortodoxă românească. Ei sînt prezenți și în viața noastră, a slujitorilor altarului, pentru că rugăciunile din anaforele liturgice compuse de ei ne încălzesc sufletele cînd aducem jertfa cea fără de sînge. Sfinții Trei Ierarhi sînt prezenți și în vremea noastră ca modele de slujire lui Dumnezeu și omului. Lucrarea lor merită să fie mereu preluată, iar lumina învățăturii lor să lumineze viața noastră așa cum a strălucit și în sufletele lor, ca să devină în noi adevărată cunună de virtuți.

Vă mulțumesc pentru acest frumos concert și-mi fac plăcuta îndatorire să vă transmit binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, împreună cu urări de succes în activitatea Dumneavoastră».

Apoi, P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului teologic, a mulțumit încă odată Prea Sfințitului Episcop Vasile Tîrگوvișteanul și Prea Sfințitului Episcop Roman Ialomîțeanul pentru participarea lor la această festivitate. De asemenea, a mulțumit reprezentantului Departamentului Cultelor și a felicitat pe studenți care, sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, au prezentat un concert deosebit de reușit, făcînd tuturor celor prezenți urări de sănătate, fericire și mulți ani.

Festivitatea închinată cinstirii Sfinților Trei Ierarhi s-a încheiat cu tradiționala agapă frățească.

Pr. Lect. NICOLAE D. NECULA

**PRĂZNUIREA SFINȚILOR TREI IERARHI : 30 IANUARIE 1980  
LA INSTITUTUL TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR DIN SIBIU**

Ca în fiecare an în ziua de 30 ianuarie și anul acesta Institutul teologic de grad universitar din Sibiu a îmbrăcat veșmint de sărbătoare prăznuind pomenirea Sfinților Trei Ierarhi Vasile, Grigorie și Ioan, ocrotitorii școlilor ortodoxe de teologie din lumea întreagă.

Dimineața a avut loc în Catedrala metropolitană Sfânta Liturghie arhierescă săvârșită de către *P. S. Gherasim Hunedoreanul, arhiereu-vicar al Episcopiei Aradului* înconjurat de un sobor de părinți profesori și preoți ai catedralei, în prezența *I.P.S. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului*. Cu acest prilej a avut loc și hirotonirea a doi absolvenți ai Institutului, unul într-un preot iar celălalt întru diacon.

În cadrul predicii roștite la Sfânta Liturghie, *P.C. Pr. Lector Ioan Mihălțan* a vorbit despre ucenicia pe care fiecare dintre Sfinții Trei Ierarhi a făcut-o în familie în învățarea și trăirea credinței lărgindu-și apoi orizontul cunoștințelor în marile școli ale vremii. Calitatea de apărători ai dreptei credințe au exercitat-o cei trei sfinți prin slujirea lor ca ierarhi ai Bisericii, activitate pe care au combinat-o cu cea de binefacere, ei fiind profund preocupați de situația socială a oamenilor din vremea lor. *P. C. Sa* a îndemnat pe ascultători să urmeze pilda sfinților Trei Ierarhi, înfrângând păcatul și transformând învățătura în realizări ale dragostei creștine.

La sfârșitul Sfintei Liturghii a fost săvârșit un parastas întru pomenirea ierarhilor, profesorilor și studenților adormiți în Domnul.

Programul festiv din aula Institutului a fost deschis de *P. C. Arhidiacon Prof. Constantin Voicu, rectorul Institutului* care în cuvîntul pe care l-a roștit a arătat că Sfinții Trei Ierarhi ca studenți au cunoscut doar două căi: școala și biserica iar ca ierarhi: Biserica și viața. Viața și activitatea Sfinților Trei Ierarhi sînt exemplu viu de slujire a omului. Toți trei au proclamat valoarea omului și slujirea lui ca datorie primordială creștină. *P. C. Sa* părintele rector *Constantin Voicu* a accentuat influența pe care viața, slujirea și gândirea celor trei sfinți ierarhi au avut-o asupra teologiei și vieții bisericești românești «fie că ne gîndim la dimensiunea slujirii pe care Biserica Ortodoxă Română a luat-o de la Sf. Vasile cel Mare, fie la profunzimea și claritatea gândirii teologice învățate de la Sf. Grigorie Teologul, sau la zelul neobosit în predicarea învățăturii evanghelice inspirate de Sf. Ioan Gură de Aur».

Iubirea de patrie este o altă trăsătură a atitudinii Sfinților Trei Ierarhi care devine pilduitoare pentru noi. *P. C. Sa* părintele rector a arătat că doar cu câteva zile în urmă «Biserica Ortodoxă Română (împreună cu celelalte culte religioase din Patria noastră) a urmat pilda și îndemnul Sfinților Trei Ierarhi prin răspunsul pe care l-a dat la o chemare ce i s-a adresat de a-și uni eforturile cu cele ale întregului popor în cadrul unei organizații de nivel național cum este F.D.U.S. pentru continua înflorire a patriei noastre, pentru bunăstarea și fericirea cetățenilor ei, pentru întărirea păcii în lume».

*P. C. Sa* părintele rector a încheiat cu îndemul de a ne iubi Patria, pe conducătorii ei, Biserica și ierarhia ei, pentru a fi de folos Bisericii și patriei.

Cuvîntul festiv intitulat *Umanismul creștin în viziunea Sfinților Trei Ierarhi* a fost roștit de către *P. C. Pr. Prof. Teodor Bodogae*. Sfinții Trei Ierarhi — a spus *P. C. Sa* — pot fi preamăriți pentru pilduitoarea lor viață creștină, pentru temeinicia lor cugetare teologică, pentru desăvîrșitele formulare liturgice creștine pe care ni le-au lăsat și pentru alte calități și realizări, vorbitorul oprindu-se asupra unor pagini și fapte care ilustrează umanismul creștin al acestor sfinți părinți.

Urmînd cu toți școlile filozofice ale vremii lor, ei au știut ca în pregătirea lor să acorde înțietate umanismului creștin, «filozofiei celei după Hristos». Sfinții Trei Ierarhi au îndemnat pe creștini să prețuiască știința pentru că ea — așa cum spune Sf. Grigorie de Nazianz «ne duce la cunoașterea mai adîncă a lucrurilor, implicînd a lucrurilor dumnezeiești». Sf. Vasile cel Mare, în lucrarea «Către tineri», atrage atenția asupra folosului pe care îl au disciplinele umaniste pentru pregătirea căii spre mîntuire.

Toți cei trei Sfinți Ierarhi vād în om un fel de microcosmos în care se reflectă înțelepciunea cea mare a Ziditorului.

În mesajul lor Sfinții Trei Ierarhi au arătat că de la natură toți oamenii sînt egali întreolaltă nedeosebindu-se decît doar prin voință iar Biserica nu cunoaște

deosebiri nici între slugă și stăpin, dincolo de stări deosebite sociale, culturale sau economice oamenii fiind avizați la ajutorul semenilor lor.

Toate însușirile celui mai curat și mai generos umanism au fost puse în aplicare de către Sfinții Trei Ierarhi prin viața și acțiunile lor, pe care se bazează și cugetări ale celor trei ca acestea: «Trebuie să învățăm cu toții dar mai ales cei chemați la preoție să fim cât mai umani», «Ce poate fi mai curat și mai mareț decât să știi să-ți inchini viața luminării și înălțării altora?», «Nu ne putem mintui altfel decât numai ajutând la mântuirea altora».

Dacă vrem să cinstim cu adevărat pe marii noștri ocrotitori și dascăli în ale preoției — se spune în încheierea acestui cuvînt festiv — să ne pătrundem de entuziasmul credinței în Dumnezeu prin slujirea semenilor, prin omenie și prin simț preoțesc căci nimic altceva nu definește atît de deplin pe slujitorul creștin decît aceste calități. Ca și odinioară influența bună a Sfintei Macrina, ori o fericită întîlnire și regăsire a unui prieten bun, a unei cărți minunate, dar mai presus de toate meditarea la viața pilduitoare a celor trei mari sfinți ierarhi și întîlnirea cu ei în smerită rugăciune și cîntare a genialelor lor Liturghii, iată ce am dori să fie pentru orice viitor slujitor al lui Dumnezeu și al poporului momente de căldă și cuceritoare strădanie. Prin lumina ce le-a dat-o Dumnezeu și pe care ei au sporit-o și au închinat-o altora, «să vedem și noi lumină».

Programul festiv a mai conținut piese corale religioase și patriotice (troparul sfinților trei ierarhi, «Troia de arhieriei» de Petru Gherman, podobia «Ce vă vom numi pe voi sfinților», «Poliieleu la Trei Ierarhi» de Nicolae Lungu, «În clocotul muncii e glasul patriei» de Gheorghe Șoima) și citirea unor fragmente din operele sfinților trei ierarhi.

În cuvîntul pe care l-a rostit la festivitatea din aula Institutului, P. S. Gherasim Hunedoreanul, arhieru-vicar al Episcopiei Aradului, a mulțumit I. P. S. Mitropolit Nicolae Mladin, întregului corp profesoral și studenților care prin munca pe care o depun cîntesc acest praznic. P. S. Sa a adresat celor prezenți și un cuvînt de salut din partea P. S. Visarion Aștileanu, Episcopul Aradului.

La acest praznic țin să fac o precizare — a spus P. S. Sa — toți ierarhii care au păstorit aici la Sibiu și actualul ierarh, I. P. S. Mitropolit Nicolae Mladin, au fost și dascăli de teologie la acest Institut de pe băncile căruiua au ieșit oameni de seamă ai Bisericii noastre.

Mulțumind pentru invitația ce i-a fost adresată de a participa la această festivitate, P. S. Sa a urât profesorilor și studenților Institutului mult succes în activitatea pe care o desfășoară.

Șirul cuvîntărilor a fost încheiat de către I. P. S. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului care a arătat că unitatea Bisericii constituie testamentul pe care Mîntuitorul l-a lăsat întregii creștinătăți. Sfinții Trei Ierarhi reprezintă o icoană a acestei unități. Sfîntul Grigorie este gînditorul profund numit și «cuvîntătorul de Dumnezeu», Sfîntul Vasile cel Mare, organizatorul vieții creștine, reprezintă acțiunea iar Sfîntul Ioan Gură de Aur este cuvîntătorul. Sfinții Trei Ierarhi împreună constituie îndemnul de a îmbina gîndul cu cuvîntul și cu fapta ceea ce reprezintă calea realizării binelui.

La vremea lor, Sfinții Trei Ierarhi au luptat pentru unitate în Biserică, unitate între ierarhie, cler și popor. Această unitate s-a manifestat permanent în istoria Bisericii Ortodoxe Române, în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania. De aceea exemplul celor Trei Ierarhi constituie o chemare permanentă adresată Bisericii de a realiza dorința Mîntuitorului de unitate a tuturor mădulelor ei.

P. C. Prof. Dumitru Abrudan, prorectorul Institutului teologic universitar din Sibiu a mulțumit tuturor pentru participare și a invitat pe cei prezenți la o agapă frățască în sufrageria Institutului.

Festivitatea s-a încheiat prin intonarea de către cor și asistență a imnului F.D.U.S. «Pe tricolor e scris unire».

Lect. AUREL JIVI

†Nestor Vornicescu, Arhiepiscop și Mitropolit, *Despre viața și opera Sfântului Vasilie cel Mare* (La 1600 de ani de la trecerea sa către Domnul), Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1979, 162 pagini + 16 planșe.

Lucrarea cu titlul de mai sus, este în realitate, o colecție de trei studii, elaborate separat de autor, în vederea acestui eveniment unic în Biserica Ortodoxă a comemorării personalității complexe a Sfântului Vasilie cel Mare, la 1600 de ani de la trecerea sa către Domnul.

Cel dintîi studiu — Partea I — poartă acest titlu: *Aspecte ale desăvîșirii creștine în viața și opera Sfântului Vasilie cel Mare* (p. 13—64) împărțit în două capitole, cu o concluzie și un rezumat în limbile franceză și engleză. Cuprinsul fiecărui capitol este redat și în limbile franceză, engleză și germană.

Partea II-a: *Opere ale Sf. Vasilie cel Mare în literatura noastră bisericească*, de asemenea cu Preliminari, trei capitole, concluzii și rezumate (p. 65—102).

Partea a III-a: *Învățătura Sfântului Vasilie cel Mare despre muncă cu Preliminarii*, trei capitole, rezumate și ilustrații — planșe — (p. 103—162), cartea are la sfîrșit 16 splendide planșe, cu 43 de reproduceri. Coperta este sugestiv concentrată: într-un cadru dreptunghiular apare chipul Sf. Vasilie cel Mare pictat în manieră bizantină, conform portretizării din sinaxarul zilei sale «chip ascetic care iradiază dinamica lăuntrică a spiritului». În interiorul cărții găsim o omamentație bogată și variată cu frontoane, vignete, miniaturi și medalioane, în stil nemțean. Medalioanele de fronton sau cele de încheiere reprezintă chipurile celorlalți doi mari dascăli și ierarhi, Sfîntul Grigorie Teologul și Sfîntul Ioan Gură de Aur, împreună prăznuții de Biserică cu Sf. Vasilie, la 30 ianuarie. Despre valoarea și semnificația celor 43 de reproduceri vom vorbi la sfîrșitul acestei recenzii.

**SINTEZA CUPRINSULUI. PARTEA I-A: Aspecte ale desăvîșirii creștine în viața și opera Sf. Vasilie cel Mare (p. 13-65).**

În Preliminarii autorul zugrăvește fundalul istoric, teologic, eclesiasitic și cultural al secolului IV în care apare și se dezvoltă personalitatea Sfîntului Vasilie cel Mare, menționînd că cele trei secole precedente au dus la consolidarea Bisericii creștine, la afirmarea creștinismului ca religie superioară tuturor celorlalte religii, dar mai cu seamă la apariția unor personalități teologice de prim rang ca Origen și Tertulian care au pus bazele culturii și spiritualismului creștin în lumea filozofică de atunci. Secolul IV reprezintă culmea cea mai înaltă a acestui spiritualism, prin personalitățile care-l împodobesc, ca: Sf. Vasilie cel Mare, Sf. Grigorie Teologul, Grigorie de Nissa, Ioan Gură de Aur, Fericitul Ieronim, Fer. Augustin, Sf. Efreim Sirul etc. Dintre aceștia, cel mai strălucit este Sf. Vasilie, căruia Biserica i-a acordat atributul de cel Mare.

Capitolul I. — *Exemplul propriei vieți: Învățătura, nevoința, smerenia, necontenita dăruire de sine*. I. P. S. Nestor Vornicescu a selecționat cu cea mai mare grijă, din vasta literatură biografică a Sfîntului Vasilie cel Mare, numai ceea ce a avut, o legătură directă cu scopul său principal, de a ne înfățișa personalitatea Sfîntului Vasilie în dinamica și efervescența sa pur duhovnicească. Examinînd cu sobrietate tot ce a contribuit la educarea sa creștinească, intelectuală, moral-socială, teologică și filozofică, începînd cu familia Sfîntului Vasilie, cu mediul social capadocian, continuînd cu lungul itinerar al studiilor strălucite care l-a determinat să străbată din Cezareea Capadociei pînă în Bizanț și de aici în centrul academic din Atena, I. P. S. Nestor constată, pe drept, că Sf. Vasilie: «prin universalitatea studiilor sale — strălucit demonstrat — ar putea fi comparat — *avant la lettre* — numai cu celebrii bărbați din epoca modernă a enciclopedismului; dar întreaga cunoaștere pe care și-a însușit-o el a subordonat-o în chip neabătut numai slujirii creștine» (p. 16).

Într-adevăr, este impresionant faptul că Sf. Vasilie și-a însușit toate componentele culturii timpului său cu un patetism neobișnuit, ajungînd, așa cum îl caracte-

terizează Sf. Grigorie Teologul în «Elogiul...» său, drept «filozof între filozofi». Toată știința timpului său, artele, oratoria, literatura, etica, filozofia s-au contopit în sufletul său, ducând la o converșiune, la o mutație totală în spiritualismul creștin. Aceeași sete de cunoaștere l-a determinat să experimenteze spiritualismul creștin în viața monastică, timp de doi ani, pe lângă marii asceți și duhovnici creștini, ca să și-l însușească deplin, să înființeze cu colegul și prietenul său, Grigore, un așezământ monahal în Pont, unde ani de zile și-a îmbunătățit și desăvârșit viața sa sufletească. Pentru marile sale calități duhovnicești, a fost ales arhiepiscop al Cezareei Capadociei, după ce timp de șapte ani își desăvârșise viața în mediul monastic.

Activitatea sa s-a desfășurat pe mai multe planuri: bisericesc, monastic, teologic, exegetic, filozofic, moral și mai ales social. Ca arhiepiscop a apărut Biserica de asaltul necurmat al ereziilor, luând asuprași jugul adevărului, iar ca om a apărut dreptatea socială și pe cei nedreptățiți. Punerea în lumină a aspectului moral-social al operei Sfântului Vasile constituie unul din meritele de frunte ale acestei lucrări, pentru că ea ne arată conținutul democratic al doctrinei creștine, care la epoca respectivă s-a înfățișat ca «apărătoare a dreptății și egalității în societate» (p. 23). — «Din doctrina Sfântului Vasile se desprinde limpede ideea sa nobilă, dar și convingerea, că numai printr-o atitudine activă în apărarea celor lipsiți de drepturi, ignorați de legi favorabile, se poate realiza o organizare socială bazată pe dreptate și egalitate...» (p. 23). Un alt principiu pe care l-a surprins autorul în opera Sfântului Vasile este principiul permanenței valorilor culturii umane. Dintre toate aceste valori, creștinismul a asimilat valoarea Adevărului, pentru că numai aceasta duce la desăvârșirea spirituală.

Capitolul II. — *Principii, îndrumări, învățături fundamentale de cugetare și viațuire creștină, pentru spor duhovnicesc întru virtute și desăvârșire.* — Autorul a pus în lumină aici două principii care au condus pe Marele Vasile în viața sa: 1) că desăvârșirea este măsura în toate (p. 26); și 2) adevărata învățătură este cea din experiență proprie (p. 27). În sprinjal acestor principii a arătat apoi cum Sf. Vasile și Sf. Grigorie Teologul au alcătuit cea dintâi Filocalie, cu texte ascetice alese din opera marelui gânditor creștin, Origen, pentru monahi, apoi Sf. Vasile a elaborat *Regulile Mari și Mici* pentru organizarea vieții monahale, care-și aveau izvorul în Sfânta Scriptură și în experiența proprie.

Cunoscător desăvârșit al filozofiei și psihologiei timpului său, Sf. Vasile depășește concepția trihotomică a psihologiei grecești despre suflet, care statua dezarmonia între funcțiile sufletesti și elaborează o nouă concepție creștină despre suflet, pe baza principiului armonismului dintre gândire, cuvânt și faptă. I. P. S. Mitropolit Nestor consacră multe pagini pline de miez acestei teme, arătând importanța primordială a fenomenului gândirii care constituie esența ființei omenești și rolul gândirii în asimilarea cunoștințelor, valorilor spirituale, morale și sociale și comunicarea lor prin cuvânt, precum și traducerea lor în faptă. Minte, prin rugăciune, este în dialog cu Dumnezeu, iar prin cuvânt și prin faptă exprimă în exterior întipărirea chipului lui Dumnezeu în suflet. Aceste adevăruri fundamentale de natură spirituală nu sînt valabile numai pentru spiritualitatea monastică, ci și pentru spiritualitatea creștină în general. Statornicind că mintea este izvorul tuturor acțiunilor, Sf. Vasile elaborează principiul deplinei concordanțe dintre gândire și acțiune, care stă și la baza întregii sale opere practice de organizare a vieții monahale din care decurg cele trei reguli esențiale pentru dezvoltarea armonioasă a persoanei monahului: rugăciunea, munca și studiul.

Autorul expune amply conținutul celor mai de seamă opere teologice, filozofice, exegetice, omiletice și morale ale Sfântului Vasile, care au centrul comun în cunoașterea dreaptă a lui Dumnezeu, cunoașterea de sine, cunoașterea și iubirea semenilor, cu expresia lor cea mai înaltă în doctrina smereniei, adică a subordonării voinței noastre voinței lui Dumnezeu, care se rezolvă în muncă și dreptate socială.

Prin concepția sa despre armonismul sufletesc, Sf. Vasile stabilește o totală comuniune de viață între Dumnezeu, Biserică, cosmos, creștini, monahi și sacerdoțiu, susținută prin învățătura și prin Tainele Bisericii. Clerul are cea mai mare răspundere în stimularea și dezvoltarea acestui circuit spiritual, vital, prin cultivarea adevărului, care unește «Logosul cu pathosul» (p. 53), gândirea cu acțiunea.

**PARTEA A II-A : Opere ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura noastră bisericească** (p. 65—102). Este capitolul cel mai palpant pentru ortodoxia românească, întrucât Sf. Vasile a cunoscut viața creștină și bisericească a strămoșilor noștri daco-

romani «din spațiul carpato-danubian-pontic — vechea Dacie» (p. 66). În Prelimi-nariile acestui capitol, autorul arată relațiile dintre Dacia și Asia mică, astfel: «În Dacia Traiană ca și în Scythia, creștinismul a constituit partea integrantă a vieții spirituale autohtone, existind legături directe ale populației de aici cu răsăritul creștin, cu nu-cleele de rezistență și iradiere a dreptei credințe; condițiile de comunicare erau asigurate, între altele, datorită vechilor raporturi multiple și frecvente, între cetățile din provinciile Asiei Mici, și cele din Dacia, raporturi datînd din secolele anterioare erei creștine» (p. 66). În secolul IV, Sf. Vasile poartă corespondență cu episcopul ortodox antiarian Vetranion, al Tomisului (Constanța) și cu Iunius Soranus, guvernatorului Sciției Minor, în legătură cu trimiterea moaștelor Sfîntului Sava Gotul. Dacia s-a bucurat și de prezența unor misionari capadocieni în acest secol.

Capitolul I. — *Texte originale, versiuni latine slave și primele traduceri românești, secolele XIV—XVII.* — Aici, erudiția autorului este la largul ei și s-a folosit de ea toțuși cu multă cumpătare, dar cu o dragoste exuberantă spre a arăta cum a crescut chipul Sfîntului Vasile cel Mare în sufletul ortodox românesc, cum a rodit el în opere de cultură și în organizarea monahismului nostru autohton. Este demn de remarcat faptul că I.P.S. Nestor subliniază, în subsidiar, că operele și rînduielele monastice ale Sfîntului Vasile au fost asimilate în prealabil pe calea «culturii orale», care a dominat mai mult de un mileniu în ortodoxia noastră românească, cultură pe care noi o denumim, pe bază istorico-etnografică, cultură specifică de tip dacic», în care intră ca structură tradiționalismul și continuitatea.

Fenomenul istoric al organizării administrative a statelor naționale, din secolele XIII—XIV, s-a răsfrînt și asupra vieții bisericești. Biserica ecumenică din Constantinopol și-a spus cuvîntul în această privință, prin organizarea ierarhiei noastre bisericești, pusă în legătură cu centrul ecumenic din Bizanț, folosind ca vehicul de cultură ortodoxă limba slavonă. În această limbă apar, în Țările Române, cele mai multe scrieri vasiliene, în manuscris, în sec. XIV—XV, în special în Moldova, Muntenia, Banat și Bucovina. Unele se află la Dragomirna, Neamțu, Putna, Hodoș Bodrog etc., sau Biblioteca Academiei R.S.R.

Din secolul XVI, înainte, începe și la noi, ceea ce s-ar putea chema cultura Gutemberg, adică ciclul cărților tipărite, înagurat cu Liturghierul slavon al lui Marcarie, la 1508, care cuprinde, pe lingă Liturghia Sf. Vasile și «Povățuirile sale către preot...». Cele dintîi fragmente din opera Sfîntului Vasile, traduse în românește, apar în «Întrebarea creștinească» a lui Coresi, din 1559 (p. 69). În sec. XVII, apar, apoi multe lucrări în limbile slavonă, română cu opere vasiliene. Cea mai importantă este «Îndreptarea legii», tipărită la Tirgoviște, în 1652. Este semnalat faptul că domnitorul Constantin Brîncoveanu, a îndemnat să fie procurate operele Sfîntului Vasile cel Mare, tipărite la Paris, în limbile greacă și latină, în 1638. Aceleași volume le-a posedat și învățatul român, stolnicul Constantin Cantacuzino.

Capitolul II. — *Traduceri românești, secolele XVIII—XIX.* — În aceste secole, apar cele mai multe manuscrise sau tipărituri din operele Sfîntului Vasile cel Mare, în fruntea cărora stau *Regulile monahale*, datorită curentului paisian inaugurat de Paisie cel Mare, la Dragomirna, apoi desăvîrșit la Secu și Neamțu. Mînăstirile din Moldova, din Bucovina, Putna, Moldovița, Sucevița etc., din Muntenia și Oltenia se întrec în a tipări sau copia aceste scrieri folositoare de suflet. În fruntea acestor mînăstiri, stă cea de la Neamțu, cu cei mai vestiți monahi caligrafi sau tipăritori. Sute de manuscrise cu scrieri vasiliene au circulat în toate mînăstirile patriei noastre. Dintre transilvăneni s-au remarcat prin traduceri din opera vasiliană, vestitul și învățatul ieromonah Samuel Micu Clain. Cu deosebită dragoste, autorul descrie pe larg ostenelele unor tipografi, ca monahul Pafnutie, de la tipografia Mitropoliei din București, ale lui Ilarion de la Putna, ajuns colaborator al lui Paisie la Neamțu, care au tradus și tipărit opere ale marelui Arhiepiscop și care au circulat apoi și în copie manuscris, în multe mînăstiri din Moldova și Muntenia. La loc de cinste a fost situat și învățatul mitropolit al Munteniei, Grigore Dascălul, care a tradus și tipărit la București, majoritatea operelor Sfîntului Vasile cel Mare, în special omiliile sale, în număr de douăzeci (p. 80—81). Pe lingă mitropolitul Grigorie, care-și făcuse ucenicia la Neamțu, sînt amintiți și părinții dascăli: Ilarion, Gherontie și Isaac tot ucenici ai lui Paisie, care au îmbogățit cultura teologică românească cu multe alte traduceri (p. 81), în secolul XIX.

Sint trecute apoi în revistă multiplele tipărituri apărute la Neamțu și în diferite centre episcopale sau mitropolitane, precum și o serie de manuscrise care circulau prin minăstirile Căldărușani și Cernica, în care figurau lucrările Sfântului Vasilie.

Printre cele mai importante sint amintite Viețile Sfinților, traduse de mitropolitul Veniamin Costache, Pidalionul, tipărit la Neamțu, la 1844, și care conține *Regulile monahale* și o parte din scrisorile Sfântului Vasilie cel Mare, precum și Proloagele, tipărite la Neamțu, în 1855.

Capitolul III. — *Traduceri românești din secolul nostru.* — Cu minuțiozitate și deosebită prețuire, I.P.S. Nestor a cercetat și cunoscut toate traducările din operele Sfântului Vasilie, apărute în revistele bisericești, sau în lucrări separate, menționând numele acestor ostenitori, printre care: Prof. Nicolae Cotos (rev. Candela), Pr. Dumitru Fecioru, Prof. Teodor M. Popescu, Pr. Prof. I. G. Coman, Pr. Prof. C-tin Cornișescu, Pr. Prof. N. Petrescu etc. Cele mai multe traduceri au apărut în rev. «Mitropolia Olteniei». În *Concluzii*, autorul zice: «Constatăm astăzi că în literatura noastră bisericească, s-au folosit și există traduse în românește aproape toate scrierile Sfântului Vasilie cel Mare...» (p. 91).

PARTEA A III-A: *Învățătura Sfântului Vasilie cel Mare despre muncă* (p. 103—162). — În «Preliminarii» I.P.S. Nestor face o subtilă analiză a problematicii muncii, oprindu-se asupra muncii, «concept și precept», stabilind originea divină a conceptului, sădit de Dumnezeu în gândirea omului, iar preceptul muncii referindu-se la aspectul ei practic-social, la modul cum a fost aplicat conceptul în viața individuală și socială. Munca privită ca acțiune este rezultatul unui proces conștient, elaborat de gândire în legătură cu un scop. Deși în decursul istoriei s-a produs o disjunctie între munca fizică și intelectuală, această disjunctie este greșită, pentru că a munci înseamnă «a crea» adică a depăși mecanismul naturii prin eforturile cerebrale și fizice conjugate.

Capitolul I. — *Concepția despre muncă în lumea iudaică și greco-romană.* — Cu acest capitol, autorul ne urcă pe cel mai înalt pisc de unde putem contempla frumusețea muncii.

Examinând concepția despre muncă în Vechiul Testament, se constată că în «Legea» iudaică, concepția religioasă era strâns legată de morala socială, în care munca era o condiție *sine qua non* a existenței umane și a dreptății sociale.

La greci, concepția despre muncă a fost în strânsă legătură cu sistemele filozofice sau cu organizarea politică a cetăților de tip «aristocratic sau democratic». Apariția sclavagismului aduce după sine disprețul față de muncă, considerată nedemnă pentru aristocrați și apanajul exclusiv al sclavilor sau săracilor.

Deși poezi ca Hesiod (sec. VIII a.Hr.), istorici ca Xenofon (sec. V. a.Hr.) legisla-tori ca Solon elogiază munca și o socotesc «datorie», situația socială nu s-a schimbat. Nici marii filozofi, Platon și Aristotel nu au putut depăși criza morală a concepției sclavagiste de viață. Romanii la fel. Cu deosebită dragoste, subliniază autorul că «la daci, strămoșii noștri, munca era foarte prețuită» (p. 116). Abia creștinismul a schimbat total concepția despre muncă și muncitori. Cel mai vajnic apărător al muncitorilor și al dreptății sociale pentru săraci a fost Sf. Ioan Hrisostom, care i-a caracterizat pe muncitori drept «filozofi».

Capitolul II. — *Problema muncii în învățătura Sf. Vasilie cel Mare.* — Printr-un apreciabil efort de sinteză, autorul ne arată cum au influențat Evanghelia și scrierile Sfântului Ap. Pavel predica apostolică despre muncă, exemplul lor personal, apoi literatura bisericească și patristică, începînd cu școala alexandrină, și continuînd cu cea capadociană și siriană. Personalitățile de seamă ale gândirii și teologiei creștine ca Origen, Clement Alexandrinul, Tertulian, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Ambrozie și în special, Sf. Ioan Hrisostom au adus elogii muncii, atît prin scrierile lor cît și prin viața proprie, ca o necontenită muncă.

Sfântul Vasilie cel Mare a pus bazele practice ale muncii, prin organizarea unei noi cetăți de tip creștin, numită Vasiliada, unde totul era în comun, ca pe vremea apostolilor, iar munca obligatorie pentru toți, după aptitudini; teoretic și pastoral, prin celebrele omilii, fundamentează valoarea muncii și-i arată structura morală și bine-facerile sociale. Pentru monahi, scrie celebrele *Reguli ale vieții monahale* «un adevărat sistem doctrinar asupra muncii și asupra modului în care ea trebuie înțeleasă



și organizată» (p. 123). În esență, Sf. Vasilie a arătat că munca este poruncă divină, iar cine muncește îl cinstește pe Dumnezeu. Ca model de muncă și muncitor l-a propus pe Hristos, a cărui muncă sau slujire a umanității s-a desfășurat pe toate planurile existențiale. După cum subliniază autorul, finalitatea spirituală a muncii este personală și socială. Cea personală se rezolvă în mîntuire, prin despătimire (p. 130), un frumos termen utilizat de autor, iar cea socială prin dreptate pentru toți.

Ca virtute morală supremă, munca este singura sursă de bucurie. Pentru monahism, Sf. Vasilie subsumează în conceptul de muncă atît cultul (rugăciunea) ca preamărire a lui Dumnezeu, cît și studiul și organizarea activității pentru hrana cea de toate zilele. Tot ce slujește vieții este muncă binecuvîntată. Munca este un scop în sine, pe care monahul îl realizează prin ascultare și smerenie. «Regulile Sfîntului Vasilie cel Mare au devenit codul fundamental în organizarea vieții monastice, mai ales în Răsărit» (p. 138). Exponenți și adepți ai concepției vasiliene despre muncă, sînt amintiți: Sf. Teodor Studitul și Sf. Benedict din Italia. În minăstirile din țara noastră au fost introduse aceste reguli monahale de către Sf. Nicodim de la Tismana și de ucenicii săi de la Neamțu, apoi de Paisie cel Mare. În realitate ele au fost aplicate în tot spațiul românesc, transmise prin tradiție, înainte de reorganizarea monahismului, începînd din sec. XIV—XV. Același lucru este evident și pentru Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș. În regulamentele vechi și actuale care se referă la organizarea vieții monahale sînt menționate la loc de cinste principiile vasiliene și obligativitatea muncii. I.P.S. Mitropolit Nestor aduce un mental elogiu stilului de viață monastică din țara noastră, unde au înflorit odată cu evlavia și artele bisericești, studiul și munca creatoare. Moștenirea ce ne-au lăsat-o înaintașii este elocventă în acest sens.

Iată și un mic imn de înaltă inspirație cu care-și încheie lucrarea I.P.S. Nestor: «Munca este binecuvîntarea Domnului peste minile truditoare ale omenirii, îndelungostenitoare întru dobîndirea pîinii zilnice, trebuitoare ființei, este binecuvîntarea Domnului peste cugetele și frumusețile care uită somnul, «noaptele înjugînd cu zilele», întru necontenită osîrdie, spre a dăruii lumii prezente și urmașilor creația lor menită a contribui la înălțarea spiritelor, la desăvîrșirea și lericirea altora» (p. 150, subl. ns.).

Cele 16 planșe cu 44 reproduceri constituie o istorie picturală și sculpturală a muncii creatoare desfășurate neîntrerupt în minăstirile noastre ca modele de artă și muncă românească. Și aici, ca și în alte lucrări, cultura și arta nemțeană și-au pus amprenta lor adîncă în ființa autorului care țese cu măiestrie logica adevărului, dar ne captivează și vizual cu sublimul frumosului.

Pr. Prof. Dr. NICOLAE C. BUZESCU

Dr. Károly Tóth, *Seven Years of the Christian Peace Conference* (Șapte ani ai conferinței creștine pentru pace), Budapest, 1979, 249 p.

Între 21 și 28 iunie 1978, a avut loc la Praga cea de a V-a Adunare generală a Conferinței creștine pentru pace, la lucrările căreia a participat și o delegație a Bisericii Ortodoxe Române condusă de I. P. S. Nicolae, Mitropolitul Banatului. În sesiunea plenară a Adunării generale din 23 iunie 1978, fostul secretar general al acestei organizații creștine internaționale, episcopul Dr. Károly Tóth, din Biserica reformată din R. P. Ungară, actualul președinte al acestui for internațional creștin pentru pace, a prezentat un amplu și documentat raport al activității desfășurate de Conferința Creștină pentru Pace de la cea de a IV-a Adunare generală a sa, în 1971, pînă în 1978 adică pe o perioadă de șapte ani, așa cum arată titlul cărții.

Raportul a fost bine primit și elogios apreciat de către întreaga Adunare. După mai puțin de un an de la încheierea lucrărilor celei de a V-a Adunări generale, Dr. Károly Tóth, președintele C.C.P., publică acest raport, sub forma unei cărți tipărite în condiții grafice excelente, avînd pe copertă emblema C.C.P. și ramura de măsline, simbol al împăcării și al buneîntelegeri.

Cartea, care numără 249 p., cuprinde acest raport în cinci limbi străine de circulație mondială: engleza, germana, rusa, franceza și spaniola.

Așa cum arată autorul în *Prelafă*, publicarea acestei lucrări a fost determinată de actualitatea problemelor discutate de Adunare și de situația actuală internațională încordată care reclamă o activitate pentru pace mai susținută și mai urgentă ca oricând. Față de problemele care se pun astăzi omenirii, creștinii și Bisericile creștine au marea răspundere, obligația să contribuie la rezolvarea lor, împlinind astfel chemarea evanghelică la pace. Marile probleme actuale ca: dezarmarea, alimentația, criza energetică, poluarea mediului înconjurător, nu pot fi rezolvate decât prin cooperarea pașnică a tuturor popoarelor lumii, iar creștinii nu pot aduce un serviciu real și o adevărată mărturie a păcii decât în unitate ecumenică.

Raportul cuprinde orientările generale și punctele principale ale activității C.C.P. în perioada celor șapte ani. El cuprinde șase părți sau capitole mari, fiecare abordând una din aceste probleme.

Primum capitol prezintă continuitatea activității C.C.P. pe liniile trase de celelalte adunări generale și de înaintași. Această continuitate a fost marcată de împlinirea a 20 de ani de la fondarea C.C.P. (1958) și de 50 de ani de la Conferința internațională de pace a Bisericilor de la Praga (1928), la care autorul se referă pe larg.

Capitolul al doilea se ocupă de motivarea sau reflecția teologică așezată la baza activității pentru pace desfășurată de C.C.P. Această activitate are o bază solidă biblică. Mesajul biblic în favoarea păcii, clarificat prin studii profunde referitoare la teologia păcii, a adus impulsuri hotărâtoare activității pentru pace.

Acestea au dus la trei concluzii importante :

1) Nu se poate justifica posibilitatea unui război drept în vremea armelor de distrugere în masă ; 2) trebuie părăsit punctul de vedere că activitatea pentru pace este nerealistă ; pentru că pacea poate fi obținută, și 3) trebuie abandonată spiritualizarea, individualizarea și eshatologizarea păcii din partea credincioșilor.

În capitolul al III-lea raportul înfățișează cooperarea pentru pace dintre creștini și marxiști și relațiile dintre Bisericile și organizațiile creștine pentru pace și mișcarea muncitorească în ultimii șapte ani.

În capitolul următor, al IV-lea, este analizată activitatea C.C.P. în slujba dreptății, cu aspectele ei caracteristice din ultimul timp. A lupta pentru pace înseamnă a lupta pentru dreptate. Pacea și dreptatea sînt noțiuni care nu se contrazic, ci depind una de alta. În acest sens raportul a prezentat situația din țările «lumii a treia» unde problemele eliberării și dreptății sociale și economice sînt mai acute. Astfel, s-a înfățișat situația din țările Americii Latine, Africii, Orientului Mijlociu și Asiei.

Capitolul al V-lea înfățișează perspectivele viitoare pentru asigurarea păcii : eliminarea sau, măcar, reducerea violenței în relațiile internaționale ; edificarea de structuri sociale și internaționale juste și reducerea la minimum a nedreptăților ; crearea unei comunități mondiale în care interdependența națiunilor să fie nu numai evidentă ci și asigurată de mijloace cit mai numeroase. Un accent deosebit s-a pus pe politica de destindere în centrul căreia stau problemele dezarmării și drepturilor omului, analizate detaliat.

Ultimul capitol al raportului se referă la posibilitatea unei cooperări pe scară mondială în problemele legate de pace. Pornind de la tema principală a Adunării generale — solidaritatea —, raportul înfățișează perspectiva unor condiții necesare pentru practicarea solidarității în ale cărei structuri se poate simți apartenența umanității la același întreg. Bisericile creștine contribuie într-un mod eficace la formarea conștiinței de unitate a umanității. Nu se poate vorbi de unitatea Bisericilor și a creștinilor fără unitatea umanității.

C.C.P. trebuie să fie organizația care să întărească structurile păcii care dau expresie apartenenței tuturor la același tot și conștiinței unității și interdependenței. Sînt analizate relațiile cu O.N.U., cu celelalte organizații și organisme ecumeniste, cu Bisericile oficiale, cu «lumea a treia», cu organizațiile feministe, cu masele de credincioși creștini.

Raportul prezentat la cea de a V-a Adunare generală a C.C.P., reprezintă un document de netăgăduită valoare privind activitatea acestei organizații pentru pace și, în același timp, o contribuție de seamă la efortul și mișcarea generală de instaurare a păcii și dreptății pe pămînt.

Pr. Lect. NICOLAE D. NECULA

# ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT ROUMAIN

II-e SÉRIE, XXXII-e ANNÉE, No. 3 — 6

MARS — JUIN 1980

## SOMMAIRE

### ETUDES ET ARTICLES

**Le P. Archim. Chesarié Gheorghescu, La doctrine orthodoxe sur l'oïkonomia divine et l'oïkonomia ecclésiastique, thèse de doctorat en théologie**

**Introduction** 299

#### Partie I : L'oïkonomia ecclésiastique

Chapitre 1 — L'oïkonomia divine selon la Sainte Ecriture 315

Chapitre 2 — L'oïkonomia divine selon les Pères de l'Eglise . 334

Chapitre 3 — Les sens de l'oïkonomia divine . . . . . 373

Chapitre 4 — La Sainte Trinité et l'actualisation de l'oïkonomia divine dans la vie des fidèles par l'Eglise . . . . . 403

#### Partie II : L'oïkonomia divine

Chapitre 1 — L'oïkonomia, akrivia, buts . . . . . 427

Chapitre 2 — Aspects historiques et aspects actuels concernant l'utilisation de l'oïkonomia et de l'akrivia dans la vie de l'Eglise . . . . . 447

**Conclusion** . . . . . 494

**Déclaration et curriculum vitae** 501

**Liste bibliographique** . . . . . 503

Le P. Vasile Juravle, candidat au doctorat, «*La constitution sur le culte divine*» du Concile Vatican II au point de vue orthodoxe . . . . . 517

Grigore Pătrulescu, candidat au doctorat, *Les peines canoniques et ascétiques en général* . . . . . 535

Ștefan Buchiu, candidat au doctorat, *Les contributions du dialogue catholique-romain-anglican à l'oecuménisme chrétien* . . . . . 551

## DE LA CHRONIQUE DES INSTITUTS THEOLOGIQUES

<i>Festivité à l'Institut théologique universitaire de Bucarest à l'occasion du 121-e anniversaire de l'union des Principautés Roumaines, par le Diacre Asist, Viorel Ioniță . . . . .</i>	565
<i>La célébration de la fête des trois Saints Hiérarques à l'Institut théologique universitaire de Bucarest, par le P. N. Necula, chargé de cours . . . . .</i>	
<i>La fête des trois Saints Hiérarques (le 30 janvier), à l'Institut théologique universitaire de Sibiu, par Aurel Jivi, chargé de cours . . . . .</i>	569

## COMPTES RENDUS DES REVUES ET LIVRES REÇUS



ÉDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

---

ON PEUT S'ABONNER À LA REVUE «STUDII TEOLOGICE» PAR :  
ILEXIM — Departamentul export-import presă, București, Str. 13 Decembrie nr. 3,  
P. O. B. 136—137, telex : 12226

---