

STUDIIL TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXV — Nr. 7-8 IULIE — OCTOMBRIE 1983

BUCUREȘTI

STUDIUL TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXV, Nr. 7 — 8 IULIE — OCTOMBRIE 1983

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului Teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector VASILE TÎRGOVIȘTEANUL, vicar patriarhal și Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor responsabil : *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblie și de Misiune Ortodoxă.*

Îndrumător de redacție : *Pr. Prof. ENE BRANIȘTE.*

Redactor : ȘTEFAN GĂNCEANU.

COLABORATORI :

Inalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții 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

EDITORIAL: Valoarea vieții umane și apărarea ei, de Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu	477
--	-----

ARTICOLE ȘI STUDII

Pr. Dr. Asist. Nicolae V. Dură, <i>Mărturii ale tradiției liturgico-canonice apostolice despre rugăciune</i>	481
Drd. Pr. Vasile Citirigă, <i>Sacerdoțiul în teologia reformată contemporană și învățătura ortodoxă despre Preoție</i>	490
Drd. Eugen Moraru, <i>Păstrarea dreptei credințe în lumina epistolelor pauline</i>	503
Pr. Drd. Nicolae Dura, <i>Viața ca temă omiletică după Sfânta Scriptură</i>	513
Drd. Ion Sauca, <i>Considerații ortodoxe asupra documentului ecumenic «Botez, Euharistie, Ministeriu» (Lima — 1982)</i>	527
Diac. Asist. Dr. Emilian Cornițescu, <i>Cercelările arheologice (1975—1978) din Țara Sfântă confirmă Vechiul Testament</i>	542

ANIVERSĂRI OMAGIALE:

<i>Părintele Prof. Dr. Mircea Chialda, la vârsta de 70 ani</i> , de Diac. Asist. Dr. Emilian Cornițescu	559
<i>Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, la aniversarea a 70 de ani de la naștere</i> , de Pr. Asist. Dr. Nicolae Necula	563
<i>Esența sintezei dogmatice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae</i> , de Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu	581

COMEMORARE CENTENARĂ:

<i>Compozitorul Ciprian Porumbescu la 100 de ani de la moartea sa</i> , de Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu	586
--	-----

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

<i>Consiliuarea cadrelor didactice din școlile teologice ale Bisericii Ortodoxe Române</i> , de Diac. Marcel Manole	601
---	-----

NOTE BIBLIOGRAFICE

G. Rochais, <i>Le règne des mille ans et la seconde mort: origine et sens</i> , Ap. 19, 11—20, 6 în rev. «Nouvelle Revue Théologique» (Tournai, Belg.), 113-e année, no. 6, novembre-décembre 1981, tome 103, p. 831—856, prezentare de Pr. Asist. Dr. Alex. I. Stan	616
Andre Clément, doyen de la Faculté Libre de Philosophie comparée, <i>La sagesse de Thomas d'Aquin</i> (Coll. Docteur Angélique, I), Paris, Nouvelles Editions Latines, 1983, 366 p., în 8 ^o , prezentare de Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu	618



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 IV, 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.

VALOAREA VIEȚII UMANE ȘI APĂRAREA EI

«...Viață și moarte ți-am pus Eu astăzi înaintea, binecuvântare și blestem. Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi» (Deut. 30, 19).

Viața este darul lui Dumnezeu făcut omului încă de la creație : «Și luînd Domnul Dumnezeu țărîndă din pămînt, a făcut pe om, și a suflat în fața lui suflare de viață, și s-a făcut omul ființă vie» (Fac. 2, 7 ; I Cor. 15, 45, 47). Izvorul vieții omului și al vieții întregii noastre planete este Dumnezeu însuși : «Că la Tine este izvorul vieții, întru lumina Ta vom vedea lumină», spune psalmistul (Ps. 35, 9).

Dar dumnezeiesc, viața este valoarea supremă a omului pe pămînt, fiindcă ea este suportul tuturor celorlalte valori, care o exprimă și o impun în fruntea tuturor acestora. Căci omul este om și, mai exact, chip și asemănare a lui Dumnezeu (Fac. 1, 26—27), întrucît este o ființă vie, merită să trăiască în comunitatea altor ființe vii, cu care împreună se bucură de viață ca valoare personală și ca valoare comunitar-sobornicească.

Viața omului ține de Dumnezeu și este participare la viața lui Dumnezeu, de îndată ce omul este făptura după chipul și asemănarea Sa. Viața omului nu se poate explica, deci, după învățătura noastră de credință, decît în comuniunea omului cu Dumnezeu, care are puterea să o dea, dar și să o ia.

Mîntuitorul Hristos însuși își atribuie puterea de a da viața celor ce-L urmează : «Oile Mele ascultă de glasul Meu și ele vin după Mine. Și Eu le dau viață veșnică și nu vor pieri în veac, și din mîna Mea nimeni nu le va răpi» (Ioan 10, 27—28). El are puterea de a le da viață pentru că este Fiul Tatălui, care este sursa supremă a vieții (Ioan 5, 26).

Viața omului, precum și viața lumii întregi, prin creare, ține de Fiul lui Dumnezeu, cum ne arată cuvîntul Evangheliei : «Toate prin El s-au făcut, și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viață și viața era lumina oamenilor» (Ioan 1, 3 și 4). Creația însăși, deci, vorbește despre autorul ei și despre viața ei însăși. Căci creația este un act de mișcare, un act de viață și spre mai multă viață. Mîntuitorul însuși precizează acest lucru, spunînd : «Eu am venit ca (lumea) viață să aibă și mai multă să aibă» (Ioan 10, 10). Noțiunea și realitatea lumii, pe care nimeni nu o poate nega, implică viața însăși, în general, și viața omului în special. Omul este cel care dă sens și valoare lumii și tot el este cel care are o responsabilitate pentru ea în fața lui Dumnezeu. Creat după ce toate celelalte făpturi fuseseră aduse la existență, omul a fost pus să supună și să stăpînească totul : «Și Dumnezeu i-a binecuvîntat zicînd : creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l supuneți, și stăpîniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile care se mișcă pe pămînt și peste tot pămîntul!» (Fac. 1, 28). Apoi, Dumnezeu a luat pe omul pe care îl făcuse și l-a așezat în grădina Edenului ca s-o lucreze și s-o păzească (Fac. 2, 15). L-a pus să dea nume tuturor făpturilor acestei lumi (Fac. 2, 19). Toate acestea arată poziția cen-

trală a omului în creație, în lume. Căci a da nume înseamnă a investi cu sens și valoare cele create, indicînd, în același timp, relația în care sînt toate acestea cu omul, precum și responsabilitatea omului pentru aceste în fața lui Dumnezeu, Creatorul și temeiul existenței lor.

Deci, un prim temei al vieții umane îl constituie însăși crearea omului de către Dumnezeu printr-un act special (Fac. 2, 7), pe cînd celelalte fapte și lucruri își au începutul doar prin cuvîntul lui Dumnezeu (Fac. 1, 3, 6, 9, 11 etc.). În actul creării, Dumnezeu și-a pus pecetea Sa pe ființa și viața omului cum nu a pus pe nici o altă făptură a mîinilor Sale. Pe om, Dumnezeu l-a creat, cum spune Cartea Facerii, după chipul și asemănarea Sa, bărbat și femeie (Fac. 1, 26 și 27), adică partener de dialog cu Sine și cu semenii săi, oamenii.

În demnitatea de chip al lui Dumnezeu este dată, de la început, înrudirea, precum și relația specială a omului cu Dumnezeu. Omul este după chipul lui Dumnezeu pentru că, avînd un suflet înrudit cu Dumnezeu, tinde spre Dumnezeu, se află într-o relație vie cu Dumnezeu. Iar prin această relație omul menține neștirbită și neslăbită înrudirea sa cu Dumnezeu.

Prin suflare (Fac. 2, 7), Dumnezeu a sădit în om nu numai sufletul înțelegător înrudit cu Dumnezeu, ci și harul Său, ca manifestare a relației Sale cu omul, care provoacă în om răspunsul său la chemarea de comuniune adresată lui de Dumnezeu. Căci pentru aceasta a creat Dumnezeu pe om, ca să fie în comuniune cu Sine și să participe la viața Sa, idee subliniată de Sfîntul Grigorie Palama astfel: «Au văzut atunci ochii înginerilor sufletul omenesc, unit cu simțire și cu trup, ca pe un alt dumnezeu, nefăcut numai pe pămînt minte și trup pentru bunătatea dumnezeiască, ci pentru prisosința acesteia și configurat după harul lui Dumnezeu ca să fie același trup, minte și duh și să fie sufletul său după chipul și asemănarea dumnezeiască, ca o ființă deplin unitară din minte, din rațiune și din duh» (Despre purcederea Sfîntului Duh, ed. Hristou, vol. 1, p. 85).

Chipul lui Dumnezeu din om privește, în primul rînd, sufletul său înzestrat cu minte, simțire și voință liberă. Prin sufletul înțelegător, chipul lui Dumnezeu se răsfrînge asupra întregii ființe a omului, suflet și trup, în același timp, cum ne încredințează Sfinții Irineu, Grigorie de Nyssa și Grigorie Palama. «Căci numele de om, subliniază Sfîntul Grigorie Palama, nu se aplică sufletului sau trupului în mod separat, ci la amîndouă împreună, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu» (Prosopepae, P.G. 150, col. 1361). Adică nici un element component al ființei omului nu are calitatea de chip în mod separat, ci numai întrucît omul întreg se manifestă prin fiecare parte și funcțiune. În viețuirea sa pe pămînt, omul tinde spre asemănarea cu Dumnezeu și, deci, își dobîndește mîntuirea. Natura întregă și trupul omului în special sînt date tocmai pentru realizarea și susținerea comuniunii omului cu semenii săi și exprimarea concretă a comuniunii cu Dumnezeu. Deci calitatea de chip al lui Dumnezeu, ca dat ontologic și asemănarea tot mai mare cu Dumnezeu, ca misiune de realizat, obligă pe creștin să poarte de grijă propriei sale ființe și vieții, precum și ființei și vieții semenilor noștri.

Al doilea temei al valorii vieții umane îl constituie întruparea Fiului lui Dumnezeu: «Și Cuvîntul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi și noi am văzut slavă Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr» (Ioan 1, 14).

Intrupându-Se, Fiul lui Dumnezeu a venit la ai Săi și întru ale Sale (Ioan 1, 11), arătînd pe om și lumea întreagă ca realități concrete pe care Dumnezeu însuși le cinstește și le ține în existență, evidențiindu-le în același timp valoarea lor sau, mai exact, făcîndu-ne cunoscută valoarea acestora și, deci, valoarea propriei noastre ființe și vieți. În Hristos, Dumnezeu-Omul, avem temeiul existenței și valorii vieții umane în fața lui Dumnezeu și a noastră. Dumnezeu fiind, Fiul lui Dumnezeu se face ceea ce nu era, adică om întru toate asemenea nouă, afară de păcat (Filip. 2, 6—7) «ca în numele Lui tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pămîntești și al celor de dedesubt» (Filip. 2, 10). Mîntuitorul Hristos se aduce jertfă Tatălui pentru noi, adică pentru toți ai Săi, cuprinși în umanitatea Sa asumată la întrupare. Dar El moare pe cruce din iubire pentru om, ca să-l răscumpere din robia păcatului și a morții și să-l redea iarăși comuniunii de viață cu Dumnezeu, prin Învierea Sa din morți.

Deci, întreaga lucrare mîntuitoare a lui Hristos, culminînd cu Crucea și Învierea, este un alt temei al valorii vieții umane. Căci Hristos moare și învie pentru ai Săi, ca să-i mențină în viață, în comuniune cu Dumnezeu și între ei, și mai multă viață să le dea (Ioan 10, 10).

Realizarea asemănării cu Dumnezeu și deci dobîndirea mîntuirii, prin însușirea roadelor întrupării, morții și învierii lui Hristos, prin har, credință și fapte bune are loc în spațiul vieții pămîntești a omului.

Viața pămîntească este vremea semănatului (Matei 13, 24), timpul și arena în care ne punem în lucrare darurile primite, sporindu-le sau pierzîndu-le (Matei 25, 14); este cîmpul de întrecere (I Cor. 9, 24); este vremea lucrătorilor vrednici în via Domnului (Matei 20, 1), a călătoriilor spre patria cerească (I Petru 2, 11), al jertfei neîncetate de laudă și de mulțumire lui Dumnezeu pentru darurile primite (Evrei 13, 15). De calitatea vieții pămîntești depind viața veșnică și osînda veșnică (Matei 25, 31—26). În perspectiva vieții veșnice fiecare clipă a vieții pămîntești își are importanța ei (Rom. 13, 13; Gal. 6, 10; Col. 4, 5). Să ne amintim de tîlharul de pe cruce, aflat în dreapta Mîntuitorului, care, în ultima clipă a vieții sale, s-a mîntuit (Luca 23, 42—43).

Toate vindecările și chiar învierile din morți săvîrșite de Hristos arată cît de valoroasă și de prețioasă este viața omului pe pămînt, în drum spre viața veșnică. Căci sensul și valoarea ei le dau acestea nu lungimea și cu atît mai puțin scurtimea ei, ci cele săvîrșite și, mai exact, cît și cum am săvîrșit cele ce eram datori să facem în această viață (Luca 17, 10).

! Dar viața, ca și ființa omenească, are un caracter comunitar sobornicesc. Ca mișcare și impuls spre mișcare continuă, viața este mișcare spre unul și spre mai mulți și împreună mișcare cu mai mulți alții. Viața se realizează și se trăiește plenar numai în comunitate, în comuniune cu Dumnezeu și în comuniune cu semenii de aproape și de departe. Fiecare om trăiește — fie că vrea, fie că nu vrea —, viața celor din jurul său, ajutîndu-i sau păgubindu-i în existența lor. Bucuria vieții și roadele acesteia implică cu necesitate existența semenilor, care ne îmbogățesc conținutul vieții noastre. Dar semenii ne pun în evidență și lipsurile, precum și aspirațiile legitime care hrănesc și orientează viața noastră.

Viața este deschidere spre un altul, în primul rînd spre Dumnezeu, și spre mulți alți semeni ai noștri. Ca deschidere, ea implică slujirea și

pro existența. Sîntem datori cu slujirea noastră atît lui Dumnezeu cît și semenilor noștri, de îndată ce viața înseamnă mișcare și mai mult mișcare.

Pro existența este dată în însăși calitatea omului de chip și asemănare a lui Dumnezeu, căci omul prin însăși ființa sa psiho-fizică, nu poate trăi singur, rupt de toți ceilalți care, împreună cu el, poartă același chip dumnezeiesc, sînt chemați la aceeași asemănare și mîntuire în Hristos, și realizează în plenitudine viața umană.

Dumnezeu este plenitudinea absolută de viață pentru că este persoană, mai exact o Treime de persoane absolute. Prin chipul său, omul participă la viața plenară a lui Dumnezeu, datorită harului care i se împărtășește în acest sens prin Tainele Bisericii, în Biserică.

Dar firea umană implică pe toți inșii care o cuprind și o exprimă, o îmbogățesc sau o sărăcesc. De aceea, îndatorirea pentru păstrarea și dezvoltarea vieții umane în special nu este numai o îndatorire individuală, personală, ci și comunitară. Căci fiecare om este avizat la existența și ajutorul material și spiritual al celuilalt, mai exact la existența și bunurile unei întregi comunități de oameni. Iar comunitatea este interesată de existența și activitatea membrilor care o alcătuiesc. Comunitatea și membrii ei se întrepătrund și se intercondiționează reciproc și se afirmă reciproc. Fiecare om își are existența și viața sa, dar trebuie să trăiască și pentru semenul său, pentru că împreună cu el se afirmă în existență, în activitate. Oamenii nu pot trăi cu adevărat decît unii pentru alții și împreună cu alții, nu unii paralel cu alții, adică pe două planuri care nu se întîlnesc niciodată. Pro existența înțelegea ca existența unuia pentru altul și împreună cu altul, este condiția normală a vieții umane plene.

De aici și îndatorirea elementară de a ne îngriji atît de viața personală, cît și de viața celor din jurul nostru, de aproape sau de departe, căci pleroma umană cuprinde pe toți oamenii, cu națiunile și popoarele cărora ei aparțin. Iar îndatorirea de a păstra și apăra viața, are în vedere atît ființa ca suport al vieții, cît și toate bunurile și condițiile care susțin această viață.

Pacea omului cu aproapele său, de aproape sau de departe, și pacea popoarelor și statelor este un act de dreptate și condiție a existenței umane. Cine nu iubește pacea, nu iubește dreptatea și nu iubește nici viața în adevăratul sens al cuvîntului.

În firea lucrurilor și în voința lui Dumnezeu este să alegem binele, viața și pacea ca să trăim noi și urmașii noștri. Procedînd altfel, călcăm legea firească a dreptății și porunca lui Dumnezeu : «Să nu ucizi!». Nimeni nu are voie să ridice viața aproapelui său, și nici pe a sa proprie. Sîntem liberi ; libertatea este cel mai prețios bun al omului. Dar n-avem voie să facem din libertate un acoperămint al răutății (I Petru 2, 16).

Adevărata libertate este a alege viața și tot ceea ce slujește vieții în plenitudinea ei și a demnității omului de chip și asemănare a lui Dumnezeu.

Pr. Prof. Dr. DUMITRU RADU

MĂRTURII ALE TRADIȚIEI CANONICE DESPRE RUGĂCIUNE

Pr. Asist. Dr. NICOLAE V. DURĂ

Tradiția canonică a Bisericii primare ne oferă mărturii prețioase despre rugăciune, elementul constitutiv al cultului creștin¹. În lucrări cu conținut liturgico-canonic, atribuite Sfinților Apostoli, ca de exemplu, Didahia, Didascalia, Tradiția lui Ipolit, Constituțiile Apostolilor, Canoanele Apostolice — în diferite variante — găsim cele mai vechi formulare ale rugăciunilor rostite de preoți la Tainele și ierurgiile Bisericii², însoțite de îndemnul adresat creștinilor de a se ruga oriunde și oricând, și îndeosebi în biserică.

1. *Învățătura celor Doisprezece Apostoli.*

Una din cele mai vechi lucrări cu conținut liturgico-canonic, Didahia celor Doisprezece Apostoli — document cu mărturii ale vieții creștine a anilor 50—70³ — confirmă învățătura Mîntuitorului Hristos despre rugăciune. Didahia îndeamnă stăruitor pe creștini să nu se roage «ca fariseii, ci cum a poruncit Domnul în Evanghelia Sa...»⁴. Rugăciunea poruncită de Domnul în Evanghelia Sa trebuie să fie rostită de fiecare creștin «de trei ori pe zi»⁵.

Didahia Apostolilor evidențiază și rolul rugăciunii liturgice în viața primilor creștini. «În biserică să-ți mărturisești păcatele tale și să nu te duci la rugăciune cu conștiința rea. Aceasta este calea vieții»⁶. Potrivit aceluiași îndemn, creștinii trebuiau să se adune des în biserică «pentru a căuta cele de folos sufletului...»⁷.

În Didahia Apostolilor găsim și vechiul formular al rugăciunii euharistice. În rugăciunea pe care o rostea cu prilejul frîngerii pîinii, preotul mulțumea lui Dumnezeu «pentru viața și învățătura», pe care ne-a «făcut-o cunoscută nouă prin Iisus...»⁸. Preotul liturghisitor se ruga apoi lui Dumnezeu pentru unitatea ecumenică a Bisericii. «După cum această plină frîntă era împrăștiată pe munți și fiind adunată a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în îm-

1. Vezi N. V. Dură, *Didascalia, versiunea etiopiană*, în «Studii teologice», XXVII (1975), nr. 5—6, p. 448.

2. În textul acestor lucrări identificăm, printre altele, rugăciunile pe care preotul le rostea la Liturghie, rugăciunea de pomenire a morților, rugăciunile ce se rostesc la sfințirea apei Botezului, la Ungerea cu Sfîntul Mir, rugăciunea pentru pîrga roadelor pămîntului etc. (vezi Hipolyte de Rome, *La Tradition apostolique, d'après les anciennes versions*. Introduction, traduction et notes par Bernard Botte, O.S.B., 2-e édition, Paris, 1968, p. 79—81, 113 etc.).

3. *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, în «Scrierile Părinților Apostolici», Edit. Inst. Biblic, București, 1979, p. 21.

4. *Ibidem*, p. 29—32.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*, p. 27.

7. *Ibidem*, p. 32.

8. *Ibidem*, p. 29.

părăția Ta»⁹. După împărțășirea cu Trupul și Sîngele Domnului, creștinii din epoca apostolică aduceau o rugăciune de mulțumire lui Dumnezeu: «Îți mulțumim Ție, Părinte Sfinte, pentru Sfînt numele Tău, pe care L-ai sălășluit în inimile noastre, pentru învățătura, credința și nemurirea pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul tău»¹⁰. Așadar, după mărturia Didahiei, prin rugăciunea liturgică preotul mijlocește la Dumnezeu pentru creștini, pentru unitatea ecumenică a Bisericii, pentru pacea a toată lumea și mulțumește lui Dumnezeu pentru jertfa adusă de Hristos pe Golgota.

Didahia Apostolilor povățuiește pe creștinii tuturor veacurilor să privegheze pentru viața lor, ținîndu-și veșnic candela aprinsă: «Privegheați pentru viața voastră; candelile voastre să nu se stingă...»¹¹. A avea veșnic candelile sufletului aprinse, înseamnă a ne supraveghea pe noi înșine, a purta permanent legătura cu Dumnezeu prin rugăciunile noastre, pentru a primi harul Duhului, untelemnul care face să nu se stingă niciodată candela sufletului nostru¹².

2. Tradiția Apostolică.

Redactată în secolul III, Tradiția Apostolică atribuită lui Ipolit al Romei face dese referiri la rostul și importanța rugăciunii în viața creștinului.

După mănturia acestei Tradiții, eficacitatea unei rugăciuni adresată lui Dumnezeu implică întii de toate o mărturisire corectă a credinței Bisericii ortodoxe, pentru că «...Duhul Sfînt dăruiește harul desăvîrșit numai celor care au o credință dreaptă...»¹³, și se coboară la actul hirotoniei prin rugăciunea întregii Biserici¹⁴.

Se invocă prezența Duhului Sfînt și la jertfa euharistică. Tradiția lui Ipolit ne mărturisește că, în Biserica din epoca apostolică, episcopul se ruga lui Dumnezeu — împreună cu întreaga obște creștină — să le trimită Duhul Sfînt asupra Jertfei Sfintei Biserici, prin care să-i întărească în credința lor «în adevăr»¹⁵.

Tradiția lui Ipolit ne adeverește și practica rugăciunilor spontane, după modelul celor deja formulate precis¹⁶.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*, p. 32.

12. Referindu-se la starea de veghe și rugăciune, prin care ne învrednicim de primirea harului divin necreat, un Sfînt Părinte al Bisericii ortodoxe, din secolul al X-lea, ne spune că «cele cinci fecioare care au privegheat și și-au luat cu ele acel untelemn... — adică harul Duhului — au putut să intre cu mirele în camera de nuntă. Iar celelalte, cele nebune, cele rele, cele care s-au bizuit pe firea lor, n-au privegheat nici nu s-au sîrguit să-și agonisească acest untelemn al veseliei în inimile lor încă pe cînd erau în trup... Sufletele care caută sfințenia aceasta a Duhului, și-și aprind toată dragostea lor pentru Hristos se roagă, cugetă, meditează, despărțite de toate celelalte». (Simeon Metafrastul, *Parafrază la Macarie Egipteanul*, în «Filocalia», vol. V, Edit. Inst. Biblic, București, 1976, p. 332).

13. Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique...*, p. 41.

14. Tradiția lui Ipolit ne informează că la hirotonia episcopului «...toți stau în tăcere, rugîndu-se în inima lor pentru pogorîrea Duhului Sfînt». (Hippolyte de Rome, *op. cit.*, p. 43).

15. Hippolyte de Rome, *op. cit.*, p. 53.

16. *Ibidem*, p. 65.

În biserica din epoca apostolică, datoria de a se ruga aparținea tuturor membrilor Bisericii, dar rostirea rugăciunilor se făcea mai ales de către preoți, văduve¹⁷, fecioare¹⁸, catehumeni¹⁹, etc.

În Biserica Ortodoxă, pravila creștină prevede ca munca fizică sau intelectuală, să fie alternată și însoțită de rugăciune. După rânduiala prescrisă de Tradiția Apostolică, clericii «...după ce s-au rugat, se vor îndrepta fiecare la lucrul său»²⁰, iar «credincioșii toți, bărbați și femei, când se trezesc dimineața, înainte de a începe lucrul, se vor spăla pe mâini și se vor ruga lui Dumnezeu și apoi se vor apuca de lucru»²¹.

Tradiția lui Ipolit prevede și ceasurile de rugăciune. Creștinii trebuie să se roage dimineața — la sculare —, la ceasul trei din zi, la ceasul al șaselea, la ceasul al nouălea, înainte de culcare, la miezul nopții și la cîntatul cocoșului. Aceste rugăciuni, la ceasurile rinduite de pravila apostolică, se puteau face oriunde. «Dacă te afli în casa ta, roagă-te la ceasul al treilea și laudă pe Dumnezeu. Dacă te afli în alt loc, în acest timp, precizează Tradiția lui Ipolit — roagă-te lui Dumnezeu în inima ta», pentru că în acest ceas «a fost răstignit Hristos pe lemn»²². Se evidențiază totuși rugăciunea făcută în biserică, pentru că «...cel care se roagă astfel va putea evita răutatea zilei»²³. Adresînd același îndemn și pentru rugăciunea din ceasul al șaselea, Tradiția Apostolică ne relevă și semnificația rugăciunii ceasului respectiv. «Roagă-te, de asemenea, la ceasul al șaselea. Pentru că, atunci când Hristos a fost răstignit pe lemnul crucii, ziua aceea a fost întreruptă și s-a făcut întuneric mare. De asemenea se face la acest ceas o rugăciune stăruitoare, imitînd vocea Celui care se ruga — Mîntuitorul Hristos — și care a întunecat întreaga zidire...»²⁴. La ceasul al nouălea, în care «...Hristos fiind străpuns în coastă, a ieșit sînge și apă...»²⁵; «se va face de asemenea o mare rugăciune și se va aduce o laudă mare... pentru a imita modul în care sufletul dreptilor laudă pe Dumnezeu...»²⁶. Referindu-se la rugăciunea de seară și de miezul nopții, Tradiția lui Ipolit îndeamnă pe soții creștini să o facă împreună. «Roagă-te de asemenea înainte ca trupul tău să adoarmă. Dar spre miezul nopții ridică-te, spală-ți mâinile și roagă-te. Dacă soția ta este prezentă, rugați-vă împreună; dar dacă ea nu este încă credincioasă, retrage-te în altă cameră, roagă-te și întoarce-te în patul tău. Nu ezita a te ruga»²⁷. Despre semnificația rugăciunii din miezul nopții, Tradiția lui Ipolit ne mărturisește că «...cei vechi, care ne-au lăsat tradiția, ne-au învățat că la acest ceas întreaga creație se odihnește un moment pentru a lăuda pe Domnul... De aceea, cei care cred, trebuie să se grăbească a

17. «Văduva se instituie... pentru rugăciune; aceasta este însă datoria tuturor». (Hippolyte de Rome, *op. cit.*, p. 66).

18. «...Fecioarele ...se vor ruga pentru Biserică». (Hippolyte de Rome, *op. cit.*, p. 97).

19. «...Catehumenii se vor ruga aparte, separați de creștini». (Hippolyte de Rome, *op. cit.*, p. 77).

20. Hippolyte de Rome, *op. cit.*, p. 123.

21. *Ibidem*, p. 125.

22. *Ibidem*, p. 127.

23. *Ibidem*, p. 125.

24. *Ibidem*, p. 127.

25. *Ibidem*, p. 129.

26. *Ibidem*, p. 127.

27. *Ibidem*, p. 129, 101.

se ruga la acest ceas»²⁸. Trebuie să ne rugăm și la «cîntatul cocoșului», pentru că și această rugăciune își are rostul și semnificația ei²⁹.

Prin rugăciune, noi trăim în Hristos, intrăm în legătură duhovnicească cu El, fiind astfel lipsiți și de ispite. Adevărind această realitate, Tradiția lui Ipolit ne mărturisește că nu putem fi «nici ispitiți și nici nu putem pieri, atunci cînd ne vom aminti întotdeauna de Hristos (...semper Christum in memoriam habetis)»³⁰.

Rugăciunea trebuie să fie întotdeauna însoțită de semnul crucii, «căci acesta este semnul Patimii Domnului Hristos, cunoscut și adevărit împotriva diavolului, cu condiția ca tu să-l faci cu credință, nu pentru a fi văzut de oameni...»³¹. Cei care îndeplinesc această regulă a rugăciunii stabilită de Biserică «urmează — într-adevăr — tradiția apostolică»³². Tradiția lui Ipolit ne încredințează că, urmînd și în privința rugăciunii tradiția apostolică a Bisericii, «nici un eterodox nu va putea induce în eroare pe vreun creștin ortodox»³³.

3. Constituțiile Apostolilor.

Despre modul în care s-au rugat creștinii în epoca apostolică ne dau mărturie și Constituțiile Apostolice, scriere redactată în secolele III—IV.

Constituțiile Apostolilor ne adresează îndemnul stăruitor «să ne rugăm lui Dumnezeu, chemîndu-L în ajutor prin rugăciune neîncetată...»³⁴. Această rugăciune neîncetată trebuie să fie aceea «pe care ne-a învățat-o Domnul»³⁵, adică «Tatăl nostru», pe care trebuie să o rostim cu vrednicie de trei ori pe zi³⁶, «cu fața spre răsărit», invocînd ca temei scripturistic faptul că «și în cartea a doua a Cronicilor este scris aceasta...»³⁷.

Rugăciunea este jertfa curată a inimii noastre. De aceea ea trebuie adusă în orice loc, cu timp și fără timp, așa cum se făcea în epoca apostolică. «...În orice parte a pămîntului ți se aduce tămîie prin rugăciune și cuvînte...», ca Unul ce «știi rugăciunile celor ce tac»³⁸.

Mărturiile tradiției liturgico-canonice apostolice adevăresc că, în Biserica primară, creștinul avea obligația de a se ruga pentru binefăcătorul său monal sau material. După prescripția rînduiei apostolice, trebuie să spunem «celor nevoiași și cine este cel ce a dat, ca să se roage pentru el, numindu-i și numele, căci trebuie a face bine tu-

28. *Ibidem*, p. 131.

29. Cu privire la semnificația rugăciunii de la «cîntatul cocoșului», *Tradiția lui Ipolit* ne spune: «...La acest ceas, la cîntatul cocoșului, fiii lui Israel l-au renegat pe Hristos, pe care noi îl cumoaștem prin credință, în nădejdea luminii veșnice a învierii morților...» (Hippolyte de Rome, *op. cit.*, p. 133).

30. Hippolyte de Rome, *op. cit.*, p. 133.

32. *Ibidem*, p. 139.

33. *Ibidem*, p. 138.

34. *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu așezămintele și canoanele Apostolice*, trad. Pr. Prof. I. Mihălcescu, Chișinău, 1928, p. 199.

35. *Ibidem*, p. 213; Cf. *Matei VI*, 9.

36. «De trei ori pe zi rugați-vă astfel, ca să vă faceți vrednici de înfierea Tatălui, ca nu cumva, cu nevrednicie numindu-L Tată, să fiți certați de El...» (*Scrierile Părinților Apostolici...*, p. 194).

37. *Scrierile Părinților...*, p. 213; Cf. *II Cronici V*, 12—13.

38. *Scrierile Părinților...*, p. 199, 248.

turor oamenilor, fără a cerceta cine este acesta sau acela...»³⁹. Sfinții Apostoli se rugau lui «Dumnezeu prin Domnul Iisus...»⁴⁰ și învățau pe creștini că «...numai un singur Dumnezeu, Atotțiitor, există, în afară de care altul nu este. Pe acesta numai să-L cinștiți și Lui numai să vă închinați prin Iisus Hristos Domnul nostru, în Duhul cel prea Sfânt»⁴¹.

Referindu-se la rugăciunea obștească, Constituțiile Apostolilor povățuiesc pe creștini să nu meargă la biserică «în ziua amărăciunii..., mai înainte de a fi depărtat necazul. Aceasta este calea vieții, în care... vă aflați prin Iisus Hristos, Domnul nostru»⁴². Voința lui Hristos este oa «să-L lăudăm într-o unire și să I ne închinăm într-o glăsuire...»⁴³ cu episcopul sau preotul ortodox. În locul jertfelor legii vechi «sînt acum rugăciuni și cereri și mulțumiri ;...»⁴⁴, pe care trebuie să le aducă episcopul, pentru că «...de va face cineva ceva fără de episcop, în zadar va face, căci nu i se va socoti ca faptă... așa oricare laic, săvîrșind ceva fără preot, se ostenește în zadar»⁴⁵. Rugăciunea adusă deci de episcop sau preot împreună cu întreaga obște creștină, este singura jertfă bine primită a legii neo-testamentare. Fără episcop sau preot nu există rugăciune liturgică, și nici jertfă obștească cerută de legea creștină. Episcopului îi revine sarcina de a îndemna «poporul să se îndeletnicească cu venirea la biserică dimineața și seara în fiecare zi și să nu o părăsească în nici un chip, ci să se adune întotdeauna, ...cîntînd psalmi și rugîndu-se în Casa Domnului, ...mai ales în ziua sîmbetei și în Duminica Învierii Domnului, ...înalțînd laudă Lui»⁴⁶. În zi de Duminică, spune scrierea Constituțiile Apostolice, creștinii săvîrșeau «...trei rugăciuni spre aducerea aminte de Acela, care a înviat după trei zile...»⁴⁷.

Potrivit rînduiei apostolice, creștinii veniți din altă parohie nu pot fi primiți în comuniunea rugăciunii decît după ce sînt cercetați în privința credinței și a statutului lor canonic. Dacă vin creștini «din altă parohie, aducînd cu ei învoire (recomandație), diaconul să revizuiască cele cu privire la ei, cercetînd dacă sînt... drept-credincioși, dacă nu sînt molipsiți de erezie... Și astfel, știind despre ei, că sînt într-adevăr creștini și de aceeași părere cu adevărații credincioși în cele cu privire la Domnul, să conducă pe fiecare la locul convenit lui...»⁴⁸.

Constituțiile Apostolilor interzic creștinilor ortodocși de a avea comuniune de rugăciune cu predicatorii eterodocși. Să «nu vă rugați în învățătorul mincinos, ca să nu vă pîngăriți împreună cu el»⁴⁹. «Cel credincios nici acasă la el să nu se roage împreună... cu un eretic...»⁵⁰. Întrucît eterodocșii disprețuiesc harul preoției și nu cinstesc sfînta cruce, Constituțiile Apostolilor interzic orice comuniune de rugăciune a creștinilor ortodocși cu aceștia⁵¹. Creștinii care urmează unele obiceiuri ne-

39. *Ibidem*, p. 89.40. *Ibidem*, p. 153.41. *Ibidem*, p. 159—160.42. *Ibidem*, p. 191.43. *Ibidem*, p. 74.44. *Ibidem*, p. 48.45. *Ibidem*, p. 49—50.46. *Ibidem*, p. 79—80.47. *Ibidem*, p. 80.48. *Ibidem*, p. 78.49. *Ibidem*, p. 196.50. *Ibidem*, p. 258.

51. «...Pe ereticii fără de lege, care nu se pocăiesc — se prevede în Constituțiile Apostolilor — afurisiți-i, despărțindu-i de credincioși, și aduceți la cunoștință publică îndepărtarea lor din Biserica lui Dumnezeu, și porunciți credincioșilor să se ferească cu desăvîrșire de ei, și să nu se întovărășească cu ei nici la vorbă, nici la rugăciuni, căci ei sînt potrivnici și răuvoitori Bisericii, strică turma și necinstesc moștenirea, se socotesc înțelepți și sînt cu totul răi, ...hulesc Duhul harului și disprețuiesc harul lui Hristos cel dat în dar...» și «se rușinează de cruce... ca ceva înjositor...» (*Scrierile Părinților*, t. p. 163, 174).

creștine, și «se abțin de la rugăciune...», sînt lipsiți de Duhul Sfînt, care rămîne întotdeauna cu cei credincioși, «...căci nici împreunarea după lege, nici nașterea de copii, ...nu pot să spurce firea omului sau să alunge Duhul Sfînt, ci numai fapta rea și nelegiuită»⁵². Prin această mărturie, Așezămintele Apostolilor vizau pe encratiții și eustatienii din vremea aceea, care se abțineau, printre altele, și de la căsătorie, considerînd-o ca ceva impur. Invocînd acest motiv, aceștia nu se rugau împreună cu ceilalți creștini căsătoriți.

Aceeași Tradiție liturgico-canonice apostolică adeverește că «prin rugăciuni» se face «împărtășirea Sfîntului Duh» credincioșilor⁵³. Prin rugăciune însoțită de semnul extern al punerii mîinilor au fost numiți de către Sfinții Apostoli și «...episcopii, preoții și diaconii...»⁵⁴. Așadar împărtășirea Sfîntului Duh la Taina Hirotoniei se face tot prin rugăciuni.

În cartea a opta a Constituțiilor Apostolilor se află inserat și textul unor rugăciuni⁵⁵, care se rosteau la săvîrșirea unor Taine și ierurgii⁵⁶ ale Bisericii pre-niceene, ca de exemplu rugăciunea la hirotonia episcopului, preotului și diaconului, rugăciunea la hirotesia diaconiței, ipodiatonului și citețului, rugăciunile din cadrul Sfintei Liturghii — rugăciunea pentru credincioși, rugăciunile pentru sfințirea elementelor euharistice, rugăciunea de mulțumire pentru primirea Sfintei Euharistii etc. — rugăciunile de mulțumire la Vecernie, Utrenie, rugăciunea pentru binecuvîntarea ofrîndelor și rugăciunea pentru cei răposați⁵⁷. Aceste rugăciuni de factură biblică, și îndeosebi cele de mulțumire față de Dumnezeu⁵⁸, reproduc sau parafrazează textul scripturistic. Mănturii ale modului în care s-au rugat creștinii în epoca pre-niceeană⁵⁹, aceste rugăciuni constituie totodată o zestre imnologică a Bisericii primare. Redactate sub formă imnică, cu iz de psaltire, ele au o tematică bogată și variată. Fondul lor doctrinar exprimă duhul autentic al tradiției apostolice.

Urmînd aceeași tradiție, apostolică, consemnată de Ipolit, Așezămintele Apostolilor enumeră aceleași ceasuri în care creștinii trebuie

52. *Scrierile Părinților Apostolici...*, p. 174—175.

53. *Ibidem*, p. 151.

54. *Ibidem*, p. 267.

55. *Ibidem*, p. 224—262.

56. De exemplu, actul sfințirii apei și al untdelemnului era însoțit, în Biserica primară, de o rugăciune, prin care episcopul sau preotul cerea ca Dumnezeu să dea acestora «putere pricinuitoare de sănătate, alungătoare de boale, izgonitoare de demoni, izbăvitoare de orice cursă, prin Hristos...» (*Scrierile Părinților...*, p. 254).

57. Pentru cei adormiți în Domnul, Constituțiile Apostolilor prevăd ca rugăciunea să fie cîntată. «...Adunați-vă fără grijă în cîmîtire — se spune în Constituțiile Apostolilor — citind cărțile sfînte și cîntînd psalmi pentru martirii adormiți și pentru toți sfinții și frații voștri adormiți din veac în Domnul..., iar cînd scoateți morții din casă, petreceți-i cu cîntări, dacă sînt credincioși în Domnul...» (*Scrierile Părinților Apostolici...*, p. 179).

58. Vezi *Scrierile Părinților Apostolici...*, p. 199—207.

59. Rugăciunea de mulțumire pentru primirea Sfintei Euharistii, pe care o rostea episcopul liturghisitor, rămîne o astfel de mărturie privind modul în care s-au rugat creștinii în epoca pre-niceeană. Vezi textul acestei rugăciuni în *Scrierile Părinților...*, p. 248.

să facă rugăciuni. Se expune aceeași motivație, dar sub o formă de exprimare mai bogată și mai nuanțată⁶⁰.

4. Cele 127 Canoane apostolice, varianta copto-arabă.

Confirmînd tradiția canonică a Bisericii primare, canonul 42 din cele 127 canoane — în versiunea arabă — atribuite apostolilor, prevede ca «în momentul trezirii și ridicării lor din pat, și înainte de a se apuca de lucru, creștinii să se roage lui Dumnezeu; ...dar, dacă există într-o localitate o învățătură, ei îi vor da întâietate, și vor merge să asculte acest cuvînt divin care le întărește sufletul. Să se grăbească, deci, a merge la biserică, locul în care Duhul sălășluiește și aduce roade»⁶¹. În conformitate cu prevederile acestui canon, fiecare creștin este dator să se roage lui Dumnezeu oriunde, dar mai ales în biserica lui Hristos, pentru a asculta cuvîntul de învățătură al episcopului sau preotului liturghisitor. Așa după cum precizează și canonul, biserica este singurul loc în care sălășluiește Duhul Sfînt, și care aduce roade, «căci Dumnezeu locuiește în biserică și El are puterea de a ne izbăvi de răutatea zilei»⁶². Același canon 47 preciza că, participînd la rugăciunea bisericii, vei învăța și «...ceea ce trebuie tu să faci în casa ta; de aceea fiecare trebuie să nu zăbovească a merge la biserică, care este locul în care Duhul Sfînt își arată strălucirea Sa»⁶³. Aceeași tradiție canonică precizează că nu orice locaș de rugăciune primește caracterul sfințeniei, propriu unei biserici, ci numai acela care a fost sfințit de episcop prin rugăciune⁶⁴. Prin urmare, clădirea care nu este sfințită de episcop nu poate avea statutul de biserică, de locaș de rugăciune în care credincioșii să înalțe rugăciuni și să se împărtășească de harul Duhului Sfînt.

Aceleași canoane apostolice — varianta copto-arabă — prevăd și interdicția pusă «slujitorilor lui Dumnezeu de a se ruga cu ereticii, chiar și într-o casă oarecare...»⁶⁵.

Referitor la ceasurile de rugăciune și semnificația lor, canoanele apostolice confirmă aceeași tradiție a Orientului creștin din primele secole. Creștinii se rugau «la ceasul al treilea...» — motiva canonul 47 apostolic — pentru că Hristos, la aceeași oră, a fost răstignit pe lemn. De aceea și în Vechiul Testament legea prevedea să se aducă pîinea punerii înainte la ceasul al treilea, ca pîrefigurare a trupului și sîngelui

60. «Rugăciuni faceți: dimineața, la ceasul trei, șase și nouă, seara și la cîntatul cocoșului: dimineața, mulțumind că Domnul v-a luminat, alungînd noaptea și aducînd ziua. La ceasul trei, pentru că în acest ceas a primit Domnul de la Pilat hotărîrea de osîndă. La ceasul șase, pentru că atunci a fost răstignit. La ceasul nouă, pentru că toate s-au cutremurat, cînd Stăpînul a fost răstignit, înfricoșîndu-se de îndrăzneala nelegiuitorilor... și neputînd răbda batjocura adusă Domnului. Seara, drept mulțumire, că v-a dat noaptea spre odihnă de ostenețile din timpul zilei. La cîntatul cocoșilor, pentru că acest ceas vestește sosirea zilei, spre a face lucrurile lumii. Dacă nu e cu puțință a veni la biserică ..., fiecare ... să se roage la el acasă...» (*Scrierile Părinților...*, p. 258).

61. *Les 127 Canons des Apôtres*. Texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres, par Prof. J. Périar, Paris, 1912, p. 613—614. 62. *Ibidem*, p. 617. 63. *Ibidem*.

64. «...Omul sfînt sfințește biserica, și aceeași biserică este pîngărită prin prezența necredincioșilor» (*Les 127 Canons des Apôtres...*, p. 652).

65. *Les 127 Canons...*, p. 653.

prea sfint al lui Hristos, și de a jertfi mielul, tipul mielului desăvârșit...»⁶⁶. La ceasul al șaselea, creștinii se rugau «pentru că, Hristos fiind răstignit pe lemn, ziua aceea a fost întreruptă, și întineric s-a făcut...»⁶⁷. Același canon cere creștinilor să se roage și în ceasul al nouălea, pentru ca să poată «...cunoaște modelul după care sufletele celor drepti binecuvîntează pe adevăratul Dumnezeu... ; căci la această oră, coasta Sa a fost împunsă și a ieșit sînge și apă : după care, El a dat lumină celorlalți oameni, în timpul restului zilei, pînă noaptea»^{67 a}. De asemenea, creștinul trebuie să se roage și la sfîrșitul zilei : «trebuie să te rogi și înainte de a da odihnă la pat trupului tău»⁶⁸. Același canon ne adeverește că, în epoca apostolică, creștinii se rugau și la miezul nopții⁶⁹. «Noi sîntem datori să ne rugăm la această oră pentru că aceasta este tradiția celor vechi. La aceeași oră, toate corurile îngerești își împlinesc slujirea lor, și sufletele celor drepti cîntă laudă lui Dumnezeu : iată pentru ce credincioșii trebuie să se consacre rugăciunii. De altminteri, Domnul a zis : la miezul nopții s-a făcut strigare : iată, mirele vine...»⁷⁰. Creștinul este însă dator să se roage îndeosebi la trezirea din somn, dimineața, la cîntatul cocoșului⁷¹.

Același canon apostolic cerea creștinilor să aplice vechea rînduială a rugăciunii și să o însoțească de facerea semnului sfintei cruci⁷².

După cum se poate constata, conținutul acestui canon — 47 apostolic — este aproape identic cu al altor canoane și mărturii canonice apostolice despre ceasurile rugăciunii. Acest fapt dovedește atît izvorul comun al acestor scrieri cu conținut liturgico-canonice, cît și unitatea tradiției canonice a Bisericii primare.

Tradiția canonică a Bisericii primare ne adeverește că obligația creștinului de a mărturisi «dreapta credință»⁷³ și de a se ruga lui Dumnezeu a fost statornicită «în canoanele Bisericii»⁷⁴ de Sfinții Apostoli. Observarea și urmarea pravilei rugăciunii stabilită de Sfinții Apostoli și urmării lor a avut și are darul de a feri pe creștini de orice învățătură și practică eterodoxă⁷⁵.

66. *Ibidem*, p. 617—618.67. *Ibidem*, p. 618.67 a. *Ibidem*.68. *Ibidem*, p. 619.69. *Ibidem*, p. 618—619.70. *Ibidem*, p. 619—620.71. *Ibidem*, p. 620.

72. «...O, credincioșilor, dacă vă veți aduce aminte de ea, dacă vă veți instrui reciproc pentru a o pune în practică, vă veți aminti de Hristos în orice clipă, nimeni nu va putea să vă ispitească, și nu veți cădea niciodată. Totodată, însemnează-ți fruntea ta cu evlavie, căci acesta este semnul vădit și cunoscut, care cauzează căderea diavolului. Cînd noi îl facem cu credință, noi nu-l arătăm doar ochilor oamenilor, ci îl facem cu conștiința că el ne ocrotește ca o armură. Diavolul, în fine, nu ia aminte decît la puterea inimii, și cînd vede că omul interior este înzestrat de rațiune și pecetluit înăuntru și în afară de semnul Cuvîntului, își ia îndată tălpășița, pus în derută de Duhul Sfînt, care sălășluiește în omul care i-a hărăzit un loc în sinea sa... De aceea, atunci cînd făcînd semnul crucii, ne însemnăm frunțile noastre cu mîna, noi sîntem izbăviți de cel care dorește moartea noastră...» (*Les 127 Canons...*, p. 620—621).

73. *Les 127 Canons des Apôtres...*, p. 621.74. *Ibidem*, p. 622.

75. Confirmînd tradiția apostolică, păstrată în Biserica Alexandriei, canonul 47 apostolic concluziona că, «oricine, auzind învățătura apostolilor, o va pune în practică, nu va putea fi înținat de nici o erezie. De altfel, ereziile s-au înmulțit pentru că cei imputerniciți să învețe în loc să pătrundă gîndirea personală a Apostolilor, nu au dorit să urmeze decît propria lor fantezie, făcînd ceea ce le place și nu ceea ce trebuie.» (*Les 127 Canons...*, p. 621).

Conform dispoziției canonului 52 al scrierii menționate, cu prilejul hirotoniei unui episcop, toți «episcopii... și preoții din altar, se vor ruga în tăcere... și toți se vor ruga lui Dumnezeu pentru el, în același timp cu episcopul hirotonisitor»⁷⁶. Tradiția canonică apostolică ne adevărește deci că la actul hirotoniei întru episcop participă, prin rugăciunea comună, toți clericii prezenți în altar. Prin această rugăciune, prin care se dă expresie și unității de credință a celor prezenți cu Biserica ecumenică, se împărtășește și harul preoției în treapta de episcop.

Canoanele respective fac mențiune expresă și despre rugăciunea epiclezei pe care trebuie să o rostească episcopul sau preotul «...asupra ofrandei, invocând Duhul Sfânt de a coborî asupra ei : asupra pîinii, pentru a o preface în trupul lui Hristos ; asupra potirului, pentru a-l preface în sîngele lui Hristos. Cînd el a sfîrșit toate rugăciunile pe care trebuie să le rostească, episcopul se va împărtăși primul ; ...»⁷⁷. Apoi, după împărtășirea tuturor cu Trupul și Sîngele lui Hristos, episcopul rostea rugăciunile de mulțumire⁷⁸.

Rînduiala liturgico-canonică a Bisericii primare a prevăzut și obligația catehumenilor «de a se ruga singuri, separat de credincioși»⁷⁹. Ei se puteau învrednici a se «ruga împreună cu credincioșii»⁸⁰, doar după botezarea și împărtășirea lor cu Trupul și Sîngele lui Hristos.

În aceleași canoane apostolice găsim numeroase mărturii și despre rugăciunile rostite de episcop cu ocazia încreștinării neofitilor. Cu acest prilej, episcopul rostea rugăciuni asupra apei bapismale, a «untdelemnului euharistiei», a «untdelemnului exorcizării», a punerii mîinilor peste cei botezați⁸¹ etc.

Rînduiala rostirii rugăciunilor la pomenirea morților își are un temel și în tradiția liturgico-canonică a Bisericii primare. În conformitate cu dispoziția canonului 69 se vor face pomeniri în zilele respective — a treia, a șaptea, la o lună și la un an — «prin psalmi și rugăciuni»⁸². Clericii și creștinii participanți la aceste pomeniri sînt îndrumați să mînce și să bea cu cumpătare, pentru a fi vrednici de a se ruga pentru cei adormiți în Domnul⁸³.

Multe din rînduiele referitoare la rugăciune, prevăzute de Constituțiile Apostolilor, sînt confirmate și de către cele menționate în canoanele apostolice. De exemplu, canoanele apostolice prevăd și obligația creștinilor de a se ruga pentru toți oamenii⁸⁴, inclusiv pentru cei îi urăsc.

Rugăciunea pentru pace a fost rînduită încă din epoca apostolică. Constituțiile și canoanele atribuite apostolilor prevăd ca o obligație majoră pentru creștinii din toate timpurile să se roage în Biserica lui Dumnezeu pentru bunul cel mai de preț al omenirii, pacea.

76. *Les 127 Canons...*, p. 634.

77. *Ibidem*, p. 636 ; Cf. can. XXXIV apostolic.

78. *Les 127 canons...*, p. 637.

79. *Ibidem*, p. 599.

80. *Ibidem*, p. 605—606.

81. *Ibidem*, p. 602, 605.

82. *Ibidem*, p. 653.

83. În textul canonului 69 apostolic, varianta arabă, se prevede ca, la aceste pomeniri, creștinii să bea și vin, dar cu măsură. «Noi zicem aceea nu pentru a le interzice de a bea, căci nu ne este dat nouă de a disprețui ceea ce Dumnezeu a creat pentru bucuria oamenilor, ci pentru a le interzice de a bea pînă se îmbată». (*Les 127 Canons des Apôtres...*, p. 654 ; Cf. *Scrierile Părinților...*, p. 264).

84. *Les 127 Canons...*, p. 577.

Canoanele Apostolice prevăd și datoria «văduvelor» și a «fecioarelor» creștine de a stăruî în rugăciune pentru întreaga obște, de a se «în-deletnici cu rugăciunea pentru toți cei care se află în ispită și care doresc să fie luminați...»⁸⁵. «Și de nimic alta să nu se îngrijească văduva decît numai de a se ruga pentru cei ce dau daruri și pentru întreaga Biserică»⁸⁶.

După cum s-a putut constata, lucrările cu conținut liturgico-canonic, atribuite Sfinților Apostoli, ne oferă mărturii prețioase despre pravila rugăciunii din primele secole creștine. Ele ne adevăresc că în Biserica primară s-a păstrat un echilibru desăvîrșit între rugăciune și cunoaștere, între trăire și teologie. Prin aceasta, dogma a devenit expresia credinței Bisericii primare⁸⁷. Confirmînd tradiția apostolică, aceste mărturii ne dau posibilitatea să reconstituim însuși textul rugăciunii liturgice din Biserica primară.

Mărturiile acestei tradiții canonice despre ceasurile rugăciunii sînt adevărate și de însemnările de călătorie ale unor pelerini creștini, la locurile sfinte⁸⁸, din aceeași epocă a Bisericii primare.

Mărturiile tradiției liturgico-canonică apostolice despre rugăciune rămîn pentru noi, cei de astăzi, nu numai un material documentar și informativ de primă mîină, ci și o pravilă pe care trebuie să o urmăm în rugăciunea publică și particulară.

SACERDOȚIUL ÎN TEOLOGIA REFORMATĂ CONTEMPORANĂ ȘI ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE PREOȚIE *

Pr. Drd. Vasile CITIRIGA

Cea de a V-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi (1975) a studiat și definit conceptul de «comunitate conciliară»¹, marcînd astfel trecerea mișcării ecumenice la o nouă noțiune în vederea exprimării unității Bisericilor. În abordarea acestei probleme trebuie să se țină seama de toate elementele definitorii ale Bisericii, printre care un loc aparte îl ocupă slujirea preoțească sacramentală. Legată de aceasta, succesiunea apostolică este pentru noi garanția prezenței și lucrării lui Hristos prin Duhul Sfînt și a păstrării identității obiective a Bisericii².

85. *Les 127 Canons...*, p. 586—587; Cf. *Can. XXXV apostolic*, varianta arabă.

86. *Scrierile Părinților...*, p. 90, 111.

87. Vezi C. Andronikoff, *Dogme et Liturgie*, în «La Liturgie, expression de la foi», Roma, 1979, p. 13—29.

88. Vezi *Insemnările de călătorie ale peregrinei Egeria — sec. IV — trad. Pr. M. Branște*, în «Mitropolia Olteniei», XXXIV (1982), nr. 4—6, p. 350—356.

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în Teologie, la Catedra de Teologie Dogmatică sub îndrumarea părintelui Prof. Dr. D. Popescu care a dat și avizul de publicare.

1. Pentru detalii, vezi: Pr. Prof. D. Popescu, *Biserica locală și comunitatea conciliară*, în «Ortodoxia», XXIX (1977) nr. 3—4, p. 507—512; Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, București, 1979, p. 299—308.

2. Pr. Prof. D. Popescu și Pr. Prof. D. Radu *Comunitatea conciliară — problemă ecumenică actuală*, în «Studii teologice» XXVIII (1976) nr. 3—6, p. 208.

Preoția ține ființial de Biserică, ea este mijlocul prin care Biserica se menține și se prelungește. Sfântul Ciprian spune că unitatea Bisericii presupune unitatea episcopatului și pe de altă parte unitatea episcopatului păstrează unitatea Bisericii³. Avînd în vedere strînsa legătură dintre Biserică și teologia slujirii preoțești, studiile pe tema «comunității conciliare» nu pot face abstracție de acest element esențial cu profunde implicații eclesiologice.

Conștienți de importanța actuală pe plan ecumenic a doctrinei despre slujirea preoțească sau, cu un termen foarte uzitat și actual în cercurile ecumenice, ministeriu, în cadrul acestui studiu vom căuta să evidențiem cîteva aspecte ale ministeriului sacramental.

I. Instituirea și autoritatea ministeriului.

În ce privește instituirea ministeriului, teologul reformat Jean-Jacques von Allmen merge pe linia lui Jean Calvin care susținea în secolul XVI originea divină a ministeriului sacramental precum și autoritatea divină a acestuia⁴, și pe linia lui *Confessio Helvetica Posterior* care arată că originea «miniștrilor» și instituirea lor este foarte veche, stabilită de Dumnezeu însuși și nu inventată de vreo nouă hotărîre a oamenilor⁵. La rîndul său, von Allmen ține să precizeze că originea ministeriului nu este eclesiologică, ci teologică⁶. Referindu-se la misiunea de propovăduitor al Evangheliei — principala misiune a ministeriului sacramental protestant — același teolog arată că Iisus Hristos a voit martori, dar martori împuterniciți, după cum reiese din Faptele Apostolilor 10, 40—42: «Dumnezeu L-a înviat a treia zi și I-a dat să se arate, nu la tot poporul, ci nouă martorilor dinainte rînduiți de Dumnezeu care am mincat și am băut cu El, după învierea Lui din morți. Și El ne-a poruncit să propovăduim poporului și să mărturisim că El este». De aceea, zice Jean-Jacques von Allmen, este martor al Evangheliei în sensul strict al cuvîntului, cel care este împuternicit a fi⁷.

Aceste afirmații sînt, desigur, un prim punct de acord între ortodocși și reformați. Dar nu se poate trece cu vederea faptul că actul instituirii sacerdotale are, din punct de vedere ortodox un caracter sacramental. Aici Hristos rînduiește invizibil, în mod direct, și vizibil prin episcopi, pe preoții și pe diaconii din orice timp⁸. Episcopii îndeplinesc rolul de organe văzute ale lui Hristos în actul instituirii ca cei care au această putere de la Hristos, transmisă prin harul Duhului Sfînt începînd de la apostoli și continuînd în nesfîrșitul lanț episcopal. Ba mai mult, instituirea preoției se găsește în Biserica Ortodoxă într-o relație deosebită cu instituirea Euharistiei ca Jertfă și ca Taină în Joia Patimilor (Luca 22,

3. la N. Afanassieff, *Una Sancta*, în «Irenikon», 1963, nr. 4, p. 449—450.

4. J. Calvin, *Institution de la Religion chretienne*, texte établi et présenté par J. Pannier, Paris, 1936, vol. IV, p. 155.

5. La J.-J. von Allmen, *Le saint ministère selon la conviction et volonté des Reformés du XVI-e siècle*, Neuchâtel, 1968, p. 15.

6. Idem, *Prophétisme sacramental*, Neuchâtel et Paris, 1964, p. 39.

7. Idem, *Le prédicateur, témoin de l'Evangile*, în «Irenikon», 1976, nr. 2, p. 346.

8. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. II, p. 239.

19; I Corinteni 11, 25), cînd a fost anticipată și instituirea preoției sacramentale⁹.

Desigur, J.-J. von Allmen arată că mandatul prin care este imputernicit cineva ca «ministru» în Biserică se conferă prin actul «ordinațiunii», care realizează legătura între Duhul Sfînt și cel ordonat și că cei însărcinați cu funcția de miniștri nu își vor putea îndeplini misiunea decît prin locuirea în ei a Duhului Sfînt¹⁰.

Ortodoxia nu se oprește la afirmarea sălășluirii Duhului Sfînt în cel hirotonit, ci afirmă în plus că legătura aceasta cu Duhul Sfînt este asigurată de persoana episcopului, prin intermediul căruia lucrează Hristos. Sălășluirea Duhului Sfînt în cel hirotonit se face prin invocarea Lui de către episcop, și nu aparte de lucrarea sa. Episcopul este cel prin care se obiectivează relația dintre Duhul Sfînt și cel hirotonit.

În Ortodoxie, Hirotonia este Taina prin care Hristos împărtășește harul nevăzut al Duhului Sfînt prin lucrarea văzută a episcopilor Bisericii. În virtutea Tainei Hirotoniei, «preoția sacramentală își are izvorul în Preoția însăși a lui Hristos, Mîntuitorul nostru, care a instituit-o și care este săvîrșitorul fiecărei hirotonii în parte în Duhul Sfînt prin episcopii Bisericii»¹¹. Nici Hristos însuși nu și-a luat Preoția singur în calitate de om, cu atît mai mult cei care sînt chemați spre slujirea sacramentală nu-și iau preoția singuri, nici nu le-o dă comunitatea, ci Dumnezeu însuși, lucru pe care îl afirmă de altfel și teologii reformați. Noi credem și mărturisim că harul hirotoniei sau comunicarea Duhului Sfînt în Taina Hirotoniei vine prin mijlocirea unei persoane, deci în mod obiectiv și nu doar subiectiv. Altfel, mîntuirea ar depinde de subiectivitatea umană.

Recunoașterea de către teologii reformați a instituirii divine a ministeriului sacramental constituie un punct de plecare în dialogul bilateral asupra ministeriului. Credem că dialogul ar fi mai rodnic dacă din partea reformată s-ar lua în considerare punctele de vedere ortodoxe expuse mai sus.

II. Succesiunea apostolică.

Jean Calvin considera că prosperitatea Bisericii nu stă în succesiunea apostolică neîntreruptă (în ierarhie), ci ea este dată în Capul cel veșnic al Bisericii, Hristos, căci dacă acest cap este veșnic, trupul este și el¹². Astăzi J.-J. von Allmen observă că succesiunea apostolică este un «semn», o «atestare» și chiar o «garanție» a continuității Bisericii. Ce înțelege el prin succesiunea apostolică? După opinia teologului reformat, succesiunea apostolică nu înseamnă într-atît o succesiune în dreptul de a celebra Cina și a conduce poporul lui Dumnezeu, cît o succesiune în datoria de a proclama doctrina apostolilor. Și totuși, zice el, succesiunea în doctrină implică pe lîngă aceasta, și ca o consecință a ei, succesiunea în administrarea sacramentelor și în exercitarea ministeriului

9. Pr. Prof. D. Radu, *Taina Preoției*, în «Ortodoxia», XXXI (1979) nr. 3—4, p. 542.

10. J.-J. von Allmen, *Le prédicateur...*, p. 348—349.

11. Pr. Prof. D. Radu, *Despre preoție...*, p. 544.

12. Pr. I. Mihălcescu, *La théologie symbolique au point de vue de l'Église Orthodoxe Orientale*, Bucarest, Paris, 1932, p. 247.

apostolic și pastoral¹³. Luate în ele însele, aceste afirmații dovedesc un progres față de ceea ce s-a spus despre succesiunea apostolică în secolul XVI. Dar în continuare J.-J. von Allmen precizează că a fi în succesiunea apostolică nu înseamnă a fi ordonat de un episcop care să aibă înapoia lui un lanț episcopal care se ridică pînă la apostoli și care garantează unui pastor că el se găsește în succesiunea apostolică, ci înseamnă pur și simplu a predica fidel Evanghelia transmisă de apostoli, a mărturisi credința apostolilor¹⁴. Calvin arăta în vremea sa că «acela este episcop, care fiind chemat la ministeriul cuvîntului și al sacramentelor, execută în mod fidel mandatul său»¹⁵.

Sucesiunea apostolică în ministeriul instituit este, din punct de vedere ortodox, semnul dat Bisericii în vederea propriei sale continuități apostolice; dar pe lângă succesiunea apostolică, apostolicitatea Bisericii mai implică și tradiția apostolică. Întrarea în ministeriul episcopilor și al preoților și introducerea celui hirotonit în succesiunea apostolică se face prin hirotonia săvîrșită de episcop, acest semn al succesiunii apostolice și martor și păzitor al Tradiției Apostolilor¹⁶. Ortodoxia mărturisește că succesiunea apostolică nu constă nici numai în credință, nici numai în har, nici numai în lanțul episcopal, ci în toate deopotrivă, acestea fiind elementele definitorii ale succesiunii apostolice. Acestea se intercondiționează reciproc și toate la un loc conferă calitatea de succesiune apostolică, dar numai în interiorul unei Biserici în întregime apostolică. Fără harul succesiunii apostolice a ierarhiei și fără învățătura apostolică transmisă odată cu el în cadrul Bisericii apostolice, n-ar fi creștini botezați, nu L-ar cunoaște pe Hristos în lucrarea Lui în ei așa cum a fost și cum a lucrat în tot trecutul. Factorul interior al acestei succesiuni este Hristos însuși și Duhul Sfînt, iar factorul vizibil este Biserica întreagă păstorită de episcopi¹⁷.

În alt loc, J.-J. von Allmen consideră că, atunci cînd se vorbește de ministeriu, subiectul frazei nu este mai întii și în mod esențial nici Biserica, nici cel investit cu o asemenea sarcină, ci este Dumnezeu¹⁸. Dincolo de o recunoaștere a originii divine a ministeriului sacramental, în acest text se descoperă tendința de a nu lega ministeriul de o succesiune apostolică cu un caracter ecleziologic, de a face abstracție de elementul văzut al succesiunii, lanțul episcopal. Din punct de vedere ortodox, nu poate avea loc o succesiune a harului de la episcopii căzuți de la dreapta credință la cei hirotoniți de aceștia. Altfel am cădea într-o înțelegere magică a lucrării harului¹⁹. De aici reiese importanța pe care o dă Ortodoxia subiectului uman care primește hirotonia și credinței pe care o mărturisește el în vederea intrării în succesiunea apostolică. Numai prin succesiunea apostolică a episcopatului se asigură păstrarea integrală a învățăturii apostolice iar subiectul uman hirotonit în treapta de episcop

13. J.-J. von Allmen, *Le saint ministère...*, p. 195; v. și idem, *Prophétisme sacramental*, p. 116.

14. *Ibidem*, p. 198.

15. J. Calvin, *op. cit.*, p. 107.

16. Pr. Prof. D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 1—2, p. 331.

17. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol. III, p. 163.

18. J.-J. von Allmen, *Le saint ministère...*, p. 195.

19. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol. III, p. 167.

este condiția *sine qua non* a păstrării și aplicării acestei învățături. *Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem*, spune Sf. Irineu²⁰.

Ortodoxia leagă succesiunea apostolică de Biserică în totalitatea ei, pentru că aici lucrează Hristos în Duhul Sfânt prin harul Său, iar prin acest har se asigură și transmiterea învățăturii apostolice de la episcopi la episcopi. Lanțul episcopal este articulat în Sfinții Apostoli și își are originea în Preoția lui Hristos.

Dorind să aducă la lumină acele puncte din documentele reformate ale secolului XVI care au darul de a încuraja dialogul ecumenic actual, J.-J. von Allmen subliniază că *Confessio Helvetica Posterior* vorbea de instituirea ministeriului prin «punerea mâinilor» și că prin acest act ministrul ordonat (slujitor hirotonit) este expus de către ministrul ordonator acțiunii Duhului Sfânt. El vrea să se apropie de caracterul sacramental al consacrării și deci al succesiunii apostolice, fapt deosebit de important.

III. Necesitatea ministeriului

Jean Calvin și ceilalți reformatori din secolul XVI au respins caracterul de jertfă al Euharistiei pentru că nu o puteau admite în înțelesul catolic de «repetare» a jertfei de pe cruce. Trăgînd apoi concluzia care decurgea de aici, au respins și preoția sacramentală ca organ văzut prin care Hristos voiește să se aducă Jertfă în Euharistie. Iată argumentarea lui Calvin: a) Iisus Hristos este singurul Preot care a săvîrșit un sacrificiu unic și acest Preot este veșnic; b) sîntem justificați pe veci prin Jertfa lui Iisus Hristos, deci nu mai avem nevoie de alte jertfe; c) nemăfiînd alte sacrificii după Iisus Hristos, nu mai pot fi nici alți preoți.

Nici J.-J. von Allmen nu vede în ministru un jertfitor, pentru că de fapt ar trebui să existe Jertfa cea veșnică. Pentru el ministeriul își află împlinirea misiunii sale în primul rînd în propovăduirea cuvîntului. Arătînd că miniștrii își află în Biserică doar o necesitate «hypothetica», el susține că este nevoie de «o ștafetă» de martori care să facă Evanghelia cunoscută și iubită. Abia pe planul al doilea apare necesitatea ministrului ca administrator al sacramentelor. Apoi von Allmen arată că prin aceste două sarcini miniștrii devin agenți ai mîntuirii în cadrul Bisericii și în scopul edificării ei. «Dacă Dumnezeu a instituit ministeriul și îl menține, este pentru a-și constitui și așeza o Biserică, pentru a o conduce și păstra»²¹.

J.-J. von Allmen vorbește despre necesitatea ministeriului în Biserică și o susține cu putere. Credem că s-ar putea vedea și mai clar necesitatea ministeriului dacă nu s-ar ignora Jertfa Euharistică și deci necesitatea preotului în primul rînd ca jertfitor.

Din punct de vedere ortodox, «instituirea preoției sacramentale de către Hristos pentru Biserică (Ioan 20, 21—23; Matei 28, 18—20; Marcu 16, 15—16) și necesitatea acestei preoții se găsesc într-o strînsă și deosebită relație cu aducerea Jertfei Euharistice, prin porunca dată de Hristos însuși odată cu instituirea Euharistiei la Cina cea de Taină: «Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea» (Luca 22, 19; I Cor. 11, 25)²². Dar nu

20. *Adv. haerereses*, III, 3, 2, 1.

21. J.-J. von Allmen, *Le prédicateur...*, p. 342; v. și idem, *Prophétisme*, p. 106.

22. Pr. Prof. D. Radu, *Despre preoție*, p. 535—536.

numai Euharistia ci și celelalte Taine sînt condiționate de Taina Hirotoniei. Atitudinea lui von Allmen față de Jertfa Euharistică este o consecință directă a concepției reformate despre justificare. Desigur, răscumpărarea este împlinită odată pentru totdeauna prin moartea pe cruce a Mîntuitorului. Dar, întrucît numai «cei ce vor crede și se vor boteza aceia se vor mîntui» (Marcu 16, 16), este necesară credința și efortul propriu pentru însușirea acestei jertfe. Hristos s-a adus jertfă pentru omenire dar rămîne pururea în această stare, pe care o actualizează neconținut în Euharistie. În Jertfa Euharistică, «El este reprezentat, pentru acea parte din omenire care crede în El, de către episcop sau de către preot, care unifică în planul vizibil jertfele credincioșilor. Trebuie să existe un centru vizibil spre care să conveargă jertfele personale ale tuturor, să le facă o unică jertfă a comunității»²³. Prin aceste jertfe credinciosul depune un efort de a ajunge la dispoziția necesară primirii jertfei euharistice, dar eforturile sale converg spre comunitatea unită cu preotul în actul liturgic.

În acest fel, Euharistia și Hirotonia merg împreună, se intercon condiționează reciproc, datorită lui Hristos care rămîne Arhiereu în veac. «Euharistia ca jertfă, sau mai exact ca Jertfă și Taină în același timp, ține de Hristos, pentru mîntuirea și îndumnezeirea noastră»²⁴.

Am văzut că celelalte Taine sînt condiționate de Taina Hirotoniei deci nu pot exista fără aceasta. Or, cum Biserica nu poate exista fără Taine, înseamnă că existența ei este condiționată în primul rînd de Preoția sacramentală. Rațiunea existenței ministeriului sacramental trebuie căutată în voința Mîntuitorului de a se oferi pînă la sfîrșitul veacurilor Bisericii în stare de jertfă în Taina Euharistiei, precum și în necesitatea pregătirii conștiinței credinciosului prin cuvîntul Evangheliei pentru însușirea jertfei.

Dar Tainele au un profund caracter eclesial, în sensul că de ele se împărtășesc numai cei care formează o comunitate în Hristos, și un rost eclesial, în sensul că susțin unitatea. Or, tocmai pentru că credincioșii trebuie să formeze o comunitate în Hristos, ei au nevoie de un preot înzestrat cu putere de sus prin care însuși Hristos să-i cheme spre starea de comunitate în El²⁵.

Așadar, din punct de vedere ortodox necesitatea ministeriului este dublă: soteriologică și eclesiologică. Acestea sînt cele două aspecte ale rostului Preoției sacramentale care sînt indisolubil legate între ele.

Fără Jertfa Euharistică nu se poate justifica necesitatea preoției harice, pentru că fără Euharistia ca jertfă și celelalte Taine, actualizarea mîntuirii în planul conștient al vieții omului devine o problemă de credință, iar într-o comunitate în care credinciosul trăiește totul pe plan interior se minimalizează caracterul sacramental al ministeriului.

23. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în «Ortodoxia» XXI (1969) nr. 3, p. 358.

24. Pr. Prof. D. Radu, *Despre preoție*, p. 534.

25. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, p. 358—359.

IV. Diversitatea ministeriilor.

J.-J. von Allmen este de părere că atunci când *Confessio Helvetica Posterior* vorbește despre «presbiteri» nu înțelege pe «bătrînii» în sensul reformat, ci pe «preoți». Iată cum argumentează teologul elvețian această idee: documentul amintit le atribuie presbiterilor misiunea de a predica cuvîntul lui Dumnezeu, a administra sacramentele și a păstra disciplina. Or, în baza faptului că în eclesiologia reformată aceste misiuni nu sînt niciodată încredințate bătrînilor ci totdeauna pastorilor, se poate conchide, zice el, că documentul reformat amintit cînd vorbește de presbiteri înțelege pe preoții pe care i-a cunoscut Biserica în epoca neotestamentară²⁶. Aceiași presbiteri despre care este vorba erau identificați în secolul XVI cu episcopii. Atunci Calvin mărturisea că nu este nici o diferență între preot și episcop și că el numește miniștrii Bisericii indiferent: preoți și episcopi²⁷. J.-J. von Allmen observă că în secolul XVI reforma a renunțat la titlul de episcopi pentru că comportamentul episcopilor catolici de atunci nu se încadra în preceptele moralei creștine, și i-a identificat cu presbiterii, renunțînd la prerogativele sociale ale episcopatului, nu însă și la cele teologice. Prin această identificare însă, Biserica reformată s-a pomenit la un moment dat fără episcopat pastoral diocesan și, izolată de confesiunile care posedau acest episcopat, se va numi «presbiteriană». Treptat, această Biserică a consimțit să nu mai revendice pentru pastorii săi titlul și puterea episcopală nici în sensul teologic al termenului, deci s-a împăcat cu gîndul că pastorii ei sînt atît din punct de vedere sociologic cît și teologic echivalentul presbiterilor Bisericii primare²⁸. El apără însă ideea că pastorii posedă un ministeriu care «acoperă foarte exact ministeriul episcopilor»²⁹, cu alte cuvîntele, orice pastor poate fi din punct de vedere teologic, episcop. Astfel dacă pe de o parte von Allmen pare că dorește un episcopat și o ierarhie pentru Biserica sa, pe de altă parte el afirmă și susține că teza cu privire la reducerea ministeriului esențial la ministeriul pastoral «este cea bună»³⁰.

Conform tradiției apostolice, episcopii sînt urmașii direcți ai apostolilor și Domnul Hristos ne-a transmis de la apostoli, prin ucenicii acestora, episcopii, adevărata învățătură. Fără episcopat, presbiteratul nu își poate justifica succesiunea apostolică și puterea de a lega și dezlega, cu alte cuvîntele ministeriul episcopal este condiția *sine qua non* a presbiteratului. Desigur, episcopii includ în ei și calitatea de preoți, dar nu și invers.

Biserica este condiționată de episcopat mai mult decît de presbiterat, pentru că episcopii administrează Taina Hirotoniei și harul vine «de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfînt, acolo unde există episcopat»³¹. Recunoaștem însă consecvența tezei reformate: dacă numele și misiunea preoției se leagă de funcția de jertfitor, înseamnă că acolo unde nu

26. J.-J. von Allmen, *Le saint ministère*, p. 35.

27. J. Calvin, *op. cit.*, p. 104 și 107.

28. J.-J. von Allmen, *Prophétisme...*, p. 132; v. și *Le saint ministère...*, p. 211.

29. *Ibidem*, p. 35. 30. *Ibidem*, p. 110.

31. Pr. Prof. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al II-lea Conciliu ție la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană* (teză de doct.), în «*Ortodoxia*» XXIV (1972) nr. 3, p. 356.

există caracterul sacrificial al Euharistiei nu există nici preoție în înțelesul apostolic tradițional al termenului; caracterul pastoral al episcopatului cerut astăzi în teologia reformată reflectă cu prisosință faptul că acesta este însărcinat în primul rînd cu predicarea cuvîntului evanghelic. Noi credem însă că în episcopat se concretizează succesiunea apostolică tocmai pentru că el nu are numai un caracter «pastoral», ci pentru că în el sînt unite atît succesiunea apostolică în credință cît și cea sacramentală; prin el asigură Duhul Sfînt Bisericii atît plenitudinea de har cît și adevărul de credință.

Dacă se pierde din vedere caracterul sacrificial al Euharistiei se rămîne la misiunea pastorală a ministeriului. Între cele trei puteri (învățătoarească, sacramentală și jurisdicțională) care împreună formează puterea bisericească, nu poate fi imaginată nici o independență³².

Mai departe J. -J. von Allmen observă că în vederea unei bune organizări a Bisericii, sub motivul aceluși «bene esse» al Bisericii, se pune astăzi în teologia reformată problema unui episcopat ierarhic³³.

Urmînd tradiției apostolice, Biserica Ortodoxă păstrează pînă azi cele trei trepte ale ierarhiei de drept divin: episcop, preot și diacon. Totuși, nu există mai multe ministerii, ci un singur ministeriu, ministeriul «esențial» al Bisericii, «principal» sau «fundamental»³⁴. Rațiunea existenței acestui ministeriu nu poate fi înțeleasă decît plecînd de la Biserica însăși și de la legătura de dependență, de viață harică — istorică și actuală în același timp — de Hristos care o constituie și o definește. După cum observă un teolog ortodox, «Biserica ... nu poate să existe ca sacrament al mîntuirii în mijlocul oamenilor decît prin dependența ei de Hristos cu puterea Duhului, care este în ea de la Cincizecime. În ministeriul lui Hristos ea își găsește sursa și norma propriei sale meniri precum și a Tainelor care îl exprimă — dar în care este lucrarea Duhului Sfînt — date în vederea edificării Bisericii ca Trup al lui Hristos»³⁵. Ministeriul sacramental nu poate fi adaptat la nevoile sociologice ale fiecărei perioade după plăcUL oamenilor pentru că el nu este o creație umană nici creație a Bisericii apărută în timp, ci un așezămînt de origine divină, dar cu destinație și lucrare eclesială, prin puterea Duhului Sfînt din Biserică și a harului dat episcopului și preotului în Taina Hirotoniei³⁶. Hristos este izvorul preoției văzute. El este singurul Preot eficient, în sensul că preoția văzută este preoție numai prin participare la Preoția lui Hristos.

Episcopul este reprezentantul văzut al lui Hristos și lucrează «în voia lui Hristos», după expresia Sfîntului Ignatie Teoforul³⁷. Chiar în ziua învierii Iisus s-a arătat ucenicilor și le-a zis: «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicînd acestea a suflat asupra lor și a zis: Luați Duh Sfînt, cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și

32. Pr. Prof. D. Radu, *Caracterul ecleziologic ...* p. 335.

33. J. -J. von Allmen, *Le saint ministère ...* p. 219.

34. Și teologia reformată respinge ideea diversității ministeriilor, arătînd că dintre cele trei sau patru ministerii unul singur este esențial în Biserică: ministeriul pastoral: J. -J. von Allmen, *Prophétisme ...* p. 85. v. și idem, *La saint ministère ...* p. 110.

35. Pr. Prof. D. Radu, *Caracterul ecleziologic ...* p. 323.

36. *Ibidem*, p. 321.

37. La Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...* vol. III, p. 150.

căroră le veți ține, ținute de vor fi» (Ioan 20, 21—23). Slujirea arhierască a lui Hristos li s-a dat Sfinților Apostoli la Cina cea de Taină, când Mîntuitorul a așezat pentru toate veacurile jertfa Sfintei Euharistii, zicîndu-le: «Aceasta să faceți întru pomenirea Mea» (Luca 22, 19)³⁸. Permanentă eficiență a arhieriei lui Hristos nu poate fi înțeleasă fără referirea ei la Jertfa Euharistică. Aici se vede cel mai limpede în ce mod calitatea de Arhieru veșnic a lui Hristos formează izvorul preoției văzute. Numai admitînd o împărtășire actuală de Hristos cel jertfit se poate ajunge la o înțelegere profund biblică și tradițională a ministeriului sacramental al Bisericii în calitatea lui de ministeriu esențial.

Trebuie să remarcăm însă că afirmarea cu putere a necesității episcopatului în Biserica «presbiteriană» reprezintă un pas înainte și este în măsură să încurajeze dialogul ecumenic.

V. Rolul ministeriului

Am arătat mai sus că J. -J. von Allmen ajunge la concluzia că documentele secolului XVI înțeleg prin presbiteri pe preoții pe care i-a cunoscut Biserica primară. Aici observăm mai întâi că nu putem admite o identificare a presbiteratului în sens reformat cu preotul Noului Testament tocmai pe baza rolului diferit pe care îl au cei doi în iconomia mîntuirii. Prin însăși denumirea sa, ministeriul «pastoral» își definește rolul preponderent: acela de a predica Evanghelia. Privitor la activitatea Apostolilor după pogorîrea Duhului Sfînt, Sfînta Scriptură ne spune: «și în fiecare zi stăruiau în rugăciune și frîngînd pîinea în casă luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii» (Fapte 20, 7 și 11). Desigur, acest act ne duce cu gîndul la frîngerea pîinii de la Cina cea de Taină, când Mîntuitorul le-a dat Apostolilor porunca de a săvîrși în continuare ceea ce a instituit acolo și va pecetlui pe cruce: Jertfa Euharistică. Săvîrșirea Sfintei Euharistii depășește cadrul misiunii pastorului și se încadrează perfect în misiunea preotului.

Din punct de vedere ortodox, rolul preotului se descoperă cel mai pregnant în Sfînta Euharistie, înțeleasă ca Jertfă și ca Taină în același timp. Fără acesta se ajunge inevitabil la minimalizarea rolului preoției sacramentale ca organ văzut al lui Hristos.

Pentru comunicarea Sa ca jertfă către noi, Hristos are nevoie și de niște organe umane văzute, sau de niște preoți slujitori ai jertfei Lui în chip văzut, prin care noi să depășim subiectivitatea noastră, judecata noastră subiectivă³⁹. Iar Sfîntul Chiril al Alexandriei spune: «Dacă ar vrea cineva să cerceteze ... rînduiala Bisericii, s-ar minuna pe drept cuvînt de preînchipuirea din lege. Căci episcopilor, ca unora ce au primit conducerea și celor cu un grad mai mic, adică preoților, li s-a încredințat jertfelnicul și cele dinlăuntru, catapetesmei»⁴⁰.

38. Pr. St. Slevoacă, *Preoția de hirotonie și preoția credincioșilor*, în «Ortodoxia» XXXI (1979) nr. 2, p. 257.

39. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos, Arhieru în veac*, în «Ortodoxia» XXXI (1979) nr. 2, p. 223.

40. Sf. Chiril de Alexandria, *Închinare în duh și adevăr*, cartea XIII, P.G. 68, col. 847.

Ortodoxia nu pune în umbră nici slujirea învățătoarească nici pe cea sfințitoare nici pe cea conducătoare. Ea le vede în unitate pentru că își au izvorul în unul și același Mîntuitor. «Jertfa Euharistică ... face să se reflecteze în toată marea demnitatea preoției. Dar odată cu săvîrșirea ei, preotul exercită și o acțiune educativă care se răsfrînge ... asupra sufletelor din jurul altarului»⁴¹.

Dacă în tezele reformate mai vechi se afirma că trebuie privit la cuvîntul care ne este vestit și nu la ministrul care îl vestește, care este păcătos și rău⁴², scoțîndu-se astfel în evidență relația subiectivă a credinciosului cu Dumnezeu, astăzi se afirmă ceva mai mult și anume că Dumnezeu a voit o coincidență între lucrul semnificat și semnul său, între har și vehiculul său pentru că Dumnezeu mișcă interior prin Sfîntul Duh inimile aleșilor Săi ca ei să creadă și tot El ne învață exterior prin miniștrii Săi cu ajutorul cuvîntului⁴³.

Ortodoxia nu separă misiunea învățătoarească de cea sfințitoare și de aceea păstrează cu ușurință un echilibru. Căci Duhul Sfînt este cel care preface Sfintele Daruri în Taina Euharistiei prin chemarea preotului, unit în rugăciune cu comunitatea, și același Duh Sfînt veghează la păstrarea adevărului. În acest sens, Mîntuitorul le spune Apostolilor Săi : «Duhul Adevărului ... rămîne în voi și va fi în voi» (Ioan 14, 17) și : «Mîngîietorul, Duhul Sfînt pe care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus» (Ioan 14, 26).

Dacă Duhul lui Dumnezeu sălășluiește în preot, credinciosul poate privi cu încredere la persoana preotului care propovăduiește cuvîntul lui Dumnezeu pentru că prin el lucrează Hristos. Întrucît preotul este instrumentul prin care lucrează Hristos, el ne scapă de subiectivism și de trăirea doar pe planul unor impresii, unind comunitatea văzută în Hristos cel nevăzut prin jertfă și cuvînt.

Ortodoxiei îi este străină competiția dintre «cuvînt» și «sacrament» precum și separarea lor. Ea este conștientă că «cuvîntul crește din sacrament, din experiența comunitară a Duhului transcendent»⁴⁴. Dacă nu este instrumentul văzut al lucrării lui Hristos ca jertfă nevăzută, preotul nu-și poate justifica misiunea învățătoarească, pentru că misiunea preotului de a predica Evanghelia se sprijină pe săvîrșirea rugăciunii comune, care are în centru jertfa euharistică.

VI. Raportul dintre miniștri și laici

În ce privește relația dintre ministeriul sacramental și cel obștesc, J. -J. von Allmen arată că toți sînt renăscuți prin cuvînt și Botez, dar miniștrii, în plus, sînt născuți încă o dată prin lucrarea harului Duhului Sfînt, care i-a introdus în ministeriul sacramental. Ministeriul comun este un popor a cărui întregă existență este liturgică, bazată pe calitatea sa de «jertfitor împărațesc». Cu toate că ministeriul sacramental și

41. Pr. Prof. C. Galeriu, *Preoția ca slujire a Cuvîntului*, în «Ortodoxia», XXXI (1979), nr. 2, p. 291. 42. Cf. J.-J. von Allmen, *Le saint ministère...*, p. 90.

43. *Ibidem*.

44. Pr. A. Grigoraș, *Dogmă și cult private interconfesional și problema intercomuniunii*, în «Ortodoxia», XXIX (1977), nr. 3—4, p. 457.

cel sacerdotal «sînt două lucruri extrem de diferite»⁴⁵, ele nu se prezintă în iconomia Bisericii ca două alternative, ci sînt în dependență și strînsă legătură⁴⁶.

Ortodoxia explică raportul dintre preoția particulară și cea obștească avînd la bază tot interdependența lor. Dar această interdependență se manifestă cel mai pregnant în caracterul sacrificial al Euharistiei. De acest aspect este strîns legată existența preoției sub ambele ei forme în Biserică. Atît preoția sacramentală cît și cea obștească «își au izvorul de alimentare și de susținere neîntreruptă în starea de jertfă și în calitatea de Arhiereu a lui Iisus Hristos»⁴⁷. Manifestarea preoției sub ambele forme este posibilă însă numai datorită stării permanente de jertfă a lui Iisus Hristos, din care iradiază puterea dumnezeiască sfințitoare care îi pătrunde și îi dinamizează pe cei care doresc să intre în comuniune cu El. Hristos trebuie să rămînă permanent în stare de jertfă și de Arhiereu al propriei jertfe, ca să ne imprime impulsul Său de autojertfire spre a fi și noi jertfe și preoți ai jertfelor noastre. Astfel noi devenim preoți care aducem ca jertfă viața noastră personală și o putem face aceasta numai întrucît ne tragem preoția noastră din preoția Lui⁴⁸. În acest sens fiecare își este propriul preot. Dacă se rămîne la acest aspect, putem vorbi doar de o preoție subiectivă. Dar aceasta, pentru a-și dobîndi caracterul sfînt trebuie să se sprijine pe preoția sacramentală văzută ca Taină. Prin preotul hirotonit persoana noastră este ridicată la starea de jertfă în Hristos și prin aceasta adusă pe planul obiectiv al comunității bisericești, fiind scoși din subiectivitatea nesigură, contrară prin definiție ideii de jertfă⁴⁹. Cu alte cuvinte, preoția universală are la bază ideea că fiecare credincios este preot pentru sine, iar preoția sacramentală este preoție pentru comunitate.

Din punct de vedere ontodox, dăruirea ca jertfă în Hristos, în vederea împărtășirii de jertfa lui Hristos presupune un efort propriu, o angajare deplină a credinciosului. Efortul propriu se materializează în fapte bune și jertfe materiale care împreună realizează dispoziția credinciosului pentru comuniunea cu Hristos. J. -J. von Allmen acuză anumiți pastori reformați din trecut că au micșorat valoarea teologică a laicului. În acest sens, el observă că aceștia au suprimat în celebrarea Botezului, «vocalele celor botezați»; de asemenea, ei au suprimat antifoanele și răspunsurile liturgice; au înlăturat din Biserică venerarea sfinților (în majoritate laici) și astfel au făcut să se uite rolul important pe care îl joacă în viața credincioșilor căutarea sfințeniei⁵⁰.

Pentru că problema de care aminteste teologul reformat nu este independentă, ci doar o parte dintr-un întreg, credem că valoarea teologică a laicului va fi regăsită numai prin revalorizarea întregului tezaur doctrinar tradițional. Poziția laicilor în Biserică nu poate fi văzută în mod just decît prin prisma Jertfei Euharistice, pentru că valoarea faptelor bune și a jertfelor aduse de credincios ca dar lui Dumnezeu trebuie să se întilnească cu Hristos care rămîne permanent în stare de

45. J.-J. von Allmen, *Le saint ministère...*, p. 55 și 111.

46. *Ibidem*, p. 109.

47. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Legătura între Euharistie și iubirea creștină*, în «*Studii Teologice*», XVII (1965), nr. 1—2, p. 3.

48. *Ibidem*, p. 21.

49. *Ibidem*, p. 23.

50. J. -J. von Allmen, *Le saint ministère ...* p. 108.

jertfă. Fără această unire a credinciosului în stare de jertfă cu Hristos în stare de jertfă toate jertfele credinciosului ar rămâne jertfe personale și subiective. Ca să treacă în planul comunitar și obiectiv, este necesară preoția sacramentală, ancorată în Hristos, veșnicul Arhiereu în stare de jertfă.

«Învățătura ortodoxă nu face confuzie între cele două preoții și afirmă egalitatea de natură și de cinstitoare a tuturor mădularelor Bisericii, în Hristos Cel Unul, dat obiectiv și subiectiv Bisericii și tuturor creștinilor prin cuvântul Evangheliei și prin Taine și în mod deplin prin Sfânta Taină a Euharistiei⁵¹. Atât preoția sacramentală cât și cea obștească au un rol activ în viața Bisericii, atitudinea lor nu este una pasivă, ci de deplină angajare. Acest lucru se descoperă atât prin prisma infailibilității definițiilor dogmatice ca rod al credinței Bisericii alcătuite nu numai din ierarhie ci și din laici, cât și prin prisma jertfei euharistice. Ca și preoția harică, pe măsura darului dat fiecăruia, și preoția obștească desfășoară o întreită slujire, pe care o pune în slujba desăvârșirii ei în Hristos, sub îndrumarea preotului hirotonit. Ele se intercon condiționează reciproc, dar sînt definite prin jertfa pe care o aduc.

*

* * *

Din lucrările contemporane citate se descoperă o îndoită tendință : pe de o parte, se manifestă dorința de a dezvolta o înțelegere autentică a documentelor Reformei din secolul XVI, făcînd abstracție de evoluțiile ulterioare ale doctrinei ministeriului ; pe de altă parte se constată strădanția de a arunca punți de legătură cu confesiunile din afara Reformei ; și aici se observă un progres față de tezele reformate de pînă acum.

Spre exemplu, problema instituirii ministeriului este înțeleasă așa cum a înțeles-o Calvin la timpul său și ea reprezintă cel dintîi punct de acord între ortodocși și reformați în problema ministeriului.

Am văzut că J. -J. von Allmen încearcă să lărgească conținutul succesiunii apostolice dar, pe de altă parte, tot el afirmă că lanțul episcopal care urcă pînă la Apostoli nu este o condiție *sine qua non* a succesiunii apostolice. Totuși, dezvoltarea și adîncirea învățaturii generale asupra învățaturii apostolice și a celei speciale cu privire la «punerea mîinilor», dovedește că von Allmen încearcă să se apropie de caracterul sacramental al succesiunii apostolice și constituie pentru noi posibilități de dialog. Dorînd să aducă corective evoluției ministeriului de după Reformă, el este animat de ideea necesității episcopatului diocezan în Biserica reformată «presbiteriană». Trebuie să recunoaștem că și această dorință este un pas înainte pe calea dialogului ecumenic.

Dacă în secolul XVI se punea accentul pe «funcția» ministrului și nu pe «persoana» lui, von Allmen acordă astăzi o mai mare importanță

51. Pr. Prof. D. Radu, *Despre preoție*, p. 551.

persoanei ministrului. Și în această problemă se observă un ușor progres față de tezele protestante mai vechi. Acest progres ar fi și mai evident dacă s-ar accentua că prin ministeriul sacramental credinciosul depășește subiectivitatea relației sale cu Dumnezeu. Pe scurt, în toate aceste probleme se constată că în teologia reformată contemporană există preocuparea pentru înțelegerea ministeriului sacramental într-un fel care să îl apropie de ministeriul tradițional. J. -J. von Allmen are meritul incontestabil de a fi dezvoltat niște premise care se găsesc în teologia Reformei, asupra ministeriului. Credem că acest deziderat stă în strinsă dependență de câteva «puncte-cheie» cu profunde implicații în doctrina ministeriului. 1. În baza învățăturii despre Filioque, Duhul Sfânt este despărțit de Hristos și făcut dependent de credincios. De aici rezultă că Duhul Sfânt nu poate fi în legătură cu ceea ce face pastorul, pentru că credinciosul trăiește pe plansubiectiv relația sa cu Duhul Sfânt.

Din punct de vedere ortodox, Hristos rămâne nedespărțit de Duhul Sfânt tocmai pentru că Acesta purcede numai de la Tatăl; Duhul Sfânt constituie temelia relației personale dintre Hristos și Biserică în totalitatea ei, așa încât sacramentele sînt centrate în Hristos și în Biserică⁵², iar ele constituie acte ale legăturii de iubire dintre Dumnezeu și Biserică, nu numai dintre Dumnezeu și credinciosul izolat în subiectivitate.

2. Teza cu privire la opoziția dintre har și natură, dintre realitatea materială și cea spirituală face să se minimalizeze sacramentele, și implicit să se respingă ministeriul ca Taină.

Ortodoxia depășește acest dualism încă prin viziunea sa asupra întrupării Mîntuitorului, în persoana Căruia s-au unit intim cele două firi: dumnezeiască și omenească. Materia are și ea un rost în iconomia mîntuirii, constituind instrumentul de transmitere a harului; la rîndul ei, ea este transformată de har.

3. Doctrina ministeriului este afectată în mare parte în tezele lui von Allmen de lipsa caracterului sacrificial al Euharistiei.

Departate de a vedea în Euharistie o repetare a jertfei de pe cruce, Ortodoxia afirmă identitatea jertfei euharistice cu Jertfa de pe Golgota, bazîndu-se pe starea de jertfă permanentă a lui Iisus Hristos.

Considerăm că tezele teologului reformat J. -J. von Allmen asupra ministeriului reprezintă un progres față de ceea ce s-a spus în trecut cu privire la această problemă în teologia reformată. De aceea credem că ele pot constitui un punct de plecare pentru dialogul dintre ortodocși și reformați.

Biserica Ortodoxă practică un ecumenism cu caracter sobornicesc. Ea s-a înrolat în mișcarea ecumenică cu intenția de a face cunoscut întregii creștinătăți tezaurul său de doctrină și viață, bogăția sa doctrinară, tuturor celor care doresc să trăiască credința Sfinților Părinți. Pentru ea, unitatea înseamnă recunoașterea și retrăirea de către toți creștinii a adevăratei spiritualități, păstrate în sinul ei.

52. Pr. Prof. D. Popescu, *Eclesiologia romano-catolică...*, p. 446.

PĂSTRAREA DREPTEI CREDINȚE ÎN LUMINA EPISTOLELOR PAULINE *

Drd. EUGEN MORARU

1. Preliminarii.

Mintuirea este mesajul central al credinței creștine și fundamentul de neclintit al tuturor lucrărilor Bisericii lui Hristos. Ea nu este posibilă decât în Biserică, prin harul și cu lucrarea Sfântului Duh, trăind în lumina adevărului descoperit lumii de Fiul lui Dumnezeu întrupat. Viața «omului nou» (Gal. 6, 15; Efes. 4, 24) este o viață în Hristos — Lumina lumii (Ioan 8, 12), e viață în Hristos — Calea, Adevărul și Viața (Ioan 14, 6); ea nu cunoaște altă alternativă decât trăirea în adevăr. Așa precum Hristos este Unul — Același ieri, azi și în veac (Evr. 13, 8), așa precum Biserica, Trupul Său extins peste veacuri ca plinătate de viață în Duhul Sfânt este Una, *unul* este și adevărul mântuirii — ca esență a Evangheliei — și *una* este credința cea dreaptă și adevărată (adică ortodoxă), care poate uni cu adevărat și în chip desăvârșit pe toți creștinii. Avându-L deplin pe Hristos și pe Duhul Sfânt, Duhul Adevărului (Ioan 15, 26), Biserica posedă plenitudinea Revelației, fiind deopotrivă păstrătoarea și tilcuitoarea adevărului revelat și organ al mântuirii și sfințirii credincioșilor.

Numai în Biserică și prin Biserică există Evanghelia și are loc transmiterea și dreapta tilcuire a adevărului ei¹. Orice încercare de a despărți Evanghelia de Biserică, de a tilcui și propovădui mesajul ei în dezacord cu ceea ce a învățat Biserica prin preoția ei sacramentală — în lucrarea acesteia de slujire a Cuvîntului, înseamnă o abatere de la dreptarul cel sănătos al învățăturii (2 Tim. 1, 13), și nu poate aduce decât rățacire de la adevăr, dezbinare și tulburare în Biserică.

Viața creștină este încărcată cu mari responsabilități și din punctul de vedere al păstrării drepte credințe. Trăim o singură dată aici pe pământ, dar trăim hotărîtor; de aceea este esențial *în cine credem și cum trebuie să credem*. Ca atare, se cade să dăm vieții noastre un conținut adevărat, să-i descoperim, în lumina adevărului lui Hristos, sensul ei adevărat, zidiți pe temelia neclintită a credinței celei drepte, așa cum a păstrat-o Biserica, de la Hristos prin Sf. Apostoli și urmașii lor pînă astăzi și așa cum o binevestește, nu la întîmplare, ci după o anume rînduială, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții².

Trăirea în adevăr este o trăire totală; aici nu se operează cu jumătăți de măsură. Adevărul deplin este unul singur: Hristos. De aceea, problema păstrării drepte credințe a fost prezentă în viața Bisericii dintru început, desfășurîndu-se, în funcție de situațiile concrete ivite în

* Lucrare întocmită în cadrul cursurilor pentru doctorat în teologie la Catedra de Noul Testament sub îndrumarea părintelui Prof. Dr. Constantin Cornițescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Cf. Pr. Prof. Vasile Mihoc, *Biserica, păstrătoarea Descoperirii dumnezeiești și organul de mîntuire și sînțire a credincioșilor*, în «Mitropolia Ardealului», XXVII (1982), nr. 10—12, p. 637 și 639.

2. Aspecte reliefate de I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitrop. Ardealului, în *Pastorala* trimisă la Sărbătoarea Nașterii Domnului din anul 1982.

viața comunităților creștine, pe linia păstrării purității și integrității adevărului, a feririi de orice abatere și rătăcire de la calea cea dreaptă, a apărării adevărului în fața atacurilor dezlănțuite de erezii. Biserica veacului apostolic a fost confruntată mult cu probleme care puneau în pericol unitatea de credință și de trăire a primilor creștini. În acest sens epistolele Sfintului Apostol Pavel sînt veritabile documente.

În vremea noastră, cînd refacerea unității creștine este un imperativ major, cînd reîntoarcerea la credința și tradiția apostolică (bineînțelese, pentru acele Biserici care au pierdut-o) preocupă mult lumea creștină, cînd adevărurile de credință au devenit factor de dialog între Biserici, problema păstrării dreptei credințe este de mare actualitate. Deși împrejurările istorice, sociale și confesionale sînt altele decît cele reliefate în epistolele pauline, dreapta credință care trebuie mărturisită, trăită și păstrată este aceeași, Evanghelia care se propovăduiește este aceeași, Hristos care ne vorbește din ea este Același, căci sîntem zidiți pe temelia care nu se va clătina în veacul veacului: Hristos, pe mărturia Apostolilor, ca mădulare vii în Trupul lui Hristos — Biserica Dumnezeului celui Viu, stîlpul și temelia adevărului (1 Tim. 3, 15).

2. Păstrarea dreptei credințe în contextul general neotestamentar

Mîntuitorul Iisus Hristos este împlinirea și desăvîrșirea Revelației; El este Adevărul întrupat. În învățătura pe care a adus-o lumii, Hristos se tîlmăcește pe Sine ca țintă finală și desăvîrșită a omenirii. Învățătura Lui cea una nu poate izvorî decît din El — Unul³. Biserica are prin Duhul Sfînt puterea de a face eficientă Revelația împlinită în Hristos și este singura capabilă să înțeleagă și să interpreteze în mod autentic adevărul descoperit de Dumnezeu și păstrat în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție.

În lumina învățăturii ortodoxe, *tot* ce a descoperit Dumnezeu și a fost formulat și propovăduit de Biserică este necesar pentru mîntuire; nu putem vorbi de adevăruri de credință esențiale și absolut necesare pentru mîntuire, și de unele ca fiind neesențiale și auxiliare. Mîntuitorul și Sf. Apostoli au subliniat adesea caracterul *total* al adevărului mîntuitor. Întregul tezaur de credință trebuie crezut, mărturisit, trăit. Apostolii au fost trimiși să propovăduiască Evanghelia la toată făptura, în toată lumea, tuturor neamurilor, învățîndu-le să păzească *toate* (τὰ πάντα — Matei 28, 19—20; Marcu 16, 15). Omul credincios va trăi cu *tot* cuvîntul care ieșe din gura lui Dumnezeu (Matei 4, 4). Sf. Pavel scrie corintenilor: «vă laud fraților că în *toate* vă aduceți aminte de mine și țineți predaniile așa cum vi le-am dat» (1 Cor. 11, 2). Deci, *toate*, fără știrbiri și adăugiri, așa cum învață Biserica. Numai prin tilcuirea Bisericii, cuvîntul credinței aflat în Scriptură și Tradiție primește pecetea ortodoxiei în mărturie, deosebindu-se de toate interpretările arbitrare sectare făcute în afară de Biserică, fără călăuzirea Duhului Sfînt.

Mîntuitorul însuși s-a rugat pentru unitatea tuturor celor ce cred în El, «ca toți să fie una» (ὡς πάντες ἐν ὅσιν — Ioan 17, 21). Unirea cu Hristos prin credință și primirea învățăturii Lui, deschide drumul spre

3. Cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 115.

unirea tot mai deplină cu El ca Persoană, în mod sacramental-haric prin Sfintele Taine ale Bisericii. Trebuie să fii în Trup, adică în Biserică, dacă vrei să te afli în legătură cu Hristos — Capul Bisericii. Ne-o spune clar Mîntuitorul: «Rămîneți în Mine și Eu în voi» (Ioan 15, 4). Tot ce au primit Sfinții Apostoli de la Hristos și au transmis Bisericii formează conținutul dreptei credințe. Sfinții Apostoli nu au vestit un alt Hristos, o altă Evanghelie, ci au vestit ceea ce au primit prin descoperirea lui Hristos, au vestit, Cuvîntul vieții, ceea ce au auzit, au văzut, au pipăit (Gal. 1, 11—12; 1 Ioan 1, 1—3; Fapte 4, 20). În acest crez sănătos trebuie să rămînem înrădăcinați: «Vedeți să nu vă amăgească cineva, căci mulți vor veni în numele Meu, zicînd: Eu sînt Hristos, și pe mulți vor amăgi» (Matei 24, 4—5). Unii se vor abate de la calea adevărului, răs-tălmăcind Evanghelia, ca să amăgească de va fi cu puțință și pe cei aleși, «căci se vor scula hristoși mincinoși și prooroci mincinoși care vor amăgi pe mulți» (Matei 24, 24), aducînd învățături străine, meșteșugite după poftele lor.

Din scrierile Sfîntului Ev. Ioan se desprinde ideea că toate rătăcirile de la adevăr, concretizate apoi în erezii, aveau la bază uneltirea diavolului, care este numit «tatăl minciunii» (Ioan 8, 44), care dintru început ucigător de oameni a fost și nu a stat într-un adevăr. Toți care trăiesc sub stăpînirea lui și se fac slujitorii lui, trăiesc în minciună, în întuneric și nu au adevărul lui Hristos ca lumină a vieții. Creștinii sînt îndemnați să păzească adevărata învățătură, căci oricine se abate «și nu rămîne în învățătura lui Hristos nu are pe Dumnezeu, iar cel care rămîne în învățătura Lui, are pe Tatăl și pe Fiul» (2 Ioan 1, 9). Diavolul este cel care lucrează rătăcirea: «El nu are nimic din Mine» — zice Mîntuitorul (Ioan 16, 30), și este «înșelătorul a toată lumea» (Apoc. 12, 9).

Încă de la începutul ei, Biserica stăruie în «*învățătura apostolică*» (ἡ Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων — Fapte 2, 42), care relatea cuvintele și faptele Domnului Hristos, dar era în același timp și o explicare a lor, comună, făcută în Duhul lui Hristos⁴. Trăirea în credință dreaptă este o trăire neclintită, o trăire în iubire. Cel care se îndoiește «este asemenea valului mării, purtat de vînt și aruncat înapoi și înapoi» (Iacob 1, 6).

În epistolele sale, Sf. Petru numește pe cei care se abat de la credință și învață altceva decît au propovăduit Apostolii, oameni plini de poftă, de lăcomie, nesățioși de păcat, izvoare fără apă și nori purtați de furtună (2 Petru 2, 14—17). Creștinii sînt îndemnați să fie tari, mereu treji, să nu cadă din întărirea lor, adică din adevăr (1 Petru 5, 8; 2 Petru 3, 17), ci să rămîină înrădăcinați că cele ce au auzit de la Apostoli și au învățat de la ei, nu sînt iluzii, nici sofisme, nici basme meșteșugite (2 Petru 1, 16), ci adevărul despre Hristos. Mulți se vor ridica și vor aduce alte învățături mincinoase, tăgăduind pe Hristos și strecurînd eresuri pierzătoare (αἱρέσεις ἀπωλείας — 2 Petru 2, 1—2).

Sfîntul Apostol Pavel stăruie mult în apărarea și păstrarea credinței celei drepte. El are cuvinte grele împotriva tuturor acelor care se abat de la adevăr, producînd tulburări, neînțelegeri și dezbinări între creștini și învățînd altfel decum a lăsat Mîntuitorul și Sfinții Apostoli. Epistolele pauline oferă atîtea exemple de situații reale apărute în comunitățile

4. *Ibidem*, vol. I, p. 59.

creștine. În contextul general neotestamentar, a păstra dreapta credință nu înseamnă doar a fi beneficiarul pasiv al Evangheliei, ținând ca într-un turn de fildeș adevărurile de credință. *Evanghelia este înaintea de toate viață*. Adevărurile de credință trebuie lucrate, aplicate în concretul vieții; trăirea lor nu izolează ci, dimpotrivă, angajează și adevăratele chipul adevăratei viețuirii creștine în lume. Există deci o păstrare activă a credinței celei drepte, păstrare ce presupune păzirea de rătăcire, ferirea de răstălmăciri, adincirea în cunoașterea ei, căci pe măsură ce adevărul este adincit prin cunoaștere și trăire, «făptura cea nouă» dobândește o tot mai deplină echilibrare, descoperind noi potențe care fac posibilă actualizarea tot mai eficientă a adevărului în planul unei vieți ancorate în Lumina lui Hristos.

3. Păstrarea dreptei credințe în epistolele pauline

Mare personalitate a lumii creștine, teolog profund, adânc gânditor Apostolul Neamurilor, a fost cel care a dat credinței creștine un cadru teologic de exprimare, tilcuind în duhul adevărului (taina mântuirii oamenilor în Hristos și în Biserică⁵. Hristos este viața lui (Gal. 2, 20; Filip. 1, 21), tot miezul propovăduirii sale. El a simțit ca un frate și ca un părinte toate problemele ce se cereau soluționate în viața Bisericii. Chemându-l la apostolat, Mântuitorul Hristos valorifica în acest «*vas ales*» însușiri și posibilități mari, unice. Problema păstrării dreptei credințe l-a frământat mult pe Sf. Pavel. De multe ori a trebuit să facă față conașionalilor săi care atacau integritatea și originea dumnezeiască a apostolatului său. Cel ce s-a făcut tuturor toate, ca măcar pe unii să-i poată mântui (1 Cor. 9, 32) se numește pe sine «rob al lui Hristos, chemat de El apostol și rinduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu» (Rom. 1, 1). Adesea, în situații critice, apostolul intervenea cu promptitudine, soluționând problemele și apărând dreapta credință față de toate încercările de răstălmăcire a adevărului Evangheliei «care amenințau unitatea Trupului lui Hristos și sănătatea învățăturii celei adevărate»⁶. Inteligența scriitoare, mediul social și religios în care a activat ca apostol al lui Hristos, hotărârea și perseverența în acțiuni, harul și puterea lui Dumnezeu care lucra în el, au făcut din ucenicul lui Gamaliel, apărătorul dreptei credințe în propovăduirea căreia a pus atîta dăruire, răbdare și dragoste⁷.

Dezbinarea în credință — cu toate consecințele moral-sociale ce decurg din ea — este un rău, care macină și șubrezește unitatea tuturor în Biserica lui Hristos. Erezia, schisma, dezbinarea n-au fost niciodată soluții în viața Bisericii. Cînd au apărut, Biserica le-a denunțat, rămînd ferm pe linia adevărului, apărînd și fundamentînd punctele dreptei credințe. Cuvîntul Sfințului Pavel: «căci trebuie să fie între voi și eresuri ca să se învedereze cei încercați» (1 Cor. 11, 19) nu subliniază nicidecum necesitatea ereziei, necesitatea trăirii în dezbinare, ci «accentul cade pe clarificarea necesară acolo unde există deosebire în în-

5. Cf. Prof. Teodor M. Popescu, *Sfîntul Pavel, Apostolul Neamurilor*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 7—8, p. 380—381.

6. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, vol. I, Paris, 1927, p. 401—402.

7. Prof. Teodor M. Popescu, *Op. cit.*, p. 379.

vătătură și nu pe necesitatea diversității acolo unde totul este limpede»⁸. Ispitele sînt ca lucrare a celui rău, altele din cauza firii noastre slăbite în urma păcatului, altele ca încercări îngăduite de Dumnezeu pentru verificarea noastră. Trăirea în adevăr este adesea supusă unor încercări; ea trebuie întărită permanent, tocmai adîncind adevărul.

Numai prin aceeași mărturie a Evangheliei putem gîndi la fel unii pentru alții, slăvind cu o gură și cu o inimă pe Dumnezeu (Rom. 15, 5—6). După ce îi laudă pe creștinii din capitala imperiului roman că au crezut curat așa cum îi s-a propovăduit, și că au crezut cu atîta îndrăzneală încît prin ei, se folosesc și alții auzind (Rom. 1, 8)⁹, Sf. Pavel îi îndeamnă să se păzească de cei ce fac «dezbinări și sminteli» (διχοστασίας και τὰ σκάνδαλα) și prin vorbe frumoase și măgulitoare înșeală inimile (Rom. 16, 17—18). «Trupul Bisericii fiind unit — zice Sf. Ioan Gură de Aur, cel rău nu poate găsi loc de intrare, dar îndată ce apar dezbinări el se furizează, iar dezbinarea vine din învățături contrare celei apostolice»¹⁰. În Biserica din Corint, după plecarea Sfîntului Ap. Pavel, au apărut dezbinări. Patru tendințe separau pe membrii aceleiași comunități: unii se numeau «ai lui Pavel», alții «ai lui Chefa», unii «ai lui Apolo» și alții «ai lui Hristos» (I Cor. 1, 12). Toți greșeau. Apostolul intervine prompt și opune acestei dezbinări unitatea lui Hristos: «Oare s-a împărțit Hristos?» (μεμέρισται ὁ Χριστός; — I Cor. 1, 13)¹¹. Unitatea tuturor este o unitate în Hristos. Biserica este zidită pe temelie-Hristos, și pe mărturia Sfinților Apostoli. Nimeni nu poate să pună altă temelie (1 Cor. 3, 11). Apostolul îi îndeamnă să stea tari și neclintiți în predaniile pe care le-au primit, să nu mai fie dezbinări între ei și să vorbească toți la fel, pentru că Evanghelia este una singură, chiar dacă este vestită de mai mulți Apostoli (I Cor. 1, 10; 11, 11; 15, 58). Sf. Pavel precizează că predica sa nu este cu nimic inferioară celorlalți Apostoli (2 Cor. 11, 50): «ori eu, ori aceia așa propovăduim, și voi așa ați crezut» (I Cor. 15, 11). Adevărații creștini trebuie să stea neclintiți în adevăr, să sporească în fapte bune, trăind în iubire frățescă și în pace unii cu alții, fiind uniți în același cuget (2 Cor. 6, 14; 13, 11).

De multe ori, cînd este vorba de adevărul și integritatea Evangheliei, Sf. Pavel este categoric. Cînd situația a impus-o, s-a împotrivit atitudinii nehotărîte a Sfîntului Ap. Petru în Antiohia Siriei (Gal. 2, 11—14). Galatenilor le scrie că «dacă noi sau un înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie decît aceea pe care v-am vestit-o, să fie anatema!... sau dacă altcineva propovăduiește altceva decît ați primit, să fie anatema!» (Gal. 1, 8—9). Este aici, în acest loc paulin, o fundamenteare biblică a procedurii sinoadelor de a arunca anatema asupra celor care se abat de la credința cea dreaptă. Evanghelia pe care o binevestește

8. Ep. Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 13.

9. Cf. Teofilact al Bulgariei, *Cele 14 trimiteri ale Sfîntului Apostol Pavel*, trad. de Veniamin Costache, tom. I, București, 1904, p. 13.

10. *Explicarea Epistolei către Romani a celui între Sfinți Părintelui nostru Ioan Hrisostomul*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, București, 1906, p. 429.

11. Vezi: Prof. Dr. Iustin Moisescu, *Sfîntul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine din epoca apostolică*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 7—8, p. 403—409 și Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, *Actualitatea Epistolei I către Corinteni*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 65—66.

Sf. Pavel este prin descoperirea lui Hristos; ea nu este «după om», și nici n-a primit-o sau a învățat-o de la oameni (Gal. 1, 11—12)¹².

Apostolul se miră de faptul că unii galateni erau gata să se abată spre altă Evangheliie, întorcându-se «la stihiiile cele slabe și sărace» (Gal. 1, 7; 4, 9), adică la învățături religioase rudimentare, îmbibate cu concepții filozofice și speculații mitice. Aici, în Biserica Galatei, curentul iudaizant care voia să mențină creștinismul în tiparele Legii, era foarte puternic și a produs multă tulburare. Cu cei căzuți în greșeli, creștinii sînt povățuiți să se poarte cu blîndețe, nu în duh de vrajbă și ură, ci «îndreptați pe unul ca acesta cu duhul blîndeții» (Gal. 6, 1).

În Epistola către Efeseni, Sf. Pavel subliniază clar că există «un Domn, o credință, un botez» (εις κύριος, μία πίστις, εν βάπτισμα — Efes. 4, 5). Trăind în adevăr, în Hristos și în Biserică, creștinii sînt zidiți pe temelii proorocilor și a apostolilor (Efes. 2, 20), și nu mai sînt purtați ușor de orice vînt al învățăturilor, prin înșelăciunea, viclenia și uneltirea rătăcirii (Efes. 4, 14). Prin Hristos, în lumina adevărului descoperit de El, creștinii sînt «fii ai luminii» și lucrează roada luminii, care este în orice bunătate, dreptate și adevăr (Efes. 5, 8—9). Ei sînt îndemnați să nu se lase amăgiți de cuvinte deșarte (Efes. 5, 6), ci să stea tare în credință, avînd mijlocul încins cu adevărul, îmbrăcați întru dreptate, gata fiind pentru evanghelia păcii, în toate luînd pavăza credinței (Efes. 6, 14—17). Pe filipeni îi povățuiește să țină cu tărie cuvîntul vieții, să nu facă nimic în duh de ceartă, *statornici fiind într-un duh* (Filip. 1, 27; 2, 3; 2, 16). Pericolul iudaizant era și aici foarte primejdios. De aceea apostolul îi îndeamnă apăsător: «Păziți-vă de cîini! Păziți-vă de lucrătorii cei răi! Păziți-vă de cei cu tăierea împrejur» (Filip. 3, 2). Unii, rătălmăcind taina mîntuirii în Hristos, se purtau «ca dușmani ai crucii» (τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ — Filip. 3, 18). Îndemnul de a păstra dreapta credință, de a fi în succesiune cu adevărul mărturisit și trăit de Biserica apostolică este foarte evident în epistolă, și, pentru noi cei de astăzi, actual și necesar: «Cele ce ați învățat și ați primit și ați auzit și ați văzut la mine, acestea să le faceți (ταῦτα πράσσετε) și Dumnezeu al păcii va fi cu voi» (Filip. 4, 9).

Bisericile din Colose și din Laodiceea erau amenințate de o gravă erezie ce se caracteriza printr-un pronunțat sincretism religios. Această erezie împrumuta din iudaism unele restricții alimentare, un ascetism de nuanță eseniană, observarea unor sărbători; din păgînism prelua un amestec ciudat de pseudo-filosofie și practici oculte, practicînd un cult al astrelor și exagerînd cinstirea ingerilor. În același timp, persoana și lucrarea mîntuitoare a lui Hristos erau ținute în inferioritate¹³. Ilustrînd rătăcirile acestei erezii iudeo-gnostice, Sf. Pavel îi atenționează pe creștini să fie cu luare-amînte: «să nu vă fure cineva mințile cu filosofia și deșarta înșelăciune, din predania omenească, după stihiiile lumii și nu după Hristos» (Col. 2, 8). Sînt vizați direct ereticii iudaizanți și cei de nuanță gnostică; este condamnată pseudo-filosofia epicureică, retorica întemeiată pe sofisme. Sub numele de «stihiiile lumii»,

12. F. Prat, *Op. cit.*, vol. II, p. 285.

13. Cf. Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, *Ideile dogmatice și misionare ale Epistolei către Coloseni*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 4—6, p. 152.

aici sînt înțelese elementele religioase rudimentare, toate speculațiile lipsite de orice suport real care încercau să dezlege problema originii și devenirii lumii create. Colosenii sînt îndemnați să rămînă neclintii de la nădejdea Evangheliei pe care au auzit-o (Col. 1, 23), ferindu-se de rătăcirile iudeo-gnostice care au tulburat limpezimea adevăratei credințe¹⁴.

Probleme deosebite în înțelegerea adevărului propovăduit, mai ales cu privire la a doua venire a lui Hristos, s-au ivit în Biserica din Tesalonic. Cu toate că nici Mîntuitorul Hristos, nici Sfinții Apostoli atunci cînd au vorbit despre evenimentele eshatologice nu au fixat, nu au stabilit vreun soroc al Parusiei, unii creștini din Tesalonic au fost adînc neliniștiți de «semnele sfîrșitului» și neînțelegînd cele relatate de Sf. Pavel în capitolul 5 din prima epistolă lor adresată, credeau că ziua venirii lui Hristos întru slavă este aproape, și își părăseau munca, umblau fără rost, socotind inutile toate preocupările pentru viața aceasta. Nu numai o erezie amenința Biserica din Tesalonic, ci și o gravă criză socială¹⁵. Sf. Pavel intervine cu a doua epistolă, clarificînd ceea ce fusese rău înțeles, îndemnînd statornicia în adevărul Evangheliei. «În privința venirii Domnului nostru Iisus Hristos, ...să nu vă clintiți de grabă cu mîntea, crezînd că ziua Domnului a și sosit. Să nu vă amăgească nimeni cu nici un chip» (2 Tes. 2, 1—3). Amăgitori vor veni și vor face mult caz de problemele eshatologice, răstălmăcindu-le, căci «vor lucra minciuna și amăgiri nelegiuite și se vor împotrivi adevăratei credințe» (2 Tes. 2, 9—10). Față de cei care umblă fără rînduială și nu «după învățătura primită» (2 Tes. 3, 6), Sf. Pavel recomandă creștinilor să se ferească de ei, dar să nu-i urască socotindu-i vrăjmași, ci, cînd e posibil, să-i povățuiască, ca pe frați (2 Tes. 3, 14—15). Sf. Pavel subliniază că adevărul în care trebuie să stăm neclintii cuprinde deopotrivă cuvîntul scris și cel rostit prin viu grai: «Stați neclintii și țineți predaniile (*κρατεῖτε τὰς παραδόσεις*) pe care le-ați primit fie prin cuvînt, fie prin epistolă noastră» (2 Tes. 2, 15). Sf. Vasile cel Mare zice că: «Unele învățături le avem din scris, altele din predania apostolică; și unele și altele aceeași tîrie au, căci dacă ne-am ispiți a ne lepăda de cele nescrise, ca și cum nu ar avea putere, am păgubi Evanghelia»¹⁶.

În Epistola către Evrei, creștinii sînt povățuiți să nu se lase furăți de învățăturile străine pe care presiunea și propaganda iudaizantă le promovau ca să slăbească Biserica (Evr. 13, 9), ci să rămînă întăriți în har, aducîndu-și pururea aminte de mai marii lor care le-au grăit cuvîntul lui Dumnezeu, urmîndu-le credința (Evr. 13, 7).

Un loc deosebit, prin accentul cu care este pusă problema păstrării dreptei credințe, îl au epistolele către Timotei și Tit (zise și pastorale). Cînd la Milet Sf. Pavel a primit delegația Bisericii din Efes a subliniat necesitatea păzirii adevărului încredințat: «Luați aminte de voi înșivă și de toată turma peste care Duhul Sfînt v-a pus episcopi» (Fapte 20, 28), căci se vor ridica lupi răpitori care vor grăi alte învăță-

14. *Ibidem*, p. 157—168; F. Prat, *Op. cit.*, vol. I, p. 328.

15. Cf. Prof. Dr. Iustin Moisescu, *Op. cit.*, p. 402—403.

16. Teofilact al Bulgariei, *Op. cit.*, tom III, p. 103.

turi și nu vor cruța unitatea turmei (Fapte 20, 29). Timotei este îndemnat să se lupte «lupta cea bună a credinței» (1 Tim. 1, 18), rămânând înrădăcinat în ceea ce a primit de la Sf. Pavel, făcând față tuturor atacurilor dinlăuntru și din afară, care primejdiau unitatea turmei, unitatea, ortodoxia și sfințenia *învățăturii celei sănătoase* (τῆς ὑγιαίνουσῆς διδασκαλία — 1 Tim. 1, 10; 4, 7), ferindu-se de basmele lumesti și băbești și de genealogii fără de sfârșit, de vorbiri deșarte și de împotrivirea științei mincinoase (1 Tim. 1, 4; 4, 7; 6, 20)¹⁷; depărtându-se de cei care nu umblă după dreptarul cel sănătos al învățăturii apostolice și cărora le plac discuțiile banale și certurile de cuvinte (1 Tim. 6, 3—7). Epistolele pastorale subliniază realitatea în Biserică a succesiunii apostolice în credință și har. Această succesiune pecetluiește apostolicitatea mărturiei pe care o face astăzi Biserica. «O, Timotei, păzește ceea ce ți s-a încredințat» (1 Tim. 6, 20); «Ține dreptarul cuvintelor sănătoase pe care le-ai auzit... Lucrul cel bun ce ți s-a încredințat, păzește-l cu ajutorul Sfințului Duh care sălășluiește întru noi» (2 Tim. 1, 13—14). Timotei este îndemnat să aibă credință și cuget bun (1 Tim. 1, 19), să țină aprins harul care este în el și care i s-a dat prin punerea mâinilor preoțimii (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6), căci unii se vor abate de la calea adevărului, nu vor mai suferi învățătura cea dreaptă, și se vor întoarce către basme (μύθος — 2 Tim. 4, 3—4). Aceștia din urmă, deși par a avea înfățișarea adevăratei credințe, în realitate sînt iubitori de argint, trufași, hulitori, neascultători de părinți, lipsiți de dragoste, ne-iubitori de bine, iubitori de plăceri mai mult decît de Dumnezeu (2 Tim. 3, 2—5). Că Sf. Pavel vizează în concret situația de la Efes, rezultă și din faptul că pe unii care s-au împotrivit dreptei credințe propovăduite de el, îi numește cu numele: Fighel și Ermoghen, Imeneu și Filet, și Alexandru arămarul (2 Tim. 1, 15; 2, 17; 4, 14).

De o deosebită valoare ecumenică și actualitate pastoral-misionară sînt cuvintele prin care Sf. Pavel recomandă lui Timotei comportarea și atitudinea față de cei care se abat de la adevăr: «Un slujitor al Domnului nu trebuie să se certe, ci să fie blind cu toți, destoinic să dea învățătură» (2 Tim. 2, 23—24). Cînd situația o cere, să mustre cu blîndețe pe cei ce stau împotriva «că doar le va da Dumnezeu pocăință spre cunoașterea adevărului» (2 Tim. 2, 25).

Aceleași îndemnuri de a rămîne credincios învățăturii primite și de a se feri de orice rătăcire, le primește și Tit, rînduît episcop în Creta «ca să îndrepteze cele ce erau de lipsă și să așeze preoți prin cetăți» (Tit 1, 5). Nefolositoare și deșarte sînt certurile cu iudaizantii și cu toți aceia care strică unitatea credinței, rătăcind și neștiind Scripturile. De omul eretic, care cu încăpăținare persistă în erezie și după ce a fost muștrat, să se ferească (Tit 3, 10). Adevărul trebuie să stea neclintit.

17. *Basme* sînt numite aici toate speculațiile gnostico-iudaice; *Genealogii* erau acele interminabile înșiruirii de generații și zei cu care se îndeleniceau unii din mîndrie și orgoliu; *știința mincinoasă* — nu este adevărata știință, ca descoperire a tainelor vieții și existenței, ca mijloc de progres material și spiritual, ci Sf. Pavel numește cu acest adjectiv — mincinoasă — acea pseudo-știință ce izvora din mozaicul de concepții filosofice amestecate cu tot felul de practici mitice care circula în marile orașe ale lumii vechi.

De aceea, când intervin dezbinări, când sînt neclarități să mustre cu asprime «ca să fie sănătoși în credință» (Tit 1, 13).

Subliniem faptul că epistolele pastorale accentuează sănătatea învățaturii. Și pe bună dreptate. Nu orice învățătură este spre mîntuire, ci numai cea dreaptă, cea curată, cea deplină, așa cum a lăsat-o Mîntuitorul și au vestit-o Sfinții Apostoli, așa cum a primit-o, a mărturisit-o și a apărut-o de-a lungul a două milenii Biserica cea una, sfîntă, sobornicească și apostolească. Acestea socotim a fi cele mai reprezentative locuri din epistolele pauline care pun în lumină probleme deosebite, pe care le-au ridicat situații concrete din viața comunităților creștine în veacul apostolic. Sf. Pavel a luptat mult pentru unitatea de credință și de mărturie a Bisericii, stăruind pentru păzirea nealterată a dreptei învățături.

4. Problema păstrării dreptei credințe în vremea noastră

Astăzi, când pe plan ecumenic se fac eforturi pentru refacerea unității creștine, când Bisericile se întîlnesc într-un dialog de împreună-lucrare pentru atingerea mărețului țel «ca toți să fie una» (Ioan 17, 21), problema păstrării dreptei credințe reprezintă *osatura cheie* care va menține conlucrarea dintre Biserici pe linia ei firească, oferind adevăratele șanse spre o reală unitate în Hristos, îndepărtînd pericolul unor compromisuri în materie de adevăruri de credință. «Nu se pot face tranzații cu dogme. Soluția constă în a încerca să integrezi în propria ta arie dogmatică valorile creștine ale celorlalți»¹⁸.

Niciodată parcă Bisericile nu au trăit realitatea dureroasă a despărțirii lor, ca astăzi. La fel de adevărat este și faptul că dorința de unitate a fost o preocupare statornică a tuturor comunităților eclesiale. Voința de unitate, care a găsit cîmp prielnic de lucru, în climatul nou oferit de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, nu a avut totdeauna consistență în problemele de doctrină, ci s-a lăsat adesea stăpînită de un entuziasm facil care credea că va putea lucra eficient într-un spirit diplomatic tranzaționist. Așa s-a ajuns și s-a pus problema intercomuniunii. Împărțășirea din același potir, fără mărturisirea aceleiași credințe, nu poate fi un mijloc de comuniune reală. Intercomuniunea nu este o soluție, nici o cale de urmat pentru atingerea unității creștine. La comuniune deplină în Hristos cel deplin — de care au nevoie Bisericile — nu se poate ajunge ocolind adevărurile de credință, sau sacrificînd plenitudinea de credință și har încredințată de Mîntuitorul Hristos prin Sf. Apostoli Bisericii¹⁹. Euharistia este Taina unității Bisericii, dar ea implică și explicitează (ca și celelalte Sfînte Taine) credința Bisericii. Fără fundamentul unei comuniuni în credință nu se poate vorbi de o comuniune reală. Nu poți fi în Hristos pe de-o parte unit — împărțășindu-te din același potir, pe de alta neunit — nemărturisind aceeași credință în El²⁰.

18. Ep. Dr. Antonie Plămădeală, *Op. cit.*, p. 66.

19. cf. Pr. Prof. Dumitru Radu, *Eclesiologia Sfîntelor Taine și problema intercomuniunii* (teză de doctorat), în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 1—2, p. 340—341.

20. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în «Ortodoxia» XXIII (1971), nr. 4, p. 562.

Am socotit necesară această subliniere, întrucît epistolele Sfintului Ap. Pavel evidențiază clar necesitatea păstrării integrității dreptei credințe. Numai înrădăcinați în același crez, în mărturia aceleiași Evanghelii, creștinii se pot deschide în chip deplin unii altora în lucrarea mîntuirii, pot participa activ la plinătatea de viață pe care Hristos, prin Duhul, o dăruiește Bisericii Sale. Sf. Ap. Pavel a constat direct din practica sa misionară, ce urmări aduce dezbinarea în credință, și cum macină ea unitatea dintre creștini. Pe realitatea unității Fiului cu Tatăl, a comuniunii dintre Hristos și Biserică, a comuniunii întreolaltă a mădularelor în Trupul tainic al Domnului (în Biserică), Apostolul Neamurilor fundamentează dorința ca toți să ajungă «la unitatea credinței, la statura bărbatului desăvîrșit» (Efes. 4, 13), căci toți una sînt în Hristos (Gal. 3, 28) ²¹.

Unitatea creștină este o unitate în Hristos. A fi în Hristos și a fi în Biserică este unul și același lucru pentru Sf. Pavel ²². Biserica este cea care, prin lucrarea ei de propovăduire a Evangheliei, de sfințire a vieții credincioșilor și de conducere pe calea mîntuirii, ne ține în unitatea adevărului. Numai articulat ca mlădiță lucrătoare în via lui Hristos, creștinul poate fi în legătură cu seva cea sănătoasă și dătătoare de viață ce curge din butucul viei — din Hristos. O spune clar și pe înțeles Mîntuitorul: «*Eu sînt vița, voi, mlădițele. Cel ce rămîne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără de Mine nu puteți face nimic*» (Ioan 15, 5). Biserica rămîne înrădăcinată în «cuvintele vieții» (Ioan 6, 68); ea nu se abate de la dreptarul sănătos al credinței. Acest lucru nu o face însă să fie rigidă în dialog. Biserica Ortodoxă este deschisă colaborării și conlucrării cu alte Biserici în toate punctele în care găsește apropiere sau chiar identitate, dar în același timp ține cu fermitate întregul tezaur de credință, păstrînd fără știrbire și fără adăugire învățătura cea sănătoasă. În dialogurile ecumenice, factorul teologic nu cedează, nu ajunge la cîmpromis, acolo unde nu trebuie să se cedeze, «nu pentru că ar fi lipsit de smerenie, ci pentru că are demnitatea adevărului» ²³. Numai întîlnindu-se în adevăr, Bisericile se întîlnesc în iubire, pentru că iubirea este autentică și rodește doar acolo unde are fundament adevărul, întreg, fără răstălmăciri.

Biserica este chemată să păstreze moștenirea apostolică în totalitatea ei, și în curăția ei, ferind turma de lupii cei răpitori care vin îmbrăcați în piei de oaie ca să sfîșie și să risipească pe cei adunați și zidiți pe temelii adevărului. Este o lucrare statornică, pe care Biserica o împlinește cu puterea lui Hristos și sub călăuzirea Sfintului Duh. Credincioșii trebuie să țină cu tărie dreapta credință, așa cum o învață Biserica, așa cum au trăit-o moșii și strămoșii, și să se ferească de rătăcirile de tot felul care aduc numai tulburare și macină unitatea și buna-înțelegere dintre oameni.

21. Pr. Drd. Vasile Mihoc, *Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserică după Epistola către Efezeni*, în «Mitropolia Ardealului» XXI (1976), nr. 1—3, p. 104.

22. Pr. Drd. Marin Stamate, *Unitatea creștină în Epistolele Sfintului Apostol Pavel*, în «Glasul Bisericii», XXXIII (1974), nr. 11—12, p. 1077.

23. Ep. Dr. Antonie Plămădeală, *Op. cit.*, p. 35.

Prin felul cum este pusă problema păstrării dreptei credințe, cum este subliniată necesitatea trăirii în unitate deplină, fără abateri de la adevăr, fără dezbinări, epistolele pauline rămân mereu actuale.

VIAȚA CA TEMĂ OMILETICĂ DUPĂ SFÎNTA SCRIPTURĂ *

Pr. Drd. Nicolae DURA

Principiul care mișcă din sine prin legi proprii o existență, puterea care luptă la biruirea și transfigurarea oricărei inerții, fenomenul care nu lasă pe cei vii să moară¹ a fost definit, general, prin noțiunea de viață. Să facem cîteva precizări noționale. Viața există la diferite niveluri existențiale: ființe pur spirituale, oameni, animale și vegetale, ea manifestîndu-se prin fenomene specifice². Pe acestea toate le cuprinde Dumnezeu, căci Dumnezeu este viața prin excelență. Viața este în El și în Cuvîntul Său (Ioan 1, 4).

Noțiunea de viață — atribuită omului ca ființă dihotomică — are mai multe sensuri: a) *Viață fizică-biologică*, ca viață pămîntească, (Luca 8, 14; 21, 34; Fapte 26, 4; I Tim. 2, 2; II Tim. 2, 4; I Ioan 2, 16 — βίος). b) *Viață spiritual-duhovnicească* (ζωή). Termenul ζωή este folosit în Noul Testament mai îrtîii în sens supranatural, teologic (Ioan 6, 35; 14, 6; Fapte 3, 15; Rom. 2, 7; Efes. 4, 18; II Tim. 1, 10; I Ioan 5, 20), dar și în sens natural (Luca 16, 25; Rom. 8, 38; Filip. 1, 20). Însă termenul ζωή este folosit și pentru a exprima ambele aspecte ale vieții omenești: fizic-biologic și spiritual-duhovnicesc, deci viața în deplinătatea ei³; c) *Viață morală* — sufletul ca parte constitutivă a ființei umane are propria sa viață, prin care este nemuritor. Această viață este viață adevărată numai atunci cînd actele sufletului sînt potrivite cu voința lui Dumnezeu; d) Noul Testament evidențiază și atribuie vieții creștine un caracter *supranatural*. Mintuitorul are viață în El (Ioan 5, 26), El este viața (Ioan 14, 6) și a venit pentru a împărtăși viața (Ioan 10, 10) și El o dă lumii (Ioan 6, 33). Cunoașterea lui Dumnezeu și a Fiului Său (Ioan 17, 3) și împlinirea poruncilor sînt condiții ale acestei vieți (Ioan 12, 50)⁴; e) *Viața veșnică*⁵ — afirmată chiar în Vechiul Testament (Dan. 12, 2) este înțeleasă de cele mai multe ori ca împărăție a cerurilor (Matei 19,

* Lucrare întocmită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în Teologie la Catedra de Omiletică și Catehetică sub îndrumarea părintelui Prof. Dr. Constantin Galeriu care a dat și avizul de publicare.

1. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Traducere și studiu introductiv de Prof. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu 1946, p. 214.

2. H. Lesêtre, *Vie*, în *Dictionnaire de la Bible*, Publié par F. Vigouroux, Tome cinquième, Deuxième partie S—Z, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1912, col. 2416.

3. Vezi Alfred Schmöller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, vierzehnte Auflage Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1968, p. 84; M.A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Librairie Hachette, Paris, f.a. p. 360; Maurice Carrez et François Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Delachaux et Niestle, Neuchatel (Suisse), Éditions du Cerf, Paris 1971, p. 56, 112.

4. Pentru viața religioasă vezi Tomul XIX din «*Lumière et vie*», Nr. 96, janvier-février 1970, p. 1—151, număr integral dedicat acestei probleme.

5. A. Michel, *Vie éternelle*, în *Dictionnaire de théologie catholique*, Tome quinzième, Deuxième partie, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1950, col. 2956—2973.

17; Marcu 9, 43; Luca 18, 24). Dumnezeu este «*Dumnezeul celor vii*», adică al tuturor oamenilor, chiar dacă ei sînt trecuți în altă viață (Matei 22, 32; Luca 20, 38). f) *Viață fericită* — este viața sufletelor dreptilor în împărăția cerurilor. Cei dreپți vor învia pentru viață (Ioan 5, 29; Rom. 2, 7)⁶.

II. VIAȚA CA DAR DUMNEZEIESC FUNDAMENTAL

Dumnezeu se revelează prin cuvinte dar mai ales prin activitatea Sa, chiar din primele pagini ale Sf. Scripturi, ca fiind viu, purtător de viață (Num. 14, 21; 14, 28; Deut. 32, 40; Iez. 14, 16 ș.a.). Dumnezeu este mai presus de orice viață, și decît viața veșnică⁷. El este viața prin excelență (Ioan 1, 4; 5, 26), este principiul veșnic al întregii vieți (Fapte 17, 25—28).

Expresia revelată «*viu este Domnul*», adesea sinonimă cu expresia «*prin viața lui Dumnezeu*» sau «*Dumnezeul cel viu*», este foarte des înțilnită în Vechiul Testament (Iosua 3, 10; Jud. 8, 19; Rut 3, 13; I Regi 19, 6; II Regi 2, 27; 22, 47; III Regi 1, 29; 17, 1; IV Regi 19, 4; Ps. 41, 2; 83, 2; Is. 37, 4; Ier. 5, 2; 10, 10; 12, 16; 23, 36; 38, 16; 46, 18; Iez. 33, 11; Dan. 6, 21; Osea 4, 15; Am. 8, 14). Pentru aceasta s-a spus că în Vechiul Testament Dumnezeu este numit mai ales «*Domn al vieții*», iar în Noul Testament «*Domn al păcii*»⁸, pacea fiind de fapt o condiție fundamentală a vieții.

Dumnezeu ca ființă purtătoare a vieții celei desăvîrșite a împărțit și altor creaturi ale Sale acest mare dar. În ziua a cincea a creației Dumnezeu a adus la existență ființe vii: peștii mării și păsările cerului și în a șasea zi a creat animalele cele mari care trăiesc pe pămînt, iar la sfîrșit ca o încununare a întregii creații — prin participarea directă — Dumnezeu creează pe om din pămînt, apoi «*a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie*» (nefesh chayah — în ebraică — Fac. 2, 7). Deci Dumnezeu este izvorul și autorul întregii vieți (Fapte 17, 25). Sf. Ioan evanghelistul — inspirat de Duhul lui Dumnezeu — confirmă acest adevăr cînd scrie «*Duhul este cel ce dă viață*» (Ioan 6, 63). Sfîntul Duh este această «*sufflare de viață*», astfel viața își are «obirșia în Dumnezeu, purcede de la Dumnezeu, deci este divină, sfîntă și de aceeași esență cu sfințenia lui Dumnezeu»⁹. Viața omului creat «*după chipul și asemnarea lui Dumnezeu*» (Fac. 1, 26) a fost legată deci, de cea a Creatorului său¹⁰. Viața este ceva sfînt, pentru că orice viață vine de la Dumnezeu și calitatea de ființă vie a omului îi este dată într-o manieră cu totul specială (Fac. 2, 7). Viața este ceva de un preț infinit¹¹.

6. H. Lesêtre, *op. cit.*, col. 2416—2418.

7. A. Michel, *op. cit.*, col. 2956.

8. Prof. Iustin Moiescu, *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, în «*Studii teologice*», nr. 3—4/1953, p. 262; † Vasile, Episcopul Oradiei, *Prezența Bisericii în lume*, «*Mitropolia Ardealului*», nr. 1—3/1982, p. 97.

9. Dr. Antonie Plămădeală, *Metropolite de Transilvania, Jésus Christ — Vie du Monde*, Intervention à la réunion préparatoire (Budapeste, mai 1982), de la prochaine Assemblée Générale du COE, în «*Romanian Orthodox Church News*» (ROC), nr. 2/1982, p. 60.

10. Vezi, *Dieu est vivant*. Cathéchisme pour la famille par une équipe de chrétiens orthodoxes. Les Editions du Cerf, Paris, 1979, p. 412.

11. *Vocabulaire de théologie biblique*, Publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour et de Jean Duplacy, ș.a., Les Editions du Cerf, Paris 1966, col. 1108.

Sfînta Scriptură socotește viața între valorile incomensurabile. Viața este un bun universal de valoare veșnică fiindcă este realitatea esențială a oamenilor de totdeauna și de pretutindeni¹². Viața omului, ca cel mai mare dar făcut lui de Dumnezeu, este atât de prețioasă pentru că tot ce face și creează omul se datorează în primul rînd faptului că este ființă vie, că este purtător de viață. Pentru aceasta Sfînta Scriptură ocrotește viața și recomandă pedeapsa capitală pentru cel care ia viața cuiva pentru că «Dumnezeu a făcut omul după chipul Său» (Fac. 9, 6). Creat după chipul Său omul este o ființă activă, creatoare de valori materiale și spirituale. Descoperirea vechitestamentară prezintă viața ca o existență activă, dinamică¹³.

Dumnezeu este deci Creatorul omului și dătătorul vieții omului creat spre a ajunge la asemănarea cu Sine, iar omul este dator să fructifice acest mare dar creînd și dînd și el viață, devenind astfel «împreună-lucrător cu Dumnezeu» (1 Cor. 3, 9).

Adam după ce, din cauza păcatului, ieșise din comuniunea cu Dumnezeu, pune femeii sale «numele Eva, adică viață, pentru că ea avea să fie mama tuturor celor vii» (Fac. 3, 20). Eva și, după ea, orice femeie a devenit aducătoare, purtătoare de viață, zămislind copii și făcînd oameni, împreună cu soțul ei și cu binecuvîntarea Dumnezeului celui viu, așa omul restaurează viața sa în întregime avînd caracterul unei adevărate jertfe¹⁴.

Dumnezeu însă nu este numai dătătorul vieții, ci și Cel care poartă grijă de viața noastră (Ps. 103, 30—31). Nici după ce omul a păcătuit, Dumnezeu nu a încetat să asigure omului viață¹⁵. Căci Dumnezeu «este apărătorul vieții» (Ps. 26, 2).

Pe baza adevărului că viața aceasta este cel mai mare dar dumnezeiesc făcut omului «bucuria de a trăi dă vieții noastre un sens dumnezeiesc: avem viață ca și Dumnezeu»¹⁶. Viața este primul și cel mai de preț dar pe care Dumnezeu l-a făcut omului¹⁷, și pentru aceasta trebuie să conservăm acest dar și să păstrăm viața noastră în plenitudinea ei.

Noi trebuie să propovăduim credincioșilor și aceste adevăruri, să vestim că viața noastră fiind un dar dumnezeiesc fundamental ne obligă la folosirea ei în conformitate cu voia lui Dumnezeu, pentru ca noi să rămînem în viața plină și să continuăm viața cea fericită și în împărăția cea veșnică a lui Dumnezeu.

12. Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Pacea în viziunea protejilor*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 1—3/1982, p. 123.

13. Edmond Iacov, *Theologie de l'Ancien Testament*, Paris 1961, p. 145; la Drd. Eugen Moraru, *Noțiunea de viață în lumina Noului Testament*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 11—12/1982, p. 624.

14. Etienne Nodet, *Réflexions bibliques sur la vie et la mort*, în «Lumière et vie», nr. 138, Tome XXVII juin—juillet—août 1978, p. 574.

15. *Vocabulaire de théologie biblique...*, col. 1108.

16. Prea Fericitul Iustin Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvînt la deschiderea Adunării Cultelor din R.S.R. pentru dezarmare și pace, 25 noiembrie 1981*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 11—12/1981, p. 1259.

17. † Nestor Vornicescu, «În El era viață și viața era lumina oamenilor» (Ioan 1, 4), în «Ortodoxia», nr. 1/1980, p. 8.

II. VALOAREA ȘI APĂRAREA VIEȚII ÎN PREDICA PROFETILOR

Proorocii și dreptii Vechiului Testament au propovăduit valoarea și apărarea vieții în măsura în care li s-a descoperit lor de către Dumnezeu.

Viața ca suflare divină a Creatorului asupra omului este un dar (Isaia 42, 5). Dumnezeu ne-a dat viața (Eccl. 5, 17) și oricând și oriunde viața noastră depinde de El (Ps. 103, 28—31 ; 144, 15—16), iar Iezechia se ruga fierbinte : «Doamne ! Așa este viața sufletului meu, Tu mă tă-măduiești și-mi dai viață ! Tu mă vindeci și-mi dai viață ! ... Tu ai păzit viața mea de adîncul mistuitor» (Isaia 38, 16—17).

Dumnezeu este «izvorul vieții» (Ps. 35, 9), El este «izvorul apei celei vii» (Ier. 2, 13 ; 17, 13). Dumnezeu fiind dătătorul vieții El «stăpînește peste viață» (Înț. Sol. 16, 13).

Pentru profeți viața este căutare a lui Iahve (Osea 6, 1), iar prin gura proorocului Amos, Dumnezeu îndeamnă : «Căutați-mă și veți fi vii» (5, 5). Această căutare a lui Dumnezeu era întrupată în săvîrșirea binelui și evitarea răului și atunci Domnul Dumnezeu era cu poporul ales (Amos 5, 14).

Dumnezeu dînd omului viață, i-a dat și posibilitatea și mijloacele ca să rămînă în viață (fizic și spiritual), căci El «a zidit pe om spre ne-strictăciune» (Înț. Sol. 2, 23) și «n-a făcut moartea și nu se bucură de pieirea celor vii» (Înț. Sol. 1, 13). Cel Preaînalt a dat poruncile și «legea moștenire», ca o binefacere pentru ca omul să rămînă în viață, de aceea a fost numită «legea vieții» (Iez. 33, 15 ; I. Sirah 17, 9). Poruncile date de Dumnezeu ne conduc la viață, pentru aceasta sînt numite «cărările vieții» (Ps. 2, 9 ; Ier. 21, 8 ; Pilde 2, 19).

Există numeroase temeuri vechitamentare care susțin adevărul potrivit căruia cei care păzesc legea și poruncile Domnului vor trăi, vor fi vii. Amintim în acest sens doar pe cele mai semnificative : Dumnezeu poruncește lui Moise să grăiască poporului : «Păziți toate poruncile Mele și toate hotărîrile să le țineți, căci omul care le plinește va trăi prin ele» (Lev. 18, 5) ; iar în alt loc Domnul zice : «Ascultă dar Israel : hotărîrile și legile care vă învăț Eu astăzi să le păziți, ca să fiți vii» (Deut. 4, 1) ; «acestea (poruncile legii) nu sînt în deșert date vouă, ci acestea sînt viața voastră și prin acestea veți trăi» (Deut. 32, 47) ; «păzește poruncile Mele și vei fi viu» (Pilde 4, 4). Păzirea legii menține pe împlinitorii ei în viață iar nesocotirea ei aduce moartea : Poruncile lui Dumnezeu și legea vor dăinui în veac și «toți care o țin vor trăi, iar cei ce au părăsit-o vor pieri» (Baruh 4, 1). Chiar și omul păcătos dacă își îndreaptă viața lui și va «umbra după legile vieții nefăcînd nici un rău atunci el va fi viu și nu va muri» (Iez. 33, 15). Și Dumnezeu dorește ca omul — ființa înzestrată cu voie liberă — să nu uite că a primit viața de la Dumnezeu cel viu care așteaptă ca păcătosul «să lase calea sa (cea păcătoasă n.n.) și să fie iarăși viu» (Iez. 33, 11). Păcătoșii — tocmai pentru că încalcă legile vieții date de Dumnezeu, Domnul vieții — sînt «dușmanii vieții lor» (Tobit 12, 10). Cei care nesocotesc poruncile vieții se păgubesc pe ei înșiși, precum avea să spună Mîntuitorul Iisus Hristos, înălțat întru slavă, lui Saul prigonitorul : «Greu îți este să lovești cu piciorul în țepușă» (Fapte 9, 5).

Legea, ca fiind constituită din cuvinte ale Dumnezeuului Celui Viu, este într-adevăr vie și eficientă, ea produce în fiecare om viața sau moartea după atitudinea pe care omul o are față de ea. Responsabilitatea noastră — în calitate de ființe cu voință liberă — este foarte mare¹⁸, căci Dumnezeu a zis : «*Iată eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea, binele și răul ... Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi*» (Deut. 30, 15—19 ; Ier. 21, 8 ; Is. Sirah 15, 17).

Viața deplină, pleneră este trăită numai de cel care se face împlinitor al legii vieții, iar «*viață și lungime de zile*» (Baruh 3, 14) dobîndesc cei care «*iubesc pe Domnul, ascultă glasul Lui și se lipesc de El*» (Deut. 30, 20).

Pe lângă împlinirea poruncilor enumerăm alte câteva condiții ale adevăratei vieți spiritual-duhovnicești, pe care le întîlnim în Vechiul Testament :

Frica de Dumnezeu — care este «*un izvor de viață, ca să putem scăpa de cursele morții*» (Pilde 14, 27) ; aceasta «*duce la viață*» (Pilde 19, 23).

Din frica de Dumnezeu provine *înțelepciunea* și ca roadă a lor este lungimea de zile (Is. Sirah 1, 19). Psalmistul se roagă și cere lui Dumnezeu : «*Înțelepțește-mă și voi fi viu*» (Ps. 118, 144). «*Cel ce mă află (zice înțelepciunea) a aflat viața și dobîndește har de la Domnul*» (Pilde 8, 35) ; «*Înțelepciunea este un izvor de viață pentru cine o are*» (Pilde 16, 22).

Unirea și apropierea de Dumnezeu (Deut. 4, 4 ; 30, 20), iar psalmistul mărturisește : «*Nu ne vom depărta de la Tine, ne vei da viață și numele Tău vom chema*» (Ps. 79, 19).

Dreptatea : «*Cel ce umblă după dreptate, ajunge la viață*» (Pilde 11, 19). «*Cel ce umblă în calea dreptății și a milei află viață*» (Pilde 21, 21).

Viața pămîntească a omului este scurtă (Iov 14, 1) este un simplu fum (Înț. Sol. 2, 2), o umbră (Ps. 143, 4).

Scriitorii biblici prezintă viața fizică, biologică a omului ca o peregrinare spre o lume nouă¹⁹ spre a «*trece la strămoși*» (Fac. 15, 15), «*a se odihni lângă părinți*» (Fac. 47, 30). Proorocii și dreptii Vechiului Testament vorbesc cu mare limpezime despre viața veșnică : «*Eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă*» (Iov 19, 25). Psalmistul încrezîndu-se în Domnul zice : «*Nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al tău să vadă stricăciunea*» (Ps. 15, 10), iar Isaia proorocul exclamă : «*Morții tăi vor trăi și trupurile lor vor învia !*» (26, 19).

Viețuind în comuniune cu Dumnezeu, omul va vedea lumină, adică va trăi căci Dumnezeu este lumină și, fiind lumină, este viață. Viața veșnică este prezentată ca o răsplătă pentru cei drepti (Înț. Sol. 5, 15—16), dreptii vor trăi în veci și în viața de dincolo vor străluci ca stelele. Cartea «*Înțelepciunea lui Solomon*» face distincție între cei morți : drep-

18. Trochon, *La Sainte Bible, Le Deutéronome*, P. Letohielleux, Paris, 1903, p. 182.

19. Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Gînduri despre moarte și viață*, în «*Mitropolia Ardealului*» nr. 1—3/1978, p. 87.

tii nu mor decît în mod aparent (3, 1—9) ; în realitate viața lor este în mîna lui Dumnezeu, Care este viață, și ei trăiesc veșnic ²⁰.

Moise, omul lui Dumnezeu, în rugăciunea sa afirmă : «Că trece viața noastră și ne vom duce» (Ps. 89, 12) ; iar Ecclesiastul (11, 8) îndeamnă ca oricît de multe ar fi zilele omului el să-și aducă aminte de moarte și de judecată în sens soteriologic.

Se poate vedea cum autorii inspirați ai cărților vechitamentare au prezentat viața pămîntească ca un timp de pregătire pentru viața viitoare și ca un timp de realizare a omului în toate potențialitățile puse de Dumnezeu în el în măsura în care nu se lasă rătăcit pe căile răului, ci împlinea legea vieții.

III. IISUS HRISTOS — DOMN ȘI SLUJITOR AL VIEȚII PRIN ÎNTREAGA SA OPERĂ MINTUITOARE : PROPOVĂDUIRE, JERTFA ȘI ÎNVIERE

Dacă în Vechiul Testament viața autentic-umană a fost doar o promisiune, la «plinirea vremii» (Gal. 4, 4), venind Mesia cel mult așteptat, Mîntuitorul tuturor, ea devine o realitate ²¹. Întruparea Fiului lui Dumnezeu reprezintă nu numai etapa ultimă a Revelației divine ci, de asemenea, și descoperirea vieții ca valoare supremă. Pentru aceasta se poate spune «Iisus Hristos sau viața ca valoare supremă» ²².

Prin întruparea, jertfa și învierea Sa, Hristos-Domnul schimbă sensul existenței umane care încetează de a mai fi existență spre moarte (das Sein zum Tode — Heidegger) și devine existență spre viață ; omul nu mai trăiește pentru păcat, ci viețuiește pentru Dumnezeu ²³. Răscum-părarea lumii de către unicul Fiu al lui Dumnezeu (Ioan 3, 16) a fost semnul cel mai concludent al implicării lui Dumnezeu în viața lumii, moment din care «viața invadează țărîmul morții» — așa cum spune un teolog contemporan ²⁴.

Mîntuitorul nostru Iisus Hristos revelează și învață că viața este de mare preț, cu mult mai valoroasă decît mijloacele de trai (Matei 6, 25). Iisus Hristos, Domnul Vieții a vindecat și a dat viață, descoperind că «Dumnezeu nu este Dumnezeul morților, ci al celor vii» (Marcu 12, 27).

Menirea venirii Fiului lui Dumnezeu printre noi, întrupîndu-se, a fost, precum Însuși ne descoperă, ca lumea «să aibă viață și din belșug să aibă» (Ioan 10, 10). Adică noi trebuie să fim conștienți că în noi locuiește Duhul Sfînt «de viață făcătorul» și noi trebuie să amplificăm, să împărtășim și să trăim această viață cu aceeași generozitate cu care noi am primit-o pentru ca fiecare creștin să fie un apostol al vieții. Pentru

20. Vezi *Dieu est vivant...*, p. 415.

21. *Vocabulaire de théologie biblique...*, col. 1108—1109.

22. Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Jésus Christ — Vie du monde* (Vancouver 1983). Conferință ținută la Institutul ecumenic Bossey—Geneva 1982 iunie, p. 7, ms.

23. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Hristos, viața noastră după Sf. Ap. Pavel*, în «Anuarul Academiei Andreiene din Sibiu» XXIV (VI) 1947—1948, publicată de Dr. Nicolae Neaga, Tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu 1984, p. 107.

24. John Poulton, *The Feast of Life. Theological Reflection on the Theme — Jesus Christ — the Life of the World*. The Risk Book Series World Council of Churches, Geneva 1982, p. 3 la asistent Aurel Jivi, *Iisus Hristos viața lumii*, Referat la Conferința teologică interconfesională, Cluj-Napoca, noiembrie 1982, p. 2, ms.

ca aceste cuvinte ale Domnului nostru Iisus Hristos să devină faptă, trebuie să se creeze o împreună-lucrare, o sinergie între Mîntuitorul și credincioși, între Dumnezeu și om. În acest sens, credincioșii trebuie să primească jertfa Sa mîntuitoare și să reinnoiască viața lor prin El, pentru ca lumea să-și poată împlini misiunea sa și să aibă viață din belșug²⁵.

Fiul lui Dumnezeu s-a coborît din înălțimile Sfintei Treimi și a luat chip de rob (Filip. 2, 7—9) ca să ne aducă viața cea adevărată, dar și să ne arate drumul pe care să mergem și mijloacele pe care să le folosim pentru a ne păstra în autentică viață religios-morală aici pe pămînt și să putem ajunge la viața cea veșnică după moarte. Pentru aceasta Hristos-Domnul a devenit Modelul desăvîrșit pentru o viețuire bine plăcută lui Dumnezeu și folositoare oamenilor. În partea ultimă a predicii de pe munte, Mîntuitorul face invitația ca cei care îl ascultă și-l vor purta numele în istorie să intre «*prin poarta cea strîmtă*» și să meargă pe «*calea cea îngustă care duce la viață*» (Matei 7, 13—14). Această invitație a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos este o nouă versiune — spiritua-lizată — a apelului adresat de Dumnezeu lui Israel ca să aleagă calea care duce la viață (Deut. 30, 15—20). «Poarta» și «calea» care ne duc la viață sînt toate poruncile dumnezeiești, legea și toate cuvintele Domnului prin care ne povățuiește spre viață. Tot în acest sens a spus Mîntuitorul și cuvintele: «*Știu că porunca Lui este viață veșnică*» (Ioan 10, 50) și a numit cuvintele spuse de El că «*sînt viață*» (Ioan 6, 63).

Hristos-Domnul, ca Model suprem de viață religios-morală, nu este pentru credincioșii creștini, numai o amintire a trecutului, ci El este o realitate și o forță în prezent, un izvor al cărui torent de viață se re-versa a descoperit că: «*... precum Tatăl are viață în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine*» (Ioan 5, 26). Iar în cuvîntarea de despărțire Hristos-Domnul revelează: «*Eu sînt calea, adevărul și viața*» (Ioan 14, 6).

Potrivit contextului în care Mîntuitorul a spus acestea, calea care duce la Tatăl este aceeași cu calea care duce la cruce, iar Domnul este pe această cale și în același timp El este calea²⁷. Este Adevărul pentru că El este expresia desăvîrșită a Tatălui pentru oameni prin activitatea și cuvîntul Său. Se numește «Viața» pentru că El introduce pe credincioși în comuniune cu Tatăl, în care este plenitudinea vieții adevărate (Ioan 1, 14; 3, 16; 6, 40)²⁸.

Cei care ascultă și împlinesc chemarea lui Iisus (Ioan 5, 40) vin la viață și devin și ei pietre vii (I Petru 2, 4) și viața lor se împletește cu a Lui²⁹.

Hristos, Mîntuitorul nostru, este calea care duce la viață și adevărul care mărturisește despre viață și care, trăit, dăruiește viață. El pentru aceasta a venit ca să ne arate și să ne dea chipul vizibil al vieții auten-

25. Dr. Antonie Plămădeală, Métropolit de Transylvanie, *op. cit.*, p. 62.

26. Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *op. cit.*, p. 4.

27. *Drumul vieții*, în *Imagini din viață*, broșură publicată de Consiliul Ecumenic al Bisericii, Tradusă și publicată în «Mitropolia Banatului», nr. 1—2/1983, p. 59.

28. Vezi, *Nouveau Testament*, traduction oecumenique de la Bible. Editions intégrales, Les Editions du Cerf, Paris 1972, p. 330.

29. *Drumul vieții...*, p. 64.

tice³⁰. Prin întruparea Logosului divin «Dumnezeu este prezent în om și omul este pătruns de viața divină»³¹.

Adevărata viață, participarea la viața lui Hristos este participare la viața Sfintei Treimi³², este participare la «filiatiunea Lui și, deci, participarea la viața Sfintei Treimi»³³, adevărata viață este viața Sfintei Treimi în Hristos prin Duhul, venind de la Tatăl și fiind îndreptat spre Tatăl³⁴.

Nimeni nu poate ajunge la Tatăl pe altă cale decât Hristos, și El este în Biserică și ni s-a făcut nouă spre înviere și viață. Această cale o străbatem cu El. Hristos Domnul vieții se face contemporan cu fiecare dintre noi și mai mult un părtaș intim pe tot parcursul vieții noastre³⁵.

Viața pe care o are Hristos ca Domn al vieții ni se împărtășește tuturor credincioșilor în Biserică — Trupul cel tainic al Domnului — prin Capul ei, care este Hristos, prin intermediul Sfințelor Taine în care se împărtășește harul dumnezeiesc care naște și dă viață³⁶. Duhul Sfânt în Biserică prin Hristos — Capul ei, revarsă continuu prin Sfințele Taine viață dumnezeiască asupra Bisericii și în credincioșii care o compun³⁷. Biserica, în calitatea ei de Trup al lui Hristos, în care locuiește întreaga plenitudine a dumnezeirii, este izvorul principal al noii vieți în Dumnezeu³⁸, este «adâncul potențial de viață din care Tainele scot acțiunea lor»³⁹. Orice membru al Bisericii primind harul dumnezeiesc împărtășit prin Sf. Taine în Biserică și conștient de el trăiește «o comuniune totală de viață cu Hristos»⁴⁰. Pentru aceasta Biserica Ortodoxă a fost definită viața în Hristos⁴¹.

Deci, în Biserică, prin Sfințele Taine ne naștem la viața duhovnicească, primim viață de la Domnul vieții — Hristos, și de la Făcătorul și Dăătorul Vieții — Duhul Sfânt. Prin Sfințele Taine ajungem la viață și, prin strădania noastră continuă, sprijinită de harul lui Dumnezeu, «ajungem să ne unim în chip strălucit cu Însuși Hristos Mîntuitorul nostru⁴². Am văzut deci că, prin Sfințele Taine, Hristos comunică viața Sa Bisericii⁴³, ele sînt mijloacele prin care Dumnezeu împărtășește viața divină umanității⁴⁴.

30. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă*, vol. III, Spiritua-litatea ortodoxă, Ed. Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1981, p. 39—42.

31. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 103.

32. S. Bulgakoff, *Ortodoxia*, Traducere N. Grosu, Sibiu 1935, p. 2.

33. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 157.

34. «Jésus Christ : vie du monde» — Symposium orthodoxe a Damas en vue de préparer Vancouver (1983), în «Epispepsis», nr. 267, februarie 1982, p. 11.

35. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 42.

36. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 212.

37. Pr. Lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclesologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în «Ortodoxia», nr. 1—2/1978, p. 175.

38. Père Ion Bria, *La vie. Un avenir déterminé par le Salut du monde*, în l'Ortho-doxie, Collection «Deux Milliards de Croyants», Editions Buchet/Chastel Paris 1979, p. 193.

39. Otto Semmelroth, *L'église, sacrement de la rédemption*, Paris, Editions Saint Paul 1963, p. 49, la Pr. Lector D. Radu, *op. cit.*, p. 114.

40. Ibidem, p. 126, la D. Radu, *op. cit.*, p. 209.

41. Pr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 194.

42. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 9.

43. Odo Casel, *Le Mystère du cult*, p. 53, la Pr. Lect. D. Radu, *op. cit.*, p. 103.

44. Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Les Editions du Cerf Paris 1975, p. 253.

Să ne oprim doar la două din cele șapte Sf. Taine și să vedem cum și în ce măsură împărtășesc ele viața, din viața lui Hristos celor ce primesc aceste Sf. Taine.

Mîntuitorul ne-a descoperit în convorbirea cu Nicodim că, fără a ne fi născut din apă și din Duh Sfînt nu putem intra în viață (Ioan 3, 5). Botezul creștin împărtășește potențial credincioșilor viața cea nouă în Hristos⁴⁵, el naște pe om prin Duhul Sfînt la o viață nouă⁴⁶; cei renăscuți prin Botez «trăiesc din însăși viața lui Hristos»⁴⁷, cei botezați «primesc în ființa lor pe însuși principiul vieții»⁴⁸. Sfîntul Botez și cel de al doilea botez — Sf. Taină a Mărturisirii, prin «iertarea păcatelor pregătesc sau condiționează nașterea definitivă pentru viața veșnică»⁴⁹.

Hristos-Domnul ni s-a revelat ca dătător de «apă vie» (Ioan 4, 10) și ca «piine a vieții» (Ioan 6, 35) și împărtășirea cu ele ne arată sensul adevărat al viețuirii în lume. Cei care mănîncă Trupul Domnului și beau Singele Lui trăiesc prin Hristos-Domnul (Ioan 6, 56—57). «Însăși Piinea Vieții — Hristos umple de viață pe cel ce se împărtășește, pentru că prin această piine ne mișcăm și viețuim, ca una care singură are viață în sine»⁵⁰. Prin împărtășirea cu Sfîntul Trup și Sfîntul Sînge al Mîntuitorului, credincioșii se întăresc și se mențin în «legămîntul de viață și de pace» (Mal. 2, 5), credincioșii «dobîndesc părășie cu însăși viața Domnului Hristos»⁵¹, primim viață din belșug prin Hristos. În Sf. Euharistie noi participăm la viața lui Hristos⁵², ea ne îndeamnă la o viață spre binele lumii așa cum Iisus a dat Trupul Său pentru viața lumii⁵³. Sf. Euharistie este «sacramentul vieții celei noi»⁵⁴, este o adevărată împărtășire plenară a lui Iisus Hristos, Care este prezent, real, cu Sfîntul Său Trup și Sînge, este o «infuzie de viață»⁵⁵ și pentru aceasta se cere ca ea să nu rămînă numai centrul cultului divin ci și inima vieții creștine însăși⁵⁶.

În dialogul cu Marta, sora îndurerată de moartea fratelui ei Lazăr, Mîntuitorul s-a numit «Învierea și Viața» (Ioan 11, 25). Și prin mîntuitoarea Sa jertfă și prin înviere a afirmat viața înaintea neantului. Învierea este manifestarea divinității ca viață⁵⁷. «Jertfa și învierea Mîntuitorului concentrează toate direcțiile, toate sensurile existenței și vieții noastre». Socrate a învățat pe om cum să moară, iar Hristos ne-a învățat cum să învingem moartea (I Cor. 15, 26). Astfel, crucea poate deveni pentru noi în Hristos, din simbol al suferinței și al morții «izvor și sim-

45. Odo Casel, *Le Mystère...*, p. 45, la Pr. Lect. D. Radu, *op. cit.*, p. 238.

46. Pr. Lect. D. Radu, *op. cit.*, p. 177. 47. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 50.

48. M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV-e siècle, Nicolas Cabasilas*, Paris, Editions de l'Orante 1958, p. 81, la Pr. Lect. D. Radu, *op. cit.*, p. 183.

49. J.M.R. Tillard, *Jésus Christ Vie du monde*, (perspective oecuménique), în «Irenikon», nr. 3/1982, p. 348.

50. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 95; Pr. D. Stăniloae, *Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea ilocalică*, în «Ortodoxia», nr. 1—2/1978, p. 392—393.

51. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 24. 52. *Piinea vieții. Imagini din viață...*, p. 67.

53. Lector Dr. Gereb Szolt, *Responsabilitatea și participarea Bisericii la crearea unui climat de încredere și colaborare între oameni și popoare*, referat la Conferința teologică interconfesională, București 7—8 aprilie 1983, ms.

54. J.M.R. Tillard, *op. cit.*, p. 348. 55. Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 63.

56. Arhid. Prof. Dr. C. Voicu, *op. cit.*, p. 3.

57. I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 60.

bol al vieții»⁵⁸. Crucea prin moartea Domnului a fost transfigurată «din drum spre moarte în drum spre viață»⁵⁹.

Prin jertfa mîntuitoare și prin slăvita Sa înviere Hristos-Domnul aduce un «argument determinant în favoarea vieții ... care primește un sens infinit, definind viața plenară, fără sfîrșit»⁶⁰. Astfel Hristos a devenit pîrghia înnoirii și învierii noastre, surpînd moartea și trecînd pe toți și pe toate la viață. Întreaga existență «devine în Hristos cel înviat un Paște continuu, o continuă trecere la mai multă viață»⁶¹.

Mîntuitorul a vorbit și despre «*viața veșnică*», definind-o ca o cunoaștere a lui Dumnezeu (Ioan 17, 3) și această viață a promis-o celor care ascultă, cred și împlinesc poruncile și cuvintele Mîntuitorului⁶², care sînt «*cuvintele vieții*» (Ioan 6, 68). Dobîndirea acestei vieți (Ioan 3, 15—16) este ținta reală și ultimă a strădaniilor oricărui credincios.

În timpul vieții pămîntești Fiul lui Dumnezeu, Hristos-Domnul nostru s-a dovedit ca autor și restaurator al vieții prin învățături și minuni. El a exemplificat valoarea vieții cu învierea fiului văduvei din Naïn (Luca 7, 15), a fiicei lui Iair (Marcu 5, 42), a lui Lazăr (Ioan 11, 43). Însă Mîntuitorul a slujit vieții mai ales prin jertfă și înviere, care este biruința vieții asupra morții.

IV. SLUJIREA VIEȚII ÎN PREDICA SFÎNȚILOR APOSTOLI

Sfinții Apostoli au fost aproape de Mîntuitorul în timpul activității Sale publice și nu s-au despărțit de Învățătorul lor căci El avea «*cuvintele vieții veșnice*» (Ioan 6, 68). Prin învierea Sa din morți și prin coborîrea Sfîntului Duh, Hristos Domnul Vieții a devenit izvor de viață a existenței în Dumnezeu și pentru Dumnezeu. Sfinții Apostoli au înțeles că Hristos «*S-a dat pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră*» (Rom. 4, 25), comunicînd astfel plenitudinea vieții Sale, care devine un permanent izvor de viață divină, de viață îndumnezeită pentru toți oamenii. Ei, slujitorii «*Începătorului vieții*» (Fapte 3, 15), ai Dumnezeului celui viu au înțeles că Creștinismul este religia vieții, iar ei trebuie să devină slujitori-apostoli ai acestei vieți. Sfinții Apostoli devin propovăduitorii și slujitorii «*Cuvîntului vieții*» (I Ioan 1, 1) și ai «*cuvintelor vieții*» (Fapte 5, 20) și predicînd Evanghelia Mîntuitorului Hristos pun înaintea lumii «*viața și nestrîcăciunea*» (2 Tim. 1, 10) și ei

58. Pr. Constantin N. Galeriu, *Jertfa și Răscumpărare*, teză de doctorat, în «Glasul Bisericii», nr. 1—2/1973, p. 175—176.

59. Jew. Trubersky, *Der Sine des Lebens*, p. 291, la Pr. Constantin Galeriu, *op. cit.*, p. 176.

60. Diac. Prof. Sorin Cosma, *Principii teologice în slujba vieții*, în «Mitropolia Banatului», nr. 1—3/1974, p. 17.

61. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Învierea Domnului, pîrgă a învierii și înnoirii noastre*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 3—4/1978, p. 244.

62. La viața veșnică — care este viața cu Dumnezeu — vor avea acces cei care au respectat caracterul sacru al vieții în istorie și s-au pus în slujirea vieții și n-au sărăcit-o, nici n-au distrus-o (vezi Arhid. Prof. C. Voicu, *op. cit.*, p. 15); o palidă imagine a vieții de veci este Sfînta Liturghie pentru noi credincioșii Bisericii luptătoare (Cf. Pr. Gheorghe Șoima, *Sfînta Liturghie imagine a vieții de veci*, în «Omagiu I.P.S. Dr. Nicolae Bălan». Mitropolitul Ardealului, «La douăzeci de ani de arhipăstorie», Sibiu 1940, p. 740—741.

devin astfel pentru cei care îi vor asculta «*mireasmă a vieții spre viață*» (2 Cor. 2, 16).

După modelul Domnului vieții, Sfinții Apostoli au devenit — după coborîrea Duhului Sfînt — reali și neînfricați slujitori ai vieții. În cele ce urmează vom aduce doar cîteva din mărturiile scrise de Sfinții Apostoli, în acest sens, pe care le găsim în paginile Noului Testament.

«*Întru El era viață și viața era lumina oamenilor*» (Ioan 1, 4). Aici noțiunea ζωή cuprinde în sine viața sub toate formele și în toate manifestările sale : viață fizică, intelectuală și morală, viață naturală și supranaturală, trecătoare și veșnică. Fiul lui Dumnezeu, Cuvîntul, Logosul cel veșnic, posedă în Sine întreaga viață, viața în toată plenitudinea ei. Această viață sălășluită în om, devine pentru el «*Lumina cea adevărată*» (Ioan 1, 9), așa înțelegem sensul cuvîntelor : «*viața era lumina oamenilor*»⁶³. Dacă «*viața adevărată a unei ființe care este spirit este o viață spirituală*» înseamnă că această viață în raport cu oamenii, este un izvor pentru viața spirituală a acestora și astfel o lumină. În Logos este viața în general, spre deosebire de creaturi care nu au viață în ele, ci ele o primesc de la Creator⁶⁴. Cuvîntul lui Dumnezeu deține mai întîi viața — ca putere de existență — pentru Persoana Sa pe care a împărtășit-o apoi și creaturii⁶⁵. Sfîntul Apostol Ioan, nici în Evanghelie, nici în epistole nu numește niciodată pe Dumnezeu viață. El posedă viața în Sine (Ioan 5, 26). În baza spiritualității Sale, El este Ființa vieții (Ioan 4, 24 ; 5, 26). Viața este însă personificată în Fiul⁶⁶ care spune : «*Eu sînt învierea și viața*» (Ioan 11, 25) ; «*Eu sînt calea, adevărul și viața*» (Ioan 14, 6). Și această viață El a primit-o de la Tatăl și are misiunea de a o împărtăși oamenilor. Pentru aceasta a fost numit «*Cuvîntul vieții*» (I Ioan 1, 1), expresie ce se absoarbe în termenul «*viață*» — este vorba de Hristos întreg.

Sf. Ap. Pavel — cel mai activ slujitor al vieții prin propovăduire — îndeamnă ca viața celor ce au primit Botezul să fie «*în Duhul*» și după dorințele Lui și nu după poftele trupului, căci «*dorința Duhului este viață și pace*» (Rom. 8, 5—6) pentru că ei au murit păcatului și omului celui vechi și sînt «*vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru*» (Rom. 6, 11). Deci creștinii trebuie să predice pe Dumnezeul Cel viu prin viața lor, din care s-au născut, ca să lucreze permanent «*întru înnoirea vieții*» (Rom. 6, 4), după ce au primit în ființa lor principiul vieții netrecătoare : «*Duhul este viață spre îndreptare*» (Rom. 8, 10), deci existența înnoită de Hristos-Domnul în Duhul duce la viață veșnică.

Dacă avem dreaptă credință și «*ne-am pus nădejdea în Dumnezeul cel viu*», (împlinind cele poruncite de El), avem «*făgăduința vieții de acum și a celei ce va să vină*» (I Tim. 4, 8), pentru că Mîntuitorul «*s-a fă-*

63. L.C. Fillon, *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1927, p. 7.

64. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, ed. II, Paris 1925, Etudes bibliques, p. 8, la Pr. Sofron Vlad, *Prologul Evangheliei a patra. Studiu critic-exegetic*, Cluj 1937, p. 29.

65. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Prologul Evangheliei lui Ioan (1, 1—18)*, în «*Mitropolia Banatului*», nr. 4—6/1957, p. 12.

66. Siriven, *Epître de Saint Jean*, vol. IX, în col. «*Verbum Salutis*», Paris, 1963, p. 79, la Pr. Gheorghe Bălan, *Epistola I-a a Sf. Ap. Ioan. Comentariu*, în «*Mitropolia Olteniei*», nr. 7—8/1974, p. 604.

cut duh dătător de viață» (I Cor. 15, 45). «Viața Mântuitorului nostru Iisus Hristos este continuată și fructificată în viața noastră»⁶⁷.

În epistolele pauline întâlnim un fapt des evocat de Sf. Ap. Pavel; inspirat de Duhul Sfânt, el vorbește despre o viață cu Hristos (Col. 3, 3) sau «Hristos este viața noastră» (Col. 3, 4), iar în alte locuri despre o viețuire a lui Hristos în noi (Gal. 2, 20; Fil. 1, 20). Ce înțelegem însă prin acest mod de viață?

Am arătat, tangențial și în capitolul anterior, că viața în Hristos — după teologul Nicolae Cabasila — se dobândește prin Sfintele Taine și ea începe și se dezvoltă în viața pămîntească, însă desăvîrșirea ei se realizează numai în viața viitoare⁶⁸. Viața în Hristos constă în unirea sufletului cu Dumnezeu și asemănarea cu El, prin rămînerea în El (Ioan 15, 4); asemenea mlădițelor viei în butucul viței, «să trecem prin toate prin cite a trecut El», dar și în creșterea împreună cu El⁶⁹. Prin aceste expresii, specific pauline (înainte de el nu le-a folosit nimeni): în Hristos Iisus (sau sub formele: în Hristos, în Domnul, în El, în Cel ce dă putere, în Cel iubit) exprimă comuniunea cea mai intimă cu Hristos⁷⁰, astfel creștinul este scos din ținutul păcatului și al morții și este ridicat în sfera sfințeniei și a vieții care este Hristos. Fiind în comuniune cu Hristos nu este o viață, o stare statică, ci avînd un dinamism superior, ca o mișcare continuă spre Dumnezeu⁷¹, căci a fi în comuniune cu Dumnezeu, a fi plin de Dumnezeu înseamnă a ajunge la plenitudinea vieții⁷².

Despre această viețuire în Hristos, creștinul «a rămas după fire om, dar a devenit Hristos, după puterile prin care trăiește acum»⁷³. Creștinul se află pe pămînt, dar viața lui nu este legată numai de această lume (Gal. 2, 20; Filip. 3, 20), Hristos conduce pe creștini la viața cea adevărată, El petrece în credincioși.

Sfinții Apostoli au propovăduit că prin Învierea Mântuitorului se inaugurează o nouă viață, cea după moarte (I Cor. 15, 1 u.; II Tim. 1, 10; I Ioan 1, 1—2), care se dă ca o cunună a vieții (Apoc. 2, 10).

Creștinul trebuie să găsească sensul vieții sale și identitatea sa ontologică în sensul vieții lui Iisus Hristos⁷⁴, ca viața trupească să aibă valoare întrucît este împreună cu Hristos, putînd să rostească cu Sf. Ap. Pavel «mie a vieții este Hristos» (Filip. 1, 21).

Că Sfinții Apostoli au fost într-adevăr slujitori ai vieții⁷⁵ ne-o vededește și faptul că au tămăduit toată boala și neputința din popor, iar Sf. Ap. Petru înviază pe Tavita și Sf. Ap. Pavel pe Eutihie (Fapte 20, 12). Ei au fost preocupați de această valoroasă realitate — viața.

67. Pr. Constantin Galeriu, *op. cit.*, p. 173.

68. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 1, 7.

69. Ibidem, p. 140, 26.

70. Deisman, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesus»*, Marburg 1892, la Prof. Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 116.

71. Dr. Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 117; Pr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 199.

72. Ibidem, p. 100.

73. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia morală...*, p. 23.

74. Pr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 199.

75. Sf. Apostol și Evanghelist Ioan folosește de 50 de ori cuvîntul viață în Evanghelie și în prima sa Epistolă, Cf. Pr. Gh. Bălan, *op. cit.*, p. 604.

V. VIAȚA ÎN PREOCUPĂRILE TEOLOGICE ACTUALE

Omenirea contemporană se găsește azi într-un ceas de neliniște. Aceasta este generată de nebuneasca cursă a înarmărilor «o cursă împotriva vieții»⁷⁶. S-a ajuns astăzi — cu totul anacronic — ca «cea mai mare parte a produsului muncii oamenilor să se irosească pe pregătirea morții, în loc să se cheltuiască spre desăvîrșirea vieții»⁷⁷. Deși apărarea vieții este un imperativ vechi cît omul și vast cît lumea⁷⁸, totuși se poate afirma că nicicînd nu s-a pus atît de acut, pentru că niciodată de-a lungul existenței sale umanitatea n-a fost amenințată așa cum este astăzi, din cauza înmulțirii și perfecționării instrumentelor morții — armele. Îngrijorarea omenirii este îndreptățită pentru că tendința spre mai multă viață nu este ceva nou, ci este pusă în structura ființei umane de Însuși Dumnezeu (Fac. 2, 28), iar Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat și a venit pe pămînt ca «lumea să aibă viață din belșug» (Ioan 10, 10).

Învățătura creștină este limpede în problema vieții umane. Viața este un dar dumnezeiesc și ni s-a dat pentru a o trăi și a o desăvîrși nu pentru a o distruge. Oricine distruge viața omenească devine un luptător împotriva lui Dumnezeu, atentează la Creatorul și Dătătorul vieții, care rămîne veșnic și nemuritor⁷⁹. Viața constituie forma cea mai directă și mai vizibilă a prezenței și a lucrării Sfîntului Duh în om; «trebuie să recunoaștem în viață miracolul prezenței divine în noi înșine»⁸⁰.

Într-o situație ca cea de azi, se cere, mai mult ca oricînd, ca Biserica să-și «împlinească vocația sa misionară, care este aceea de a mărturisi că Iisus Hristos este viața lumii»⁸¹, azi Biserica are datoria de a deveni instrumentul lui Dumnezeu și să smulgă din unitate forțele răului care culminează în moarte. Astfel ea se află asociată la victoria vieții⁸². Sarcina ei cea mai necesară este aceea de a aduce mărturie pentru «viața veșnică» și mai ales să arate interdependența ei față de viața din această lume⁸³. Creștinătatea contemporană reunită în Consiliul Ecumenic al Bisericilor a formulat pentru cea de-a șasea Adunare Generală ca temă: «Iisus Hristos — viața lumii»⁸⁴. Aceasta dovedește că

76. I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *O nouă ordine morală internațională*, în «Telegraful Român», nr. 16—16, din 15 aprilie 1983, p. 1, col. 2.

77. Idem, *Jésus Christ — Vie du monde...*, p. 7 ms.

78. Prot. Nicodim Belea, *În slujba vieții*, «Telegraful Român», 15 februarie 1983, p. 4.

79. I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 61; Idem, *Predică la Sîntele Paști*, 8 mai 1983, în Catedrala mitropolitană din Sibiu.

80. Idem, *Jésus Christ — la vie du monde...*, p. 61—62.

81. Pr. Asist. Dr. Viorel Ioniță, *Unitatea creștină în eforturile de apărare a vieții și a păcii în lume*, referat la a 41-a Conferință teologică interconfesională 7—8 aprilie 1983, București, p. 1.

82. J.R.M. Tillard, *op. cit.*, p. 341.

83. Ibidem p. 345.

84. Să enumerăm numai sub-temele formulate și ideile principale: 1. *Viața ca dar al lui Dumnezeu*: să avem viața în mai mare cinste; viața este moștenită de întreaga creație. 2. *Viața înruntă și depășește moartea*: Hristos a înviat din morți, afirmăm viața înviată în mijlocul forțelor păcatului, care ne trag spre moarte și distrugere. 3. *Viața în plenitudinea ei*: Hristos a promis viața din belșug. Ne împărtășim aici și acum de viața înviată a lui Hristos și prin Duhul Sfînt noi ne întorcem spre El. 4. *Viața în unitate*: Hristos se roagă ca toți să fie una, Cf. I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală Mitropolitul Ardealului, *Sedinta ordinară anuală a Comitetului Executiv al C.E.B. 15—20 februarie 1982*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 4—6 1982, p. 395—396.

Biserica este preocupată de problemele majore cu care este confruntată contemporaneitatea; așa precum s-a dovedit în toată istoria sa, pentru a da răspuns întrebărilor și problemelor pe care le pune timpul respectiv. Preocupările ecumeniste actuale, în perspectiva celei de a șasea Adunări generale de la Vancouver — Canada a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, sînt îndreptate spre a proclama pe «Iisus Hristos ca Domn și apărător al vieții»⁸⁵ și ca principiu ontologic al existenței, de unde vin și spre care trebuie să meargă toate, dar și Iisus Hristos ca viață a lumii acesteia, viață care trebuie respectată, apărată împotriva morții...»⁸⁶. La Vancouver, proclamîndu-se «Iisus Hristos ca viață a lumii» se va arăta că viața Bisericii este canalul care permite acestei vieți să fie transmisă lumii de azi⁸⁷.

Pe marginea temei «Iisus Hristos — viața lumii» în întreaga lume au avut loc mai multe conferințe, simpozioane, comunicări. În țara noastră au avut loc două Conferințe teologice interconfesionale (noiembrie 1982 Cluj-Napoca și aprilie 1983 la București) cu această temă și tot această temă a fost tratată și în cadrul Săptămîinii ecumenice (24—29 ian. a.c.) a Bisericii Evanghelice-Luterane din Brașov⁸⁸. La noi în țară, în ultimii doi ani, s-au ținut și alte multe adunări laice și religioase, prilej cu care a fost apărată viața și au fost acuzate războaiele și distrugerea vieții; este suficient să mai amintim Adunarea Cultelor din Republica Socialistă România pentru dezarmare și pace — București 25 noiembrie 1981.

Pentru că teologia a apărat viața cu argumente revelate de Dumnezeu în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție ea a fost numită un «imn al vieții»⁸⁹ iar propovăduirea Evangheliei păcii este o veste a vieții celei adevărate, a vieții în plenitudinea ei.



Viața este o valoare supremă de neînlocuit pe care am primit-o ca dar de la Dumnezeu Creatorul tuturor. Viața a fost dată de Dumnezeu ca o încununare a întregii Sale creații.

Viața fiind dar dumnezeiesc fundamental nimănui nu-i este permis să atenteze la viața semenului și nici chiar la viața proprie.

În Vechiul Testament ni s-a descoperit grija și păzirea vieții pe care Dumnezeu ne-a dat-o. Revelația vechitamentară arată că păzirea și respectul poruncilor mențin pe împlinitorii ei în viață. Viața este una din ideile centrale ale predicii profetice.

Mîntuitorul nostru Iisus Hristos în timpul vieții Sale pămîntești s-a dovedit ca autor și restaurator al vieții celei noi. Viața în toată plenitudinea ei poate fi trăită numai după ce ea a fost adusă de Hristos-Domnul, Fiul lui Dumnezeu, El însuși — Viața desăvîrșită.

Inviind din morți, Hristos-Domnul Vieții a devenit izvor de viață al existenței noastre în Dumnezeu, pentru Dumnezeu și pentru lume.

85. Idem, *Jesus Christ...*, p. 66. 86. Idem, *Ședința...*, p. 398.

87. *Jesus Christ...*, p. 12. 88. Vezi Prot. N. Belea, *op. cit.*, p. 4.

89. Dr. Antonie Plămădeală Metropolit de Transilvania, *Jesus Christ...* p. 62; Arhid. Dr. Constantin Voicu, *op. cit.*, p. 2.

Adevărata viață creștină pleneră este cea primită din izvorul vieții — Hristos-Domnul — care se împărtășește în Biserică prin Sfintele Taine tuturor celor vii pentru a avea, «mai multă viață».

Sfinții Apostoli — după modelul «începătorului vieții» și al vieții însăși — au slujit și au promovat viața ca dar sacru care trebuie fructificat și nicidecum neglijat sau distrus. Ei au îndemnat ca să trăim «întru înnoirea vieții» (Rom. 6, 4), pentru a dobîndi și a menține viața în Hristos.

Datorită amenințărilor grave care se aduc vieții în vremea noastră teologia contemporană a subliniat valoarea vieții și dovedește oamenilor că Iisus Hristos este viața lumii.

Biserica — Trupul tainic al Domnului Vieții — propovăduiește viața adevărată și chiar împărtășește viața pleneră restaurată de Hristos Mîntuitorul nostru.

Propovăduirii creștine de astăzi îi revine mai mult ca oricînd datoria să vestească și să convingă că viața pămîntească este un dar dumnezeiesc de o valoare extraordinară pe care oamenii trebuie să o apere, să o trăiască cu sfințenie pentru a face din această viață un preludiv pentru viața cea fericită din împărăția cerurilor. Pentru toate acestea, este folositoare și chiar imperios cerută o valorificare omiletică a nume-roaselor temeuri scripturistice care subliniază valoarea vieții și că apărarea vieții omenești este o datorie supremă.

CONSIDERAȚII ORTODOXE ASUPRA DOCUMENTULUI ECUMENIC «BOTEZ, EUHARISTIE, MINISTERIU»

(Lima 1982) *

Drd. Ioan SAUCA

În scopul refacerii unității Bisericii prin redescoperirea «credinței apostolice comune», firește pentru cei ce au pierdut-o, Comisia «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor a depus un susținut efort chiar de la începutul existenței ei, organizînd, într-o perioadă de peste 50 de ani, diferite consultații interconfesionale pentru a se realiza, ca un prim pas, un consens asupra Botezului, Euharistiei și Ministeriului.

Deși această preocupare s-a semnalat încă de la Conferința de la Lausanne din 1927, continuînd a fi dezbătută sub un aspect sau altul de-a lungul vremii, o primă etapă a acestei cercetări s-a realizat la Accra (Ghana) în 1974, cînd s-a elaborat documentul intitulat: «Reconcilierea Bisericilor: Botez, Euharistie, Ministeriu», cuprinzînd, în rezumat, acordul la care s-a ajuns asupra temelor respective¹. Primind

* Lucrare întocmită în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, la Catedra de Îndrumări misionare și iecumenism, sub îndrumarea părintelui Conf. Dr. Petre I. David, care a dat și avizul pentru publicare.

1. *La réconciliation des Eglises. Baptême, Eucharistie, Ministère*, Taizé, 1974. Din partea Bisericii Ortodoxe Române s-a trimis un referat referitor la acest document al

aprobarea Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, cu ocazia celei de-a 5-a Adunări Generale de la Nairobi (Kenya) în 1975, Documentul s-a trimis Bisericilor membre pentru a-l studia și a-și exprima părerile asupra conținutului său. Până în vara anului 1977 mai mult de 100 de Biserici de pe toate meridianele și de toate nuanțele au răspuns în scris, făcând comentarii asupra textului, ce variau de la o pagină pînă la 60 de pagini. În scopul studierii acestor răspunsuri s-au reunit 40 de specialiști într-o consultație la Crêt—Bérard, între 30 mai—5 iunie 1977, analizînd un raport provizoriu asupra răspunsurilor date, făcut de un grup de studiu interconfesional ².

Toate concluziile au fost apoi revăzute de Comisia permanentă a secțiunii «Credință și Constituție» care s-a ținut între 18—24 iulie 1977, la Loccum, Republica Federală Germania. S-a constatat acum succesul deosebit al documentului, întrucît în multe probleme, dificile chiar, s-au degajat puncte de vedere comune ³. În scopul depășirii unor probleme mai grele asupra cărora nu s-au obținut puncte convergente s-au organizat consultații speciale dezbătîndu-se teme: «Botezul copiilor și al adulților» la Louisville, în 1978, «Episcopé și évêque» la Geneva, în 1979, texte ce au fost apoi revizuite de reprezentanți ai Bisericilor ortodoxe la Chambesy, în 1979 ⁴. Pe baza răspunsurilor primite din partea Bisericilor și a concluziilor diferitelor consultații în acest scop, la Lima (Peru), în 1982, Comisia Credință și Constituție elaborează un nou text, revizuiind pe cel de la Accra din 1974, pe care-l trimite, din nou, Bisericilor, cu aprobarea Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor întrunit la Dresda (R.D.G.).

Dar și de data aceasta, «cititorul nu trebuie să aștepte (de la acest document nn.) o expunere teologică completă asupra Botezului, Euharistiei și Ministeriului... pentru că aceasta nici n-ar fi de dorit» ⁵, întrucît ar îngreua foarte mult drumul spre unitate. Însă, spre deosebire de cel de la Accra, noul document beneficiază de o îmbunătățire a redactării textului. Textul principal se concentrează doar asupra aspectelor care, direct sau indirect, duc spre un punct de vedere comun, iar comentariile ce se întîlnesc foarte frecvent ca o completare la textul principal «indică fie diferențele istorice depășite, fie puncte încă controversate care mai necesită studiu și reconciliere» ⁶.

C.E.B. și a fost apoi discutat într-o Conferință interconfesională la Sibiu în 1978, prin referatul susținut de P. C. prof. Ioan Ică, vezi rev. «Studii teologice», XXX (1978), nr. 5—8, p. 553—557. De asemenea, și Patriarhia Ecumenică a făcut un comentariu asupra acestui document, vezi rev. «Episkepsis», nr. 174/2 din 15 sept. 1977, p. 2—16.

2. Ca delegat din partea Bisericii Ortodoxe Române a participat P. C. prof. Dumitru Radu, aducînd, prin intervențiile P. C. Sale o reală contribuție. Cf. rev. «Romanian Orthodox Church News», VII (1977), p. 42—43.

3. Vezi în «Vers un consensus oecumenique sur le Baptême, Eucharistie et la reconnaissance des ministères», Foi et Constitution, Document nr. 84, Geneva, 1977, p. 2.

4. Prefața la «Baptême, Eucharistie, Ministère, convergence de la foi», texte établis par Fr. Max Thurian, Edition du Centurion, Paris, 1982, p. 6.

5. *Ibidem*, p. 7.

6. *Ibidem*.

Se cere de la Bisericile membre să arate, în scris, pînă la ce punct din text pot recunoaște credința Bisericii de-a lungul vremii, consecințele pe care le pot trage pentru relațiile lor cu alte Biserici, în special cu cele care recunosc acest text ca o expresie a credinței apostolice, indicațiile ce le pot accepta ca utile în ce privește viața și mărturia lor referitor la cult, educație, viață morală și spiritualitate și, în sfîrșit, sugestiile pe care le pot face, în vederea continuării activității în acest sens a Comisiei Credință și Constituție, de redescoperire a credinței apostolice comune astăzi.

Întrucît problema este foarte delicată și dificilă, și cere cunoștințe de speculație teologică profundă precum și o bogată experiență în abordarea de teme teologice interconfesionale, prin prezentul studiu, vom încerca doar unele considerații ortodoxe asupra Documentului, arătînd punctele de convergență pe care le putem accepta, cît și punctele care nu pot fi acceptate în lumina învățăturii ortodoxe.

1. *BOTEZUL*. Spre deosebire de documentul de la Accra din 1974, actualul document face un salt simțitor, îndeosebi în reconsiderarea dimensiunii ontologice a Botezului, precum și a consecințelor ce decurg din aceasta. În unele locuri se mai întîlnesc însă și anumite expresii care nu sînt clare, puțin de interpretate în diferite feluri, fapt care, privit în general, Documentul se caracterizează ca avînd un aspect sincretist și ambiguu.

A. Botezul este «încorporare în Hristos, Domnul răstignit și înviat»⁷ și ca urmare el «înseamnă o participare la viața, la moartea și la învierea lui Iisus Hristos»⁸. Individualismul apusean ce considera Botezul ca o relație pur personală a credinciosului cu Dumnezeu este abandonat și se afirmă acum cu putere aspectul comunitar al Botezului, ce tinde, desigur a considera și Biserica drept comunitate văzută. Botezul «unește pe cel botezat cu Hristos și poporul Său»⁹. Sau «prin propriul lor Botez creștinii sînt conduși la unirea cu Hristos, cu fiecare din ceilalți creștini și cu Biserica din toate timpurile și din toate locurile»¹⁰.

În legătură cu efectele Botezului, Documentul face iarăși progrese. Cei botezați «sînt iertați, curățiți și sfințiți de Hristos»¹¹. Prin cîteva afirmații se pare a se depăși și caracterul de act extern (*actus forensis*) al noțiunii de îndreptare în protestantism, înțeles mai mult juridic, fără o transformare ontologică: «cei care sînt botezați în Trupul lui Hristos sînt făcuți participanți la o nouă existență»¹². Iar dimensiunea ontologică a Botezului implică, cum era și firesc, o creștere în Hristos prin transfigurarea creștinului botezat, care tinde spre asemănarea slavei Sale: «Botezul nu constă numai într-o experiență de moment, ci privește creșterea unei întregi vieți în comuniunea lui Hristos. Cei bo-

7. *Baptême, Eucharistie, Ministère, convergence de la foi ...* Paris, 1982, p. 13. Traducerea românească este făcută de Anca Manolache în rev. «Mitropolia Banatului», XXXIII (1983), nr. 1—2, p. 21—58.

8. *Baptême, Eucharistie, Ministère ...* Paris, 1982, p. 14.

9. *Ibidem*, p. 13.

10. *Ibidem*, p. 16.

11. *Ibidem*, p. 15.

12. *Ibidem*, p. 25.

tezați sînt chemați să oglindească slava Domnului, să fie chiar *transfigurați în acest chip din slavă*, prin puterea Duhului Sfînt (II Corințeni 3, 18) ¹³.

Din această nouă realitate și anume din faptul că creștinii trăiesc în Hristos o nouă existență, slujirea lumii nu mai constă într-o simplă slujire pe orizontală ca o expresie a căderii radicale și a imposibilității refacerii legăturii cu Dumnezeu, ci slujirea lumii — orizontalismul este o urmare firească a noii fapte care trăiește în Hristos Cel ce a iubit lumea și a slujit-o, prin El în Duhul Sfînt, trăind în comuniune cu Dumnezeu (Sfînta Treime n.n.) — verticalismul: «A aparține Bisericii înseamnă a trăi în comuniune cu Dumnezeu prin Iisus Hristos în Duhul Sfînt» ¹⁴. Iar «viața creștinului este în mod necesar o continuă luptă dar și o continuă experiență a harului. În această nouă relație, cei botezați trăiesc pentru Hristos, pentru Biserica Lui și lumea pe care o iubeste El» ¹⁵.

Un pas important s-a făcut și în înțelegerea vechii practici a Bisericii de a boteza copiii, prilej cu care se reafirmă încă o dată caracterul comunitar al Botezului: «Botezul adulților și botezul copiilor au loc — și unul și celălalt — în lăuntrul Bisericii ca comunitate de credință» ¹⁶. Relația dintre credință și botez este îndeobște recunoscută: «Toate Bisericile recunosc necesitatea credinței pentru primirea mîntuirii implicate și manifestate în Botez» ¹⁷. Și ca atare «practica Botezului copiilor insistă asupra credinței comunitare și a credinței pe care copilul o împărtășește cu părinții lui» ¹⁸. În timp ce la Botezul unui adult este necesară o mărturisire de credință personală ¹⁹, la Botezul unui copil mărturisirea este făcută de Biserică (părinți, responsabili, *nași, nașe și comunitatea*) ²⁰, răspunsul personal prezentîndu-l mai tîrziu în viață ²¹.

Un alt aspect foarte important și cu care sîntem de acord este afirmația că «Botezul (dacă s-a săvîrșit cu apă, în numele Sfintei Treimi de către un «slujitor instituit» (preot) sau, în caz de necesitate de un creștin botezat n.n.) este un act care nu poate fi repetat. Trebuie să se evite orice practică ce ar putea fi interpretată ca o «re-botezare» ²².

În ce privește Taina Mirungerii, deși nu se menționează în mod direct rolul și importanța ei pentru viața creștină, fiind prezentată doar ca un gest ce semnifică primirea darului Sfîntului Duh, care, în realitate, se primește prin Botezul cu apă ²³, totuși se recomandă Bisericilor ca «așa cum a fost cazul în primele veacuri, darul Duhului la Botez poate fi arătat în moduri diferite: de exemplu prin semnul punerii mîi-

13. *Ibidem*, p. 18.14. *Ibidem*, p. 47.15. *Ibidem*, p. 18.16. *Ibidem*, p. 20.17. *Ibidem*, p. 17.18. *Ibidem*, p. 20.19. *Ibidem*, p. 19.20. *Ibidem*, p. 23.21. *Ibidem*, p. 19.22. *Ibidem*, p. 21.

23. Primirea Sfîntului Duh și prin Botez nu este exclusă nici în învățătura ortodoxă. Aceasta însă nu exclude Taina Mirungerii care reactualizează misterul paschal sub dimensiunea sa pentecostală, vezi Pr. lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sîntelor Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în rev. «Ortodoxia» XXX (1978), nr. 1—2, p. 186—187.

nilor și prin ungere sau mirungere. Semnul crucii evocă însemnarea cu pecetea Duhului făgăduit, semn eshatologic și arvună a moștenirii finale din Împărăția lui Dumnezeu (Efeseni 1, 13—14). Redescoperirea unor asemenea semne concrete poate adânci ceremonia»²⁴. Deși prezentată doar ca un simplu semn ceremonial, în mod indirect însă se recunoaște că inițierea creștină, respectiv incorporarea la Trupul Domnului nu se face numai prin Botez, ca în documentul precedent, ci alături de Botez, prin Mirungere și Euharistie : «Ca membri ai Bisericii considerăm că inițierea creștină nu este deplină fără pecetea Duhului Sfânt dăruit celui botezat și participarea la împărtășanie»²⁵.

Referitor la săvârșirea Tainei se precizează că «în mod obișnuit Botezul este celebrat de către un slujitor instituit, deși în unele împrejurări sînt și alții autorizați să boteze»²⁶. Acceptăm fraza numai în cazul în care este vorba despre Botezul de necesitate și este săvârșit numai de un creștin botezat²⁷. Se celebrează «cu apă, în numele Tatălui, al Fiului și al Sfintului Duh» iar ca formă «actul scufundării poate exprima în mod concret faptul că, în Botez creștinul participă la moartea, la îngroparea și la Învierea lui Hristos»²⁸. Se evită însă a se preciza forma Botezului prin întreita scufundare. Considerăm că dacă, în viitor, s-ar accentua și acest aspect s-ar realiza un pas înainte pe calea convergențelor teologice. În primul rînd, prin accentuarea necesității unui singur Botez — deci nerepetarea lui — s-ar afirma cu putere unitatea Sfintei Treimi, iar prin cele trei scufundări s-ar evidenția realitatea celor Trei Persoane distincte dar nedespărțite ale Sfintei Treimi. În acest fel Botezul s-ar face mai evident în numele fiecărei Persoane a Sfintei Treimi, prin întreita scufundare și s-ar putea depăși pretențiile unor grupări creștine care pretind un nou Botez în numele lui Iisus (cf. Fapte 19, 5).

În ce privește ritualul complet al Botezului, Documentul preconizează a cuprinde următoarele elemente : o invocare a Sfintului Duh, o renunțare la rău, o mărturisire de credință în Hristos și în Sfînta Treime, folosirea apei, o declarație că persoanele botezate au dobîndit o nouă identitate ca fii și fiice ai lui Dumnezeu, iar pentru o inițiere deplină pecetea Duhului Sfînt și participarea la împărtășanie»²⁹. Toate aceste elemente sînt cuprinse în rînduiala ortodoxă a Botezului.

Sînt apoi demne de reținut și utile pentru viața pastoral-misionară a Bisericii indicațiile de a da o explicație a sensului Botezului, potrivit Scripturii, în cadrul ceremoniei Botezului (cateheză), precum și săvîrșirea Botezului în timpul unui serviciu public astfel încît «membrii comunității să-și amintească de propriul Botez, să primească pe cei botezați în comuniunea lor frățească și să-i formeze în credința creștină»³⁰.

B. Deși, în general, este recunoscută dimensiunea ontologică a Botezului, ca regenerare a omului și ca participare la o nouă existență,

24. *Ibidem*, p. 25. 25. *Ibidem*. 26. *Ibidem*, p. 27.

27. Cf. *Canoanele* 44, 45 și 51 ale Sfîntului Nichifor Mărturisitorul, In. Apus, vezi Fer. Augustin, *Contra Epist. Pamen*. II, 13, 29, Migne, P.L., t. XLIII, col. 71.

28. *Baptême, Eucharistie, Ministère...*, Paris 1982, p. 24.

29. *Ibidem*, p. 25. 30. *Ibidem*, p. 27.

ca unire reală cu Hristos cel mort și înviat, totuși, în unele locuri, probabil pentru a se da satisfacție celor care nu voiesc a accepta cele de mai sus în nici un fel, s-au strecurat niște afirmații, care interpretate într-un anumit fel, ar putea compromite și răsturna toată concepția frumoasă despre Botez, pe care am constatat-o, cu toate consecințele ei. «Prin Botez creștinii se cufundă în moartea eliberatoare a lui Hristos, în care au fost îngropate păcatele lor și în care «vechiul Adam» este răstignit împreună cu Hristos și în care puterea păcatului s-a sfărâmat»³¹. În acest context poate apărea interpretarea că prin Botez păcatele sînt iertate în măsura în care au fost luate de Hristos asupra Sa, în virtutea morții Sale eliberatoare, dar nu are loc și o curățire reală de păcate în ființa creștinului botezat. De altfel, deși se amintește de o nouă existență prin Botez, de o transfigurare și de o creștere în Hristos, se evită totuși a se indica textele biblice care vorbesc clar de «făptură nouă» în Hristos (II Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Efes. 4, 24). Se mai afirmă apoi despre Botez că «Biserica continuă astăzi această practică drept *un rit al angajării față de Domnul...*»³². Nu se poate contesta nici caracterul de angajament față de Domnul al Botezului, dar în primul rînd el este o Taină cu profunde efecte ontologice și în cazul în care prin termenul de simplu «rit» s-ar încerca să se compromită caracterul lui de Taină, considerăm că nu este bine venit, nepuținându-se integra în contextul general al prezentării Botezului care are altă direcție.

C. Prin excluderea acestor cîteva fraze cu caracter ambiguu considerăm că problema ar fi mai clar expusă și ar duce spre o mai reală convergență.

2. EUHARISTIA. Și în privința Euharistiei se constată un progres scoțindu-se în relief o seamă de puncte comune. Trebuie însă precizat de la început că deși în unele puncte se realizează o anumită convergență în general, în totalitatea sa, Documentul despre Euharistie cuprinde multe afirmații contradictorii, lipsite de claritate, dîndu-i un aspect nesigur, echivoc și mai ales sincretist. Vom arăta, în primul rînd, punctele cu care sîntem de acord în mare și apoi punctele care, în lumina învățaturii ortodoxe nu pot fi acceptate, necesitînd continuarea aprofundării teologice în acest domeniu.

A. Oficierea Euharistiei «este totdeauna actul central al cultului Bisericii»³³ așa cum, de fapt, în Biserica Ortodoxă a fost întotdeauna. Apoi «în Cina euharistică... Hristos acordă părășia cu El»³⁴, întrucît «Cina euharistică este Taina Trupului și Sîngelui lui Hristos, Taina prezenței Sale reale... Iar Biserica mărturisește prezența reală, vie și lucrătoare a lui Hristos în Euharistie»³⁵. Recunoscîndu-se prezența reală a lui Hristos în Euharistie este logic să se afirme apoi că «Euharistia este centrată pe prezența lui Hristos»³⁶. Prezența reală a lui Hristos în Euharistie nu depinde de credința persoanelor participante³⁷ pentru că «Duhul Sfînt face ca Hristos cel răstignit și înviat să fie prezent în mod real pentru noi în Cina euharistică»³⁸. Se merge așadar foarte

31. *Ibidem*, p. 14.32. *Ibidem*, p. 13.33. *Ibidem*, p. 30.34. *Ibidem*.35. *Ibidem*, p. 31.36. *Ibidem*, p. 36.37. *Ibidem*, p. 35.38. *Ibidem*.

vizibil spre recunoașterea importanței epiclezei în oficierea Euharistiei: «Întreaga oficiere a Euharistiei are un caracter «epicletic», adică ea este dependentă de lucrarea Sfântului Duh»³⁹. Redescoperindu-se apoi o veche practică a Bisericii primare păstrată în Biserica Ortodoxă și anume invocarea Sfântului Duh nu numai asupra elementelor de pâine și vin ci și asupra comunității (...peste noi și peste aceste daruri ce sînt puse înainte...), Rugăciunea epiclezei), se recomandă ca «regăsind această concepție, am putea depăși dificultățile noastre privind un moment special al sfințirii»⁴⁰.

Prin împărtășirea cu Trupul și Singele lui Hristos se realizează o comuniune a credincioșilor între ei și cu cei «din toate timpurile și din toate locurile»⁴¹.

Se reafirmă apoi caracterul ontologic al Euharistiei, de restaurare a persoanei umane, fapt pentru care dimensiunea socială o slujirii creștine nu apare decît ca o expresie și consecință a dimensiunii verticale: «Prin Euharistie, harul lui Dumnezeu care înnoiește totul pătrunde și restaurează persoana omenească și demnitatea ei. Euharistia atrage pe credincios în evenimentul central al istoriei lumii. Ca participanți la Euharistie, ne arătăm așadar inconsecvenți dacă nu participăm activ la această continuă restaurare a situației lumii și a condiției umane»⁴².

În ce privește relația Euharistiei cu Dumnezeu Tatăl în Document se afirmă că «Euharistia este marea mulțumire adusă lui Dumnezeu Tatăl»⁴³. Aceasta este o realitate, mai ales după învățătura ortodoxă, întrucît jertfa lui Iisus a fost orientată prin celelalte două aspecte — ontologic și recapitulativ — spre Tatăl. Or, Euharistia nu este altceva decît reactualizarea acelei jertfe, prezența lui Hristos cel ce a rămas în stare de jertfă continuă, ca un miel înjunghiat în fața Tatălui (Apoc. 5, 6).

Săvîrșirea Tainei Sfintei Euharistii, menționează Documentul, se face de către un slujitor instituit⁴⁴, care este «un semn al protiei lui Hristos» întrucît «Hristos este Cel care invită și prezidează Cina. Putem accepta și acestea cu precizarea că într-adevăr Hristos este cel ce conduce, învață și sfințește credincioșii, dar și preotul nu este un simplu semn, un simbol, un obiect pasiv, ci este un element real și activ, persoană văzută care, în virtutea harului primit la Hirotonie, împărtășește Bisericii lucrarea Preoției veșnice a lui Hristos. În legătură cu elementele istorice ale unei slujbe euharistice, constatăm cu satisfacție că toate acestea sînt cuprinse în Liturgia ortodoxă, cu deosebirea că sînt într-o altă ordine, ceea ce, după afirmația Documentului, nu prezintă importanță.

Ar fi de dorit însă ca cele două elemente: actul de pocăință și exprimarea iertării pomenite la începutul ceremoniei euharistice să fie studiate mai aprofundat spre a se ști dacă nu cumva poate fi recunoscută ca Taină distinctă de Euharistie. În acest caz, în loc de consensul numai asupra Euharistiei s-ar realiza simultan și un consens asupra Pocăinței.

39. *Ibidem*.40. *Ibidem*, p. 37.41. *Ibidem*, p. 38.42. *Ibidem*, p. 40.43. *Ibidem*, p. 31.44. *Ibidem*, p. 45.

Dintre indicațiile practice, se impune în mod deosebit redescoperirea importanței Euharistiei, cerîndu-se celebrarea sa mai des, cel puțin în fiecare Duminică ⁴⁵, practică îndeplinită întocmai de către Biserica Ortodoxă dintotdeauna.

În mod firesc, întrucît s-a afirmat prezența reală a lui Hristos în Euharistie, Documentul insistă la sfîrșit asupra respectului datorat elementelor euharistice, fapt care constituie iarăși un ultim punct de convergență.

B. În al doilea rînd însă lipsurile de care, din punct de vedere ortodox, suferă actualul Document se datoresc accentului prea mare pus pe concepția protestantă despre îndreptare și despre relația acesteia cu Jertfa de pe Golgota, ca act istoric (aspect memorial, anamnetic). Îndreptarea este concepută doar extern, în mod juridic (actus forensis), prin suportarea morții de către Hristos, în locul nostru, ca jertfă de satisfacție adusă Tatălui. Or tocmai imputarea acelei jertfe asupra unui creștin, prin credință, îl declară justificat, fără a pretinde și o transformare lăuntrică, ființială. Este mai mult o referire la jertfa «ispășitoare» de pe Golgota, fără a se arăta în ce fel aceasta se actualizează și devine eficientă azi în Biserică. De aceea, vorbind despre jertfa lui Hristos nu se face altceva decît se amintește un eveniment de care ne despart aproape două milenii, nereușind a se arăta în ce formă este ea actuală astăzi. În acest context se înțelege de ce se pune atît de mult accentul pe caracterul memorial al Euharistiei. «Ceea ce Dumnezeu a voit să săvîrșească prin întruparea, viețuirea, moartea, învierea și înălțarea lui Hristos, nu le mai face încă o dată; aceste evenimente sînt unice, ele nu pot fi nici repetate, *nici prelungite*» ⁴⁶. De aceea «Euharistia este pomenirea (memorialul) lui Hristos cel răstignit și înviat, adică semnul viu și eficace al jertfei Sale, săvîrșită o dată pentru totdeauna pe cruce, lucrînd fără încetare în folosul întregii omeniri» ⁴⁷. Sau și mai clar «nu există decît o singură ispășire, aceea a jertfei unice a crucii, făcută lucrătoare în Euharistie și adusă Tatălui prin mijlocirea lui Hristos și a Bisericii pentru toată omenirea» ⁴⁸.

Excluzîndu-se posibilitatea oricărei actualizări sau prelungiri în Biserică a stării de jertfă a lui Hristos, care rămîne pururea în fața Tatălui ca miel înjunghiat, duce la concluzia firească a caracterului exclusiv memorial al Euharistiei: «Ea este noua Cină pascală a Bisericii, Cina Noului Legămînt, pe care Hristos a dat-o ucenicilor Lui întru pomenirea (anamnesis) morții și a învierii Sale, ca anticipare a ospățului Mielului» (Apoc. 19, 9) ⁴⁹. O unire reală între Hristos și poporul Său este prezentată ca fiind realizată la întoarcerea Sa. Pînă atunci, relația Hristos-credincioși se realizează anamnetic: «Hristos a poruncit ucenicilor Lui ca, pînă la întoarcerea Sa, să-L pomenească și să-L înțilnească astfel, în această Cină sacramentală, ca popor al lui Dumnezeu călător» ⁵⁰. De aceea nu este de mirare de ce în altă parte, contrazicînd afirmația arătată la punctele convergente, că Euharistia se axează pe prezența reală a lui Hristos, se precizează că esența Cinei euharistice este anamneza: «Întrucît pomenirea (anamneza) lui Hristos

45. *Ibidem*.46. *Ibidem*, p. 33.47. *Ibidem*, p. 32.48. *Ibidem*, p. 33.49. *Ibidem*, p. 30.50. *Ibidem*.

este adevăratul conținut al cuvîntului proclamat, după cum este și *esența Cinei euharistice* una o întărește pe cealaltă»⁵¹. În sfîrșit, împărțirea cu Hristos în stare de jertfă, în mod real, nefiind posibilă: «Euharistia este o Cină sacramentală care, prin semne văzute, ne comunică *iubirea lui Dumnezeu* în Isus Hristos, iubirea cu care Iisus i-a iubit pe ai Lui pînă la sfîrșit» (Ioan 13, 1)⁵². În Euharistie, fiind vorba doar de o unire relațională, anamnetică între Hristos și Biserică, se neagă, desigur, și dimensiunea sa ontologică, afirmată atît de clar în altă parte, așa cum am arătat mai sus. Ca atare păcătosul nu se restabilește ci devine «*păcătos îndreptat*»: «În Euharistie, Hristos ne dă puterea să trăim împreună cu El, de a suferi cu El și de a ne ruga cu El, ca niște *păcătoși îndreptați* care împlinesc cu libertate și cu bucurie voia Lui»⁵³. Mergînd pe linia neacceptării unei transformări ontologice a creștinului care participă la Euharistie, deși se vorbește despre o prezență reală a lui Hristos în elementele euharistice, se rămîne doar la vechea teorie a impanației, *in pane, cum pane, sub pane*, fără a se aminti de posibilitatea transformării reale a elementelor în Trupul și Sîngele lui Hristos, ele rămînînd doar simple semne sacramentale: «Piinea și vinul devin semnele sacramentale ale Trupului și Sîngelui lui Hristos, prin cuvîntul viu al lui Hristos și prin puterea Sfîntului Duh. *Și rămîn astfel în vederea împărțirii*»⁵⁴.

C. O depășire a acestei situații, în lumina învățăturii ortodoxe considerăm că este posibilă. Jertfa de pe cruce precum și toate actele mîntuitoare din viața și activitatea Mîntuitorului sînt unice și pretenția necesității repetării lor istorice ar anula desigur efectul mîntuitor al lucrării lui Hristos. Sîntem întru totul de acord cu aceasta. Ar trebui însă, pe viitor să se pună accent pe faptul că Mîntuitorul Hristos, deși înviat și înălțat la ceruri, rămîne pentru vecie în starea de jertfă bineplăcută lui Dumnezeu, în termeni biblici vorbind, stînd în fața Tatălui: ca «miel înjunghiat» (Apoc. 5, 6). În acest context, dacă se afirmă, așa cum am arătat, prezența reală a lui Hristos în Euharistie, *esența Euharistiei* nu va mai fi axată pe caracterul ei anamnetic, deși și acesta este un aspect al Euharistiei, ci se va axa pe realitatea prezenței lui Hristos care, așa cum stă în fața Tatălui, va fi prezent și în Euharistie, în stare de jertfă. Plecîndu-se așadar de la o învățătură profund biblică — starea permanentă de «miel înjunghiat» (Apoc. 5, 6) — se ajunge la afirmarea caracterului de jertfă al Euharistiei, nu în sensul repetării istorice a jertfei de pe cruce, ci în sensul reactualizării, a prezenței lui Hristos cel în stare de jertfă. Atunci și-ar găsi justificare atît unele fraze din text care afirmă că jertfele noastre de laudă, cîntare și rugăciune, în Euharistie, sînt unite cu jertfa lui Hristos, Marele Preot și duse înaintea Tatălui⁵⁵, aspect atît de accentuat de părinții răsăriteni⁵⁶, precum și s-ar redescoperi aspectul ontologic al Euharistiei, bazat pe eficiența jertfei lui Hristos reactualizată acum, în mod real și nu numai anamnetic. Iar acceptarea posibilității de transformare ființială a omu-

51. *Ibidem*, p. 34.52. *Ibidem*, p. 30.53. *Ibidem*, p. 34.54. *Ibidem*, p. 37.55. *Ibidem*, p. 32—33.56. Cf. Sf. Chiril al Alexandriei, *Inchinarea în Duh și adevăr*, XVI, Migne, P.G., t. LXXVIII, col. 1016 B.

lui prin Botez și Euharistie, poate că, în viitor, va duce și la acceptarea, de către toți creștinii, a transformării elementelor euharistice în Trupul și Singele Domnului.

3. MINISTERIUL, fiind una din cele mai grele probleme cu care este confruntat dialogul ecumenic, actualul Document, reușește, desigur, într-o măsură foarte generală să ajungă la niște puncte comune. Luate în mod singular, fără a fi privite în ansamblul lor, anumite afirmații pot fi acceptate chiar ca pozitive. Însă, în general, în legătură cu Ministeriul nu se poate distinge o anumită direcție în abordarea problemei. Așa, de pildă, un oarecare aspect este expus mai întâi într-un anume fel ca peste câteva fraze, referitor la același aspect să se susțină altceva, cu totul opus afirmației precedente. Aceste contradicții dovedesc că, în privința Ministeriului, Documentul este încă insuficient elaborat. În scopul de a împăca poziții cu totul opuse Documentul face anumite compromisuri doctrinare, având un caracter profund sincretist și ambiguu.

A. Dintre punctele care, luate în mod singular, le putem considera comune amintim :

Deși rolul apostolilor ca martori ai învierii lui Hristos este unic și nu poate fi repetat, ceea ce este acceptat și de Biserica Ortodoxă⁵⁷, totuși slujirile persoanelor instituite se întemeiază pe cele ale apostolilor⁵⁸. «Hristos care a ales și a trimis pe apostoli, continuă, prin Sfântul Duh, să aleagă și să cheme persoane în vederea slujirii instituite»⁵⁹.

Este recunoscută apoi întreita funcție a slujitorilor instituiți : învățătoarească, conducătoare și sacramentală : «Funcția specifică a slujirii instituite este de a strânge și de a zidi Trupul lui Hristos, prin propovăduirea și învățarea cuvântului lui Dumnezeu, prin săvârșirea Tainelor și prin călăuzirea vieții comunității în serviciile religioase, în misiunea și diaconia sa»⁶⁰. În ce privește autoritatea, se observă o încercare de a depăși concepția că ea este acordată din partea comunității : «Autoritatea slujirii instituite își are rădăcinile în Iisus Hristos Care a primit-o de la Tatăl (Matei 28, 18) și Care o dă în Sfântul Duh prin actul instituirii»⁶¹. Însă, prin cele ce urmează în Document, se răstoarnă această idee, cum vom vedea în partea a doua a expunerii. Se fac eforturi pentru reconsiderarea întreitelor trepte ale Ministeriului instituit prin Hirotonie : episcop, preot și diacon, afirmându-se că «tripla slujire a episcopului, prezbiterului și diaconului poate servi astăzi ca expresie pentru unitatea pe care o căutăm și ca mijloc pentru a ajunge la ea»⁶². Aceeași tendință se observă și în reconsiderarea succesiunii apostolice a hirotoniei : «Slujitorii așezați de apostoli, apoi episcopii Bisericii, au fost primii păzitori ai acestei transmiteri a tradiției apostolice ; ei au fost mentori ai succesiunii apostolice a slujirii care s-a continuat prin episcopii vechii Biserici, în comuniune colegială cu prezbiterii și diaconii, în lăuntrul comunității creștine»⁶³. Se face aluzie

57. Vezi în această privință Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, pentru Institututele teologice, vol. 3, București, 1978, p. 155.

58. *Baptême, Eucharistie, Ministère ...* Paris, 1982, p. 52.

59. *Ibidem*, p. 53.

60. *Ibidem*.

61. *Ibidem*, p. 55.

62. *Ibidem*, p. 62.

63. *Ibidem*, p. 70.

aici și la credincioși, ca participanți la succesiunea apostolică, ceea ce, în lumina învățaturii ortodoxe o putem accepta. Pentru că și ei, împreună cu episcopii, preoții și diaconii trăiesc în credința apostolică și prin preoție se învrednicesc de harul transmis de la ei⁶⁴. Totuși «în Biserică, *slujirea instituită* are un rol special în păstrarea și actualizarea credinței apostolice. Transmiterea continuă a slujirii instituite este, astfel, o expresie puternică a continuității Bisericii de-a lungul istoriei»⁶⁵. De aceea, Bisericile care neglijează importanța transmiterii continue a slujirii instituite, afirmă Documentul «trebuie să se întrebe dacă nu este cazul să-și modifice concepția privind continuitatea tradiției apostolice»⁶⁶. Iar în acest sens, «succesiunea episcopilor a devenit unul din modurile în care — alături de transmiterea Evangheliei și de viața comunității — s-a exprimat tradiția apostolică a Bisericii. Această succesiune a fost înțeleasă ca servind, simbolizând și păstrând continuitatea credinței și a comuniunii apostolice»⁶⁷.

În ce privește instituirea se precizează că se face «prin invocarea Duhului și punerea mâinilor» (I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6), de către Biserică. Deși, încă dintru început, se observă o oarecare tendință de a considera comunitatea ca instituind, totuși se fac eforturi de depășire: «dacă Bisericile sînt dispuse să se recunoască reciproc în semnul succesiunii apostolice... ar urma că vechea tradiție după care *episcopul* este cel care instituie, cu participarea comunității, să fie în aceeași măsură recunoscută și respectată»⁶⁸. Faptul că la actul instituirii, alături de episcop este amintită și comunitatea, fără de care nu se poate concepe o reconciliere mai ales cu protestanții, nu trebuie numădat să ne sperie. Pentru că și în Biserica veche precum și în timpurile mai apropiate de noi, comunitatea a avut rolul ei bine definit alături de episcop în instituirea unui slujitor, episcopul hirotonind doar pe cei pe care comunitatea îi alegea și-i declara vrednici de această misiune⁶⁹. Această realitate se exprimă și astăzi în ritualul Hirotoniei ortodoxe prin răspunsul credincioșilor: «Vrednic este!». Slujitorul instituit nu funcționează pe baza unui mandat acordat din partea comunității, ca reprezentant al ei, fără să beneficieze de o stare harică deosebită. Nu comunitatea îl introduce în succesiunea slujirii apostolice conferindu-i harul acesteia, ci cum precizează Documentul — episcopul. Prin instituire, noului slujitor îi este dată «*puterea Sfântului Duh*»⁷⁰. Față de comunitate el se găsește acum într-o poziție diferită, instituirea nefiind altceva decît «o recunoaștere de către Biserică a darurilor Duhului la cel care este instituit și, în același timp, un angajament al Bisericii și al celui care

64. I. Karmiris spune referitor la această problemă următoarele: «Succesiunea apostolică înseamnă succesiunea neîntreruptă de la apostoli, a slujirii și harismei preoțești (și arhieresti) și anume, continuarea succesivă a episcopilor pînă la noi, prin hirotonie canonică de către episcopii dinaintea lor, ca și transmiterea învățaturii, a rînduiei și puterii apostolice, deci înseamnă succesiunea în credință și în mărturisirea apostolică și în slujirea și viața apostolică nu numai a episcopilor ci și a celorlalți clerici și credincioși, adică a întregii Biserici». În 'H ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, Atena, 1973, p. 393, după Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 163.

65. *Baptême, Eucharistie, Ministère ...*, Paris, 1982, p. 70.

66. *Ibidem*, p. 71. 67. *Ibidem*. 68. *Ibidem*, p. 74.

69. *Constituțiile Apostolice VIII*, 4 și *canonul 7* al Sfîntului Teofil al Alexandriei.

70. *Baptême, Eucharistie, Ministère ...* Paris, 1982, p. 75.

primește instituirea în noua lor relație. Primind pe noul slujitor prin actul instituirii, comunitatea recunoaște darurile acestui slujitor și se angajează să-și ia răspunderea unei atitudini de deschidere față de aceste daruri»⁷¹. Iar noul slujitor își oferă darurile sale Bisericii. Nu este vorba așadar de un mandat din partea comunității, în virtutea căruia să funcționeze slujitorul instituit, ci comunitatea recunoaște doar poziția sa deosebită în cadrul comunității, dobândită prin harul primit cu ocazia instituirii (hirotoniei). Numai în cazul în care relația : episcop-slujitor instituit-comunitate este înțeleasă în felul acesta, admitem afirmațiile citate mai sus din document, ca exprimând credința comună apostolică în această privință, pentru că se pare a se nega cele spuse mai înainte, prin următoarea afirmație : «instituirea exprimă deci o acțiune săvârșită de Dumnezeu și de comunitate...»⁷². Privită însă în ansamblul celor de mai sus, și aceasta se poate interpreta în aceeași manieră.

În lumina Documentului, Hirotonia are un caracter indelebil : «Dat fiind harisma slujirii dată de Dumnezeu, instituirea în fiecare din slujirile instituite nu se repetă. Și în sfârșit ca ultim punct de convergență este indicația ce se dă Bisericilor care n-au păstrat succesiunea episcopală că «ele trebuie să înțeleagă că acea continuitate cu Biserica apostolică își găsește o expresie profundă în succedarea punerii mâinilor de către episcopi... Și ca atare «ele vor avea de redescoperit semnul succesiunii episcopale»⁷³.

Prin faptul că dintr-un capitol oarecare am luat și am interpretat doar anumite pasaje și nu totul în întregime, considerăm că am răspuns dorinței celor care au elaborat textul de a arăta pînă la ce punct recunoaștem tradiția Bisericii noastre de-a lungul vremii. Și acest lucru a fost posibil pentru că luînd numai anumite părți nu s-a atentat la integritatea unui oarecare sistem, întrucît acesta nici nu există, ci tematic, sînt expuse doar păreri din cele mai contradictorii. De aceea în prima parte am încercat a degaja și sistematiza punctele comune, acceptabile în lumina învățăturii ortodoxe, urmînd ca, în continuare, să arătăm punctele care mai necesită încă studiu în vederea unei eventuale convergențe.

B. Deși, în unele pasaje, așa cum am constatat, slujitorului instituit i se recunoaște o poziție deosebită în cadrul comunității în virtutea stării harice speciale în care se află, în altă parte acestea nu sînt amintite ci se rămîne la concepția protestantă clasică despre ministeriu. Întreg poporul lui Dumnezeu are o vocație specială și se bucură de anumite daruri pe care Dumnezeu le conferă spre a sluji în Biserică. Iar slujitorii instituiți nu au alt rol decît a fi un focar de unitate în mulțimea de daruri pe care le au credincioșii în Biserică⁷⁴. În acest sens ei au o autoritate și o răspundere specifică⁷⁵. În altă parte apoi, deși se lasă impresia că slujitorii instituiți participă la sacerdoțiul lui Hristos și al Bisericii, în ultimă instanță se arată că participarea lor nu se deosebește cu nimic de a celorlalți credincioși : «Slujitorii instituiți participă, ca toți creștinii, în același timp la sacerdoțiul lui Hristos și la sacerdoțiul Bisericii. Dar ei pot fi numiți preoți propriu-zis fiindcă îndeplinesc

71. *Ibidem*, p. 76.72. *Ibidem*, p. 74.73. *Ibidem*, p. 78.74. *Ibidem*, p. 80.75. *Ibidem*, p. 51.76. *Ibidem*.

o slujire specială întărind și construind sacerdoțiul împărațesc și profetic al credincioșilor, prin cuvînt și prin Taine, prin rugăciunile lor de cerere și cîrmuirea pastorală a comunității»⁷⁷. Ce slujire sacerdotală specială pot avea însă din moment ce nu se deosebesc cu nimic de ceilalți credincioși? Mai mult, prin felul în care este pusă problema se observă indirect intenția de a considera participarea la sacerdoțiul lui Hristos ca o expresie a participării la sacerdoțiul întregului popor al lui Dumnezeu pe baza unui oarecare mandat acordat de comunitate. Aceeași idee se observă și referitor la autoritatea slujitorilor instituți. Deși s-a afirmat că autoritatea o dă Hristos prin Sfîntul Duh, se continuă cu adăugarea că «acest act se petrece într-o comunitate care acordă o recunoaștere publică unei persoane»⁷⁸. Și mai clar, «autoritatea are caracterul unei răspunderi față de Dumnezeu și se exercită cu participarea întregii comunități»⁷⁹. Pe aceeași linie se merge și la instituire unde se afirmă, așa cum am arătat, că aceasta «este săvîrșită de Dumnezeu și de comunitate»⁸⁰.

În legătură cu cele trei trepte ale slujirii instituite se afirmă că acestea n-au fost prezente de la început în Biserică ci sînt rezultatul unei evoluții⁸¹, Biserica avînd competența ca în raport de împrejurări să restructureze slujirea Bisericii⁸². Or aceste afirmații nu pot fi acceptate de Biserica Ortodoxă, din moment ce cele trei trepte ale slujirii instituite sînt atestate atît în scrierile Noului Testament cît și în scrierile Părinților apostolici⁸³.

Se ridică apoi, din nou, problema hirotonirii femeilor. În această privință, pe lângă alte considerente arătate în diferite ocazii despre rațiunea neacceptării ei de către Biserica ortodoxă găsim justificată afirmația dintr-un pasaj al Documentului: «Bisericile care nu practică instituirea femeilor consideră că puterea celor nouăsprezece secole de tradiție potrivnică acestei instituirii nu trebuie lăsată de-o parte»⁸⁴.

În legătură cu importanța succesiunii apostolice, cu toate că s-au făcut progrese deosebite în unele puncte, totuși se semnalează și unele neajunsuri care, deși numeric sînt mai puține ca punctele comune, par a le contrazice pe acestea. Succesiunea episcopală rămîne și în continuare doar un semn și nu o garanție de continuitate și unitate a Bisericii⁸⁵. În contextul acestei afirmații documentul este și firesc să precizeze că «Bisericile care au succesiunea prin episcopat recunosc din ce în ce mai mult că o continuitate în credința apostolică, în cult și în misiune s-a păstrat de Bisericile care nu au menținut forma episcopatului istoric»⁸⁶. Așadar, importanța succesiunii apostolice ca garanție a transmiterii harului și învățaturii apostolice nealterate este complet diminuată. Pretenția unei continuități în credința apostolică, presupune o respectare și o trăire în duhul învățaturii apostolice privită integral și

77. *Ibidem*, p. 56. 78. *Ibidem*, p. 55. 79. *Ibidem*. 80. *Ibidem*, p. 74.

81. *Ibidem*, p. 53. 82. *Ibidem*, p. 60.

83. În legătură cu existența clară a celor trei trepte ale Preoției sacramentale în Noul Testament și în lumina scrierilor Părinților bisericești vezi studiul temeinic al Prof. Univ. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, în rev. «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 1—3, p. 52 și nr. 4—6, p. 209—233.

84. *Baptême, Eucharistie, Ministère ...* Paris, 1982, p. 59.

85. *Ibidem*, p. 72. 86. *Ibidem*.

nu parțial, or succesiunea episcopală și cele trei trepte de slujire instituite sînt clar atestate încă din timpul Sfinților Apostoli. Renunțarea la succesiunea episcopală ca garanție a trăirii Bisericii în duhul învățurii apostolice, ar duce spre considerații pur subiectiviste care pot fi mereu schimbate în raport de împrejurări, dar care pot anula identitatea personală și în acest fel, după părerea unora, pot duce spre o «reconciliere» a Bisericilor. Or asemenea pretenții nu pot fi acceptate din punct de vedere ortodox.

În ce privește Hirotonia, deși se afirmă, așa cum am constatat, că prin acest act se conferă puterea și darurile Sfintului Duh și se elimină fraza din Documentul anterior care considera invocarea Sfintului Duh în Hirotonie doar ca un act prin care se atestă ceea ce în anumite tradiții se numește sacramentalitatea Hirotoniei⁸⁷, totuși nu se înaintează prea mult întrucît preoția apare tot sub denumirea de «ministeriu». Prin aceasta caracterul ei sacramental, de Taină, este diminuat foarte mult apărînd doar ca o slujire oarecare (ministeriu) săvîrșit mai mult în virtutea unui mandat dat din partea comunității. Or, în acest caz, dacă nu se poate recunoaște în mod clar o Preoție sacramentală și Botezul și Euharistia vor suferi o puternică eclipsare, pentru că este imposibil a considera «sacramente» două lucrări (ministerii) săvîrșite de o preoție nesacramentală.

C. Într-o viitoare aprofundare a Ministeriului considerăm că ar fi bine să se pornească la abordarea problemei de la afirmarea în Sfînta Scriptură a Preoției veșnice a lui Hristos, Marele Arhiereu (Evrei 4, 14) la care, de altfel, s-a făcut referință în cuprinsul Documentului⁸⁸. Hristos, în Duhul Sfînt, prin trupul Său tainic, Biserica, va continua să-și exercite în veșnicie slujirea Sa preoțească. Ca persoane văzute prin care Hristos a continuat să-și actualizeze lucrarea Sa preoțească, după înălțarea la ceruri au fost Sfinții Apostoli, aleși pentru această înaltă chemare de însuși Mîntuitorul Hristos, cărora, în acest scop, le-a acordat și un har special: «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl vă trimit și Eu pe voi. Și zicînd acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfînt» (Ioan 20, 21—22). În acest fel, trebuie înțeleasă preoția sacramentală. Preoții nu fac evidentă, în comunitate, o lucrare înțeleasă ca pornind exclusiv de la ei sau care ar izvorî din comunitate, ca ceva care le aparține lor în mod absolut, fără să depindă de altcineva, ci dimpotrivă, ei actualizează, în Biserică, preoția lui Hristos. Hristos este Cel ce lucrează neîncetat în Biserică dîndu-i viață și putere prin Tainele săvîrșite de Preoția sacramentală. Harul Preoției sacramentale precum și întreaga învățătură a Bisericii primare, Sfinții Apostoli le-au transmis mai departe, prin punerea mîinilor, urmașilor lor, Preoției sacramentale constituite încă din veacul neotestamentar din episcop, preot și diacon (Fapte 14, 23; II Tim. 1, 6; Tit 1, 5; Fapte 6, 6 etc.). Și în felul acesta, prin succesiunea apostolică, harul și credința Sfinților Apostoli, prin Hirotonia episcopilor, se vor perpetua de la generație la generație, prin preoția sacramentală, actualizîndu-se neîncetat Preoția lui Hristos.

87. *La réconciliation des Eglises, Baptême, Eucharistie, Ministère*, Taizé, 1974 p. 120.

88. *Baptême, Eucharistie, Ministère ...* Paris, 1982, p. 32, 56.

Acest lucru nu exclude însă preoția generală a poporului dreptcredincios. Orice creștin poate fi numit preot (I Petru 2, 5—9) în sensul că poate să se aducă pe sine însuși ca jertfă vie lui Dumnezeu, prin rugăciuni, laude și fapte bune. Jertfa creștinului însă nu are nici o valoare dacă nu este unită cu Jertfa lui Hristos, cum de altfel se amintește și în Document. Numai Hristos care prin lucrarea Sa de Arhiereu în Biserică, făcînd simțită prin lucrarea Preoției sacramentale, se reactualizează mereu făcîndu-se prezent prin Taine, așa cum este în ceruri în stare de jertfă, dă sens jertfei credincioșilor, «preoției» lor. Așadar, deși pentru a putea intra în Preoția sacramentală este necesar de a fi membru al preoției generale, demnitate dobîndită prin încorporarea la Trupul lui Hristos, totuși Preoția sacramentală este baza preoției generale și nu invers. Pentru că însăși încorporarea în Trupul lui Hristos, prin Botez, Mirungere și Euharistie care este poarta de intrare în poporul lui Dumnezeu și în preoția generală, nu poate fi concepută ca eficientă și reală fără lucrarea preoției sacramentale. Mergînd pe această linie considerăm că se va lucra și pe mai departe în spiritul unor direcții lansate de actualul document, care au atît un fundament biblic cît și suport în Tradiția primelor veacuri ale Bisericii primare.

Deși și prezentul document suferă de o serie de insuficiențe în elaborare, avînd încă și în această nouă redactare, un caracter sincretist și ambiguu, totuși constatăm cu satisfacție că față de Documentul anterior s-au făcut progrese simțitoare, înaintîndu-se mai mult pe drumul convergențelor doctrinare. Mai rămîn însă o serie de probleme mai pretențioase și mai dificile de discutat și analizat pe viitor. Totuși Documentul are importanța sa în cadrul eforturilor de unitate ale Bisericilor, pentru că, așa cum s-a spus în cadrul unei conferințe interconfesionale de la noi, «astfel de Documente, dacă sînt nu sută la sută dar măcar 10 la sută sau unu la sută valabile, dacă s-ar face prin ele un singur pas înainte și tot ar fi extraordinare. Cancerul dezmembrării Bisericilor ne obligă să încercăm să încurajăm și cele mai mici speranțe de vindecare, așa cum se face și în cancerul propriu-zis»⁸⁹.

În contextul dorinței celor care au elaborat Documentul, am încercat să arătăm la fiecare din cele trei probleme care sînt punctele cu care putem fi de acord, recunoscînd în ele tradiția Bisericii noastre, precum și punctele care mai necesită încă a fi studiate în viitor. Am insistat apoi, în unele locuri, asupra anumitor indicații date de Document, ce le-am considerat utile pentru viața pastoral-misionară a credincioșilor noștri și în sfîrșit, de fiecare dată, am arătat, în lumina învățăturii ortodoxe, care ar fi părerea noastră în abordarea unei astfel de teme în viitor, pentru o mai mare apropiere, întotdeauna acestea făcîndu-le în spiritul unor direcții lansate de Document și cu baza biblică și patristică necesară.

În ceea ce privește eventualele relații ale Bisericii Ortodoxe cu alte Biserici care ar recunoaște ca și noi unele puncte din document, ca exprimînd credința apostolică, trebuie să precizăm, de la început, că nu

89. Din concluziile P. S. Antonie (azi mitropolit al Ardealului) la Conferința interconfesională de la Sibiu, mai 1978, în rev. «Studii teologice», XXX (1978), nr. 5—8, p. 579.

ar fi suficient pentru «a ne reuni vizibil împrejurul Meséi Domnului»⁹⁰. A recunoaște din punct de vedere ortodox unele Taine și unele adevăruri de credință ale altor Biserici prin iconomie, ca valide, nu înseamnă a putea proceda la intercomuniune adică a participa la aceeași masă euharistică, ca expresie a unității. Hristos cel din Euharistie și Hristos cel din Evanghelie este unul și același. De aceea considerăm că abia atunci când va fi o identitate în credință se va putea trece și la comuniune.

A acționându-se însă și pe viitor, ca și pînă acum, prin eforturi stăruitoare pentru a se găsi puncte comune în credință, sintem optimiști și ne exprimăm speranța că într-o zi, cu ajutorul lui Dumnezeu, credința apostolică autentică va fi redescoperită în mod integral de către toți creștinii și atunci se vor putea constitui, din nou, în turma Unicului Păstor (Ioan 10, 16).

CERCETĂRILE ARHEOLOGICE (1975—1978) DIN ȚARA SFÎNTĂ CONFIRMĂ VECHIUL TESTAMENT

Diac. Asist. Dr. Em. CORNIȚESCU

An de an tezaurul vestigiilor arheologice devine mai bogat și deosebit de interesant, grație rîvnei cercetătorilor, care, de fiecare dată au reușit să dea la lumină nenumărate urme de trăire religioasă-culturală ce se încadrează în perioade de timp diferite și provin de la populația autohtonă sau din afara granițelor Țării Sfinte. Bogăția acestor mărturii multisekulare dovedește faptul că pe pămîntul Țării Sfinte au existat mai multe centre de activitate umană și o parte din ele au fost cunoscute de aghiografii Vechiului Testament căci ei le-au menționat în scrierile lor. De aceea este îndreptățită și demnă de apreciat orice cercetare a arheologilor, întrucît pe această cale au scos de sub tăcerea vremii urmele multor cetăți puternice, care în perioada biblică opuneau o mare rezistență popoarelor invadatoare.

Continuarea cercetărilor arheologice în anii 1975—1978 au adus noi dovezi care confirmă mai ales istoricitatea, topografia și poziția geografică a unor localități în timpurile vechitestamentare. Pe baza resturilor din zidurile cetăților, locuințelor publice sau particulare și, îndeosebi, a obiectelor de ceramică răspîndite printre aceste dărîmături, specialiștii au constatat că unele localități au o vechime ce depășește perioada biblică, iar altele, în majoritate, provin de la popoarele care au viețuit pe pămîntul Țării Sfinte înainte de sosirea fiilor lui Israel și apoi de la așezările și fortificațiile acestora.

Exceptînd manuscrisele de la Marea Moartă, toate mărturiile arheologice înregistrate pînă acum de specialiști în urma săpăturilor făcute pe pămîntul Țării Sfinte nu privesc direct textul Sfintei Scripturi. Cu toate acestea, valoarea lor incontestabilă pentru studii biblice constă, așa cum am arătat mai sus, în faptul că ele confirmă istoricitatea relatărilor Sfintei Scripturi, cît și existența multor așezări biblice a căror topografie se poate urmări destul de bine în straturile degajate de ar-

90. *Baptême, Eucharistie, Ministère ...*, Paris, 1982, p. 46.

heologi. În acest context vom prezenta în continuare, în ordine alfabetică, cele 33 locuri investigate de arheologi în răstimpul indicat mai înainte, scoțind în evidență utilitatea mărturiilor pentru susținerea adevărului istoric al Sfintei Scripturi. Cunoscând aceste date extrabiblice și raportându-le la relatările vechitestamentare vom constata că și ele au o certă valoare când sînt în acord cu textul scrierilor canonice ale Vechiului Testament și contribuie la confirmarea istoricității cărților sfinte.

Vechea așezare biblică Aco (Judecători 1, 31), situată la nord de actualul oraș Haifa, a fost cercetată pentru a treia oară de arheologi în vara anului 1975, atenția lor îndreptându-se asupra colinei pe care au descoperit straturi de așezări începînd din secolul al IX-lea î.d.Hr. și pînă în secolul I î.d.Hr. Printre acestea se numără și urmele de distrugere cauzate de năvălirea asirienilor conduși de Tiglat Falasar al III-lea (745—727 î.d.Hr.) și Sanherib (704—681 î.d.Hr.). Aceste urme ale dezastrului au fost consemnate și de aghiografii Vechiului Testament, care ne arată că primul suveran asirian a făcut greutăți regelui Ahaz din Iuda (732—716 î.d.Hr., II Paralipomena 28, 20), iar cel de al doilea, sub regele Iezechia (716—687 î.d.Hr.) a cucerit toate cetățile întărite din regatul său (IV Regi 18, 13) și pe cele din regatul de nord probabil că le-a distrus.

Din evidența datelor arheologice înregistrate în anul 1975, rezultă că așezarea din Aco are o vechime mult mai mare, ea existînd încă din perioada mijlocie și tîrzie a bronzului (2200—1200 î.d.Hr. = MB și RB)¹. Urmele unei clădiri de dimensiuni mari datează din secolele XV—XIV î.d.Hr., perioadă în care așezarea era menționată cu regularitate în scrierile de la Tel el Amarna. Acest edificiu a fost distrus de faraonul Ramses al II-lea (1304—1237 î.d.Hr.). Lor li se adaugă obiectele de ceramică de factură cipriotă, miceniană (datînd din secolele XIV—XIII î.d.Hr.) sau feniciană².

În vara anului următor (1976), arheologii au continuat săpăturile pe locul fostei cetăți biblice cercetată și în anul 1974, cînd au izbutit să identifice ruinele fortăreței elenistice Ptolemaida, menționată sub acest nume în Noul Testament (Faptele Apostolilor 21, 7). Potrivit datelor înregistrate de cercetători în vara anului 1976, vestigiile se încadrează tot în perioada elenistică și confirmă existența cetății în vremea Sfintului Evanghelist Luca.

Pentru studiul Vechiului Testament sînt utile vestigiile obținute de arheologi în cea de a patra campanie de săpături desfășurată în anul 1977, fiindcă în vara acestui an (iulie-august) cercetătorii au dat iarăși peste urme vechi din fosta localitate Aco, care a existat în perioada medie a bronzului (2000—1500 î.d.Hr., MB II și BM III), adică și în timpul patriarhilor evrei. Pe la mijlocul secolului al XVII-lea î.d.Hr. așezarea a fost adusă în stare de ruină și după o anumită perioadă de timp de abandon va fi din nou locuită de populația autohtonă (canaaneni) deoarece s-au identificat două nivele de construcții, obiecte și locuri de

1. Periodizarea luată după «*Chronological Tables*», p. 352, cf. «*Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*», Abraham Negev, ed., New York, 1972.

2. Akko (1976—1977), communication de M. Dothan, în «*Revue biblique*», t. LXXXIII, an. 1976, pp. 274—278.

depozitare a cerealelor, amenajate în perioada bronzului timpuriu (1500—1200 î.d.Hr. = RB). Așa cum s-a arătat și cu prilejul campaniei arheologice din anul 1975, specialiștii susțin că această localitate a avut de suferit de pe urma incursiunii faraonului Ramses al II-lea³.

După distrugerea cauzată de faraonul egiptean, locuitorii acestei așezări biblice au continuat să o refacă și să o locuiască, așa cum indică urmele unor ziduri de locuințe datînd din anii 1200—800 î.d.Hr. (= perioada primă și secundă a fierului) și altele ajungînd pînă în perioada elenistică.

Existența așezării biblice, în perioada vechitestamentară, a fost confirmată și de cercetările arheologice efectuate pentru a 5-a oară în anul 1978. Cu ocazia acestei campanii arheologice, desfășurată pe mai multe șantiere (A, B, F, K, L), s-au înregistrat mai multe vestigii, care cuprind o perioadă de aproape 2 milenii (sec. XX—I î. d.Hr.). Urmele de zid, construit din cărămidă nearsă, depozitele de cereale și mormintele atestă faptul că numita cetate biblică a existat la sfîrșitul secolului al XVIII-lea î.d.Hr. sau la începutul secolului al XIV-lea î.d.Hr. Lor li se adaugă alte mărturii, ca de exemplu obiectele de ceramică sau poarta dinspre Marea Mediterană, care a mai rămas din vechea cetate, rînduită drept moștenire seminției lui Așer și urmașilor acesteia, așa cum spune autorul cărții *Judecătorilor*: «n-au izgonit pe locuitorii din Aco, care le plăteau bir...» (1, 31). Ca atare, datele arheologice sînt în deplină armonie cu textul biblic, întrucît specialiștii n-au dat peste urme de distrugere din secolele XIII—XII î.d.Hr. (exceptînd dezastrul din secolul al XVII-lea și invazia faraonului Ramses al II-lea)⁴. Această situație se poate explica foarte bine, dacă avem în vedere faptul că populația canaaneică n-a opus rezistență cuceririi lui Iosua, iar membrii seminției lui Așer s-au dovedit a fi îngăduitori față de vechii locuitori ai cetății biblice.

Situat în partea de sud-est a fostei așezări biblice Cadeș-Barnea (Deuteronom 2, 14; Iosua 15, 3), locul de la *Ain Qedeis* a fost din nou în atenția arheologilor în anul 1976. Pentru prima dată locul a fost cercetat în anul 1957 și cercetătorii au dat peste urmele unei fortărețe, care a fost identificată cu localitatea biblică Hațar-Adar (Numeri 34, 4)⁵.

Revenind pe același șantier arheologic, după o întrerupere de 11 ani, cercetătorii au reușit să degaje pămîntul de pe cele 20 de cazemate și au dat peste obiecte de ceramică confecționate în secolul X î.d.Hr. Avîndu-se în vedere vechimea obiectelor de ceramică s-a stabilit că vechea fortăreață de la Hațar-Adar a aparținut regilor David (1010—970 î.d.Hr.) și Solomon (970—931 î.d.Hr.)⁶ și ea a avut o existență destul de scurtă, căci faraonul Șişac (945—925 î.d.Hr.) la care s-a refugiat Ieroboam (931—910 î.d.Hr., III Regi 11, 40) va ataca regatul Iuda, condus de Roboam (931—913 î.d.Hr.) și va prăda templul și palatul regal din Ierusalim (III Regi 14, 25—26). Această incursiune a faraonului egiptean

3. *Ibidem*, t. LXXXV, an. 1978, pp. 92—94.

4. Diac. Asist. Emilian Cornițescu, *Noi descoperiri arheologice în Țara Sîntă, în «Studii teologice», an. XXIII (1981), nr. 3—4, p. 270.*

5. Y. Aharoni, în «Israel Exploration Journal», an. 1957, p. 8, în «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, p. 429.

6. Anii de domnie luați din Tableau chronologique, p. 1807, din *La Bible de Jerusalem*, Paris, 1974.

tean, consemnată și pe o inscripție da la Karnak, a fost nefastă pentru fortăreața în cauză, deoarece ea nu va mai fi refăcută și va fi părăsită ⁷.

Prin urmare, vestigiile arheologice de la Ain Qedeis au o strinsă legătură cu relatările aghiografilor, în special cu evenimentele petrecute în vremea regelui Roboam când, în anul al cincilea al domniei sale (926 î.d.Hr.), a fost invadat de trupele armatei egiptene conduse de faraonul Șişac.

Păstrindu-și vechea denumire biblică, locul de la Aroer a fost cercetat sumar în primăvara anului 1975, când au fost date la iveală 5 straturi cu așezări, datînd din secolele VIII—VII î.d.Hr., precum și felurite obiecte amestecate cu o inscripție «lmlk» (al regelui) imprimată pe toarta unui vas. În acest loc arheologii au venit pentru prima oară, în urmă cu peste un secol și jumătate (1838) și l-au identificat cu cetatea Aroer ⁸ căreia regele David i-a dat din prada de război, fiindcă în această latură sudică a Țării Sfinte locuiau fiii seminției lui Iuda (I Regi 30, 28).

Trecutul localității biblice a fost scos mai bine din anonimat, grație noilor investigații întreprinse în anul 1976, care s-au încheiat cu degajarea pămîntului de pe urmele unei clădiri din secolele VIII—VII și cu adunarea unor obiecte de lut și piatră, de exemplu statuia zeiței Aștarta sau figurine zoomorfe. De asemenea, s-a mai găsit și o pecete cu inscripția «Lqosa» (aparținînd lui Qosa), alcătuită din numele teoforic Qos, care apare și pe alte obiecte descoperite la Etjon-Gheber și la Umm-el-Biyara. De fapt, cu acest nume teoforic este cunoscut și regele Qosgabr al Edomului, care a domnit în secolul VIII î.d.Hr. ⁹.

Peste doi ani șantierul arheologic de la Aroer este iarăși cercetat de specialiști, insistînd mai mult asupra locurilor numerotate cu literele B și D. Pe primul au reperat 4 nivele de locuințe umane ridicate în secolele VIII—VII î.d.Hr., înconjurate de zidurile unei fortărețe fondată în secolul VIII î. d. Hr. Lor li se adaugă și obiectele de ceramică, mai multe figurine ale Aștartei sau cu chip de animal confecționate în aceeași perioadă de timp, exceptînd unele din ele, care datează de la începutul secolului VI î.d.Hr.

Pe cel de al doilea șantier au fost scoase la lumină alte porțiuni din zidul unui turn al întăriturii menționate mai sus și care se întindea pe o suprafață de 2 ha ¹⁰.

Semnalînd interesele mărturii arheologice de la Aroer, se poate constata cu multă claritate valoarea acestor vestigii pentru Studiul Vechiului Testament, deoarece ele confirmă nu numai evenimentele istorice din perioada biblică ci, în același timp, acestea ajută la identificarea urmelor descoperite cu cele ale fostei așezări biblice, situată în părțile Neghevului, unde avea ca parte de moștenire seminția lui Iuda și din teritoriul căreia li s-a dat pămînt și fiilor lui Simeon (Iosua 19, 9). Aceștia din urmă stăpîneau atît Beer-Șeba (Iosua 19, 2), cît și Aroerul,

7. *Chronique archéologique*, în «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, p. 429.

8. Aroer, communication de A. Biran, în rubrica *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIII, an 1976, pp. 256—257.

9. *Idem*, Communication de A. Biran et R. Cohen, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIV, an. 1977, pp. 273—275.

10. *Idem*, Communication de A. Biran, în *Chronique archéologique* din «Revue biblique», t. LXXXVI, an. 1979, pp. 464—465.

ținând seama de faptul că ultima așezare față de prima se afla în partea de sud-est a acesteia și la o distanță de 25 km.

Descoperirile arheologice de la Aroer scot la iveală existența acestor cetăți în perioada vechitestamentară, fiind situată în partea sudică a Țării Sfinte. Accentuăm acest lucru, pentru a evita o eventuală confundare a ei cu vechiul Aroer din seminția lui Ruben, ridicat pe malul râului Arnon (Iosua 12, 2) și cu cel din seminția lui Gad, situat în fața cetății Raba (Iosua 13, 26).

Prezența figurinelor zeității Aștarta pe locul fostei așezări biblice amintește de cultul acestei divinități din perioada Judecătorilor (Judecători 2, 13) și la el adera în secolele VIII—VI î.d.Hr., populația neisraelită care era mai greu controlată de autoritatea religioasă de la Ierusalim, fiind foarte departe de capitala regatului Iuda și aproape de granița cu Edomul, împotriva căruia a profetit prorocul Isaia (34) și Ieremia (25, 21).

În apropierea orașului Tel Aviv, în partea de nord-est se află locul *Benei Barak*, unde în anul 1977 arheologii au dat peste un cavou din secolul al XVII-lea î.d.Hr. alcătuit din două camere, în prima în care se află scheletul unui tânăr așezat cu capul la răsărit și fața îndreptată spre sud, iar în cea de a doua 4 vase cu alimente. Morminte de acest tip s-au mai descoperit și în alte coline vecine și de-a lungul râului Iarcon, provenind de la populația hicsosă. Aceste cavouri au aparținut unor persoane cu o bună stare materială și care viețuiau într-o așezare fortificată din apropiere de Tell Jerishq sau Tell Abu Zeitum ¹¹.

Fără a fi vorba de prezența unei localități biblice, mărturiile arheologice își arată utilitatea lor pentru istoria biblică în sensul că avem date noi despre hicsosi, care au ajuns pînă în Egipt, reușind să înlăture dinastia faraonilor și să ia conducerea acestei țări în secolele XVIII—XVI î.d.Hr. ¹². Existența rămășițelor umane și a obiectelor funebre atestă faptul că această populație nu practica incinerarea morților și avea credința în nemurirea sufletului.

După ce în anul 1957 arheologii au descoperit urmele fostei fortărețe biblice de la *Cadeș-Barnea*, aceștia au revenit pe acest șantier și în primăvara anului 1976, obținînd noi date în legătură cu existența acestei cetăți în perioada vechitestamentară. Printre vestigii se numără cele două ostraca imprimate cu caractere paleoebraice în secolul VIII î.d.Hr. și cinci straturi cu urme de ocupație umană în secolele X—VII î.d.Hr., perioadă în care se înscriu și rămășițele din puternica fortăreață cu 8 turnuri, întărită în zilele regelui Iosia (640—609 î.d.Hr.) din regatul Iuda. Această fortăreață constituia unul din punctele strategice ale regatului Iuda, de aceea a fost dotată cu multe turnuri de pază și zidurile sale erau foarte groase, provenind de la prima cetate ridicată în secolul VIII sau VII î.d.Hr. ¹³.

Vestigiiile de la Cadeș-Barnea privesc prin prisma mărturiilor vechitestamentare au o certă valoare atît din punct de vedere geografic, cît

11. *Benei Barak*, Communication de J. Kaplan, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, pp. 416—417.

12. *Chronological Tables*, p. 353 cf. *Archeological ...*

13. Qades Barnea — 1976, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, p. 428—429.

și din punct de vedere istoric. Așezarea biblică a existat nu numai în timpul regelui Iosia, ci și în vremea lui Moise care o prezintă atît sub numele de Cadeș (Numeri 13, 27 ; 20, 1) cît și cea de Cadeș-Barnea (Deuteronom 2, 14), ultima fiind cunoscută și în timpul lui Iosua care o amintește ca parte de moștenire a seminției lui Iuda (15, 3). Lipsa mărturiilor mai vechi se datorează faptului că la cele două campanii arheologice nu s-a dat la iveală tot materialul privind vechimea acestei cetăți biblice.

Cercetînd în anul 1977 urmele vechii sinagogi de pe locul de la *Gush Halav*, situat în partea nord-est a localității Aco, arheologii au dat peste rămășițe de ziduri de la locuințe și peste vase de provizii confecționate în secolele IX—VIII î.d.Hr. Acestor mărturii arheologice li se adaugă cele obținute de arheologi în anul următor stabilîndu-se pe baza lor chiar o stratigrafie a așezărilor începînd cu secolul al XIII-lea î.d.Hr. și pînă în secolul al VIII-lea d.Hr.¹⁴

Preocupați mai mult de identificarea spațiului și de forma vechii sinagogi specialiștii trec sub tăcere identificarea prezentei așezări, care a existat în perioada Vechiului Testament, ca una din cetățile menționate în scrierile canonice. Avînd în vedere că vestigiile primei așezări sînt din timpul lui Iosua, că localitatea se situează geografic pe teritoriul neamului lui Neftali și ținînd seama de faptul că printre mărturiile arheologice nu se află încă urme de ziduri provenind de la o fostă fortăreață, ne îndreptățesc să presupunem că aici a existat unul din multele sate ce depindeau de cele 19 cetăți rînduite acelei seminții israelite (Iosua 19, 38). Aflîndu-se mai aproape de cetatea Hațor (Iosua 19, 36), probabil că aceste fortărețe i se supunea și satul de la *Gush Halav*.

Cea de a 5-a și ultima campanie arheologică desfășurată pe locul fostei localități *Heshbon*, cetatea regelui Sihon al amoreilor (Numeri 21, 26), a avut loc în anul 1976, cu care prilej s-a putut face o stratigrafie de ansamblu a nivelurilor care se ridică la cifra de 23, începînd cu anul 1200 î.d.Hr. și terminînd cu epoca mamelucilor¹⁵.

Exceptînd diferența de cîteva decenii între această cronologie și timpul în care au trăit Moise și Iosua (sec. XIII î.d.Hr.), datele arheologice confirmă în general existența acestei cetăți în perioada vechitestamentară. Astfel, menționarea cetății în cartea profetului Isaia (15, 4) are și o confirmare istorică extrabiblică, căci în intervalul de timp indicat mai sus este cuprins și secolul VIII î.d.Hr., în care a trăit «Evanghelistul» Vechiului Testament.

Identificarea în anul 1976 a urmelor dintr-o fortăreață datînd din secolul al X-lea î.d.Hr. pe locul de la *Horbat Mesora*, situat în apropierea pîriului Besor în partea de nord-est a cetății Cadeș-Barnea, aruncă noi lumini pentru înțelegerea istoriei din timpul regelui David¹⁶. Aceste vestigii ca și cele de la Ain Qedeis scot în evidență grija deosebită a regelui iudeu de a întări foarte bine poziția cetăților din latura sudică a regatului său. Unul din dușmanii regatului său au fost și amaleciții pe

14. *Gush Halav*, communication de E. M. Meyers, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, p. 112 și an. 1979 p. 434.

15. *Heshbân* (Heshbon), communication de L. T. Geraty, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIV, an. 1977, p. 404.

16. *Horbat Mesora*, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, p. 429.

care David i-a învins chiar în părțile unde se afla această cetate, adică aproape pe pîrîul Besor, unde el a venit cu cei 600 de bărbați (I Regi 30, 9).

Cu toate că această fortăreață nu a fost identificată cu una din localitățile sudice ale Canaanului, totuși, nu este exclusă posibilitatea identificării ei cu așezarea Ațmon, deoarece în textul biblic este menționată cu cetatea Hațar-Adar (Numeri 34, 4) și din punct de vedere geografic ele sînt apropiate, prima fiind la nord față de cea de a doua.

Printre numeroasele investigații arheologice care s-au efectuat asupra vechii cetăți a *Ierusalimului* se înscriu și cele din anii 1975 și 1978. Astfel, în anul 1975 au fost scoase la lumină urme de ocupație israelită și ceramică datînd din anii 1000—800 î.d.Hr. (perioada secundară a fierului) în așa-zisul «cartier iudaic». Alte vestigii sînt de dată mai recentă și indică prin obiectele carbonizate prezența unui incendiu ceea ce a făcut pe arheologi să le pună în relație cu momentul cuceririi Ierusalimului de armata babiloneană în anul 587—586 î.d.Hr. și despre care vorbesc și cărțile canonice ale Vechiului Testament (IV Regi 25, 1—9; II Paralipomena 36, 11—19; Ieremia 39, 1—3).

În partea de sud-est a acestui cartier iudaic se află locul fostului oraș sau cetate a lui David (III Regi 8, 1; IV Regi 14, 20) unde în anul 1978 pe 5 șantiere, arheologii au studiat între altele nivelul locuit de israeliți și șantierul C din care o parte este acoperit de zidul lui Neemia. Printre vestigii se numără cîteva cioburi provenind de la israeliți, perși și eleniști. De asemenea, s-a putut identifica și o nișă cu resturi din două ziduri printre care sînt răspîndite cioburi de origine persană. Aceste dovezi au avut o deosebită valoare pentru arheologi, deoarece au avut posibilitatea să fixeze nivelul cu așezări din perioada persană.

Alte mărturii arheologice din perioada vechitamentară constau din: multe obiecte de ceramică din secolul VIII î.d.Hr. (șantierul D) sau chiar mai vechi de perioada patriarhilor evrei (șantierul E), o piatră pe care sînt imprimate pe trei rînduri litere paleoebraice din secolul VIII î.d.Hr. și inscripții paleoebraice ca de exemplu ștampile regale («lmlk» = al regelui) etc. Bogatul bilanț arheologic a determinat pe specialiști să continue săpăturile în anul 1979 și în alte sectoare din Ierusalimul biblic, urmînd îndeosebi așezările care s-au succedat în așa-zisa perioadă sau epocă a fierului (= 1200—587 î.d.Hr.)¹⁷.

Confirmarea evenimentelor cuprinse în cărțile Vechiului Testament prin intermediul datelor arheologice este evidentă și în cazul mărturiilor înregistrate pe locul Ierusalimului biblic a cărui existență în perioada vechitamentară este de lungă durată și pînă în prezent oferă noi date, care să contribuie la o cunoaștere cît mai precisă a lui din punct de vedere topografic.

În decursul celor trei campanii arheologice întreprinse pe locul de la Izbet Sarta, între anii 1976—1978, cercetătorii au identificat 3 niveluri cu așezări umane, care se întind pe o perioadă de 250 ani, începînd cu

17. *Jerusalem* (Quartier juiff — 1975—1977), communication de N. Avigad, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIV, an. 1977, p. 416 și 418; *Jerusalem* (Ville de David 1978), communication de Y. Shiloh, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXVI, an. 1979, pp. 126—130.

sfirșitul secolului XIII î.d.Hr. și pînă la începutul secolului X î.d.Hr. Pe acest șantier arheologic, situat la 3 km est de Ras el Ain (Afec), specialiștii au dat la suprafață secțiuni din zidurile unei locuințe și felurite obiecte, care permit datarea primului nivel, ținînd seama de ordinea lor de jos în sus (= nivelul 3), între sfirșitul secolului al XIII-lea î.d.Hr. și pînă la mijlocul celui următor.

În cel de al doilea nivel sînt prezente vestigii din fosta așezare, din secolul al XII-lea î.d.Hr., care apoi a fost abandonată, probabil din cauza războaielor dintre filistenii și israeliții în apropiere de Afec (I Regi 4, 1). Reocuparea așezării se va face de abia la sfirșitul secolului XI î.d.Hr. și începutul secolului X î.d.Hr. așa cum indică în nivelul al treilea urmele unei clădiri cu 4 camere care a fost iarăși locuită. La scurtă vreme după această dată, locuitorii vor părăsi definitiv localitatea¹⁸.

Absența urmelor ce ar putea indica existența unei cetăți pe acest loc pune în evidență faptul că așezarea de aici nu prezenta o importanță strategică prea mare și ea era subordonată localității Afec (I Regi 4, 1). Valoarea vestigiilor însă constă în confirmarea indirectă a evenimentelor consemnate în secolul XI î.d.Hr., cînd israeliții au respins atacul filistenilor.

Situat la o distanță de 50 km sud de Cadeș-Barnea, locul de la *Kuntilet Ajrud* a fost supus investigațiilor arheologice în anii 1975 și 1976. Cu această ocazie au fost găsite multe cioburi, vase de ceramică și secvențe de ziduri de la niște locuințe, unele datînd din secolul IX î.d.Hr., iar altele de pe la mijlocul secolului VIII î.d.Hr. Dintre prețioasele mărturii arheologice fac parte și inscripțiile feniciene exprimînd cereri, rugăciuni și binecuvîntări, sau cele paleoebraice imprimate pe diferite vase care conțin felurite nume sau epitețe ca de exemplu «'yr» și «l'sr'r». Două din inscripțiile paleoebraice au un text mai lung: «apartinînd lui Ova-dyo, fiul lui Adnah, cel binecuvîntat de Iahve» («l:bdywbndnhbrkh'lyhw») și «Smal'yo fiul lui Ezer» («Sm'ywbn'zr»).

Existența unui număr mare de texte religioase, prezența vaselor pentru ofrandele aduse divinității, precum și menționarea unor nume de zei-tăți a determinat pe specialiști să afirme că aici exista un centru religios folosit de regii israeliți pe timpul deplasării lor spre golful Elat, unde se afla portul Ețion-Gheber sau, de orice om care ajungea în aceste locuri. Așezarea de la Kuntilet Ajrud constituia, așadar, una din principalele localități de pe frontiera regatului Iuda și un punct comercial de legătură cu golful Elat în timpul regelui Iosafat (870—848 î.d.Hr., III Regi 22, 48) și fiul său Ioram (848—841 î.d.Hr.)¹⁹.

Dacă nenumăratele vestigii arheologice sînt mai puțin edificatoare în privința identificării acestora cu una din cetățile sudice ale regatului Iuda, totuși valoarea lor pentru studiul Vechiului Testament este deosebit de mare avînd în vedere faptul că textele cu rugăciuni și binecuvîntări pot fi inspirate din textul scripturistic. Prezența obiectelor folosite la cultul idolatru ne amintește de domnia regelui Iosafat, care nu a dis-

18. A. Densky — M. Kochavi, Tel Aviv, 4, 1977, pp. 1—27; *Izbet Sarta* (1976—1978), communication de M. Kochavi et I. Finkelstein, in *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXVI, an. 1979, pp. 114—115.

19. *Kuntilet-Ajrud* (Nord Sinai), communication de Z. Meschel, in *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIV, an. 1977, pp. 270—273.

trus cultul înălțimilor (II Paralipomena 20, 33) și mai ales de fiul acestuia, recunoscut ca un conducător idolatru, întrucât avea de soție pe fiica regelui Ahab din Israel (II Paralipomena 21, 6).

Cea de a patra campanie de cercetări arheologice de la *Lachiș* (Tel Lachis) a avut loc în anul 1976 și s-a soldat cu aflarea ruinelor unui edificiu, identificat deja cu un an mai înainte. Această clădire construită între anii 1500—1200 î.d.Hr. (= perioada timpurie a bronzului) nu este altceva decât un templu păgîn în care se află statuia unui zeu. Locașul era format dintr-o cameră centrală de formă dreptunghiulară, avînd în mijloc 2 postamente de piatră, și un vestibul. Zidurile locașului de cult erau din cărămidă de lut nearsă, iar intrarea în el se făcea prin latura sa nordică.

Tot pe șantierul de la *Lachiș* mai consemnăm cîteva obiecte de ceramică împrăștiate pe urmele unui palat ridicat aici în perioada persană, temelia unui edificiu public și al unei întărituri ridicată între anii 1200—587 î.d.Hr. (= perioada fierului), peceti regale, inscripții paleoebraice și altele ²⁰.

Aportul vestigiilor de la *Lachiș* pentru cunoașterea vieții religioase pe pămîntul Țării Sfinte este pus în lumină îndeosebi de resturile templului canaanean și de statuia unei divinități antropomorfe.

Dacă astăzi regiunea *Neghevului*, situată în latura sudică a Țării Sfinte are mai puține așezări din cauza condițiilor geografice, această realitate este în contradicție cu opinia cercetătorilor care au recunoscut mai multe resturi de așezări umane. În această zonă specialiștii au venit și în anul 1978 și au dat peste noi urme de civilizație umană datînd din anii 2200—2000 î.d.Hr. (= perioada medie a bronzului I) ²¹.

Continuarea investigațiilor arheologice și încheierea lor cu descoperirea unor vestigii din perioada patriarhilor evrei și mai ales din vremea lui Moise ar arunca noi lumini asupra istoriei Vechiului Testament, cuprinsă între secolele XVIII—XIII î.d.Hr. De aceea, ele ar avea o mai mare valoare pentru studiul biblic și în acest context amintim vestigiile din secolele X—VII î.d.Hr. înregistrate în cercetările arheologice anterioare ²².

La mică distanță de *Horbat Mesora* se află locul numit *Ramat Boqer*, unde arheologii în anul 1976 au continuat să degajeze pămîntul de pe urmele unei fortărețe descoperită pentru prima dată în anul 1969. Aici sînt semnalate printre altele cele 4 cazemate aparținînd unei întărituri care se învecina cu un sat datînd din secolul X î.d.Hr. ²³.

Ca și în cazul fortăreței de la *Horbat Mesora* și aici vestigiile indică existența acestei întărituri în zilele regelui David, care a fortificat așezările din sudul țării sale, întrucît astfel asigura independența sta-

20. *Tel Lachis*, communication de D. Ussishikin, în *Chronique archéologique*, t. LXXXIII, an. 1976, pp. 260—269; *idem*, t. LXXXIV, an. 1977, pp. 399—404.

21. *Exploration du Haut Negev Central (1978)*, communication de R. Cohen et W. G. Dever, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXVI, an. 1979, pp. 466—467.

22. *Fortresses israelites (Negev)*, communications de R. Cohen, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, pp. 427—428.

23. *Fortin de Ramat Boqer*, în rubrica *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, p. 428.

tului său. Procedînd astfel, regele iudeu a prevenit orice pericol din afară și țara sa a cunoscut o perioadă de prosperitate.

Mai multe niveluri de ocupație umană au fost recunoscute de arheologi în cursul săpăturilor din anii 1975 și 1976 pe locul de la *Shikmona*, situat pe malul Mării Mediterane și la sud-est de orașul modern Haifa. Acest lucru îl confirmă atât secvențele de ziduri ale locuințelor, cât și diversele obiecte, confecționate și utilizate într-o perioadă de timp foarte lungă, începînd din anul 1500 și pînă în anul 800 î.d.Hr. (= perioada timpurie a bronzului și perioada fecundă a fierului). Unele din obiectele de ceramică au și inscripții cu caractere feniciene care sînt de dată mai recentă față de zidurile unei clădiri publice ridicate între anii 1500—1200 î.d.Hr., care se pare că sînt ale unui vechi locaș de cult.

Un alt lot de vestigii arheologice, obținut în anul 1977, aparține tot unor perioade de timp diferite (sec. XVI—XV, XI—X î.d.Hr.)²⁴ și în ansamblul său scoate în relief importanța așezării în perioada vechitestamentară.

În intervalul de timp indicat de vestigii este cuprinsă și perioada lui Iosua, care a dat spre moștenire această așezare seminției lui Așer (Iosua 19, 24—31). Localitatea a existat și în vremea judecătorilor, cînd urmașii acestei seminții n-au alungat populația autohtonă — canaaneii (Judecători 1, 31—32) și acestea i s-a permis să aibă chiar un locaș de cult așa cum s-a putut constata din mărturiile arheologice.

Situată tot pe teritoriul seminției lui Așer, localitatea biblică *Afec* (Ras el Ain) a fost explorată pe mai multe sectoare (A, B, C, D, F, X), în anul 1973 pe care s-au obținut numeroase vestigii cu o vechime foarte mare (3150—1500 î.d.Hr.) sau din perioada elenistică (sec. II î.d.Hr.). Aceste dovezi arheologice vor spori cu prilejul săpăturilor din anul 1974 și îndeosebi în campania anului următor.

În anul 1975 a fost degajat pămîntul de pe urmele celei mai vechi așezări, care coboară pînă în perioada timpurie a bronzului (3500—2000 î.d.Hr.). În raza vechii localități biblice a fost descoperit un cavou cu 8 schelete umane însoțite de numeroase ofrande funerare, datînd din perioada medie a bronzului (2200—1500 î.d.Hr.) și urmele unui palat cu turn de pază construit de canaanei între anii 1400—1300 î.d.Hr. De asemenea, în bogatul raport arheologic mai apar cîteva fragmente de tăblițe cuneiforme și îndeosebi un fragment sumero-accado-canaanean, redactat cu aceleași caractere și care conține trei substantive: apă, ulei și vin. Acest fragment provine de la scribii regilor canaanei al căror palat, așa cum arată bucățile de frescă, era frumos ornamentat.

Din perioada israelită face parte o cantitate foarte mare de ceramică bicromă din secolul XII î.d.Hr., precum și locurile de depozitat cereale în care se află obiecte din secolul X î.d.Hr.²⁵.

24. *Shikmona*, communication de J. Elgavish, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIII, an. 1976, pp. 270—272; *idem*, în «Revue biblique», t. LXXXIV, an. 1977, pp. 264—266; *idem*, în «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, pp. 408—409.

25. *Tel Aphek (Res el Ain)*, communication de M. Kochavi, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIII, an. 1976, pp. 80—87.

Mărturiile arheologice de la Afec confirmă cu certitudine existența acestei așezări în perioada Vechiului Testament făcînd parte din cele 22 cetăți ale seminției lui Așer (Iosua 19, 30 ; Judecători 1, 31). Existența palatului regal este în deplină concordanță cu textul cărții lui Iosua în care se menționează printre regii învinși de israeliți și cel din Afec (12, 18).

Precizînd locul în care se află această așezare, este clar că nu poate fi confundată cu localitățile ce au același nume. Aceste localități sînt : Afeca de lângă Hebron (Iosua 15, 53—54), Afec, unde filistenii și-au așezat tabăra pe timpul lui Samuel (I Regi 4, 1), Afec de lângă cîmpia Izreel (I Regi 29, 1) și Afec din partea de est a lacului Ghenisaret spre care s-a îndreptat Benhadad al Siriei ca să se lupte cu israeliții (III Regi 20, 26).

Executînd niște lucrări de terasare, aproape de strada Rishpon din orașul Tel Aviv, muncitorii au dat peste două cavouri și ele au fost cercetate imediat de specialiști în anul 1976, pentru că unul adăpostește coșciuge de lut din timpul celui de al doilea templu, iar celălalt din vremea hicsșilor, așa cum atestă scarabeul din secolul XVI î.d.Hr.

Tot în urma unor lucrări de amenajare pe ruta Tel-Aviv—Petah Tikva au fost date la lumină cîteva morminte în anul 1979. În interiorul lor s-au găsit obiecte funerare de ceramică datînd din 3150—2650 î.d.Hr.²⁶.

Utilitatea acestor mărturii pentru istoria biblică vechitestamentară și în special pentru perioada patriarhilor evrei este evidentă, rămîind neclarificată problema identificării locurilor cercetate cu una din localitățile biblice. Întrucît orașul Tel Aviv include azi și biblicul Iopi și avînd în vedere mențiunea din cartea lui Iosua că acea localitate era aproape de Me-Iarcon și Haracon putem presupune apartenența acestor morminte la una din acele așezări (Iosua 19, 46).

Continuarea săpăturilor arheologice în anul 1975 pe locul fostei localități Beer-Șeba²⁷, azi Tel Beer Șeba a îmbogățit mult prin vestigiile descoperite cunoașterea spațiului pe care s-a întins această așezare. Dacă în anul precedent, 1974, cînd s-a desfășurat cea de a șasea campanie arheologică, s-au identificat urmele unui templu din perioada regalității, de această dată specialiștii au dat peste rămășițele unei întărituri din anii 1200—1000 î.d.Hr., asigurată la colțuri cu niște turnuri. Această întăritură, care se întindea pe toată colina, servea în secolul XI î.d.Hr. drept centru al celorlalte fortărețe israelite din părțile Neghevului, de aceea aici au venit cei doi fii ai lui Samuel ca să facă judecată (I Regi 8, 1—2). Ulterior, această întăritură a fost lărgită și astfel a luat naștere o cetate bine întărită așa cum indică de fapt urmele din stratul al VI-lea²⁸.

Pe cînd cercetau numărul mare de nivele cu locuințe umane, arheologii au reușit să degaje pămîntul dintr-un puț care depășește adîn-

26. Tel Aviv — 1976, communication de J. Kaplan, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, p. 417 ; Tel Aviv (Kivia), communication de J. Kaplan, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXVI, an. 1979, p. 457.

27. Tel Beer-Sheba, Communication de Y. Aharoni, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIII, an. 1976, p. 72.

28. *Idem*, p. 74—77.

cimea de 40 m. Descoperirea acestui puț le-a dat prilejul să-l dateze din timpul când patriarhul Avraam s-a întâlnit cu Abimelec în această latură sudică a Țării Sfinte. Patriarhul evreu, așa cum se spune în cartea Facerea, a ridicat aici o fântină și a sădit o dumbravă ca să invoce numele lui Dumnezeu acolo (21, 22—23). În acest context cercetătorii înclină să afirme că vechimea așezării este mai mică pentru că așa-zisa «tradiție a patriarhilor în legătură cu Beer-Șeba nu poate să fie mai veche de perioada de instalare israelită»²⁹.

Printre mărturiile cetății biblice mai consemnăm obiectele de ceramică din secolul X î.d.Hr., când așezarea a suferit un incendiu și secțiuni de ziduri aparținând unei locuințe construită în secolul VIII î.d.Hr. în locul templului degajat în anul 1974³⁰.

Prin urmare, mărturiile arheologice confirmă existența localității Beer-Șeba, situată în raza seminției lui Iuda, când avea sub ascultarea sa alte așezări mai mici (Iosua 15, 28). Această așezare a avut o existență îndelungată, inclusiv timpul de domnie al regelor David (II Regi 24, 7) și Iosia (640—609 î.d.Hr., IV Regi 23, 23).

La o distanță de 7 km nord-est de Lod, se află colina calcaroasă de la *Tel Dalit*, unde arheologii, în anii 1975, 1978 și 1979 au efectuat cercetări interesante. Astfel în anul 1975 ei au scos la iveală resturi dintr-o foarte veche fortificație ce se întindea pe o suprafață de 4 ha. (3150—2200 î.d.Hr.) și care a fost abandonată câteva secole, pentru ca, ulterior, să fie iarăși populată, începând din anul 1200 î.d.Hr. și pînă în perioada bizantină și să servească numai ca o așezare rurală. Alte dovezi din zidurile fortăreței și din locuințele din interiorul acesteia au fost înregistrate în anii 1978 și 1979³¹.

Fiind situată geografic aproape de cetățile biblice Lod și Ono și avînd în vedere lunga existență a localității în perioada Vechiului Testament, putem spune că această așezare rurală a fost ocupată de fiii lui Veniamin (I Paralipomena 8, 12) și ea a existat și în timpul lui Ezdra și Neemia, purtînd probabil numele de Hadid (Ezdra 2, 33; Neemia 7, 37).

Printre cetățile biblice cel mai mult investigate de arheologi se numără așezarea de la *Tel Dan*, unde se află vechiul oraș Dan sau Leșem-Laiș al amoreilor (Iosua 19, 47—48; Judecători 18, 28). Potrivit rapoartelor arheologice aflăm că aici s-au întreprins investigații între anii 1975—1978, vestigiile confirmînd atît locul cît și existența cetății în Vechiul Testament. Cele mai vechi mărturii se află în nivelul VII (anii 1500—1200 î.d.Hr.) la care se adaugă cele din straturile VI și V, în ultimul semnălîndu-se urmele unui incendiu pe la mijlocul secolului XI î.d.Hr. Aceste interesante dovezi din trecutul fostei cetăți biblice au fost înregistrate în anul 1975 cînd au fost date la lumină vestigiile din secolul IX î.d.Hr.

Vechimea datelor arheologice a fost însă depășită prin obținerea unor vestigii în cursul campaniei din anul 1976 și aceste mărturii aparțin perioadei vechi și medii a bronzului (3150—1500 î.d.Hr.). Din peri-

29. *Idem*, p. 77.

30. *Ibidem*.

31. *Tel Dalit* (1978—1979), communication de R. Grophna et B. C. Cresson, în *Chronique archéologique*, în «Revue biblique», t. LXXXVI, an. 1979, p. 459—460.

oada israelită, adică din secolele X—IX î.d.Hr. notăm obiectele de ceramică, cele două altare de bazalt, ceea ce presupune existența unui locaș de cult precum și o inscripție cu cuvintele «zeului care este în Dan».

Un mănunchi de mărturii ce se încadrează îndeosebi în perioada israelită formează tezaurul arheologic obținut de cercetători în anul 1977. Insistînd asupra locului unde era locașul de cult, specialiștii au identificat urme din timpul regilor Ieroboam (931—910 î.d.Hr.) și Ahab (874—853 î.d.Hr.).

În ultima campanie arheologică (anul 1978) s-au descoperit și vestigii din cetatea Dan din timpul sus-numiților regi israeliți, împreună cu obiecte de ceramică din perioada veche și medie a bronzului³².

Inestimabila valoare istorică și geografică a descoperirilor arheologice pentru Studiul Vechiului Testament se remarcă și în cadrul acestor investigații întreprinse pe locul fostei cetăți biblice. Dacă arheologii au ajuns să degaje pămîntul de pe locașul de cult din timpul regelui Ieroboam înseamnă că în acel templu era adăpostit vițelul de aur (III Regi 12, 28—29). Acest locaș de cult a existat și în zilele regelui Ahab cunoscut din textul biblic ca un slujitor al zeilor Baal și Așarta (III Regi 16, 32—33).

Reluarea săpăturilor de către cercetători sporește evident tezaurul arheologic al unei localități biblice și, în același timp, contribuie la stabilirea numelui acestei așezări. Dacă în urmă cu peste o jumătate de secol mulți arheologi considerau că locul de la *Tell el Hesi* (tell el Hasi) este identic cu biblicul Lachiș³³, în timpul nostru s-a renunțat la această părere. De aceea în revistele de specialitate apar două locuri sub numele de Tell el Hesi și Tell Lachiș și pe primul s-au efectuat săpături în vara anului 1975, cînd specialiștii au urmărit pe virful colinei vestigii din perioada persană. În acest an au fost dezgropate ziduri de locuințe din vremea stăpînirii persane, precum și obiecte de ceramică foarte vechi (2350—2200 î.d.Hr.).

După o pauză de doi ani, arheologii revin pe acest șantier și obțin alte vestigii care completează șirul datelor istorice ale acestei așezări. Potrivit estimării lor, o parte din vestigii atestă faptul că așezarea a avut o importanță strategică și economică în perioada regalității, rezistînd pînă la venirea armatei babiloniene cînd, așa cum indică stratul de cenușă, a fost cucerită și distrusă. Altă parte din mărturiile arheologice dovedesc existența multiseculară a localității, primele vestigii fiind legate de sfîrșitul mileniului al IV-lea î.d.Hr. (3150 î.d.Hr.)³⁴.

32. Tel Dan, communication de A. Biran, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIII, an. 1976, p. 278—280; *Ibidem*, t. LXXXIV, an. 1977, p. 256—259, 261—263; *Ibidem*, t. LXXXV, an. 1978, p. 402—408; *Ibidem*, t. LXXXVI, an. 1979, p. 107—109.

33. H. Gressmann, *Der Felsendom in Jerusalem*, în «Palästina Jahrbuch» IV, 1908, p. 54—66; R. Hartmann, *Der Felsendom in Jerusalem*, Strassburg, 1909 și alții, cf. Dr. Vasile Tarnavski, *Arheologia biblică*, Cernăuți, 1930, p. 7.

34. Tell el Hesi, communication de L. E. Toombs et G. Rose, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIII, an. 1976, p. 257—260; *Idem*, communication de K. G. O'Connell, D. G. Rose et L. E. Toombs, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1976, p. 84—89.

Rezultatele cercetărilor arheologice au în general o importanță istorică pentru Vechiul Testament, localitatea existind pînă în perioada persană. Avînd în vedere mai mult valoarea istorică a vestigiilor, arheologii au trecut cu vederea identificarea ei cu una din multele așezări biblice ce au fost date spre moștenire seminției lui Iuda. Una dintre acestea ar putea fi chiar vechea localitate Boțcat (Iosua 15, 39).

În urma săpăturilor arheologice din anii 1976 și 1977, întreprinse pe locul de la *Tel Halif*, situat în partea de sud-est a cetății Lachiș, arheologii au propus identificarea așezării de aici cu fosta localitate biblică Rimon din teritoriul seminției lui Iuda (Iosua 15, 32) și care a fost rînduită de Iosua fiilor lui Simeon (Iosua 19, 7). Începutul acestei așezări fortificate este legat de perioada veche a bronzului (3150—2200 i.d.Hr.) și existența sa multiseculară, confirmată de urme de ziduri din cărămidă și obiecte de piatră și de ceramică, ajunge pînă în secolul VIII i.d.Hr. Tot în secolul VIII i.d.Hr. au fost înregistrate în anul 1976 și urmele unei așezări pe locul de la *Khirbet Khuweilifeh*, învecinat cu șantierul arheologic de la *Tel Halif*³⁵.

Lăsînd la o parte valoarea istorică a descoperirilor de la *Tel Halif*, putem spune că prin mijlocirea lor a fost identificată pe harta Țării Sfinte o nouă localitate ce se află în raza seminției lui Simeon și care se învecina probabil cu cetatea *Ain* (Iosua 15, 32; 19, 7) situată azi pe locul de la *Khirbet Khuweilifeh*.

În raza seminției lui Iuda au mai fost întreprinse cîteva cercetări arheologice în anul 1979 și pe locul de la *Tell Ira*, unde cercetătorii au dezgropat porțiuni de ziduri și felurite obiecte de ceramică din secolul VII i.d.Hr.³⁶. Întrucît datele arheologice nu au fost suficiente pentru a fi puse în relație cu una din cetățile biblice, specialiștii n-au făcut nici o propunere în acest sens.

După încetarea lucrărilor de construcție pe colina de la *Tell Jenin*, învecinată cu orașelul modern Jenin, arheologii au efectuat cercetări în anul 1977, stabilind vechimea primei așezări umane în jurul anului 3100 i.d.Hr. De asemenea, ei au constatat un abandon de 1800 ani a acestei așezări, fiind iarăși ocupată de oameni, începînd cu secolul XIII i.d.Hr. Pe baza ceramicii descoperite, localitatea a existat și în secolele XIII—XII i.d.Hr. Noile mărturii arheologice au sporit datele despre trecutul istoric al acestei localități identificată deja din anul 1926 cu biblicul *En-Ganim*, din teritoriul seminției lui Isahar (Iosua 19, 21), care în scrisorile de la *Tell el Amarna*, apare sub forma de *Gi-na*³⁷.

Așadar, utilitatea descoperirilor arheologice pentru geografia biblică s-a putut urmări și în cazul cercetărilor de la *Tell Jenin*, unde o veche localitate menționată în Vechiul Testament își găsește azi locul său sigur pe harta Țării Sfinte.

35. *Tel Halif* (Lahav), communication de J. D. Seger, în *Chronique archéologique*, în «Revue biblique», t. LXXXIV, an. 1977, p. 393—397; *idem*, t. LXXXV, an. 1978, p. 423—427.

36. *Tell Ira* (1979), communication de A. Biran, în *Chronique archéologique*, în «Revue biblique», t. LXXXVI, an. 1979, p. 464.

37. *Tell Jenin*, communication de A. E. Glock, în *Chronique archéologique*, în «Revue biblique», t. LXXXVI, an. 1979, p. 110—112.

Pe cele două șantiere arheologice, deschise în anul 1971 pe locul de la *Tell Keisan*, situat în partea de nord-est a orașului Haifa, cercetătorii au revenit în anul 1975 și au obținut pe lângă urmele unei biserici din perioada bizantină și porțiuni de ziduri cu obiecte de ceramică confecționate în secolele X—IX î.d.Hr. (1000—800 î.d.Hr.). O dată cu reluarea investigațiilor în anul următor, datele arheologice vor spori căci vor fi date la iveală obiecte de ceramică din anii 1150—1100 î.d.Hr., iar alte mărturii se încadrează între anii 640—600 î.d.Hr.

La încheierea campaniei arheologice, specialiștii tind să susțină și existența unei foarte vechi așezări între anii 1500—1000 î.d.Hr. din epoca bronzului timpuriu și din prima parte a epocii fierului. Această opinie nefiind concludentă, s-a stabilit cu ocazia săpăturilor din anul 1979 că cel mai de jos nivel (12) are urme din anii 1200—1000 î.d.Hr. (= prima parte a epocii fierului) și pe viitor se va încerca obținerea unor vestigii cu o vechime mai mare față de cele prezente³⁸.

Concluzia generală ce se desprinde din sumarul acestor date arheologice este aceea că în perioada biblică a existat la *Tell Keisan* o așezare, care din punct de vedere geografic se afla pe teritoriul seminției lui Așer. Avînd în vedere vechimea vestigiilor și poziția sa geografică se poate presupune că aici a existat biblicul Rehov stăpînit de seminția lui Așer (Iosua 19, 30).

Fără a fi identificate cu urmele unei așezări din partea de sud a Țării Sfinte, descoperirile arheologice din anul 1975 întreprinse pe locul de la *Tel Masos*, situat la nord-est de Beer-Șeba, se înscriu în perioada vechitestamentară, confirmînd indirect istoria biblică a Vechiului Testament. Aceste vestigii constau din ceramică și resturi de ziduri de la case particulare, începînd din secolul al XIII-lea î.d.Hr. și pînă în secolul al VII-lea î.d.Hr.³⁹. Ținînd seama de vechimea așezării înseamnă că ea a existat și în vremea lui Iosua care a dat-o seminției lui Iuda, fie ca unul din satele învecinate cu orașul Beer-Șeba sau chiar localitatea Biziotea (Iosua 15, 28).

Într-o situație similară se află și vestigiile de la **Tel Mevorakh**, situat la est de biblicul Dor, unde în anii 1975 și 1976 au fost înregistrate resturi de așezări fortificate din perioade de timp diferite. O parte din ele sînt din secolul al XV-lea î.d.Hr., iar altă parte sînt de dată mai recentă (secolele XIV—XI î.d.Hr.), ca de exemplu urmele unui sanctuar⁴⁰. Ca puncte de reper pentru punerea în acord a cercetărilor de aici cu textul Sfintei Scripturi se pot lua atît vechimea mărturiilor, în special sanctuarul, cît și mențiunile din cartea Judecători în care se arată că seminția lui Manase, pe teritoriul căreia se afla și această fortăreață, n-a alungat pe canaanei, populație idolatră. Așezarea a fost fortificată și era supusă cetăților Dor sau Meghido, în perioada judecătorilor (1, 27).

38. *Tell Keisan*, communication de J. Briend, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIII, an. 1976, p. 88—91; *Ibidem*, t. LXXXIV, an. 1977, p. 409—412, t. LXXXVI, an. 1979, p. 444—449.

39. *Tel Masos*, communication de V. Fritz, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIII, an. 1976, p. 70—72.

40. *Tel Mevorakh*, communication de E. Stern, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXIII, an. 1976, p. 256—269; *Ibidem*, t. LXXXIV, an. 1977, p. 263—264.

Ca urmare a celor două campanii arheologice din anii 1977—1978, pe locul de la *Tel Mikhal*, situat pe coasta Mării Mediterane și la nord de orașul Tel Aviv, încă o nouă așezare din perioada vechitestamentară a fost scoasă la lumină. Este vorba de modeste resturi de ziduri dintr-o veche localitate cu o existență îndelungată, începând cu anul 2000 î.d.Hr. și pînă în timpul dinastiei ameiazilor. Printre obiectele descoperite se numără vestigiile unui altar și ceramica din secolele X—VII î.d.Hr. și alte vase amestecate cu cenușă provenind de la o distrugere prin foc întimplată în secolele VI—V î.d.Hr.⁴¹. Dacă problema identificării așezării cu una din localitățile biblice este mai greu de rezolvat, totuși importanța acestor vestigii este deosebită, întrucît prezența straturilor de cenușă atestă faptul că invazia armatei babilonienilor care s-a încheiat cu distrugerea Ierusalimului în anul 587/586 î.d.Hr. (IV Regi 25, 9—10) a fost deosebit de nimicitoare și a pustiit mai multe centre strategice din Țara Sfîntă.

Un grup de trei așezări biblice, care au existat în perioada vechitestamentară și sînt situate geografic în părțile Galileii, au fost descoperite pe șantierele de la *Tel Yin'am*, *Tel Yokneam* și *Tell Qiri* între anii 1976—1977. Pe primul șantier au fost descoperite vestigii ce atestă urme de civilizație umană începînd chiar din neolitic și pînă în epoca bizantină, incluzînd și perioada Vechiului Testament. În perioada vechitestamentară locuitorii de aici au fortificat-o și un lot mare de vase confirmă îndeosebi existența ei între anii 1200—1000 î.d.Hr.⁴². Referitor la identificarea ei putem spune că dacă azi se află în partea de sud-est a lacului Ghenizaret, înseamnă că în vremea lui Iosua a revenit semînței lui Neftali și figura printre cele 19 cetăți cu satele lor (Iosua 19, 32—38). De aceea în acest context scripturistic, ea s-ar putea identifica cu una din localitățile Bet-Shemeș, Ireon, Migdal-El și altele (Iosua 19, 38).

Investigațiile arheologice din anul 1977 efectuate pe locul de la *Tel Yokneam* s-au soldat cu localizarea mai multor nivele cu fortificații, cel mai masiv fiind din anii 1200—587 î.d.Hr. (epoca fierului). Dacă un lot mare de ceramică indică existența așezării în secolele IX—VIII î.d.Hr., altul mai puțin numeros se înscrie într-o perioadă mai timpurie (1400—1300 î.d.Hr.)⁴³. Continuarea cercetărilor va aduce cu siguranță și alte noi informații legate de trecutul acestei așezări în perioada biblică, cînd purta numele de Iocneam și a fost una din cetățile levitice din cadrul semînței lui Zebulon (Iosua 21, 34).

La sud de această cetate levitică se afla locul de la *Tell Qiri*, pe care arheologii l-au investigat în anii 1975—1977 și au constatat prezența mai multor straturi de civilizație umană. Cele mai importante dintre ele au existat între secolele XII—VIII î.d.Hr., cînd locuitorii acestei așezări rurale se ocupau cu agricultura⁴⁴. Avînd în vedere dovezile arheologice și țînînd seama de faptul că această așezare rurală se învecinează cu

41. *Tel Mikhal* (1977—1978), communication de Sh. Moskovitch, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXVI, an. 1979, p. 453—456.

42. *Tel Yinam* — 1977, communication de H. Liebowitz, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, p. 409—410.

43. *Tel Yokneam*, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, an. 1978, p. 99—100.

44. *Tell Qiri*, în *Chronique archéologique*, din «Revue biblique», t. LXXXV, 1978, p. 100—102.

cetatea Iocneam, probabil că în vremea lui Iosua, ea n-a avut un rol deosebit și a revenit ca parte de moștenire seminției lui Zebulon (Iosua 21, 34).

Încheiem prezentarea bogatelor informații arheologice cu rezultatele săpăturilor de la **Tell Qasile** și **Yotvata**, întreprinse în anii 1975—1976. Astfel, în anul 1976, pe locul de la Tell Qasile, situat la nord de Tel Aviv și pe faleză Mării Mediterane, au fost înregistrate porțiuni din zidurile fortăreței și obiecte de ceramică din secolul X î.d.Hr., iar pe șantierul de la Yotvata, așezat în latura sudică a Țării Sfinte, în anii 1975—1976, s-au dat la iveală urmele unei fortărețe din anii 1500—1000 î.d.Hr. și ale unei așezări mai vechi nefortificate ce depășesc perioada patriarhilor evrei⁴⁵.

Cercetînd în ansamblu materialul arheologic înregistrat pe cele 33 locuri din Țara Sfîntă se evidențiază cu prisosință aportul lor din punct de vedere cronologic pentru studiul Vechiului Testament. Cu alte cuvinte, în acest sens se poate vorbi de o confirmare a textelor canonice ale Vechiului Testament prin intermediul dovezilor arheologice.

O parte din datele arheologice sprijină fixarea în spațiu a localităților biblice, de aceea este îmbucurător faptul că pe harta Țării Sfinte apar noi localități a căror existență multiseculară scoate în relief importanța lor în perioada vechitestamentară. Vestigiile arheologice sînt un ghid prețios de recunoaștere a unei cetăți biblice și ele contribuie la cunoașterea spațiului mai mare sau mai mic pe care l-au avut în vremurile vechitestamentare.

Cu toate că cercetările arheologice prezentate în această lucrare n-au avut în vedere o perioadă mai mare de campanii arheologice, totuși, în limita acestora s-a putut observa cu multă claritate armonia ce se poate stabili între textul biblic și puținele mărturii din trecutul cetăților biblice. De aceea și în cadrul acestor investigații se poate spune că noile descoperiri arheologice confirmă istoricitatea evenimentelor, consemnate în cărțile canonice vechitestamentare, inclusiv existența așezărilor în diferite perioade de timp ale Vechiului Testament.

Atenția cercetărilor fiind îndreptată azi mai mult asupra valorii istorice a dovezilor arheologice, se neglijează identificarea acestor locuri cu una din localitățile biblice. Făcîndu-se identificarea fostelor așezări cu cele din Vechiul Testament, s-ar completa pe harta Țării Sfinte numele multor cetăți dispărute.

Din cele expuse în cuprinsul lucrării, putem recunoaște valoarea descoperirilor arheologice și avem temei să conchidem că aghiografiile Vechiului Testament s-au referit în scrierile lor la niște lucruri adevărate bazate pe un fundament istoric și localitățile pe care le-au menționat în contextul evenimentelor au fost populate în diferite perioade de timp.



45. *Tell Qasileh* — 1976, communication de H. Kaplan, în *Chronique archéologique*, din «*Revue biblique*», t. LXXXV, an. 1978, p. 415—416; *Yotvata*, communication de Z. Meschel et de B. Sass, în *Chronique archéologique*, din «*Revue biblique*», t. LXXXIV, an. 1977, p. 269.

**Părintele Prof. Dr. MIRCEA CHIALDA
la vârsta de 70 de ani**

La sfârșitul lunii iunie a.c. un moment de aleasă prețuire, stimă și considerație a fost înregistrat în viața Institutului teologic universitar din București, cu prilejul împlinirii celor șapte decenii de viață ai Prea Cucernicului Părinte Profesor Doctor Mircea Chialda care, prin activitatea sa didactică, științifică și patriotic-cetățenească a contribuit la formarea multor generații de studenți și doctoranzi pentru a sluji cu devotament Biserica Ortodoxă Română și poporul nostru. Acest popas aniversar reprezintă pentru cei ce i-au ascultat prelegerile de Vechiul Testament și Limba Ebraică un prilej deosebit pentru a exprima, din adâncul cugetului, recunoștința fiască față de magistrul care a știut să trezească în inimile noastre dorința de cunoaștere a cuvîntului lui Dumnezeu și de a munci cu seriozitate în via Domnului. Acum sînt clipe de bucurie spirituală și de înaltă apreciere pentru neobosita activitate depusă pentru cunoașterea sensului adînc al Sfintei Scripturi, izvorul cel viu după care însetează sufletul creștinului, activitate depusă de peste patru decenii în învățămîntul teologic superior de cel ce a ajuns la împlinirea vârstei de 70 de ani. Este un eveniment aniversar de adîncă rezonanță în cugetele tuturor celor care l-au cunoscut și audiat pe profesorul sârbătorit cel care toată viața sa și-a dedicat-o slujirii cuvîntului dumnezeiesc, lumina cea adevărată pentru mîntuirea sufletului, și care a contribuit la dezvoltarea teologiei biblice vechitamentare românești.

Părintele Prof. Dr. Mircea Chialda, titularul Catedrei de Studiul Vechiului Testament și Limba Ebraică de la Institutul teologic universitar din București, personalitate deosebită și distins dascăl în teologia românească, s-a născut în ziua de 30 iunie 1913, în comuna Voivodenii-Mici, județul Făgăraș, dintr-o familie de preoți. Școala primară a urmat-o, între anii 1918—1923, în comuna Avrig, județul Sibiu, localitate de baștină a părinților săi și unde tatăl său, părintele Grigorie, a slujit la sfîntul altar pînă la sfârșitul vieții (1965). Cursurile liceale le-a urmat la liceul «Gheorghe Lazăr» din Sibiu. În anul 1930, după ce a absolvit liceul și și-a luat diploma de bacalaureat, dorind să continue firul tradiției preoțești din familia sa și de a sluji la unul din multisekularele Altare ale Bisericii transilvane, în urma concursului de admitere, a frecventat cursurile Academiei Teologice «Andreiana» din Sibiu. Aici a fost student numai un an deoarece în toamna anului 1931 s-a înscris la Facultatea de Teologie din Cernăuți, pe care a absolvit-o în anul 1935, iar în luna octombrie a aceluiași an a susținut teza de licență despre «Pregătirea omenirii pentru venirea Mîntuitorului», sub îndrumarea Părintelui Prof. Vasile Tarnavski, obținînd astfel titlul de licențiat în Teologie.

În perioada anilor de licență, dovedind însușiri deosebite pentru aprofundarea materiilor predate, a obținut rezultate deosebite la studii, care i-au deschis drumul spre cercetarea teologică superioară. Între anii 1935—1938 a făcut studii de pregătire a doctoratului și apoi a susținut examene la cele patru ramuri ale Teologiei : biblică, istorică, sistematică

și practică și a ajuns la obținerea binemeritatului titlu de doctor în Teologie, care i s-a conferit în ziua de 20 iunie 1938, pe baza tezei intitulate: *Definiții dogmatice în sinoadele particulare* (rămasă în manuscris), elaborată sub îndrumarea profesorului Vasile Loichiță.

Începînd cu data de 1 octombrie 1938, în urma unui concurs, a fost numit profesor suplinitor la Catedra de Vechiul Testament și Limba Ebraică de la Academia Teologică din Caransebeș. Din anul 1941 devine titular provizoriu, iar peste 3 ani, este definitivat la aceeași Catedră, unde va preda pînă la 31 decembrie 1948.

Pe lîngă îndatoririle ce i-au revenit ca fiecărui cadru didactic universitar, Părintele Profesor în cei zece ani de activitate la Academia teologică din Caransebeș, a consacrat o mare parte din timpul său cercetării teologice, concretizată în studii bine documentate și de referință în domeniul Vechiului Testament. Ele sînt mărturia peremptorie a răbdării și a vastelor sale cunoștințe acumulate în decursul timpului. De aceea, ele se înscriu printre cele mai valoroase lucrări în literatura Vechiului Testament în teologia românească și, unele, chiar în întreaga Ortodoxie. Prin varietatea lor, ele atestă un cîmp larg de preocupări în Teologia Vechiului Testament, din care face parte și Arheologia biblică, disciplină auxiliară a Studiului Vechiului Testament și care ne oferă date importante pentru exegeza textului scripturistic. Ele poartă girul cercetării științifice exhaustive și urmăresc inițierea cititorului în vatra luminoasă a învățăturilor sfinte, permanent utile pentru hrana sufletului, în credința cea adevărată și în comportarea față de semenii.

Lucrările elaborate de Părintele Prof. Mircea Chialda într-o perioadă de timp scurtă, se caracterizează prin acribie științifică, prin expunere logică și sistematică, pe temeiul Sfintei Scripturi, Sfinților Părinți și pe lucrările de specialitate. În ordine cronologică, prima lucrare are în vedere problema «Ebed-Iahve (Robul lui Dumnezeu) — din Isaia cap. 40—55» și apare în anul 1941, la Caransebeș. În cele 59 de pagini ale lucrării este elucidată mult discutata chestiune cu privire la Ebed-Iahve în profetia lui Isaia, prin care este prefigurată Mîntuitorul Iisus Hristos, ca Rob sau Slujitor al lui Dumnezeu, Care va purta păcatele omenirii și va suferi pe cruce pentru răscumpărarea oamenilor din păcat. Autorul infirmă cu argumente de necontestat opinia teologilor raționaliști, care pun la îndoială nu numai caracterul mesianic al textelor din profetia lui Isaia, ci și autenticitatea acestei părți.

Tot în acel an a văzut lumina tiparului o temeinică și vastă lucrare în 518 p. despre *Sacrificiile Vechiului Testament*. Nota generală ce se desprinde din această carte este minuțiozitatea și acribia în expunere centrată pe ideea mesianică, temelia unității celor două Testamente. Este o lucrare de înaltă ținută academică, un ghid prețios în cunoașterea Antichităților Sfinte ale Vechiului Testament, calități care o înscriu în rîndul lucrărilor unice de acest gen în toată Ortodoxia.

Pentru aprofundarea cunoștințelor de Arheologie biblică, îndeosebi cele privind sărbătoarea anului al 50-lea la poporul evreu, un aport evident l-a adus lucrarea *Anul jubiliar al evreilor* (Caransebeș, 1943, 29 p.). În acest studiu se evidențiază atât valoarea religioasă-morală a acestei sărbători pentru Israelul biblic, cît și importanța ei pe plan social, anul

al 50-lea însemnând la evrei eliberarea celor din sclavie și revenirea pământului la adevăratul proprietar.

O valoare reală și utilă pentru istoria și teologia biblică o prezintă studiul despre *Melchisedec, preotul-rege din Salem* (Caransebeș, 1946, 26 p.), personalitate biblică ce a preînchipuit pe Mântuitorul Hristos. Prin acest studiu este reliefat mai pregnant aspectul hristocentric al Vechiului Testament și legătura organică dintre cele două Testamente, adică raportul firesc dintre tip și antitip, Melchisedec fiind tipul iar antitipul Iisus Hristos.

Activitatea publicistică prodigioasă de la începutul carierei didactice universitare a Părintelui Prof. Mircea Chialda este confirmată și de apariția unor studii în paginile revistei «Altarul Banatului» (Caransebeș) în perioada 1944—1947. În paginile acestei reviste bănățene întâlnim câteva titluri legate de problemele Vechiului Testament și ele se referă la *Legea Divină, Legea lui Dumnezeu în Psalmul 119*, activitatea Mântuitorului Iisus Hristos de răscumpărare a lumii, în lumina mărturiilor vechi-testamentare în *Patimile și jertfa Mântuitorului după Vechiul Testament*, credința aghiografilor în nemurirea sufletului în *Doctrina Vechiului Testament despre nemurire* și considerațiile profetului Maleahi despre adevărata preoțime în *Profetul Maleahi despre preoții Vechiului Testament*. La acestea se adaugă altele două, referitoare la *Valoarea Vechiului Testament* și *Regula de aur*, apărute în «Foaia Diecezană» din Caransebeș, în anul 1938.

În urma reorganizării învățământului universitar, în anul 1948, Părintele Prof. Dr. Mircea Chialda se transferă și își continuă activitatea la Institutul teologic universitar din București, unde a îndeplinit următoarele funcții didactice: conferențiar la Catedra de Studiul Vechiului Testament, între anii 1949—1952; lector la Lectoratul de Limba ebraică, între 1952—1956; asistent la secția biblică, între anii 1956—1959 și profesor — mai întâi suplinitor, de la 1 decembrie 1959, la Catedra de Studiul biblic al Vechiului și Noului Testament, la cursurile de magisteriu, și titular al aceleiași Catedre începând cu data de 1 ianuarie 1965. Odată cu vacantarea Catedrei de Studiul Vechiului Testament de la cursurile de licență, P. C. Sa a fost încadrat ca profesor titular la această Catedră iar din toamna anului 1971, devenind vacanță Catedra de Studiul Noului Testament, Părintele Profesor a devenit și suplinitor al acestei Catedre timp de trei ani.

În cadrul activității P. C. Sale la Institutul teologic universitar din București a continuat, de asemenea, activitatea de cercetare științifică, publicând în revistele centrale bisericești studii cu caracter social (*Creștinism și patriotism*, în «Studii teologice», nr. 1—2/1953) sau moral-social (*Învățăture moral-sociale în Proverbele lui Solomon*, în «Studii teologice», nr. 1—2/1955) și *Învățăture moral-sociale după Decalog*, în «Studii teologice», nr. 9—10/1956).

Având în vedere problemele care preocupă lumea ortodoxă și care se preconizează a fi dezbătute cu prilejul viitorului Sinod Panortodox, Părintele Prof. Mircea Chialda a analizat, într-un larg studiu critic, «Cărțile anaghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă» (publicat în «Ortodoxia», nr. 4/1962). Prin folosirea cuvântului «anaghinoscomena» ca termen tehnic pentru desemnarea celor 10 cărți

care se află numai în textul grecesc al Bibliei, se dă un răspuns clar problemei privind scoaterea sau păstrarea acestor scrieri în Sfânta Scriptură. Se afirmă, cu argumente, că aceste cărți pot fi păstrate în Biblie în toate Bisericile Ortodoxe, întrucât ele au fost menționate, pentru prima oară, de către Sfântul Atanasie cel Mare în Epistola a 39-a Pascală, din anul 367 și sînt ziditoare de suflet.

În contextul contactelor ecumenice, o contribuție de seamă o au lucrările intitulate *Incercările de apropiere între Biserica Ortodoxă și Biserica Vechilor catolici* (în «Ortodoxia», nr. 3/1966) și *Învățătura despre Filioque în Biserica Vechilor catolici* (în «Ortodoxia», nr. 3/1967).

Temeinicia argumentării și înalta ținută academică sînt caracteristice atît lucrării cu caracter misionar despre «Preacinstirea Maicii Domnului» (în «Studii teologice», nr. 5—6/1981) ca și lucrării despre Raportul dintre Vechiul și Noul Testament (în «B.O.R.», nr. 5—6, 1981), adică unitatea Sfintei Scripturi. Unele studii de acest gen apar și în cursul de îndrumări Misionare, alcătuit de un colectiv de profesori ai Institutului nostru, dintre care face parte și Prea Cucernicia Sa.

Cu prilejul centenarului Independenței de stat a țării noastre, Părintele Prof. Mircea Chialda a publicat un amplu și temeinic studiu despre *Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la cucerirea independenței de Stat a României* (în «Studii teologice», nr. 5—8/1977).

Acumulînd o bogată experiență didactică și cunoscînd problemele legate de specialitate, P. C. Sa le valorifică atît în studii și articole, cit și în revizuirea cursului de «Studii Vechiului Testament» pentru studenți, ediția a II-a, care se află în curs de apariție, lucrare la care își mai aduc contribuția și Părinții profesori pensionari Vladimir Prelipcean și Nicolae Neaga. De asemenea, a mai elaborat și un «Curs de Arheologie biblică», accesibil numai în manuscris dactilografiat, pentru cursurile de licență, de care are nevoie învățămîntul nostru teologic universitar, deoarece ultimul manual în acest domeniu este depășit la capitolul cercetărilor arheologice, avînd o vechime de peste o jumătate de secol.

În ziua de 1 noiembrie 1971, Părintelui Prof. Mircea Chialda i s-a încredințat, din partea conducerii superioare a Bisericii Ortodoxe Române și funcția de Prorector al Institutului teologic universitar din București și apoi, de la 1 octombrie 1973, cea de Rector al aceluiași Institut, în care a funcționat, paralel cu activitatea la Catedră pînă la data de 30 septembrie 1979.

În calitate de profesor și de conducător al Institutului teologic, P.C. Sa a participat la Conferințele teologice interconfesionale, făcînd parte din prezidiul acestor conferințe și contribuind la buna organizare și desfășurare a lor, în vederea promovării ecumenismului local.

Rîvna de a sluji lui Dumnezeu și-a găsit împlinirea încă din anul 1939, cînd a fost hirotonit diacon pe seama catedralei episcopale din Caransebeș și, mai tîrziu, ca preot, pe seama paraclisului «Sf. Ecaterina» al Institutului teologic universitar din București. De la amvon, Prea Cucernicia Sa a rostit predici la praznicele împărătești și Duminicile de peste an, dintre care unele au fost publicate în revistele bisericești.

În semn de prețuire pentru activitatea de profesor și slujitor al Sfîntului Altar, i s-a acordat, la 22 februarie 1961, distincția bisericească

de «iconom stavrofor». Din partea autorităților laice i s-a acordat, în anul 1974, Medalia «30 de ani de la eliberarea României de sub jugul fascist».

Educația aleasă primită în familie, dragostea de muncă și pasiunea de a împărtăși celor din jur lumina Cărților Sfinte au contribuit la ridicarea Prea Cucerniciei Sale pe culmile înalte ale Teologiei. Bilanțul vieții și activității Prea Cucerniciei Sale la împlinirea vârstei de 70 de ani, mărturisesc acest adevăr, și constatăm cu bucurie și admirație că Părintele Profesor, în tot timpul vieții, și-a pus tot sufletul pentru dezvoltarea și afirmarea învățămîntului nostru teologic, a dat dovadă de spirit umanitar și a îndemnat la studiu cu dragoste părintească și înflăcărare pe toți cei pasionați de cunoașterea adevărului cuprins în limba originală a Vechiului Testament.

În lumina celor 7 decenii de viață ale Prea Cucerniciei Sale, prețuim cu adînc respect și recunoștință această aniversare. Talantul pe care l-a primit de la Dumnezeu s-a străduit și l-a înmulțit atît prin mințea și mîna P.C. Sale cît și prin cei pe care i-a pregătit să slujească cu dragoste și devotament Biserica și glia străbună. Exemplul său este un simbol permanent de dăruire idealurilor Bisericii și poporului român, de aspirație către valorile credinței statornice și trăirii ei, precum și de perseverență neobosită în ogorul Teologiei ortodoxe și culturii românești.

La aniversarea vârstei de 70 de ani de viață urăm Părintelui Profesor multă sănătate și puteri de muncă mereu sporite pentru a aduce noi contribuții teologice în folosul și întărirea Bisericii Ortodoxe Române bimilenare. Pășind în cel de al 8-lea deceniu de viață, rugăm pe Bunul Dumnezeu, Cel Atotputernic, să înnoiască puterea de muncă și elanul Prea Cucerniciei Sale să îmbogățească cu aceeași rîvnă ca pînă acum patrimoniul spiritual al Teologiei biblice românești și să ne bucurăm cu toții și de alte aniversări fericite în viața Prea Cucerniciei Sale, întru mulți și fericiți ani!

Diac. Asist. Dr. Em. CORNÎTESCU

Părintele Prof. Dr. ENE BRANIȘTE **la aniversarea a 70 de ani de la naștere**

În galeria marilor profesori care au ilustrat învățămîntul teologic universitar românesc, un loc cu totul de frunte îl ocupă Părintele Prof. Dr. Ene M. Braniște, care mai bine de 45 de ani, s-a dăruit cu toată ființa, puterea și capacitatea sa creatoare Catedrei de Liturgică, Pastorală și Artă creștină. Aniversarea în acest an a 70 de ani de viață și bogată activitate teologică ne oferă plăcutul prilej să prezentăm, în revista Institutelor teologice din Patriarhia Română, reunite într-un buchet, care să alcătuiască coroana sa de lauri, strădaniile și realizările sale în cîmpul teologiei ortodoxe românești. Nu facem prin aceasta decît să aducem un sincer și binemeritat omagiu profesorului care și-a identifi-

cat viața cu studiul și cu slujirea Bisericii și a teologiei și să înfățișăm un exemplu de muncă, seriozitate, competență, conștiinciozitate, cinste și dăruire, care să servească drept pildă de urmat tuturor celor care vor să contribuie la dezvoltarea și înflorirea teologiei românești și a Bisericii noastre strămoșești.

Părintele Prof. Dr. Ene M. Braniște s-a născut la 12 octombrie 1913, în comuna Suseni, din județul Argeș, din părinții Marin D. Braniște, de profesie învățător, decedat în 1955 și Ana M. D. Braniște, născută Tănăsescu, casnică, decedată în 1968, de la care a deprins dragostea de carte, cinstea, corectitudinea și respectul față de oameni. Mama sa, femeie evlavioasă și cu frică de Dumnezeu, i-a sădit în suflet sentimente care aveau să facă din copilul sfios și blînd un adevărat preot, cu deosebită trăire creștinească și respect față de preoție. P. C. Sa este al treilea din cei unsprezece frați (din care nouă în viață), fiecare cu rosturi bine definite în viață și societate, dintre care încă doi, Marin și Emanoil, s-au dedicat slujirii lui Dumnezeu ca preoți.

Școala primară a urmat-o și absolvit-o în comuna natală între anii 1920—1925, cu media 9,75, după care a urmat cursurile Seminarului teologic «Neagoe Vodă» din Curtea de Argeș, între 1925—1933, absolvindu-l ca premiant de onoare, în iunie 1933, cu media 9,57. După absolvire, s-a înscris la Facultatea de teologie a Universității din București, obținînd titlul de licențiat în teologie în iunie 1938, cu media 10, cu teza *Liturghierul ortodox. Studiu istorico-liturgic*, care a rămas însă nepublicată. În anul școlar 1937—1938 a urmat și cursurile Seminarului pedagogic universitar «Titu Maiorescu» din București, pentru specialitatea principală «Religie», iar în anii 1947—1948 a urmat primii doi ani la Facultatea de litere din București, secția Limba română. Distingîndu-se ca un element de excepție, încă din timpul cursurilor de licență, a fost apreciat de către Părintele Prof. Petre Vintilescu, titularul de atunci al Catedrei de Liturgică și Pastorală de la fosta Facultate de teologie a Universității din București, liturgist și profesor de mare reputație, care l-a recomandat consiliului profesoral spre a fi numit în postul de asistent la Catedra al cărei titular era, post înființat la 1 octombrie 1938. În toamna aceluiași an s-a înscris la cursurile de doctorat de la aceeași Facultate, pentru a se specializa, sub îndrumarea Pr. Prof. Petre Vintilescu, la Liturgică și Pastorală. La 26 iunie 1943 a obținut titlul de doctor în Teologie, cu mențiunea *magna cum laude* (media 10), publicînd și susținînd binecunoscuta sa lucrare de doctorat intitulată: *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, 298 p.

Din 1938, Părintele Prof. Ene Braniște a funcționat neîntreput în postul de asistent, mai întii provizoriu (de la 1 octombrie 1938 pînă la 1 octombrie 1943), apoi ca titular, pînă la 31 martie 1950. În același timp a supliniit temporar și alte posturi didactice, la fosta Facultate de Teologie și apoi în actualul Institut teologic universitar din București și anume: a) asistența de pe lîngă Catedra de Omiletică și Catehetică, în anii 1943—1944 și 1944—1945; b) asistența de pe lîngă Catedra de Sectologie și Îndrumări misionare, în anul 1945—1946; c) Conferința de Pedagogie și Istoria pedagogiei, în lunile martie și aprilie, 1947; d) Catedra de Omiletică, la anul IV, cu 1/2 normă, între 1 octombrie—20

decembrie 1950. De la 1 octombrie 1935 pînă la 1 aprilie 1939 a suplinit postul de șef de birou la Cancelaria Sfintului Sinod.

La 1 aprilie 1950 a fost înaintat prin decizie patriarhală, la gradul de conferențiar cu atribuții de spiritual, încredințându-i-se și suplînirea Catedrei de Liturgică și Tipic, rămasă vacantă prin pensionarea la limită de vîrstă, a titularului ei, Pr. Prof. Petre Vintilescu, urmînd ca Pastorală să se încadreze la Catedra de Omiletică, conform hotărîrii Întîistătătorului Bisericii noastre de atunci. La 15 octombrie 1950 a fost numit, prin decizie patriarhală, profesor titular la Catedra de Liturgică, Pastorală și Tipic, Catedră care, din 1956, apare cu denumirea de Liturgică, Pastorală și Artă creștină cu care a rămas pînă astăzi. La această Catedră, Părintele Prof. Ene Braniște a funcționat fără întreruperi, la licență și doctorat, din 1950 pînă la 1 octombrie 1982, cînd s-a pensionat, la cerere, rămînînd în continuare ca profesor consultant pentru îndrumarea doctoranzilor care își pregătesc doctoratul la specialitatea respectivă.

În anul universitar 1973—1974 i s-a încredințat predarea la cursurile de doctorat și îndrumarea doctoranzilor de la specialitatea Omiletică și Catehetică, titularul fiind plecat în străinătate. Din 1973 pînă în 1982 a făcut parte din Consiliul științific al Institutului.

În perioada 1 ianuarie 1970 — 10 iulie 1971 a îndeplinit funcția de prorector al Institutului teologic universitar din București, iar în perioada 15 decembrie 1980—1 octombrie 1982 i s-a încredințat funcția de rector al aceluiași Institut, conducînd cu multă competență și demnitate această instituție de înaltă cultură teologică.

Părintele Prof. Ene Braniște a îmbinat munca didactică cu aceea de slujire a lui Dumnezeu, în calitate de cleric. Chiar din anii studenției (1 mai 1937—30 septembrie 1938) a funcționat în postul de cîntăreț bisericesc la parohia «Oborul Vechi», din Capitală, continuînd această muncă pînă la 26 octombrie 1940, cînd a fost hirotonit diacon pe seama fostei capele «Sf. Sava» a Universității din București, dar continuînd să slujească în această calitate, la parohia «Oborul vechi» din Capitală, începînd cu data de 19 martie 1947.

La 15 mai 1950 a fost hirotonit preot slujitor onorific pe seama paraclisului Institutului teologic universitar din București, de către I. P. S. Mitropolit Teoctist al Moldovei și Sucevei, pe atunci episcop-vicar patriarhal și rector al Institutului teologic. În această calitate Prea Cucerencia Sa a rămas pînă astăzi, slujind frecvent la paraclisul Institutului, fiind un slujitor desăvîrșit, cu voce caldă și frumoasă, cu evlavie plină de demnitate și eleganță fără ostentație, cu prestanță și autoritate, îmbinînd admirabil pe profesorul de la catedră și liturghisitorul de la altar.

Pentru calitatea de profesor a fost distins cu rangul onorific de «iconom stavrofor» și cruce patriarhală.

Din anul 1968 pînă în noiembrie 1983, Părintele Prof. Ene Braniște a fost vice-președintele Comisiei de pictură a Patriarhiei Române, iar din 1952 membru în Comisia pentru uniformizarea cîntărilor bisericești. De asemenea, continuă să fie membru al Comitetului tehnic al Institutului biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române și al Comisiei de editare a colecției «Părinți și scriitori bisericești», inițiată și condusă de Prea Fericitul Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române.

Din 1980 este îndrumător de redacție la «Studii teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română. De mulți ani este membru în Consiliul eparhial al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor și membru în consiliul parohial al parohiei «Popa Soare» din Capitală.

În calitate sa de profesor, Părintele Prof. Ene Braniște a reprezentat Biserica Ortodoxă Română peste hotare, făcând parte din delegații sau participând personal, la diferite manifestări ecumenice cum au fost :

1. În ianuarie 1969, împreună cu Părintele Prof. D. Stăniloae a mers în Anglia, în cadrul schimbului de profesori și studenți între Biserica noastră și Biserica Angliei, vizitând diferite instituții de învățămînt teologic ale Bisericii Anglicane, ținînd două conferințe ;

2. În iulie 1970 a reprezentat Biserica noastră la Simpozionul catolic-ortodox de la Regensburg care s-a ocupat cu tema Botezului și Mirungerii, organizat de Conferința episcopilor catolici din R. F. Germania și Patriarhia de Constantinopol. A ținut două conferințe și a participat la discuții.

3. În mai 1972 a făcut parte din delegația Bisericii Ortodoxe Române care a vizitat Biserica Armeană din U.R.S.S., la invitația Patriarhului Vasken I, ținînd două prelegeri la Institutul teologic al Bisericii Armene din Ecimiadzin.

4. Între 28 iunie — 5 iulie 1975 a participat la Conferințele liturgice interconfesionale (Semaines liturgiques) organizate la Institutul de teologie ortodoxă rusă «Sf. Serghie» din Paris, ținînd o conferință și participînd la discuții.

5. În august 1976 a participat la Congresul de teologie ortodoxă de la Atena, contribuind cu un comentariu la unul din referatele ținute și intervenții în discuțiile pe grupe.

6. În iulie 1977 a participat la consfătuirea interortodoxă de specialişti, organizată de Secretariatul Comisiei pregătitoare a Marelui Sinod Ortodox, la Chambésy — Elveția, în problema calendarului și a datei comune a Paștilor, unde a ținut referatul principal și a luat parte la discuții.

7. În decembrie 1979 a conferențiat la Facultatea de Teologie catolică a Universității din Viena, despre Revizuirea cultului ortodox și a ținut mai multe seminarii la Catedra de Studiul Bisericilor răsăritene.

8. În noiembrie 1980 a conferențiat la diverse centre și instituții teologice din R. F. Germania și Austria.

Părintele Prof. Ene Braniște este căsătorit din 18 februarie 1940 cu D-na Ecaterina Braniște, născută Vasile, profesoară de limba română, în prezent pensionară, licențiată în Teologie și în Litere în cadrul Universității din București, profesoară distinsă și soție admirabilă, cu calități intelectuale și sufletești deosebite, care i-a oferit permanent Prea Cucernicului Părinte Prof. Ene Braniște ajutorul devotat și căldura unui cămin perfect încheșat și i-a creat toate condițiile pentru studiu și cercetare, îmbinînd minunat munca didactică cu cea de gospodină ireproșabilă.

Prezentarea cronologică de pînă aici a activității Părintelui Prof. Ene Braniște și a funcțiilor deținute este însă departe de a ni-l înfățișa în adevărata valoare pe cel care și-a făcut din studiu și catedră profesiunea și crezul său de viață. De aceea vom căuta să întregim imaginea distin-

sului nostru dascăl de teologie referindu-ne mai concret la principalele aspecte ale activității sale ca profesor, cercetător și publicist.

Cît privește activitatea desfășurată la catedră, trebuie să precizăm că, de la numirea ca asistent, la 1 octombrie 1938, și pînă la pensionare, la 1 octombrie 1982, Părintele Prof. Ene Braniște a funcționat neîntrerupt numai în cadrul Catedrei de Liturgică, Pastorală și Artă creștină, trecînd prin toate treptele didactice (asistent, conferențiar, profesor), menținîndu-se permanent numai în cadrul uneia și aceleiași specialități. Lucrul acesta i-a înlesnit pregătirea temeinică în specialitate, prin aprofundarea disciplinelor din cadrul Catedrei, ca și acumularea unei prețioase experiențe didactice. Pregătindu-se sub directa îndrumare a Părintelui Prof. Petre Vintilescu, i-a continuat munca cu aceeași pasiune și competență.

În primii ani de activitate (1938—1950), ca asistent al Părintelui Prof. Petre Vintilescu, fostul titular al Catedrei de Liturgică și Pastorală, și ca suplinitor al altor posturi de asistent, de la fosta Facultate de Teologie, a organizat, sub conducerea și îndrumarea profesorilor respectivi, activitatea științifică și practică de la seminariile de Liturgică, Omiletică și Catehetică și de Îndrumări Misionare. În calitate de conferențiar-spiritual, suplinitor al Catedrei de Liturgică și Pastorală, apoi ca profesor titular al acestei Catedre de la Institutul teologic, din 1950 pînă în 1982 a predat cu desăvîrșită competență și erudiție cursurile de Liturgică, Pastorală și Tipic, cu noțiuni de artă creștină, conform programei analitice noi, la a cărei elaborare a colaborat, în vara anului 1950, și căreia i-a imprimat un conținut mai apropiat de nevoile noi ale învățămîntului teologic și mai propriu pentru formarea și pregătirea profesională și practică a viitorilor slujitori ai altarelor. Pe parcurs această programă a fost îmbunătățită tot de Prea Cucernicia Sa. Același caracter i-a imprimat și activității practice de la seminariile Catedrei pe care le-a organizat și condus personal, înlăturînd spiritul prea teoretic, intelectualist și speculativ în care se predau mai înainte aceste discipline ale teologiei practice. În activitatea de la cursuri și seminarii Părintele Prof. Ene Braniște a urmărit și sporirea volumului de cunoștințe teoretice ale studenților și doctoranzilor, ca și însușirea metodei științifice în lucru, dar mai ales pregătirea practică a viitorilor preoți în vederea rolului lor principal de săvîrșitori ai celor sfinte. La cursurile de Liturgică a pus accentul pe cunoașterea rînduiei slujbelor sfinte studiate și totodată pe spiritul și semnificațiile lor lăuntrice, a rostului lor în viața religioasă, ca și a semnificației lor dogmatice, istorice și simbolice, căutînd să ridice astfel nivelul și orizontul pregătirii liturgice a studenților și să facă din ei nu numai buni cunoscători de rînduială și tipic sau buni «bisericași», ci și slujitori cu dragoste de preoție și trăitori ai celor ce propovăduiesc și săvîrșesc în sfintele altare.

Același scop l-a urmărit Părintele Prof. Ene Braniște și în activitatea desfășurată la cursurile de Îndrumare Misionară și Pastorală a clerului la care a participat cu regularitate încă de la organizarea lor, în 1949, ținînd la toate seriile conferințe-prelegeri și conducînd seminariile de practică liturgică, cîntare bisericească și tipic, ca și pe cele de Omiletică și Catehetică. Temele prelegerilor ținute la aceste cursuri au fost cît mai apropiate de specialitate, tratînd probleme de actualitate și in-

teres teologic. Dintre acestea amintim : *Uniformitatea în ritual și în cântarea bisericească, în cultul Bisericii Ortodoxe Române ; Participarea activă a credincioșilor la Liturghie și mijloace pentru realizarea ei ; Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră ; Combaterea inovațiilor în săvârșirea serviciilor divine ; Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bune înțelegeri între oameni ; Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor ; Cultul sfinților în Biserica Ortodoxă ; Sfinții români și sfinții cu moaște la noi în țară ; Învățătura creștină despre muncă ; Despre calendar.* Toate aceste prelegeri au fost apoi tipărite în revistele teologice.

Începînd cu seria a șasea de preoți (1950) Prea Cucernicia Sa a făcut parte din comisiile de examen aproape la toate seriile de preoți, ca examinator pentru Practica liturgică, tipic și cântare bisericească.

Din 1951 Părintele Prof. Ene Braniște a predat prelegeri de specialitate în cadrul cursurilor organizate pentru candidații la titlurile de pictori și zugrăvi de către Comisia de Pictură Bisericească, al cărui membru a fost pînă în 1983, examinînd pe candidați la sfîrșitul acestor cursuri și participînd la toate lucrările desfășurate în cadrul acestei comisii, îndrumînd pe pictori.

Dintre temele prezentate aici amintim : *Teologia icoanelor, Iconografia ca știință ; Programul sau tipicul iconografic al bisericilor ortodoxe ; Erminiile sau cărțile de pictură ș.a.,* toate fiind publicate după aceea.

Din însărcinarea Conducerii superioare bisericești, a prezidat, conform Regulamentului, numeroase comisii pentru examenul de diplomă la Seminariile teologice și Școlile de cântăreți bisericești din București, Buzău, Craiova, Mînăstirea Neamț și din alte părți.

În anii 1978—1980 a condus cu multă competență, împreună cu alți profesori, cursurile metodologice cu profesorii de la Seminariile teologice din Patriarhia română, organizate din inițiativa Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin la Seminarul teologic din localitatea Mînăstirea Neamț.

De asemenea, a participat cu prelegeri și seminarii, la cursurile organizate de Arhiepiscopia Bucureștilor și de Episcopia Buzăului, din 1978, cu preoții și misionarii protopopești, în vederea unei mai bune orientări a acestora în probleme pastorale și misionare.

O contribuție substanțială a adus Părintele Prof. Ene Braniște și la cursurile organizate de Arhiepiscopia Bucureștilor cu ghizii de monumente istorice bisericești în mai multe serii, la Techirghiol.

La toate aceste cursuri și examene la care Părintele Prof. Ene Braniște a activat, s-a străduit să fie înțeles și ascultat cu atenție, punînd în prelegeri logică, ordine și sistem în înșiruirea ideilor, limpezime și cursivitate în expunere, stil academic și vocabular ales, făcînd din cursurile sale ore de adevărată încîntare sufletească, gustate de serii întregi de ucenici. Ținînd seama și de faptul că profesorul are și un mare rol educativ, mai ales în instituțiile de învățămînt teologic, Prea Cucernicia Sa a fost cît se poate de apropiat de sufletul studenților, prin răbdare, atenție, tact, bunăvoință și atitudine părintească, prin ținută vestimentară și

academică ireproșabile, ceea ce i-a atras respectul și iubirea studenților și a tuturor celor care l-au ascultat.

Din 1953 activează ca președinte al Comisiei permanente de concurs pentru numirile de cîntăreți bisericești din Capitală, instituită în baza art. 37 din Regulamentul pentru numirea și transferarea clerului din parohii, iar din ianuarie 1956 este președintele Comisiei de profesori instituită pentru examinarea candidaților la hirotonie din Arhiepiscopia Bucureștilor.

Dar, pe lângă această bogată și multilaterală activitate desfășurată la catedră, Părintele Prof. Ene Braniște a desfășurat o uriașă muncă de cercetare științifică, oglindită în impresionantul număr de titluri de lucrări publicate pînă în prezent. Numirea sa la Catedra de Liturgică, Pastorală și Artă creștină, aproape odată cu transformarea Facultății de Teologie în Institutul teologic universitar din București, intrat de aici sub oblăduirea Bisericii, a însemnat o nouă orientare pentru întreaga activitate desfășurată în cadrul ei. Prima și cea mai importantă sarcină ce urma să fie îndeplinită, era întocmirea unui manual universitar unic, științific și sistematic de Liturgică, după o programă analitică corespunzătoare cerințelor noi ale pastorației și progresului actual al disciplinei. Bazele acestui manual au fost puse încă din 1950—1951, dar el a fost îmbunătățit și adus la zi cu informațiile bibliografice pînă a văzut lumina tiparului, cu înalta binecuvîntare a Prea Fericitului Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, în 1980, sub numele de *Liturgica specială*, 510 p., care se predă la anul IV de la Institutele teologice. Este cel mai bun, mai sistematic, mai științific și mai cuprinzător manual de Liturgică din literatura teologică românească. El se adresează atît studenților, cit și preoților și laicilor cultivați care sînt preocupați de astfel de studii. El deschide un orizont larg asupra evlaviei și practicii liturgice, înlesnind înțelegerea cultului și a actelor liturgice cu bogatul lor sens și cu multiplele semnificații istorice, doctrinare și mistico-simbolice. Manualul rămîne lucrare de referință pentru întreaga Ortodoxie, prezentîndu-l pe autorul ei drept unul din cei mai mari specialiști în materie. Cursul de *Liturgică generală* pentru anul III de studii se află în curs de lucru, urmînd să apară în curînd.

Pentru Pastorală, cursul s-a desfășurat după prelegeri dintre care cele mai multe au fost publicate în revistele teologice.

Pentru învățămîntul seminarial Părintele Ene Braniște a alcătuit și publicat, în colaborare cu profesori de Seminar, *Liturgica teoretică* (pentru Seminarii), București, 1978.

Dar, în afară de aceste cursuri, P. C. Sa a publicat pînă acum un număr de aproape 165 de lucrări (volume, extrase, studii, articole de revistă), cu conținut variat (liturgic, pastoral, omiletic, literar) însumînd mii de pagini, fără să mai socotim cele peste 90 de recenzii și note bibliografice la studii de specialitate, străine și românești, dintre care unele sînt adevărate studii, și fără numeroasele lucrări încă netipărite. Activitatea științifică de cercetare a Părintelui Prof. Ene Braniște cuprinde toate laturile și aspectele care țin de specialitate și mai ales problemele ridicate de noile condiții ale vieții religioase, de interesele mari ale Bisericii și de nevoile slujitorilor și credincioșilor ei. Dintre aceste lucrări

90 sînt lucrări științifice (manuale, cercetări, studii de specialitate), me-nite să aprofundeze disciplinele predate și să sporească patrimoniul lite-raturii teologice românești de specialitate. Ele abordează subiecte foarte variate din domeniul Liturgicii și Pastoralei, dar toate noi, de actualitate și cu valoare practică, fiind în strînsă legătură cu stările și nevoile ac-tuale ale Bisericii Ortodoxe Române și cu problemele vieții noastre de cult, sau cu sarcinile misiunii preoțești în cadrul societății de azi. Multe din ele au constituit teme ținute și dezbătute la conferințele preoțești pe protopopiate, dintre care P. C. Sa a prezidat multe, ca delegat al Cen-trului eparhial. Din mulțimea și varietatea temelor tratate ca și a proble-melor și preocupărilor pe care le reflectă lucrările Părintelui Prof. Ene Braniște, merită să ne oprim asupra cîtorva. O importanță aparte se cu-vine să fie acordată, studiilor : *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila* (teză de doctorat), *Observațiuni și preocupări pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc*, *Teologia icoanelor*, *Rolul Athosului în istoria cultului ortodox*, *Schisma și cultul creștin* ș.a., care tratează su-biecte din toate laturile Liturgicii : istorie, doctrină, explicarea cultului ș.a.m.d.

Uniformizarea cultului divin al Bisericii, necesară mai ales după re-întregirea Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania, lămurirea și ori-entarea preoților și a cîntăreților în problemele controversate de tipic și de practică liturgică, ca sarcină trasată de Sfintul Sinod, au constituit obiectul unor temeinice studii elaborate de Prea Cucernicia Sa în care se ocupă de probleme de natură practică, necesitatea păstrării uniformi-tății în tipic și în modul de slujire, respectarea rînduieților tradiționale a serviciilor divine din cărțile ortodoxe de slujbă, combaterea inovațiilor și a influențelor neortodoxe în cultul ortodox, uniformizarea cîntării bi-sericești și promovarea cîntării și a participării active a credincioșilor la serviciul divin, combaterea greșelilor, a inovațiilor și a abuzurilor în săvîrșirea serviciilor divine.

Evenimente importante în viața Bisericii Ortodoxe Române, cum ar fi canonizarea sfinților în 1955—1956, ca și aniversările unor persoane importante ori evenimente din istoria Bisericii universale sau naționale, cum ar fi : *900 de ani de la Marea schismă din 1054*, *450 de ani de la apa-riția primei cărți tipărite la români : Liturghierul slavon al lui Macarie din 1508*, *Mileniul Athosului*, *90 de ani de la dobîndirea autocefaliei și 50 de ani de patriarhat*, ș.a., au constituit teme pentru valoroase studii scrise de P. C. Pr. Prof. Ene Braniște.

Nu mai puțin prezente au fost în scrisul Prea Cucerniciei Sale proble-mele liturgice de interes general pentru întreaga Ortodoxie și care își așteaptă o grabnică rezolvare la viitorul Mare Sinod al Bisericii Orto-doxe, cum ar fi : uniformizarea calendarului bisericesc și stabilizarea da-tei Paștelui, diortosirea cărților liturgice și uniformizarea cultului, rîn-duieli tradiționale privitoare la posturi și ajunări ș.a.

Participarea activă a Bisericii Ortodoxe Române la mișcarea ecume-nistă și reluarea și adîncirea relațiilor cu celelalte Biserici au necesitat și cunoașterea cultului acestora, fiind partea cea mai importantă a vie-ții lor religioase. De aici s-a născut o nouă latură în activitatea didactică și publicistică a liturgiștilor și anume aceea a studiului comparat al cul-tului, al riturilor diferitelor Biserici și confesiuni creștine, căruia Părin-

tele Prof. Ene Braniște i-a dat o mare importanță. O parte din studiile sale se ocupă cu cultul diferitelor Biserici apusene, în comparație cu cel ortodox, dar mai ales vorbesc de cultul Bisericilor Vechi orientale (ne-calcedoniene) și în special de liturgiile lor. Multe din referatele susținute de P. C. Pr. Prof. Ene Braniște la congresele teologice și consfăturile interconfesionale ori în cadrul schimbului de profesori au fost solicitate și publicate în reviste de peste hotare.

Studiile și lucrările elaborate de Părintele Prof. Ene Braniște, pe lângă valoarea lor științifică, prezintă un mare interes practic ridicând probleme actuale și oferind concluzii, soluții, propuneri și sugestii prețioase pentru îndrumarea activității pastorale a preoțimii noastre, ca și pentru aprofundarea și întărirea vieții religioase a credincioșilor noștri. Toate aceste lucrări se disting prin acribia metodei științifice de lucru, mînită cu o măiestrie rară, prin temeinicia și seriozitatea informației și a documentării, prin logica, limpezimea și cursivitatea expunerii, prin grija pentru corectitudinea și frumusețea formei stilistice și verbale. Bun cunoscător al limbilor clasice (greacă și latină) și al citorva limbi moderne de cultură (franceza, germana, greaca nouă, italiana) Părintele Prof. Ene Braniște aduce, prin studiile elaborate, o vastă contribuție la dezvoltarea disciplinei Liturgicii, Pastoralei și Artei creștine.

În această muncă de cercetare științifică, Prea Cucernicia Sa a antrenat, a format și a îndrumat o serie de ucenici care s-au specializat în cadrul cursurilor pentru doctorat, dintre care cinci au obținut titlul academic de doctor în Teologie*.

Un domeniu în care Părintele Prof. Ene Braniște și-a adus o bogată și utilă contribuție a fost acela al diortosirii cărților de cult pentru tipărirea lor în ediții uniforme, care trebuiau puse la îndemîna slujitorilor bisericești, în scopul uniformizării în slujire. Prea Cucernicieii Sale i se datorează diortosirea *Octoihului Mic* (Catavasierul), în 1959, retipărit apoi în alte două ediții, *Evanghelistarului* cu tabelele pascale, adaptate situației calendaristice actuale, de la sfîrșitul Sfintei Evanghelii (1964), și redactarea nouă a *Capetelor* (capitolelor) *tipiconale ale lui Marcu*, adaptate situației calendaristice actuale, de la sfîrșitul cărții Triodul, 1970. Tot Prea Cucernicia Sa a diortosit *Slujba Învierii* pentru întreaga săptămînă luminată (1971), *Penticostarul* (1973), *Octoihul Mare* (1975), a elaborat *Tipicul bisericesc* (1976) și a diortosit *Liturghierul* (1980).

Importantă este, de asemenea, și activitatea desfășurată în cadrul Comisiei de pictură bisericească, din cadrul Patriarhiei Române, pentru a cărei bună lucrare a publicat cîteva studii valoroase în legătură cu iconografia, ca și în Comisia pentru uniformizarea cîntărilor bisericești, contribuind la toate cărțile editate pînă acum, mai ales cu partea tipiconală și ritualistică.

Iată, așadar, prezentată în linii foarte mari, activitatea didactică, științifică și publicistică a distinsului dascăl de teologie, Pr. Prof. Ene Braniște, care avînd în vedere și lucrările publicate, îl califică drept unul dintre cei mai mari liturgiști ortodocși contemporani.

* P. S. Episcop Vasile Costin (Tîrgovișteanul), rectorul Institutului teologic, în 1972; Gîrma Wolde Kirkos (din Etiopia), în 1974, Arhim. Zareh Baronian, (din Biserica Armeană), în 1975. Pr. Asist. Nicolae Necula, în 1977, și Pr. N. Niculescu din Leordeni — Argeș, în 1981.

Toți cei care i-am fost ucenici și studenți și pe care Prea Cucernicia Sa ne-a considerat și ne-a simțit apropiați, ori ne-a îndrumat ca pe copiii săi, toți cei care ne-am adăpat setea cunoașterii la izvorul limpede și cristalin al operei sale, toți cei care ne-am bucurat de dragostea părintească a preotului, duhovnicului și profesorului prin excelență, îi aducem astăzi prinosl recunoștinței noastre pentru tot ce a făcut în Teologia ortodoxă românească, pentru Biserica strămoșească.

Redăm în continuare lista lucrărilor publicate de părintele Prof. Dr. Ene Braniște.

I. Studii de Liturgică

1. *Controversa asupra necesității epiclezei euharistice după Nicolae Cabasila*, în «Studii teologice» (1938—1939), p. 107—208.
2. *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Teză de doctorat în teologie, București, 1943, XVI + 238 p.
3. *Tilcuirea Dumnezeieștii Liturghii de Nicolae Cabasila*. Trad. din grecește și studiu introductiv, ed. Inst. Biblic, București, 1946, VIII + 148 p.
4. *Observațiuni și propuneri pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc. Contribuție la problema revizuirii cărților noastre de ritual*, București, 1945—1946, 62 p. (Extras din «B.O.R.», 1945, nr. 11—12, 1946, 4—5 și 7—8).
5. *Vinerea Patimilor la Ierusalim, în veacul al patrulea*, în «Păstorul ortodox», Pitești, 1947, nr. 1—12, p. 47—53.
6. *Participarea credincioșilor la Liturghie și metode pentru realizarea ei*, București, 1949, 76 p. (Extras din «Studii teologice», 1949, nr. 7—8).
7. *Uniformitatea în săvârșirea serviciilor divine*, București, 1950, 36 p. (Extras din «Studii teologice», 1949, nr. 9—10).
8. *Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră*, în «Studii teologice», 1951, nr. 1—2, p. 3—25.
9. *Noua ediție a Liturghierului românesc în comparație cu cele anterioare. Studiu comparativ*, în «Studii teologice», 1951, nr. 9—10, p. 563—580.
10. *Teologia icoanelor*, în «Studii teologice», 1952, nr. 3—4, p. 175—201.
11. *Idei, principii și preocupări sociale în cultul Bisericii ortodoxe*, în «Studii teologice», 1953, nr. 7—8, p. 432—458.
12. *Despre «inovații» în săvârșirea serviciilor divine*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1953.
13. *Rolul Athosului în istoria cultului ortodox*, în «Ortodoxia», 1953, nr. 2, p. 220—247.
14. *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bune înțelegeri între oameni*, în «Studii teologice», 1953, nr. 9—10, p. 626—642.
15. *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cîntarea în comun a credincioșilor*, în «Studii teologice», 1954, nr. 1—2, p. 17—38.
16. *Schisma și cultul creștin (cu prilejul împlinirii a 900 de ani de la marea schismă)*, în «Ortodoxia», 1954, nr. 1—2, p. 260—299.
17. *Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile Ortodoxe*, în «Ortodoxia», nr. 2/1955.
18. *Unitate și varietate în cultul liturgic al Bisericilor ortodoxe autocefale*, în «Studii teologice», 1954, nr. 7—8, p. 429—444.
19. *Cu privire la slujba în sobor*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 1—2, p. 1955, p. 19—28.
20. *Îndrumări tipiconale și liturgice pe anul 1955*, în «Glasul Bisericii», nr. 3—4/1955.
21. *Litia. — Studiu comparativ al rînduiei ei în diferite liturghiere ortodoxe și manuale de Tipic*, în «Studii teologice», 1956, nr. 5—6, p. 376—388.
22. *Cîteva lămuriri în legătură cu vremea săvârșirii Utreniei Sîmbetei celei Mari: Sîmbăta dimineața ori Vineri seara?*, în «Mitropolia Banatului», nr. 4—6/1956.
23. *Rolul Botezului, al Mirungerii și al Sfintei Euharistii în viața creștină, după Nicolae Cabasila*, în «Glasul Bisericii», 1956, nr. 20, p. 551—556.
24. *Liturghiile romano-catolice în comparație cu cele ortodoxe*, în «Ortodoxia», nr. 1/1957.
25. *Slujba Sfîntului Ierarh Calinic de la Cernica, episcopul Rîmnicului Noului Severin* (în colab. cu I.P.S. Efreim Enăceanu), în vol. «Viața și slujba Sfîntului Ierarh Calinic de la Cernica», București, 1957, p. 41—73.

26. *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1/1958.
27. *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite. Originea, istoria și rânduiala ei*, în «Studii teologice», 1957, nr. 3—4, p. 176—192.
28. *Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508, Studiu liturgic*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 10—11, p. 1035—1068.
29. *Contribuții la problema uniformizării cultului nostru liturgic, Deosebiri de practică și tipic în slujba Vecerniei*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1958, nr. 11—12, p. 887—891.
30. *O nouă Liturghie întrebuițată de ortodocșii apuseni: Liturghia după Sfântul Gherman al Parisului sau Liturghia de rit galican*, în «Ortodoxia», nr. 1/1959.
31. *Deosebiri interconfesionale cu privire la Sfintele Taine*, în «Ortodoxia», 1959, nr. 4, p. 419—517.
32. *Rânduiala slujbei în sobor de preoți fără diaconi*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1960, nr. 3—4, p. 218—257.
33. *Anul bisericesc (liturgic) și subdiviziunile lui*, în «Glasul Bisericii», nr. 11/1962, 11—12, p. 1087—1096.
34. *Zilele pentru pomenirea generală a morților din cursul anului bisericesc*, în «Mitropolia Olteniei», 1963, nr. 7—8, p. 536—545.
35. *Uniformizarea tipicului și a textelor liturgice în cult și în săvârșirea Tainelor*, în «Ortodoxia», 1963, nr. 2, p. 216—224.
36. *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin*, în «Studii teologice», nr. 3/1963.
37. *Posturile din cursul anului bisericesc*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1/1964.
38. *Scurte lămuriri asupra Sfintei Liturghii*, în «Mitropolia Banatului», nr. 4/1964.
39. *Sf. Ambrozie al Milanului, De mysteriis (Despre Sfintele Taine)*, trad. rom. în colab. cu Prof. Gh. Vouisa, în «Studii teologice», 1965, nr. 5—6, p. 286—302.
40. *Sf. Ambrozie al Milanului, De Sacramentis (Despre Sfintele Taine)*, trad. rom. și studiu introductiv, în «Studii teologice», 1967, nr. 9—10, p. 565—599.
41. *Cultul Bisericii creștine vechi din Orient. Liturghia riturilor orientale*, în «Ortodoxia», 1965, nr. 1, p. 85—131.
42. *Cîteva cuvinte despre «lungimea» slujbelor sfinte ortodoxe*, în calendarul ortodox «Credința» pe anul 1966, Almanahul Eparhiei misionare ortodoxe române în America, Detroit—Michigan, p. 51—57; Retipărit, cu adăugiri și aparat critic, în «Glasul Bisericii», 1966, nr. 1—2, p. 49—56.
43. *Rit, ritual, ritualism. — Contribuție filologică la lămurirea unor termeni din vocabularul liturgic*, în «Studii teologice», 1966, nr. 5—6, p. 255—260.
44. *Istoria și explicarea slujbei Vecerniei*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5/1966.
45. *Cîteva cuvinte despre Miridele (Părțicelele) speciale scoase la Proscomidie pentru felurite scopuri*, în «Glasul Bisericii», 1967, nr. 5—6, p. 495—497.
46. *Cultul Bisericii vechi-catolice în comparație cu cel ortodox și cel catolic*, în «Ortodoxia», 1968, nr. 1, p. 26—61.
47. *Preocupări și studii de Liturgică și de istoria artei bisericești*, în «Studii teologice», 1968, nr. 1, p. 26—61.
48. *Cărți de cult tipărite între 1948—1968*, în «Studii teologice», nr. 5—6/1968.
49. *Reguli tipiconale pentru sărbătorirea Sfântului Gheorghe*, în «Mitropolia Banatului», 1968, nr. 4—6, p. 291—306 și nr. 7—9, p. 450—456.
50. *Probleme de actualitate ale Bisericii de azi: dezvoltare (evoluție) și revizuire (adaptare) în cult din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», nr. 2/1969.
51. *Rânduiala Bisericii Ortodoxe cu privire la Taina Botezului și a Mirungerii și explicarea lor*, în «Mitropolia Olteniei», 1969, nr. 3—4, p. 187—201.
52. *Explicarea Botezului în Catehezele baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în «Studii teologice», 1970, nr. 7—8, p. 509—527.
53. *Serviciul Litiiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 11—12, p. 1233—1245.
54. *Literatura liturgică în teologia românească*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1971, nr. 1—2, p. 121—134. trad. în franceză în vol. De la Théologie orthodoxe roumaine..., Bucarest, 1974, p. 421—439.
55. *Baze liturgice comune între Biserica Armeană și Biserica Ortodoxă Română*, în «Ortodoxia», 1973, nr. 2, p. 253—263.
56. *Slujba Utreniei. Istorie și explicare*, în «Studii teologice», nr. 1—2/1970.
57. *Cultul ortodox în cadrul lumii de azi*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 3—4/1974.
58. *Cîteva opinii, atitudini și propuneri în problema «revizuirii» cultului ortodox*, în «Ortodoxia», 1974, nr. 3, p. 450—466.
59. *Manual de Liturgică teoretică pentru Seminarii (în colab.)*, București, 1978.

60. De ce atât de mare interval de timp între Paștele catolicilor și cele ale ortodocșilor în anul 1975?, în «Almanahul Parohiei ortodoxe Române din Viena» pe anul 1975, Viena, 1975, p. 80—85. Retipărit în «Glasul Bisericii», nr. 3/1975.
61. Martiri și sfinți pe pământul Dobrogei de azi, în vol. «De la Dunăre la Mare». Mărturiile istorice și monumente de artă creștină, ed. de Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1977, p. 34—62. Ed. a II-a, 1979, aceleași pagini.
62. Cum se sărbătorea Nașterea Domnului la Ierusalim, în veacul al patrulea, (în colab. cu Pr. Marin Braniște), în «Telegraful Român», 15 dec. 1979.
63. Liturghia specială pentru Institutetele teologice, Edit. Inst. Biblic, Buc. 1980.
64. Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin, în vol. «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa», București, 1980, p. 238—264.
65. Pe calea unității generale creștine în serbarea Sfintelor Paști, în «Telegraful Român», Sibiu, an. 128, nr. 13—14 (1 și 15 aprilie, 1980), p. 6—7.
66. Cinstirea Maicii Domnului în cultul ortodox și formele ei de exprimare, în «Ortodoxia», 1980, nr. 3, p. 521—533.
67. Biserica și Liturghie în opera «Mystagogia» a Sfântului Maxim Mărturisitorul, în «Ortodoxia», 1981, nr. 1, p. 13—22.
68. Stinții mărturisitori și martiri cinstiți de strămoșii noștri pe pământul românesc dintre Dunăre și Mare, în lumina mărturiilor istorice, epigrafice și arheologice, în vol. «Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos în trecut și astăzi», Editura Arhiep. Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1981, p. 113—128.
69. Limba Liturghierului românesc, evoluția și importanța ei pentru formarea și unitatea limbii noastre literare, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 3—4/1982.
70. Despre Sfântul și Marele Mir și Taina Mirungerii. Povățuirii liturgice și pastorale, în «Biserica Ortodoxă Română», 1978, nr. 5—6, p. 530—535.
71. Despre Sfântul și Marele Mir, în «Îndrumător bisericesc» pe anul 1982, Editat de Arhiepiscopia Sibiului, p. 279—283.

II. Studii și articole de Pastorală

1. Preotul de azi ca liturghisitor. Lipsuri și scăderi. Cauzele lor. Mijloace de îndreptare, București, 1949, 40 p. (extras din «Studii teologice», nr. 1—2/1949.
2. Viața lăuntrică a preotului. Importanța ei în pastorație și mijloace pentru cultivarea ei, în «Biserica Ortodoxă Română», 1956, nr. 1—2, p. 123—138.
3. Cîteva din virtuțile necesare preotului ca păstor și om, în «Glasul Bisericii», 1956, nr. 8—9, p. 473—483.
4. Statuti și îndrumări pentru duhovnici în vechile cărți românești de învățătură pentru preoți, în «Mitropolia Olteniei», 1956, nr. 10—12, p. 612—627.
5. Datoriile preoției în lucrarea de consolidare a reîntregirii Bisericii Ortodoxe Române și mijloacele pentru împlinirea lor, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1/1956.
6. Preotul și preoția creștină în gândirea și trăirea Prea Fericitului Patriarh Justinian, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5—6 (1958), nr. 143—146.
7. «Preoții Tăi Doamne, se vor îmbrăca întru dreptate...», (Ps. CXXXI, 9). Despre viața morală a preotului, în «Glasul Bisericii», 1958, nr. 6—7, p. 531—542.
8. Din înțelepciunea și experiența duhovnicilor de odinioară, în «Biserica Ortodoxă Română», 1965, nr. 5—6, p. 485—502.
9. Preoția și chipul preotului, după Sfânta Scriptură, în «Biserica Ortodoxă Română», 1965, nr. 5—6, p. 483—502.
10. Legăturile preotului cu credincioșii, în «Biserica Ortodoxă Română», 3/1972.
11. Cuvîntul unui preot către frații săi de preoție, în «Biserica Ortodoxă Română», 1974, nr. 7—8, p. 970—974.
12. Vocația pentru preoție, în «Ortodoxia», 1979, nr. 2, p. 313—332.
13. Mijloace și metode de lucru în activitatea pastorală și misionară a preoției de azi, în «Biserica Ortodoxă Română», 1981, nr. 1—2, p. 47—58.
14. Viața interioară și trăirea religioasă a preotului (Pe drumul desăvîșirii), în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 7—8 (1981), p. 750—759.

III. Studii și articole de Arta creștină

1. Vechi locașuri creștine de cult dispărute: Martiriile (Martyria), în «Mitropolia Banatului», 1962, nr. 11—12, p. 696—706.
2. Iconografia creștină ca disciplină de studiu și cercetare, obiectul, scopul și importanța ei, discipline înrudite și auxiliare, în «Studii teologice», nr. 5—6/1962

3. *Programul iconografic al bisericilor ortodoxe. Indrumător pentru zugravii de biserici*, București, 1975, 51 p. (Extras din «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5/1974.
4. *Mai multă grijă pentru forma arhitectonică a bisericilor ortodoxe*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1979, nr. 9—12, p. 1135—1140.

IV. Predici și cuvinte de învățătură, cuvintări de pomenire (aniversare), meditații religioase, necroloage, materiale omiletice și catehetice

1. *Insemnătatea Sfintei Liturghii pentru viața creștină. Material catehetic și omiletic pentru explicarea Sfintei Liturghii*, în «Glasul Bisericii», 1951, nr. 1—2, p. 33—36. Retipărit în «Candela». Revista parohiilor ortodoxe române din Țările Scandinave, 1973, nr. 3, p. 4—7.
2. *Cum trebuie să luăm parte la Sfânta Liturghie*, în «Glasul Bisericii», nr. 4—5/1951.
3. *Predică la Duminica XXXI-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», nr. 1—2/1954.
4. *Iisus plînge!*, în «Glasul Bisericii», 1954, nr. 3—4, p. 57—59.
5. *Predică la Duminica XXX-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», nr. 11—12/1954.
6. *Predică la duminica a V-a după Paști (a Samarinencei)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1955, nr. 5—6, p. 313—317.
7. *Rugăciune solemnă către Sf. Parascheva (citită la Iași, cu prilejul solemnităților pentru generalizarea cultului sfintei)*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 11/1955 și în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 10—12/1955.
8. *Predică la Anul Nou*, în «Glasul Bisericii», 1956, nr. 1—2, p. 13—16.
9. *La Duminica XXVIII-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», nr. 11/1956.
10. *Rugăciune solemnă către Sf. Ierarh Iosif cel Nou de la Partoș*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1956, nr. 10—11, p. 922—923 și în «Mitropolia Banatului», 1956, nr. 10—12, p. 99—100. Retipărită în «Apostolat social», vol. VI, p. 172—173.
11. *La Duminica XXVIII-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», nr. 10—11/1957.
12. *Cuvînt de îndemn la spovedanie*, în «Glasul Bisericii», 1958, nr. 4, p. 320—326.
13. *La Sfîntul Dimitrie Basarabov*, în «Glasul Bisericii», 1958, nr. 9, p. 819—823.
14. *La Sfîntul Nicolae*, în «Glasul Bisericii», 1958, nr. 11, p. 1030—1034.
15. *La Duminica Vameșului și Iariseului*, în «Glasul Bisericii», 1959, nr. 1—2, p. 15—20.
16. † *Preotul Profesor Grigore Cristescu (necrolog)*, în «Glasul Bisericii», nr. 5—6/1961.
17. *La Praznicul Nașterii Maicii Domnului*, în «Glasul Bisericii», nr. 9—10/1963.
18. *Credința prin fapte*, în «Glasul Bisericii», 1966, nr. 3—4, p. 209—213.
19. *La Sfîntul Dimitrie Basarabov (cel Nou)*, în «Glasul Bisericii», 1966, nr. 9—10, p. 800—804 (în colab. cu Diac. Prof. N. Nicolaescu).
20. *La Duminica dinaintea Nașterii Domnului*, în «Glasul Bisericii», nr. 11—12/1966.
21. *La Duminica XVIII-a după Rusalii (a Canaanencei)*, în «Glasul Bisericii», nr. 1/1967.
22. *La Duminica vameșului și a Iariseului*, în «Glasul Bisericii», nr. 1—2/1968.
23. *La o sută de ani de la nașterea Sfîntului Calinic Cernicanul*, în «Glasul Bisericii», 1968, nr. 3—4, p. 369—376.
24. *Din activitatea Sf. Calinic Cernicanul, episcopul Rîmnîcului — Noului Severin (1850—1868), în perioada Unirii Principatelor*, în «Glasul Bisericii», nr. 11/1968.
25. *Aspecte și momente din activitatea Sfîntului Ierarh Calinic de la Cernica*, în «Glasul Bisericii», 1969, nr. 1—2, p. 61—73.
26. *La Duminica a V-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», 1969, nr. 5—6, p. 510—514.
27. *La Duminica XXVI-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», nr. 11—12/1969.
28. *La Duminica XXVI-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», nr. 5—6/1970.
29. *La Duminica a III-a din Post*, în «Glasul Bisericii», 1972, nr. 3—4, p. 257—260.
30. *Predică la Duminica XXIV-a după Rusalii. Mîntuitorul Hristos — Învîierea și viața. Cum trebuie să privim moartea*, în «Glasul Bisericii», 1973, nr. 9—10, p. 864—868.
31. *La Duminica a II-a din Postul Mare*, în «Glasul Bisericii», nr. 3—4/1974.
32. † *Preotul Profesor Petre Vintilescu (necrolog)*, în «Studii teologice», nr. 7—8/1974.
33. *Gînduri despre viață, moarte și nemurire, în lumina Sfintei Scripturi*, în «Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena», pe 1975, p. 62—68.
34. *Predică la Sf. Ierarh Calinic Cernicanul*, în «Glasul Bisericii», nr. 3—4/1976.
35. *Predică la Duminica XXIX-a după Rusalii (a leproșilor), Despre recunoștință*, în «Glasul Bisericii», 1977, nr. 1—3, p. 72—77.
36. *La Sfînta Treime*, în «Glasul Bisericii», 1978, nr. 5—6, p. 472—476.
37. *Cuvînt de învățătură la Sfîntirea Marelui Mir*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 7/1978.
38. *Predică la Înălțarea Sfintei Cruci*, în «Glasul Bisericii», 1978, nr. 9—12, p. 992—996.

V. Studii și articole cu conținut variat (omiletic și catehetic, de literatură patristică, muzică bisericească, manuale de religie, cărți de cult.

1. Bossuet, *Sermon sur la mort* (part. II), trad. rom. în «Seminarium», nr. 3—6/1931.
2. *Sfințirea vieții noastre*, în «Tinerimea creștină», 1938, nr. 3, p. 7—8.
3. *Manual de religie pentru clasa I a școlilor de ucenici și ucenice*, Editura Inst. Biblic, București, 1933 (în colab. cu Pr. I. Hurduc și Prof. Ecaterina Branște).
4. *Manuale de religie pentru clasele II, III și IV a școlilor de ucenici și ucenice*, Edit. Inst. Biblic, București, 1943 (în colab. cu Prof. Ecaterina Branște).
5. *Gânduri din opera poetică a Sf. Grigore de Nazianz* (trad. rom. în versuri albe), în «Glasul Bisericii», 1946, nr. 4, p. 109—111.
6. *Învățăminte din predica patristică pentru predica de azi. Însemnări pe marginea unei cărți*, în «Biserica Ortodoxă Română» nr. 1/1947.
7. *Învățătura de credință creștină ortodoxă, tipărită cu aprobarea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1952, p. 254—342 (partea privitoare la cultul ortodox, în colab. cu I.P.S. Mitropolit Tit Simeodrea).
8. *Utrênierul. Cântările Utrêniei de duminică dimineața ale celor opt glasuri bisericești, urmate de svetilne și doxologii mari* (Anastasimatarul uniformizat, vol. II), București, 1954, 4 foi + 575 p. (în colab. cu conf. N. Lungu și Pr. Gr. Costea).
9. *Catavasier (Octoih mic)*, tipărit cu aprobarea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1959, 303 p., retipărit cu îndreptări și adaose, în 1970 și 1980.
10. *Cântările Sfintei Liturghii și Podobiile celor opt glasuri*. Buc., 1960, (în colaborare). logice», 1964, nr. 1—2, p. 1—122 (în colaborare).
11. *Contribuții la istoria literaturii teologice bizantine: Nicolae Cabasila, Despre viața în Hristos*, în «Studii teologice», 1962, nr. 1—2, p. 13—25.
12. *Cântările din slujbele Sfintelor Taine și ale ierurghiilor principale*, în «Studii teologice», 1964, nr. 1—2, p. 1—122 (în colaborare cu conf. N. Lungu și Prof. Chiril Popescu).
13. *Evanghelistarul cu tabelele pascale*, de la sfârșitul Sfintei Evanghelii, ed. București, 1964, p. 363—421.
14. *Cântările din slujba Sîntelor Paști*, în «Studii teologice», 1966, nr. 1—2.
15. *Biserica Monoizită Copfă*, în «Glasul Bisericii», 1967, nr. 9—10, p. 942—966.
16. *Biserica Greciei*, în «Ortodoxia», 1967, nr. 2, p. 302—308.
17. *Din învățătura de Tipic a lui Marcu, cel ce a fost igumen al Mănăstirii Sf. Sava și mai pe urmă episcop ...* (Capetele lui Marcu) în Triod, ed. 7, Buc. 1970.
18. *Slujba Învierii pentru întreaga săptămână luminată*, București, 1971, 146 p. (diortosire), Retipărită în ed. a II-a, București, 1976.
19. *Penticostar*, ed. VI-a, București, 1973 (diortosire).
20. *Octoih mare care cuprinde cântările Învierii pentru toate zilele săptămânii pe cele opt glasuri bisericești*, ed. VI-a, București, 1975 (diortosire).
21. *Carte de cântări bisericești pentru credincioșii creștini ortodocși*, București, 1975, (în colab. cu N. Lungu).
22. *Tipic bisericesc*, București, 1976, p. 1—114.
23. *Îndrumări către preoți privitoare la datoria de a predica*, în «Mitropolia Olteniei», 1977, nr. 7—9, p. 539—554.
24. *Traduceri românești din scrierile omiletice ale Sfântului Vasile cel Mare*, în «Mitropolia Banatului», 1979, nr. 4—6, p. 397—404.
25. *Liturghierul*. Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Buc. 1980.
26. *Cântările Penticostarului*, București, 1980, 207 p. (în colaborare).

VI. Cuvîntări, cronici, note, reportaje, prefețe

1. *Decada cărții*. — *Gânduri și însemnări despre cărți și citit*, în «Glasul Bisericii», 1956, nr. 12, p. 725—732.
2. *La moartea lui Mihail Sadoveanu*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 11/1961.
3. *Deschiderea cursurilor de îndrumare a clerului, seria 38-a*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1962, nr. 3—4, p. 263—269.
4. *Moartea și înmormîntarea arhiepiscopului Teoclitos al Atenei și a toată Grecia*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1962, nr. 3—4, p. 311—314.
5. *La a XV-a aniversare a Republicii* (semnată Redacția), în «Glasul Bisericii», 1962, nr. 11—12, p. 1082—1086.

6. *Festivitatea de la Institutul teologic din București pentru împlinirea a 15 ani de arhipăstorire a Prea Fericitului Patriarh Justinian*, în «Glasul Bisericii», nr. 5/1963.
7. *Unitatea creștină și pacea lumii. Pentru colaborare între «Consiliul Mondial al Bisericii» și «Conferința Creștină pentru Pace»*, în «Ortodoxia», nr. 1/1964.
8. *Deschiderea cursurilor de îndrumare pastorală pentru seria a XLIV-a de preoți*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1964, nr. 3—4, p. 241—243.
9. *Sfințirea Sfântului și Marelui, Mir*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 3—4/1965.
10. *Sfințirea bisericii din Rodna*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 7—8/1965.
11. *Deschiderea cursurilor de îndrumare misionară și pastorală pentru seria a 54-a de preoți*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1968, nr. 9—10, p. 1037—1040.
12. *Vizitarea Bisericii Anglicane de către preoșii profesori Dumitru Stăniloae și Ene Braniște*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1969, nr. 1—2, p. 139—144.
13. *Un eveniment de seamă în viața Bisericii Bulgare: adoptarea calendarului îndreptat*, în «Glasul Bisericii», 1969, nr. 5—6, p. 543—550.
14. *Biserica din parohia Șerban Vodă, București*, în «Glasul Bisericii», nr. 5—6/1970.
15. *Activitatea Bisericii Ortodoxe Române în întruniri intercreștine. Al doilea Symposium ecumenic de la Regensburg, 18—24 iulie 1970*, nr. 7—8, p. 674—677.
16. *Deschiderea cursurilor de îndrumare pastorală și misionară, pentru a 57-a serie de preoți la Centrul de îndrumare de la Curtea de Argeș*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1970, nr. 7—8, p. 762—763 (semnat Redacția).
17. *Vizita făcută Bisericii Armene din U.R.S.S. de către o delegație a Bisericii Ortodoxe Române*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1972, nr. 5—6, p. 498—504.
18. † *Pr. Prof. Petre Vintilescu*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5—6/1974.
19. *Tradiția și tradițiile, de Mitropolitul Atenagora de Eleas*, în «Studii teologice», 1964, nr. 3—4, p. 159—171 (traducere din gr.).
20. *90 de ani de la recunoașterea autocăpăției Bisericii Ortodoxe Române și 150 de ani de la înființarea Patriarhiei Române*, în «Glasul Bisericii», nr. 11—12/1975.
21. *Prefață la «Îndreptar ortodox»*, edit. de Arhiepiscopia Sibiului, Sibiu, 1975, p. 5—8.
22. *Tiparul și cartea bisericească în cei 50 de ani de patriarhat (1925—1975)*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1975, nr. 11—12, p. 1421—1452.
23. *Răscoala din 1907, reflectată în literatura epocii*, în «Studii teologice», nr. 3/1977.
24. *Din amintirile unui dascăl de teologie. Smerit omagiu pentru Patriarhul defunct (Justinian Marina)*, în «Glasul Bisericii», 1977, nr. 4, p. 265—275.
25. *La centenarul Institutului teologic universitar din București*, (semnat Redacția), în «Studii teologice», 1981, nr. 7—10, p. 485—488.
26. *Cuvînt la centenarul Institutului teologic universitar din București*, (21 nov. 1981), în «Studii teologice», 1982, nr. 3—4, p. 289—296.
27. *Centenarul Institutului teologic universitar din București (1881—1981)*, în «Almanahul Parohiei ortodoxe române din Viena», 1982—1983, p. 110—112.

VII. Recenzii și note bibliografice

1. Gh. Paschia, *Desființarea simbetei și prăznuirea Duminicii*, Craiova, 1940, în «Re-nașterea», Craiova, 1941, nr. 5, p. 237—242.
2. Emilian Vasilescu, *Rîvna casei Tale*, București, 1940, în «Re-nașterea», nr. 6/1941.
3. Pr. Atanasie Negoită, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, București, 1940, în «Amvonul», 1940, nr. 2, p. 37—59.
4. Dr. I. Lăncrănjan, *Probleme moral-religioase*, București, 1940, în «Amvonul», nr. 3/1940.
5. M. Urzică, *Minuni și false minuni*, București, 1940, în «Studii teologice», nr. II/1940.
6. Pr. Petre Vintilescu, *Verbul «a mintui» ca termen de invocare a Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu*, București, 1941, în «Revista teologică», Sibiu, nr. 7/1941.
7. P. C. Moisiu, «*Să stăm bine, să stăm cu frică*». *Povățuitor liturgic* în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 7/1942.
8. Pr. V. Gregorian, *Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă*, Craiova, 1941, în «Biserica Ortodoxă Română», 1942, nr. 7—8, p. 368—370.
9. Diac. Tuță Nica, *Sfîntul Antimis*, București, 1943, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 10—12, p. 587—592.
10. Pr. C. Dron și Pr. C. Vuiescu, *Sfînta Liturghie lămurită pe înțelesul tuturor*, București, 1942, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 10—12, p. 596—600.
11. Pr. N. Voniga, *Tilcuirea Sfintei Liturghii*, Sibiu, 1942, în «Biserica Ortodoxă Română», 1943, nr. 11—13, p. 601—604.
12. Pr. C. Bobulescu, *Candela de la temelie bisericii din Cotmeana*, București, 1943, în «Biserica Ortodoxă Română», 1944, nr. 7—12, p. 325.

13. Idem, *Obîrșia molitvei pentru morți de la Proscomidie*, Craiova, 1944, 32 p., în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 7—12, p. 325—326.
14. Pr. Victor N. Popescu, *Icoana Maicii Domnului. Fragmente din viața creștină*, București, 1944, 127 p., în «Biserica Ortodoxă Română», 1943, nr. 7—12, p. 326—329.
15. Olga Greceanu, *Să ne rugăm ... Scurtă explicare liturgică pentru popor*, Craiova, 1943, 32 p., în «Biserica Ortodoxă Română», 1943, nr. 7—1, p. 323—325.
16. *Cîntarea Cîntărilor a regelui Solomon*. Trad. de Nicodim, Patriarhul României, București, 1944, 54 p., în «Biserica Ortodoxă Română», 1945, nr. 9, p. 443—447.
17. Mgr. Harscouët, évêque de Chartres, *Horizons liturgiques*, Ed. Casterman, Paris, Tournai, 1942, în «Biserica Ortodoxă Română», 1945, nr. 9, p. 457—460.
18. Diac. Nicolae Mladin, *Martirii ortodoxiei*, Sibiu, 1945, 19 p., în «Biserica Ortodoxă Română», 1945, nr. 9, p. 460—462.
19. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *În jurul unei formule liturgice de origine biblică*, Craiova, 1943, 14 p., în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 10, p. 453.
20. Marcel Romanescu, *Odoarele noastre bisericești*, Craiova, 1943, 24 p., în «Biserica Ortodoxă Română», 1945, nr. 10, p. 453—455.
21. Teodorice Ponteanu, *Proscomidia din oficiul liturgic bizantin*, Blaj, 1943, 16 p., în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 10, p. 455—464.
22. Diac. Nicolae Mladin, *Tineretul și rugăciunea*, Sibiu, 1945, 17 p., în «Biserica Ortodoxă Română», 1946, nr. 1—3, p. 143—144.
23. Pr. Dr. At. Negoită, *Elemente de gramatică ebraică*, București, 1945, în «Biserica Ortodoxă Română», 1946, nr. 1—2, p. 144—145.
24. Dr. I. Zugrav, *Literatura pioasă*, Cernăuți, 1943, în «Biserica Ortodoxă Română», 1946, nr. 1—3, p. 145—147.
25. Pr. Vasile Coman, *Hristos în familie. Cuvîntări pentru întărirea vieții creștine în familie*, Brașov, 1945, în «Biserica Ortodoxă Română», 1946, nr. 1—2, p. 148—151.
26. *Ceaslov*, editat de Inst. Biblic, București, 1945, în «Biserica Ortodoxă Română», 1946, nr. 4—5, p. 286—289.
27. Pr. Tudor Damian, *Jertfa laudei. Predici liturgice pentru toate duminicile de peste an*, Arad, 1945, în «Biserica Ortodoxă Română», 1948, nr. 1—2, p. 84—86.
28. Pr. Nicodim Belea, *Calea către profeție. Studiu de psihologie religioasă*, Biblioteca Bunului păstor, nr. 23, Sibiu, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1—2/1948.
29. Prof. M. Mihăileanu, *Mergerea cu zîntiiul*, în «Buletinul Eparhiei Argeșului», 1945, p. 186—187, în «Biserica Ortodoxă Română», 1948, nr. 1—2, p. 94.
30. Pr. Victor N. Popescu, *Umblatul cu zîntiiul sau vizite lunare ?*, în «Bul. Ep. Argeș», 1945, p. 183—185, în «Biserica Ortodoxă Română», 1948, nr. 1—2, p. 95.
31. Pr. Nicolae Neguț, *Preotul de la țară și preotul de la oraș*, în «Bul. Ep. Argeș», 1945, p. 195—198, în «Biserica Ortodoxă Română», 1948, nr. 1—2, p. 94—95.
32. I. Barnea, *Nouvelles considérations sur les basiliques chrétiennes de Dobroudja*, București, 1945, în «Biserica Ortodoxă Română», 1948, nr. 9—10, p. 513—514.
33. Ioan Zugrav, *Mînăstirea Putna*, Suceava, 1948, în «Biserica Ortodoxă Română», 1948, nr. 9—10, p. 632.
34. Gh. Șoima, *Temeiurile psihologice ale ritualului cultului divin*, Sibiu, 1948, în «Biserica Ortodoxă Română», 1948, nr. 11—12, p. 632—633.
35. D. S. Balanos, *Înălțarea și decadența Bisericii*, trad. din gr. de Diac. Har. Hagio-pol, 1946, în «Biserica Ortodoxă Română», 1947, nr. 1—2, p. 621—622.
36. Pr. Dr. Ioan Zugrav, *Un manuscris liturgic din secolul XV...*, în «Ortodoxia», nr. 1/1950.
37. Prof. I. Ghiauroff, *Le jour de la Sainte Cène*, Sofia, 1952, în «Ortodoxia», nr. 1/1954.
38. *O nouă ediție a «Memorialului de călătorie al pelerinului Etheria (alias Silvia), din secolul IV : Ethérie, Journal de voyage*, Texte latin, introd. et trad. de Hélène Pêtré, Paris, 1948, Coll. Sources chrétiennes, 285 p., în «Ortodoxia», nr. 2/1955, p. 285—291.
39. *Îndrumări tipiconale pe anul 1955*, Edit. Mitrop. Banatului, și Almanahul creștin ortodox pe anul 1955 al Episcopiei Oradiei, în «Mitropolia Olteniei», nr. 3/1955.
40. Pr. D. Călugăr, *Caracterul religios-moral creștin*, Teză de magistru, Sibiu, 1955, XVI + 212 p., în «Mitropolia Olteniei», 1955, nr. 10—12, p. 675—678.
41. *Bogoslužbenie Ukazaniia na 1956 god dlia sviascenco-terkovnoslužiteliei (Îndrumător tipiconal pe anul 1956, pentru sfinții slujitori bisericești)*. Edit. Patriarhiei Moscovei, Moscova, 1955, 288 p., în «Ortodoxia», 1956, nr. 3, p. 438—446.
42. Vladimir Drîmba, *O copie din secolul al XVIII-lea a «Tîlcului Evangheliilor» și «Molitvenicului» diaconului Coresi*, în «Studii și cercetări de istorie literară și folclor», an. IV (1955), p. 535—571, în «Mitropolia Olteniei», nr. 5—6/1957.

43. Prof. E. Kovalewsky, *La Sainte Messe selon l'ancien rite des Gaules ou Liturgie selon Saint Germain de Paris*, Paris, 1956, 32 + XXIV p., în «Mitropolia Olteniei», 1958, nr. 9—10, p. 711—717.
44. «Revue des Etudes byzantines», t. XVI (1958),: Mélanges Séverien Salaville, în «Ortodoxia», 1959, nr. 2, p. 322—328.
45. V. Saxer, *Les Saintes Marie Magdaleine et Marie de Bèthanie dans la tradition liturgique et omilétique orientale*, în «Revue des Sciences religieuses», Strasbourg, XXXII (1951), nr. 1, p. 1—37, în «Ortodoxia», 1958, nr. 3, p. 443—446.
- 45 bis. Charles Munier, *Une forme abrégé du rituel des ordinations des Statuta Ecclesiae antiquae*, în «Revue des Sciences religieuses», XXII (1958), nr. 1, p. 79—84, în «Ortodoxia», 1958, nr. 3, p. 447.
46. *Ediții noi ale unor cărți de slujbă în Bisericile ortodoxe vecine* (Tipicon siest Ustav, Moscova, 1954; Tregnik, Moscova, 1956; Trebnik, Belgrad, 1956), în «Ortodoxia», 1959, nr. 4, p. 620—628.
47. Prot. Prof. Iv. Kozlov, *Misli pri izucenii Liturgika* (Reflexii la studiul liturgicii, în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1959, nr. 1, p. 54—59), în «Ortodoxia», nr. 4/1959.
48. Arhim. Gherasim, *Calitățile religioase-morale ale păstorului*, în «Țărkoven Vestnik», Sofia, 29 nov. 1958, în «Ortodoxia», 1959, nr. 4, p. 631—632.
49. *Praoslavni ȣerkovni kalendar na 1960 god* (Calendar bisericesc ortodox pe anul 1960), Edit. Patriarhiei Moscovei, 80 p., în «Ortodoxia», 1960, nr. 2, p. 287—292.
50. I. Barnea și arh. V. Bilciurescu, *Șantierul arheologic de la Basarabi*, extras din «Materiale și cercetări arheologice», în «Studii teologice», nr. 7—8/1960.
51. I. Barnea și D. V. Rosetti, *Sondajul de la Mânăstirea Mamul*, extras din «Materiale și Cercetări arheologice», în «Studii teologice», 1960, nr. 7—8, p. 592.
52. Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι, 1960, în «Ortodoxia», nr. 4/1960, p. 609—616.
53. *Pravoslavni ȣerkovni kalendar na 1961 god* (Calendar bisericesc ortodox pe anul 1961), edit. Patriarhiei Moscovei, în «Ortodoxia», 1961, nr. 2, p. 265—266.
54. *Un ghid al monumentelor feudale bucureștene: Nicolae Stoicescu, Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București*, București, 1961, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1—2, 1961, p. 155—161.
55. *O prețioasă ediție fotocopie a Liturghierului lui Macarie, 1508*, București, 1961, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 3—4, 1963, p. 380—383.
56. *Cîteva publicații ortodoxe recente din domeniul Liturgicii*, în «Ortodoxia», nr. 1/1965, p. 255—258.
57. *Două studii catolice asupra Liturghiilor bizantine*, în «Ortodoxia», nr. 1/1965.
58. *O utilă contribuție la cunoașterea vieții de cult a Bisericii Anglicane*: Mark Everitt, *La vie liturgique et la piété de l'Eglise Anglicane*, în rev. «Lumière et vie» (Lyon), t. XII, nr. 64, oct. 1963, p. 41—55, în «Ortodoxia», 1965, nr. 1, p. 162—167.
59. N. U. Voronin, *Iubiți și ocrotiți monumentele de artă veche rusă*, Moscova, 1960, în «Studii teologice», 1961, nr. 7—8, p. 521—524 (în colab. cu Anatolie Zarea).
60. Episcop Nicolae al Macariopolei, *Idei fundamentale în Sfânta Euharistie*, Sofia, 1963, în «Ortodoxia», 1964, nr. 2, p. 261—270 (în colab. cu Pr. I. Runcu).
61. Jean Chrysostome, *Huit cathéchèses baptismales inédites ...*, Paris, 1957, în «Ortodoxia», 1964, nr. 4, p. 548—555.
62. *O valoroasă colecție de rugăciuni ale Bisericii vechi*: A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1962, în «Ortodoxia», 1965, nr. 3, p. 419—425.
63. *O nouă ediție critică a imnelor marelui imnograful bizantin Roman Melodul*: Romanos le Mélode, *Hymnes, Introduction, texte critique, trad. et notes*, par José Grosdidier de Matons, Tome II: *Nouveau Testament (IX—XX)*, Paris, 1965, (coll. «Sources chrétiennes»), în «Ortodoxia», 1965, nr. 4, p. 564—579.
64. *O nouă ediție a imnelor Sf. Roman Melodul*: Romanos le Mélode, *Hymnes, Introduction, texte critique, trad. et notes*, par José Grosdidier de Matons, Tome III: *Nouveau Testament (hymnes XXI—XXXI)*, Paris, 1965 (coll. «Sources chrétiennes», nr. 114), în «Ortodoxia», 1966, nr. 3, p. 448—459.
65. Revista greacă «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», 1966, în «Ortodoxia», nr. 2/1967.
66. *O nouă traducere germană a cârșilor ortodoxe de cult*. Der orthodoxe Gottesdienst Band I: *Göttliche Liturgie und Sakramente Herausgegeben von Erzpriester Sergius Heitz*. Mainz, 1965, XXXII 1/2, 571 p., în «Ortodoxia», 1967, nr. 2, p. 418—429.
67. Dr. Athan. Arvanitis, Ἡ Κοπτικῆ Ἐκκλησία, Atena, 1965, în «Ortodoxia», nr. 4/1967.

68. Revista greacă «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», 1967, nr. 11—12, și 1968, nr. 1—2, 5—6, 7—8, 9—10, în «Ortodoxia», 1969, nr. 1, p. 121—124.
69. Dr. I. Karavidopoulos, «*Intre oamenii buneivoini...*», în Revista greacă «Grigorie Palama», 1967, nr. 11—12, p. 470—475, în «Studii teologice», nr. 3—4/1969.
70. J. Jacques, von Allmen, *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel, 1966, în «Ortodoxia», 1968, nr. 3, p. 439—446.
71. Sava Aguridis, *Filon Iudeul*, din revista greacă «Grigorie Palama», 1967, nr. 11—12, p. 443—450 și 1968, nr. 1—2, p. 6—19, în «Studii teologice», nr. 5—6/1969.
72. Dim. Kanafului, *Apostolul Pavel în Macedonia și primii creștini*, în revista greacă «Grigorie Palama», 1967, nr. 11—12, p. 460—469; în «Studii teologice», nr. 5/1969.
73. Maxime Kovalevsky, *Origines et développement de la Liturgie chrétienne*, Paris, 1968, în «Ortodoxia», 1969, nr. 1, p. 85—89.
74. K. Gamber, *Die Autorschaft von «De Sacramentis»*: Zuglich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia Mediteranea, Regensburg, 1967, în «Ortodoxia», 1969, nr. 2, p. 278—280.
75. Revista greacă «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», 1968, caietele 606—607 (nov.-dec.), în «Ortodoxia», 1969, nr. 2, p. 296—297.
76. Icon. Constantin Papaghiani, *Modernizarea cultului divin* (în grecește), în «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», 1968, nr. 7—8, în «Ortodoxia», 1969, nr. 4, p. 565—568.
77. Revista greacă «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς»: 1969, caietele 608—612, în «Ortodoxia», 1969, nr. 4, p. 600—602.
78. *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine* (Codex Massinensis, gr. 115—A. D. 1131), introd., texte critique et notes par Miguel Arranz S. J., Roma, 1969, în «Ortodoxia», 1970, nr. 1, p. 87—93.
79. Revista greacă «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», 1969, caietele 613—614, în «Ortodoxia», 1970, nr. 1, p. 125—128.
80. *Taufe und Firmung*, Zweite Regensburger ökumenisches Symposion, Regensburg, 1971, în «Ortodoxia», 1973, nr. 2, p. 281—286.
81. Pr. Vasile Costin, «*Ἡ Κοπτική λατρεία ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν λατρείαν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*». Teză de doctorat, Atena, 1972, în «Studii teologice», nr. 7—8/1974.
82. *Considerații pe marginea unui volum de artă armeană: Khatchakars Armeniens* (Crucile memoriale armene), Eciמידzin, 1973, în «Biserica Ortodoxă Română», 1975, nr. 7—8, p. 986—992.
83. Olivier Clement, *Considerații asupra spiritualității icoanei*, trad. și prezentare în «Ortodoxia» 1975, nr. 2, p. 384—389.
84. *Cu privire la Conferința «Considerații asupra cultului din Biserica primară»*, ținută de Prof. Jean Jacques von Allmen la Institutul teologic din București, la 18 martie 1974, în «Studii teologice», 1975, nr. 3—4, p. 302—308.
85. Wilhelm Nyssen, *Inceputurile picturii bizantine* (trad. rom.), București, 1975, în «Biserica Ortodoxă Română», 1977, nr. 1—2, p. 199—202.
86. *O nouă ediție a operelor unui mare teolog bizantin: Nicolae Cabasila, «Țilcuirea dumnezeieștii liturghii și Despre viața în Hristos»*, Introd., trad., note, de Prof. Panaghiotu Hristu, Tesalonic, 1979, în «Studii teologice», 1981, nr. 3—4, p. 296—298.

VIII. Studii și conferințe tipărite în străinătate

1. *Der orthodoxe Gottesdienst in der Welt von heute*. — Gedanken eines rumänischen orthodoxen Theologen (Cultul ortodox în lumea de azi. — Opinii ale unui teolog ortodox român), Sonderdruck aus Weg zeichen Würzburg, 1971.
2. *Le déroulement de l'office de l'Initiation dans les Eglises de rite byzantin et son interprétation*, Sonderdruck, aus «Ostkirchliche Studien», Würzburg, Heft 2—3/1971.
3. *L'assemblée liturgique décrite dans les «Constitutions Apostoliques», et les différentes fonctions dans son cadre*, Roma (Edizioni Liturgiche), 1977. Tirage à part du volume «L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée», Conférences Saint Serge XXIII-e Semaine d'Etudes liturgiques, Paris, 28 juin — 1-er juillet, 1976, Roma, 1977, p. 93—130.
4. *Liturgiereform in der Orthodoxen Kirche: Ihre Notwendigkeit, ihre Grenzen und ihre Ausichten auf Verwirklichung*, Sonderdruck aus «Ostkirchliche Studien» (Würzburg), 27 Band, Heft 2/3 sept. 1978, nr. 128—142.
5. *Le culte byzantin comme expression de la foi orthodoxe*, Roma, 1979, Tirage à part du volume «La liturgie expression de la foi». Conférences Saint Serge XXVI-e

Semaine d'études liturgiques, Paris, 27—30 juin 1978, éditées par A. M. Triacca, Roma, (Edizioni Liturgiche), 1979, p. 75—88.

6. *Eglise et Liturgie dans «Mystagogie» de Saint Maxime le Confesseur*, extrait du volume «L'Eglise dans la liturgie», Conférences Saint Serge XXVI-e Semaine d'études liturgiques, Paris, 26—29 juin, éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia, Roma, (Edizioni Liturgiche), 1980, p. 67—79.
7. *La question d'une célébration commune des Pâques*. Brève étude historique et canonique de la question (referat prezentat la Consfătuirea interortodoxă de la Chambésy, iulie 1977), în «Συνοδικά», (Chambésy—Genève IV, 1980), p. 17—29.

Pr. Asist. Dr. Nicolae NECULA

ESEŢA SINTEZEI DOGMATICE A PĂRINTELUI PROFESOR DUMITRU STĂNILOAE

Într-un articol dedicat Părintelui Dumitru Stăniloae, un cunoscut teolog ortodox scria următoarele: «Ce reprezintă Părintele Stăniloae pentru gândirea și scrisul teologic românesc, pentru ortodoxie în general și pentru cercetarea ecumenică actuală este cu neputință a reda în câteva pagini. Căci numele său este asociat cu producerea unei opere de proporții vaste, în care a abordat toate subiectele cheie ale doctrinei ortodoxe, de creare a unei teologii verticale și personale, de căutare a unor rădăcini noi, în omul și în cultura de azi, ale spiritualității ortodoxe tradiționale. Pentru a fi prezentată și a fi înțeleasă cum se cuvine această contribuție remarcabilă, este nevoie nu numai de un studiu sistematic și de analiză profundă, ci și de o prolegomenă autentică, adecvată spiritului și viziunii sale teologice»¹.

Cu prilejul împlinirii venerabilei vârste de 80 de ani de viață plină de roada unor excepționale împliniri teologice, ne-am propus să aducem Părintelui Stăniloae modestul nostru omagiu, încercînd să descoperim, în sensul afirmațiilor de mai sus, esența sintezei dogmatice din monumentală sa lucrare: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, publicată în trei volume, în 1978, de Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

De bună seamă, această remarcabilă operă a Părintelui Stăniloae constituie o uriașă sinteză teologică ce se impune de la sine prin profunzimea analizei și prin caracterul sintetic al gândirii autorului. De aceea, în studiul de față, nu avem intenția să surprindem această sinteză dogmatică în toată complexitatea părților ei componente, ci să desprindem, așa cum am arătat, doar esența ei. Or, din acest punct de vedere putem spune chiar de la început și fără ezitare că esența sintezei dogmatice a Părintelui Stăniloae rezidă în Persoana Mîntuitorului Hristos, pentru că El este «Calea, Adevărul și Viața».

Făcînd această afirmație, ne-am gândit la două lucruri. În primul rînd, am considerat că persoana Mîntuitorului Iisus Hristos dobîndește în viziunea teologică a Părintelui Stăniloae caracterul sintezei desăvîrșite dintre lumea ideală și lumea sensibilă. La temelie acestei grandioase sinteze se află două elemente fundamentale. Mai întîi este vorba despre calitatea Mîntuitorului de Logos divin în care se adună rațiu-

1. Pr. Prof. Ion Bria, *Omagiu Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani de viață*, «Ortodoxia», București, XXX (1978).

nile imanente ale cosmosului ca în centrul lor sintetic transcendent. De aceea, citind pe Sf. Maxim Mărturisitorul, Părintele Stăniloae spune: «Rațiunile cele multe sînt una și cea una sînt multe. Prin ieșirea cea binevoitoare, făcătoare și susținătoare a Celui unul în fapte, Rațiunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe și prin referirea și pronia călăuzitoare a celor multe ca la o origine și centru al lucrurilor din care și-au luat începuturile și la care le adună pe toate, cele multe sînt una»². Datorită faptului că rațiunile imanente ale cosmosului gravitează în Logos ca în centrul lor de origine, Mîntuitorul Hristos este înțeles și văzut de teologia și spiritualitatea răsăriteană ca Pantocrator al întregii creații.

Al doilea element fundamental al acestei sinteze îl constituie raționalitatea imanentă a cosmosului ca reflex, în puterea Sfintului Duh, al raționalității transcendente manifestate în persoana Logosului divin. Dacă cosmosul a fost creat de Logos iar Logosul înseamnă Rațiune, atunci rezultă că întreg cosmosul este zidit pe temelia unei raționalități imanente care constituie structura sa interioară. Deosebirea profundă dintre cosmologia apuseană și cea răsăriteană constă în faptul că făcînd abstracție de raționalitatea imanentă a cosmosului, cosmologia apuseană ia ca punct de plecare un concept de materie amorfă ce rămîne opusă Spiritului, introducînd astfel o opoziție artificială între Dumnezeu și cosmos care s-a soldat cu secularizarea lumii. Or, tocmai această raționalitate imanentă a cosmosului este aceea care permite Părintelui Stăniloae să întrevadă creația ca mijloc de dialog al omului cu Dumnezeu. «În credința noastră, spune autorul, raționalitatea cosmosului are un sens numai dacă e cugetat înainte de creare și în toată continuitatea lui de o ființă creatoare cunoscătoare, fiind adus la existență pentru a fi cunoscut de o ființă pentru care e creat și, prin aceasta, pentru a realiza între sine și acea ființă rațională creată, un dialog prin mijlocirea lui»³. Aici nu mai este vorba de opoziție între Dumnezeu și creație ci de dialog între om și Dumnezeu prin mijlocirea creației.

Importanța decisivă a raționalității imanente a cosmosului, pe care Părintele Stăniloae a preluat-o în mod creator de la Sfinții Părinți ai Bisericii, începînd cu Sf. Atanasie cel Mare, dar care a fost confirmată și de cercetările contemporane din domeniul fizicii fundamentale, se descoperă însă atunci cînd este vorba despre întruparea Fiului lui Dumnezeu. Datorită acestei raționalități imanente, atunci cînd Logosul pătrunde în creație nu coboară simplist în materialitatea unui cosmos care se opune divinității, ci vine ca «întru ale Sale», pentru ca să elibereze lumea de corupție și să o transfigureze prin actele Sale mîntuitoare. «Raționalitatea plasticizată a materiei trupului lui Hristos s-a făcut deplin transparentă și spiritualizată prin cruce, înviere și înălțare la cer, spune Părintele Stăniloae, ca să se poată sălășlui prin Duhul ce iradiază din El în trupurile noastre, pentru ca să ne ducă prin aceste stări la aceeași înălțime»⁴. Dacă scolastica medievală s-a opus cu îndîrjire învățaturii palamite despre energiile necreate, n-a făcut aceasta numai din cauza unor resentimente anti-bizantine ci și pentru faptul că înțe-

2. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, vol. III, p. 9.

3. Ibidem, vol. I, p. 11.

4. Ibidem, vol. III, p. 15.

meindu-se pe un concept de natură amorfă și pură, golit de raționalitate interioară, nu mai putea lega harul de materialitatea cosmosului. Or, tocmai această raționalitate imanentă este aceea care îi permite Mîntuitorului Hristos să transfigureze nu numai sufletul omului ci și materialitatea subconștientă a trupului lui. Sau, cum spune Părintele Stăniloae, în subcapitolul despre Sfintele Taine, «materia Tainelor nu e numai un simbol separat de har care ocazional și talmăcește în mod intuitiv lucrarea nevăzută a harului, ci ea însăși e plină de putere dumnezeiască»⁵. Dar întrucît Hristos nu sfințește și transfigurează doar sufletul ci și trupul omenesc, prin aceasta El sfințește și transfigurează lumea văzută. De aceea sinteza desăvîrșită care se realizează în Hristos între lumea ideală și lumea sensibilă se încununează în viziunea teologică a Părintelui Stăniloae cu dimensiunea cosmică a mîntuirii în Domnul nostru Iisus Hristos.

3. Al doilea motiv principal pentru care considerăm că esența viziunii dogmatice a Părintelui Stăniloae rezidă în persoana Mîntuitorului Hristos este acela că Logosul întrupat revelează sinteza misterului trinitar de comuniune mai presus de fire atunci cînd spune: «Precum Părinte, Tu ești în Mine și Eu întru Tine și ei să fie întru Noi» (Ioan 17, 21). Dacă Părintele Stăniloae prezintă, din acest punct de vedere, Sfînta Treime ca taina perfectei unități a Persoanelor distincte, procedează astfel fiindcă consideră Persoanele treimice ca structură interioară a naturii divine. De aceea citînd pe Sfîntul Vasile cel Mare, Prea Cucernicia Sa spune în acest sens: «Proprietățile personale contemplate în ființă, diferențiază comunul prin peceti și forme, dar conaturalitatea ființei nu o taie... Căci aceasta este natura proprietăților personale, că în identitatea ființei arătînd deosebirea... ele nu rup unitatea ființei»⁶. Vorbînd despre proprietăți personale care diferențiază comunul fără să taie unitatea ființei, Părintele Stăniloae consideră natura divină ca fiind structurată din interior de Persoanele Treimice. De aceea Sfînta Treime devine în viziunea autorului structură a supremei iubiri.

Datorită acestui fapt, Părintele Stăniloae ia poziție hotărîtă împotriva acelei concepții trinitare care transformă Persoanele treimice într-o structură logică aplicată în mod exterior naturii divine care rămîne monolitică în esența ei. Consecințele negative ale unei astfel de concepții trinitare nu se descoperă numai în separația artificială pe care o introduce între Hristos și Duhul Sfînt sau între unitate și diversitate, ci mai ales în faptul că evaporînd misterul comuniunii treimice, transformă Sfînta Treime într-un domeniu de pură speculație teologică care pierde relația dinamică cu Biserica și creația.

Misterul comuniunii trinitare se descoperă doar atunci cînd se pornește de la Persoanele treimice ca structură interioară a naturii divine, fiindcă numai în acest caz se poate spune că natura divină este întregă prezentă în fiecare persoană și întregă prezentă în toate persoanele, astfel încît unitatea în Hristos se manifestă antinomic ca diversitate în Duhul Sfînt iar diversitatea în Duhul Sfînt se manifestă ca unitate în Hristos. Acesta este motivul principal pentru care Părintele Stăniloae

5. Ibidem, vol. III, p. 21.

6. Ibidem, vol. I, p. 302.

pune un accent deosebit, împotriva adaosului Filioque, pe legătura indisolubilă și mai presus de grai dintre Fiul și Duhul Sfânt.

Purcizînd de la Tatăl și odihnindu-se în Fiul, Duhul Sfînt afirmă, cum spune Părintele Stăniloae, atît unitatea Tatălui cu Fiul cît și distincția lor personală, făcînd astfel posibilă prezența Tatălui în Fiul și a Fiului în Tatăl, ca sinteză a misterului treimic. Această sinteză se realizează în Duhul Sfînt, dar datorită legăturii indisolubile dintre Fiul și Sfîntul Duh, misterul comuniunii Sfintei Treimi se descoperă în creație și Biserică prin Logosul divin, după voința Tatălui.

Structura imanentă a cosmosului reflectă structura trinitară prin Logos și Duhul Sfînt în Tatăl. Dacă Rațiunea cea una devine rațiuni multiple și rațiunile multiple devin Rațiunea cea Una, aceasta se datorește faptului că Rațiunea cea Una se reflectă în fiecare rațiune particulară și în toate rațiunile care stau la temelia cosmosului, prin Duhul Sfînt. Energia Sfîntului Duh constituie legătura interrelațională dintre multiplicitatea rațiunilor imanente cosmosului, făcînd ca Rațiunea cea Una să devină țesătură rațională sau raționalitate a întregii zidiri, după Taina unității în diversitate a Sfintei Treimi. Sau cum spune Părintele Stăniloae: «Afirmații care se considerau odinioară ca iraționale din pricina caracterului lor aparent contradictoriu se recunosc acum ca indicînd o treaptă firească spre care trebuie să tindă rațiunea, ca treaptă a cărei înțelegere constituie destinul fireesc al rațiunii și care e un chip al caracterului supranatural al unității perfecte a celor distincte în Sfînta Treime»⁷.

Această raționalitate imanentă a cosmosului ca reflex trinitar are o deosebită importanță atît pentru dezvoltarea firească a societății umane cît și pentru responsabilitatea față de creație. Atita vreme cît s-a pornit de la premisa eronată că materia cosmosului este o materie amorfă care duce lipsă de propria ei ordine interioară, omul s-a crezut chemat să elaboreze diferite sisteme filozofice ca să pună ordine într-o lume a dezordinii. Dacă se ia însă în considerație existența raționalității imanente a cosmosului, atunci datoria omului nu mai este de a prolifera sisteme abstracte de gîndire care se interpun ca niște mituri între om și realitate, ci de a se adapta la exigențele raționalității interioare a lumii, care ridică mintea omului la originea ei transcendentă, la taina unității în diversitate a Sfintei Treimi. Întreaga creație este un reflex al Sfintei Treimi, spune Părintele Stăniloae⁸.

Și Biserica reflectă la rîndul ei în structura ei Sfînta Treime ca taină a unității perfecte a persoanelor distincte. Aceasta cu atît mai mult cu cît aici nu mai este vorba despre structura pasivă a creației, ci de membrii Bisericii ca subiecte active și conștiente. După voința mîntuitoare a Tatălui ceresc, Hristos este prezent, prin Duhul Sfînt, în fiecare credincios și toți credincioșii, astfel încît Biserica reflectă la nivelul persoanelor, taina unității în diversitate a Sfintei Treimi, manifestată vizibil la Cincizecime prin unitatea și diversitatea limbilor de foc asupra Sfînților Apostoli, în puterea Duhului Sfînt în Hristos. Comentînd afirmația Sfîntului Vasile cel Mare după care «Duhul Sfînt este întreg în fiecare mădular printr-un dar, sau prin daruri diferite,

7. Ibidem, vol. I, p. 282.

8. Ibidem.

care se caută reciproc și colaborează între ele la întreținerea corpului întreg și al fiecărui mădular în parte»⁹. Așa cum Duhul Sfânt mijlocește, pe plan trinitar, prezența Tatălui în Fiul și a Fiului în Tatăl, în chip asemănător mijlocește la nivelul Bisericii ca lucrarea fiecărui mădular să se întindă ca un nimb asupra corpului întreg și lucrarea întregului corp să se răsfîrîgă asupra fiecărui mădular, pentru ca Biserica să se înalțe prin Hristos către sfera de comuniune inefabilă a Sfintei Treimi¹⁰.

Desigur, Biserica nu dispune numai de structuri interioare, ci și de structuri exterioare, dar este imperios necesar ca structurile exterioare să fie expresia structurilor ei interioare în care se oglindește Sfânta Treime, fiindcă doar astfel structurile exterioare ale Bisericii dobîndesc un caracter sobornicesc. După modelul Sfintei Treimi care se reflectă în structura ei interioară, «toată Biserica, spune Părintele Stăniloae, este un Sinod permanent, o comuniune, o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale... Dacă prin însușirea unității se afirmă simplu că Biserica este una, prin însușirea sobornicității se arată de ce natură este această unitate... Adică sinodalitatea sau sobornicitatea exprimă poziția și lucrarea complementară a membrilor Bisericii, ca într-un corp adevărat, nu cauza ei, cum o exprimă termenul de «catholică»¹¹. De aceea unitatea creștină nu se poate realiza pe baza unor modele de unitate ca produs al minții omenești, ci pe temeiul modelului trinitar a cărui sinteză ne-a fost descoperită de Domnul Hristos: «Pre-cum Părinte, Tu ești întru Mine și Eu întru Tine, și ei să fie întru Noi, ca lumea să creadă» (Ioan 17, 21). Acesta este al doilea motiv principal pentru care Persoana Mintuitorului Hristos constituie esența sintezei dogmatice a Părintelui Stăniloae.

3. Creația ieșită din mîinile Sfintei Treimi este destinată să se consume în eternitatea comuniunii cea mai presus de fire a Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, prin eliberarea ei de corupția în Iisus Hristos. «Dumnezeu a creat lumea ca să o desăvîrșească, spune Părintele Stăniloae, nu ca să o lase veșnic într-o formă relativă. El nu a creat pe oameni, ca să-i desăvîrșească numai pe unul cite unul trecîndu-i prin moarte, și numai în sufletul lor, ci pe toți împreună și în ființa lor întregă, deci și în trupul legat de cadrul lumii. Numai așa va fi desăvîrșit deplin omul ca om. În aceasta va consta împlinirea ultimă a scopului unirii intime a Fiului lui Dumnezeu cu lumea prin întrupare și prin învierea Sa cu trupul, ca parte a lumii. Numai ducînd-o la desăvîrșire, Dumnezeu împlinește planul creațiunii lumii și al îndumnezeirii ei în Hristos, după ce prin ajutorul dat de El s-a împlinit în forma ei actuală tot ce se putea împlini pe pămînt pentru a face străvezii în ea rațiunile ei divine»¹².

La baza viziunii eshatologice a Părintelui Stăniloae se găsesc trei idei importante: a) Istoria e condusă de Hristos, ca întreg, spre Împărăția lui Dumnezeu, prin progresele sociale și prin reformele instituțiilor ei. De aceea creștinii sînt datori să participe la toate acțiunile de îmbunătățire a relațiilor dintre oameni, nu numai în cadrul particular,

9. Ibidem, vol. II, p. 285.

10. Ibidem, vol. II, p. 287.

11. Ibidem, vol. II, p. 283.

12. Ibidem, vol. III, p. 351.

ci pe planul general social; b) Numai un Hristos prezent în creștini și în măsura în care e prezent în ei îi ajută pe aceștia să depășească continuu aspectul formal, anterior al progresului relațiilor umane, structurate de reforme tot mai avansate, într-o căldură și adâncime spirituală satisfăcătoare, după ce-i ajută să contribuie la înfăptuirea unor structuri de tot mai mare dreptate și frățietate între oameni; c) Istoria nu va ajunge la perfecționarea ei eshatologică prin ea însăși. Căci în durata ei pămîntească persistă moartea cu multe din grijile și tristețile ei; deci nu se poate ajunge în cadrul ei nici la comuniunea desăvîrșită cu toți. Creația se cere după un sfîrșit. De aceea viziunea eshatologică a Părintelui Stăniloae se încununează cu apoteoza cerului nou și al noului pămînt pe care o înfățișează ca mister al materiei înduhovnicite și ca zi a bucuriei eterne, cînd toate vor umbla în lumina lui Hristos¹³. «Fața luminoasă a lui Hristos va lumina pe toți și pe toate. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca un conținut comun al lor, ca un mediu de manifestare a iubirii lui Hristos și a persoanelor omenеști și îngerești într-un pan-personalism al comuniunii desăvîrșite»¹⁴.

În concluzie putem spune că persoana Mîntuitorului Iisus Hristos constituie esența sintezei dogmatice a Părintelui Stăniloae pentru trei motive principale: a) în Hristos se realizează sinteza desăvîrșită dintre lumea ideală și lumea sensibilă ca bază a transfigurării omului și creației; b) în Hristos se descoperă sinteza misterului de iubire mai presus de fire al Sfintei Treimi, ca bază a comuniunii dintre Dumnezeu și creație prin Biserică; c) în Hristos se împlinește misterul materiei înduhovnicite ca realitate a eonului viitor. În jurul Persoanei Mîntuitorului Hristos, Părintele Stăniloae a edificat o grandioasă și monumentală sinteză dogmatică în fața căreia ne plecăm cu negrăită admirație, la împlinirea celor 80 de ani ai Prea Cucerniciei Sale.

Pr. Prof. Dumitru POPESCU

Director de studii la Conferința
Bisericilor Europene
GENEVA

COMEMORARE CENTENARĂ

Compozitorul Ciprian Porumbescu : 100 de ani de la moartea sa

I. Viața

Familia Porumbescu își are rădăcinile adînc înfipte în trecut, fiind legată din moși-strămoși de obcinele Țării Fagilor¹.

Părinții lui Iraclie, tatăl compozitorului, erau țărani săraci, împovărați cu o casă de copii. La vîrsta de 6 ani, Iraclie a fost dat în grija egumenului de la Putna, Ghenadie Platenchi, să învețe carte, deoarece în 1829 nu existau școli la sate.

13. Ibidem, vol. III, p. 414.

14. Ibidem, vol. III, p. 394.

1. Pr. N. Pentelescu, *Un veac de muzică corală în Țara de Sus*, Suceava, 1977, p. 346—347 (manuscris); Grigore Andronescu, *Compozitorul Ciprian Porumbescu și*

«Mă iubea bătrînul arhimandrit — va spune Iraclie mai tîrziu —, poate și de aceea că trecusem cam curînd peste sumedenia de chendime, iporofuri, ipsilfuri și cite și mai cite altele din psaltichie și citeam cam binișor, dincolo de masă, pe cînd cuviosul bătrîn cu barba și părul ca zăpada ședea într-um jilț cu brațe și împletea la scofii (culioane sau comănace călugărești). La șase ani cîntam deja în biserică, începînd pieptiș de la tînerea isonului cînd cîntau călugării și ajungînd la axion, pe care îl cîntam înaintea icoanei Maicii Domnului, provenitoare de la Constantinopol»².

La vîrsta de zece ani Iraclie începe, pe cheltuiala lui Ghenadie, școala primară germană din colonia Karlberg, de unde trece, în 1836, în clasa a treia a școlii primare din Suceava și, de aici, după terminarea ei, la Gimnaziul din Cernăuți.

Murînd bătrînul protector, Iraclie este nevoit să se întrețină singur la școală. La 17 ani, după citeva peripeții, ajunge la Lemberg unde își continuă studiile întretîinîndu-se din bănuții cîștigați de la biserică română, la strana căreia cînta el. Preda și lecții de limba română unui călător englez, cu 18 florini pe lună.

Terminînd liceul se înscrie la Filosofie, dar i se întîmplă să fie arestat dintr-o eroare și își compromite situația școlară, venind acasă fără examen. Continuă, totuși, să studieze Filosofia la Cernăuți. În 1847 se înscrie la Seminarul teologic ortodox de aici, cu gîndul de a-și face un rost în viață. În perioada aceasta de studenție — cum zice el — Iraclie și-a format și consolidat părerile sale, luînd contact cu ideile revoluționare ale mișcării de la 1848.

Datorită orizontului său cultural, dar și faptului că se exprima corect în latină, germană, polonă și ruteană, a fost ales, în anul 1848, secretar de redacție la ziarul «Bucovina», scos de frații Hurmuzachi. Acum va cunoaște el bine ideile revoluționare de la 1848, va cunoaște o seamă de personalități ca: frații Alecsandri, C. Negruzzi, M. Kogălniceanu, Aron Pumnul, George Barițiu, George Sion, Rosetti, Cantacuzino, Al. I. Cuza și alții.

Curînd va fi arestat, împreună cu Al. Hurmuzachi, de către autoritățile habsburgice, fiind învinuïți de «delicte politice».

Era bun prieten cu Vasile Alecsandri, care îl îndemna mereu pe Iraclie: «Scrie, să împărtășești și neamului dumitale și al nostru ceea ce ai și ceea ce știi dumneata. Așa se cade, așa e bine»³. Vasile Alecsandri a primit de la Iraclie Porumbescu numeroase creații populare culese de el din Țara de Sus, pe care marele poet le-a inclus în culegerile sale.

De la Aron Pumnul a învățat Iraclie multe. La rîndul său, Aron Pumnul îi cere lui Iraclie, prin I. G. Sbierea, să-i trimită o autobiografie, întrucît i se reținuseră niște poezii care să fie incluse în «Lepturariu» și nu aveau destule date despre viața lui. Se pare că poeziile: *Cerșetorul*, *Trîndavul*, *Virtutea*, *Fluturile*, *Știmînța*, *Poetul*, incluse în «Lepturariul» românesc pentru clasele III și IV secundare și semnate de «un satean», sînt creațiile lui Iraclie Porumbescu⁴.

În 1850, Iraclie s-a căsătorit cu Emilia Klondnitzky din Voivodeasa. Emilia Porumbescu — cum se va numi acum — s-a născut în anul 1833, deci acum 150 de ani, fiind al patrulea copil din cei cinci pe care i-a avut familia Ștefan și Francesca Klondnitzky. Deși era o fire bolnăvicioasă și firavă, a putut da naștere celor 9 copii, care aproape toți au murit de tineri.

creația sa corală-bisericească. 125 de ani de la nașterea sa, (teză de licență), București, 1979. 2. Pr. N. Pentelescu, *op. cit.*, p. 348.

3. Leonida Bodnărescu, *Scrierile lui Iraclie Porumbescu*, partea I, 1898, p. 120.

4. Aron Pumnul, *Lepturariul românesc*, tom II, partea I, Viena, 1863, p. 17—22.

Din 1850 — când a fost hirotonit — Iraclie a păstorit în Șipotele Sucevei, pînă în 1857, și apoi din 1859 pînă în 1865, iar de la această dată a păstorit la Stupca, unde și-a înmormîntat devotata soție și scumpele lui odoare de copii. Emilia a murit la 5 august 1872, la o vîrstă destul de tînă (39 ani), iar Iraclie la 13 februarie 1896, în vîrstă de 73 de ani, fiindu-i dat să petreacă pe ultimul său drum pămîntesc pe iubitul său fiu Ciprian care nici nu împlinise vîrsta de 30 de ani.

Așa cum am mai spus, familia Iraclie și Emilia Porumbescu au avut 9 copii, dintre care 6 băieți și 3 fete. Primul copil a fost Emilian (purta numele mamei sale), care s-a născut la 17 mai 1852 și a murit la 2 iulie 1860, în vîrstă de numai 8 ani; al doilea născut a fost Ciprian — de care ne vom ocupa în această lucrare, și care s-a născut la 2/14 octombrie 1853; al treilea a fost Ștefan (1856—1896); al patrulea, Titus (1859—1860); al cincilea copil a fost Mărioara (1860—1932), cea care, după cum vom vedea, a îngrijit de fratele ei Ciprian ca o mamă; al șaselea a fost Alexandru (1862—1866); al șaptelea, Aurelia (13 august—10 septembrie 1864); al optulea, Eufrosina (1866) și al nouălea Alecuț sau Alexandru (1867—1877)⁵.



Ciprian s-a născut la 2/14 octombrie 1853 în satul Șipote, unde păstora tatăl său, într-o căsuță «clădită din patru pereți de birne necioplite și neunse, cu crăpăturile dintre birne neastupate decît cu mușchi de pădure, cu un cuptor mare și cu o fereastră în față, cu alta micuță spre ogradă, jos fără nici o podeală, iar acoperișul «casei» era de niște lătunoaie făcute din topor și prinse pe căpriori cu niște cepuri de brad, drept piroane»⁶.

Cel care s-a ocupat cel mai intens de viața și opera lui Ciprian Porumbescu a fost Leca Morariu, care evocă astfel ambianța primei copilării a acestuia :

«Șipotul Sucevei, sătuleț care și-a împrumutat numele de la viaziile cascade ale apei ...șipot de gureșe ape de munte și freamăt de brădet ... țară în sihăstria căreia cînta muntele, buciumul codrului și văzduhul cu armonia miroaselor și cu apele cu șuvoiul și șuierul lor... E țara care l-a născut pe cel ce era să devină Ciprian Porumbescu. Cuvine-se oricum a ține minte din ce umil sălaș de sihăstrie a îmbobocit prima copilărie a lui Ciprian Porumbescu : căsuța din vârful colinei, gi-tuită de costișele muntelui, nu departe de gălăgioasele gildave ale Sucevei, în cele scunde odăițe cu pereții în rudimentare birne de brad, lipăind cu piciorușele goale pe lutul camerei întunecoase... Și-n dulce aromitul soare de munte, cînd, din înaltul cerului gaia își țipa strigătul ei sperietor al singurătății, iar în zori de zi și pe la asfințit se auzea glasul prelung al buciumelor, ochișorii lui Ciprian se deschideau mari, mari, a mare mirare»⁷.

Ambianța plaiurilor natale, atmosfera muzical-culturală din familia preotului Iraclie au contribuit din plin la dezvoltarea talentului muzical extraordinar cu care era înzestrat micuțul Ciprian.

Impresionat de sunetele produse de scripca vreunui lăutar, Ciprian a dorit foarte mult să aibă și el o scripculiță, ca să poată cînta și el ca lăutarii. De altfel, cînd avea 3—4 ani, Ciprian reproducea cu o uimitoare precizie melodiile auzite în casa părintească, mai ales cu prilejul clăcilor de tors în nopțile de iarnă, la care părintele Iraclie chema pe cei mai harnici și mai buni cîntăreți, flăcăi și fete din sat. Se înțelege că în asemenea ocazii nu lipseau, uneori, nici lăutarii. Micuțul Ciprian, cînd l-a auzit pe lăutar cîntînd, nu s-a mai putut dezlipi de dînsul, ci mereu l-a ascultat cu toată lăurea-amînte și s-a tot uitat ba la degete, ba la arcușul lui, și de

5. Leonida Bodnărescu, *op. cit.*, p. 170—172.

6. *Ibidem*, p. 171.

7. Leca Morariu, *Porumbescu* (manuscris).

atunci a cerut mereu de la tatăl său și de la mamă-sa să-i cumpere o vioară sau o scripcă⁸. Părintele Iraclie i-a cumpărat o scripculiță și, din clipa aceea, s-a înfrățit cu ea. Mai târziu o va numi «dulcea mea vioară», de care nu-l va mai despărți decît moartea.

În anul 1860 a poposit la Șipote prietenul părintelui Iraclie, compozitorul și pianistul Carol Miculi. Ca buni prieteni ce erau, Iraclie trimise o trăsură cu șase cai la Cernăuți, însoțită de moș Adam, ca să aducă pianul la țară, aici la Șipote, pentru a face muzică împreună.

Văzînd Carol Miculi că Ciprian este un copil excepțional de dotat muzical, l-a învățat în cîteva zile notele muzicale, încît copilul ajunsese să execute destul de bine exercițiile date de compozitor.

Carol Miculi era directorul Conservatorului din Lemberg și obișnuia să-și petreacă vacanțele de vară în ținuturile natale. Atunci colinda cu Iraclie munții și stînele ca să culegă folclor. Aceste plimbări s-au concretizat într-o culegere de *Patruzeci și opt arii naționale românești*, cărora Carol Miculi le-a adăugat acompaniament de pian⁹.

În 1865, familia Porumbescu se mută la Stupca (astăzi comuna Ciprian Porumbescu). Ciprian era elev în clasa a II-a la liceul din Suceava. Stupca va fi leagănul copilăriei și al devenirii sale. Aici, în liniștea patriarhală a dealurilor împădurite, își va petrece el vacanțele, sărbătorile, într-un cuvînt, adevărata copilărie și cei mai frumoși ani din scurta și frămîntata sa existență.

Casa parohială în care locuia familia Porumbescu la Stupca nu mai era ca aceea de la Șipote, ci era o casă mare, spațioasă, așezată într-o curte largă, împrejmuită de trei părți de toloaca satului și mărginită la nord-vest de pădurea vestită prin abundența fragilor, a smeurșului și a murelor, ca și a frumoaselor violele. În fața principalului corp de clădiri se afla o grădină cu flori, cu o movilă acoperită cu trandafiri, din vîrfurile cărora se ridica un tei falnic, printre ramurile căruia atîrna o impunătoare liră cu clopoței.

«Casa cea mare era compusă din patru camere despărțite printr-un coridor lung, unind veranda din față cu pridvorul din spate. Veranda aceasta închisă cu geam era colțul cel mai îndrăgit al familiei. Părintele Iraclie o vopsea în fiecare primăvară cu lac alb, așeza aici glastre cu flori; în mijloc era o măsuță rotundă cu fotolii de paie (probabil răchită). Aici își petrecea după-amiezile mama Emilia, lucrînd liniștită; aici se înjghebau jocuri de societate, cînd veneau prietenii din alte sate și cînd timpul ploios îi împiedica să joace popice sau să stea în grădină. Camera din dreapta verandei era salonul unde se afla pianul, biblioteca și o mescioară la gura sobei, ce te îmbia la intimitate, mai ales toamna»⁹.

8. Constantin Morariu, *Ciprian Porumbescu, după 20 de ani de la moartea lui*, Suceava, 1908, p. 6.

⁹ *Carol Miculi* s-a născut la 20 octombrie 1821, la Cernăuți. A studiat muzica la Paris (1844—1847), iar medicina la Viena. Între anii 1858—1897 a desfășurat o activitate prodigioasă în domeniul muzicii ca profesor de pian la Cernăuți, ca profesor și director al Conservatorului din Lemberg și ca dirijor al Societății muzicale din acest oraș (1858—1870). A murit la 23 mai 1897, la Lemberg. În genul muzicii corale bisericești se remarcă printr-o interesantă Liturghie, pentru cor mixt și soliști, care a fost executată în anul 1864, cu ocazia sfințirii Catedralei ortodoxe din Cernăuți. A mai compus lucrarea «Veni Creator» pentru cor mixt și orgă, precum și o «Missa romena» (Vezi Viorel Cosma, *Muzicieni români, Lexicon*, București, 1970, p. 303—304; Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești*, vol. IV, București, 1976, p. 360; Drd. Nicu Moldoveanu, *Cîntarea corală în Biserica Ortodoxă Română în secolul al XIX-lea*, în «Studii teologice», XIX (1967), nr. 7—8, p. 508).

9. Dr. Silvia Bălan, *Stupca lui Ciprian Porumbescu (după amintirile unui contemporan)*, în «Revista Bucovinei», II (1934), nr. 6, p. 272—285.

În bucătăria casei vizitatorul poate citi pe o grindă cafenie numele lui «Cyprian» încrustat, de-abia vizibil, cu briceagul, chiar de mîna lui Ciprian.

Casa mare a fost, cu vremea, demolată și, cu materialul ei, s-a construit o altă casă parohială, mai aproape de biserică. Vechea biserică este construită din lemn¹⁰.

Ciprian avea o adevărată slăbiciune pentru lăutari. Trecea pragul bordeielor lor cu vioara sub braț și petrecea ore îndelungate cîntînd cu ei «de-a valma»¹¹. Dacă-i știa buni «zicători», îi aducea acasă, unde nota melodiile și îi învăța adesea cîntecele sale¹².

Aici, în Stupca, i se deschide lui Ciprian un alt izvor mult mai bogat și mai variat de cîntece populare, pe care le va auzi de la tarafurile de lăutari și le va aduna cu hărnicie și pricepere, constituind elementul cel mai prețios al viitoarelor sale compoziții muzicale. Aici va crea el un număr important dintre compozițiile sale.

Intr-un cuvînt, pentru el, Stupca a constituit ceea ce au fost Livenii pentru George Enescu, Mirceștii pentru Vasile Alecsandri, Ipoteștii, pentru Mihai Eminescu — leagănul unor vise și germele multor creații.

Părintele Iraclie ar fi vrut să-l trimită pe Ciprian de la început la școlile din Capitală (Cernăuți), de unde și-ar fi putut lua zborul spre Lemberg, Viena sau Paris, dar modestele lui posibilități materiale nu se prea potriveau cu aspirațiile sale.

În cele din urmă, Ciprian este dus la Ilișești, unde trăiau părinții Emiliei (deci bunicii dinspre mamă), avînd astfel, cel puțin gazda fără cheltuială.

Imbolnăvindu-i-se soția, Iraclie s-a mutat la Stupca, parohie de români, buni gospodari, aproape de Ilișești — unde trăiau socrii și unde existau două firme de medici.

Înscriș la Ilișești, la școala primară, Ciprian a urmat primul curs de vioară cu Simion Mayer, un învățător de la Școala evanghelică din localitate. După cele trei clase elementare (1860—1863) făcute la Ilișești, în urma unui examen susținut la Suceava, în 1863, Ciprian absolvă clasa a IV-a. Acum vine la Suceava și, la 15/27 octombrie 1863, începe gimnaziul superior la Liceul «Ștefan cel Mare», ce purta numele de «Gimnaziul greco-oriental», instituție susținută de fondul bisericesc al Bucovinei.

În acești ani (1863—1873) cit a învățat la Suceava, Ciprian a continuat să se perfecționeze la vioară, încît ajunsese să organizeze, împreună cu cîțiva colegi, adevărate concerte.

În 1870, cel de al patrulea centenar al minăstirii Putna trebuia să adune pe toți tinerii intelectuali români iubitori de cultură, din toate părțile Europei pe unde se aflau la studii: Viena, Paris, Varșovia, Berlin și multe alte centre universitare europene. Trebuia să fie concretizarea propunerii tînarului poet Mihai Eminescu, care studia la Viena și care făcea parte din «România Jună» — asociație a tinerilor români din Viena înființată de puțină vreme.

Acesta avea să fie primul Congres general al studenților români, ținut la Putna, în condiții destul de grele din cauza regimului austro-ungar, sub ocupația căruia se afla Bucovina, și care nu privea cu ochi buni orice manifestare românească. Dar, din cauza războiului franco-german, proiectatul «congres» s-a amînat pentru 15

10. Ciprian Rațiu, *În umbra fratelui drag*, în «Ciprian Porumbescu. Documente și mărturii», București, 1971, p. 159—160.

11. Valeriu Braniște, *Ciprian Porumbescu. Schiță monografică*, Lugoj, 1908, p. 32.

12. Dr. Silvia Bălan, *op. cit.*, p. 277.

august 1871, cînd într-adevăr s-a ținut. A fost ceva extraordinar pentru toți tinerii români, care puteau să se adune în țara lor la o asemenea întrunire pur românească. Momentul a fost cu totul ieșit din comun, mai ales pentru tînărul Ciprian Porumbescu care, înflăcărat de această manifestare națională, a smuls vioara lăutarului Vindereu și «a cîntat Daciei întregi», cum avea să mărturisească tatălui său, cu ochii în lacrimi.

Impresionat și increzător în forțele talentului său, va crea, legate de acest eveniment, mai multe imne, care au străbătut veacurile: *Imnul Unirii*, *Imnul Tricolorului*, *Imnul lui Ștefan cel Mare* și *Altarul mănăstirii Putna*, pe textul frumoasei balade a lui Vasile Alecsandri.

În 1873, Ciprian se va înscrie la Seminarul teologic ortodox din Cernăuți. Aici va avea profesor de muzică pe compozitorul Isidor Vorobchievici, care îi va îndruma pașii spre descifrarea tainelor armoniei și spre dirijatul coral. Bătrînul profesor s-a arătat deosebit de bucuros în clipa cînd a putut lăsa corul Seminarului pe mîna unui tînăr foarte talentat și înimos cum era Ciprian.

Acum începe tînărul seminarist să compună, să armonizeze și să prelucreze piese corale pentru serviciul divin, în special pentru Sfînta Liturghie, unde repertoriul era destul de sărac la vremea aceea. Compune antifoane, heruvice, axioane sau chiar Liturghii întregi în special pentru cor bărbătesc.

La 5 octombrie 1875, elevii seminaristi din Cernăuți, datorită unei legi noi, au devenit studenți ai Universității cernăuțene, care avea acum Facultățile de Teologie, de Drept și de Filosofie.

Ciprian Porumbescu se înscrie la Facultatea de Teologie dar, dornic de cunoștințe muzicale cît mai adînci și mai complete, face tot felul de cereri pentru obținerea unei burse care să-i ofere posibilitatea perfecționării muzicale într-unul dintre centrele muzicale apusene, mai ales la Viena.

La 10 decembrie 1875, studenții bucovineni înființează societatea «Arboroasa», după străvechiul nume al Bucovinei. Primul președinte al acestei societăți studențești românești a fost Gherasim Buliga, iar al doilea, în 1877, a fost Ciprian Porumbescu. Printre membrii societății se aflau și Vasile Alecsandri, Timotei Cipariu și alte multe personalități ale culturii noastre românești.

Acum Ciprian Porumbescu și-a extins relațiile cu celelalte societăți studențești din centrele universitare europene ca: Viena, Paris, Budapesta și altele, și tot acum a avut ocazia să se afirme din ce în ce mai mult, în public, ca dirijor și compozitor.

Terminîndu-și Facultatea de Teologie, Ciprian trebuia să fie numit profesor la Catedra de Muzică bisericească de la această Facultate, recomandat fiind cu multă căldură și încredere de către profesorul său Isidor Vorobchievici. Dar viața-i agitată îi va aduce nu numai bucurie, ci și necazuri multe. La 18 noiembrie 1877 va fi arestat de autoritățile austro-ungare și, odată cu aceasta, îi va fi respinsă și cererea de bursă și, tot acum, în unsprezece săptămîni, va pătrunde în trupul lui firav nemiloasa tuberculoză, care îi va curma viața prea de timpuriu.

Singura vină a lui Ciprian, și a celor împreună cu el, era aceea că simțea în venele lui sîngele românesc, că era român în suflet și simțire și că, e drept, lupta prin orice mijloace împotriva samavolnicilor regimului stăpînitor austro-ungar.

Din cauza bolii nemiloase, Ciprian este nevoit să stea acasă în anul 1878, compunînd foarte mult și ajutîndu-l pe tatăl său la școala din sat, unde acesta era și învățător.

După puțin timp se întoarce la Cernăuți și se înscrie la Facultatea de Filosofie. Nemaiputînd reinființa «Arboroasa», frecventează alte societăți. Pînă la urmă i se va acorda o bursă de studii la Viena.

În 1879 îl cunoaște pe Eusebie Mandicevschi, cel care va uimi Viena și va stăpîni, la un moment dat, toată viața muzicală de aici.

La Viena este găzduit, pentru scurt timp, de pictorul Epaminonda Bucevschi, fiul preotului din Ilieșești, satul bunicilor dinspre mamă ai lui Ciprian. Aici s-a înscris la cursurile Facultății de Filosofie și ca audiant la Conservator, unde a studiat armonia cu vestitul compozitor Anton Bruckner.

În 1880 se întoarce în patrie. Dar se va reîntoarce la Viena în 1881. De data aceasta, însă, ia legătura cu profesorul și compozitorul român Eusebie Mandicevschi. Acum va studia numai muzică, cu acesta și cu Franz Krenn.

Spre sfîrșitul anului 1881 se întoarce în țară și ocupă un post de profesor de muzică la Brașov și dirijor de cor la biserica «Sf. Nicolae» din Șchei.

La Brașov va munci foarte mult, va compune lucrările majore, ca opereta «Crai Nou», în 1882, prima operetă românească, ce a rețut un frumos succes.

Ciprian era cunoscut acum de toată lumea muzicală românească, devenind, cu fiecare zi, o personalitate muzicală.

Dar, cînd să se bucore și el mai mult de viață, de realizările sale pe plan muzical, boala reactivează și i se agravează din ce în ce mai mult.

Simțindu-se în pericol, cere — și i se acordă cu toată bunăvoința de către autoritățile brașovene — un concediu, de la 1 noiembrie 1882 pînă la 1 februarie 1883, pentru a se duce la tratament în localitatea Nervi din Italia, pe coasta Mării Mediterane. Cît va șede aici îl va cunoaște pe vestitul compozitor de operă italian Giuseppe Verdi (1813—1901) și pe mulți alți muzicieni.

Va continua să cînte la vioară și să compună mereu. În această stațiune se părea că boala îl mai slăbește, dar era o iluzie. Așa că, după aproape un an, decî la 27 februarie 1883, sosește în Gara Ițcani. Se stabilește în casa părintească, la Stupca, dar n-o mai duce mult ¹³.

II. Creația muzicală a lui Ciprian Porumbescu

Ciprian Porumbescu, artistul de la Stupca, s-a format, a evoluat și a debutat în condițiile create de activitatea muzicală a primei generații de compozitori români din a doua jumătate a veacului al XIX-lea și sub puternica înfrurire a lucrărilor realizate de aceștia.

La formarea personalității artistice a lui Ciprian au contribuit Carol Miculi, Ștefan Nosievici, Isidor Vorobchievici, cîntarea bisericească, folclorul muzical țărănesc și chiar «academia» lăutarilor de la Stupca.

Dintre muzicienii generației lui Ciprian Porumbescu ce au exercitat direct sau indirect o influență asupra formării sale muzicale amintim cîtiva: Eduard Caudella (1841—1924), George Stephănescu (1843—1927), Ștefan Perian (1845—1885), Gavriil Mucicescu (1847—1903), George Dima (1847—1925), Constantin Dimitrescu (1847—1928), Eusebie Mandicevschi (1857—1929), Iacob Mureșianu (1857—1917), Titus Cerne (1859—1911) și mulți alții.

Ca nimeni altul, Ciprian a surprins în creația sa muzicală principalele direcții. Astfel, a creat muzică de teatru, muzică simfonică, muzică de cameră, muzică corală și vocal-sinfonică.

Zeno Vancea, referindu-se la creația corală a lui Ciprian Porumbescu, apreciază că acesta ocupă un loc important printre creatorii secolului trecut, contribuind la dezvoltarea culturii corale: «Fiind deosebit de accesibile datorită caracterului lor eminentamente melodic și structurii lor armonice simple, creațiile corale ale lui Ciprian

13. Nina Cionca, *Ciprian Porumbescu*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974, p. 283 ș.u.

Porumbescu nu au fost concurate, ca popularitate, decît mai tîrziu, de compozițiile lui Ion Vidu»¹⁴.

Multe dintre partiturile creațiilor lui Ciprian au fost distruse odată cu Muzeul Porumbescu de la Cernăuți, în timpul primului război mondial. O parte din ele se mai află în posesia soției lui Leca Morariu, la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj, la Școala medie din Brașov, la Biblioteca Academiei R.S.R., Cabinetul de Muzică, la Muzeul memorial din Suceava și în colecții particulare, cum a fost aceea — cea mai bogată — a învățătorului Ioan Vicoveanu din Vicovul de Sus, pe care, înainte de a muri, a dăruit-o Muzeului sucevean.

Creația muzicală a lui Ciprian Porumbescu s-ar putea împărți astfel :

1. CREAȚIA MUZICALĂ RELIGIOASĂ

a) Coruri religioase pentru formații bărbățești :

— *Adusu-mi-am aminte*, idiomela a 5-a de la înmormîntare, creație extraordinar de impresionantă. A fost tipărită la Cluj, în 1933, la cincizeci de ani de la moartea lui Ciprian, și a fost revăzută de Andreescu-Scheletty.

— *Cade-se cu adevărat*, compus la Cernăuți, în 1876, în «do» major cu modulații în «do» minor. A fost tipărit tot la Cluj, în 1933, cu același prilej și sub aceeași revizuire.

— *Condacul Maicii Domnului* (Apărătoare Doamnă), tipărit în colecția muzicală «Făt-frumos», nr. 3, Suceava, 1933. A fost compus la Cernăuți, în 1876. Este scris în «do» major, măsura 4/4, cu cadențe în sol și fa major.

— *Cristos a înviat*, tipărit la Cernăuți, în 1940. A fost compus tot în 1876.

— *Lăudați pe Domnul*, în «mi» major, tipărit la Cluj, în 1933.

— *Ridicat-am ochii mei*, în «la» minor, tipărit la Suceava, în 1933.

— *Tatăl nostru*, în «la» minor și la major, tipărit la Cluj, în 1933.

Aproape toate aceste lucrări sînt compuse în 1876, la Cernăuți, cînd Ciprian Porumbescu era student în anul IV la Facultatea de Teologie.

— *Cîntările Sfintei Liturghii*, în «do» major (manuscris).

b) Coruri religioase pentru formații mixte

— *Axion la Rusalii*, tipărit la Suceava, în 1933. Compoziția datează din 1882 și este scrisă în «do» major cu modulații în «la» minor și «mi» major, în măsura de 3/4 și 4/4.

— *Axion la Florii*, în «sol» major. A fost tipărit, dar se păstrează și manuscrisul original la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj.

— *Antifon pentru Vinerca Paștilor*, compus la 1 aprilie 1882; se păstrează la Biblioteca amintită mai sus

— *Heruvic la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite* (Acum puterile), manuscris-copie.

— *Ca pre Împăratul*, manuscris-copie.

— *Hristos a înviat*, tipărit la Suceava în 1940.

— *În mormînt viață* (Prohodul), manuscris original ce se păstrează în aceeași Bibliotecă din Cluj.

— *Irmosul Învierii* (Axionul Sfințelor Paști), manuscris-copie.

— *Priceasnă de Paști* (Cu trupul lui Hristos), Suceava-Cernăuți, 1940.

— *Sfînte Dumnezeule*, manuscris-copie.

— *Adusu-mi-am aminte*, în «re» major și «si» minor. Este tipărit.

14. Zeno Vancea, *Creația muzicală românească sec. XIX—XX*, vol. I, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R. S. R., București, 1968, p. 158.

În manuscris se mai păstrează și alte compoziții ale lui Ciprian Porumbescu: cîntări din slujba Sf. Liturghii (antifoane, heruvice, axioane, răspunsuri mari etc.).

Foarte multe partituri în manuscris original sau copie s-au păstrat, pînă acum cîțiva ani în urmă, de către pasionatul colecționar, regretatul învățător Ioan Vicoveanu din Vîcovul de Sus — Bucovina.

Pe lângă lucrările cu caracter liturgic, Ciprian Porumbescu a mai compus și mici piese cu caracter religios, pentru elevi. Dintre acestea amintim :

— *Rugăciune înainte de școală* (înainte de începerea cursurilor).

— *Rugăciune după școală* (la sfîrșitul orelor).

— *Imn festiv închinat* lui Teoctist Blajenovici, la 23 mai 1877, în Cernăuți, și

— *Imn de urare*, pentru cor mixt, compus la Viena, în 8 martie 1880.

În toate aceste lucrări muzicale religioase se observă clar stilul specific al lui Ciprian Porumbescu, stil caracterizat printr-o melodicitate aparte, romantică, potrivită cu temperamentul său și mai ales cu starea sa fizică suferindă, deși nu-i mai puțin adevărat că optimismul său molipsitor, care se desprinde din mulțimea scrisorilor rămase de la el (căci Ciprian a avut un talent epistolar deosebit), se întrezărește în toate creațiile sale, fie minime, fie majore.

c) Alte lucrări muzicale menționate din diverse izvoare

— *Antifon pentru Sîmbăta Paștilor*; *Avem către Domnul*; *Catavasia la Botezul Domnului*; *Cu vrednicie și cu dreptate*; *Doamne strigat-am*; *Împărate ceresc*; *Liturghia simplă*; *Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*; *Liturghia Sf. Vasile*; *Psalmul 88*; *Psalmul 95*; *Psalmul 100*; *Psalmul 149*; *Veșnica pomenire ș.a.*

2. CREAȚIA MUZICALĂ PATRIOTICĂ A LUI CIPRIAN PORUMBESCU

— *Patria Română*, litografiat în 1910.

— *La malurile Prutului*, 1877, vals pentru soliști, cor bărbătesc și pian.

— *Altarul mîndstirii Putna*, pe versurile baladei cu același titlu a lui Vasile Alecsandri, 1877, cantată pentru soliști, cor bărbătesc și pian (litografiat în 1913).

— *Colecțiune de cîntece sociale pentru studenții români*, 1879 (coruri și cîntece în unison), Viena, 1880. Această colecție cuprinde: *Cîntecul gîntei latine*, *Imnul Unirii*, *Inimă de român*, *Cîntecul Tricolorului*, *Hora*, *Gaudeamus igitur*, *Haideți frați, cu bucurie*, *Hai să ciocnim*, *Bericica cristalină*, *Frați la masa asta-ntinsă*, *Tu, Ileană, dintre brazi*, *Frunză verde de piperiu*, *Dragoș-Vodă cel vestit*, *Pîn-era cioroaica barză*, *Țigani se stătuiră*¹⁵.

Tot Ciprian Porumbescu a mai compus și următoarele lucrări corale: *Frunză verde foi de nalbă* (Leipzig, 1911), *Cîntecul Margaretei* (Leipzig, 1911), *Odă ostașilor români* (Leipzig, 1911), *Noapte de primăvară* (Leipzig, 1911), *Cîntec de primăvară* (Oravița, 1880).

În anul 1954, ESPLA (Editura de Stat pentru Literatură și Artă) a tipărit o colecție de «Opere alese», vol. I, iar în 1958 a apărut volumul II (Ediție îngrijită de Viorel Cosma).

— *Marș de 1 Mai*, pe versurile Mariei Ranteș (prelucrat mai tîrziu pentru cor mixt de Radu Palade); *Marșul cîntăreșilor din Oravița*; *Luna mai*, Leipzig, 1910; *Sosirea primăverii*, Leipzig, 1910; *Suspînul prizonierului*, 1877.

3. MUZICĂ DE TEATRU

— Opereta «Crai Nou», 1882.

15. Viorel Cosma, *Muzicieni români. Lexicon*, București, 1970, p. 373—374; Nina Cionca, *op. cit.*, p. 87.

În 1881, la sfârșitul anului, Ciprian Porumbescu se întoarce de la Viena. Postul de profesor de muzică de la Facultatea de Teologie — pe care i-l promisese mitropolitul Silvestru Morariu-Andrievici — nefiind încă liber, prietenii săi din Brașov au insistat să vină în orașul de la poalele Timpei. Eforia școlară îl primește cu dragoste și îl angajează ca profesor secundar de cîntări la Gimnaziu, la Școala Comercială și reală. I se mai dă și postul de dirijor al corului bisericii «Sf. Nicolae-Schei».

Deci, la 11 noiembrie 1881, Ciprian Porumbescu se stabilește la Brașov, unde începe să lucreze nestingherit de nimeni, ba chiar încurajat de toți. Organizează corul bisericii pe baze noi, organizează orchestra orașului și începe să lucreze la opereta «Crai Nou» pe libretul lui Vasile Alecsandri.

După o muncă asiduă, premiera operetei a fost anunțată în «Gazeta Transilvaniei» din 23 și 25 februarie 1882, pentru zilele de 27 și 28 februarie, același an.

«Crai Nou» a fost prezentată, sub bagheta autorului, într-o atmosferă entuziastă. A fost un succes românesc de mare răsunset. Era prima operetă românească, cu rădăcinile înfipte în folclorul nostru atât de bogat și atât de drag lui Ciprian Porumbescu¹⁶.

Tot pentru scenă a mai compus vodevilul «Candidatul Lînte» sau «Rigurosul teologic», în 1877.

4. MUZICĂ DE CAMERĂ

— Cvintet de coarde cu flaut, 1875; Cvintet de coarde, 1875; Hora detrunchiașilor, 1877; Arie română, 1877; O seară la stîină, 1877; Bătrîneasca, 1879; Peneș Curcanul, 1879; Dorul, 1879; Reverie, 1879; Baladă pentru vioară și pian, 1880; Zîna Dunării, 1880; Cameli, 1880 (acest vals i-a fost executat de Johann Strauss la Viena); Gavotă de concert, 1881; Pe cîmpiile Stupeci, 1881; Souvenir de la Nervi, 1882; Rapsodie română, 1882; Serenadă pentru cor mixt și solo sopran; Boala mea, 1878.

Făcînd un calcul sumar, se constată că Ciprian Porumbescu a compus, în 10—12 ani, circa 300 lucrări, mai mari sau mai mici, laice sau religioase, vocale sau instrumentale, de cameră, de scenă etc.

Trăsăturile predominante ale muzicii corale și teatrale ale stilului lui Ciprian Porumbescu, cantabilitatea, forța de comunicare, accesibilitatea, se întîlnesc și în lucrările sale religioase, în care se asimilează unele inflexiuni de strană, imprimîndu-le oarecum o tentă italiană.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea creatorii încep să acorde o mai mare atenție vechii cîntări bisericesti, particularităților sale specifice. După 1880 se vor evidenția tot mai mult formule melodice de iz bizantin și structuri modale, chiar dacă vor fi incorect tratate¹⁷.

Dacă în muzica corală laică a lui Ciprian se poate observa bine filonul folcloric ca și influența străină, în muzica bisericească nu prea se simte filonul bisericesc curat, ci influența romantică. Dintre compozițiile religioase cel mai mult s-au impus: *Tatăl nostru* — care se poate auzi și astăzi în multe biserici, fie coral, fie solistic —, *Adu-su-mi-am aminte* și *Veșnică pomenire*.

Dintre corurile laice cele mai cunoscute sînt: *Trei culori* sau *Imnul Tricolorului*, care a devenit, cu text adaptat, Imnul de stat al țării noastre; *Imnul Unirii* sau *Pe-al nostru steag*, *Serenada*, *În pădure*, *Altarul mînăstirii Putna*, *Marș de 1 Mai*, iar dintre creațiile vocal-instrumentale și instrumentale rămîne veșnic tînără opereta «Crai Nou» și răscolitoarea *Baladă* pentru vioară și pian, care pînă astăzi și pînă în vecii vecilor va înduioșa pe orice ascultător sensibil.

16. A se vedea pe larg: Valeriu Braniște, *op. cit.*, p. 91—92; Scrisorile lui Ciprian Porumbescu publicate de Nina Cionca în *op. cit.* și multe altele.

17. Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești*, Editura Muzicală, vol. IV, București, 1976, p. 360.

La 26 mai/6 iunie 1983 s-au implinit 100 de ani de la trecerea la cele veşnice a artistului-patriot Ciprian Porumbescu. Toată lumea muzicală şi, mai putea spune, toată suflarea românească a făcut un pios popas pentru a omagia, în chip special, personalitatea şi creaţia muzicală a acestui geniu.

A fost înmormintat în cimitirul satului Stupca, leagănul copilăriei sale, lângă mama sa şi lângă ceilalţi fraţi. A fost însoţit de multime mare de prieteni, iar răspunsurile la prohodire au fost date de corul teologilor de la Cernăuţi. L-au însoţit coroane de flori de pretutindeni : din partea «României June» din Viena, din partea «Junimei» din Cernăuţi, din partea «Armoniei» din Braşov, din partea numeroşilor prieteni şi corişti.

Pe mormînt i s-a scris strofa a 3-ă din *Imnul Tricolor* :

«Iar cînd, fraţilor, m-oi duce / De la voi şi-o fi să mor / Pe mormînt atunci să-mi puneţi / Mîndrul nostru tricolor». Şi aşa au făcut.

La 50 de ani de la moartea sa — 15 octombrie 1933 — i s-a dezvelit un bust în piaţa Sucevei.

Mărioara, sora lui, singura rămasă în viaţă dintre cei nouă fraţi, n-a mai apucat nici ea să vadă acest bust, căci se prăpădise în 1932.

La dezvelirea bustului a vorbit octogenarul Oreste Popescu, ultimul în viaţă dintre prieteni şi împreună-pătimitori cu Ciprian, spunînd, adresîndu-se bustului de bronz : «Iubite Ciprian, nu te-am văzut de 50 de ani. În bucuria revederii de astăzi, te îmbrăţişez şi-ţi zic : Bine ai venit, scump prieten şi iubit coleg de şcoală şi de suferinţă !».

În memoria lui Ciprian Porumbescu, atît de drag tuturor românilor de pe ambele versante ale Carpaţilor, numeroase străzi au primit numele lui, dar cel mai interesant lucru este acela că unul dintre Conservatoarele noastre din ţară, cel din Capitală, îi poartă numele cu cinste şi mîndrie, ca semn al preţuirii tinereţii, talentului extraordinar şi al patriotismului sincer şi înflăcărat al acestui mare muzician român.

Diac. Conf. Dr. Nicu MOLDOVEANU

CONVERTIREA LUI CONSTANTIN CEL MARE ÎN LUMINA APOLOGETICII LUI TERTULIAN *

De curînd chiar, Kurt Aland, într-un raport amănunţit asupra cercetărilor din ultimele decenii — închinat problemei raporturilor dintre Stat şi Biserică — a deplîns «izolarea crescîndă a disciplinelor teologice», care evoluează paralel, devenind tot mai independente una de cealaltă şi pierzînd legătura — odinioară normală — cu filologia clasică şi cu istoria veche, apoi a adăugat pe drept : «iar această situaţie este valabilă şi invers, pentru disciplinele amintite».

De aceea, salut cu şi mai multă recunoştinţă faptul că l-aţi manifestat prin invitaţia adresată mie — de a avea un dialog interdisciplinar, plăcut pentru un istoric şi filolog, care prin tema aleasă prezintă, după cum îmi pare, un interes de mare actualitate ştiinţifică. Căci de cînd Karl Barth ne-a lansat îndemnul de a medita asupra consecinţelor «pactului pe care Biserica l-a încheiat cu forţele lumesti», lozinca despre apariţia şi dăinuirea pînă în zilele noastre a «epocii lui Constantin» trebuie să ne facă să ne gîndim la critica pe care Eduard Gibbon şi Jacob Burckhardt au adus-o politicianului Constantin, calificat drept «ambitiosul cu însuşiri superioare», care ar fi subordonat sarcinile de misiune ale Bisericii, pretenţiilor de dominaţie mondială ale Romei; dar, în timp ce, de exemplu, Ed. Schwartz şi Joseph Vogt găseau în «credinţa iraţională sinceră» a lui Constantin, pe care Biserica Ortodoxă îl mai cinsteşte şi astăzi ca pe un

* Conferinţă ținută de Prof. Johannes Straub de la Universitatea din Bonn, la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti.

sfiint, motivarea pronunțării primului împărat creștin în favoarea «forței transformatoare pe tot globul a creștinismului», teologi din Franța și Germania au atribuit lui Constantin pretinsul model al unei «Biserici care trebuie nu numai să vestească lumii voiața lui Dumnezeu, dar să și conducă lumea și s-o organizeze după legile Lui»; ei au făcut aceasta pentru a putea protesta împotriva modelului acesta contrar istoriei, cum se va vedea mai departe.

Ei s-au putut baza pentru aceasta pe prezentări istorice despre sfârșitul antichității, în care se vorbea întâmplător de «Empire chrétien» (Piganiol) și de «Christian Empire» (N. A. Baynes); dar tocmai acești istorici nu au lăsat nici o îndoială asupra faptului că Constantin n-a creat nici un fel de «imperiu creștin», el vrînd doar să fie recunoscut că «Restitutor Imperiî», adică al Imperiului roman, și a fost recunoscut atît de păgîni, cît și de creștini ca împărat roman, urmaș al lui Augustus.

De aceea, dacă critica ce urmărește succesul are drept sarcină să ceară și să dea socotală despre răspunderea creștină în lumea noastră și despre încadrarea Bisericii în numeroasele și schimbătoarele instituții variate ale statului (*res publica* în limba Sfintei Scripturi), ea nu poate să treacă cu vederea faptul că se cuvenea ca Biserica «să cerceteze încă de la întemeierea ei semnele vremii și să le interpreteze în lumina Evangheliei». Biserica este pe deplin conștientă cit de mult trebuie să se matureze în relațiile ei vii cu lumea pe baza experienței istorice. De aceea, nici nu poate renunța la încercatele metode ale criticii istorice, ce trebuie neîncetat verificate. Cu alte cuvinte, cine se referă la «normele veșnic valabile ale Evangheliei» va neglija cu atît mai puțin strădaniile exegetice ale Părinților bisericești, cu cît el este inclinat să se opună abuzului de «creștinism» (Christianity) (Gibbon), de care Biserica s-a făcut vinovată încă din timpul lui Constantin sau cel puțin l-a urmărit cu ocazia adaptării ei la evoluția istorică a societății umane: Este însă suficient să ne amintim cît de dificil a fost pentru comunitatea creștină din perioada apostolică să se conformeze totdeauna «normelor permanent valabile ale Evangheliei» în raporturile ei cu puterea statală, atunci cînd s-a aflat, cum a subliniat-o lămurit Werner Elert — în fața alternativei dintre perspectiva ordinii pauline și perspectiva forțelor apocaliptice. Atunci s-a conformat — ca *religio illicita* — îndemnului apostolului Pavel și parabolei cu «obolul căter Cezar (stat)», decizindu-se nu numai pentru «suportarea pasivă» a autorității orfnduite de Dumnezeu, dar curînd — din timpul apogetului — și-a manifestat dorința de a colabora și contribui la promovarea binelui public — *salva clausula* — a lui Petru.

În privința aceasta, mărturia lui Tertulian are o importanță pe cît de reprezentativă, pe atît de plină de consecințe. În protestul său contra legalității dubioase a urmării creștinilor, apogetul respinge cu deosebită vigoare reproșul de lezare a maiestății (*laesa maiestas*) și de săcrilegiu: «nu-i venerați pe zei, spuneți voi, și nu contribuiți la sacrificiile aduse pentru împărați... și astfel sîntem acuzați de săcrilegiu și de lezarea maiestății» (*Deos, inguitis, non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis... itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur*; 10, 1). Trebuie deci pornit de la această acuzație, dacă se discută bazele juridice ale proceselor contra creștinilor — cel puțin din epoca Severilor —, și eu atrag de pe acum atenția asupra importanței faptului că împăratul Constantin, care era Pontifex Maximus, a renunțat să mai aducă sau să mai facă sacrificii zeilor. În afară de aceasta, se înțelege — și ne interesează aici — de ce Tertulian încearcă să explice pentru prima oară, cred, în apologetica creștină, concepția despre maiestatea imperială (*maiestas imperialis*) spunînd: «Ce poate fi mai mare, ce poate fi mai sfiint decît maiestatea imperială»? (*Quid enim maius, quid sanctius imperiali est maiestate?* I, 14, 16, 1). La aceste aprecieri se va referi și împăratul Iustinian, pentru ca imediat să amintească de concepția juridică valabilă și necontestată încă de la întemeierea Principatului: «Atît dreptul poporului roman, cît și al Senatului au fost transferate maiestății imperiale, spre fericirea statului» (*Ad maiestatem imperatoriam ius populi Romani et senatus ielicitat erei publicae translatum est*, Nov. 62, pr.). Împăratul roman reprezenta maiestatea poporului roman, măreția și demnitatea bazate pe pretenția de dominație universală a Romei, care, conform concepției păgîne, era vestită de Juppiter și devenea deci, chemarea «sfiintă», obligîndu-l pe cetățean la venerarea preasfiintului împărat (*sacratissimus imperator*). Încă din perioada Principatului timpuriu împăratul voia să se știe că proclamarea sa de către Senat și armată trebuie înțeleasă ca împlinirea unei chemări divine, că el «era unsul lui Dumnezeu» (*princeps a dis electus*). De aceea, el putea și avea dreptul să-i ceară cetățeanului roman ca acesta, în calitate de om devotat puterii divine și măreției împăratului (*devotus numini maiestatique eius*), să-și manifeste venerația prin jertfele cuvenite. Învățătura biblică, i-a încredințat pe creștini că toată puterea de pe lume vine de la

Dumnezeu, de la Dumnezeul lor, de la adevăratul Dumnezeu — fie că este vorba de Nabucodonosor, Cyrus, David, Solomon sau Augustus și urmașii săi —, fiindcă după hotărîrea de nepătruns a lui Dumnezeu, această putere a fost încredințată împăratului roman ca «stăpîn al mării și uscatului (*πάσης γῆς καὶ θαλάττης δεσπότης*) în vederea pacificării întregii lumi; de aceea, reproșul de rănire a maiestății (*laesa maiestas*) nu era justificat, iar credința și pietatea creștinilor pentru împărat *religio atque pietas Christiana erga imperatorem*, 33, 1), înțelese doar ca o datorie conștientă — avînd în vedere credința lor unică ce se împotriva unor astfel de practici externe — nu aveau nevoie de constrîngere la jertfe păgîne pentru dovedirea lealității lor. Dar cum în concepția păgînă esențialul era tocmai un astfel de cult, care să asigure sprijinul divin pentru bunăstarea împăratului (*salus Augusti*), pe care se baza și cea a statului (*salus publica*), o știa prea bine Tertulian. Pe el îl interesa însă justificarea concepției creștine despre lealitatea cetățenilor față de stat, precum și dovedirea credibilității acesteia, cînd spune: «Împăratul ne aparține mai degrabă nouă, deoarece este instalat de Dumnezeul nostru. Noi respectăm hotărîrea lui Dumnezeu prin împărății care au fost puși în fruntea popoarelor. Noi știm că lor li se cuvine ce a vrut Dumnezeu. Pentru noi aceasta echivalează cu un jurămint solemn» (31, 2—3). Tertulian are în vedere — și lucrul acesta trebuie subliniat — un împărat păgîn căruia puterea (*potestas*) i-a fost acordată de Dumnezeu: este vorba de împăratul roman căruia îi atribuie o maiestitate superioară (*augustior maiestas*) celei pe care păgînii o conferă zeilor lor (care, desigur, nici nu există sau n-au pretenția să fie venerați ca demoni), căci acest împărat este al doilea după Dumnezeu (*secundus a Deo*): «Venerăm deci și pe împărat astfel, cum ne este permis nouă și îi folosește și lui ca al doilea om după Dumnezeu. Astfel, el este mai mare decît toți, deoarece este întrecut doar de Dumnezeu. Și tot așa, el este mai mare chiar decît zeii, deoarece și aceștia se află în puterea sa (Ad. Scap. 2: *colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobilis licet et ipsi expedit ut hominem a deo secundum... sic enim omnibus maior est dum solo deo minor est. Sic et ipsi diis maior est, dum et ipsi in potestate eius sunt*). Creștinii se roagă pentru sănătatea acestui împărat, singurul Dumnezeu adevărat și veșnic «în a cărui unică putere se află și împărății, dar pe locul doi, fiind de aici înainte primii în fața tuturor și deasupra chiar a tuturor zeilor» (*in cuius solius potestate sunt, a quo (sunt) secundi, post quem primi, ante omnes super omnes deos*, 30, 1).

Interpretarea creștină a lui Tertulian se străduiește să contribuie la înțelegerea păgînilor, atunci cînd le face cunoscut că și după teologia lor (aceea a lui Euhemer) existența unui «stăpîn al lumii, superior și mai puternic, de o înălțime perfectă» nu poate fi negată (*aliquem esse sublimiorem et potentiorem velut principem perfectae maiestatis*, 24, 3). Dar acestei singure și exclusive «măreții divine» îi este subordonată, ca să zicem așa, măreția a doua — *secunda maiestas* — a aceluia care este al doilea după Dumnezeu — *secundus a Deo* — și care, ca om, știe că «de acolo se trage puterea sa de unde vine viața» (30, 3); că urmare, el nu se socoate egalul lui Dumnezeu, ci prin denumirea de «împărat» (Caesar), se poate aștepta doar la respectul ce-i este cuvenit acestei denumiri: «Această denumire este un lucru măreț, deoarece este acordată de Dumnezeu» (33, 3). De aceea, nici Tertulian nu șovăie să i se adreseze după obiceiul general (*more communi*) prin *dominus* «atunci cînd nu sînt constrîns să spun *dominus* în înțelesul de *Dumnezeu*» (34, 1) (*quando non cogar, ut dominum dei vice dicam*).

Înainte de a încerca să apreciem la justa valoare consecințele acestei concepții despre «Imperiul din mila Domnului», căruia creștinii socot că i se cuvine pietatea corespunzătoare, cerută de cinstirea «imperîului», de esență «divină», în cadrul actului de convertire a lui Constantin, o anumită observație — ce mi se pare foarte importantă — merită să fie tratată cu toată atenția.

Cu toată sincera subliniere a lealității sale, Tertulian nu ascunde faptul că «nu există un lucru care să ne fie mai străin decît statul» (*nec ulla nobis res magis aliena quam publica*, 38, 3). Lucrul acesta este de înțeles pentru o *religio illicita*; și aceasta mai înseamnă că *împărăția lui Dumnezeu (regnum Dei)*, căreia îi aparțin creștinii, rămîne distinctă de statul roman; ei i se alătură ca niște *peregrini*. Aceasta arată că creștinii nu se considerau chemați să elaboreze o concepție proprie despre «statul creștin» și despre o orînduire socială creștină, transformînd deci statul roman (*res publica*) într-un stat creștin (*res publica Christiana*). Ei puteau cu greu să-și închipuie că un împărat s-ar putea converti la credința lor. Tertulian socotise în vremea Severilor, din considerente principiale, că convertirea unui împărat sau prelucrarea puterii imperiale de către un creștin erau imposibile (Apol. 21, 24: *sed et Caesares credidissent*

super Christo, si aut Caesares non esent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuisent esse Caesares). Și lucrurile par aproape de așa natură, ca și când ar trebui să meditam din nou asupra faptului cât de mult era tributară Biserica din vremea convertirii lui Constantin concepțiilor, care în timpul perioadei persecuțiilor îi permisese să fie pregătită pentru o sinceră lealitate sau, altfel spus, cum ea a rămas, conștientă de autonomia ei «corporativă» și mai departe «ascultătoare față de autoritatea lăsată de Dumnezeu (*salva clausula Petri*) și nu s-a grăbit și nici nu s-a considerat menită să schimbe din proprie inițiativă orînduirea politico-statală. La aceasta s-a referit și Gibbon și despre ea s-a discutat prea puțin în cercetările moderne privind perioada lui Constantin, deoarece s-a avut în vedere caracterul politic al creștinismului de mai târziu, iar prin referire la autonomia din perioada preconstantiniană se obiecta să nu se facă «abuz de creștinism» (abuse of Christianity), de care Biserica poate fi acuzată abia din momentul cînd îi deveniseră clare urmările ascultării slugarnice — servanți obedienți — de proveniență preconstantinopolitană. Căci, de fapt, Tertulian fusese cel care văzuse pe cel de al doilea după Dumnezeu — *secundus a Deo* — ridicat peste toți oamenii (și zeii) și acestuia i se recunoștea *secunda maiestas*, care era însă, ce-i drept, subordonată celei mai înalte maiestăți — *perfecta maiestas, maiestas Domini* — dar rămînea dominantă în comunitatea omenească, și nu numai că justifică, dar și impunea *religia și pietatea creștină față de împărat (religio atque pietas Christiana erga imperatorem*, Apol. 33, 1), așadar față de împăratul păgîn. Optatus din Mileve obiectase lui Donatus: «deoarece poste împărat nu este nimeni afară de Dumnezeu, care l-a făcut pe împărat, atunci Donatus cînd se ridică peste împărat, a întrecut deja granițele umane, socotindu-se pe sine aproape Dumnezeu, nu om, fără a mai respecta pe acela de care oamenii se tem cel mai mult după Dumnezeu». Chiar și către sfîrșitul secolului al IV-lea Vegetius va putea vorbi în timpul unui împărat foarte creștin (*imperator Christianissimus*) despre faptul că împăratului, de îndată ce i se dădea titlul de Augustus, i se cuvenea și o cinstire (*devotio*) sinceră, la fel ca unui Dumnezeu văzut, corporal. Și, mai înainte de aceasta, el vorbește de jurămîntul soldaților pe care ei îl făceau în numele lui Dumnezeu Tatăl, al lui Hristos și al Duhului Sfînt, și al maiestății imperiale; aceasta din urmă trebuia să fie iubită și adorată de neamul omenească imediat după Dumnezeu: «...*et per maiestatem imperatoris, quae secundum Deum generi humano diligenda est et colenda*» a inclus aceste două mărturii într-un capitol pe care îl începe cu următoarea observație: Cu toate acestea, și în secolul al IV-lea concepția despre un împărat-zeu nu s-a pierdut cu totul, chiar dacă astfel de exemple se întîlnesc doar rar». N-am nevoie să mai menționez anume afirmațiile panegiristilor păgîni; judecînd strict, ele sînt mai puțin relevante decît acelea ale predecesorilor lor, care cîntaseră în perioada lui Dioclețian laudele tipice la adresa «împăraților-zei»: este profesiunea de credință creștină pentru *devotio, pietas et religio et fides imperatoribus debita* (Tert. Apol. 36, 2), care a făcut «imperiu prin grația lui Dumnezeu» pîrtaș la aceeași cinstire pe care «împărații zeii» o speraseră în zadar; aceasta pentru că ea era recomandată creștinului pios de conștiință — by conscience — și de dragul conștiinței și nu de abia, ci desigur cu atît mai insistent, cu cît *cel de al doilea după Dumnezeu (secundus a Deo)*, ca împărat creștin corespondea și era gata să corespondă în mod conștient concepțiilor pe care Tertulian, referindu-se la împăratul păgîn ca la «cel mai constant dintre conducători» (*constatissimus principum*) (Severus 4, 9), le transmisesse din optica creștină. În mod curent — *more communi* — pentru a folosi propriile sale cuvînte, se putea prin urmare, să i se acorde și împăratului, care renunțase la pretenția discutabilă de caracter divin, un ceremonial de adorare, deoarece el se cuvenea maiestății sale. *Interpretatio christiana* acorda *numen*-ului său harul de la Dumnezeu cel adevărat și accepta, cel puțin în limbajul oficial, să fie desemnat ca sacru (*sacer*), adică ceea ce era «al împăratului», ce era imperial, încît chiar și scrierile emantate de la împărați (*sacrae litterae*) erau publicate ca oracula.

De aceea, Eusebiu deține în seria apologetilor un loc aparte, fiindcă el, de acum înainte, va fi primul care trebuie să introducă un împărat creștin în schema obișnuită a integrării puterii laice (seculare) în cadrul planului de mîntuire divină. Pentru el împăratul rămîne «locșitorul lui Dumnezeu» (*ὑπαρχὸς Θεοῦ*) care ca *secunda Deo* avea menirea să ia asupra sa sarcina misionară, deținută pînă aici numai de către Biserică, ceea ce ne obligă să încadrăm domnia sa în *regnum Christi*. Este astfel dovedită semnificația «legii proprii creștinilor» — *lex propria Christianorum* —, prin aceea că Constantin, pentru a ne exprima în formula obișnuită, a renunțat la regalitatea divină în favoarea Imperiului prin grația lui Dumnezeu. El îi devenise pîrtaș acestui

Imperiu chiar din momentul chemării neîmijlocite prin viziunea de dinaintea luptei de la Pons Milvius; el a rămas «al doilea după Dumnezeu», iar «sfintei sale maiestăți» i-a fost acordată, în ceremonialul festiv de adorare, aceeași cinstire, așa cum o cunoscuseră predecesorii săi de pe tron, egali cu zeii.

Justificarea biblică pentru aceasta era greu de găsit în Noul Testament; chiar dacă dorința de a respecta autoritatea în chipul convenit ei, înlînită la unii apologeti, nu venea în contradicție cu cuvintele Domnului și ale Apostolului Pavel, s-au găsit totuși exemple în Vechiul Testament (Moise, David, Solomon), care au putut fi preluate acum, cînd era nevoie pentru prima oară să se creeze un tipar ideal de domnitor creștin. Nu fusese prevăzut în Biserică nici un loc pentru un împărat creștin și acest lucru trebuie să ne dea mereu de gîndit, deoarece Biserica era prea legată de ideile amintite — și s-ar putea zice de încercările aforistice-exegetice ale apologetilor — cînd iată că imediat după anii de persecuții (sub Dioclețian și Galeriu) un împărat se îndreaptă spre Biserică, se desemnează «serv al lui Dumnezeu», vrea să stabilească bunăstarea Imperiului roman pe credința în divinitatea cea mai înaltă, încredințînd protecției sale conducerea tuturor lucrurilor lumesti.

Așa se explică de ce împăratul lăsa să se înțeleagă în conștiința sa de «trimis» (salutată cu bucurie de Biserică) că el trebuie privit ca un confrate al episcopilor, ba chiar ca «episcop», că el este «păzitorul» binecuvîntat de Dumnezeu, care are obligația să poarte grijă ca adevărata cinstire să i se aducă Dumnezeului adevărat și să fie păstrată dreapta credință. Ne apare astăzi, ca și cîndva lui J. Burckhardt, o concesie inacceptabilă făcută lui Eusebius «cel mai dezgustător dintre laudători», care fundamentează această pretenție «episcopală» prin aceea că conducătorul universal ar porunci ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pămînt, după modelul lui Hristos. Nu văzuse oare și Tertulian maiestatea împăratului ca ceva supus numai maiestății divine? De aceea, va trebui cel puțin și în primul rînd înaintea oricărei critici, care se orientează doar după consecințe, să ne gîndim că a fost nevoie de un lung proces de experiență, pînă ce Biserica creștină s-a putut elibera din nou de concepția, potrivit căreia, prin hotărîrea divină, o credință, o Biserică și un imperiu trebuie să se unească laolaltă într-o ordine unică de pace (*Pax Romana*).

Dacă critica modernă condamnă «modelul constantinian» al «Bisericii dominante», trebuie să i se obiecteze că Biserica, dimpotrivă, nu numai că a trebuit să se apere de îmbrățișarea puternică a împăratului, dar a fost pregătită să accepte doar cu reținere într-un moment important favoarea binevenită a acestuia. Ea a fost de acord ca împăratul să convoace primul Sinod Ecumenic de la Niceea în palatul său și să participe la sinod, deși el nu era încă botezat; împăratul se simțea însă personal chemat (ca Pavel) și în calitate sa de «episcop universal» să aducă unitatea de credință și de cult. Există încă discordanțe asupra faptului dacă împăratul a avut președinția Sinodului și dacă în timpul dezbaterilor a exercitat o influență hotărîtoare asupra formulărilor de credință; dar Simbolul de la Niceea a fost formulat de cei 300 de părinți, nu de Constantin, și a rămas prin consensul Bisericii pînă azi Mărturisirea de credință valabilă. Tot Biserica a fost aceea care a aprobat ca episcopii eretici condamnați și depuși să fie exilați. Ea a beneficiat de un Athanasie. Ce vrea să spună aceasta? La Niceea Biserica și-a văzut asigurată pretenția de autonomie în hotărîrile privind problemele de credință. Athanasie a îndepărtat cu hotărîre periculoasă patronajului de către împărat. În acest stat absolutist Biserica a fost singura instituție care a încercat și a pretins, în mod hotărît, să-și păstreze autonomia (în problemele de credință și autogovernare). Ea și-a păstrat neatîns și dreptul de a fi în serviciul comunității; beneficiînd de libertatea care i-a fost acordată și desigur de sprijinul generos al împăratului și-a putut îndeplini sarcina misionară și opera de caritate socială (prin spitale, ajutorarea săracilor, a orfanilor și văduvelor). În ciuda tuturor crizelor și a greșelilor ea a rămas credincioasă misiunii sale revelate și mîntuitoare prin clarificările teologice și dogmatice ale adevărilor de credință.

Trad. de Prof. dr. EMILIAN POPESCU



DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

A 41-A CONFERINȚĂ TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ

În ziua de 7 aprilie 1983, la Institutul teologic universitar din București, a avut loc cea de a 41-a Conferință teologică interconfesională. La desfășurarea lucrărilor Conferinței au participat, ca de obicei, șefi și reprezentanți ai celor trei mari confesiuni creștine din țara noastră, rectorii și prorectorii Institutelor teologice, profesori ai Institutelor teologice, directorii Seminarilor teologice ortodoxe, profesori, doctoranzi și studenți ai Institutului teologic universitar din București și invitați din țară și de peste hotare, veniți special din cadrul CEB, pentru a observa modul în care Bisericile și teologii din România pregătesc tema celei de a VI-a Adunări generale a CEB, *Iisus Hristos, viața lumii*.

Au fost de față reprezentanții Departamentului cultelor.

Tema celei de a 41-a Conferințe teologice interconfesionale a fost în strînsă legătură cu viitoarea Adunare generală a CEB, de la Vancouver, și anume: *Unitatea creștină în eforturile de apărare a vieții și păcii în lume*.

Lucrările Conferinței au început la ora 8,30 în aula Institutului teologic-gază și au fost conduse de rectorii Institutelor teologice ortodoxe și al Institutului teologic protestant unic, și anume: P. S. Episcop Dr. Vasile Țirgovișteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic universitar din București; P. C. Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, rectorul Institutului teologic universitar ortodox din Sibiu, Prof. Dr. Arpad Péntek, rectorul Institutului teologic universitar protestant unic din Cluj-Napoca.

Lucrările Conferinței au fost deschise de P. S. Episcop Dr. Vasile Țirgovișteanul, rectorul Institutului teologic universitar din București, care, în cuvîntul său, a arătat că, în climatul de deplină libertate religioasă care caracterizează orînduirea nouă din patria noastră, conferințele teologice interconfesionale, desfășurate de aproape două decenii, reflectă relațiile frățești ecumeniste dintre Bisericile din România și constituie un prilej deosebit de dezbateră a numeroase probleme teologice și ecumeniste actuale, în spiritul slujirii marilor idealuri de care este preocupată omenirea de azi. Cea de a 41-a Conferință teologică interconfesională are o importanță aparte pentru pregătirea, aprofundarea și luarea unei atitudini comune în cadrul ecumenismului local cu privire la tema *Iisus Hristos, viața lumii*, care va fi discutată la a VI-a Adunare generală a CEB, de la Vancouver. P. S. Sa a arătat că pentru dezbateră a acestei teme au fost alcătuite următoarele referate *: 1) *Unitatea creștină în eforturile de apărare a vieții și păcii în lume*, referat principal, întocmit de Pr. Asist. Dr. Viorel Ioniță de la Institutul teologic universitar din București; 2) *Responsabilitatea și participarea Bisericilor la crearea unui climat de încredere și colaborare între oameni și popoare*, referat secundar întocmit de Lect. Dr. Kozma Zsolt de la Institutul teologic universitar protestant unic din Cluj-Napoca; 3) *Bisericile în sprijinirea eforturilor popoarelor pentru realizarea*

* Cele trei referate sînt redată integral în nr. 1—2/1984 ale acestei reviste.

dreptății sociale și pentru o nouă calitate a vieții, referat secundar întocmit de P. C. Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc de la Institutul teologic universitar din Sibiu.

Apoi P. S. Episcop Rector Vasile Țirgovișteanul a evidențiat faptul că apărarea vieții constituie o preocupare majoră a cultelor din țara noastră, izvorînd din vocația pentru pace a poporului român. Ceea ce este caracteristic țării noastre, este faptul că înșurcarea pentru pace nu este inițiativa unui grup și nu pornește numai de la masele populare, ci cuprinde întreg poporul, inițiativa aparținînd conducerii Statului nostru în frunte cu Domnul Nicolae Ceaușescu, Președintele Republicii Socialiste România. Apărarea păcii și a vieții este o urmare firească a învățaturii de credință creștină și ea este mai actuală azi ca oricînd. Crearea unei atmosfere de încredere și siguranță prin dizolvarea blocurilor militare, este un obiectiv de seamă în acțiunile pentru pace desfășurate în lume. De pace și încredere sînt strîns legate dreptatea socială și necesitatea respectării drepturilor omului ceea ce reclamă instaurarea unei noi ordini economice și morale în lume.

P. S. Episcop Vasile a salutat prezența în sală a oaspeților de la CEB: Rev. Samuel Amirtham, directorul Programului pentru educație teologică din cadrul CEB, D-na Reinheld Treidler, secretar pentru pregătirea Adunării generale a CEB, de la Vancouver, și Pr. Prof. Ion Bria, secretar pentru relațiile cu ortodocșii din cadrul comisiei «Misiune și Evanghelizare» a CEB.

Adresînd un călduros și frățesc salut tuturor participanților la lucrările conferinței, P. S. a propus, și participanții au aprobat în unanimitate, prezidiul și secretariatul conferinței. Apoi, P. S. Episcop Vasile Țirgovișteanul a declarat deschise lucrările Conferinței.

În ședința de dimineață, a avut loc, mai întîi, susținerea celor trei referate mai sus menționate, conducerea lucrărilor avînd-o D-l Prof. Dr. Arpad Péntek, rectorul Institutului teologic universitar protestant unic din Cluj-Napoca.

După susținerea referatelor și după o scurtă pauză, în partea a doua a ședinței de dimineață, au avut loc discuții pe marginea referatelor prezentate, lucrările fiind conduse de P. C. Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, rectorul Institutului teologic universitar ortodox din Sibiu. Cei care au luat cuvîntul au adus completări și contribuții personale interesante la cele spuse în referate, după cum urmează:

1. *P. S. Episcop Epifanie Norocel al Buzăului* a remarcat mai întîi faptul că această conferință, reflectă, pe de o parte nivelul și rezultatele ecumenismului local, iar pe de altă parte, reprezintă o pregătire pentru a VI-a Adunare generală a CEB de la Vancouver. Apoi a subliniat necesitatea actuală a iubirii dintre oameni ca bază a încrederii și înțelegerii reciproce între popoare. Pacea, adică apărarea vieții pe pămînt stă în voința și lucrarea oamenilor ajutați de Dumnezeu. «Ea este cel ce lucrează în noi și pentru noi» (Filip. 2, 13). Voința și lucrarea pentru pace trebuie să reprezinte pentru noi principii și preocupări complementare, propovăduite și trăite concomitent. Unitatea, solidaritatea, responsabilitatea sînt coordonate către care trebuie să meargă toți oamenii de pretutindeni care sînt fermi și permanenți apărători ai vieții și păcii pe pămînt. Reprezentanții Bisericilor din România vor trebui să sublinieze faptul că ele, pe lîngă promovarea unei teologii a slujirii se simt responsabile și față de problemele fundamentale ale lumii contemporane.

2. *Excelența Sa, D-l Episcop Lászlo Papp al Bisericii Reformate din Oradea*, a arătat că la Adunarea pregătitoare de la Viena, din februarie a.c., la care a participat împreună cu I.P.S. Mitropolit Antonie al Ardealului, tema a fost tratată din patru puncte de vedere: unitatea, pacea, dreptatea și viața într-o lume dominată de tehnologie. Tra-

lindu-se acolo aspectul mărturiei și felul în care Bisericile membre pot ajuta CEB în instaurarea păcii și dreptății în lume, vorbitorul a prezentat o mărturie despre Bisericile din țara noastră care urmăresc două obiective majore: unitatea și pacea. În acest scop, ele trăiesc în relații ecumenice multiple, cultivând legături frățesti. Spiritul ecumenist, care caracterizează întrunirile interconfesionale, în care se discută probleme comune, a pătruns până la nivelul parohial, între preocupările comune fiind și problema păcii. Spre exemplificare, a amintit de Adunarea cultelor din România pentru dezarmare și pace din noiembrie 1981, desfășurată în deplină concordanță cu spiritul inițiativelor mărețe ale Președintelui țării noastre și cu activitatea internațională a statului nostru, mult apreciată peste tot. Colaborarea ecumenică dintre cultele din România întărește și adâncește indirect acea frăție care leagă pe cetățenii țării, având fiecare limba maternă. Aceasta nu este altceva decât un serviciu făcut spre slava lui Dumnezeu și binelul oamenilor, într-o lume încordată și amenințată de pieire.

3. *P. S. Episcop Lucian Făgărășanul*, vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, a arătat că tema discutată este de mare importanță. Apărarea păcii și a vieții, crearea climatului de încredere și cooperare între oameni și popoare ca și realizarea dreptății sociale sînt problemele majore ale timpului nostru. P. S. Sa s-a referit apoi la formele și acțiunile întreprinse pentru realizarea acestor deziderate de oamenii doritori de bine din întreaga lume. Biserica și învățătura sa sînt în favoarea apărării omului care are dreptul să se bucure de toate bunurile lăuate de Dumnezeu. De aici necesitatea eforturilor de apărare a vieții umane și a unității tuturor.

4. *Excelența Sa D-l Episcop Szedressy Paal* al Bisericii Evanghelice S.P. din Cluj-Napoca, exprimîndu-și bucuria pentru felul în care au fost formulate temele referatelor, s-a oprit la cea dezbătută în ultimul referat, și anume o nouă calitate a vieții. Nu ne este indiferent cum trăim viața pe care ne-a dat-o Dumnezeu ca dar, așa cum desprindem și din Decalog unde se apără viața, onoarea, valorile spirituale și materiale. Biserica nu se izolează, ocupîndu-se numai de problemele spirituale, ci se gîndește mereu și la cele materiale. Iisus, urmînd să plinească legea, ne-a arătat calea spre aceasta și anume dragostea. O nouă calitate a vieții înseamnă respectul față de legea cea veșnică a lui Dumnezeu, prin iubirea oamenilor. De aici sarcina Bisericilor de a păstra dragostea. În această privință, ecumenismul practicat de cultele din țara noastră constituie un exemplu viu și pozitiv pe care dorim să-l sprijinim, să-l menținem și să-l apărăm.

5. *P. C. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică*, de la Institutul teologic universitar ortodox din Sibiu, a evidențiat mai întîi importanța temei pentru zilele noastre, cînd omenirea este confruntată cu una din cele mai arzătoare probleme ale ei: apărarea vieții și păcii pe pămînt, amenințate de cursa dementială a înarmărilor. Bisericile și teologii, din România au înțeles, de aproape patru decenii, că nu se mai pot separa de viața popoarelor și de problemele lumii contemporane.

Ele abordează teoretic, conceptual și teologic aceste probleme, dar caută și modalitățile concrete de angajare, implicare și participare a Bisericilor în soluționarea lor. Conferința de față evidențiază tocmai unitatea tuturor creștinilor în sprijinirea eforturilor lumii întregi de apărare a vieții și păcii.

În continuare, P. C. Sa a făcut aprecieri critice cu privire la referatele susținute, aducînd completări și sugestii interesante. Astfel, a subliniat necesitatea prezentării temeiurilor, neteologice care determină Bisericile să se implice ferm în această slujire, exemplificînd cu experiența și modelul Bisericilor din România. De asemenea, a remarcat lipsa fundamentării teologice a temei și precizării coordonatelor unei teo-

logii a păcii; necesitatea fundamentării teologice a relației dintre pacea lui Hristos și pacea lumii. P. C. Sa a prezentat și unele riscuri legate de o asemenea abordare. Referitor la primul referat, care afirmă că documentele pregătitoare ale C.E.B. nu scot în evidență implicațiile directe ale unității creștine în slujirea păcii și a vieții, P. C. Sa a subliniat necesitatea schițării acestor implicații, pe baza poziției avansate a teologiei românești, și a aportului ei în slujirea păcii. În privința lipsei de încredere a arătat că ea este un fenomen general al lumii de azi, datorat escaladării fără precedent a cursei înarmărilor, a înmulțirii conflictelor și a adâncirii decalajelor dintre oameni și a nedreptății sociale. Instaurarea încrederii cere împlinirea a două postulate: 1) dezarmarea generală și totală și 2) dezvoltarea economică rapidă și echitabilă a tuturor popoarelor în cadrul unei noi ordini economice, internaționale, bazată pe coexistența pașnică. În această privință a evidențiat exemplul țării noastre și contribuția ei remarcabilă. Pentru participarea Bisericilor la crearea unui climat de încredere în lume, este nevoie de o fundamentare teologică a încrederii, ca o virtute corelată cu dreptatea, pacea și iubirea, componente esențiale ale împărăției lui Dumnezeu. De asemenea, trebuie cunoscute și modalitățile practice prin care Bisericile participă la crearea climatului de încredere și pace și la realizarea dreptății sociale. În această privință, există o cale creștină, specific românească.

6. *D-l Prof. Dr. Lengyel Lorand*, de la Institutul teologic universitar protestant unic din Cluj-Napoca, și-a exprimat mai întâi satisfacția pentru formularea titlurilor celor trei referate în care noțiunile: viață-pace, încredere-colaborare, și dreptate socială-noua calitate a vieții apar bine împerecheate. Referatele au evidențiat bazele biblice și teologice ale acestor noțiuni. Apoi s-a referit la unitatea dintre viață și pace, unitate care are la bază prezența trinitară. Viața și pacea sînt daruri ale lui Dumnezeu Tatăl, împărțășite de Hristos prin Duhul Sfînt. Datoria noastră este aceea de a vedea, pe lîngă bazele biblice și teologice, și modalitățile practice de a le aplica.

În continuare, vorbitorul s-a referit la voința de pace a poporului român, manifestată în chipuri și momente diferite și la modul în care inițiativele de pace ale poporului român și-au găsit ecou și în inimile studenților Institutului protestant din Cluj-Napoca.

7. *D-na Dr. Reinheld Treidler*, secretar pentru pregătirea Adunării generale a C.E.B. de la Vancouver, oaspete al Conferinței, în timp ce se afla în vizită în Biserica Ortodoxă Română, împreună cu alți doi reprezentanți ai C.E.B. a adus mai întâi salutul delegației de la Geneva și al Secretarului general al C.E.B., Philip Potter, apoi și-a exprimat aprecierea pentru ceea ce a auzit la această Conferință, în legătură cu tema tratată. D-na Treidler a precizat faptul că documentele pregătitoare ale Adunării de la Vancouver au menirea de a fi stimulatoare de discuții în întrunirile pregătitoare care au loc în întreaga lume. Pentru pregătirea acestei Adunări s-a folosit o metodă nouă și anume vizita la Biserici. Un număr de 79 de echipe, au vizitat Biserici din peste 200 de țări pentru a trage, la sfîrșit, concluziile necesare care vor corecta documentele pregătitoare. Vorbitorul a reliefat caracterul indivizibil al păcii, apoi s-a referit la raportul dintre pace și dreptatea socială care este tot o problemă globală ce așteaptă o grabnică rezolvare. În ultima parte a cuvîntului său, D-na Treidler s-a referit la activitatea Bisericilor de evaluare critică a rolului lor în această privință, ceea ce este important din punct de vedere teologic și pastoral.

După pauza de prînz, lucrările Conferinței au fost reluate la orele 16,00, fiind conduse de D-l Prof. Dr. Christoph Klein, prorectorul Institutului teologic universitar

protestant unic din Cluj-Napoca, ramura germană — Sibiu, și au continuat cu discuții pe marginea referatelor.

8. *P. S. Episcop Pimen Suceveanul*, vicar al Arhiepiscopiei Iașilor, a reliefat unitatea referatelor. Dacă dialogul teologic necesită timp, discuții, aprofundări și îmbogățiri, slujirea marilor năzuințe ale omenirii: pacea, încrederea, destinderea, și dreptatea socială ne cheamă și ne unesc în slujirea noastră creștină, a spus P. S. Sa. Referindu-se la fiecare temă a referatelor, P. S. Episcop Pimen a făcut întemeiate reflecții teologice și practice asupra a ceea ce înseamnă unitatea creștină în slujirea marilor aspirații ale omenirii contemporane.

9. *Excelența Sa, D-l Episcop Gyula Nagy* al Bisericii Reformate din Cluj-Napoca, mulțumind pentru prilejul de a participa la această conferință, pentru intervențiile antevorbitorilor, pentru formulările teologice și exprimarea lor în cadrul ecumenismului local, și exprimându-și adevăratele deziderate, în cadrul ecumenismului local din țara noastră și necesitatea de a continua să se aducă aportul sporit la eforturile pe care le depune poporul român, în frunte cu conducerea Statului, pentru rezolvarea problemelor lumii contemporane.

10. *P. S. Episcop Damaschin Severineanul*, vicar al Arhiepiscopiei Craiovei, a arătat că actuala conferință a pus accentul pe aspectul practic al temei de la Vancouver și anume contribuția Bisericilor creștine la salvarea vieții. S-a subliniat contribuția cultelor din România la realizarea acestor deziderate, în cadrul ecumenismului local din țara noastră și necesitatea de a continua să se aducă aportul sporit la eforturile pe care le depune poporul român, în frunte cu conducerea Statului, pentru rezolvarea problemelor lumii contemporane.

11. *Pr. Prof. Dr. Eugen Trebits*, rectorul Institutului teologic romano-catolic din Alba-Iulia, a salutat cu frățească dragoste pe toți participanții la conferință, felicitând, pe conferențieri pentru contribuția la reușita întrunirii. Apoi a arătat că, alături de cultele celelalte, și Biserica Romano-Catolică depune eforturi susținute pentru apărarea vieții și păcii în lume, își dă seama de responsabilitatea comună ce-i revine pentru crearea unui climat de încredere și colaborare între oameni și popoare, este conștientă că trebuie să sensibilizeze neîncetat pe toți credincioșii ca să contribuie eficient la realizarea deplină a dreptății sociale și la dobândirea unei noi calități a vieții. Lucrul acesta se vede și din documentele promulgate de conducerea Bisericii Romano-Catolice în diferite ocazii, dintre care vorbitorul a citat unul care se referă și la întâlnirea de la Vancouver, urînd succes delegației interconfesionale din țara noastră la această adunare.

12. *D-l Conf. Dr. Hermann Pitters*, de la Institutul teologic universitar protestant unic din Cluj-Napoca, ramura germană — Sibiu, a subliniat unele aspecte teologice luterane ale temei discutate, temă social-etică de importanță primordială. Evidențind consensul teologic deplin la care s-a ajuns în conferințele precedente, în privința eticii sociale, a prezentat concepția lui Luther referitoare la interdependența dintre Biserică și societate. Din viziunea teologică a unei etici sociale rezultă marea răspundere față de lume și angajamentul nostru ferm de a contribui, cu mijloacele noastre proprii, la rezolvarea problemelor omenirii contemporane.

13. *Rev. Samuel Amirham*, Directorul Programului de educație teologică din Consiliul Ecumenic al Bisericilor, și-a exprimat mai întâi satisfacția de a participa la această conferință, apoi a evidențiat contribuția crescândă a Bisericilor ortodoxe la tema tratată și la misiunea ecumenică în general, prin reflecția teologică. Făcînd unele precizări asupra modului cum este înțeleasă tema de la Vancouver în Asia, a subliniat necesitatea de a se vorbi despre centralitatea lui Hristos și mai puțin de direcțiile verticală și orizontală. Centralitatea aduce universalitatea. Apoi a reliefat

legătura dintre temă și timpul în care este tratată, ca între text și context. Pentru Asia există două contexte: sărăcia oamenilor și pluralismul religiilor, iar la Vancouver participanții vor exprima contextul din care provin.

14. *D-l Prof. Dr. Erdö Janos*, de la Institutul teologic universitar protestant unic din Cluj-Napoca, a apreciat elogios referatele, apoi s-a referit la îndatoririle noastre ca teologi și slujitori ai Bisericii, în legătură cu valoarea și apărarea vieții. Menționând pericolul unui nou război, vorbitorul a arătat că Biserica fiind o realitate slujitoare, trebuie să slujească lumea și mântuirea omului. Această slujire se concretizează prin: propovăduirea Evangheliei și mărturisirea iubirii lui Dumnezeu și a omului prin fapte. Noi existăm pentru semenii noștri, pentru ca lumea aceasta să fie mai bună. Noi trebuie să slujim lumea, să fim solidari cu ea și să contribuim la schimbarea ei. Cultele trebuie să se angajeze și ele în apărarea păcii. Tăcerea și neutralitatea în problema păcii înseamnă trădarea Evangheliei lui Hristos. Conclucrarea cultelor din țara noastră, în slujirea omului, a țării, a păcii, a dreptății sociale este o dovadă că mergem pe drumul cel bun, al vieții.

15. *P. C. Pr. Dr. Dumitru Stăniloae*, profesor consultant la Institutul teologic universitar din București, a evidențiat faptul că azi oamenii, deși aparțin diferitelor concepții, sînt stăpîniți de dorința de pace și realizarea dreptății sociale. Apoi s-a referit la patru puncte comune ale activității noastre creștine în acest scop: credința în Dumnezeu și existența noastră în El, crearea armoniei prin opera Logosului, iubirea ca poruncă a Cuvîntului, conștiința eternității omului prin Hristos. Toate acestea ne îndeamnă la rugăciunea pentru pace.

16. *P. C. Pr. Prof. Dr. Ion Bria*, de la Institutul teologic universitar din București, secretar al Comisiei «Misiune și Evanghelizare» a CEB, și-a exprimat mai întîi bucuria de a participa, împreună cu mica delegație a CEB la această Conferință. Apoi a prezentat cîteva din particularitățile viitoarei Adunări generale de la Vancouver. Prima este aceea că ea se pregătește prin vizite reciproce, mai ales din partea CEB la Bisericile locale. A doua este tema Adunării care va fi discutată timp de o săptămîină. A treia particularitate o formează pregătirea ecumenică la care participă și Biserici nemembre, cum ar fi Biserica Romano-Catolică ce a pregătit și un document oficial pentru această Adunare.

Cît privește tema Adunării, ea poate fi discutată confesional, dar cea mai importantă cale de a o pregăti este cea a pregătirii ei în, și prin, Bisericile locale, așa cum se face în România. Abordarea locală este importantă căci se are în vedere contextul social, politic și cultural din țările respective. Pentru Bisericile din România prioritățile mari sînt: apărarea vieții și a păcii. Bisericile nu mai pot vorbi azi numai din dicționarele lor, din canoanele și tradițiile lor. Ele trăiesc pentru epoca lor, pentru timpul și spațiul lor și vorbesc din acestea.

Referitor la formularea temei, ea are o bază biblică care este cuvîntul Scripturii. De aceea ne angajăm în această luptă pentru apărarea păcii și a vieții. Nu numai contextul social, ci și fundamentarea teologică ne obligă la aceasta. Ca și dreptatea socială, pacea este o problemă biblică.

În continuare P. C. Pr. Prof. Ion Bria s-a referit la documentul care va fi prezentat de ortodocși la Vancouver și care cuprinde trei elemente noi: 1) Iisus Hristos este viața lumii, prin care se face o reevaluare a hristologiei biblice în sensul hristologiei ioanice și pauline, evidențiindu-se rolul Logosului în creație, în întrupare și în eshatologie. 2) Prin învierea lui Hristos, forțele răului și ale păcatului au fost distrușe. Pregătirile de război sînt forțe ale răului care trebuie învinse; 3) Învățătura

despre viață. Viața veșnică este o realitate nouă introdusă în istorie de Hristos, este împărăția Sa care lucrează în noi prin Biserică. Aceasta dă posibilitatea de a lucra cu orice om și cu comunitatea umană în general și constituie punctul de legătură cu mișcările din afara Bisericii.

În încheiere, P. C. Sa a făcut câteva aprecieri ale teologiei apostolatului social, tipic Bisericilor din România, reliefind influența sa imensă asupra activității CEB. Aducând salutul secretarului general, Dr. Philip Potter, a subliniat importanța pe care Domnia Sa o acordă apostolatului social, ca o contribuție a Bisericilor din România, continuat și de generația tânără.

17. I. P. S. Mitropolit Dr. Antonie al Ardealului s-a referit mai întâi la cele trei referate, arătând că ele au cuprins puncte de vedere consistente, în perspectiva Adunării de la Vancouver.

Ceea ce a dominat în referate și în discuții a fost ideea necesității echilibrului dintre vertical și orizontal, punctele de vedere exprimate, fiind comune. Conferința aceasta poate fi socotită ca un «mini-Vancouver românesc», făcând încă o dată proba vitalității ecumenismului nostru local. I. P. S. Sa a făcut aprecieri elogioase asupra intervențiilor diferiților vorbitori, evidențiind ideea de unitate, dragoste și faptă care caracterizează ecumenismul local din țara noastră și punctele de vedere comune.

Apoi I.P.S. Sa s-a oprit asupra a trei idei sau puncte dezbătute în referate și în discuții și anume :

1) Vertical și orizontal și necesitatea echilibrului dintre ele. Deși părerile sînt deosebite, vertical și orizontal trebuie să coexiste, să fie într-o simfonie, să proexiste. Privitor la atitudinea față de marile probleme ale contemporaneității la Vancouver, Bisericile trebuie să răspundă cum se situează în raport cu realitățile lumii de azi, rămînînd, în același timp, credincioase mesajului divin. I. P. S. Antonie s-a referit și la unele din pericolele care ar putea să pîndească Adunarea de la Vancouver, ca : menținerea în discuție a raportului dintre vertical și orizontal, tendința de teologhisire excesivă și exclusivă, pericolul de a prezenta un Hristos al unei viziuni sectare sau al unei viziuni triumfaliste, prezentarea amenințărilor contra păcii, nu ca pe un pericol de sine, ci ca pe «o ciupercă atomică a judecății din urmă», ori afirmația că «am fost mîntuiți prin Hristos, iar lumea nu ne interesează». Există, de asemenea, și pericolul orizontalizării excesive, al unui creștinism «fără religie» sau «fără Hristos». La Vancouver trebuie reliefate amîndouă dimensiunile, deși nu se va ajunge la unitate, așa cum cred credincioșii noștri.

I. P. S. Mitropolit Antonie a făcut mențiunea că la Vancouver va fi discutat și documentul privind Botezul, Euharistia, Ministeriul (BEM) deși nu se vor lua hotărîri, urmînd ca aceasta să se facă în 1984. Dar «chiar dacă nu vom aduce unitatea Bisericii, a spus I.P.Sa. și nu vom determina nici pacea lumii, totuși trebuie să exprimăm clar și tare necesitatea, importanța, dorința și voința de pace, ca reprezentanți ai Bisericilor din întreaga lume».

Cît privește tema în sine, I. P. S. Mitropolit Antonie a prezentat pe scurt modul în care s-a ajuns la fixarea ei și contribuția hotărîtoare a I. P. S. Sale la aceasta, ținînd seama de contextul problemelor omenirii contemporane și de datoria Bisericilor de a lupta pentru apărarea vieții în favoarea păcii. Pentru a nu fi acuzată de triumfalism, tema trebuie să exprime viața, căci aceasta ar cuprinde pe toți oamenii, implicit pe cei pentru care viața nu este neapărat Hristos.

3. Referitor la noua ordine economică mondială, I. P. S. Antonie a evidențiat necesitatea ei, care înseamnă o ordine a dreptății sociale. Dar la aceasta, I. P. S. Sa

a adăugat că este nevoie și de o nouă ordine morală internațională. Fără ea nu poate fi încredere între oameni, state și popoare. Ea ar garanta respectarea legilor internaționale, tratatele, viața, pacea, egalitatea, libertatea și suveranitatea.

4. Noua calitate a vieții nu poate fi garantată decât de o ordine nouă economică și morală, ca premisă a unei păci durabile. De aceea, trebuie să ne ocupăm de viață, atât de viața pămîntescă cît și de cea veșnică pentru că alternativa: calitatea vieții sau moarte nu poate fi acceptată. Creștinii se proclamă pentru pace, pentru apărarea vieții, războiul fiind ceva imoral.

În încheiere, I. P. S. Mitropolit Antonie a arătat că pentru pregătirea Adunării de la Vancouver, C. E. B. a făcut foarte mult, viziunea este echilibrată, iar punctele de vedere foarte clare. Apoi a mulțumit celor trei oaspeți de la Geneva pentru participarea la conferință și informațiile date în legătură cu pregătirea Adunării de la Vancouver, arătînd că cultele din România s-au pregătit pentru această adunare și o așteaptă cu mari speranțe. Noi vom duce acolo experiența apostolatului social și de Biserică slujitoare, proprii activității bisericești din România.

La secretariatul Conferinței au mai fost depuse textele următoarelor intervenții:

1. *P. S. Gherasim Piteșteanul*, arhiepiscop-vicar al Sf. Episcopii a Rîmnicului și Argeșului, a arătat că în calitate de creștini trebuie să facem totul ca viața să se desfășoare în condiții optime și să nu fie sugrumată. Prin poziția sa superioară între creștini, omul trebuie să lucreze spre mai binele vieții pămîntesti și dobîndirea celei veșnice.

2. *P. C. Pr. Dumitru Soare*, directorul Editurii Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, a arătat că astăzi, mai mult ca oricînd, Bisericile creștine sînt chemate să-și dovedească utilitatea lor practică față de aspirațiile spre mai bine ale omenirii contemporane. Ele trebuie să slujească lumea, sprijinind activ toate acțiunile menite să ducă la instaurarea unor condiții de viață în care toți oamenii să trăiască potrivit demnității și menirii lor. Apoi s-a referit la teologia slujirii care deschide drum larg lucrării ecumenice contemporane. Fiind integrată în societate, Biserica este în strînsă legătură și cu realitățile istorice și în perspectivele vieții umane. Belșugul de viață, la care se referă Mîntuitorul, înseamnă și prelungirea vieții pămîntesti în cea veșnică, dar și calitatea vieții omului de pretutindeni, fără inechități sociale și economice. Adevărata slujire creștină trebuie să contribuie în mod concret și activ la apărarea vieții, cît și la respectarea demnității vieții. Sprijinirea aspirațiilor nobile ale omenirii de către Biserică constituie un act de mărturisire și de transpunere în viață a învățăturii creștine.

3. *P. C. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornișescu*, de la Institutul teologic universitar din București, a apreciat că interesante analiza și argumentarea temei principale, dar a observat lipsa argumentării biblice și patristice a temei tratate. Pentru aceasta a citat o serie de texte scripturistice în sprijinul unității Bisericii ca argument pentru pacea și viața lumii, unitate și pace, pacea creștinilor între ei și cu toată lumea. De asemenea a prezentat temeuri din Sfinții Părinți pentru legătura dintre unitate, pace și viața credincioșilor. Cît privește referatele secundare, P. C. Sa a arătat că nu s-au reliefat suficient aspirațiile de veacuri, specifice poporului nostru, pentru pace și dreptate socială și faptul că astăzi, mai mult ca oricînd, poporul este alături și sprijină eforturile conducătorilor săi pentru pace și dreptate socială în lumea întreagă.

4. *P. C. Diac. Conf. Dr. Petru I. David*, de la Institutul teologic din București, a subliniat faptul că viața, ca darul cel mai de preț dat de Dumnezeu, trebuie apărată în orice împrejurare. Conferința de față nu este decât o repetiție generală pentru viitoarea Adunare generală a C.E.B. de la Vancouver, tema ei fiind opera I. P. S. Mitro-

polit Antonie. «Iisus Hristos — viața lumii» este teză românească și rezultatul conferințelor interconfesionale, este o confesiune forțată a ecumenismului local din România. P. C. Sa arată că temele dezbătute la celelalte Adunări generale sînt statornice în apărarea vieții și păcii, a ordinii și echității în lume, ele constituind teme și pentru Conferințele teologice interconfesionale de la noi și contribuind la activitatea ecumenistă internațională. Apoi s-a referit la activitatea înalților ierarhi români în cadrul mișcării ecumeniste pe plan local și internațional.

5. P. C. Pr. Lect. Ioan Mihăljan, de la Institutul teologic universitar ortodox din Sibiu, a menționat că temele celor trei referate pot fi socotite ca trepte spre plinirea vieții în Hristos. Dreptatea socială, încrederea și pacea sînt în strînsă întrepătrundere. Aceste idei au fost fundamentate cu exemple din Sfînta Scriptură, făcîndu-se și unele referiri la exemple de personalități din istoria Patriei noastre care au luptat pentru asemenea idealuri.

6. P. C. Pr. Asist. Dr. Nicolae Necula, de la Institutul teologic universitar din București, evidențiind actualitatea temei tratate, a arătat că două sînt motivele care ne obligă pe noi creștinii să ne integrăm în eforturile de apărare a păcii și a vieții: 1) calitatea de membri ai Bisericii și 2) calitatea de membri ai societății, de cetățeni. Biserica întemeiată de Mîntuitorul este o Biserică a păcii, iar creștinii ortodocși au trăit mereu în atmosfera păcii, i-au simțit nevoia și au experiat-o mai ales în cultul divin, în care pacea constituie idee fundamentală. Dar creștinii nu rămîn numai la pacea rugăciunii liturgice, pentru că ei sînt și membri ai societății. Cît privește creștinii din țara noastră, ei aparțin diferitelor Biserici sau culte, dar alcătuiesc toți același popor cu vocația păcii.

Ei se roagă pentru pace ca membri ai Bisericii, dar fac parte din milioanele de cetățeni care au semnat apelul pentru pace adresat O.N.U. Ei sînt membrii Bisericii, dar și fiii poporului al cărui Președinte a inițiat și condus amplele acțiuni și manifestări pentru apărarea păcii. Lupta pentru pace se desfășoară la noi la nivel național și sprijinirea ei de către Bisericile de la noi capătă o dimensiune nouă. Dacă în ceea ce privește învățătura de credință, cultele din țara noastră se deosebesc, în apărarea vieții și a păcii se simte unitatea și solidaritatea creștină fără nici o rezervă. Acest exemplu fericit poate fi oferit tuturor Bisericilor din lume.

7. P. C. Diac. Asist. Dr. Emilian Cornișescu, de la Institutul teologic universitar din București, a arătat că tema care va fi tratată la Vancouver vizează aspectul practic al teologiei contemporane, prin aplicarea cuvîntului lui Dumnezeu în viață. Salvarea vieții se desprinde din concepția biblică despre crearea vieții. Viața de aici este legată de cea veșnică. În strînsă legătură cu viața stau dreptatea, pacea și sfințenia.

8. D-I. Asist. Dr. Aurel Jivi, de la Institutul teologic universitar din Sibiu, a făcut mai întîi mențiunea că C.E.B. a sugerat pentru pregătirea temei de la Vancouver, folosirea de imagini biblice «care indică originea, calitatea și țelul vieții pe care o dă Dumnezeu». Apoi a prezentat, ca potrivite pentru temele referatelor, imaginile trupului și nunții, folosite în Noul Testament ca metafore pentru Biserică, avînd caracter comunitar și dimensiuni eshatologice. Amîndouă imaginile simbolizează Biserica lui Hristos care operează transformarea dinamică a calității vieții.

9. P. C. Pr. Asist. Dr. Nicolae Dură, de la Institutul teologic universitar din București, a făcut unele referiri la intrunirea de la Damasc, din februarie 1983, la care teologii ortodocși și vechi-orientali, au subliniat necesitatea mărturisirii lui Hristos, viața lumii, în lumina tradiției ortodoxe. Apoi a citat din documentul elaborat la această întrunire, cîteva puncte stabilite.

La sfârșitul discuțiilor, după o scurtă pauză, P. S. Episcop Dr. Vasile Tîrگوvișteanul, rectorul Institutului teologic din București, a prezentat următoarele concluzii formulate de comisia rectorilor și prorectorilor institutelor teologice universitare din țară, participante la lucrări, pe care le-a supus aprobării Conferinței :

«Întruniți în cea de a 41-a Conferință teologică interconfesională, la Institutul teologic universitar din București, în ziua de 7 aprilie 1983, ierarhi și conducători de Biserică, profesori de teologie, invitați și oaspeți de peste hotare, au continuat aprofundarea temei celei de a VI-a Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, prin referatele : *Unitatea creștină în eforturile de apărare a vieții și păcii în lume ; Responsabilitatea și participarea Bisericilor la crearea unui climat de încredere și colaborare între oameni și popoare și Bisericile în sprijinul eforturilor popoarelor pentru realizarea dreptății sociale și pentru o nouă calitate a vieții.*

Din cuprinsul referatelor și din discuțiile purtate asupra temei s-au conturat următoarele puncte comune :

1. În fața amenințărilor tot mai grave la adresa vieții și păcii pe planeta noastră, prin intensificarea cursei înarmărilor și amplasării de noi arme nucleare în Europa, prin adâncirea nedreptăților sociale a căror consecință o constituie neîncrederea și creșterea tensiunilor în relațiile internaționale, Bisericile noastre sînt chemate să-și sporească contribuția lor la apărarea vieții și crearea unui climat de încredere, pace și colaborare, continuînd să sprijine activ inițiativele de pace ale poporului și statului nostru.

2. Unitatea noastră în Hristos ne obligă la întărirea unității de gîndire și acțiune creștină comună în sprijinirea eforturilor tuturor popoarelor pentru apărarea vieții și a păcii, căci creșterea și adâncirea unității creștine este inseparabilă de sprijinirea strădaniilor general-umane pentru pace, dreptate, încredere și colaborare reciprocă. Pentru cultele religioase din țara noastră apărarea vieții constituie o preocupare care rezultă din însăși vocația pentru pace a poporului român.

3. În viziunea creștină, pacea, încrederea și dreptatea sînt daruri și îndatoriri inseparabile și componente esențiale ale Împărăției lui Dumnezeu pe pămînt. Acestea se dobîndesc și se realizează prin împreună-lucrarea noastră cu Dumnezeu în Duhul Sfînt și în solidaritate cu toți oamenii iubitori de bine din lume.

4. Edificarea încrederii, între oameni și popoare, ca fenomen global, implică : dezarmarea generală, dezangajarea militară și garantarea dreptului la dezvoltare liberă și independentă pentru toate popoarele.

5. Bisericilor le revine sarcina de a sprijini eforturile popoarelor în această direcție, precum și sarcina de a cultiva încrederea între oameni prin adîncirea spiritului de frățietate și egalitate care rezultă din actul creației și mîntuirii.

6. Bisericile sînt chemate să găsească noi forme și modalități pentru implicarea și angajarea lor mai fermă în lucrarea de educare în spiritul încrederii între oameni și popoare, pe lîngă cele clasice tradiționale.

Participanții la dezbateri au subliniat faptul caracteristic pentru realitățile din Patria noastră, că mișcarea pentru pace nu este rezultatul inițiativei unui grup, însoțită de masele largi populare, ci cuprinde întregul popor în urma inițiativei pornită de la însăși Conducerea statului nostru.

7. Realizarea unei noi calități a vieții, inseparabilă de realizarea dreptății sociale și a păcii în lume, este parte constitutivă a vieții celei noi în Hristos, care impune tuturor creștinilor apărarea vieții umane și crearea condițiilor dezvoltării ei plene pentru toți oamenii, dat fiind că Mîntuitorul Hristos a venit ca «lumea viață să aibă și încă din belșug» (Ioan X, 10).

8. Viața este dar al lui Dumnezeu, drept fundamental al tuturor oamenilor prin creație și mîntuire în Hristos, și are o valoare și dimensiune veșnică, care umple și depășește limitele spațiului și timpului, ca participare la însăși viața lui Dumnezeu în Treime.»

Apoi P. S. Episcop Rector Vasile Tîrgovișteanul, a propus ca în numele Conferinței să se trimită o telegramă Președintelui Republicii Socialiste România, Domnului Nicolae Ceaușescu, în care se arată următoarele :

«Participanții la cea de a 41-a Conferință teologică interconfesională, ierarhi, șefi de culte, profesori de teologie, împreună cu credincioșii cultelor lor, își manifestă profunda grațitudine pentru înțelegerea și sprijinul deosebit pe care îl arătați față de promovarea unui climat de deplină libertate religioasă în țara noastră.

Conferința și-a exprimat totalul atașament la politica de pace și dezarmare a țării noastre, elaborată din inițiativa și sub îndrumarea Dvs. nemijlocită. Această politică reflectă voința fermă a poporului nostru de a-și intensifica acțiunile pentru pace, de a se pronunța cu hotărîre împotriva continuării aberantei curse a înarmărilor, împotriva amplasării de noi rachete în Europa. Inițiativele de pace, de instaurare a unui climat de încredere și respect reciproc între popoare, exprimate prin glasul și autoritatea Dumneavoastră internațională, ne umplu inimile de încredere și speranță că rațiunea va învinge, că factorii de răspundere din lume vor fi receptivi la glasul păcii.

Exprimîndu-ne totala adeziune la neobosita activitate pe care o desfășurați pentru edificarea noii societăți românești, pentru viața mai bună și mai fericită a poporului nostru, precum și întregul atașament la înțeleapta politică dusă de patria noastră pe plan internațional, Vă asigurăm, Domnule Președinte, de întregul nostru aport și devotament, pentru slujirea acestor mărețe idealuri pe care le promovați în fruntea națiunii noastre.

Ca expresie a încrederii noastre depline în activitatea pe care o desfășurați, ne facem plăcuta datorie ca, în numele tuturor cultelor și credincioșilor lor, să vă adresăm cele mai călduroase urări de sănătate deplină, viață îndelungată cu roade cît mai bogate la conducerea poporului și Patriei noastre scumpe, asigurîndu-vă că nu vom precupeți nici un efort de a sădi în sufletele credincioșilor noștri devotamentul și dragostea față de glia străbună, conștiința răspunderii pentru promovarea păcii între oameni și popoarele întregii lumi.»

Textul telegramei a fost aprobat în unanimitate, cu puternice aplauze.

De asemenea, s-a propus să se trimită cîte o telegramă: Președintelui Departamentului Cultelor, D-1 Ion Roșianu, Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române și unor conducători ai cultelor creștine din țara noastră. S-a dat citire textelor telegramelor care au fost aprobate cu puternice aplauze de către toți participanții la Conferință. În textul lor s-a subliniat mai ales faptul că ierarhii, șefii de culte și profesorii de teologie, împreună cu credincioșii cultelor lor își exprimă de-

plinul atașament față de neobositele acțiuni ale Domnului Nicolae Ceaușescu, Președintele Republicii Socialiste România, în edificarea noii societăți românești, a unei lumi a păcii, mai bună și mai dreaptă, fiind alături de conducerea de stat în îndeplinirea năzuințelor întregului nostru popor, a Patriei noastre scumpe și în efortul de slujire a cauzei păcii în lume.

În încheierea lucrărilor Conferinței, P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic universitar din București, a rostit un cuvânt în care a arătat că această conferință ne-a oferit un simpozion teologic, bogat în împliniri teologice inițiate și abordate în maniere diferite de cele trei referate, dar adâncite, concretizate și ilustrate de participanții la discuții, constituind o aprofundare teologică a temei de la Vancouver.

Bisericile rămân datoare să sprijine, în continuare, edificarea încrederii, între oameni și popoare, prin edificarea încrederii între credincioșii și teologii lor, precum și prin adâncirea spiritului de frățietate, egalitate între toți oamenii, dincolo de concepțiile lor filozofice și religioase.

La ele acasă Bisericile noastre sînt obligate să adîncească spiritul de frățietate între noi toți care formăm largă obște a acestei țări — România.

Importanța vieții pămîntești, ca premisă a tuturor realizărilor materiale și spirituale și inclusiv a mîntuirii, ne obligă să sprijinim activ inițiativele Președintelui țării noastre, Domnul Nicolae Ceaușescu, împărtășite și susținute de întregul popor, pe linia apărării vieții și păcii în lumea întreagă.

Tema aprofundată și implicațiile ei prezintă Biserica și Bisericile în angajarea lor socială pentru apărarea vieții umane împotriva pericolului unui război nuclear iminent. Teologia nu poate sta decît în slujba vieții.

P. C. Părinte Prorector Dumitru Radu a asigurat pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin de tot devotamentul și stăruința pentru formarea cît mai înalt calitativă a viitorilor preoți în slujirea Bisericii și a Patriei.

Mulțumind reprezentanților Departamentului Cultelor pentru participarea la Conferință, a asigurat conducerea Departamentului, de sentimente de recunoștință și prețuire, iar Conducerea statului nostru de tot devotamentul și de tot sprijinul dat inițiativelor și acțiunilor Domnului Nicolae Ceaușescu, Președintele Republicii Socialiste România, pentru salvagardarea păcii și securității în Europa și în lumea întreagă.

Apoi a mulțumit Înălților ierarhi pentru participarea la conferință și oaspeților de la C.E.B. precum și referenților, participanților la discuții și tuturor celor de față pentru prezență activă la această manifestare ecumenică, urînd succes delegației noastre la Vancouver.

Lucrările Conferinței s-au încheiat cu o agapă frățească oferită de Institutul teologic universitar din București în cinstea participanților.

În cea de a doua zi a Conferinței a avut loc expunerea temei intitulată: «Contradicția dintre țările bogate și țările sărace — contradicția cea mai puternică a lumii contemporane», prezentată de D-l. Prof. Dr. Constantin Mecu de la Academia de științe economice. La această conferință au participat, pe lângă cei prezenți în prima zi a lucrărilor și reprezentanții celorlalte culte din țară. Expunerea a fost urmărită cu deosebit interes și a suscitat întrebări pentru adîncirea și lămurirea unor aspecte tratate de conferențiar, la care D-l. Prof. Dr. Constantin Mecu a răspuns cu competență și amabilitate (*Pr. Asist. Dr. Nicolae D. NECULA*).

CONSĂTUIREA CADRELOR DIDACTICE DIN ȘCOLILE TEOLOGICE ALE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

În zilele de 12 și 13 septembrie 1983, la Institutul teologic universitar din București a avut loc consătuirea cadrelor didactice și de educație din învățământul teologic superior și seminarial al Bisericii Ortodoxe Române. Această formă de contact între cadrele didactice ale Școlilor teologice și conducerea superioară a Bisericii Ortodoxe Române, pentru schimb de experiență, de opinii, de sugestii și propuneri în vederea sporirii eficienței învățământului și educației teologice și a înlăturării neajunsurilor din școlile teologice ale Bisericii Ortodoxe Române a intrat de câțiva ani în tradiție, constituind prilej de bilanț al realizărilor și rezultatelor celor mai bune metode atât în vederea și însușirea cunoștințelor teologice de către candidații la preoție, cât și în formarea lor cât mai corespunzătoare necesităților liturgice și misionare, spirituale și cetățenești ale vremurilor noastre.

La consătuirea de anul acesta au luat parte membrii Sfântului Sinod care au sub directă îndrumare școli teologice, precum și cite un ierarh de la fiecare eparhie care își trimite candidați pentru școlarizare în aceste școli teologice și anume: Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, I. P. S. Mitropolit Nestor al Moldovei și Sucevei, I.P.S. Mitropolit Antonie al Ardealului, I.P.S. Mitropolit Nestor al Olteniei, I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului, I.P.S. Arhiepiscop Antim al Tomisului și Dunării de Jos, I.P.S. Arhiepiscop Teofil al Clujului, P.S. Episcop Epifanie al Buzăului, P.S. Episcop Eftimie al Romanului și Hușilor, P.S. Episcop Emilian al Alba Iuliei, P.S. Episcop Vasile al Oradei, P.S. Episcop Vasile Tișgovișteanul, vicar patriarhal, P.S. Episcop Roman Ialomiteanul, vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor; P.S. Arhiereu-vicar Gherasim Piteșteanul și P.S. Arhiereu-vicar Gherasim Hunedoreanul.

Din partea Departamentului Cultelor au fost prezenți: D-l Președinte Ion Roșianu, D-l Director Eugen Munteanu, D-l Director-adjunct Ioan Negoii.

Deschiderea întrunirii a fost făcută de către Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, printr-un cuvânt în care a arătat că «ne aflăm la a doua consătuire a tuturor cadrelor didactice din învățământul teologic universitar și seminarial cu membrii Sfântului Sinod și reprezentanții Departamentului Cultelor (prima de acest fel având loc în 1981, iar altele ulterioare cu o participare mai restrânsă).

«Scopul acestei întruniri este acela de a prezenta un bilanț al rezultatelor din anul școlar 1982—1983, de a înfățișa atât aspectele pozitive ale activității din școlile teologice cât și unele lipsuri ce mai apar în procesul instructiv și de educație a viitorilor slujitori ai altarelor Bisericii Ortodoxe Române... Felul în care se pregătesc și sînt educați candidații la preoție în școlile teologice se reflectă în activitatea la parohii», a subliniat Prea Fericirea Sa.

«Conducerea superioară bisericească — a spus în continuare Prea Fericitul Patriarh Iustin — a dorit și dorește să imprime învățământului teologic direcționări care să răspundă cerințelor de ordin misionar din viața parohiilor, să lege mai strîns învățământul teologic de viața religioasă din Biserica noastră. De aceea a acordat o atenție deosebită disciplinelor cu caracter misionar și practic, grija acestora reflectîndu-se în sporirea numărului de ore la îndrumările misionare și la disciplinele scripturistice, în practica liturgică și orele de administrație bisericească.

Un alt aspect al grijii conducerii superioare bisericești l-a constituit continuarea editării de manuale pentru Seminarul și cursuri pentru Institutele teologice, precum și titularizarea unor cadre didactice superioare prin concurs; grija pentru educația patriotică a tinerilor teologi prin programă specială pentru orele de educație cetățenească și patriotică, precum și pentru educația duhovnicească».

Referindu-se la consătuirea anterioară a cadrelor didactice, Prea Fericitul Patriarh Iustin a subliniat că recomandările și îndrumările care au fost date atunci, au adus o seamă de roade care s-au reflectat în rezultatele obținute: un plus de disciplină în școlile noastre teologice, un atașament tot mai profund și mai responsabil al elevilor și studenților față de Biserică, o responsabilitate sporită a cadrelor didactice.

În încheiere, Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, mulțumind membrilor Sfântului Sinod și reprezentanților Departamentului Cultelor pentru participare la consătuire a dat cuvîntul redactorilor Institutelor teologice și directorilor Seminarilor teologice pentru prezentarea dărilor de seamă privind activitatea din școlile teologice respective în cursul anului care s-a încheiat.

Dărilor de seamă s-au susţinut după cum urmează: P.S. Episcop-vicar Vasile Tîr-govişteanul, vicar patriarhal, — pentru Institutul teologic universitar din Bucureşti; P.C. Arhid. Prof. rector Constantin Voicu, — pentru Institutul teologic universitar din Sibiu; P.C. Pr. Director Dumitru Dima, — pentru Seminarul teologic din Bucureşti; P.C. Pr. Director Mihai Vizitiu, — pentru Seminarul teologic din Mînăstirea Neamţ; P.C. Pr. Director Ştefan Resceanu, — pentru Seminarul teologic din Craiova; P.C. Pr. Director Trăilă Gheorghe, — pentru Seminarul teologic din Caransebeş; P.C. Pr. Director Constantin Bradea, — pentru Seminarul teologic din Cluj-Napoca; P.C. Pr. Director Manea Criştoşor, — pentru Seminarul teologic din Buzău.

Dărilor de seamă au căutat să prezinte cît mai amănunţit sub toate aspectele activitatea didactică şi instructiv-educativă din şcolile teologice respective în cursul anului de învăţămînt 1982—1983, sintetizîndu-se şi concluziile care se impuneau, cu propuneri în vederea unor măsuri de perspectivă pentru o sporire tot mai mare a calităţii muncii şi rezultatelor scontate în aceste instituţii de formare a slujitorilor altarelor Bisericii Ortodoxe Române.

În continuare Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin a invitat pe toţi cei prezenţi să ia cuvîntul pe marginea expunerilor prezentate, cît şi cu privire la unele sugestii şi propuneri care să contribuie la scopul pentru care are loc întrunirea, ţinînd seama de faptul că «avem datoria de a forma preoţi pentru zilele noastre care să aibă o comportare şi o pregătire propice problemelor actuale, de a apăra pacea şi de a se dăruia în totalitate, cu tot ceea ce este mai bun, Bisericii strămoşeşti şi Patriei».

Între cei care au luat cuvîntul au fost: P.C. Pr. Prof. D. Abrudan, prorectorul Institutului teologic din Sibiu; Prof. Nicu Octavian, de la Seminarul teologic din Bucureşti; Pîntea Dumitru de la Seminarul teologic din Cluj-Napoca; Diac. Asist. Emilian Cornişescu, de la Institutul teologic din Bucureşti; P.C. Diac. Alexie Buzera, de la Seminarul teologic din Mofleni-Craiova; P.S. Emilian Bîrdaş, Episcop al Alba Iuliei; Diac. Prof. Marin Velea, de la Seminarul teologic din Bucureşti; Pr. Lect. Doi-in Oancea, de la Institutul teologic din Sibiu; I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului, I.P.S. Mitropolit Teoctist al Moldovei şi Sucevei, I.P.S. Mitropolit Nestor al Olteniei, Pr. Asist. Alexandru Stan, de la Institutul teologic din Bucureşti; Pr. Prof. Vasile Irina, de la Seminarul teologic din Mînăstirea Neamţ; Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic din Bucureşti; Prof. M. Plătică, de la Seminarul teologic din Bucureşti; Pr. Prof. Ioan Floca, de la Institutul teologic din Sibiu etc.

Tuturor celor care au ridicat probleme sau au făcut propuneri, le-a răspuns Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, indicînd colaboratorilor Prea Fericirii Sale, care au în preocupări problemele învăţămîntului teologic din Biserica Ortodoxă Română, să noteze şi să reţină mai multe din propunerile făcute în vederea examinării lor ulterioare şi transpunerii lor în practică.

În încheiere, Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, luînd cuvîntul, a spus:

«Pentru fiecare profesiune este necesară o pregătire anume. Dar mai mult decît pentru oricare alta, pentru preoţie este necesară o atenţie cu totul specială în pregătire. Preotul este numit de toată lumea «părinte», părintele parohiei, părintele fiilor lui duhovniceşti. Or, el trebuie într-adevăr să se pregătească serios pentru a deveni un părinte. Un adevărat părinte este acela care îşi dă şi viaţa pentru copiii săi. Face tot ce îi stă în putinţă să îi ferească de ispite, să-i ferească de tot răul, să-i ferească de orice ar putea să le întîneze existenţa. Se înţelege că preoţii noştri cunosc această misiune. Dar nu sînt totdeauna capabili să o realizeze, fiindcă nu au fost bine pregătiţi în acest sens.

Pregătirea pentru preoţie este foarte complexă. Nu sînt suficiente cunoştinţele de greacă şi latină, nici cele de istorie. Preotul trebuie să aibă cunoştinţe foarte variate şi, în special, el trebuie să poată da totdeauna răspuns fiecărui, credincios la orice întrebare pe care i-ar pune-o. De aceea preoţia trebuie să fie cu multă grijă cultivată şi legată de viaţa parohiei, a societăţii, a comunităţii din fiecare epocă.

Noi pregătim nu orice fel de preoţi; noi pregătim preoţi ortodocşi, preoţi care să fie buni slujitori ai lui Dumnezeu, potrivit credinţei noastre străbune.

Omul este nu numai suflet, el este şi trup; preotul însuşi este trup. De aceea preotul trebuie să fie pregătit pentru a-i ajuta pe credincioşi să trăiască într-adevăr în lumea noastră românească. Pentru o asemenea activitate sînt datori să lucreze cu oameni din diferite ramuri ale societăţii noastre româneşti. Tot aşa un inginer se gîndeşte nu numai la pregătirea uneltelor, ci şi la pregătirea oamenilor ce-i are colaboratori; un medic se gîndeşte la vindecarea unui bolnav dar nu-şi limitează activitatea

numai la aceasta. Omul societății noastre trebuie să fie complex. Preotul trebuie să știe, nu zic de toate, dar tot ceea ce i se cere de către credincioșii noștri.

Ei bine, preotul poate da răspuns în parohia sa prin ceea ce i se dă să învețe în școală. Dar el poate da un răspuns mai bun prin exemplul vieții sale. Aceasta este calea cea mai directă de propovăduit adevărul creștin. Preotul trebuie să propovăduiască, desigur, învățătura creștină, învățătura dumnezeiască. Iar pentru a reuși să facă aceasta, trebuie să înceapă din fragedă tinerețe să se apropie de Dumnezeu, să se îndumnezeiască așa cum ne învață toată spiritualitatea ortodoxă.

Răspunderea pentru pregătirea acestor preoți o are Biserica. Dumneavoastră nu sînteți independenți, sînteți organe ale Bisericii pentru pregătirea preoților ei. Aveți deci obligația să fiți bine pregătiți profesional, să cunoașteți temeinic învățătura Bisericii. Propovăduiți o învățătură. Nu învățătura pe care o știe fiecare. Propovăduiți învățătura Bisericii. Ca oameni ai Bisericii aveți obligația să fiți desăvîrșiți în toate. Gîndiți-vă mereu la cuvintele Mîntuitorului: «Fiți desăvîrșiți precum Tatăl vostru este desăvîrșit!». Desigur, nu atingem niciodată desăvîrșirea. Să nu uităm însă că pe cele de lipsă darul lui Dumnezeu le împlinește. Un preot cînd își săvîrșește misiunea lui de preot, are putere desăvîrșită, fiindcă ceea ce îi lipsește lui, plinește Dumnezeu. De aceea, în misiunea dumneavoastră de lucrători ai viei, trebuie să porniți cu mult curaj.

Sîntem datori, deci, ca părinți ai turmei noastre binecredincioase să ne îngrijim de cele trebuitoare sufletului, dar și de cele trebuitoare trupului. Fiindcă Mîntuitorul, pentru a ne mîntui, s-a făcut El însuși om, s-a făcut trup. Iar noi pentru a putea reuși în activitatea noastră, trebuie să ne facem asemenea turmei noastre duhovnicești spre a o putea ridica la Dumnezeu. Este întruparea preotului în viața credincioșilor. Preotul trebuie să se pună în situația în care se găsește credinciosul, în situația de a fi el cel păcătos, pentru a-l ridica la înălțimea sa. Dar pentru a-l putea ridica, preotul trebuie să aibă el însuși înălțimea duhovnicească la care vrea să-l ridice pe păcătos.

De aceea, în vremea noastră noi trebuie să punem accentul în primul rînd pe această disciplină bisericească, pe această disciplină cetățenească. Vrem să avem buni preoți, dar vrem ca preoții să fie și buni cetățeni. Ei să fie exemple în fața credincioșilor în toate: în învățătură, în curăție, în fapte bune, în iubire jertfelnică, așa cum nefcetat ne învață Sfîntul Apostol Pavel.

Avem o țară frumoasă, bogată, trăim într-o vreme de înflorire a țării noastre. Să ne arătăm vrednici de epoca aceasta pe care o trăim și să ne străduim să punem fiecare firicelul nostru de nisip la zidirea României celei noi. Să putem spune întotdeauna «țara mea», adică țara la fericirea căreia lucrez și eu. Țara care mă hrănește, țara pe care și eu o ajut să înflorească, ca să se ridice la înălțimea vremurilor și a destinului ei.

Sîntem bucuroși că societatea noastră, în epoca aceasta socialistă face totul pentru înflorirea și propășirea țării. Nu uitați că în fruntea țării este un bărbat care jertfește totul pentru strălucirea patriei. Să-i fim recunoscători, fiindcă el este înțelegător și pentru problemele noastre bisericești.

Ne bucurăm să-l avem în mijlocul nostru pe D-l Ion Roșianu, Președintele Departamentului Cultelor, căruia îi mulțumim și-l rugăm să transmită înaltei conduceri de Stat, toată recunoștința noastră pentru sprijinul pe care ni-l acordă.

A doua zi, marți, 13 septembrie, participanții la consfătuire au avut în mijlocul lor pe Domnul Ion Ardelean din cadrul Ministerului Educației și Învățămîntului — al Republicii Socialiste România —, care a prezentat o conferință despre originile și continuitatea poporului român pe teritoriul țării noastre, urmată de foarte interesante discuții. (*Diac. Marcel Manole*).

NOTE BIBLIOGRAFICE

G. Rochais, *Le règne des milles ans et la seconde mort : origine et sens*. Ap. 19, 11—20, 6, în rev. «Nouvelle Revue Théologique» (Tournai, Belg.), 113-e année, no 6, novembre-décembre 1981, tome 103, p. 831—856.

În această comunicare, prezentată de G. Rochais la Facultatea de Teologie a Universității din Montréal (Québec, Canada) în martie, anul 1980, se pune o problemă mereu frământată în cadrul eshatologiei creștine de orice nuanță, dar mai ales milenistă. Este vorba, mai întâi, de textul din cartea Apocalipsei, cap. 19, 11—20, 6, unde apare termenul mult discutat și interpretat propriu și figurat, acela de *Împărăție de mii de ani*.

Autorul scoate în relief faptul că modul de scriere al Apocalipsei este modul profetic, adică, modul de a aduce viitorul în prezent, sub învelișul unui limbaj poetic. Partea dificilă într-o scriere de genul Apocalipsei nu ar fi faptul de a prezenta imaginile viitorului în ochii celui care trăiește în prezent, ci aceea de a interpreta inteligibil, cu sens, viziunea imaginarului apocaliptic. Ca urmare, autorul se și oprește asupra câtorva poeți contemporani cu tendințe de natură enunțiativă și interpretativă, înainte de a trata propriu-zis subiectul.

Reluarea textului vizat din Apocalipsă este însoțită de întrebarea: «Cum trebuie abordat?» (p. 834). Metoda — se arată în continuare —, nu poate fi neutră. «Ea nu poate, într-adevăr, să se izoleze de realitatea obiectului ei, pe care-l creează pe parcurs, nici să fie împrumutată ca o unealtă, deoarece ea adăpostește întotdeauna o concepție anticipată asupra sensului» (p. 834). Dar, afirmă G. Rochais, în cazul nostru, sarcina interpretului este «de a pune în lumină condițiile potențiale ale textului... și să explice, astfel, originile și sensul împărăției intermediare de mii de ani și sensul noțiunii de a doua moarte, care sînt materiale dinainte concepute și pe care autorul le folosește» (p. 835).

Studiul propriu-zis al textului se apleacă asupra următoarelor patru puncte principale: 1) Limitele textului, genul său literar, forma sa fabuloasă (*mythique* în text); 2) Condițiile potențiale ale textului; 3) Sens și non-sens în interpretările obiectivizatoare; 4) Despre tema obiectivizată, în textul vizat de întrebarea noastră.

Mai întâi G. Rochais se oprește asupra viziunii sau imaginii Călărețului (Apoc. 19, 11—16), ca apoi să continue cu textul referitor la victoria asupra fiarei, asupra profeților mincinoși și a lui Satan (Apoc. 19, 17—20, 3), și să încheie citarea textului prin fragmentul privitor la întemeierea împărăției de mii de ani (Apoc. 20, 4—6).

G. Rochais socotește că textul constituie obiectivizarea unei imagini profetice, «ca răspuns dat anxietății creștinilor supuși persecuției, exprimînd paradoxul înțelegerii existenței umane, limitate, pe de o parte, de către puterile răului și ale morții, și devenind, pe de altă parte, autentică într-o deschidere largă și încrezătoare în viitor» (p. 840). Este vorba — arată autorul — de persecuția din vremea lui Domițian.

Condițiile istorice — se arată mai departe — erau favorabile puterii romane: «Perșii fuseseră respinși de Vespasian pînă dincolo de Eufrat; la Dunăre, dacii și

sarmații roxolani, quadii și marcomanii, care putuseră să strice pentru moment hotarele imperiului, fuseseră oprîți, după anul 92, de nouă legiuni plasate acolo de către Domițian» (p. 841). Întrucît puterea romană nu putea fi stăvilită în chip natural — afirmă Rochais —, discursul apocaliptic se referă la puterea supranaturală a lui Dumnezeu, în stare să schimbe rolurile în toila persecuției, prin venirea apropiată a lui Hristos.

În aceste circumstanțe, G. Rochais socotește că «Împărăția intermediară de mii de ani și făgăduința dată martirilor că nu vor mai suferi o a doua moarte» nu ar fi decît «procedee pentru a încuraja pe creștinii persecutați să stăruie în lege pînă la moarte» (p. 843). În continuare, autorul descoperă patru tipuri prin care se reprezintă Împărăția lui Dumnezeu, și anume: 1) Împărăția lui Dumnezeu, sau a lui Mesia, și a aleșilor pe pămînt; 2) Împărăția cerească; 3) Noua creație; 4) Împărăția intermediară a lui Mesia. Se face uz în argumentare de textele apocrife ale Vechiului Testament, ca de ex. de *Testamentul lui Moise* (p. 844), *Cartea Jubileelor* (p. 845), *Targum la Isaia 65, 5 ș.u. etc.*, unde s-ar produce astfel de obiectivizări ale modului de orientare și expunere profetic, asemenea celui evident în Apocalipsă.

În ce privește sensurile și non-sensurile interpretărilor obiectivante, G. Rochais urmărește patru moduri de interpretare a textului propus. Anume, *modul complementar* (prezent la Papiia de Ierapole, Cerint, Sf. Iustin, Tertullian, Sf. Irineu, Nepos, Commodian, Lactanțiu, Victorin de Petau), interpreții căutînd să completeze cu date contemporane lor pe acelea ale textului din Apocalipsă; *modul septenar* (aplicat de *Scrisoarea lui Barnaba 15*, Sf. Irineu, Ippolit al Romei și Metodiul de Olimp), socotînd timpul secționat în șapte părți, fiecare parte însumînd cîte o mie de ani (după Ps. 90, 4) — respectiv cele șapte mii de ani cît ar dura lumea (ca în zilele creației). Ultima perioadă ar fi rezervată odihnei sfinților; *modul realist* (adoptat de Origen, donatistul Tyconius, Fer. Augustin), prin care Împărăția de mii de ani se socotește timpul istoric al Bisericii, pînă la a doua venire a Mîntuitorului în slavă. În acest răstimp, Satana este legat, dar nu nimicît definitiv. Botezul este înviere pentru fiecare credincios în parte. Ultimul mod, în fine, *modul simbolic*, este de dată recentă (prezentat de Rudolf Schnackenburg, în *Règne et Royaume de Dieu*, Paris, 1965, p. 285—291). În acest al patrulea mod de interpretare se arată că textul Apocalipsei nu ar vorbi despre predarea domniei de către Iisus Tatălui ci despre faptul că «în cetatea eshatologică va fi tronul lui Dumnezeu și al Mielului, că slujitorii lui Dumnezeu îi vor aduce închinare și că vor împărăți în veci de veci» (Apoc. 22, 3 și 5).

Lăsînd la o parte cele patru moduri de interpretare aplicate textului din antichitate și pînă astăzi, G. Rochais schițează o nouă viziune a textului, prin *interpretarea interpretărilor* (după expresia lui Montaigne — p. 852): «Numai credința este răspunsul dat morții și negării pe care suprarealitatea (*l'hyperréalité*) unei lumi crude le opune vieții. Dar acest răspuns, al credinței, constituie deopotrivă o întrebare și o asigurare. El pune întrebări, face semn, orientează, nu rezolvă nimic în chip teoretic, deoarece nu poate exista răspuns teoretic, natural sau revelat față de fenomenul morții și care constituie paradoxul unui fapt brut, fără adevăr. Sensul nu este redobîndit decît printr-o hotărîre de credință, care înseamnă deschidere spre Dumnezeu «Care înviază morții și cheamă la ființă cele ce încă nu sînt» (Rom. 4,

17). Și atunci — conchide G. Rochais —, în moarte se dizolvă această potențialitate care este moartea : ea se transfigurează în propria-i ființă» (p. 853).

Cîteva ultime reflecții ale lui G. Rochais se centrează în jurul actului de credință. Acesta, refnnoit, reîntărit și rețrăit constituie certitudinea depășirii contradicțiilor din lumea contemporană, în care își fac loc teoriile apocaliptice moderne. Acestea din urmă «apelează la instaurarea unei noi rînduiri sau a unei soluții politice care ar perpetua, de fapt, vechile inegalități. Atrase de ideea unei creșteri zero, aceste teorii — spune G. Rochais — izvorăsc dintr-un economism etnocentric, uitînd de dezvoltarea socială și de nedreptatea care fac parte constitutivă din starea actuală a progresului occidental» (p. 855).

Atenta analiză a lui G. Rochais asupra textului privitor la eshatologia din pasajul citat se aliniază unei încercări teologice contemporane de nuanță protestantă dornică să scoată din impas interpretarea conservatoare și simplistă din unele Biserici apusene. De aceea, în decursul expunerii sale, G. Rochais se apropie de unele vederi proprii și Ortodoxiei, fără să le menționeze anume. Totuși, pentru modul onest în care pune problema, G. Rochais nu favorizează deloc interpretările forțate mileniste, ci le combate fără să le numească, pentru că tocmai «mileniștii» moderni creează falsa impresie că victoria finală a Mielului asupra puterilor răului ar însemna începutul unei împărății de o mie de ani, a unor privilegiați ca ei, împreună cu un Hristos izolat.

Pr. Asist. Dr. ALEX. I. STAN

André CLEMENT, Doyen de la Faculté Libre de Philosophie Comparée, *La Sagesse de Thomas d'Aquin* (Collection Docteur Angélique, I), Paris, Nouvelles Editions Latines, 1983, 366 p. în 16°.

Despre Toma de Aquino (1225—1274) s-au scris, ca și despre Fericitul Augustin († 430), foarte numeroase studii și lucrări, dar puțini sînt teologii, filosofii, cercetătorii și istoricii care au reușit să surprindă cît mai precis, fidel și clar esența gîndirii sale teologice și filosofice. Autorul lucrării de față, Dl. André Clément, reușește să dea o nouă sinteză a teologiei și filosofiei lui Toma de Aquino, care se întemeiază în lucrările sale pe filosofia realistă a lui Aristotel (384—322 î.Hr.), spre deosebire de teologii occidentali de pînă la el, care se întemeiau în genere pe filosofia lui Platon (428—348 î.Hr.) și pe neoplatonismul lui Plotin (205—270 d.Hr.).

Pentru a înțelege teologia și filosofia lui Toma de Aquino, autorul face mai întîi o expunere generală asupra modului în care a fost privită, înțeleasă și utilizată gîndirea filosofică a lui Aristotel, din antichitate pînă în secolul al XIII-lea, de filosofii păgîni, de unii scriitorii creștini, între care se numără la loc de cîinste Boethius (480—525) și Cassiodor (477—565), apoi de filosofii arabi, îndeosebi de iranianul Avicenna (980—1037), care aparține școlii arabe orientale și filosoful Averroes de Cordoba (1126—1198), care aparținea școlii occidentale arabe (p. 15—90).

Boethius este primul scriitor și filosof latin medieval care a făcut cunoscută Occidentului latin filosofia lui Aristotel.

În secolul al XIII-lea, Biserica Apuseană a avut trei mari teologi, a căror activitate intelectuală și spirituală constituie apogeul gîndirii creștine medievale : Ioan de Fidanza, supranumit Bonaventura (1217—1274), Albert cel Mare din Colonia (1206—15 noiembrie 1280) și cel mai mare dintre toți, Toma de Aquino (1225—7 martie 1274).

Primul care a înțeles în Occident că filosofia realistă a lui Aristotel poate conduce rațiunea umană la cunoașterea lumii reale a fost Albert cel Mare, al cărui elev a fost Toma de Aquino de la vîrsta de 23 de ani, între 1245—1248.

Autorul expune pe larg în lucrarea de față, odată cu biografia lui Toma de Aquino, etapele principale ale creației sale teologice și filosofice (p. 75—170).

Toma de Aquino s-a născut la începutul anului 1225 în localitatea Roccasecca, aproape de Neapole, și a decedat la 7 martie 1274, în vîrstă de numai 49 de ani, în abația Fossanuova, în nordul Italiei, în drum spre conciliul de la Lyon (1274), trimis din ordinul papei Grigorie X (1271—1274), spre a participa la tratativele de unire dintre greci și latini.

Familia sa făcea parte dintre cele șapte sau opt familii mai de seamă ale Italiei medievale. Tatăl său, contele Landolfo de Aquino, era aliatul împăratului romano-german, Frederic II Barbarossa (1215—1270), iar după mamă descindea din ducele normanzilor din sudul Italiei, Robert Guiscard (1015—1085), fiul lui Tancred. La vîrstă de cinci ani, Toma de Aquino a fost dus de tatăl său Landolfo la mînăstirea benedictină de pe Monte Cassino, cu gândul să ajungă superiorul sau starețul mînăstirii.

În 1239, Frederic II Barbarossa, fiind excomunicat de papa Grigorie IX (1227—1241), a evacuat mînăstirea, iar Toma, în vîrstă acum de 14 ani, a fost trimis de părinții săi la Neapole, pentru a face cursurile secundare. Aci intră în legătură cu *dominicani* sau *irații predicatori*. Patru ani mai tîrziu, în 1243, la 18 ani, intră, contra voinței părinților, în ordinul dominicanilor, înființat în 1215 de Sîntul Dăminic ca ordin al călugărilor cerșetori.

La 20 de ani, în 1245, pleacă la Paris, locuind în mînăstirea Sf. Iacob, unde înțilni pe Albert cel Mare, căpetenie generală a ordinului dominicanilor la Paris, care-l va iniția în filosofia lui Aristotel, de la care Toma de Aquino primi metoda sa filosofică realistă spre a formula, sistematiza și expune adevărurile fundamentale ale creștineții creștine, încît ajunse «un arhitect fidel al inteligenței umane» (p. 9).

Cînd Albert cel Mare, părăsi Parisul, în 1248, pentru a fonda la Colonia (actualul Köln) în Germania, un nou centru dominican, Toma de Aquino plecă împreună cu el și primi aci *Taina Preoției*. La 27 de ani, în 1252, Toma fu trimis la Paris spre a-și pregăti magisterul (doctoratul) în Teologie. În 1256, el obținu gradul de *magistru* (sau doctor) în Teologie. A rămas la Paris 7 ani, pînă în 1259 cînd, în vîrstă de 35 de ani, fu numit profesor de Teologie.

El și-a început activitatea didactică la Paris în 1252 cu *Comentariul Sentințelor* lui Petrus Lombardus († 1161) — *Liber quatuor Sententiarum* — celebră în Evul Mediu, compusă în 1150, comentariu pe care-l redactă între 1253—1257. În același timp, ca profesor de Sînta Scriptură, a compus între 1256—1259 un *Comentariu la Evanghelia după Matei* și alt *Comentariu la Profetul Isaia*.

A scris, de asemenea, *Quodlibeta* (1256—1259), chestiuni cvodlibetice, adică probleme diferite pe care le discuta în mod liber cu studenții în teologie și filosofie, avînd la bază filosofia lui Aristotel.

În 1253, a comentat lucrarea lui Aristotel *De ente et essentia* (= *Despre ființă și esență*), în care dezleagă cu o rară competență și remarcabilă putere de pătrundere problema dificilă a raporturilor dintre esența sau substanța lucrurilor create (*essentia*) și faptul că acestea există (*existentia*). În 1255, a compus lucrarea polemică: *Contra impugnantes Dei cultum* (*Contra celor ce combat cultul lui Dumnezeu*). Între 1257 și 1259 a scris comentariul: *In Dionysium de divinis nominibus* (*Comentar la Dionisie hebdomadibus* (1257)).

Tot la Paris, a compus între 1256—1259, lucrarea filosofică originală *De veritate* (= *Despre adevăr*), luînd, ca model, în metoda de argumentare, logica lui Aristotel. În 1259 a scris comentariul: *In Dionysium de divinis nominibus* (*Comentar la Dionisie despre numele divine*).

La vîrstă de 35 de ani, în 1259, Toma de Aquino părăsi Parisul și plecă în Italia, unde rămase 9 ani, între 1259—1268, locuind la curtea pontificală a papilor, mai întii la Agagni (1259—1261), pe lîngă papa Alexandru IV (1254—1261), apoi la Orviet (1261—1264) și Viterbo (1262—1268), pe lîngă papii Urban IV (1261—1264) și Clement IV (1265—1268) care l-au încurajat în creația lui teologică, fiind teologul oficial al curții pontificale. În Italia, a compus mai multe lucrări: *Contra errores Graecorum* (1261—1262), în care, cu regret trebuie s-o spunem, se află erori, falsificări și răstălmăciri istorice, Toma de Aquino, care știa grecește, simțindu-se obligat, la îndemnul papilor, să apere inovațiile papale: primatul papal de jurisdicție universală în Biserică și Filioque

combătute totdeauna de Biserica Ortodoxă; *De potentia Dei* (1265—1268), în care demonstrează modurile manifestării lui Dumnezeu în lume.

În 1266, el începu redactarea lucrării *Summa contra gentiles*, cea mai profundă și, fără îndoială, cea mai puternică operă care s-a scris pentru apărarea credinței creștine, compusă cu o artă care nu poate fi depășită.

Această mare și importantă lucrare este numită și *Summa philosophica*, deși Teologia ocupă în ea un mare spațiu. Toma de Aquino pune aci bazele filosofice ale cercetării filosofice, explorând în profunzime raporturile armonioase dintre natural și supranatural, dintre rațiune și credință. Ideile și demonstrațiile sînt scoase sau deduse din marile adevăruri, din principiile sau noțiunile fundamentale ale metafizicii, pe care le confirmă revelația divină. El demonstrează cu o mare putere de convingere că fericirea omului, care este scopul său ultim, constă în contemplarea lui Dumnezeu, iar aceasta nu este posibilă decît în viziunea beatifică a Dumnezeirii în viața de dincolo. Harul divin ajută omul, chiar din această viață, să atingă această stare perfectă de fericire.

În Italia, a scris și lucrările teologice: *De spiritualibus creaturis* (1269), în care vorbește despre rolul sfinților îngeri, și *Catena aurea* (Lanțul de aur), care sînt o culegere de citate referitoare la Evanghelia după Matei și Evanghelia după Ioan, redactată după prelegerile făcute între 1263—1267.

Tot în Italia, începe, în 1267, redactarea operei sale capitale, *Summa Theologiae*, *Pars prima*, bazată, ca metodă de argumentare, pe filosofia lui Aristotel, spre a pune la dispoziția studenților o lucrare sintetică, logică și clară, după care să studieze în mod sistematic problemele fundamentale ale credinței creștine. *Pars prima* a *Summei Theologiae* este prezentată ca un studiu general despre esența sau ființa lui Dumnezeu cel spiritual, invizibil și inefabil ca principiu al întregii existențe, împărțită în trei mari tratate: I. *De Deo uno* (*quaestiones* 2—26); II. *De Deo trino* (q. 27—43) și III. *De Deo creante et gubernante* (q. 44—119). El a reușit astfel să dea o sinteză perfectă a adevărilor de credință referitoare la Dumnezeu și la raporturile lui cu lumea creată, și totodată a realizat un instrument perfect pentru dirijarea argumentării raționale.

După întîlnirea sa la curtea pontificală cu Wilhelm de Moerbeke, cel mai bun cunoscător al textului operelor Stagiritului, Toma de Aquino a compus valoroase comentarii la unele din lucrările lui Aristotel ca: *Physica* (1265), *Metaphysica* (1265), *De anima* (1266), *De sensu et sensato* (1266), *De memoria* (1266), *Etica ad Nicomachum* (1266), *Politica* (1268). Ele sînt socotite printru cele mai bune comentarii ale operelor lui Aristotel, întrucît Toma de Aquino aduce interpretări și contribuții noi și originale.

După 1269 Toma de Aquino, acum în vîrstă de 44 de ani, fu trimis la Paris, pentru a aplana unele dispute teologice și filosofice ivite în universitate, unde rămase numai trei ani, între 1269—1272.

În a doua sa ședere la Paris, a desfășurat, ca și în Italia, o activitate intelectuală imensă.

Astfel, în 1270, a compus lucrarea filosofică *De unitate intellectus contra Averroistas*, în care combate interpretările greșite și exagerate făcute în filosofia lui Aristotel de filosoful arab Averroes de Cordoba (1126—1198). În scrierea *De aeternitate mundi contra murmurantes* (*Despre eternitatea lumii contra celor ce murmură*), redactată în 1270, Toma de Aquino demonstrează că teoria eternității lumii și a materiei, susținută de Aristotel, nu pune în pericol doctrina creștină despre creație.

Între anii 1270—1272, el termină a doua parte a *Summei teologice*, *Summa Theologiae*. *Pars secunda*, compusă în două mari tratate: *Prima secundae*, în care tratează pe larg problemele referitoare la *morală generală* (114 *quaestiones*) și *Secunda secundae* în care se ocupă în mod special de virtuțile teologice, — credința, nădejdea și dragostea —, și de virtuțile cardinale, — înțelepciunea, dreptatea, bărbăția și cumpătarea.

Tot în acest timp, opera sa teologică se îmbogățește cu noi lucrări teologice referitoare la virtuți, ca: *De virtutibus in communi* (1270—1272); *De virtutibus cardinalibus* (1270—1272); *De caritate* și lucrarea *De malo* (1269—1271), referitoare la problema răului în lume.

De asemenea, între 1269—1273, a scris două comentarii și anume: *Comentariu la cartea lui Iov*, unde problema răului și a suferinței este dezbătută pe larg și *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*.

N-a uitat nici pe Aristotel, făcând comentarii la operele: *Logica* sau *Organonul*, în două tratate: 1. *De interpretatione* sau *Peri hermenias* (1269—1271); 2. *Analytica posteriora* (*Secunda*) (1269—1271) și *De meteoribus* (1269—1271).

În 1272, Toma de Aquino, împlinindu-și misiunea pentru care a fost trimis, părăsi Parisul și veni din nou în Italia, unde rămase aproape doi ani, între 1272—1274, adică pînă la moartea sa, survenită la 7 martie 1274.

În Italia a terminat el *Summa Theologiae. Pars tertia* (90 quaestiones), în care se ocupă în chip special cu intruparea lui Hristos și binefacerile ei pentru natura umană și întreaga omenire, căci Hristos este «calea, adevărul și viața» (Ioan, 14, 6). Care duce pe oameni la viața cea nemuritoare, la sfințire și la fericirea eternă.

Ca atare, în această a treia parte a Sumei teologice, el vorbește în chip admirabil despre scopul *Intrupării lui Hristos*, despre unirea firii dumnezeiești cu firea umană, despre *Tainele Bisericii*, ca mijloace ale sfințirii și mântuirii și sfîrșitul lumii, judecata universală și viața viitoare nemuritoare și veșnică. Dacă Hristos este mijlocul între Dumnezeu și oameni, urmează că mijlocirea Sa se realizează în fiecare zi prin Sfintele Taine ale Bisericii, care pun pe credincioși în comuniune directă cu Hristos și viața divină a Sfintei Treimi.

Tot în Italia a compus în această perioadă a vieții sale comentariile la lucrările lui Aristotel: *De caelo* (1272—1273) și *De generatione et corruptione* (*Despre naștere și distrugere*) (1272—1273). A elaborat, de asemenea, lucrările teologice: *De substantiis separatis sive de natura angelorum* (1272—1273) și *Compendium Theologiae* (*De fide, De spe*), manual prescurtat, dedicat lui Reynald de Piperno.

Din scrierile și comentariile lui Toma de Aquino, atît cele teologice cit și cele filosofice, se poate remarca cu claritate că el le-a compus fiind stăpînit de convingerea că nu se află conflict între rațiunea umană, darul lui Dumnezeu cel mai prețios, care ne dă posibilitatea să ne orientăm și să cunoaștem lumea reală și materială și adevărul revelat în Sfînta Scriptură, pe care-l înțelegem cu ajutorul credinței.

Fără îndoială, *Summa Theologiae*, compusă de Toma de Aquino între anii 1267—1273, în Italia și la Paris, rămîne opera sa cea mai de seamă. Ea a fost citită cu interes și utilizată cu folos în Biserica Apuseană ca manual de teologie speculativă și morală din secolul al XIII-lea pînă azi.

Privită în ansamblul ei, această operă constituie pînă azi partea sistematică cea mai vastă, cea mai precisă și cea mai clară a Teologiei Bisericii Apusene. În gîndirea autorului ea este însă mai puțin o expunere completă și exhaustivă a Teologiei creștine apusene, cit mai ales este o inițiere clară, sintetică și logică în ansamblul Teologiei speculative.

Ca metodă, Toma de Aquino a utilizat filosofia lui Aristotel în expunerea sistematică și rațională a dogmei creștine, fără ca doctrina Bisericii Romano-Catolice să sufere vreo modificare sau alterare internă.

De altfel, în întreaga lui viață, Toma de Aquino a arătat supunere și smerenie față de autoritatea Bisericii Romano-Catolice și magisteriul ei.

Cît despre opera sa, despre care am văzut că este considerabilă, a cărei valoare a fost remarcată și apreciată chiar din timpul vieții sale, el s-a exprimat cu modestie în două rînduri către fratele Reginald, prietenul său, căruia i-a declarat, spre uimirea acestuia: «*Tot ceea ce am scris nu sînt decît paie, față de ceea ce mi s-a revelat*» (p. 114).

Moartea l-a surprins la 7 martie 1274, în localitatea Fossanuova din Italia, pe cînd se afla în drum spre conciliul de la Lyon, din 1274, convocat de papa Grigorie X (1271—1274), spre a participa la tratativele de unire dintre greci și latini.

Cu trei zile înainte de moarte, simțindu-se obosit de drum și slăbit, a primit în genunchi Sfînta Euharistie. Ultimele sale cuvinte mărturisesc pietatea sa profundă față de Domnul Hristos, faună de Trupul Său euharistic, despre care de-a lungul vieții a scris lucruri atît de frumoase, rostind, după cum ne informează istoriograful său, Wilhelm de Tocco, cu smerenie creștină, următoarele:

«*Te primesc, mîntuirea sufletului meu. Numai din dragoste față de Tine am studiat, am vegheat nopți întregi și m-am ostenit; pe Tine Te-am predicat și învățat. N-am*

rostit niciodată vreun cuvânt contra Ta. Nici nu mă leg cu încăpăținare de propria-mi rațiune. Dar, dacă vreodată, m-am exprimat rău despre această Taină (a Euharistiei), mă supun judecății Sfinței Biserici Romane, sub ascultarea căreia mor» (p. 117).

Avind în vedere intensitatea și bogăția spirituală a operei sale teologice și originalitatea gândirii sale filosofice, prin care a încercat și a reușit să împace credința cu rațiunea, și știința, precum și curăția morală a vieții sale, la 18 iulie 1323, papa Ioan al XXII-lea (1316—1334), l-a canonizat pe Toma de Aquino la curtea sa din Avignon, în Franța, iar de atunci el este venerat ca Sfânt în Biserica Romano-Catolică.

Mai târziu, trupul său a fost dus și îngropat în biserica dominicanilor «Sfântul Iacob» din Toulouse, în Franța, unde se află pînă azi.



Mulți teologi și cercetători în Teologie și filosofie s-au întrebat cum a putut folosi Toma de Aquino filosofia realistă a lui Aristotel, la fundamentarea și explicarea rațională a adevărilor de credință. Din scrierile sale, atît din cele teologice cît și din cele filosofice, se desprinde faptul că el n-a înțeles pe Aristotel, nici cum l-au interpretat filozofii arabi Avicenna și Averroes și nici ca Albert cel Mare din Colonia.

Filozofii arabi s-au servit de Aristotel pentru a supune rațiunea credinței, desigur credinței musulmane. Toma de Aquino, din contră, se va servi de Aristotel pentru a conjuga rațiunea cu credința. Formula medievală *Philosophia ancilla Theologiae* — Filosofia servitoarea Teologiei, în gândirea lui Toma de Aquino poate fi înțeleasă pozitiv, adică în sensul că Filosofia, opera rațiunii umane, poate ajuta Teologia în formularea adevărilor de credință primite prin Revelația divină (p. 235—241). Filozofia nu este prăvită în opera sa ca o servitoare, ci ca o *ajutătoare a Teologiei*. Pînă la el, teologii din epoca de aur a Bisericii și în prima perioadă a Evului Mediu s-au servit cu prisosință, în formularea adevărilor de credință, de filozofia platoniană și neoplatonică.

Înainte de Toma de Aquino, o împăcare între credință și rațiune, între Teologie și știință, a încercat și Albert cel Mare din Colonia (1206 — † 15 noiembrie 1280), dar el n-a avut intuiția construirii edificului; el n-a încercat să ridice catedrala, ci a adunat numai materialele de construcție.

Toma de Aquino rămîne maestrul care a găsit în filozofia lui Aristotel metoda și argumentele logice necesare pentru demonstrarea realistă a problemelor teologice și formularea lor pe cale rațională sau discursivă, rămîind totuși credincios Revelației divine, după cuvîntul apostolului Pavel care spune:

«Noi surpăm iscodirile minții și toată trufia care se ridică împotriva cunoașterii lui Dumnezeu, și tot gîndul îl robim spre ascultarea lui Hristos» (II Cor. 10, 5).

Astfel, în teologie, el se adresează totdeauna pentru explicarea adevărilor de credință, *Revelației divine*, urmînd cuvîntele Sfîntului Apostol Iacob, care îndeamnă: «De este cineva din voi lipsit de înțelepciune, să o ceară de la Dumnezeu; și i se va da lui» (Iacob 1, 5) ... «Căci toată darea cea bună și tot darul desăvîrșit de sus este, pogorîndu-se de la Părintele luminilor...» (Iacob 1, 17).

În *Filosofie*, însă, el se adresează luminii naturale a rațiunii, care este opera Creatorului, căci Dumnezeu a creat pe om «după chipul și asemnarea Sa» (Fac. 1, 26), pentru a găsi un suport argumentelor și afirmațiilor sale. *Niciodată nu va apela el la luminile credinței pentru rezolvarea vreunei dificultăți pe care rațiunea umană o poate rezolva prin propriile ei forțe*. Prin munca, comentariile și studiile sale, Toma de Aquino a făcut accesibilă prin ea însăși filozofia realistă a lui Aristotel.

În *etică*, Toma de Aquino afirmă că omul poate domina pasiunile sale pe cale naturală prin practicarea virtuților cardinale: *înțelepciunea, dreptatea, bărbăția și cumpătarea sau moderația*, dar omul păcătos are nevoie de harul lui Dumnezeu spre a se elibera de greutatea păcatelor, depășind astfel etica lui Aristotel.

Prin comentariile sale la operele lui Aristotel, Toma de Aquino a făcut și filozofie, depășind, prin puterea inteligenței sale, în unele probleme, opera Stagiritului.

Astfel, după secole de încercări și cercetări, Toma de Aquino a reușit, mai ales în lucrarea sa *Summa Theologiae* să armonizeze gîndirea filozofică cu cea teologică, printr-o îmbinare atît de proporționată, că fiecare din ele se găsește îmbogățită și perfecționată (p. 160).

Sub un alt raport, el este moștenitorul celor două tradiții, cea *intelectuală*, care dura de mai bine de 1800 de ani (Socrate învăța către 450 î.Hr.) și cea *religioasă*, care dura de mai bine de 2500 de ani (Moise este contemporan cu faraonul Ramses II, între 1290 și 1250 î.Hr.). Se poate spune că Toma de Aquino a reușit în mod subtil și magistral să armonizeze realul cu supranaturalul, gândirea discursivă sau rațională cu gândirea intuitivă și religioasă (p. 169).

Fiecare dintre cele două înțelepciuni s-au dezvoltat după învierea lui Hristos, întâlnindu-se ori confruntându-se pînă în secolul al XIII-lea, cînd Toma de Aquino a reușit să le împace.

După proclamarea sa ca sfînt, la 18 iulie 1323, de către papa Ioan al XXII-lea, Biserica Romano-Catolică n-a încetat să acorde lui Toma de Aquino și alte titluri. Astfel, la 11 aprilie 1567, papa Pius al V-lea (1566—1572), l-a proclamat prin enciclica *Mirabilis Deus, doctor al Bisericii Romano-Catolice*. Prin aceeași enciclică el este numit și *doctor angelicus*, titlu pe care i l-a dat pentru prima dată Antonin de Florența (1389—1459) (p. 171—172).

El mai este numit și *doctor communis*, titlu consacrat de papa Pius al XI-lea (1922—1958), prin enciclica *Studiorum Ducem* din 29 iunie 1923, (p. 204—206 și 281—298).

Autorul publică în partea anexă unele dintre enciclicile, decretelor și cuvîntările suveranilor pontifi, începînd cu papa Leon al XIII-lea (1878—1903), pînă la actualul papa Ioan Paul al II-lea (ales la 22 oct. 1978), prin care Toma de Aquino este recomandat ca îndrumător în Teologie și filosofie în Biserica Romano-Catolică (p. 244—259).

Astfel, prin enciclica *Aeterni Patris*, din 1879, papa Leon al XIII-lea a proclamat necesitatea studiului Teologiei și filosofiei lui Toma de Aquino, numindu-l în același timp patronul școlilor catolice. Doisprezece ani mai tîrziu, în 1892, a recomandat iezuizilor să urmeze doctrina lui Toma de Aquino. Aceeași recomandare a făcut-o în 1898 franciscanilor (p. 245).

În 1964, papa Paul al VI-lea (1963—1978), a reluat afirmația, de altele ori repetată, că doctrina lui Toma de Aquino «este instrumentul cel mai eficient, nu numai pentru stabilirea credinței pe baze sigure, ci și pentru a zări într-un mod eficient și sigur oarecare progres» (p. 246).

Prin enciclica *Lumen gentium*, 13, papa Paul VI a afirmat că marii doctori medievali din secolul al XIII-lea au pus cultura creștină pe calea cea bună, exprimîndu-se în acești termeni :

«Îndeplinind opera care marchează punctul culminant al gândirii creștine medievale, Sfîntul Toma n-a fost singurul. Mulți alți iluștri doctori au lucrat pentru același scop înainte și după el; printre ei, este important să amintim pe Sf. Bonaventura și Sf. Albert cel Mare, pe Alexandru de Hales și Duns Scot. Este, însă, incontestabil că prin rînduiala providenței divine, Sf. Toma este cel care atinge cea mai înaltă culme a întregii Teologii și Filosofii «scolastice», cum s-a obișnuit să fie ea numită, și cel care a fixat în Biserică stîlpul în jurul căruia gândirea creștină putea să se dezvolte atunci și după aceea, progresînd în mod sigur» (p. 345—346).

La cele spuse de autor în lucrarea de față, ne permitem să adăugăm că Toma de Aquino, deși a combătut pe greci în lucrarea amintită, *Contra errores Graecorum*, a fost totuși prețuit pentru cultura și filosofia sa și în Biserica Ortodoxă, fără ca Teologia ortodoxă să accepte în toate raționalismul său excesiv.

Reamintim că în secolul al XV-lea, patriarhul ecumenic Ghenadie al II-lea Scholarios (1454—1456; 1462—1463; 1464—1465) a tradus în grecește între 1444 și 1472 unele scrieri ale lui Toma de Aquino, după cum urmează :

1. *Summa contra gentiles*. Vezi Ghenadios Scholarios, *Oeuvres complètes*, ed. Louis Petit, Martin Jugie, X. A. Siderides, t. V, Paris, 1931, p. 1—338.
2. Rezumat al lucrării *Summa Theologiae, Pars prima*, ibidem, t. V, p. 339—510.
3. Rezumat al lucrării *Summa Theologiae, Prima secundae*, ibidem, t. VI, Paris, 1933, p. 1—153.
4. Traducerea și comentariul lucrării *De enté et essentia*, ibidem, t. VI, p. 154—326.

5. Traducerea și comentariul lucrării *De anima*, ibidem, t. VI, p. 327—581.

În introducerea lucrării *Summa Theologiae. Pars prima*, patriarhul Ghenadie Scholarios vorbește elogios despre valoarea scrierilor teologice și filosofice ale lui Toma de Aquino, exprimându-se astfel: «În toate, deci, trebuie studiat acest bărbat înțelept, ca fiind cel mai bun exeget și sistematizator al teologiei creștine ὡς ἀριστος τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐξηγητῆς καὶ συνόπτου, în cele în care și Biserica lui este de acord cu Biserica noastră» (*ed. cit.*, t. V, p. VIII și 2).

El socotește, în genere, că Toma de Aquino se depărtează în două puncte de învățătura Bisericii Ortodoxe a Răsăritului, anume în ceea ce privește *purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul — Filioque*, pe care Biserica Ortodoxă n-a acceptat-o niciodată, precum și în distincția pe care o face între *esența sau substanța divină și energia sa*, energie despre care Biserica Romano-Catolică susține că este creată.

Într-o însemnare pusă pe prima pagină a manuscrisului care conține traducerea în grecește a scrierii *Summa Theologiae. Prima secundae*, care tratează principiile generale ale moralei creștine, patriarhul ecumenic Ghenadie Scholarios își exprimă regretul că Toma de Aquino, «*acest bărbat înțelept*» — ὁ σοφὸς οὗτος ἀνὴρ, a păstrat asemenea erori dogmatice, exprimându-se după cum urmează :

«*De-ar fi voit cerul, o prea bunule Toma, să nu te fi născut în Occident, ca să nu fi nevoit să aperi devierile acelei Biserici Apusene, între altele aceea despre purcederea Duhului Sfânt (de la Tatăl și Fiul — Filioque) și aceea care se referă la deosebirea dintre substanța divină și energia sa (pe care el o socotea creată); căci atfel ai fi fără greșeală în cele dogmatice, precum ești în cele morale*» (*ed. cit.*, t. VI, Paris, 1933, p. VI și 1). (Vezi și studiile : Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Ghenadie II Scholarios, primul patriarh ecumenic sub Turci*, în «*Ortodoxia*», VIII (1956), nr. 1, p. 74—109; Teodor Zisis, Γενναδῖος Β' Σχολάριος. Βίος. Συγγράματα. Διδασκαλία, Tesalonic, 1980, p. 364—373).

Din cele arătate, se constată că D-l André Clément a reușit să dea la lumină o lucrare de mare valoare, care constituie o sinteză a gândirii lui Toma de Aquino, cel mai mare teolog și filosof al Evului Mediu. Ea constituie o contribuție remarcabilă atât la cunoașterea filosofiei realiste a lui Aristotel, cât și la cunoașterea evoluției gândirii teologice și filosofice medievale, ale cărei idei, teorii și implicații s-au prelungit de-a lungul secolelor pînă azi. Lucrarea este de un apreciabil folos oricărui om de cultură, îndeosebi teologilor, filosofilor și istoricilor (Pr. Prof. IOAN I. RĂMUREANU).



TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC SI DE MISIUNE AL B.O.R.

BUCURESTI

43.860