

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVI — Nr. 5-6, MAI — Iunie 1984

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVI, Nr. 5 – 6 MAI – IUNIE 1984

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.*

Redactor : *ȘTEFAN GĂNCEANU.*

COLABORATORI :

Inalt Prea Sfințiii Mitropolii și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

C U P R I N S

Viața în plenitudinea și unitatea ei, de Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu . 293

ARTICOLE ȘI STUDII

Diac. Conf. Dr. Petru I. David, <i>Responsabilitatea misionară după Sfinții Trei Ierarhi</i>	303
Pr. Prof. Dr. Alexandru I. Stan, <i>Insemnătatea actuală pastorală și misionară ortodoxă a tratatului «Despre Preoție» al arhiepiscopului Simion al Tesalonicului</i>	313
Pr. Drd. Simion Todoran, <i>Despre inspirația Sinteii Scripturi</i>	329
Pr. Drd. Mihail Voicescu, <i>Locul și importanța monahismului în viața Bisericii, după Sfântul Teodor Studitul</i>	352
Pr. Prof. Sorin Cosma, <i>Virtutea smereniei și importanța ei în căutarea unității creștine</i>	365
Pr. Drd. Ștefan Buchiu, <i>Concepția despre om și mîntuire în Confesiunea Augustană</i>	388
Drd. Ioan Sauca, <i>Considerații ortodoxe asupra mișcării harismatice actuale</i>	400

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

<i>Vizita unui grup de studenți de la Facultatea de teologie McCormick din Chicago (S.U.A.) la Institutul teologic universitar din București</i> , de Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula	417
<i>Vizita I. P. S. Mitropolit Damaskinos la Institutul teologic universitar din București</i> , de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula	420
<i>A 43-a Conferință teologică interconfesională</i> , reportaj de Al. M. Ioniță	423
<i>Convergența în credință după documentul ecumenic «Botez, Euharistie, Ministeriu»</i>	429
<i>Pacea lumii și dreptatea socială în preocupările celei de a VI-a Adunări generale a C.E.B. de la Vancouver</i>	438

NOTE BIBLIOGRAFICE

† Nestor Vornicescu, <i>Mitropolitul Olteniei, Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română pînă în secolul XVII. Izvoare, traduceri, circulație, teză de doctorat, Craiova, 1983, 447 p.</i> , prezentare de Pr. Prof. Dr. D. Fecioru	444
Simon De cloux, S. J. <i>La dimension théologique de la vie religieuse</i> , în «Vie consacrée», no 1/15 1985, p. 7—19, prezentare de Anca Manolache	447



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.

VIAȚA ÎN PLENITUDINEA ȘI UNITATEA EI

de Pr. Prof. CONSTANTIN GALERIU

Conștiința creștină vede în viață un dar divin fundamental și consideră drept datorie morală, tot atât de fundamentală, să o slujească: în plinătatea și unitatea ei. Astăzi mai mult ca oricând, întrucât socotindu-ne în stare să dispunem integral de ea, am devenit cu atât mai responsabili față de ea. Supusă în prezent cu tot mai multă gravitate reflecției oricărei conștiințe umane, tema vieții e tot pe atât impusă reflecției noastre teologice, imperios cerută nouă celor ce slujim, Aceluia Care ne-a arătat pe acest pământ o viață divină și umană în același timp, și din a Cărui «plinătate toți am luat har peste har» (Ioan 1, 12), Aceluia Care prin cruce și înviere ne-a dezvăluit temeiul și țelul ei, spre tot mai multă plenitudine, puterea ei infinită.

Privită însă astfel, viața ca dar divin și radicală înnoire a ei în Hristos, în această prezentare încercăm o pătrundere și o înțelegere a vieții conform Revelației: mai întâi în obârșia ei, în Dumnezeu, Prea Sfânta Treime, «începătorea de viață», apoi în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu devenit Om, pentru ca lumea «viață să aibă și din belșug să aibă» (Ioan 2, 10), adică din plinătate, și în același timp în experiența și responsabilitatea noastră umană ca slujitori și părtași ai unei vieți în plenitudine și unitate.

*

Revelația ne învață astfel că sursa vieții și modelul ei autentic de plinire este Dumnezeu. «În mijlocul nostru este Dumnezeul Cel viu», citim în Cartea lui Iosua (3, 10). Și, «...la Tine este izvorul vieții» invocă Psalmistul (Ps. 35, 2). Iar Hristos ni se revelează drept «Cuvîntul», «Lumina», «Pîinea vieții», «Pîinea care s-a coborît din cer și dă viață lumii», (Ioan 5, 24 ; 6, 51 ; 8, 12). De observat că asemenea mărturii privind viața sînt prezente în toate cărțile Sfintei Scripturi și constituie o temă de fond.

Dar, Dumnezeu este viață pentru că «Dumnezeu este iubire» și «Dumnezeu este lumină» (I Ioan 4, 8 ; I, 5). Este iubire, care e principiul vieții și este lumină, care dă sens vieții. «Întru Dînsul viață era și viața era lumina oamenilor» (Ioan 1, 4). În simbioza divină dintre iubire și lumină se află tiința, sursa, bogăția și frumusețea vieții ; și în Dumnezeire și în dăruirea ei în creație. Căci viață cu adevărat în plinătate, este aceea care poate dăruia viață, care se împărtășește din belșugul ei. «Binele se revarsă» afirmă Sfinții Părinți.

Iar Dumnezeu este viață în iubire și lumină pentru că este «Personă». Dumnezeu în existența Sa în Sine, nu este doar o esență impasibilă, un principiu impersonal, o idee, ci fundamental, este persoană,

conștiință, viață. Subiect care gîndește, iubește, voiește. Și nu este o persoană singulară, un solitar metafizic, ci Treime de Persoane. Persoana însăși implică comuniune. În cer, în lumea vieții divine, icoană și obîrșie a vieții noastre, există așa-zicînd, o «comunitate», o Treime de Persoane. Este «Tatăl nostru», izvor a «toată paternitatea în cer și pe pămînt» (Efes. 3, 15). Este Fiul Cel Unul Născut, temei al filiației noastre divine și al fraternității noastre umane. Este Duhul Sfînt, «Domnul de viață Făcătorul». Este o Treime, și astfel este o viață în plenitudine. Treimea este chipul plenitudinii și unității.

Căci cum s-a observat, «Unul este din punct de vedere moral, o satisfacție, un egoism, un eu închis, în timp ce Dumnezeu se deschide iubirii, compenetrării unuia de către altul, renunțării unuia pentru altul. Doi, reprezintă unirea perechii, care mai conține încă imperfecțiuni pentru că atunci cînd iubești doar pe altul, te iubești pe tine însuși în el. Celălalt te reflectă. Iubirea desăvîrșită, în ieșire din sine, jertfelnică iradiantă, deschisă, fără restricții, nu apare cu adevărat decît în trei»¹. Numai iubirea în trei este deschidere spre atotpuritatea iubirii, a ieșirii depline din egoism, «prin uitarea comună a ambilor în fața celui de al treilea... Și numai prin cel de al treilea iubirea celor doi se dovedește generoasă, capabilă să se întindă la subiecte din afara lor»². Experiența umană însăși, în cămin, atestă că numai prin Iii ieșim din iubirea egoistă în doi. Și, numai o asemenea iubire — plenitudine în Dumnezeu — iubirea Tatălui revărsată în Fiul prin Duhul Sfînt, se revărsă tot prin Fiul în Duhul Sfînt și în afară, în creație, extinzîndu-se prin har, din infinitul vieții divine, în chemarea la existență a nenumărate făpturi și persoane umane spre a se bucura «în împărăția Fiului iubirii Sale» (Col. 1, 13).

Dar plenitudinea vieții divine în lumină și în iubire înseamnă și unitate. Treimea este și Unime. Și este unime tot pentru că este iubire și lumină. Iubirea este deodată ființă, existență și relație. Exist din iubire și pentru iubire. Revelînd unitatea de ființă prin cuvintele: «Eu și Tatăl Meu una sîntem» (Ioan 10, 20), Mîntuitorul revelează și modul, calea acestei unități prin iubire, cînd ne învață în rugăciunea arhierescă invocînd: «Tu Părinte întru Mine și Eu întru Tine...» (Ioan 17, 21). Tatăl este în Fiul și Fiul este în Tatăl, în «sînul Tatălui» (Ioan 1, 18), Care este Duhul Sfînt. Se dezvăluie aici legea de viață a iubirii dumnezeiești, al cărei mod de a fi este: Unul în celălalt, în Cel iubit, și Unul pentru Celălalt; pentru a-L afirma, a-L mărturisi. Pentru «a-și pune viața pentru el» (Ioan 15, 13), cum definește Mîntuitorul pentru noi, iubirea în expresia ei supremă.

Și în Dumnezeu această unitate supremă este desăvîrșit posibilă și pentru faptul că Dumnezeu este duh, că natura divină este spirituală și nu există aici limite comuniunii, interpenetrării reciproce, perihorezei. În acest sens Domnul îi spune lui Filip: «Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9). Astfel încît: iubirea face ca o Persoană divină să «vieve» cu propria-i identitate în alta, să se întemeieze și să se afirme prin alta; iar spiritualitatea face ca Una să fie absolut transpa-

1. Cf. Hugues de Saint Victor. La E. Kovalevski, *Sainte Trinité*, în «Cahiers de Saint Iréné», Paris, Janv.—Fevr., 1964, Nr. 44, p. 10.

2. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. I, p. 309.

rentă, diafană Alteia. Și să preamărim, cum zice Biserica : Lumini și lumină, Viață și vieți (Sf. Andrei Criteanul). Să contemplăm și să ne inspirăm totodată în viața noastră din Treimea în Unime și Unimea în Treime. O simfonie a Treimii Persoanelor în comuniunea de ființă, în care nu suferă știrbire nici Eul, nici comuniunea. În care conștiința de sine nu se contopește, nu se pierde în uniformitate ; iar unitatea nu îngăduie o separare individualistă. Unde nu există izolare, diviziune, egoism. Nu există egocentrism, adică să se facă cineva pe sine centrul exclusiv, iar ceilalți parteneri subordonați, supuși, sau sateliți, de unde se naște tot răul și toată pătimirea. Aici este afirmată egal, în unitate, viața fiecăruia. Căci aici nici o Persoană nu se conține separat, ci în Treime. Fiecare le poartă pe toate. Iar centrul este deodată și fiecare Persoană dumnezeiască și comuniunea Lor : și Trei și Unul și Eu și Noi — «O Dumnezeire în trei străluciri». Altfel spus, în Dumnezeu, centrul este iubirea și lumina pentru că Dumnezeu este iubire și lumină ; centrul este unitatea. În acest înțeles noi avem în Dumnezeu plenitudinea vieții și unitatea ei. Și de adăugat : plenitudine afirmată și prin eternitatea vieții, întrucât Dumnezeu din veci, deci veșnic naște pe Fiul Său : «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut» (Evrei 1, 5). «Astăzi» este numele eternității. Și veșnic porcede pe Duhul Sfânt. Iar iubirea Lui, izvor al vieții în Sine și față de noi, nu are nici început, nici sfârșit.

Din această plenitudine și unitate a vieții Sale, Dumnezeu creează lumea spre plenitudine și unitate. În cuvintele Sfintei Scripturi : «Și a zis Dumnezeu : să facem om după Chipul și după asemănarea noastră ...și a făcut Dumnezeu pe om, după Chipul Său...» (Facere 1, 26—27), se revelează profund tocmai sfatul Prea Sfintei Treimi, al vieții și comuniunii Ei. Sfântul Vasile cel Mare se și întreabă : «— Cui îi zice Dumnezeu : «...să facem om după Chipul Nostru», și răspunde : «Cui altuia decât Celui Care este strălucirea slavei Sale, Chipul Ființei Sale. Deci propriul Său Chip viu, Care a mărturisit : «Eu și Tatăl Meu Una sintem»³. Astfel, Chipul lui Dumnezeu Cel viu, Cel după ființă (Evrei 1, 33) este Fiul lui Dumnezeu Insuși, Care s-a făcut și Fiul Omului. Iar noi am fost zidiți, prin sfatul Prea Sfintei Treimi, după Chipul Lui. Adam a primit haric chipul Chipului. De aceea și arată Sfânta Scriptură că noi avem în «Fiul Omului Care este în cer» (Ioan 3, 13) «casă nefăcută de mână, veșnică...» (II Cor. 5, 1), «moștenire nestrucăcioasă, neîntinată, neveștejită, care se păstrează în ceruri» (I Petru 1, 4) ; și că, în consecință, viața noastră se înrădăcinează în acest Model de viață. Model de viață în plenitudine și unitate, care face și structura noastră în originea și autenticitatea ei să fie viață în și spre plenitudine și unitate.

O asemenea viață ni s-a revelat în Hristos. Proniator ni s-a revelat această viață în «Cuvîntul Care s-a făcut trup», în Fiul lui Dumnezeu făcut Om ; după cădere, întrucât după Chipul Său am și fost zidiți. De aceea în El ni s-a redat, ni s-a descoperit și în existență divin-umană

3. Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, în col. «Sources chrétiennes», nr. 26, 1968, Neuvième homélie, p. 519.

concretă, viața deplină. Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan o exclamă cu patos divin: «Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit, și mâinile noastre au pipăit, despre Cuvîntul vieții, și Viața S-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci, Care era la Tatăl și S-a arătat nouă» (I Ioan 1, 1—2). Iar Eusebiu al Cezareei spune că în Hristos am primit «Adevărul și Arhetipul Chipurilor».

Iisus Hristos este revelatorul vieții divine, deci revelatorul vieții în plenitudine și în unitate, pentru că este Revelatorul Treimii. Mîntuitorul aduce cu Sine Dumnezeirea pe pămînt: viața Ei. De aceea se și numește Emanuel: «Cu noi este Dumnezeu» (Isaia 7, 14; 8, 9). În El locuiește Treimea; El Îl revelează pe Tatăl Care Îl trimite și Care este în El; și pe Duhul Sfînt de la Care se întrupează, odihnește peste El și se manifestă prin El. Fiul pogoară cu Sine, în lume, Treimea și Viața «de viață făcătoarei Treimi».

De aceea Hristos ne descoperă viața de la obîrșia ei dumnezeiască, nu numai ca o învățătură, nici numai ca un exemplu. Este ceva infinit mai profund în întrupare, în Hristos. El poartă și comunică viu această viață în însuși faptul Întrupării și Nașterii din Prea Sfînta Fecioară. Fiul lui Dumnezeu făcîndu-se și Om, luînd firea și viața noastră, introduce în ea, în firea umană Dumnezeirea, spre a înălța viața noastră umană la plînatatea vieții dumnezeiești. Altfel spus, potrivit legii iubirii, ne ia firea și viața omenească și ne dă viața Lui dumnezeiască. Și așa precum în Dumnezeire: Tatăl este în Fiul și Fiul este în Tatăl, la fel și în întrupare: prin Duhul Sfînt, haric, Fiul este în noi și noi sîntem în El.

Pentru aceasta a și fost trimis Fiul, pentru a ne face părtași vieții dumnezeiești (II Petru 1, 4). O spune Mîntuitorul Însuși, între altele, în imaginea Păstorului Cel Bun: «Eu am venit ca oile Mele — lumea — viață să aibă și să aibă din belșug». Și continuă: «Oile Mele ascultă de glasul Meu și Eu le cunosc pe ele și ele vin după Mine. Eu le dau viață veșnică și nu vor pieri în veac și din mîna Mea nimeni nu le va răpi» (Ioan 10, 27—28). Mîntuitorul Își revelează plenitudinea vieții pe care o poartă și ne-o comunică. El este «mîna» care ne ține, «mîna» puternică a Tatălui, împreună cu Duhul Sfînt. «Mîinile care ne-au făcut și ne-au zidit» (Ps. 118, 73); Mîinile care ne dau certitudinea puterii vieții pentru că sînt Mîinile Tatălui în care odihnesc etern «Izvoarele vieții».

Și de observat: Iisus spune că «oile ascultă glasul Lui» și El «le cunoaște». Este recunoașterea în El, ca printr-o memorie originală, «memorie ontologică» a Protochipului. Și este cunoaștere spre viață. În Hristos, așa precum este o identitate între iubire și viață, este de asemenea o identitate între cunoaștere și viață: «Viața veșnică aceasta este: să Te cunoască pe Tine singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis» (Ioan 17, 3). În această cunoaștere-iubire reciprocă, între Tatăl și Fiul în Duhul Sfînt și între Fiul și noi în Același Duh Sfînt, înrădăcinată originar prin creație, Hristos-Protochipul cheamă și comunică viață «chipurilor» Sale, ipostazelor umane care participă la El.

Și o comunică prin întreaga Lui operă mîntuitoare. O comunică prin cuvintele Lui care sînt «cuvinte ale vieții veșnice» (Ioan 6, 69). O comunică prin puterea care se transmitea și vindeca în timpul «petrecerii

Sale în trup» (Matei 9, 21 ; Marcu 6, 55 ; Luca 6, 19). Încă și mai deplin o comunică oferind, în plinătate, Însuși Trupul și Sângele Său. Și, mai ales în Euharistie se revelează adâncul sens al Întrupării ca transmitere a vieții divine. «Eu sînt pîinea cea vie Care S-a coborît din cer. Cine mîncă din Pîinea aceasta, viu va fi în veci. Iar pîinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este Trupul Meu» (Ioan 6, 51). Se descoperă aici și natura și sensul Euharistiei. Dacă un act îl judecăm și îl înțelegem îndeosebi prin finalitatea lui, Euharistia ne descoperă fundamental rațiunea Întrupării: viața divină comunicată vieții noastre.

Crucea și Învierea Domnului reprezintă acest moment suprem de plenitudine și împărtășire a vieții. Păcatul, semnificînd separarea de Dumnezeu-Izvorul vieții și închidere în eul introvertit, a germinat în noi stricăciunea și moartea. Dar, de observat, cuvîntul grav al Sfintei Scripturi: «Dumnezeu n-a făcut moartea și nu se bucură de pieirea celor vii. El a zidit toate lucrurile spre viață și făpturile lumii sînt izbăvitoare ; întru ele nu este sămînță de pieire, și moartea nu are putere asupra pămîntului» (Înțelep. lui Solomon 1, 13—14). Dumnezeu este viață. Moartea nu-și poate avea o paradigmă în Dumnezeul Cel viu. Păcatul, stricăciunea, moartea — aceste trei componente care manifestă conținutul tragic al răului — nu se pot întemeia în Dumnezeu. Așa precum răul este un parazit al binelui, moartea este un parazit al vieții, operînd grav doar în «cortul din afară care se trece» (II Cor. 6, 16). Mîntuitorul îl arată pe demon «de la început ucigător de oameni» (Ioan 7, 44), incitînd pe Prôtopărinți să guste nu numai din «bine», ci și din «rău» (Fac. 3, 1—5), adică din moarte, din separare. Dar destinul ei e de a fi învinsă «nimicită» (I Cor. 15, 26).

Dè observat de asemenea, rugăciunea de dezlegare pentru cei adormiți vorbește numai de moartea răutății și nu a persoanei umane, cînd invocă: «Pentru ca răutatea să nu rămînă fără de moarte, din iubire de oameni ai poruncit, ca amestecul acesta, negrăita legătură dintre trup și suflet să se taie și să se desfacă, Dumnezeule al Părinților noștri, așa încît sufletul să meargă acolo de unde și ființa și-a luat, pînă la obșteasca înviere, iar trupul să se întoarcă în cele dintru care a fost alcătuit». Numai răul, care n-a fost creat de Dumnezeu, este menit distrugerii, morții, purtînd în el însuși fermentul descompunerii. Chipul lui Dumnezeu nu este menit «să fie înghițit de pieire». Sufletul se întoarce la Dumnezeu (Ecl. 12, 7), trupul în elementele din care a fost alcătuit. Dar, în final, întreg compusul uman, suflet și trup, este chemat la înviere, tocmai pentru a fi restabilită persoana în plinătate și unitate.

Crucea, moartea și învierea lui Hristos decurgînd din Întrupare, constituie începutul și temeiul acestei restaurări în întregul ei. Hristos asumă dumnezeiește crucea și moartea noastră. El le gustă pentru noi, căci în El, fire omenească fără păcat, susținută de Ipostasul divin, moarte nu putea fi ; nu puteau lucra germenii morții, rod și «plată a păcatului» (Rom. 6, 23).

Dar, străină firii divine, moartea se adaugă condiției firii umane, care «s-a înjugat cu ea și s-a dat stricăciunii». De aceea Mîntuitorul asumînd firea noastră, ne asumă și moartea. Și intră în lumea separării, a descompunerii și morții, cu plenitudinea vieții Sale, pentru a

vindeca firea noastră. Revelează plenitudinea și unitatea Sa divină în întreaga iconomia mântuirii. Sf. Atanasie cel Mare sesizează că Hristos a ales însăși moartea prin cruce, pentru că: «Numai pe cruce se moare cu mâinile întinse»⁴, deci îmbrățișînd. Nici acest moment de limită nu-l trăiește în solitudine și nicidecum preocupat de Sine, ci tot în lepădare de Sine și comuniune, rugîndu-se pentru iertarea, vindecarea și mîntuirea lor, a celor ce-L răstignesc.

Însuși strigătul: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu pentru ce M-ai părăsit?», dezvăluie comuniunea Lui cu noi. Acest cuvînt, o reproducere din Psalmul 21; 1, pune în lumină o identificare a Domnului cu strigătul Psalmistului, deci o identificare cu noi, pentru a ne cuprinde viața noastră în toate stările ei existențiale. Căci El «pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire S-a pogorît din cer, S-a întrupat, ...S-a răstignit». Și este în acel strigăt de pe Cruce suspinul unității, strigătul profunzimii noastre împotriva părăsirii, a separării.

Iar dacă n-ar fi suportat întreaga noastră stare, cum ne-ar fi iubit pînă la capăt? Cum ar fi arătat în plinătate amîndouă sensurile iubirii: și către Dumnezeu și către făptură? Cum ar fi plinit altfel voia Tatălui Care L-a trimis pentru a ne împărtași din plenitudine viața dumnezeiască și pentru a plini unitatea desăvîrșită cu noi? Și cum ar fi putut rosti în final: «Săvîrșitu-s-a» (Ioan 19, 30)? Cuvînt anticipat deja la rugăciunea de la Cina cea de taină: «Lucrul pe care Mi L-ai dat să-l fac, l-am săvîrșit» (Ioan 27, 4). Iar invocarea finală: «Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu!» (Luca 23, 46), dezvăluie, o dată mai mult, că în Hristos unitatea nu a fost întru nimic știrbită. El nu este nici o clipă separat de Tatăl. Cum doxologeste antinomic Biserica, El este deodată: «În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul, în rai cu tîlharul și pe tron» cu Tatăl.

Totodată El însă transfigurează moartea. O transformă din «plată a păcatului» în jertfă și cale spre înviere, «cu moartea pre moarte călcînd». Logosul asumînd moartea îi dă «logos». Viața are sens, nu sfîrșește în moarte. Hristos transformă dumnezeiește și răul nostru, nelăsînd făptura Sa subjugată lui. «Dumnezeu a întors răul vostru în bine» (Facerea 50, 20), spune Iosif, fraților lui.

Hristos duce plenitudinea și unitatea vieții Sale pînă la confiniile ultime ale izolării și vidului spiritual, «sfărîmînd incuietorile iadului», revărsînd viața Sa și chemînd la înviere pe «Adam împreună cu tot neamul»; făcîndu-se pîrgă, «începătură a învierii celor adormiți în comuniune». Și cîntările Paștilor proclamă darul divin al Vieții în Unitate, pentru noi și cu noi. «Ieri m-am îngropat împreună cu Tine Hristoase, astăzi mă ridic împreună cu Tine Cel ce ai înviat. Răstignitu-m-am ieri, împreună cu Tine. Însuși împreună mă preamărește, Mîntuitorule...». Iar icoanele ortodoxe, reprezentînd Învierea, îl arată pe Hristos trăgînd după Sine, cu aceleași mâini cu care ne-a îmbrățișat prin Cruce, pe cei adormiți în credința și nădejdea cea întru El; revărsînd și punînd și în noi începutul plenitudinii și unității vieții Sale.

*

4. Athanase d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Verbe*, în col. «Sources chrétiennes», nr. 199, Paris, 1973, c. 25, p. 357.

Dar ce reprezintă în condiția și menirea noastră o asemenea viață? Chip al lui Dumnezeu, făptura umană e prin originea și vocația ei plenitudine și unitatea vieții. Iisus Hristos revelându-ne condiția o restaurează și o desăvârșește în noi. Antropologia creștină își are baza în Hristologie. S-a anticipat că, potrivit exegezei patristice, în sfatul Prea Sfintei Treimi: «Să facem om după chipul și asemănarea noastră...» (Fac. 1, 26—27), Tatăl vorbește Fiului în Duhul Sfânt, despre noi. Protochipul nostru este Fiul și prin El oglindim în noi Treimea, deci plenitudinea și unitatea. Sîntem înrădăcinați haric în acest «Noi» treimic. Într-un canon duminical Biserica evocă făpturile: «oglinzi ale frumuseții Tale Treime». Iar pe Maica Domnului, într-o altă rînduială a cultului divin, o invocăm în același sens: «Pe Tine te rog, prea curatul palat al Împăratului cerească ceea ce ești mult lăudată curățește mintea mea cea întinată cu tot felul de păcate și o fă locaș înfrumusețat Treimii celei dumnezeiești...» (Slavă..., și acum... Laude, Sf. Maslu).

Structura noastră psihofizică e comunitară în ea însăși, în esența ei. Dintru început am fost zidiți ca un întreg și într-o unitate negrăită «din suflet cugetător și din trup bine alcătuit, ca trupul să slujească sufletului» (din ritualul Botezului), întrucît, cum zic Părinții: «trupul e o bună slugă, dar un rău stăpîn». E o unitate întemeiată originar în actul creator prin care Dumnezeu în «trupul» zidit din «țărîna pămîntului», din același aluat cu «toate viețuitoarele cîmpului» (Fac. 2, 19), «a suflat suflare divină de viață și s-a făcut omul suflet viu» (Fac. 2, 7). Este în structura noastră o unitate afirmată puternic în Sfînta Scriptură și prin reprezentarea alternativă a celor două elemente constitutive, sufletul și trupul, desemnînd fiecare în parte întreg compusul uman. «A săturat Domnul suflet însetat, suflet flămînd a umplut de bunătăți» zice psalmistul (Ps. 106, 9). Iar proorocul grăiește: «tot trupul va vedea slava Domnului» (Isaia 40, 5). De fiecare dată e vorba de întregimea ființei noastre. Este unitatea prin care sufletul se descoperă ca subiect, principiu fundamental purtînd în el în nucleu făptura noastră umană, în devenirea ei; iar trupul se dezvăluie ca «templu al duhului», ca o «porfîră înțelegătoare», după o expresie sesizantă a Bisericii, ca organ al vieții spirituale; organ de relație capabil să mijlocească comunicarea cu atît de complexa «informație» și vibrație a existenței.

S-a accentuat uneori caracterul de limită al trupului, în sensul că ne-ar îngusta cumva făptura, că s-ar interpune ca un ecran aspirațiilor sufletului către comuniune și universalitate. O asemenea opinie e dedusă însă numai din starea noastră de egoism, de păcat. Căci în realitate, în starea lui autentică, trupul e conform adevărului sufletului, și nu limitarea, ci deschiderea îi este caracterul originar. Căci prin toate organele trupul e deschidere și instrument de unitate. Cu ochii nu mă privesc doar pe mine, și îndeosebi, cu urechile nu mă aud pe mine. Cu amîndouă aceste organe caut fața, cuvîntul și gîndul celui alt. Limbajul s-a născut numai în mediul de comuniune, ca chemare și răspuns între mine și aproapele. Cuvîntul meu e revelația Cuvîntului, iar prin El eu bat la ușa aproapelui sau răspund Cuvîntului Care cheamă: «Iată stau la ușă și bat». (Apoc. 3, 20). Întreaga mea făptură este zidire în comuniune și aspirație către comuniune, unitate. Fiecare organ în însăși geneza lui, în

intenție și act e o mărturie și o fereastră deschisă către plenitudine și unitate.

Sănătatea însăși deplină a sufletului și a trupului noi o concepem în aceeași condiție a unității în totalitatea ei. Așa precum sănătatea fizică înseamnă funcționarea tuturor organelor trupului potrivit fiziologiei și menirii fiecăruia și în unitate; la fel sănătatea sufletească înseamnă pentru noi funcționarea pozitivă a tuturor facultăților: intelect, sentiment, voință, ca și a virtuților: credință, nădejde, dragoste, înțelepciune, dreptate, cumpătare sau dreptă socoteală, stăpînire de sine etc. și toate în armonie deplină. Astfel pe amîndouă planurile, și sufletească și spiritual, guvernează aceeași lege a plenitudinii și a unității.

Și cum s-a sugerat deja, existența noastră, nu e un dat închis, ci o deschidere continuă către tot mai multă plenitudine și în unitate. Omul este persoană și persoana înseamnă comuniune: atît cu Dumnezeu Protophilul, cît și cu semenii. Comuniune de existență și viață prin care toți contribuim cu vocația și cu un dar propriu, și fructificat creator, adus ca ofrandă la agapa comună, la patrimoniul neamului căruia îi aparținem și prin aceasta la patrimoniul universal uman.

Iar această ofrandă, în duhul jertfei lui Hristos, această dăruire de sine, scoate în relief o valoare proprie a jertfei, capacitatea ei creatoare, sursă și cale a creșterii în ființă, a unei plenitudini mereu înnoite. «Cine va voi să-și cruțe viața, o va pierde», spune Mîntuitorul; «iar cine își va pune viața sa pentru Mine și pentru Evanghelie, acela o va mîntui» (Marcu 8, 35). O va mîntui prin Cel ce a descoperit bogăția vieții prin jertfă: Hristos Mîntuitorul. La toate nivelurile viața se naște, se dezvoltă, crește spre plenitudine din jertfă, din iubire, din unitate. Dăruindu-te, nu sărăcești, ci te îmbogățești. «Mai fericit este a da decît a lua» (Fapte, 20, 35), a zis Domnul. Numai închis în tine însuși mergi către un progresiv vid lăuntric, către o împușinare a existenței. Dimpotrivă, deschis lui Dumnezeu și semenilor, te deschizi către o creștere infinită din «viața cea din belșug», din infinitul vieții divin-umane a lui Hristos, dăruit, împărtășit nouă și evocat în acest fel atît de semnificativ în Euharistie: «Se stărmă și se împarte Mielul lui Dumnezeu Cel ce se sfărîmă și nu se împarte, Cel ce se mănîncă pururea și niciodată nu se sfîrșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi sfințește».

Iar creșterea, progresul nostru spiritual pe calea aceasta a dăruirii, a jertfei, relevă și dimensiunea culminantă a vocației umane, constînd tocmai în aspirația după o continuă depășire de sine, un continuu progres care nu se încheie niciodată. Deci, o continuă plenitudine a vieții, luminată de sensul ei revelat în Hristos și realizată în experiența duhovnicească prin cele trei trepte: 1) Curățirea de patimi, pentru a lucra în această lume cu o inimă curată și cu iubire față de toți oamenii; 2) Luminarea, prin harul Duhului Sfînt primit în Botez, prin rugăciune și cultivarea eroică a virtuților, pentru a dobîndi înțelegerea și privirea creației în rosturile ei bune, dumnezeiești. Asemenea rugului văzut de Moisi la Horeb, care «ardea dar nu se mistuia» (Fac. 3, 2), spiritul uman transfigurat de har vede făpturile în lumina Ziditorului, intervine în creație ca lumină și ca factor creator, nu pentru a o întina sau distruge, ci pentru a o transfigura; — Iar piscul vieții duhovnicești înseamnă 3) desăvîrșirea prin unirea cu Dumnezeu, plinire a veacului viitor, dar

pregustată aici sacramental în Sfânta Euharistie — după primirea căreia creștinul ortodox exclamă: «Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc» — și vădită concret prin viață curată, iubire spontană și cererea mântuirii pentru toți oamenii. Sfinții Părinți spun că cei ce se hrănesc cu dragostea, se hrănesc cu viața lui Hristos.

De aceea, această plenitudine a vieții în Hristos e asemenea Lui: în slujirea tuturor. Prin întrupare nu numai Biserica ci întreaga umanitate, creștinul, o privește virtual trup al lui Hristos. Și se simte unit cu ea și se recunoaște împlinit împreună cu ea. Semenii, creația, existența în totalitatea ei, îi devin un mediu firesc, o prelungire a ființei, îi devin aproapele. Întreaga existență e un organism unic.

Și în această viziune mântuirea însăși nu e de conceput decât în unitate cu întreaga lume. E de ajuns a evidenția că pentru noi plînea, vinul, apa acestei lumi, lucrate și aduse ca jertfă, devin trup și sînge dumnezeiesc, cu care ne împărtășim «spre sănătate, spre veselie, spre viață». Ne împărtășim cu Hristos din lumea devenită «sacrament», trup dumnezeiesc. Și atunci viața în plenitudinea și în unitatea ei înseamnă asumarea nu numai a vieții noastre, ci și a vieții întregii creații, asemenea lui Hristos în Care «a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plînea» (Col. 1, 19).

Dar privită într-un asemenea orizont, integral deschis, și răspunderea pentru apărarea vieții, supusă astăzi unei amenințări grave, radicale, e tot atît de integrală. În calitate de creștini, de slujitori ai «Domnului vieții», nu putem face parte decât din acea familie tot mai numeroasă astăzi, angajată prin toate forțele, în slujirea apărării și promovării vieții în plenitudinea și unitatea ei, a vieții în comuniune, a noastră și a semenilor noștri, a fiecărui ins uman cu a cărui fire Hristos s-a unit pentru eternitate, conferind astfel fiecăruia o valoare sacră, eternă. Astfel încît noi nu putem atenta în nici un chip la viața nimănui și nici asupra propriei noastre vieți. Și lupta noastră nu constă numai în a preîntîmpina războiul, ci și pentru a elibera lumea de teroarea lui, de continua lui amenințare, de starea nefirească a unui neîncetat război al nervilor, în care viața nu poate beneficia de un statut normal de dezvoltare. Viitorului Apostol al neamurilor, pe drumul Damascului, Iisus îi spune: «Saule, Saule, pentru ce Mă prigonești?». Hristos suferea pînă la identificare cu fiecare mădular al trupului Său. Și dacă la judecată Mîntuitorul va spune: «Întrucît ați făcut aceasta unuia dintr-acești frați ai Mei prea mici, Mie Mi-ați făcut» (Matei 25, 40) înțelegem că atenția Lui este îndreptată îndeosebi către cei «prea mici» dintotdeauna; astăzi, către cei marginali, handicapați, subdezvoltați intelectual, spiritual sau la nivel de civilizație, subalimentați, oprimați social sau rasial, din atîtea locuri ale planetei noastre.

Iar în acest scop nu trebuie oare să luptăm ca energiile umane și sumele uriașe cheltuite inuman pentru instrumentele morții să fie transferate instituțiilor care slujesc viața și îmbunătățirea continuă a calității vieții? Și sub toate aspectele, începînd de la însuși dreptul la viață al celor abia odrăsliți în sînul matern, cît și dreptul la educație și dezvoltare, pînă în cele mai înalte trepte ale împlinirii, potrivit vocației fiecăruia? În toate acestea se cere o continuă creștere a responsabili-

tății noastre pentru viață. Și nu numai pentru viața oamenilor, ci a întregii făpturi. Mîntuitorul spune: «Așa a iubit Dumnezeu lumea, încît pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan, 3, 16). Este rostit aici un cuvînt decisiv pentru lume: iubirea lui Hristos infinită pentru ea, iubire pe măsura darului, Care este El Însuși. Sfîntul Apostol Pavel spune că «întreaga făptură așteaptă cu nerăbdare descoperirile fiilor lui Dumnezeu» (Rom. 8, 18). Descoperirile noastre trebuie să fie în acord cu sensul creator și binefăcător al Logosului Creator. Porunca dată lui Adam «să lucreze, să păzească grădina Edenului» (Fac. 2, 15) este și devine tot mai imperios actuală. În mijlocul grădinii Edenului se aflau «pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului» (Fac. 2, 9). În centrul, în inima lumii se află viața pe care trebuie s-o apărăm. Iar gustarea din «pomul cunoștinței», numai al binelui, nu și al răului — cunoștința fiind pentru noi dar al Duhului Sfînt (Isaia 11, 2), Domnul de viață Făcătorul — trebuie să însemne, cum s-a mai spus, numai slujirea vieții. În fața riscurilor de care este amenințată lumea, de aceste flagele pustiitoare cauzate de om: războaie, poluare, dezechilibru ecologic etc., noi trebuie să avem tot mai mult conștiința de chip al lui Dumnezeu-Creatorul, în sînul creației Lui bune. «Să stăpînim pămîntul» cu acest chip luminos și iubitor. Cînd luptătorii pentru apărarea păcii și a vieții au reușit să stopeze fabricarea bombei cu neutroni — care putea distruge biosfera conservînd doar o lume fără viață — atunci a fost raportată o mare victorie umană împotriva unei atît de inumane și absurde concepții despre lume și viață. Asemenea victorii trebuie să continue pînă la cea finală, care să însemne eliminarea oricărei primejdii asupra vieții.

În concluzie, la toate cele reflectate și expuse aici, pentru noi, plenitudinii vieții în Dumnezeu trebuie să-i corespundă dezvoltarea, un progres continuu al vieții noastre într-o plenitudine tot mai desăvîrșită, niciodată încheiată, definitivă. Unității Prea Sfintei Treimi Celui de-o-ființă și nedespărțită, să-i corespundă unitatea noastră, a fiecăruia în sine și cu viața tuturor semenilor din sînul neamului său, din întreaga lume și cu întreaga creație, în această sfîntă luptă pentru slujirea vieții în plenitudinea și unitatea ei.



RESPONSABILITATEA MISIONARĂ, DUPĂ SFINȚII TREI IERARHI *

de Diac. Conf. P. I. DAVID

Sfinții Trei Ierarhi — Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu — sînt pentru noi ocrotitori, învățători, mari dascăli ai lumii și ierarhi. Ei au reușit să îmbrace veacurile cu straietele eternității, slujind lui Dumnezeu prin transformarea societății și modelarea conștiințelor. Nu de la o ambiție omenească, nici de la o acțiune personală și un scop bănuț au plecat ei, ci de la arhieria Mîntuitorului Hristos, de la experiența Sfinților Apostoli și urmașilor acestora, de la trăirea în Hristos a părinților lor, de la cultura și testamentul înțelepților omenirii, în sfîrșit **de la vocație și responsabilitate misionară**. Fiecare în parte și toți la un loc s-au plămădit în Evanghelia nemuririi pentru același scop, pentru ca cei ce i-au ascultat, pe care i-au sfințit, învățat și condus, să ajungă fii duhovnicești, cetățeni loiali și moștenitori ai Împărăției lui Dumnezeu.

*

În ziua de 30 ianuarie, în toată Ortodoxia se face prăznuirea lor. Dar nu numai în Biserica Ortodoxă, ci în toate Bisericile și confesiunile creștine care doresc cu adevărat apropierea de un real, drept și eficient ecumenism, fiindcă Sfinții Trei Ierarhi au fost, au rămas și vor fi pînă la sfîrșitul veacurilor luceferi pămîntești ai dreptei credințe. Ei n-au luat în deșert sufletul lor, nu și-au pătat conștiința cu false învățături, nu s-au abătut de la poruncile Mîntuitorului și predaniile Sfinților Apostoli, n-au răspuns vocației preoțești numai pentru ei, ci pentru întreaga turmă cunoscătoare sau mai puțin inițiată și îndeosebi au apărut adevărul de credință revelat, contra născocirilor rătăciților epocii lor. Să nu uităm că toți au trăit în vremurile tulburi ale falsificatorilor învățaturii celei adevărate, în veacul formulării și statornicirii Simbolului de credință ortodox (Sinoadele I — 325 și II — 381, ecumenice), ei dovădind o rațiune sănătoasă, sentimente curate și voință neclintită în împlinirea și trăirea Evangheliei Mîntuitorului Hristos, devenind organe ale Duhului Sfînt.

Sfîntul Ioan Gură de Aur (354—407) a fost cel mai mare predicator al Evangheliei, după Sfîntul Apostol Pavel; Sfîntul Grigorie de Nazianz (329—389) este socotit cel mai profund cugetător despre Sfînta Treime, după Sfîntul Apostol și Evangelist Ioan, teologul iubirii, iar Sfîntul Vasile cel Mare (330—379) este considerat cel mai bun cunoscător și, în același timp, vindecător al sufletelor omenești. Dacă Sfîntul Ioan Gură de Aur a predicat pe înțelesul tuturor adevărata cre-

* Prelegere omagială susținută în sala de festivități a Institutului teologic din București, cu prilejul prăznuirii «Sf. Trei Ierarhi», ocrotitorii învățămîntului teologic ortodox românesc — 30 ianuarie 1983.

dință, dacă Sfântul Grigorie a sintetizat dogma și a făcut înțeleasă Revelația lui Dumnezeu, adevăruri de credință care depășesc cugetarea și copleșesc mințea, Sfântul Vasile cel Mare cercetează și explică etapele creației, făcând cunoscută opera și bunătatea lui Dumnezeu, pătrunde adânc în tainele sufletului omenesc, descifrând chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, descoperă rănilor suferinței omenesti pentru a da rețete spre vindecarea trupului și mângierea sufletului, toate acestea cu arta medicală și, mai ales, cu puterea Sfântului și de viață făcătorului Duh, de aceeași ființă cu Tatăl și cu Fiul.

Desigur, teologii au omagiat, au vorbit, au scris — mai ales în acest mileniu — despre valoarea operelor și trăirea în Hristos a Sfinților Trei Ierarhi¹. De asemenea, școlile teologice românești au cinstit cum se cuvine evenimentul prăznirii și ziua de 30 ianuarie, atît prin cuvinte omagiale, cît și cu serbări specifice ocrotitorilor învățămîntului teologic ortodox.

Astăzi, cînd nebumia înarmărilor a ajuns la cote demonice, acum cînd tineretul lumii studiază sub tensiunea amenințării, cînd părinții duc grija copiilor lor pentru a-i ocroti contra bolilor provocate de experiențe ale armamentelor radioactive sofisticate (ABC), cînd cugetul bătrînilor se îngrozește de efectele poluării, a vorbi despre **responsabilitatea misionară** a Sfinților Trei Ierarhi, **este de o deosebită actualitate**. Biserica Ortodoxă, Biserica învierii, Biserica apărării vieții ca dar al lui Dumnezeu a apărut pe credincioșii ei, prin slujitorii pe care i-a avut, contra pericolelor care amenință pe om pretutîndeni pe pămînt din partea celui rău. Printre străjile permanente ale Bisericii lui Hristos au fost și sînt și Sfinții Trei Ierarhi. «Războiul este o crimă organizată și multiplicată», arăta Sfântul Vasile cel Mare. «Uciderea între neamuri» este Babilonul lui Satan. Diavolul dintru început a fost «ucigaș de oameni și distrugător al vieții...» (Ioan 8, 44), care provoacă dureri și sărăcie pentru cei simpli, îngîmfare și lăcomie pentru cei leneși și bogați, arăta Sfântul Ioan Gură de Aur. «Panica și războiul sînt provocate de invidie», de cei ce caută întunericul, dezordinea și pustierea, arăta ierarhul-poet Grigorie de Nazianz. **Pacea este suma tuturor bunurilor**, — era convingerea celor trei —, de aceea trebuie menținută cu orice preț și aceasta dovedind responsabilitate misionară.

Misiunea nu este o noțiune abstractă, ci este îndeplinirea unui mandat din partea Mîntuitorului Hristos: «Mergînd, învățați toate neamurile, botezîndu-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh...» (Matei 28, 19), «propovăduiți Evanghelia la toată făptura» (Marcu 16, 16), iar «Eu cu voi sînt pînă la sfîrșitul veacurilor» (Matei 28, 20). Iată piatra legămîntului slujirii lui Dumnezeu la Sfinții Trei Ierarhi.

Scopul misiunii preoțești este cunoașterea Adevărului. Acest adevăr în sens creștin nu este născocit sau formulat de înțelepți, nu are

1. Numai în ultima vreme, la Institutele teologice universitare din București și Sibiu s-au urmărit cîteva aspecte: Pr. prof. N. Necula, *Aspecte ale artei pastorale la Sfinții Trei Ierarhi*, în rev. «Studii teologice», nr. 3—4/1978, p. 320—328; Pr. prof. Constantin Galeriu, *Teologie practică și slujire la Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii teologice», nr. 3—6/1980; Pr. prof. Teodor Bodogea, *Umanismul creștin în viziunea Sfinților Trei Ierarhi*, în «Studii teologice», nr. 3—6/1980, p. 569—570; Pr. prof. Viorel Ioniță, *Rolul Bisericii creștine în societate, după Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1981 etc.

mutații sau adaptări socio-istorice, ci este însuși Fiul lui Dumnezeu intrupat (Ioan 16, 6) pentru a noastră mîntuire.

Dacă misiunea sfîntă naște în suflet credința curată, face pe om să se apropie de Dumnezeu prin iubirea aproapelui și chiar prin binecuvîntarea vrăjmașului, prozelitismul amenință cu falsa credință, ale cărei arme sînt: teroarea, cultul uciderii sau sinuciderii, fanatismul și obscurantismul, izolarea și războiul cu lumea. Sfinții Trei Ierarhi au demascat fără cruțare pe falșii slujitori, indiferent pe ce treaptă socială sau ierarhică s-au aflat; episcopul Teodor de Mopsuestia, arhimandritul Arie, împărăteasa Eudoxia, sînt doar cîteva exemple. La toți, și fiecăruia în parte, Sfinții Trei Ierarhi au răspuns prin cuvînt, prin scris, dar mai ales prin viața lor în Hristos, prin iubirea nemărginită față de om în nezurile sau în bucuriile lui.

După Sfinții Trei Ierarhi, Taina hirotoniei este cea mai înaltă plinire și demnitate omenească la care cel pregătit în a sluji lui Dumnezeu și oamenilor se face un instrument al Sfîntului Duh și un propovăduitor al Sfintei Treimi. Iată că preotul nu este căutător de divinitate, ci slujitor al luminii; nu este creator de concepții religioase, ci următor al lui Hristos; nu este un izolat și rătăcit în societate, ci modelator al acesteia, face parte din lume, dar nu se confundă cu ea, cu păcatele sau răutățile ei; el este responsabil al comunității nu de la oameni, ci pentru oameni și trebuie să dea dovadă de supunere față de Legile dreptății.

Sfinții Părinți Vasile, Grigorie și Ioan, după ce și-au însușit aproape toată știința vremii, deci s-au pregătit pentru viață, abia atunci au început adevărul dumnezeiesc, s-au retras pentru meditație — nu în sensul de a fugi de lume —, pentru elevația lor, pentru interiorizare și extaz, pentru stăpînirea de sine în vederea influențării și atragerii altora. De aceea, fuga lor de preoție înseamnă un examen serios înainte de a ieși la propovăduire. Retragera a fost strategică pentru un atac final împotriva răutății aceluia veac, manifestată prin erezii și secte, prin contestații și falsificări ale credinței sau printr-o nepăsătoare slujire care înseamnă tot erezie și apostazié. Or, Sfinții Trei Ierarhi simțeau chemarea nu numai a clarificării învățaturii de credință, ci și experimentării acesteia de către slujitori și credincioși, fiindcă responsabilitatea misionar-preoțească a avut, își are și va avea totdeauna actualitate ca o necesitate a intensificării pastorale, a apărării credinței curate, a Bisericii celei adevărate, a comunității intacte a credincioșilor și a preoției nepătate².

Noi, cei de astăzi, urmașii, ucenicii, ascultători sau împreună-slujitori cu Sfinții Trei Ierarhi³, avem poruncă dumnezeiască, îndemnul Sfinților Părinți, chemarea conștiinței și experiența veacurilor de a fi responsabili ai misiunii preoțești, de a deosebi adevărul de minciună, slujirea lui Dumnezeu de o simplă profesie eclesastică.

1. Cel ce îndrăznește să se apropie de preoție trebuie să fie deplin sănătos trupește și sufietește, să fie trăitor în Hristos: «Cel ce vrea să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze»

2. Diac. P. I. David, *Preotul, ca propovăduitor al Evangheliei*, în «Ortodoxia», nr 2/1981.

3. Idem, *Noi veșnic sîntem printre voi. Poem în cinstea Sfinților Trei Ierarhi*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 1—2/1980.

(Marcu 8, 34). Deci, cel ce face pastorație trebuie să fie o persoană responsabilă⁴, conștientă că Dumnezeu există, că S-a descoperit, S-a întrupat, S-a jertfit pentru noi, a pățimit pentru fărădelegile noastre, S-a pogorât la iad pentru strămoșii noștri, a înviat din morți făcându-Se început învierii noastre. S-a înălțat întru slavă, unde și noi putem ajunge și ne putem împărtăși de viața de veci.

2. *Cel ce se pregătește pentru preoție trebuie să fie în toată deplinătatea firii*, un om integru, în care să nu existe viclesug (Ioan 1, 47), în stare să aducă la adevăr pe cel căzut în fanatism, sau în necredință, pe cel cu mintea bolnavă sau cugetul întinat (Ps., 24, 4; I Tim., 2, 8; 6, 5). Cine este slab și eu să nu-l întăresc? Cine se smintește și eu să stau liniștit? Așa trebuie să fie preotul, atent cu fiecare — spunea Sfântul Ioan Gură de Aur⁵, plecând de la propria familie — adăuga Sfântul Grigorie de Nazianz⁶; și chiar de la bunici și străbunici, — explica Sfântul Vasile cel Mare⁷. Vai de acela care este sminteală pentru credincioși și măr putred în Pomul vieții! «Cum am putea încerca vindecarea altora, când noi simțem plini de bube... Orice om cu judecată își dă seama că pe cât e de mare înălțimea și dregătoria preoției, pe atât de mare e și primejdia»⁸. Dându-și seama de înălțimea preoției, slujitorul altarului își vedește credința prin viața sa, încît Evanghelia să se răspîndească mai întâi prin exemplul vieții sale proprii și apoi prin vorbele sale.

3. *A fi misionar* — ne învață Sfinții Trei Ierarhi — *pe lângă vocație, înseamnă a avea alese însușiri morale și intelectuale*, a poseda forța de a le propovădui altora și a-i determina la îndreptarea vieții sau la mărirea virtuții. Și dascălii noștri, astăzi sărbătoritori, depășeau pe contemporani și căutau altceva mai trainic, mai copleșitor, un răspuns complet la întrebările sufletului și pe acesta l-au găsit în învățătura creștină. Așa se explică de ce Sf. Ioan și Sf. Grigorie au primit Botezul după terminarea studiilor, după o intensă catehizare din partea mamelor lor (Antuza și Nona), iar Sf. Vasile studiind medicina, astronomia, oratoria, datorită și influenței bunicii, surorii și mamei sale (Emilia), îmbracă haina preoțească. Sfântul Vasile cel Mare a fost exemplu de slujire pentru ceilalți doi, cărora le-a inspirat frica de demnitatea preoțească, dar și dragostea nemărginită pentru Dumnezeu și oameni⁹. În același timp, pleacă împreună în locuri retrase pentru o mai adâncă cugetare despre taina sufletului și mîntuirea lui. Așa s-au născut cele două tratate *Despre preoție* (al Sfântului Ioan Gură de Aur, când era abia diacon, și al Sfântului Gri-

4. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, trad. de Pr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 10/1957, p. 935 și 949; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvînt de apărare pentru fuga în Pont sau mai scurt: Despre preoție*, traducere de Pr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1—2/1968, p. 160; † Timotei Lugojanul, *Spiritualitatea Sfîntului Vasile cel Mare*, în vol. «Sfîntul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 ani de la săvîrșirea sa», Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 105—130.

5. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 934, 936, 963.

6. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 129, 131—132, 135, 151, 162.

7. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfîntului Vasile cel Mare*, în vol. *cit.*, p. 24—50.

8. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 131.

9. Arhid. Ioan Floca, *Sfîntul Vasile cel Mare, reorganizator al vieții monastice*, în vol. *cit.*, p. 330—354.

gorie de Nazianz, hirotonit preot fără o prealabilă și temeinică pregătire). De asemenea, cei doi prieteni și colegi, Vasile și Grigorie, au alcătuit prima *Filocalie*.

«Cel ce va face și va învăța, acela mare se va chema» (Matei 5, 19) — a fost ecoul ce a urmărit sufletul celor trei dascăli. Însușirile morale și pregătirea sufletească și intelectuală mențin comunitatea întreagă, apără pe fiecare credincios în parte, iar rătăcitul nu are pe cine atrage. Exemplu în această privință este Sfântul Apostol Pavel, a cărui activitate, pregătire, îndemn, suferință, depășesc obișnuitul¹⁰. Pentru un slujitor al altarului, studiul și exercițiul nu trebuie întrerupte niciodată, pentru a avea un succes pastoral deplin¹¹, pentru a fi pregătit oricând și bine, ținând seama de nivelul ascultătorilor¹².

Sfinții Trei Ierarhi nu tolerează sminteala și au cuvinte de foc împotriva celor nepăsători și îndărătnici, celor nedrești și iresponsabili, plecând de la unele cazuri negative ale Vechiului și Noului Testament, pînă în vremea lor¹³.

4. *Misionarul și cel ce se pregătește pentru propovăduirea Evangheliei, trebuie să fie următor lui Hristos* și convins că «Evanghelia nu-i de la oameni» (Gal., 1, 8), ci pentru mîntuirea oamenilor. Să fie atît de curat, încît să spună ca Sfântul Apostol Pavel: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal., 2, 20). «Atunci ești un propovăduitor desăvîrșit — spune Sfântul Ioan Gură de Aur — cînd și prin cele ce faci și prin cele ce înveți duci pe ucenicii tăi, pe credincioși, la viața fericită pe care a făgăduit-o Mîntuitorul Hristos»¹⁴. Deci, se cere o înaltă conștiință¹⁵.

5. *Cel ce se pregătește pentru slujirea preoțească trebuie să aibă și să simtă vocația*. El este un exponent al împăcării, un mijlocitor al iertării, un trăitor al cinstei în comunitate, îmbrăcat în platoșa dreptății și încins cu sabia adevărului. Numai așa îl vor urma credincioșii și nu vor fugi să caute răspuns nevoilor lor sufletești în altă parte (Fapte 20, 29; II Petru 2, 1—2, 17—20). «Sînt condamnați cei ce nu simt Preoția... de aceea cad în viclenie, în nepricepere sau întrebunțează rău Preoția». Nu trebuie să se apuce de o treabă pe care n-o cunosc... Să nu zidească turn înainte de a pune temelie¹⁶. Exemplu de dragoste pentru tradițiile străbune, vas ales și apostol al neamurilor, vocație desăvîrșită este Sfântul Apostol Pavel, «cel ce a îndurat tot felul de vrăjmășii, dar a și avut tot felul de biruințe. N-a încetat vreodată lupta și niciodată nu i-a lipsit cununa», arăta Sfântul Ioan Gură de Aur¹⁷, iar Sfântul Grigorie de Nazianz definea preoția ca «arta artelor și știința științelor»¹⁸, pentru diversitatea sufletelor și nenumăratelor îndeletniciri ale credincioșilor.

Fiecare dintre slujitorii altarului sau dintre candidații la Preoție trebuie să fie conștient de vocație. «Dacă nu o simt, să o caute», spunea

10. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 975.

11. *Ibidem*, p. 980 și 987.

12. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 137—138, 158.

13. *Ibidem*, p. 132, 142, 151; Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 954; Sf. Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, în *vol. cit.*, p. 51—70.

14. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 976, 984, 996.

15. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 157.

16. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 968—970.

17. *Ibidem*, p. 974.

18. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 133.

Sfântul Apostol Pavel. «Mi-e teamă de preoție, cu toate că am fost chemat din tinerețe, iar ca să spun ceva necunoscut de mulți — scria Sf. Grigorie de Nazianz — din pîntecele mamei mele am fost sortit slujirii, am fost făcut dar lui Dumnezeu prin făgăduința mamei mele și am întărit acest dar mai tîrziu, în vremea primejdiilor prin care am trecut. Dorul de a fi preot a crescut odată cu mine...»¹⁹. «Cum gîndim, așa vorbim și cum vorbim, așa trăim», spunea ierarhul desăvîrșit, Sfântul Vasile cel Mare²⁰.

6. Slujirea preoțească își are originea în arhieria Mîntuitorului Hristos, în descoperirea lui Dumnezeu-Tatăl și în lucrarea Sfântului Duh: «Luați Duh Sfînt, căroră veți ierta păcatele, vor fi iertate și căroră le veți ține, ținute vor fi...» (Ioan, 20, 22—23). Sfinții Trei Ierarhi au fost conștienți de darul preoției primit prin Taina Hirotoniei²¹ și au lucrat în consecință «cu timp și fără timp» (II Tim., 4, 2), au fost și au rămas în comuniune cu Hristos și cu cei pe care i-au slujit; au primit, au păstrat și au transmis prin hirotonie succesiunea în credință și succesiunea apostolică²²: «Eu sint vița cea adevărată, iar voi sînteți mlădițele...» (Ioan 15, 5).

7. Misiunea preoțească este o îndeletnicire sfîntă și harică, fiindcă provine de la Mîntuitorul prin Sfinții Apostoli și prin urmașii acestora; de aceea Sfinții Trei Ierarhi au căutat pacea în Biserică, liniștirea conștiințelor, potolirea schismelor și înlăturarea ereziilor. *Omiliile și Liturgia* Sfîntului Ioan Gură de Aur, cele cinci cuvîntări teologice ale Sfîntului Grigorie de Nazianz, *Tratatul despre Sfîntul Duh și Liturgia* Sfîntului Vasile cel Mare, toate dovedesc îndeletnicirea sfîntă și harică a propovăduirii, a sfințirii și binecuvîntării, a conducerii și întăririi obștei pe care fiecare a păstorit-o; «preoția este mai mare decît o dregătorie împărătească și este o diferență ca între trup și suflet. Slujitorul trebuie să fie cucernic, lipsit de mîndrie, temut, dar iubit; autoritar, dar popular; drept, dar larg la suflet; smerit, dar nu slugarnic; aspru, dar înțelegător...»²³. El trebuie să știe că răspunde de sufletele oamenilor și la judecata particulară și la judecata obștească (II Cor., 8, 21). Cel ce dorește preoția are nevoie de o aleasă sensibilitate, inima sa să fie o mare care să dea hrană peștilor, să dea nori cerului, să dea ploaie pămîntului, să salvează naufragiații.

Slujirea preoțească se aseamănă, dar nu se confundă, cu arta medicală, colaborează cu aceasta; dar preoția răspunde de cauzele suferinței și urmările bolii. Sfîntul Vasile cel Mare organizează obștile monahale cu reguli precise²⁴, strînge bătrîni în azile, dîndu-le îngrijire, tratează bolile psihice cu harul vindecării prin Taina Maslului, prin terapia credinței, prin exorcisme și exerciții fizice; ferește tineretul de alunecare, prin recomandarea studiului, prin instrucție și educație²⁵. Așa a luat

19. *Ibidem*, p. 153.

20. Arhid. Ioan Zăgrean, *Probleme morale în opera Sfîntului Vasile cel Mare*, în vol. cit., p. 206—237.

21. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 932, 937, 946, 948, 955.

22. *Ibidem*, pentru preotul de mir, p. 930, și pentru preotul monah, p. 957; și Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 137.

23. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 945 și 959.

24. Arhid. Ioan Floca, *art. cit.*, p. 340—354.

25. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvînt către tineri*, trad. de Pr. D. Fecioru, în «Mitropolia Olteniei», nr. 1—2/1979.

ființă Vasiliada transmisă din epocă în epocă²⁶. «Doctorul înțelept își ascunde gândul față de bolnav ca să poată să-l vindece... iar preotul, ce doctorie poate da bolnavului, dacă nu știe de ce suferă... păstorul de oi taie răni și înfierează pentru a face animalele sănătoase, or, duhovnicul trebuie să dea canonul nu numai pentru păcatele mărturisite, ci mai cu seamă pentru starea sufletească a păcătosului»²⁷, pentru a nu produce deznădejde²⁸ și să nu pricinuiască «mari rele bolnavului», arăta Sfântul Ioan Gură de Aur²⁹.

La rîndul său, Sfântul Grigorie de Nazianz, care fusese coleg cu Sfântul Vasile cel Mare și care avea un frate, Cezar, medic, spunea: «Medicina e grea, dar preoția este și mai grea și mai de preț ...medicina ajută trupul să biruie tulburările, dar preoția vindecă atît cauza cît și efectul bolii; preoția se ocupă de suflet...; de aceea se vor înmulți bolile cînd nu ne vom mai rușina de păcat și ne îndreptăm spre nelegiuire cu capul gol; ce nebunie!»³⁰. Și mai departe scrie: «lucrul cel mai mare pentru noi este să ne cunoaștem și să ne vindecăm propriile noastre patimi și păcate... Medicina dă omului doctorii să trăiască mai mult pe pămînt; preoția dă medicamentul veșniciei celui ce crede cu adevărat: «Cel ce mănîncă trupul Meu și bea Singele Meu are viață veșnică» (Ioan 6, 54). Medicii au ostenele, privegheările și grijile pe care le știm. Culeg — după cum spune unul dintre înțelepții greci — necazuri proprii de pe urma unor suferințe străine. Dau bolnavilor sau doctoriile preparate cu trudă și descoperite de ei, sau pe cele strînse și luate de la alții... și așteaptă vindecarea³¹. Tot așa, preotul are datoria să prepare leacul, să cerceteze bolnavul, folosind terapia cuvîntului Evangheliei³².

8. Misiunea preotească este angajată în lume, slujește omului în toate situațiile. «Voi sînteți sarea pămîntului și lumina lumii» (Matei 5, 13). Sfinții Trei Ierarhi sînt cei care au accentuat umanismul evanghelic și responsabilitatea creștină, scoțînd în evidență slujirea Bisericii lui Hristos în lume și inițiînd o teologie creștină a slujirii³³, plecînd de la cuvintele Evangheliei: «Nimeni nu are o dragoste mai mare decît aceasta, ca să-și pună cineva sufletul pentru prietenii săi» (Ioan 15, 13). Preotul trăiește nu numai pentru el, ci și pentru o mare mulțime de oameni, — arăta Sfântul Ioan Gură de Aur³⁴. Sfântul Grigorie de Nazianz, ca și Sfântul Vasile cel Mare făcea apel la tot ceea ce este uman în cugetarea veche pentru folosirea acesteia în predica și viața creștină³⁵. Așadar, lumea nu este un vrăjmaș, ci un teren unde atletul creștin obține laurii umanității, nu lauda oamenilor³⁶.

Sfinții Trei Ierarhi au mărit aria de înțelegere a Evangheliei în lumea confuză a religiilor naturiste, au micșorat unghiul de vedere filosofic asupra creștinismului și au intensificat misiunea Bisericii lui Hris-

26. † Nestor Vornicescu, *Sfîntul Vasile cel Mare*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1979, passim. 27. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 935, 938.

28. *Ibidem*, p. 939. 29. *Ibidem*, p. 961, 986, ș.a.

30. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 134.

31. *Ibidem*, p. 137, 145, 159.

32. *Ibidem*, p. 138 ș.a., 133, 135.

33. † Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972, passim.

34. *Op. cit.*, p. 942 și 953.

35. Prof. Constantin C. Pavel, *Atitudinea Sfîntului Vasile cel Mare față de cultura și filosofia antică*, în *vol. cit.*, p. 312—335. 36. *Ibidem*.

tos. Așa a ajuns, cum bine se știe, influența acestora pînă la strămoșii noștri daco-romani din epoca lor³⁷.

9. *Slujirea preoțească este pusă numai în slujba credinței celei curate a Evangheliei*, nu a ideologiilor religioase sau a basmelor băbești (I Tim., 1, 6—7; Col., 2, 3), a intereselor trecătoare sau influențelor politice (Fapte 5, 38). Preotul ortodox are datoria să ferească pe credincioșii săi de practici oculte rămase din păgînism, de superstiții dăunătoare, de misticism bolnăvicios, de contacte cu vrăjitori și ghicitori etc.

Sfinții Trei Ierarhi zugrăvesc și aceste aspecte ale vieții creștine sau chiar pseudo-evangelice ale acelor timpuri. Să înfrîngem săgețile veninoase ale dușmanilor — politeiști, manihei, sabelieni, fataliști, sofisti, valentinieni, marcioniți³⁸ — și să arătăm că nu-i de folos o credință curată alături de o viață stricată...³⁹, fiindcă și diavolul pune mai multă rivnă pentru pierderea noastră decît încercăm noi pentru mîntuire, — ne spune Sfîntul Ioan Gură de Aur⁴⁰. Sfîntul Vasile cel Mare, cu toată blîndețea sa, anatematizează pe toți slujitorii vrăjitoriei, superstiției, ghicitului, și leagă pe toți cei ce aleargă la ei⁴¹. Sfîntul Grigorie de Nazianz ne îndeamnă să fugim de cei ce filosofează și nu cred, de politeiști, deiști, triteiști, de cei care văd în Scriptură povești și recomandă plăsmuirile mitice și animalele fantastice din păgînism⁴². În aceeași situație se află și cei ce amestecă învățătura descoperită cu alte concepții pentru a născoci o nouă credință⁴³; aceasta este o boală a prostiei⁴⁴. Alții «amestecă credința în toate și tirăsc numele sfînt de creștin în cercurile lor, încît noi, preoții, sîntem urîți de neamuri... În orice timp și în orice loc sîntem puși în discuție. Am fost puși chiar și pe scenă — aproape că-mi vin lacrimi în ochi cînd spun asta — și sîntem ridiculizați împreună cu cei mai stricați. Și nimic nu-i atît de plăcut ascultătorilor și spectatorilor ca atunci cînd creștinul e batjocorit pe scenă!»⁴⁵.

37. Pr. prof. Ioan Rămureanu, *Sfîntul Vasile cel Mare și creștinismul din Scythia Minor și Dacia nord-dunăreană*, în vol. cit., p. 378—393 și mai ales Pr. prof. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Ediția Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979, p. 185—216.

38. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 971—972.

39. *Ibidem*, p. 977.

40. *Ibidem*, p. 995.

41. Moliftele din ziua de 1 ianuarie, precum și lepădările — exorcismele — cele mari și cele mici premergătoare botezului. 42. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 139.

43. *Ibidem*, p. 140—141.

44. *Ibidem*, p. 145, 147—148, 154, 159.

45. *Ibidem*, Motivul ironizării «popilor» păgîni, vădirea faptelor urfite ale zeităților, lupta dintre ele, au fost preluate de către autorii antici și puse pe seama slujitorilor lui Hristos. Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigorie de Nazianz frecventau adesea teatrul unde se reprezentau și piese din tragediile grece, mai ales la Epidaur. În timpul Sfinților Trei Ierarhi apăruseră nenumărate spectacole denigratoare, confundîndu-se creștinismul cu orice religie. Mai mult, eretici ca: Sabelie, Arie, Eunomiu, Valentin, Marcion, Lucian de Samosata, considerau Evanghelia inferioară filosofiei vechi. Însuși împăratul Iulian Apostatul încuraja denigrarea creștinilor la teatru, în aer liber, și ridica «splendoarea» zeităților păgîni pe stadioane (Pr. Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian*, București, vol. I, 1938).

MISIUNEA PREOȚEASCĂ ȘI PROZELITISMUL SECTAR

Sîntem în plină epocă de dispută hristologice.

Filosofia platonice și aristotelică — sisteme de gîndire la modă —, ca și toate ideologiile religioase naturiste susținute și de unii împărați și împărătese, scot capul prin erezii, schisme și secte. Sfinții Trei Ierarhi stabilesc învățătura cea dreaptă, înfiează rătăcirile, potolesc prozelitismul și întăresc misiunea preoțească. Sfîntul Vasile cel Mare socotește orice sectă o unealtă a diavolului⁴⁶. Sfîntul Ioan Gură de Aur, parcă profetînd, scria : «Mare este primejdia și inegalabilă lupta cu ereziiile... Ele sînt ca fiarele sălbatice... dar le vom învinge cu harul lui Dumnezeu și lor nu le va mai rămîne decît urletul»⁴⁷. Și într-adevăr, un astfel de urlet s-a amplificat în vremea noastră. Psihoza acestora, nebunia religioasă, bolile psihice ale creduliilor sînt bine prinse de Sfîntul Grigorie Teologul astfel : «Slabi în credință, ticăloși în faptă, străluciți în nelegiuiri, toți vor să fie învățători în loc de ucenici, toți vor să ajungă profeti... Cu trecerea timpului și cu creșterea răului nu vor mai avea peste cine păstori»⁴⁸. Ei nu mai cred în Dumnezeu, ci în rătăcirile⁴⁹, în concepții, în principii și, din pricina lipsei de cultură și a obrăzniciei lor, năvălesc buluc, ca porcii, asupra oricărei învățături și calcă în picioare frumoasele mărgăritare ale adevărului»⁵⁰. Dureros este și altceva — constată Sfîntul Grigorie —, că «unii aud și văd creduli și bolnavi religios, alții iau concepțiile lor drept învățătură a Bisericii lui Hristos — ce prostie ! —, pun deopotrivă la îndoială orice învățătură, își fac o părere greșită și încep să batjocorească și să disprețuiască credința noastră, spunînd că-i nesigură și că nu are nimic sănătos ; judecă fără cap propovăduirea noastră, după spusele celor pe care i-au ascultat, întocmai ca cei cu ochii bolnavi sau cu urechile astupate, care critică soarele că este negru și fără strălucire, iar sunetele fără vîers și armonie»⁵¹. Misionarul trebuie să cunoască «semnele celui viclean» ; sectarul este ca unul ce vrea să fie olar, dar niciodată n-a lucrat nimic, vrea să tilcuiască Scriptura, dar nu are nici o pregătire să o înțeleagă «înțelegînd doar visurile din ea...». Nu se poate cînta la un instrument fără exercițiu⁵².

Interesant că Sfîntul Grigorie de Nazianz cercetează și cauzele pentru care unii dintre credincioși îmbrățișează erezia, printre care indică nepăsarea și apostazia unor preoți. El îi compară cu popii lui Baal, preoți fără Dumnezeu. Orice frică a dispărut din sufletul lor și a fost înlocuită cu nerușinarea. «Știința și profunzimea Duhului ? E de ajuns să le vrei ca să le ai ! Toți sîntem binecredincioși numai într-un singur lucru : să osîndim necredința altora !»⁵³.

46. Pr. prof. Teodor Bodogae, *Corespondența Sf. Vasile cel Mare și strădania sa pentru unitatea Bisericii creștine*, în vol. cit., p. 265—283. 47. *Op. cit.*, p. 972, 992.

48. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 131. 49. *Ibidem*, p. 139.

50. *Ibidem*, p. 141. 51. *Ibidem*, p. 142. 52. *Ibidem*, p. 143—144.

53. *Ibidem*, p. 155.

Desigur, Sfinții Trei Ierarhi arată toată dragostea, mila și toleranța pentru cei care revin la adevăr sau se interesează de originile învățăturii lor, părăsind fanatismul și bigotismul sectar⁵⁴.

*

Exemplul Marilor Dascăli ai lumii și ierarhi a fost urmat dintru început, iar învățătura lor, care nu este de la oameni (Fapte 5, 38), ci de la Mântuitorul Iisus Hristos, «același ieri, azi și în veci» (Evr., 13, 8), a dat lumii înțelepți și păstori, iar Împărăției cerurilor fii ai harului. Cu toate că a dorit numai binele, Sfântul Vasile cel Mare a avut confruntări cu Episcopul Eusebiu al Cezareei, simpatizant al semiarianismului, cu împăratul arian Valens și, mai ales, cu colegul său din anii studenției, împăratul apostat Iulian; Sfântul Grigorie Teologul, restaurator al adevărului despre Sfânta Treime, a fost înlăturat din scaunul de patriarh al Constantinopolului, iar Sfântul Ioan Gură de Aur nu numai că a fost scos din demnitatea de arhiepiscop al Constantinopolului, dar a fost trimis în exil, în două rânduri (403 și 407), unde și-a găsit sfârșitul. Cu toate acestea, adorarea lui Dumnezeu prin cinstirea înaintașilor, prin lucrarea preoției, prin slujirea oamenilor, nu a avut margini. «Nu se poate mîntui cel ce nu lucrează pentru izbăvirea aproapelui. Sluga vicleană și leneșă nu a avut nici un folos din îngroparea talantului», spune Sfântul Ioan Gură de Aur. «Nimeni din cei legați cu poftete lumesti nu poate să-ți slujească Tie», se roagă Sfântul Vasile cel Mare.

Mai categoric și poruncitor este Sfântul Grigorie Teologul: «...aceasta este regula de purtare a oricărei păstoriri duhovnicești: să nesocotești totdeauna folosul tău, în folosul celorlalți... Trebuie să fiu eu mai întâi curat și apoi să curăț pe alții. Să fiu eu înțelept, ca să înțelepțesc pe alții. Să fiu eu lumină, ca să luminez pe alții. În sfârșit, să fiu eu aproape de Dumnezeu, ca să apropii pe alții. Să fiu eu sfânt, ca să sfîntesc pe alții, ca să conduc cu mîna, ca să sfătuiesc cu pricepere»⁵⁵.

*

Acestea și multe altele au rostit, au trăit și au înfăptuit pentru ei și pentru noi Sfinții Trei Ierarhi.

Ce omagiu sfînt le-am putea aduce, fiindcă slovele sînt puține, iar limba neputincioasă! Să încercăm să întărim evlavia de veacuri într-un cuget și simțire, în imne de cinstire către acești mari dascăli și ierarhi, zicînd: «Ce vă vom numi pe voi Sfinților? heruvimi, că întru voi s-a odihnit Hristos; serafimi, că neîncetat L-ați preamărit pe El; îngeri, că de trup v-ați lepădat; puteri, că lucrați cu minunile.

Multe sînt numirile voastre, dar mai multe-s darurile. Rugați-vă pentru sufletele noastre...».

54. Sf. Ioan Gură de Aur scrie: «Aș vrea și eu, și doresc mult, să fiu de folos și altora... nu pot crede că se mîntuiește cel care nu muncește pentru mîntuirea aproapelui său. Nici sluga cea vicleană și leneșă n-a avut vreun folos că și-a păstrat întreg talantul, ci s-a pierdut tocmai pentru că nu l-a înmulțit și nu l-a îndoit (Matei 22, 35—46); sminteala este și mai gravă», *op. cit.*, p. 991. În același sens, Sf. Grigorie se exprimă: «Oile cumpărate sau răpîte, — zice profetul —, se junghie, iar cei ce le vînd spun: Binecuvîntat fie Dumnezeu că ne-am îmbogățit... (Maleahi 1, 7); le mulg, îmbracă lînă, apoi le taie, nu le păstoresc...; au ajuns mîncare tuturor păsărilor și fiarelor, pentru că nu este cine să le caute (Iezechiel, 34, 2—6)», *op. cit.*, p. 149—150.

55. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 146, 155.

Da bun

**INSEMNĂTATEA ACTUALĂ PASTORALĂ ȘI MISIONARĂ ORTODOXĂ
«A TRATATULUI DESPRE PREOȚIE»
AL ARHIEPISCOPULUI SIMEON AL TESALONICULUI**

de Pr. Asist. Dr. ALEXANDRU I. STAN

În Biserica Ortodoxă s-a acordat și se acordă o atenție deosebită Tainei Hirotoniei. Pe de o parte se ia în considerare locul central pe care această Sfântă Taină deosebit de importantă îl deține, împreună cu celelalte șase Sfinte Taine, în viața sacramentală a Bisericii ca întreg sau ca Trup al lui Hristos. Pe de altă parte se ține seama de legătura specifică dintre primitorul acestei Sfinte Taine și Hristos — Capul Bisericii —, deoarece în preot se face mai văzut Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Omul, Jertfitorul și Jertfa indisolubil necesare plenitudinii vieții creștine și, implicit, mintuirii.

În general Taina Hirotoniei se prezintă sub chipul celor trei trepte: arhieria, preoția și diaconia. Fiecare treaptă este unică în felul ei în Biserica Ortodoxă și nu se poate substitui celorlalte. Arhieria deține întreaga putere sacramentală, dar este impropriu a fi coborâtă din atribuțiile ei specifice atunci când arhierul se află în slujire cu alți arhierii. La fel se întâmplă și cu celelalte trepte: preotul nu poate fi «diaconul» altui preot și nici al episcopului, așa cum preotul nu poate fi episcop față de alt preot. Așijderea, diaconul nu poate face slujba preotului, dar nici nu poate fi «ipodiamon» sau citeț față de un alt diacon, indiferent de rangurile onorifice avute de confratele său.

Așezarea dreaptă a treptelor ierarhiei în cadrul Sfintei Taine a Hirotoniei, precum și specificitatea raporturilor dintre ele atât pe orizontală cât și pe verticală, asigură o deplină armonie a acestor trepte. Ea exclude subordonarea ocazională și ambițioasă, ba chiar orgolioasă, izvorită din mândria omenească. Iar întrucât canonicitatea acestei așezări are temeie revelațională în Sfânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, nu încape îndoială că ea trebuie respectată întocmai. Căci așa se ajunge la desăvârșita armonie dintre arhieru, preot și diacon cu Hristos — trunchiul Preoției de totdeauna —, dar și la armonia din cadrul fiecărei trepte inferioare cu cea imediat superioară ei și chiar mai departe. Ca urmare, diaconul care slujește arhierului slujește și preotului conslujitor și nu este mai mare sau egal cu preotul care conslujește cu arhierul, indiferent de titlurile sale academice sau onorifice și indiferent de funcțiile sale administrative din cadrul Bisericii.

Pentru lămurirea acestor aspecte ce se pot trece uneori cu vederea, ne-ar rămîne să apelăm la tratatele «Despre Preoție» alcătuite, pe rînd, de Sf. Grigore de Nazianz, de Sf. Ioan Gură de Aur, de Grigore cel Mare și, în fine, de Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului. De la toți acești patru mari ierarhi și slujitori ai Bisericii desprindem și astăzi învățăături despre Preoție cu atât mai actuale cu cît răstălmăcirile sectare încearcă să

alunge pe credincioșii ortodocși de la adevărul Bisericii în general și de la Preoție în special.

În cele ce urmează ne vom opri însă cu analiza noastră numai la remarcabilul tratat «Despre Preoție» al Arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului, tratat mai puțin cunoscut în «litera» lui din cauza traducerilor mai mult sau mai puțin apropiate de textul grecesc, dar mai fidele textului paralel din limba latină în care ni se prezintă. Analizăm, așadar, conținutul de idei al acestui *Tratat*, conținut care nu este ermetic ci, dimpotrivă, degajă o simțire deschisă și sinceră pentru Sfinta Taină a Preoției.

Preliminarii

Textul grecesc al tratatului *Despre Preoție* al Arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului se extinde pe 12 coloane din Patrologia greacă (ediția Migne), anume col. 953A—976B, din tomul 155. Textul grec este dens, cu perioade lungi, care au nevoie de secționări. Gîndirea autorului merge cursiv, uneori cu scurte repetiții, dar nu fără alese referiri la texte din Vechiul și Noul Testament. În cursul expunerii intervine cu predilecție o notă subiectivă, oscilînd între limbaajul ascetic și cel biblic tradițional, dar și între vorbirea interiorizată — a gîndului — și patetismului oratoric al celui aflat în fața mulțimilor de ascultători. O astfel de oscilație este cu atît mai interesantă cu cît scrierea se vrea a fi o epistolă sau scrisoare pîrintească, prietenească și chiar intimă, adresată unui personaj cunoscut, monah și amic, învrednicit cu treapta diaconiei și, în cele din urmă, cu treapta Preoției. De fapt, scrierea ar putea fi socotită drept o convorbire cu sine, ca și cum arhiepiscopul retrăiește momentele sfinte și solemne ale hirotoniei în cele două trepte, succesiv, aducîndu-și aminte de emoțiile fiecărei slujiri, de frumusețea dar și de marea lor răspundere în fața Jertfitorului Hristos și a Jertfei Hristos.

Stilul scrierii este, de bună seamă, epistolar. Conjuncțiile abundă, ca în vorbirea obișnuită, pentru a lipi cap la cap propoziții scurte sau fraze lungi. Nu lipsește însă un anumit joc de cuvinte, propriu mai ales stilului lui Petru Hrisologul. Interogațiile directe se îmbină către sfîrșitul seriei — căci ele vin în serie — cu răspunsuri definitive, prompte, ba chiar magistrale. Verva diatribei nu este necesară. Și, cu toate acestea, ea nu lipsește! Autorul combate mereu pe cei care minimalizează rolul Preoției în viața Bisericii. El dezvăluie taina intimității cu Hristos și dimensiunea ei cosmică în momentele liturgice, adică referindu-se la plinătatea lucrării preoțești, de care nimeni altul decît omul este învrednicit. Autorul descrie, ca și cum ar fi proprii, simțămintele îngeresti, le trăiește și se ridică deasupra lor, ca unul care este alături de Jertfa Hristos, plin de Duhul Sfînt.

Patetismul stilului merge pînă la întrebuițarea unor interjecții ca «vai mie!», imprimînd expunerii un dinamism aparte. Uneori se observă negații patetice, retorice, repetate, pentru a produce un efect imediat și convingător, ca în col. 969 D și în alte locuri.

Argumentarea nu este individualistă. Arhiepiscopul Simeon dă exemple atît din Biserica de Răsărit cît și din cea de Apus, dar se limitează ca timp la perioada cu adevărat ecumenică, anume cînd cele două

Biserici erau una, adică nedivizate, și când Preoția lor nu se deosebea. Atitudinea lui, a autorului, este pe deplin justificată de însuși titlul lucrării, vizînd Preoția Bisericii, nu a Bisericilor separate prin schisma de la 1054. El se referă și la practica liturgică din timpul Sfîntului Vasile cel Mare și din timpul Sfîntului Ioan Gură de Aur (deci sec. IV și începutul sec. V), dar și la aceea din vremea Sfîntului Grigorie cel Mare, cînd acesta păstora la Roma (sec. VI), cum observăm în col. 927D—973A-B.

Întreaga lucrare se încheie doxologic, asemenea unei rugăciuni. Arhiepiscopul Simeon dovedește astfel că viața celui ce a primit harul Duhului Sfînt prin Sfînta Taină a Preoției nu poate fi decît o continuă mărturisire a Sfintei Treimi și o continuare firească a liturghiilor la care se împărtășește din Trupul și din Sângele lui Hristos. Cel hirototit este «sfințit cu adevărat» tocmai pentru că și Iisus Hristos s-a sfințit prin Jertfa de pe Cruce, adică, Însuși fiind sfînt, S-a dăruit pe Sine ca Jertfă sfîntă Tatălui și Duhului, S-a «rededicat» în Treime, dar purtînd asupra Sa firea noastră cu totul reînnoită și restaurată.

Dincolo de unele scăderi formale, ca de exemplu lipsa titlurilor și a subtitlurilor — evident necesare într-o scriere de mai mare amploare —, cuprinsul scrisorii Arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului este prezentat în patru secțiuni, după cum urmează: a) o parte introductivă (col. 953A—957B), b) prima parte a conținutului propriu-zis al scrierii (col. 957B—964D), c) a doua parte a conținutului propriu-zis (col. 965A—972D) și d) o parte exhortativă și de încheiere terminîndu-se cu doxologia amintită (col. 972D—976B).

Înțelegerea textului nu este ușoară, dar nici imposibilă. Totuși lipsa de sistematizare a originalului grecesc și stilul greoi, caracterizat prin fraze lungi și întortocheate, face ca și traducerea latină paralelă să recurgă la parafrază, uneori, și chiar la adaosuri explicative.

Redăm mai jos conținutul tratatului «Despre Preoție» al Arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului într-o traducere nouă, cît se poate de apropiată de text, astfel încît ea să scoată în relief acele nuanțe despre care s-a arătat pe scurt în Preliminarii, nuanțe proprii gîndirii teologice și stilului bisericesc al arhiepiscopului Simeon :

*Despre preoție*¹

*Către unul dintre monahii evlavioși, învrednicit cu sfînta diaconie, încă și ridicat apoi la treapta de preot*²

(953 A) *Iubite și prea adevărat mie frate întru Hristos,*

«Datoria dragostei spre toți avînd-o noi potrivit poruncii, cu mult mai mult o datorăm celor apropiați și celor care ne iubesc. Căci deși dragostea cea după Dumnezeu este neîmpărțită și simplă și de un fel și

1. În original este Περὶ Ἱεροσύνης, ceea ce înseamnă «Despre Preoție în general», deci ca Taină a Bisericii, dar și misiune a ei.

2. Pentru desemnarea noțiunii de preot se folosesc doi termeni în lucrarea de față, anume πρεσβύτερος și ἱερέυς. Acest fapt demonstrează că ambii termeni au continuat să fie întrebuințați în Biserică și după schismă și că sectanții și alte grupări de tip sectant nu au temeii pentru negarea funcției sacerdotale pe baze terminologice.

e datorată în mod egal, potrivit cuvîntului celui desăvîrșit, totuși Iisus, dragostea însăși și însăși desăvîrșirea, Care Se dă pe Sine tuturor, Se înfățișează însă, după intenția fiecăruia, celor care-L doresc, așa cum și soarele, strălucind lumina în mod egal tuturor, se percepe de fiecare în parte potrivit voinței de a vedea și capacității vederii. De unde și zice Mîntuitorul: «Eu iubesc pe cei ce Mă iubesc» (Pilde 8, 17)³. Nu că pe unii îi iubește iar pe ceilalți i-ar urî ci, pentru că El este dragoste însăși; pe toți îi iubește; dar pe cei care nu vor să-L iubească și se îndepărtează de El nu-i constringe în mod tiranic. (953 B) Într-adevăr, El nu suprîmă voia liberă, ci după cum Îl iubesc pe El și doresc să se apropie de El⁴, li Se oferă întreg. Iar fiindcă este bunătatea întruchipată, dă dovezi de dragoste. Și Apostolul recomandă celor apropiați⁵, ca înainte de orice să vegheze, numindu-i apropiați prin credință. Și eu, așadar, deși se întîmplă să fiu cel mai mic între cei mai mici⁶, totuși sînt credincios lui Hristos în însăși slujba aceasta, și preot și slugă. În ce mă privește pe mine unul, trebuie să-mi aduc aminte de poruncile Lui, pe cît îmi este posibil, mai ales de cea a dragostei, cununa tuturor (poruncilor, n.t.)⁷, astfel încît, ca pe un ucenic al Lui să mă găsească Hristos, avînd în mine, pentru aceasta, un locșor și o chilie. Căci zice: «Cine rămîne în dragoste rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu în el» (I Ioan 4, 16). Deci și eu, avînd a păzi aceasta (956 A) și de a o arăta tuturor după rînduială, dar mai ales celor ce (mă) iubesc, pe tine avîndu-te între cei mai iubiți, ție-ți arăt aceasta, curat, în prezenta; nu meșteșugind aici vreun fel de paranteză, ci oferindu-ți un cuvînt de aducere aminte și o foarte scurtă încunoștințare pentru tine despre diaconia de care te-ai învrednicit, ca unul care am intrat înaintea ta în această slujire sfîntă⁸ și mă aflu preot al lui Hristos și săvîrșitor al Tainelor Sale, fiind învrednicit prin imensa lui bunătate de cele prea mari și dumnezeiești și mai presus de mine.

Iată-te, așadar, iubite, învrednicit să fii liturghisitor al lui Hristos și diacon al Lui și însoțitor și văzător al Tainelor și apropiat și părtaş și propovăduitor al Evangheliei. (956 B) Căci nu mai ești împiedicat de cine știe ce zăbrănice, ci vezi deschis, nu prin serafim, adică prin preot.

3. Citatul din Vechiul Testament redat aici este luat ca model profetic pentru expresiile nouetamentare aproape identice. Comp. cu Ioan 15, 12: «Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu».

4. Iubirea de Hristos este insuficientă dacă aceasta nu ne aduce lîngă El. Cine rămîne departe de Hristos, chiar dacă zice că Îl iubește, rămîne străin de ceilalți frați ca mădulare ale Bisericii și, prin urmare, neîmpărtășindu-se dimpreună cu ei la Sfînta Liturghie, este străin de Trupul lui Hristos, de Biserică.

5. Este vorba de cuvîntul «fraților», cuvînt ce apare adeseori în epistolele pauline și precede citirea Apostolului la Liturghie. Desigur, creștinii sînt, în primul rînd, frați prin credința lor comună în Părintele comun — Dumnezeu — și frați între ei prin Botez.

6. Formulă de smerenie, reluată în diverse chipuri în literatura creștină, îndeosebi în cea ascetică și în formulele epistolare din corespondența monahilor și a clericilor în general. Aici încearcă acea «captatio benevolentiae», obișnuită în adresele publice ale predicatorilor creștini și în special în cele ale ierarhilor.

7. Aluzie la I Corinteni 13, 1—8.

8. Slujirea preotească în general, adică intrarea în cler. Aceasta creează în sufletul noului hirotonit o stare sufletească nouă, necunoscută la nivelul subiectiv înainte de actul propriu-zis al hirotoniei.

Nici nu te mai cumineci cu *lavisul*⁹, ci însuși ești serafim învrednicit cu treapta preoției. Chemi tu la rugăciune, nemaifiind chemat. Îmbii pe alții să se apropie de Dumnezeu. Tu ești cel ce ții (în mîini) cele dumnezeiești și te adresezi credincioșilor și îi faci atenți. Iar fiindcă stai alături de Hristos, te-ai făcut altora, întru totul, și cale și pildă și călăuză spre lumină. Și ce altceva ești decît heruvim, întreg¹⁰ văzînd tu, în Taine, pe Cel ce vede toate. Și ești serafim purtător de foc, ținînd în mîini jarul cel viu, și tron ce ții în tine odihnindu-se, prin Jertfă și prin împărtășire, pe Cel ce este pretutindenea. Și (ești) chiar inger, ca slujitor și liturghisitor al Lui. (956 C) Iar acestea nu sînt pentru tine doar o icoană¹¹ sau o umbră, căci nu ești slujitorul vreunei arătări¹², ci (slujești) însuși Stăpînului străjuit de (cetele) cele netrupești de sus. Căci cele ce săvîrșesc ele sus (în cer, n.n.) faci tu pe pămînt. Că, într-adevăr, așa a voit Arhitectul tuturor, ca aceeași Liturghie să se săvîrșească și sus și jos¹³. Însuși Creatorul s-a arătat. Și, fiind văzut ca om, a săvîrșit prin Sine unirea cu noi. Căci El singur fiind nematerial¹⁴, de voie s-a îmbrăcat cu materia și s-a unit cu cei muritori potrivit simțurilor¹⁵. Prin propria fire fiind necreat și fără de început, nu S-a împărtășit din firea cea creată a celor spirituale (a ingerilor, n.n.) voind a se uni cu făptura. Creîndu-le pe celea din nimic, le-a făcut pe ele ființe duhovnicești și

9. *Lavisul* era un mic instrument de apucat, servind la împărtășire în perioada istorică dată. Începînd din secolul al XI-lea, manuscrisele privind Liturghia oferă îndrumări pentru ritualul împărtășirii, iar în secolul al XIV-lea Filotei al Constantinopolului precizează ritualul împărtășirii. Desigur, arhiepiscopul Simeon era la curent cu toate amănunțele, de aceea se și referă la ele (Vezi completări la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturghia Specială*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, tabloul sinoptic așezat între p. 286—287, nepaginat). Astăzi folosim lingurița.

10. Împărțirea Sfîntului Agneț nu înseamnă diminuarea lui Hristos. La fel, primirea lui Hristos nu se transformă într-un proces de micșorare a omului. Integritatea hristică păstrează integritatea persoanei umane la împărtășire.

11. Realitatea lui Hristos este indiscutabilă pentru creștin și, mai cu seamă, pentru preot. Întruparea Fiului lui Dumnezeu a pus capăt căutărilor mitologice infructuoase, de a căuta divinitatea în natură, în materie, sub diverse chipuri, ajungînd la reprezentările animaliere. În ciuda reprezentărilor antice, Dumnezeu rămînea nedescoperit ca Treime de Persoane. Descoperirea se face însă plenar prin Întrupare. De aci înainte cultul capătă sens, se dezvoltă în virtutea Revelației. Numai zeii, imaginați și imaginari, erau fanteze și umbre pe fundalul cugetării umane despre divinitate în antichitatea precreștină.

12. Se întărește și mai mult convingerea slujitorului că slujba sa, cultul creștin are o adresă precisă, sa adevărat cunoscută.

13. Adică în cer și pe pămînt. S-a considerat și se consideră că paralel cu Liturghia de pe pămînt se săvîrșește și în cer Liturghia. Pe pămînt slujește arhierul sau preotul, iar în cer însuși Hristos ca Mare Arhieru, Jertfitor și Jertfă, oferindu-Se Tatălui, pentru lume. Între Liturghia pămîntească și Liturghia cerească nu se face însă deosebire, pentru că Același Hristos Se jertfește tainic atît în cer cît și pe pămînt. De fapt, se vorbește de o co-participare a Bisericii luptătoare și a Bisericii triumfătoare la una și aceeași Jertfă Euharistică.

14. Numai Dumnezeu este absolut spiritual. Celelalte ființe spirituale au un anumit grad de relativitate în spiritualitatea lor, deoarece această spiritualitate a lor este creată. Dumnezeu este necreat și veșnic, depășind orice noțiune de spiritualitate pe care o avem noi.

15. Întruparea aduce în fața simțurilor noastre mărginite Persoana nemărginită a Fiului lui Dumnezeu, acum mărginită, paradoxal, de natura umană și de trupul omenesc asumat. Dumnezeu Fiul este perceput prin simțuri după Întrupare. El este Dumnezeu văzut, înomenit

nemuritoare după har¹⁶. Și a împărțășit fiecăreia, în dar, potrivit stării proprii, ceva din slava Lui. (956 D) Însă a luat asupra-și firea noastră cea zidită și S-a unit cu noi în chip ipostatic. Și-i împărțășește firii muritoare din cele slăvite ale Dumnezeirii, îmbrăcându-se cu ea în chip neîmpărțit și neamestecat: «Căci, zice, în El locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii» (Coloseni 2, 9). A fost văzut, așadar, și iarăși, cum a binevoit, se privește. Și S-a dat pe Sine nouă, pentru noi, și iarăși Se dă pururea. Iar noi — O, mulțime a bunătății — sîntem liturghisitori și slujitori și știutori¹⁷ ai acestor lucrări. Ce poate fi mai mare decît aceasta, că la săvîrșirea Tainelor, am primit vrednicie mai presus de îngeri. O, cită bunătate a Stăpînului! Cel ce cuprinde toate și este necuprins, se cuprinde într-un loc (957 A), pentru noi. Cel neatins se ține. Cel nevăzut se percepe cu văzul. Cel necuprins cu mintea devine părtaș celor muritori, pentru noi și pentru firea noastră cea umilă și căzută. Din pricina Preoției celei date nouă — o, minune — prin Taine se naște, se arată, se dă, se înfățișează, se aduce înăuntru, se dăruiește, se înveșmîntează, se minie și se împacă, se milostivește și se cuminecă. Ce poate fi mai neobișnuit decît acestea? Ce bine mai mare pentru oameni? Ce minune (δύναμις) mai presus de ea? Ce autoritate abundînd în daruri mai mari? Iată-ne pe noi, praful, lutul și viermele, că ne vedem ca stăpînii și puteri. Ba mai mult și mai tari decît acestea sîntem noi în virtutea Preoției! Căci sîntem creatori (πλάσται) ai unei făpturi superioare, prin Botez și prin celelalte Taine (957 B), și sîntem părinți ai fiilor lui Dumnezeu; iar prin funcție (θέσει) sîntem săvîrșitori ai celor dumnezeiești¹⁸, omorătorii păcatului, slobozitorii sufletelor, dezlegătorii legăturilor celor veșnice și descuietorii raiului, că putem cele ale lui Dumnezeu și ne arătăm împreună-lucrătorii Lui (συνεργοί) pentru mîntuirea oamenilor.

Ce să mai adăugăm noi la acestea? Cit de mult sîntem datori lui Dumnezeu din pricina unor daruri atît de mari! Cit de nevrednici sîntem! Căci chiar de-am fi la vedere ca aceia cu ochi mulți (heruvimii, n.t.), nu am fi potriviți (ίκανοί) pentru acestea. Căci ce fire zidită este vrednică de darurile lui Dumnezeu? Taberele cele dintîii ale celor de sus tremură, se înclină (957 C), se înfioară văzînd cele ce se săvîrșesc prin noi. Ba chiar mai mult se minunează aflînd prin Biserică diversitatea înțelepciunii lui Dumnezeu, după cum spune Pavel. Iar ele, recunoscîndu-și starea de făptură a lor (τὸ κτιστὸν ἑαυτῶν), și nemăsurata bunătate a lui Dumnezeu, se înfricoșează și cu înfiorare strigă și se minu-

16. Îngeri nu sînt nemuritori prin fire, ca Dumnezeu, ci prin har. Pierderea harului aduce moartea perpetuă, ca în cazul ingerilor răi.

17. Pr. C. Teofil, în traducerea sa, publicată în rev. «Mitropolia Banatului», an. XXXI (1981), nr. 10—12, p. 697—710, redă termenul grecesc «mystai» prin «tăinuitori», termen acceptabil, dar cu circulație foarte redusă în actualitate (vezi p. 699, sfîrșit par. al doilea). După cit se observă, Simeon al Tesalonicului întrebuintează termeni vechi, luați din vocabularul vechi-grecesc, dar cu circulație curentă privind denumirea participanților la misterul liturgic. «Mystai» erau «inițiații» — astăzi echivalent cu credincioșii botezați, spre deosebire de catehumeni —, singurii admîși la mister, sau, în creștinism, la Liturghia credincioșilor. Așadar, termenul de *tăinuitor*, traducînd pe cel de «mystes» trebuie înțeles ca participant cu toate drepturile la misterul Liturghiei.

18. Ai Sfințelor Taine, în primul rînd ai Euharistiei.

nează de cele ce se săvârșesc. Iar noi, cei învredniciți să fim săvârșitorii și slujitorii (ὄπουργοι καὶ ὀπηρεταί) celor prea dumnezeiești și prea mari, cum ne manifestăm? Pe această putere (autoritate) grozavă și însărcinare înfricoșătoare ne-o supunem (vai!) patimilor și este substanță (ὄλην) păcatului, cînd punem în lucrare nimicitoarea păcatului și a patimilor. Către această putere supremă și pămîntească vin unii și răzbat în chip viclean; și se aruncă nebunește (957 D) asupra ei. Ei îndeplinesc cele rînduite (vai!) ca pe aceasta să o apuce. Și așa se împartășesc de ea, în loc, mai bine, să stea departe de ea. Dîndu-se seama de înălțimea acesteia, aceia dintre sfinți care au viețuit ca îngerii, temîndu-se de cele dumnezeiești, cum s-a spus, ca sêrafimii, fugeau și se ascundeau de măreția Preoției (ἱερωσύνης). În vredniciți cu ea însă, ca pe propria viață o îngrijeau (φρονόμου), cum se evidențiază din cele ce au făptuit.

(960 A). De vrednicia acestora, iubite, și noi ne-am făcut părtași prin harul dumnezeiesc; să ne cercetăm viața cu de-amănuntul și să ne silim a o modela după aceia. Această lucrare nu este a unora ca noi prea neînsemnați, nici nu decurge din vrednicia noastră, nici a celor curățiți în chip desăvîrșit și viețuiesc ca îngerii, nici chiar a îngerilor. Lucrarea aceasta aparține numai firii dumnezeiești, celei care a adus la ființă pe cele ce mai înainte nu au fost și pe care apoi le stăpînește și poate să le schimbe după cum voiește. Lucru ce se arată de aici înainte. Căci numai noi singurii dintre toate cele create avem trebuință de remodelare (ἀναμορφώσεως), fiind frînți nemilos și pierzînd frumusețea cea dintii, neascultînd de Dumnezeu cel veșnic, nemuritor, nesticăcios și neschimbat (960 B), dar ascultînd de binele cel făcut din nimic și de bunăvoie stricat, care a distrus nemurirea dumnezeiască (din noi, n.t.) și care a statornicit moartea prin alungarea nemuririi, am ajuns la nevoia de acest har. Căci chiar dacă apostatul (ὁ ἀποστάτης, diavolul) pare că trăiește și că dăinuie, totuși este lipsit de adevărata viață a lui Dumnezeu, lucrîndu-și prin proprie voință prefacea cea rea și fiind, potrivit propriei sale hotărîri (κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτῷ), vrăjmaș Stăpînului care l-a creat; iar din această cauză s-a făcut complice pierzării, deopotrivă lui și nouă celor care i-am dat crezare. Dar apostatul acela, pe de o parte, dăinuie și răutatea îi este inseparabilă; iar noi, pe de altă parte, și după faptul căderii, am dobîndit loc pentru a fi ridicați prin bunătatea Celui care ne-a creat. Căci acela (960 C) nu prin înșelăciune a căzut, căci nici n-avea îmbinată greutatea trupului cu materia. Ci de bunăvoie, ca unul care avea știință cu adevărat, a fugit de bine. De aici înainte, așadar, nemaivînd loc pentru pocăință, rămîne voit de rău și se lățește în răutate. Noi însă, fiind furați cu simțirea și cu înșelăciunea rea a acestuia, am primit harul pocăinței, ca dacă am făcut experiența răului, să-l disprețuim și spre simțirea celor adevărate și dumnezeiești din care am căzut să ne pocăim, ca iarăși să fim rechemați, și să fim miluiți cu harul în locul acelei înșelăciuni, ca să ne împartășim iarăși din bunătatea dumnezeiască. Pentru că, așadar, spre acestea s-au făcut și profeții, și Legea, și sacrificiile toate ale acesteia, și în cele din urmă Întruparea lui Dumnezeu, ca să fim învățați despre cădere și, de aceasta (960 D) lepădîndu-ne și de cel ce ne-a stricat și ne-a înșelat, să ne facem

ca înainte. Ba încă și mai bine, unindu-se firea noastră cu aceea a Făcătorului, cum s-a spus, ceea ce deja s-a petrecut, să fim rechemăți prin Întruparea Stăpînului preaiubitor de oameni. Pentru că nu era cu putință să rămînă aici Cel Întrupat, căci nici nu era propriu firii omenești aceasta; că ajungînd la capătul vieții după patimă, și trupul prin moarte făcîndu-l nemuritor, nu era cu putință să fie văzut iarăși de muritori, mai cu seamă de oamenii neevlavioși sau nelegiuîți, nici să înfăptuiască rezidirea acestora. Căci așa ceva era peste demnitatea celui trup dumnezeiesc, și nestrîcîcios, și necuprins. Iar pentru că nu avea să fie ascultat de către toți oamenii înzestrați cu voie liberă și să lucreze cele pentru ei (961 A), urma să fie mai degrabă iarăși respins. Și dacă era posibil ca El să sufere și să moară de infinite ori, și să fie respins precum și este respins, a și pățimit și pătimește din nou pentru cei ai Lui care totdeauna suferă pentru El. Pentru aceasta, așadar, El a și fost înălțat. Și făcînd aceasta pentru noi Cel ce rămîne în chip nedespărțit în sinurile Părintești și Care este de față pretutindeni întotdeauna, a înălțat împreună și trupul, aducîndu-l Tatălui ca dar. Și făcîndu-l împreună șezător în cer (ἀνω, sus), l-a așezat deasupra oricărei începătorii, stăpînii și puteri, cum a zis Pavel (Efeseni 1, 22), l-a arătat deopotrivă Dumnezeu (ὁμόθεον), slăvit și închinat de toată zidirea. Acesta și stă ca jertfă pentru noi pururea și se aduce (προσφέρεται) Tatălui. El este mîngîietor (παράκλητος) și jertfă de îmbunare și răscumpărare, împărtășire și dar și răsplătire și orice bucurie. (961 B) Așadar, după ce au fost săvîrșite astfel acestea și a stat de-a dreapta Tatălui în cer, cei mîntuiți au nevoie de Mîntuitorul. Iar Mîntuitorul (o, mulțime a milostivirii!) a dat harul de mîntuire oamenilor celor deopotrivă după fire, care au și pățimit în chip asemănător, celor ce au fost mîntuiți. Căci și El, vrînd ca oamenii să se mîntuiască, s-a făcut asemenea oamenilor (κατ' ἀνθρώπους ἐγένετο). Cum s-a spus, n-a dat aceasta ingerilor, căci nu s-a unit cu ingerii în vreun chip spiritual. Că ei nici nu aveau trebuință de reinnoire (ἀνακαινίσεως). Pe preoți i-a așezat mîntuitori în locul Său, și plăsmuitori de suflete, și călăuze către cer, și lumină, și viață, și Părinți, și păstori, și păzitori, investindu-i cu puterea Lui. Nu pentru ei înșiși i-a instituit (961 C), nici doar datorită lor, ci pentru a-i așezat.

Prin urmare trebuie să luăm seama cît de mare este această putere, ca pe noi înșine să ne arătăm în stare, pe cît este cu putință, de înălțimea acestei Taine. Că așa se cuvine celor investiți pe pămînt cu puterea și autoritatea și harul lui Dumnezeu. Iar în felul acesta, să nu poatească să fie puternici doar pentru ei înșiși, ci mai ales pentru a oferi ei înșiși, multora, harul. Și aceasta pînă la moarte (τοῦτο μέχρι θανάτου). Că așa este și arhetipul. «Sufletul Meu, zice, Mi-l pun pentru oi» (Ioan 10, 15). Iar Petru zice: «Hristos a pățimit pentru noi» (I Petru 2, 21). Și Pavel zice despre Tatăl: «El, care pe însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat pe El pentru noi toți» (Rom. 8, 32). Acestea însă sînt de obște tuturor preoților. (961 D). Și ce înseamnă pentru cei îmbrăcați cu chipul cel dumnezeiesc și purtători de cruce (veșmintele arhieresti, n.t.) decît că acesta este semnul sărăciei lui Iisus? Este simbolul Crucii, icoana morții (τοῦ θανάτου εἰκὼν), silința după toate cele de sus, lepădarea de toate cele de jos. De aceea și fugeau odinioară de înălțimea sfintei slave cei îmbunătățiți (μύσται, inițiații) cu cunoștința acesteia. Nu pentru

că trebuie fugit de Preoție, ci pentru că este nevoie de un suflet capabil și mare, care urmează să chivernisească lucrurile sacre, și (de un suflet) cit se poate de curat, gata să slujească fraților. Căci și trebuie să-i fie dragă lucrarea lui Dumnezeu cea dată prin dragoste, cum l-a învățat Hristos pe Petru. Așadar refuzau mărtașia Preoție, ca fiind mai presus de ei (964 A), amintiții părinți smeriți. Acum însă Preoția (arhieria, n.t.) este urmărită cu predilecție de cei îmbrăcați cu chipul monahal (σχήμα). Și li se dă lor pentru mărirea demnității. Că înaltă și curată vrednicie este socotită călugăria de către mulți, și că aceasta cere suflet capabil și curățit. Dar curăția și evlavia contribuie mai degrabă la chipul monahal (συντρέχει τῷ σχήματι). Însă această părere (δόξα) prea frumoasă este proprie multora și cu deosebire Bisericii universale (τῆς Ἐκκλησίας πάσης) și s-a statornicit într-atât încît, ca urmare, să se încredințeze monahilor conducerea întregii Biserici (τὴν προστασίαν... τοῖς μοναχοῖς ἐρχεiriεσθαι). Iar dacă cercetezi, rareori ai găsi vreunul de mir învrednicit cîndva cu arhieria (ιεραρχίας ἡξιωμένον). Cum s-ar zice, acest lucru s-a rezervat monahilor. Și dacă ai descoperi, totuși, că vreunii din viața de mir au fost ridicați în rîndul ierarhilor, și lor le-a fost cerut de către Biserică acest lucru, adică să îmbrace mai întii (964 B) haina monahală. Această judecată este însă comună credincioșilor și cu deosebire sfințiilor întiistătători ai Bisericii, care dau cinstire chipului dumnezeiesc potrivit orînduiei de sus a acestuia și potrivit poruncii. Dar nu opinia bună a multora a stricat toate. Cele ale chipului monahal (vai!) au fost zădărnice și compromise. Unii care au fost admiși în ierarhie nu au chivernisit-o după cuviință, încît nu numai că se silesc pe cît îi țin puterile să fie norociți cu prea sfînta vrednicie, ci fac orice în acest scop. Nu întreprind însă nimic din ceea ce este potrivit cu această demnitate! Ba chiar lucrează împotriva ei, sau mai degrabă împotriva lor înșiși (964 C). Că nu trebuie să îmbrace haina monahală pentru acest lucru (pentru a pătrunde în ierarhie, n.t.), ci doar să tindă către scopul ei. Iar cei ce sînt învredniciți cu Preoția (hirotonia, n.t.) să se arate mai evlavioși, să se smerească împreună cu Stăpînul Care S-a smerit, și a cărui treaptă și chip au primit (τάξιν καὶ εἰκόνα). Că trebuie observat cum treapta aceasta dumnezeiască s-a făcut, îndeosebi unora, prilej de înfumurare și multora cauză de semețire. Dar nu din cauza Preoției, ci din pricina opțiunii noastre (προαίρεσιν) celei neaștintite spre divina înțelepciune ci numai la ocară, toată amestecată cu cele de jos (pămîntești) din simțiri. Dar nu trebuie să privim lucrurile astfel. Căci scriu acestea chiar și împotriva mea, însumi fiind cîmpriș adeseori de astfel de cugetări ale imaginației. Însă nu mă cruț, ci pe cît socotesc drept cuviincios și trebuincios a o spune, mă mustrez și pe mine împreună cu alții. (964 D). Că este cu neputință să nu se formeze în memoria și în cugetul nostru imaginea vreunui profit (avantaj) din acele bunuri ce sînt în noi și să nu fim furați de gîndurile la cele necuvenite. Fiindcă nu depinde de noi să primim gîndurile și atacurile cugetărilor îndreptate asupra noastră. Ci posibilitatea de a fi înșelați ni s-a făcut firească nouă celor prinși de păcat (πέφουκεν ἡμῖν... κερρατημένους). Dar depinde de noi să înțelegem ceea ce este de folos și să ne reîntoarcem din nou la ceea ce este superior (mai bun). Așadar, neglijînd aceasta, ne-am supune pedepsirii.

Dimpotrivă, faptul de a ne îngriji (τὸ μεριμνᾶν) întotdeauna de cele mai bune (περὶ καλλίστων) a făcut să se nască în noi ceva mai dumnezeiesc. (965 A) Deci sîntem datori să cercetăm ai cui slujitori (ὑπηρέται) sîntem și împlinatorii (διάκονοι) cărei lucrări, și al Cui chip purtăm. Așadar sîntem slujitorii lui Dumnezeu Creatorul a toate și Care le-a creat spre a fi bune și voiește a fi bune în veci; ai Celui care vrea și binevoiește să restaureze (ἀποκαταστήσαι) în bine pe cei care cu bună știință s-au întors spre răutate (ἐκούσιως εἰς τὸ κακῶς εἶναι) și mai cu seamă pe oameni. El și lucrează aceasta prin preoți (διὰ τῶν ἱερέων). Sîntem împlinatorii (διάκονοι) lucrării Celui Preainalt. Căci cu El s-au unit cele de pe pămînt cu cele de sus (din cer, n.t.) și s-a destrămat răutatea (vrăjmășia). Dumnezeu s-a împăcat cu muritorii și a încetat toată înșelăciunea, și puterea diavolilor s-a nimicit. Oamenii petrec cu îngerii. Și fii ai lui Dumnezeu și îndumnezeiți ne-am făcut după har. În chip negrăit ne-am făcut săvîrșitori și liturghisitori și iconomi și tainuitori (mystai) ai acestei lucrări. Însă purtăm un chip pe atît de dumnezeiesc și prea mărit pe cît sîntem de vrednici fiecare (după vrednicia fiecăruia) (965 B). Căci episcopul este icoana (εἰκὼν Ἰησοῦ) lui Iisus; iar după el preotul (πρεσβύτερος), întru jertfirea celor de taină (κατὰ τὸ θύειν τὰ μυστικά). În ce privește celelalte daruri, Episcopul este chipul Părintelui luminilor, de la Care este toată darea cea bună și tot darul desăvîrșit, și pentru acestea este luminător (φωτιστικός). Iar preotul, avînd rangul cetelor celor mai de sus, este ca o lumină de al doilea rînd, distribuitor și săvîrșitor al Tainelor, și din această cauză un tainuitor (inițiat, τελεστικός). Diaconul aparține celei de a treia trepte, purtînd chipul îngerilor liturghisitori, mereu trimiși la cei care urmează să moștenească mîntuirea (μέλλοντος κληρονομεῖν σωτηρίαν). De aceea el (diaconul) este vestitor, pregătitor și liturghisitor. Toți sînt însă ajutoarele lui Dumnezeu, văzătorii unei singure jertfe. Din aceasta se și împărtășesc, sînt un trup cu ea (σώσωμοι) și împreună slăviți. (965 C). Ei împărtășesc și altora harul dumnezeiesc, deși în treapta cea dintîi și în cea de a doua, după rangul dat fiecăruia de sus.

Să vedem acum, așadar, pe Iisus. El este Dumnezeu adevărat, Ființă din Ființă (ἐκ τοῦ ὄντος ὄν), Cuvîntul Rațiunii fără de început (ἀνάρχου Νοῦ Λόγος), Fiul cel unul născut al Părintelui Preainalt, al Celui de la Care sînt toate, Înțelepciune (Σοφία), Putere (Δύναμις), și Cuvînt (Λόγος) prin Care sînt toate. Domn Pantocrator, nematerial, nevăzut, inexplicabil, necuprins, de nepătruns cu mintea, necircumscriș, neatins, fără de moarte. În fine, ce S-a făcut pentru noi? Om, văzut, mărginit, pătimitor, muritor, sărac fără cămin, disprețuit, vîndut, osîndit, batjocorit, ocărit, chinuît, răstignit. Acestea (le-a întîmpinat) pentru noi. Ce poate fi mai sublim? Ce alt semn de bunătate poate fi mai presus? Ce poate fi mai știutor decît (965 D) adîncitorul-zidire, Creatorul-făptură, suferînd pentru cele zidite de la cele zidite de către El; de la robii Săi, pentru robii Săi, Stăpînul; pentru cei ce s-au făcut necredincioși prea vrăjmași față de El, care s-au depărtat de Cel ce venea spre ei, slujind vrăjmașului Lui, ignorîndu-L pe El, Ziditorul, nepocăindu-se, necăuțîndu-L, neapropiîndu-se de El; ci depărtîndu-se mai cu seamă să-L urmărească, să-L batjocorească, să-L omoare. Cel Bun S-a dat pe Sine, a pățimit, a murit, a înviat, și ne-a ridicat și pe noi dimpreună, S-a înălțat și

ne-a reinălțat și pe noi dimpreună cu Sine. Și, în fine, stă (ca jertfă, n.t.) pentru noi în veci (purușea) (968 A). El se amestecă cu noi, se contopește cu noi și ne face mădularele Lui. Vrea să rămână în noi în chip nedespărțit, dorește acest lucru și se silește spre aceasta. Noi însă ce îi oferim în loc? Cu cât de extraordinare și grozave morți îi sîntem Lui dator, de ne-ar fi permis? Dar îi rămînem mereu dator cu acestea și nu sîntem în stare să-I restituim cele datorate. Deci și cînd stăm alături de El (*παριστάμεθα*) și rostim și facem lucrurile smereniei, să ne smerim văzînd pe Cel ce a fost umilit și se smerește. Să ne cutremurăm gîndindu-ne lîngă Cine stăm. Hristos stă în mijlocul nostru și în chip nevăzut și în chip văzut prin dumnezeiasca Piine a Trupului și prin cinstitul Potir al Singelui, arătînd Patimile Lui, jertfa, piroanele, singele, moartea. Să stăm cu frică (968 B) apropiindu-ne de El. Și văzîndu-L în chip nemijlocit, frîngîndu-L, mîncîndu-L și bînd Singele Lui, și împărțîndu-L și altora, după harul dat nouă. Atunci heruvimii se minunează, serafimii dau înapoi, toate puterile cerești (*πάσα θειοτάτη δύναμις*) tremură privind în jos și cu frică stau împrejur; ele își recunosc firea proprie ca zidită și firavă (*κτιστή και ἀσθενής*) și slăvesc îngrozite imensitatea bunătății lui Dumnezeu. Ele stau dimpreună cu noi, rămîn strînse de jur împrejurul altarului, cu frică. Poftesc să privească drept (*ἀπενίσειν*) la Taină (*τῷ μυστηρίῳ*). Și nu stau fără de folos. De acolo își primesc propria lumină și rază. Tot de acolo își au izvorul luminii lor, căldura focului lor, viața, înțelepciunea, cunoștința tainică (*ἡ μύησις*). Dacă, prin urmare, așa stau împrejur cei fără de patimi, cei departe de orice patimă (968 C), cum trebuie să stăm noi, praful, țărîna, viermele? Cum trebuie să ne pregătim pentru o atît de copleșitoare lucrare a lui Dumnezeu? Cu toată frica și cu toată ardoarea să ne pregătim ca să ne apropiem și să slujim unui atît de mare lucru. Căci din moment ce un astfel de fapt nu l-a cauzat altceva decît dragostea, să-L iubim pe Cel Care mai întîi ne-a iubit pe noi, și de diaconia dragostei să ne apropiem cu toată puterea sufletului. Deoarece dragostea ni L-a înfățișat nouă pe Dumnezeu Care atît de mult S-a smerit, familiarizați cu lucrarea smereniei, să-I slujim cu smerenie și cu dragoste. Fiîndcă Dumnezeu întrupîndu-Se, a arătat că era cu neputință ca fără Dumnezeu să se ridice firea muritorilor, cea care de bună voie s-a supus căderii (păcatului, stricăciunii) și (968 D) din această cauză era necesară pentru om unirea cu Dumnezeu. Noi înșine să ne dăm seama că ne-am făcut neputincioși (slabi, *ἀσθενεῖς*) și să cerem întotdeauna ajutorul lui Dumnezeu și să nu cugetăm niciodată nimic într-alt fel, căci a și zis: «Fără de Mine nu puteți face nimic» (Ioan 15, 5); ca să ne și unim cu El și să rămînem cu El în chip nedespărțit. Dacă apostat s-a făcut cel rău (diavolul) prin superbie și prin nebanie, noi, recunoscînd sărăcia noastră, să ne sălășluim împreună cu Ziditorul. «Căci — zice — Cel ce se smerește pe sine se va înălța» (Mat. 23, 12). Dacă Stăpînul S-a dat pe Sine pentru toți, și toate s-au făcut spre folos tuturor, să ne dăruim și noi pe noi înșine Lui, ca să ne facem iarăși părtași darurilor Sale. Să slujim cauzei Lui (969 A) cu ardoare; iar dacă este cu puțință, să-i aducem zilnic jertfa cea înfricoșată. Căci Lui îi place acest lucru. «Cu dor — zice — am dorit să mînc cu voi acest Paști» (Luca 22, 19). Și cere aceasta în mod continuu, căci nu zice: «Să faceți o dată» (imper. A), ci «Faceți

aceasta (mereu, n.t.) întru pomenirea Mea» (Luca 22, 19), adică neîntrerupt (τουτέστι διηλεκώς). Și ce altă lucrare ar fi mai mare decât lucrarea aceasta? Că este pomenirea lui Hristos, că El se junghie pentru noi și se jertfește neconținut. Că a zis: «Acesta este Trupul Meu, Care se frânge pentru voi» (Luca 22, 19), adică mereu. Și «Acesta este Sângele Meu, Care se varsă pentru voi» (Luca 22, 20), nu Care s-a varsat odată, ci evident, întotdeauna. Într-adevăr, nimic nu ne este mai de folos nouă și mai spre lauda lui Dumnezeu decât această jertfă. Căci lucrarea Lui este și înnoirea omenității și petrecerea lui împreună cu noi (ἀνακαίνισις καὶ κοινωνία) (969 B), precum a dovedit-o întrupându-Se; Iar având să pătimească, a deslușit-o, zicând: «Ca ei să fie una, precum și Noi» (Ioan 17, 11). Că Însuși mărturisește că prin aceasta ne vom face una cu El. Zice: «Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, întru Mine rămâne și Eu întru El» (Ioan 6, 56).

Așadar, de această lucrare trebuie să ne îngrijim mai mult decât de orice rugăciune și laudă, pentru că prin ea se face toată rugăciunea. S-o săvîrșim în cea mai mare parte a zilelor vieții noastre. Și aceasta trebuie s-o socotim referitor la ea: dacă lucrează în lume toate energiile și rațiunile divine, nimic nu rămâne în nelucrarea după ce a fost creat. Din toate făpturile pe care le vedem reiese clar că ele lucrează veșnic; și zic că cerul se mișcă veșnic, că pământul germinează (969 C) și că pun în lucrare ceea ce se află înlăuntrul fiecăruia. Cu mult mai mult trebuie să lucreze cine este rînduit pentru această slujbă prea dumnezeiască și prea însemnată (τὸ ἔργον τοῦτο τὸ θεϊότατον καὶ μέγιστον). Și dacă toate cele văzute lucrează neobosit, (atunci) și omul — acest micro și macrocosm — trebuie să lucreze neconținut (ἀεί), o arată acest lucru: cu simțul în cele sensibile (concrete), hrănindu-se, dezvoltându-se, schimbându-se, iar cu rațiunea în cele spirituale, lucrînd mereu și mișcîndu-se cu mintea și cu rațiunea sufletului, ca de aici, din mișcarea minții omenestii să înțeleagă că și puterile cele spirituale și dumnezeiești lucrează veșnic (sînt veșnic lucrătoare). Cum dar să stea în nelucrare, prin lenea sau prin părelnica evlavie a preoților, uriașa lucrare a acestei mari slujiri a lui Dumnezeu, care este mai presus de toată zidirea, prin care se aduc la bună ființă cele ce ființează, cele cugetate de Dumnezeu și făcute divine (969 D), și în special cele cugetătoare (raționale, τὰ λογικά), și oamenii înainte de toate, care mor și se nasc (τεθνηκότες καὶ ζῶντες)? Nu ține de slujirea Tainelor evlavie leneșă, nu! Dimpotrivă, este un obstacol pentru jertfa mîntuitoare și pentru folosul ce vine din ea. Dacă, așadar, nu este vreun impediment pentru a săvîrși liturghia (pentru a liturghisi), Jertfa cea mîntuitoare să se săvîrșească neconținut! Preotul a fost arătat drept instrument sacru. Să nu rămînă în nelucrare! Căci, socotesc, va da socoteală pentru lenevire, cum zice și dumnezeiescul Vasile (972 A) către un oarecare Grigorie, muștrîndu-l pentru nelucrare. Că sau să înceteze de bună voie a mai fi organ (al sacralului, n.t.) și să stea departe de lucrare, sau pregătindu-se după rînduială (ἐννόμως) să fie mijlocitor sacru și să rămînă în această funcție, dar să nu fie neglijent față de slujbă. Căci fiecare își va primi plată pentru munca sa. Și scris este: «Blestemat este cel ce face lucrul (slujba) lui Dumnezeu cu zăbavă (ἀμελῶς) (Ieremia 48, 10). Însă ce alt lucru poate fi mai mare decât acesta, al lui Dumnezeu? Nesăvîrșirea

acestei lucrări este un lucru periculos, după cum am spus. După Părinți, de a primit vreun om harul (Preoției, n.t.), și nu se face vinovat de cele potrivnice darului, să binevoiască să nu stea în nelucrare. Să se teamă de Dumnezeu! Că se va cere înapoi vrednicia slujirii. Fiindcă prin nelucrarea Sfintei Jertfe se primejduiește (încetează) folosul ce vine de la ea pentru cei ce urmau să fie miluiți. (972 B) Nu se face nici pomenirea Mîntuitorului nici repetarea patimii celei dumnezeiești. Să se suspende (de la liturghisire), cel cu impedimente, împreună cu cei pe care Părinții au spus să se oprească pentru impedimente. Dar cine nu face după rînduiala Părinților, lucrează după capul său și este vinovat față de Tainele lui Hristos. Căci dacă cel ce se împărtășește cu nevrednicie se face vinovat, cu cît mai virtos săvîrșitorul? Așadar, după cum am fost învățați, nici un om nu este demn de slujire, căci și pentru îngeri ea este înfricoșătoare. Dar fiindcă Dumnezeu a dat să se îngăduie aceasta muritorilor, precum a lăsat și S-a milostivit, noi muritorii ne vom strădui, pe cît ne stă în putință, ca unii învredniciți cu har, să săvîrșim (slujba) aceasta imitînd pe cît posibil toată petrecerea (viața pămîntească) a Stăpînului, pentru ca să fim totdeauna slujitori și părtași ai Acestuia, cei ce purtăm chipul Lui și să săvîrșim, dacă se poate zilnic, pomenirea Lui. (972 C) Că (liturghia) va fi unirea lui Dumnezeu cu ei (oamenii) și a îngerilor cu Dumnezeu și cu oamenii, unirea suflurilor preoților cu suflurile tuturor credincioșilor care trăiesc evlavios. Pentru cei ce umblă drept ea este și cișlig și întărire, iar pentru cei ce cad, dacă se pocăiesc, le este spre ușurare (binefacere) și curățire. Ba încă de aici va fi și pentru toată zidirea sfințire. Iar pentru cei cu adevărat nevoiași este un ajutor peste măsură de mare. Că multă este plata pentru cine slujește cu evlavie și cu înflăcărare. Iar dacă nu este posibil (pentru preot) să liturghisească în fiecare zi, atunci de patru ori pe săptămînă, cum a arătat Marele Vasilie. Că așa poceda el, lăsînd să treacă trei zile, apoi slujea liturghia, după regula învățăturii. Dar nu îndrăznesc să spun de la mine să se liturghisească zilnic, ci învățîndu-mă de la Mîntuitorul, care zice: «Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea» (972 D). Și: «Eu visez, și cel ce Mă mîncă pe Mine va trăi prin Mine» (Ioan 6, 58). De asemenea și Apostolii arătau că fac așa, îndeletnicindu-se cu rugăciunea și cu frîngerea pîinii, după cum este scris, adică cu slujirea Tainelor și cu împărtășirea.

Dar și la mulți dintre Părinți sînt spuse (indicații) și practici cu privire la aceasta, și la fericitul Grigorie (973 A) al Romei, zelos în această privință, care a rînduit, după cum se spune, ca dumnezeiasca lucrare să se facă întreagă și în post în Biserica Romei. Și (găsim) despre un episcop care făcea așa și a poruncit să se slujească liturghia în fiecare zi. Pe acest episcop corifeii (Sfinții Apostoli Petru și Pavel, n.t.) îl luau la slujba lor — zice — după sfînta liturghie și îi dădeau povețe în timpul somnului. La fel cuviosul Apollonius, ai cărui ucenici liturghiseau și se împărtășeau (zilnic, n.t.) din Sfintele Taine. Însă și Sfîntul Ioan Gură de Aur a scris ca și Sfîntul Vasile în această privință, și îi laudă pe cei care se cuminecă zilnic, dar în chip evlavios și vrednic.

Și în Bisericile mari ¹⁹ de pretutindeni s-a statornicit (παράδδοται) pentru cei harnici să se săvârșească zilnic cele ale mistagogiei (Liturgia). (973 B). Să nu pară însă cuiva cele spuse ca nefondate, că (zic) se supun acestei slujiri (rînduiei) preoții de mir și cei ce au neveste, fiindcă și monahilor li se întîmplă adeseori tulburare în vis; ci multora, prin năvala diavolului, li se întîmplă tulburare din partea miniei și a ținerii de minte a răului și a altor multor patimi. Adevăratul preot (ἀληθῶς ἱερεύς) trebuie să fie liber de toate acestea, să facă la fel ca Marele Vasilie, dacă este posibil, să liturghisească de patru ori pe săptămîină, după cum s-a spus. Sau, cel puțin, neapărat de două ori pe săptămîină ²⁰. Căci acest lucru este posibil deopotrivă și preoților de mir și ieromonahilor, și nu au motiv de scuză. Ei pot, de-a lungul a cinci zile, să se curățească prin studiu și prin luare aminte și prin mărturisire (spovedanie). (973 C). Li se cuvine să pună mărturisirea înainte de toate, căci aceasta îi poate curăți înainte de celelalte, iar preoților le este ea cu deosebire mai necesară, ca unora care se apropie necontenit de Dumnezeu Care vede toate și Care a dat iertarea prin pocăință. Dacă însă stăpînia vreunei patimi l-a cuprins îndeosebi pe careva, aceasta se întîmplă mai mult celor ce țin minte răul și celor cuprinși de ochiul rău și de invidie. Cel prins (de patimă) nu trebuie să se apropie de Cel bun și de Împăratul păcii, după ce s-a făcut unealta celui rău (a diavolului), a celui care s-a sălășluit într-însul prin patimă. Să știe unul ca acesta că se va cere de la el socoteală pentru patimă și pentru lene, fiindcă de bunăvoie s-a dat pe sine planurilor diavolului (973 D). Căci nici nu i s-a dat vrăjmașului porțiță tare, voind el să ne tragă în jos, fiindcă nouă ni s-a dat putere să călcăm peste șerpi și peste scorprii, peste demonii ce se năpustesc și omoară, și peste toată puterea celui rău. Născătorul răutății nu găsește decît loc unde să ne atace; dar și aceasta doar spre încercare, cum am cunoscut, a celor credincioși și aleși. Nu are însă puterea de a ne supune cu sila și de a ne tiraniza. Că nimic nu poate împotriva celor necugetătoare, care sînt făptura lui Dumnezeu. Așadar prin voia noastră liberă (τῆ προαιρέσει) și prin voia celor ce ne-am pus să-l biruim și să făptuim virtutea vom fi socotiți că am fost învinși de către el, iar din cauza unei patimi așa de înspăimîntătoare ne vom lipsi de un așa de mare dar supraceresc: zic adică de preoție și de sfințenia ce decurge din ea. Din această cauză și trebuie să ne curățim pe cît ne stă în putere, și trebuie să ne silim (975 A) să nu cădem, cum s-a întîmplat, în cursele diavolului. Să ne păstrăm însă pe noi înșine cît mai curați, noi cei învredniciți cu Preoția, spre a ne înfățișa și a liturghisi Celui Preacurat, și să ne sîrguim a ne împodobi cu însușirile Lui cele deosebite, în fapte, în cuvinte și în cugete. Să purtăm în noi aceste asemănări cu El (ἐκμιμήματα). Care sînt însă însușirile Acestuia? Iubirea de oameni, smerenia, milostivirea, dragostea către toți, pacea, și împărtășirea darurilor dumnezeiești; dar mai întîi de toate comuniunea cu noi și sfințenia. Că sfînt este Dum-

19. Cuvîntul (καθολικαῖς) de aici are sensul de «ortodox», ca în Simbolul de credință. Am tradus cu «mari», pentru claritate.

20 În medie, preotul de parohie slujește Sfînta Liturghie de cel puțin două ori pe săptămîină.

nezeul nostru și sfințește pe cei care se apropie de El, și binevoiește a se odihni întru sfinți. El să ne învrednicească și pe noi de partea aleșilor și a sfinților Săi. Că aici (pe pământ) a rânduit și-i păzește pînă în sfîrșit pe slujitorii întru sfințenie ai prea sfințelor Sale Taine; iar dincolo (976 B), intrînd în Sfînta Sfîntelor, ne face pe noi veșnic părtași nemijlocitei comuniuni cu El. Că Lui I se cuvine toată slava, cîntea, înărrirea (μεγαλωσύνη) și lauda, lui Iisus Hristos, Fiul Dumnezeului Celui viu și Dumnezeul nostru, Celui ce S-a sfințit pentru noi prin jertfa Crucii, ca și noi să ne sfințim în adevăr, împreună cu Cel fără de început al Său Părinte, și cu Prea Sfîntul și Bunul și de viață făcătorul Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin».

*
* * *

Mireasma arhaică a limbajului bisericesc din *Tratatul despre Preoție* al arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului trezește în sufletul cititorului un fior de psalm. Pe de o parte se simte chemarea părintească, plină de responsabilitate a arhierelui adînc angajat în viața de zi cu zi a Bisericii păstorite, iar pe de alta se degajă dragostea nețărmurită pentru viața intimă, de liturghisitor, de săvîrșitor al celei mai netîlcuite lucrări a Bisericii — Sfînta Jertfă.

Ca bun cunoscător al rînduielilor patristice din veacul de aur al Bisericii (veacul al IV-lea), dar mai ales al practicii de cult de după aceea, Arhiepiscopul Simeon îndeamnă pe clerici să nu se lenevească în slujirea Sfîntei Liturghii. El arată — și insistă asupra acestui fapt — că nu trebuie să treacă nici o zi în care preotul să nu fie cu Hristos. După el, preotul este mereu lîngă Arhierul Mîntuitor. Iar dacă grijile lumești — inerente atît preotului de mir cît și ieromonahului — împiedică săvîrșirea zilnică a Sfîntei Liturghii, arhiepiscopul Simeon recomandă patru zile de liturghisire pe săptămînă sau, cel puțin, două. De bună seamă că el prevede o posibilă delăsare cultică, pe care vrea să o corecteze din vreme, pornind de la o mustrare lăuntrică, mustrare proprie sieși și recomandată călduros și altora.

În Biserica Ortodoxă de azi, potrivit prevederilor tipiconale, se săvîrșește Sfînta Liturghie în fiecare zi, cu foarte puținele excepții cunoscute. Ba mai mult, Sfînta Împărtășanie este păstrată continuu, în Biserică, în fiecare Sfînt Altar, gata pentru a fi administrată oricărui credincios pregătit, și cu atît mai mult preotului.

După multe secole de la scrierea *Tratatului* de față, recunoaștem în textul redat mai sus acea vigoare specifică arhiepiscopului de orișunde, dedicat trup și suflet lucrării liturgice a Bisericii. Regăsim același zel de a sluji pe care îl are fiecare preot nou hirotonit, trăitor sincer al unei bucurii inexprimabile — bucuria de a fi împreună cu îngerii în jurul Mîntuitorului Hristos, Care se junghie și se reprimește de ai Săi, mort, înviat și slăvit, ca Jertfitor, Jertfă și Mărire.

Din lectura acestui *Tratat* — credem — se va desprinde și dragostea nețărmurită pe care Preotul este dator să o nutrească pentru

propria slujire — slujirea adusă lui Dumnezeu la altar și mai prețioasă decât aceea a îngerilor și, în general, a cetelor celor fără de trup. Căci dacă preotul slujește — și aceasta este concluzia firească a Tratatului —, în întreaga fire se simte efectul binefăcător, înviorător și chiar învietor al Sfintei Liturghii.

Dar slujirea Sfintei Liturghii este cu atât mai solemnă cu cât în mijlocul slujitorilor, în mijlocul soborului, se află episcopul. Acestuia îi revine, de drept și de fapt, toată răspunderea pentru corectitudinea clerului aflat în subordinea sa. Episcopul — zice arhiepiscopul Simeon — este icoana lui Hristos. O astfel de icoană, prin urmare, este văzută de ceilalți slujitori, este primită în sufletele lor spre a fi păstrată lângă Hristos Euharistic. Evident, slujitorii și credincioșii nu se împărtășesc cu această icoană a lui Hristos; ei primesc pe Hristos din Taina Euharistiei. Totuși trebuie să specificăm că Preoția, în Biserica Ortodoxă, nu înseamnă numai episcop sau numai preot sau numai diacon: ea cuprinde dar și transcende aceste trepte ierarhice, de la Biserică spre Hristos și de la Hristos spre Biserică. Mai întâi este mișcarea dinspre Dumnezeu spre creație, prin Fiul care se întrupează și își face Biserică din firea umană asumată ca Trup al Fiului născut din veci din Tatăl și înomenit pentru mîntuirea oamenilor, apoi mișcarea dinspre Trupul lui Hristos extins în umanitate — Biserica —, prin Duhul, cu Fiul, spre Tatăl cel veșnic nenăscut și născător. De fapt acesta este drumul slujirii celor trei trepte ierarhice — un drum al iubirii lui Dumnezeu față de creație și răspunsul omenității restaurate față de această dragoste ca Jertfă nesfîrșită.

Surprinzînd rolul ierarhiei în reînnoirea firii umane prin Liturghie, arhiepiscopul Simeon nu stă la îndoială cînd numește pe slujitorii liturghiei «părinți ai fiilor lui Dumnezeu» (col. 957 B). Într-adevăr, dacă preotul nu-și poate îndeplini o astfel de misiune, de a fi părinte prin har fiilor născuți lui Dumnezeu prin har, atunci el nu-și are rost în existența materială, îndeosebi în mijlocul oamenilor. Prin urmare, harul primit obligă pe arhiereu, preot și diacon să-și îndeplinească misiunea pînă la capăt, «pînă la moarte» (col. 961 C). Delăsarea aduce blestemul menționat în Vechiul Testament (Ieremia 48, 10) și reamintit aici în col. 972 A. «Zăbava», lenea cultică este incompatibilă, deci, cu lucrarea lui Hristos. Ea scoate din lucrare pe clericul prins în mrejele iscusite ale diavolului, îl rupe de comunitatea dreptcredincioșilor flămînzii și însetați după Trupul și Sîngele lui Hristos.

Cu atât mai mult, prin urmare, lucrarea de față a arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului trebuie să ajungă la inima preoților cu cât ispita de a face lucrul lui Dumnezeu nu numai cu zăbavă — cum se arăta — ci mai cu seamă superficial și grăbit deschide cale largă răpitorilor sectanți, gata să călăuzească pe unii dintre credincioșii nemulțumiți spre prăpastia ruperii de Hristos Euharistic, de Biserică, de mîntuire.

DESPRE INSPIRAȚIA SFINTEI SCRIPTURI

Drd. SIMION TODORAN

Cuvîntul «inspirație» are o întrebuintare multiplă. În sens general, inspirație înseamnă stimularea unei capacități care se găsește în cineva în mod potențial.

Cuvîntul românesc «inspirație» derivă din latinescul *inspiratio* care este echivalentul cuvîntului grecesc *θεωπνευστία*, forma substantivală a lui *θεωπνεύστος* (II Tim., 3, 16). Adjectivul pasiv *θεωπνεύστος* derivă din substantivul *Θεός* = Dumnezeu, și din verbul *πνεῶ*, *πνεῖν* = a sufla. Prin urmare etimologic *θεωπνεύστος* vrea să spună: suflat de Dumnezeu; pentru că acest cuvînt constă din două noțiuni pozitive: noțiunea de Dumnezeu, care este principiul activ al acțiunii inspiratoare, și noțiunea acestei acțiuni însăși, pe care noi ne-o reprezentăm sub forma unui suflu, a cărui influență o primește omul inspirat. În consecință, inspirație înseamnă insuflare¹. Cel mai frecvent, în sens larg, inspirație înseamnă înrîurirea extraordinară și suprafirească exercitată de Dumnezeu asupra rațiunii și voinței omenești, în scopul vestirii adevărurilor divine, iar în sens restrîns desemnează acțiunea divină în alcătuirea cărților sfinte, adică inspirația biblică.

Din cele de mai sus rezultă că în noțiunea de inspirație se prezintă două momente esențiale:

1. Înriurirea divină asupra puterilor sufletești, cu scopul de a le face apte pentru primirea și asimilarea Revelației divine;

2. Înriurirea divină asupra puterilor sufletești, cu scopul de a le mijloci capacitatea transiterii și propagării adevărului divin dezvăluit prin Revelația dumnezeiască. În ambele cazuri, principiul activ al inspirației este voința lui Dumnezeu de a descoperi sau de a transmite și asigura propovăduirea adevărului mîntuitor.

Inspirația Sfintei Scripturi este deci acțiunea divină specială prin care autorii sfinți sînt puși în condiția sufletească necesară compunerii cărților ce alcătuiesc Sfînta Scriptură. Privită în ființa sa intimă, inspirația Sfintei Scripturi este un tainic proces teandric, care se desfășoară în baza unei armonioase colaborări dintre puterea divină și natura umană a aghiografului. Ca atare, ea constă din două elemente: factorul divin și factorul uman²: Cel dintîi constă dintr-un har divin special sau

1. Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *Revelație și inspirație*, în «Ortodoxia», nr. 1/1957, p. 53. În legătură cu acest subiect a se vedea următoarele studii și articole: Diac. Asist. Ion Bria, *Scriptură și Tradiție. Considerații generale*, în «Studii teologice», nr. 5—6/1970, p. 384—405; Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție și Tradiții*, în «Ortodoxia», nr. 3—4/1963, p. 363—423; Pr. prof. Grigorie T. Marcu, *Cunoașterea aprofundată a Sfintei Scripturi, îndatorire de căpetenie a preotului zilelor noastre*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1952, p. 202—215; Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în «Ortodoxia», nr. 3/1963, p. 347—377; Pr. prof. Isidor Todoran, *Atitudini protestante față de tradiție*, în «Ortodoxia», nr. 3/1965, p. 367—399; Oscar Cullmann, *Écriture et Tradition*, Paris, 1953; Idem, *Étude de théologie biblique*, Ed. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1958; Pierre Grelot, *La Bible, Parole de Dieu. Introduction théologique à l'étude de l'Écriture Sainte*, Tournai, 1965; Vladimir Lossky, *La Théologie négative dans la doctrine de Denis l'Aréopagite*, în «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», Paris, 28, 1939, p. 204—221.

2. Karl Barth, *Dogmatique. La doctrine de la Parole de Dieu*, Genève, 1953, p. 117—120.

extraordinar, adică într-o putere sau lucrare divină care acționează asupra sufletului sfintului autor sub forma unei suflări, determinându-l și făcându-l capabil să scrie ceea ce vrea Dumnezeu. Cel de al doilea constă în natura umană prin a cărei colaborare cu factorul divin se ajunge la redactarea Sfintei Scripturi³.

Septuaginta are o importanță considerabilă pentru reconstituirea textului original al cărților Vechiului Testament. Cu excepția Pentateuhului samaritean, care datează probabil din secolul VI î.d.Hr., Septuaginta reprezintă traducerea cea mai veche a Testamentului Vechi într-o altă limbă. Este mult anterioară celor mai vechi manuscrise biblice ebraice cunoscute pînă astăzi (cele descoperite la Qumran, în 1947 și în anii următori, datează din secolul II î.d.Hr.).

În Pentateuh citim în mai multe locuri că însuși Dumnezeu a dat poruncă lui Moise să scrie anumite evenimente din istoria poporului lui Israel și a unor părți din legislație pe care le-a dat poporului Său. Astfel, cu prilejul înfrîngerii amaleciților, Dumnezeu a zis lui Moise: «Scrie lucrul acesta în carte, ca să se păstreze spre aducere aminte» (Ieș., 17, 14). Cu un alt prilej, Dumnezeu iarăși a vorbit lui Moise: «Scrie cuvintele acestea (adică diferite norme, *n.n.*), căci pe temeiul acestor cuvinte am încheiat Eu Legămîntul cu tine și cu Israel» (Ieș., 34, 27). Și «Moise a scris toate cuvintele acestea», adică acele norme care reglementează condițiile legămîntului pe care Dumnezeu l-a încheiat cu poporul Israel (Ieș., 24, 4 ș.u.). De aici și din alte locuri rezultă că Moise, profet al lui Dumnezeu, a fost inspirat de El ca să scrie (Deut., 34, 10).

Autoritatea pe care Dumnezeu o dă Pentateuhului se vede și din cartea Iosua, unde Dumnezeu spune: «Să fie cartea Legii acesteia (adică Pentateuhul) aproape de gura ta: cugetă la ea ziua și noaptea, ca să păzești și să împlinești tot ce este scris în ea, căci numai atunci vei izbuti în planurile tale și îți va merge bine» (Iosua, 1, 8). Se vorbește apoi de o înmulțire a legiurilor și despre o poruncă din partea lui Dumnezeu de a fi scrise și alăturate aceste Legi la Cartea Legii (Iosua, 24, 27), și de a fi puse și păstrate în chivotul Legii (Deut., 31, 26). Actul acesta era un fel de canonizare a unor cărți așezate și depuse sub garanția lui Dumnezeu. În anul al 18-lea al domniei lui Iosia s-a aflat în templul din Ierusalim «Cartea legii», a «Legii Domnului» (IV Regi, 22, 8), «Cartea Legămîntului» (IV Regi, 23, 2), «Legea scrisă de Moise» (I Cron., 16, 40), «Legea lui Moise» (II Cron., 23, 18), «scrisă de mîna lui» (II Cron., 38, 8). Aici este vorba de Pentateuh, sau de părți legislative din el. După normele Legii aflate, regele Iosia a îndeplinit reforma religioasă. Marea impresie ce a produs-o descoperirea Cărții Legii, arată că astfel de cărți aveau pentru iudei, în același timp, o autoritate divină și o origine omenească, pentru că au fost scrise de bărbați care ascultau o poruncă divină și făceau cunoscute norme divine.

Profeții de mai târziu au primit darul inspirației propovăduirii, iar unii dintre ei au primit și poruncă specială de a scrie profețiile lor. Profeții aveau conștiința că ceea ce scriau era voința lui Dumnezeu, după cum rezultă din mai multe locuri. Astfel proorocul Isaia numește volumul său de profeții, așternute în scris, «Cartea Domnului» (34, 16).

3. Corneliu Sirbu, *op. cit.*, p. 54.

Unele din aceste profeții, ne spune el, le-a scris din poruncă divină. (Isaia, 8, 1 ; 30, 8). Tot așa proorocul Avacum a primit poruncă să scrie viziunea sa (2, 2—3). De asemenea, proorocul Iezechiel amintește despre o poruncă expresă din partea lui Dumnezeu de a scrie unele profeții (24, 12). Proorocul Ieremia vorbește limpede cum a luat ființă cartea sa și peripețiile prin care a trecut ea. În capitolul 36 al cărții sale, proorocul ne spune că a primit poruncă de la Dumnezeu să fixeze în scris profețiile sale ținute pînă în anul 4 al domniei lui Ioachim. Proorocul și-a dictat cuvîntările sale secretarului și ucenicului său Baruh, care le-a scris într-o carte și apoi le-a citit la porțile templului. Cartea aceasta a fost apoi citită și în palatul regal, înaintea căpeteniilor. În sfîrșit, cartea a fost prezentată regelui ca să ia cunoștință de cuprinsul ei. După ce a ascultat lectura cîtorva pagini, regele a fost cuprins de mînie și a aruncat cartea în foc (36, 21—26). Ieremia primește din nou poruncă de la Dumnezeu să scrie cuvîntările sale (36, 27—31), ceea ce îndeplinește dîndu-i poruncă lui Baruh să scrie cuvîntările în prima redactare, adăugînd apoi și altele noi.

Proorocul Daniel, de asemenea, din poruncă divină, își scrie viziunile sale și le pecetluiește pînă în timpul îndeplinirii lor (Daniel, 8, 26 ; 12, 4).

Peste tot se poate afirma că ceilalți prooroci și scriitori ai Vechiului Testament au fost animați de același Duh Sfînt și au așternut în scris vorbirile lor, avînd convingerea fermă și conștiința clară că ei lucrează din imboldul vocii divine. Așa, de pildă, strălucitul psalmist David mărturisește că a fost inspirat de Duhul lui Dumnezeu în cîntările sale (III Regi, 22, 1—51), (vezi și Psalmul 17) : «Duhul lui Dumnezeu vorbește prin mine și cuvîntul Lui este pe limba mea». Solomon s-a făcut și el părtaș de înțelepciune și de pricepere pe care le-a primit de la Dumnezeu (I Regi, 4, 29—31). Datorită acestui ajutor de sus, Solomon a rostit trei mii de pilde și a alcătuit o mie cinci sute de cîntări (III Regi, 4, 32). În parte, aceste pilde au fost adunate în Cartea Proverbelor.

Cu timpul s-au format mai multe culegeri de cărți sfînte, autoritative pentru credința și viața credincioșilor. Aceste cărți, în număr de 39, formînd o colecție generală, constituie canonul Vechiului Testament, încheiat definitiv după exilul babilonic. La încheierea canonului Vechiului Testament, după tradiția iudaică, un rol principal l-a avut cărturarul Ezdra. După aceeași tradiție iudaică, conservată în Talmud, caracterul deosebit al cărților care constituie canonul Vechiului Testament se distinge prin următoarele elemente :

1. Cărțile acestea sînt sfînte, adică ele se deosebesc de cele profane, fiindcă își au originea în inspirația de la Duhul Sfînt.
2. Fiind de origine divină, aceste cărți constituie principiul și regula întregii învățăături dogmatice și morale.
3. Sfînta Scriptură conține o bogăție imensă de sensuri ⁴.

«Calitatea» inspirației unei cărți nu se poate deduce numai din calitatea cuprinsului, de exemplu sublimitatea doctrinei și a adevărului-

4. Pr. prof. Vladimir Prelipcean, *Inspirația Sfintei Scripturi*, în «Ortodoxia», nr. 4/1962, p. 466.

lor cuprinse în ea, sau din efectul pe care cartea îl produce în sufletul cititorilor⁵. În înseși cărțile inspirate nu sînt permise grade de inspirație, ca și cînd o carte ar fi mai inspirată sau mai puțin inspirată decît alta și ar avea mai mare autoritate în ce privește norma de credință. Dimpotrivă, Biserica socotește toate cărțile Sfintei Scripturi, fără deosebire, drept Cuvîntul lui Dumnezeu scris și drept regulă de credință⁶.

Credința în cărți inspirate nu era doar o dogmă împărtășită numai de iudeii palestinieni, ci și de cei din diaspora, care adoptară ca limbă de vorbire curentă limba greacă în dialectul comun. Îndeosebi iudeii din Egiptul de Jos, cu centrul în Alexandria, formau majoritatea iudeilor eleniști și pentru aceștia s-a realizat versiunea Vechiului Testament în limba greacă, cunoscută sub numele de Septuaginta.

Între iudeii eleniști din Egipt, Filon, care trăia pe la începutul erei creștine (s-a născut pe la anul 30 î.d.Hr.), se bucura de mare renume. Acesta situa «cărțile sfinte», pline de o admirabilă înțelepciune, mai presus de operele filosofilor. Filon numește cărțile lui Moise și ale profetilor în mod obișnuit «Sfînta Biblie», «Scrierile Sfinte». Din aceste denumiri și din aprecierea deosebită a cărților se desprinde faptul că Filon era convins și credea în inspirația acestor cărți, dar noțiunea de «inspirație» la el nu era destul de clară. El confunda, de pildă, inspirația cu extazul, iar persoanele inspirate, după el, sînt un fel de organe pur pasive, mecanice, ale Duhului care vorbește prin ele⁷.

Credința iudeilor în inspirația Sfintei Scripturi, în epoca Mîntuitorului Hristos, este foarte bine redată de istoricul iudeu Iosif Flaviu. Deși palestinian, acesta era familiarizat cu ideile eleniste. El desemna noțiunea «inspirației» prin cuvîntul «insuflare». În cartea sa «Contra Apionem», Iosif Flaviu spune că iudeii au douăzeci și două de cărți care sînt socotite divine. Ei le înconjoară cu atîta venerație, încît, de cînd există ele, nimeni nu a îndrăznit să adauge sau să scoată, sau să schimbe ceva. După Iosif Flaviu, Scriptura Vechiului Testament cuprinde 22 de cărți. Dacă fiecare carte a Vechiului Testament se numără separat, întreaga colecție a cărților se compune din 39 de cărți, așa cum sînt ele înșirate în Biblia ebraică de astăzi⁸.

Iudeii tradiționaliști au păstrat pînă astăzi credința strămoșilor lor în inspirația cărților sfinte ale Vechiului Testament. Însă Teologia iudaică liberală din vremea noastră susține o opinie cu totul deosebită cu privire la concepția despre inspirație: nu Sfînta Scriptură este inspirată, ci autorii ei umani au fost inspirați personal în sensul că Spiritul lui Dumnezeu s-a manifestat prin ei în forma unui entuziasm religios. Acest fel de inspirație avea loc atunci cînd autorii Scripturii aveau să comunice adevăruri revelate⁹.

5. V. Tarnavski, *Introducere în Sîntele cărți ale Testamentului Vechi*, Cernăuți, 1928, p. 14. 6. *Ibidem*, p. 48. 7. VI. Prelipcean, *op. cit.*, p. 467.

8. A se vedea: Iosif Flaviu, *Contra Apionem*, I, 8, Ed. Niese, Berolini, 1889, p. 8; Origen (la Eusebiu de Cezareea), în «Istoria bisericească», VI, 25, în P.G., XX, cîl. 580, 581; Fer. Ieronim, *Prologus galeatus*, P.G., XXVIII, col. 289—368.

9. VI. Prelipcean, *op. cit.*, p. 468.

Mărturia Noului Testament despre inspirația Sfintei Scripturi

Inspirația scrierilor Noului Testament este o harismă și ea are ca origine revărsarea Sfintului Duh în ziua Cincizecimii. Mîntuitorul, mai înainte de Cincizecime, a anunțat că sub oblăduirea puterii Duhului Sfînt se va desfășura puterea evanghelică a Apostolilor Săi, cînd le pune în vedere să nu fie îngrijorați ce vor răspunde în fața judecătorilor, cită vreme nu ei vor vorbi, ci «Duhul Tatălui» din ceruri va vorbi prin gura lor (Matei, 10, 20 ; Marcu, 13, 11 ; Luca, 12, 12).

Mărturia Noului Testament despre inspirația Sfintei Scripturi se constată în două chipuri : 1) *Indirect*, prin folosirea cărților Vechiului Testament de către Domnul nostru Iisus Hristos și Apostolii Săi, drept scrieri de origine divină, și 2) *Direct* prin afirmația formală a inspirației cărților Vechiului Testament¹⁰.

1) *Folosirea Vechiului Testament ca Scriptură Șfîntă de către Mîntuitorul și Apostolii Săi.*

Ei au preluat de la iudei o colecție de cărți pe care o numesc după numele principalelor clase. Mîntuitorul numește cărțile lui Moise (Pentateuhul) «Legea» (Ioan, 10, 34). Aceeași denumire o găsim des în scrierile Sfintului Apostol Pavel (Rom., 3, 19 ; I Cor., 14, 21). În alt loc Mîntuitorul zice : «N-am venit să stric Legea și Profeții ci să împlinesc» (Matei, 5, 17).

O singură dată se face amintire despre întreg Vechiul Testament, compus din cele trei clase de cărți : Legea, Profeții și Psalmii. După înviere, Mîntuitorul explică celor doi ucenici, în drum spre Emaus : «Deoarece este necesar să se îplinească toate cîte s-au scris în legea lui Moisi, în profeți și în psalmi despre Mine. Căci astfel s-a scris» (Luca, 24, 44 ș.u.). Psalmii țin locul clasei cărților numite *Ketubim*, întrucît stă la începutul lor. De aici rezultă că Mîntuitorul și Sfinții Apostoli au admis întreaga Biblie ebraică, cu titlul Tora, Nebiim u ketubim (Legea, profeții și scrierile). Atît Iisus cît și Apostolii citează aceste cărți drept Scriptură, drept cuvintele lui Dumnezeu. Mîntuitorul răspunde fariseilor : «Vă rătăciți pentru că nu cunoașteți nici Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu» (Matei, 22, 29 ; 26, 54, 56 ; Marcu, 12, 24, 26 ; Luca, 20, 37). Mîntuitorul Hristos se referă la *scripturi care mărturisesc despre El* (Ioan, 5, 39) și spune că *Moise a scris despre El* (Ioan, 5, 46), că David, în Duh, a numit pe Mesia Domnul său (Matei, 22, 43, 44 ; Marcu, 12, 36). Evangheliștii și Apostolii, urmînd exemplul și învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, fac apel la autoritatea Sfintei Scripturi. Sfîntul Evanghelist Matei adeseori pronunță fraza : «Toate acestea s-au făcut ca să se îplinească ceea ce s-a zis despre Domnul prin profetul care spune» (Matei, 1, 22 ; 4, 14 ; 12, 17 ; 13, 35 etc.).

Mereu se întîlnesc formule ca : «Scriptura zice», «s-a zis». Cîtin-du-se Psalmul 2, se spune în Faptele Apostolilor : «Tu ai zis prin Duhul Sfînt, prin gura părintelui nostru David, robul Tău» (4, 25) sau «Bine a zis Duhul prin Isaia, profetul» (Fapte, 28, 25). Felul de a cita din Vechiul Testament și formele folosite arată că Apostolii se adresează Scrip-

10. Pr. conf. Ilie Moldovan, *Cunoașterea Sfintei Scripturi după învățătura ortodoxă*, în «Ortodoxia», nr. 2/1980, p. 243.

turii ca la o autoritate deosebită și exprimă convingerile lor în inspirația Vechiului Testament drept cuvântul lui Dumnezeu scris prin mijlocirea aghiografilor.

2) *Afirmării directe și explicite despre inspirația Scripturii Vechiului Testament.*

Sînt cunoscute și devenite clasice două locuri din Noul Testament, anume unul din Sfîntul Apostol Pavel și altul din Sfîntul Apostol Petru, în care se afirmă răspicat inspirația Sfîntei Scripturi.

Sfîntul Apostol Pavel scrie ucenicului său Timotei: «Din pruncie cunoști Sfîntele Scripturi, care pot să-ți dea înțelepciune, care duc la mîntuire, prin credința în Iisus Hristos. *Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos ca să învețe, să mustre, să îndrepteze, să dea înțelepciune în dreptate, pentru ca omul lui Dumnezeu să fie desăvîrșit și cu totul destoinic pentru orice lucrare bună*» (II Tim., 3, 15—16).

Expresia «toată Scriptura este inspirată» fiind pusă în context în legătură cu ideea «credinței cea întru Hristos Iisus» (II Tim., 3, 15), e o indicație prețioasă cu privire la faptul că Sfînta Scriptură în întregime conține adevăruri comunicate de Dumnezeu. Dumnezeu și-a asumat toate limitările cuvîntului omenesc, în sensul că El a admis expresiile pe care le folosim în fiecare zi, cu toate inexactitățile și imperfecțiunile lor; de aceea putem spune că grăunțele veșnic al adevărului dumnezeiesc este cuprins în forma vremelnică și condiționată a literei omenești¹¹. Sub litera Scripturii este ascuns «duhul» dătător de viață care are o valoare universală și veșnică. Fiecare verset, fiecare pericopă, fiecare parte a Sfîntei Scripturi își află semnificația numai în legătură cu întregul. În Sfînta Scriptură nu există cuvinte inspirate de Dumnezeu în sensul că prin ele însele ar avea vreo valoare independentă unele de altele, puțînd fi astfel detașate de întreg, enunțate ca atare drept învățătură infailibilă¹².

Sfîntul Apostol Petru, referindu-se direct la inspirația Vechiului Testament și la necesitatea tilcuirii în context a învățăturilor Sfîntei Scripturi, zice: «Nici o profeție a Scripturii nu se tilcuiește singură. Căci nici o profeție nu a fost adusă prin voia omului, căci oamenii au vorbit de la Dumnezeu mînați de Duhul Sfînt» (I Petru, 1, 20—21). Adevărații profeți, care au fost oameni ai lui Dumnezeu, au vorbit și au scris îndemnați, stimulați de Duhul Sfînt, adică inspirați de Dumnezeu¹³.

11. *Ibidem*, p. 245.

12. *Ibidem*.

13. În Noul Testament se găsesc citate în care se arată că Sfînta Scriptură este inspirată; pentru că cuvintele Mîntuitorului Iisus Hristos nu pot să nu fie inspirate de Duhul Sfînt, cu care era de aceeași ființă. Acesta este sensul cuvintelor Sfîntului Apostol Pavel din *Epistola sa către Evrei*: «În multe rînduri și în diferite chipuri Dumnezeu a vorbit către părinții noștri prin profeții Săi, iar acum ne-a vorbit nouă prin Însuși Fiul Său» (1, 1). Domnul a incredințat pe Apostolii Săi că le va trimite pe Duhul Sfînt (cf. Matei, 10, 19, ș.u.). La Cina cea de Taină, Domnul făgăduiește Apostolilor Săi că le va trimite pe Mîngietorul, Duhul adevărului, care va fi cu ei pînă la sfîrșitul veacurilor (Ioan, 14, 16; 14, 26). «Predicarea orală și fixarea ei în scris sînt numai două feluri diferite de a împărtăși aceeași învățătură a Domnului Iisus Hristos. Fixarea în scris era numai o perpetuare și continuare a predicii orale. Așa fiind ea nu putea ca să fie lipsită de înrîurirea binefăcătoare a Duhului Sfînt, care avea să

Inspirația Sfintei Scripturi după Sfinții Părinți și Scriitorii bisericești

Din scrierile Părinților și scriitorilor bisericești, rezultă adesea, mai mult sau mai puțin clar, mărturii despre lucrarea lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, în comunicarea adevărilor de credință cristalizate în scris sau păstrate oral în Sfânta Tradiție.

În *Epistola lui Barnaba*, Logosul Revelației este considerat drept cauză a iluminării profetice și prin aceasta se sugerează oarecum strinsa legătură între Revelația divină și inspirație¹⁴.

Apologeții veacului al II-lea nu se pronunță prea mult asupra inspirației profetice. Dar, după ei, actul inspirației profetice constă cu deosebire în comunicarea dumnezeiască a conținutului Revelației divine și în stimularea de a-l vesti în afară. De reținut și faptul că, deși aveau — mai ales Sf. Iustin Martirul și Filosoful — o concepție strictă despre inspirație, accentuând aproape unilateral factorul supranatural în cadrul acesteia, totuși nu susțineau inspirația verbală¹⁵. După ei, toate adevărurile cuprinse în Sfânta Scriptură sînt inspirate; deci, susțineau inspirația completă sau totală a Sfintei Scripturi. *Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful* zice: «au fost niște oameni fericiți, dreți și iubitori de Dumnezeu, care au vorbit în Duhul Sfînt și care au arătat cele viitoare, care se întîmplă acum: aceștia sînt profetii... Scrierile lor se păstrează chiar și acum și îndeletnicindu-se cineva cu ele, dacă crede în ele, poate folosi foarte mult»¹⁶.

Clement Alexandrinul se exprimă în același sens și mai direct: «Cel ce crede cu tărie în Dumnezeieștile Scripturi, primește o dovadă de nezdruncinat, adică însăși vocea lui Dumnezeu care a dat Scripturile»¹⁷.

Atenagora compară pe bărbații inspirați cu niște fluieri sau organe: «Noi avem martori pe profeți care au vorbit prin Duhul Sfînt despre Dumnezeu și lucrările divine. Duhul Sfînt a mișcat gura profesorilor ca pe niște organe..., Duhul Sfînt folosindu-se de ei ca și cîntărețul de fluier»¹⁸.

rămînă pururi cu Sfinții Apostoli» (cf. V. Gheorghiu, *Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Nou*, 1929, p. 759—760). După înviere, Domnul poruncind Apostolilor Săi să meargă în toată lumea și să predice Evanghelia, i-a asigurat că El va fi cu ei «în toate zilele pînă la sfîrșitul veacurilor» (Matei 28, 20). În mod direct și expres, afară de Sfîntul Ioan, autorul Apocalipsei, nici un autor al Noului Testament nu afirmă propria lui inspirație (cf. Apoc., 1, 1, 11; 19, 9).

14. Pr. D. Fecioru, *Epistola lui Barnaba*, în Colecția «Părinți și scriitorii bisericești», vol. 1, «Scrierile Părinților Apostolici», București, 1979, p. 119; Cf. C. Sirbu, *op. cit.*, p. 43.

15. Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu Iudeul Tryfon*, trad. de Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, în Colecția «Părinți și Scriitorii bisericești», vol. 2, «Apologeti de limbă greacă», Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 184, 192, 235 etc.

16. Idem, Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia*, cap. VII, p. 29.

17. Clement Alexandrinul, *Stromate*, P.G., VIII, col. 941; în cartea intitulată «Îndemn către neamuri», Clement Alexandrinul spune: «Știința cu care erau înzestrați profetii, ei au primit-o de sus» (cf. P.G., VI, col. 255).

18. Pr. prof. Teodor Bodogae, *Atenagora Ateniianul. Solie în favoarea creștinilor*, în «Părinți și Scriitorii bisericești», vol. 2, «Apologeti de limbă greacă», Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 379; Vezi și V. Prelipean, *op. cit.*, p. 473.

Sfântul Teofil al Antiohiei se apropie și el mult de Sfântul Iustin Martirul și Filozoful în ce privește concepția despre inspirație. Iată, de pildă, cum se exprimă el: «Dar oamenii lui Dumnezeu care au fost purtători de Duhul Sfânt și profeți, fiind inspirați de Dumnezeu, au ajuns oameni învățați de Dumnezeu, oameni cuvioși și dreți. De aceea au și fost înțelepțiți de Dumnezeu de a primi această răsplată, de a fi adică organe ale lui Dumnezeu; au primit de la Dumnezeu înțelepciune și, datorită acestei înțelepciuni au vorbit despre facerea lumii și despre toate celelalte»¹⁹.

Sfântul Irineu, combătând pe gnostici, care afirmau că există dezacord între Vechiul Testament și Noul Testament, accentua că trebuie să credem în Sfintele Scripturi, ca și în Dumnezeu însuși, pentru că ele sînt perfecte, fiind dictate de către Cuvîntul lui Dumnezeu și Duhul Sfînt»²⁰.

Tertulian, în *Apologeticul* său, demonstrează de asemenea împotriva gnosticului Marcion, unitatea Sfîntei Scripturi, temeiul autenticității sale, a împlinirii profețiilor care se cuprind în ea și inspirația autorilor ei»²¹.

După *Metodiu de Olimp* Logosul este cel ce dă adevărul, pe cînd Duhul Sfînt stimulează vestirea profetică în afară. În inspirație, deci, e mai activ Sfîntul Duh, care veghează la propoyăduirea curată a adevărurilor comunicate de Dumnezeu.

Sfîntul Vasile cel Mare accentuează foarte mult factorul divin în urzirea Sfîntei Scripturi, încît pare să accepte că Duhul Sfînt influențează chiar și stilul aghiografului. Sfîntul Vasile argumentează împotriva eunomienilor: «Deoarece Duhul vorbește în Apostoli și în profeți, toată Scriptura este insuflată — ziceți voi celor ce nu cred — atunci de ce Duhul Sfînt nu este Dumnezeu, a cărui Scriptură este de 'Dumnezeu insuflată?». Se știe că eunomienii negau divinitatea Duhului, ca Persoană a Sfîntei Treimi²². De aceea Sfîntul Vasile le pune această întrebare.

Sfîntul Grigorie de Nazianz își arată concepția în imnele intitulate: «Despre adevăratele cărți inspirate», sau despre canon, al cărui început este următorul: «Trebuie a se îndeletnici totdeauna atît cu limba, cît și cu mintea în dumnezeieștile Scripturi, fiindcă Dumnezeu a dat această răsplată, ca să pricepi o oarecare lumină ascunsă, sau ceea ce este lucrul cel mai bun să pătrunzi în poruncile cele mari ale lui Dumnezeu celui sfînt»²³.

Reprezentanții Școlii Alexandrine se străduiau să accentueze cît mai mult elementul divin în Sfînta Scriptură, în dauna elementului uman. Dumnezeu — spuneau ei — descoperindu-și gîndirea Sa, a făcut lucrul acesta într-un mod divin, într-un mod vrednic de El. Inspirînd Sfînta Scriptură, El nu S-a coborît pînă la noi, pentru a Se adapta la vorbirea noastră, la mentalitatea noastră, la felul nostru de exprimare. Dum-

19. Pr. D. Fedioru, *Teofil al Antiohiei, Trei cărți către Autolic*, (traducere), în «Părinji și...», vol. 2, București, 1980, p. 378.

20. Sfîntul Irineu, *Împotriva ereziilor*, cartea a II-a, P.G., VII, 804.

21. Citat la VI. Prelepceanu, *op. cit.*, p. 473.

22. Sfîntul Vasile cel Mare, *Împotriva eunomienilor*, P.G., XXIX, 722; Cf. și VI. Prelepcean, *op. cit.*, p. 474.

23. Citat la *Ibidem*.

nezeu adresându-se așadar oamenilor, în Sfînta Scriptură, prin mijlocirea oamenilor, a trebuit să inspire sensuri ascunse, înalte, tainice. Dacă Dumnezeu a inspirat un sens pur literal, după cum se exprimă Origen, El n-a făcut aceasta întotdeauna. El n-a dat acestui sens importanță mare și l-a rezervat pentru oamenii simpli și neînvățați, nu pentru cei care au fost ridicați la un nivel de înțelegere mai mare... Dumnezeu este asemănat cu un om care se află pe vârful unui munte foarte înalt și de acolo dă îndrumări unuia de la poalele muntelui, cum să se urce pînă la El, fără însă să coboare jos și să dea ajutor real celui ce se află jos. Frazele vulgare și așa-numitele antinomii sînt doar niște mijloace de care se servește Dumnezeu pentru a stimula pe oameni să se ridice pînă la El.

De aici urmează că Sfînta Scriptură trebuie să fie interpretată nu după o regulă omenească, ci într-un mod demn de Dumnezeu. Dacă Dumnezeu, inspirînd Sfînta Scriptură, nu S-a coborît pînă la noi, atunci noi trebuie să ne ridicăm pînă la El, prin mijlocirea interpretării Scripturii într-un chip tainic, spiritual²⁴.

În opoziție cu exagerările Școlii Alexandrine, reprezentanții Școlii Antiohiene, care, fără a cădea în exagerările antropomorfiților din Egipt, au căutat să așeze într-o lumină mai rezonabilă raportul dintre divin și uman în Sfînta Scriptură.

Ceea ce caracterizează îndeosebi învățătura Sfîntului Ioan Gură de Aur despre inspirația Sfîntei Scripturi este tocmai învățătura despre adaptarea comunicării divine la condițiile umane.

Sfîntul Părinte arată că Dumnezeu, comunicînd cu oamenii, S-a coborît pînă la noi, a ținut seama de micimea noastră și a adaptat revelația Sa felului nostru de a vorbi, la limba noastră obișnuită, la cuvintele noastre, la figurile noastre de stil și, în anumite limite, la modul nostru de simțire și de pricepere²⁵.

Sfîntul Ioan Damaschin, care ne dă o sinteză a întregii cugetări patristice răsăritene, se ocupă numai ocazional și pe scurt de inspirație. Vorbînd despre Sfînta Scriptură, el laudă vrednicia și conținutul ei inspirat de Dumnezeu. «Unul și același Dumnezeu este, pe care îl propovăduiește atît Vechiul cît și Noul Testament. Prin Duhul Sfînt au vorbit Legea, profeții, evangheliștii, apostolii, păstori de suflete și învățați. De aceea toată Scriptura este de Dumnezeu insuflată și foarte folositoare»²⁶.

În Apus, Fericitul Augustin stăruie cel mai mult asupra inspirației. Într-un loc din *De Consensu Evang. lib.*, I, c. 24, Fericitul Augustin pare să accentueze așa de mult factorul divin al noțiunii de inspirație, încît unii îl citează des ca patron al inspirației verbale. Pe de altă parte, în alte locuri din scrierile sale, el valorifică așa de mult și hotărît fac-

24. Dr. H. Roventza, *Interpretarea Sfîntei Scripturi după Origen*, Rm. Vilcii, 1929, p. 43 ș.u.

25. Pr. prof. Vladimir Prelicean, *Adaptarea divină la condițiile omenești, în lucrarea inspirației divine, după învățătura Sfîntului Ioan Hrisostom*, în «Studii teologice», nr. 7—8/1959, p. 404.

26. C. Sirbu, *op. cit.*, p. 46.

torul uman, încît se găsește la limita inspirației. După el, în inspirație Dumnezeu se acomodează legilor generale ale modului uman de cugtare și de vorbire. Inspirația se extinde asupra tuturor adevărilor Sfintei Scripturi, inclusiv cele ce privesc științele profane²⁷.

Fericitul Ieronim, prietenul și contemporanul Fericitului Augustin, în scrierile sale, face multe și variate afirmații în legătură cu acțiunea inspirației Sfintei Scripturi. El numește cărțile sfinte «Cugetările Duhului», «Cuvîntul lui Dumnezeu prin care ne hrănește și ne adapă», «Vorbirea lui Dumnezeu, care curge de la Duhul — Dei sermo qui de Spiritu fluit»²⁸.

Făcînd din inspirația Sfintei Scripturi o problemă centrală a sa, Protestantismul privește această problemă din două perspective: cea strict supranaturalistă a direcției «ortodoxe», rigide și cea naturalistă a raționalismului pur.

Întemeindu-și întregul său sistem doctrinal pe principiul «sola Scriptura», care afirmă poziția absolută a Sfintei Scripturi ca izvor unic al credinței, «ortodoxia» veche protestantă a trebuit să acorde noțiunii de inspirație o atenție deosebită. Căci scoțînd Sfînta Scriptură din organismul Revelației divine generale și așezînd-o pe o bază de sine stătătoare, a trebuit să valorifice la maximum Sfînta Scriptură și cu aceasta inclusiv inspirația biblică. Accentuînd în mod excesiv factorul divin din cadrul inspirației biblice, Protestantismul a mers pînă la confundarea inspirației cu Revelația divină și a degenerat într-un cult exagerat al Bibliei, în bibliolatrie²⁹.

Natura inspirației

Inspirația poate fi considerată nu numai în înțeles activ, ca acțiune a lui Dumnezeu, ci și în sens pasiv, ca existență în aghiografi și lucrînd cu ei. Întrebarea este: de ce natură a fost această lucrare și pînă unde s-a extins? Sau mai concret: care este modul cooperării lui Dumnezeu cu omul, la scrierea cărților sfinte; în ce se cuprinde această tainică lucrare, atît din partea lui Dumnezeu, drept autor principal al Sfintei Scripturi, cît și din partea aghiografilor, autori secundari ai ei?

27. Vl. Prelupean, *Inspirația...*, p. 475.

28. Sf. Ioan Damaschinul, *Despre credință*, P.G., XCIV, 1175; Cf. *Ibidem*.

29. Sfînta Scriptură, în protestantism, este privită sub cele două aspecte principale ale sale, de document al Revelației divine supranaturale și de document istoric. Karl Barth, în lucrarea sa «Dogmatique», 1, 2, 3, — *La doctrine de la Parole de Dieu*, Genève, 1955, p. 6—10, spune că: «Biblia nu trebuie identificată cu Revelația în sens larg, deoarece ea nu reprezintă decît doar mijlocul adecvat prin care sîntem conduși la cunoașterea Revelației... Pentru el Scriptura este în întregime divină și în întregime umană, după modul unirii firilor divină și umană în persoana lui Iisus Hristos... Inspirația Scripturii e o inspirație veritabilă, profeții și Apostolii au fost realmente inspirați; cu toate acestea, opera lor ca atare nu este inspirată, ci este în sine literă moartă. Ea poate redeveni inspirată în măsura în care Duhul intervine din nou în actul talmăcirii ei. Inspirația, deci, după Barth este inexistentă în afară de uzul ce se face de Scriptură și nu intervine decît în momentul în care este abordată Scriptura». A se vedea pe larg teza de doctorat a părintelui Nicolae N. Macsim, *Concepții protestante mai noi despre Sfînta Scriptură*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. LI (1975), p. 407—555.

Cînd vorbim despre felul conlucrării lui Dumnezeu cu omul la scrierea cărților sfinte, trebuie să ținem seama de următoarele precizări de ordin dogmatic :

a) Dumnezeu, cînd se folosește de cauze secundare în scopurile Sale, se folosește întotdeauna ținînd seama de firea lor. Supranaturalul (influența divină), presupune naturalul, operează după puterile și funcțiunile sale, și numai în cazul cînd aceste puteri sau funcțiuni sînt insuficiente, elementul natural este ridicat și perfecționat. Acest adevăr este cuprins în axioma dogmatică : Cînd Dumnezeu operează în ordinea supranaturală, nu distruge naturalul, ci îl desăvîrșește și îl suplinește.

b) Dumnezeu nu face lucruri de prisos, ci numai atunci operează în mod pozitiv și activ cînd este necesar. Evident, precum Dumnezeu nu prisosește unde nu este trebuință, tot așa nu lipsește în cele necesare.

Faptul inspirației poate fi privit din trei puncte de vedere:

1) inspirația privită ca acțiune activă indirectă din partea lui Dumnezeu sub forma unei harisme speciale, lucrînd asupra aghiografului ;

2) inspirația privită în raport cu omul care primește această harismă, în timpul scrierii cărții sfinte, supunîndu-se influenței inspiratoare a lui Dumnezeu, în persoana Duhului Sfînt ;

3) inspirația privită în actul ei final, care e însăși Sfînta Scriptură, drept produsul colaborării lui Dumnezeu cu omul.

1) Privită ca lucrare divină, inspirația este o lucrare a lui Dumnezeu în afară (*ἐνεργεία τοῦ Θεοῦ*) comună celor trei Persoane divine, dar se atribuie mai ales Duhului Sfînt, pe temeiul analogiei pe care o are această lucrare cu caracterul personal al Duhului Sfînt, prin care se împărtășește credincioșilor harul sfințitor, în general. Inspirația se pune pe seama Duhului Sfînt și pentru motivul că ea face parte din categoria harurilor speciale, numite harisme care se referă în chip deosebit la a treia Persoană din Sfînta Treime. Inspirația este un dar dintre acelea care nu au ca obiect special imediat și esențial sfințirea celui care-l primește, ci se împărtășește spre folosul altora, așa cum dealtfel sînt amintite harismele de către Sfîntul Apostol Pavel în I Cor., 12. Primind acest dar extraordinar, aghiograful se face, pe de o parte, capabil să scrie, pe de altă parte, este determinat să facă aceasta în mod liber și scutit de greșeli³⁰.

Trebuie să spunem că inspirația nu necesită întotdeauna revelație în sensul strict, adică descoperirea unor adevăruri, pînă atunci necunoscute și, pe cale naturală, de necunoscut.

Astfel, o persoană poate să aibă darul inspirației biblice, fără să i se descopere, imediat, prin Revelație propriu-zisă, adevărurile pe care vrea Dumnezeu să le comunice oamenilor³¹.

Harisma inspirației, deși poate produce efecte prin ea însăși, totuși ea nu lucrează asupra subiectului inspirat în chip unic, cu necesitate, silnic și mecanic. Inspirația divină nu lucrează doar asupra unui obiect fără rațiune, ci asupra unei alte cauză, ce-i drept secundare și instrumentale, dar totuși necesară. Dumnezeu, în actul inspirației, pune în mișcare și folosește toate facultățile naturale ale unui subiect inteligent

30. Vladimir Prelepcean, Nicolae Neaga și Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament*, București, 1955, p. 33. 31. *Ibidem*.

și liber, înălțându-i capacitatea spre a scrie cartea sfântă în așa chip încît această carte este în același timp întru totul și integral opera lui Dumnezeu și întru totul și integral opera aghiografului. Acțiunea inspiratoare a lui Dumnezeu asupra aghiografului este tranzitorie și durează numai în timpul necesar la scrierea cărții sfinte. În acest timp ea nu-l părăsește pe cel inspirat și încetează abia cînd lucrarea a fost terminată.

2) În raport cu omul care primește inspirația, acțiunea lui Dumnezeu înfiurește asupra facultăților naturale ale aghiografului, asupra inteligenței, asupra voinței, asupra imaginației, memoriei și în general, se poate spune, asupra tuturor funcțiilor psihice ale aghiografului. Acțiunea inspirației biblice asupra puterii de cunoaștere a sufletului sfîntului autor, constituie aspectul cel mai delicat, mai dificil și mai puțin studiat al inspirației biblice.

Odată pătruns în sufletul sfîntului autor, influxul inspirației biblice desfășoară asupra lui o acțiune complexă și multiplă, punînd într-o lucrare nouă întreg sufletul acestuia. Ca act vital ce antrenează toate puterile sufletului, această acțiune constituie un întreg organic, în mecanismul psihologic căruia îi distingem mai multe faze. Disecarea și redarea exactă a acestor faze întrece puterea de pătrundere a minții omenești, fiind vorba despre un proces sufletesc ce depășește experiența obișnuită și posibilitățile firești de cunoaștere a omului.

a) *Acțiunea inspirației asupra inteligenței (intelectului).*

Avînd în vedere structura psihologică a aghiografului ca om și, cum primatul în funcțiunile noastre psihice îl are ideea, care ia naștere în intelect, credem că acțiunea inspiratoare a lui Dumnezeu acționează mai întîi asupra intelectului autorului sfînt³².

Acțiunea inspirației la scris presupune că aghiografii aveau cunoștință în mintea lor de adevăruri pe care ei vor fi stimulați să le scrie în cărțile lor oricare ar fi calea pe care ei au ajuns să le cunoască, fie pe calea revelațională, fie pe calea naturală, prin experiența proprie, prin studiul personal. Dumnezeu, de regulă, nu inspiră pe un om spre a-l învăța din nou. El intervine numai ca aghiograful să scrie corect, adevărat, cu autoritate divină, ceea ce el cunoaște mai dinainte. În actul inspirației, Dumnezeu influențează asupra facultăților de cunoaștere ale scriitorului, în sensul că face să se nască în mintea acestuia ideea cărții ce urmează să o scrie, luminîndu-l să îndeplinească cu succes toate operațiunile care se cer pentru alcătuirea normală a acelei cărți: conceperea planului, organizarea materialului și, în sfîrșit, alcătuirea cărții.

Acțiunea inspiratoare nu scutește însă pe aghiograf de eforturile necesare pentru a duce la bun sfîrșit lucrarea sa. În același timp, Dumnezeu ajută și desăvîrșește puterile naturale, potențează și ascute inteligența instrumentului său rațional. Harul inspirației desăvîrșește firea omenească, nu strivind-o, deformînd-o, ci înălțînd-o la maximum de activitate³³.

În sensul acesta putem spune că inspirația este o lumină divină în care și prin care mintea aghiografului concepe exact lucrarea pe care Duhul Sfînt o are în vedere, ca să fie îndeplinită de omul inspirat.

32. C. Sîrbu, *op. cit.*, p. 155.

33. Vl. Prelipcean, *op. cit.*, p. 477.

Pătrunzînd în sufletul sfîntului autor, influxul inspirator produce mișcarea voinței spre a scrie; mijloacele luminarea interioară a inteligenței, imaginației și memoriei, pentru a elabora fidel și potrivit voinței divine fondul cărții pe care o dă³⁴.

La întrebarea: care acțiune este mai importantă și mai intensă: cea asupra voinței sau cea asupra intelectului, credem că acțiunea inspirației biblice se desfășoară la fel de intens atât asupra voinței cît și asupra intelectului sfîntului autor și în general asupra întregului său suflet. Numai așa îl poate pune pe sfîntul autor în condiția psihologică necesară împlinirii rostului ce i se dă³⁵.

Lumina divină acționează asupra acestuia, deșteptîndu-i în minte amintiri mai mult sau mai puțin adormite, le pune în lumină vie, scoate în evidență noțiuni cunoscute mai demult și statornicește atenția aghiografului asupra lor. Toț acest proces psihologic se petrece potrivit jocului natural al *asociațiilor*. Aghiograful gîndește, lucrează, se informează, cercetează izvoare, mintea lui fiind luminată de lumina Duhului Sfînt³⁶.

Ce-i drept, omul inspirat este supus influenței unei activități străine, dar energia lucrătoare nu-i întru totul exterioară. Dumnezeu este prezent și lăuntric credinciosului. Ca atare El se apropie de instrumentul său rațional într-o așa intimitate, încît nici o comparație n-ar exprima adecvat acest proces. Dumnezeu nu inspiră pe aghiograf cum face omul, care sugestionează pe semenul său, prin cuvinte externe, sau prin expresii sensibile. El nu are trebuință să intre la aghiograf, căci El este prezent acolo. Așadar nu se poate vorbi de o invazie a sufletului omenesc, venind din afară, despre o presiune divină, care ar sili sufletul omenesc spre a lucra ca un instrument mecanic și inconștient.

Trebuie să remarcăm, în mod deosebit, că unii teologi confundă adevseori, mai ales inspirația asupra intelectului aghiografului, cu revelația, în sensul de a face cunoscute unele adevăruri cu totul noi, pentru mîntuire.

b) Influența asupra voinței

Prima fază sau cel dintîi moment al acțiunii desfășurate de inspirația biblică asupra sufletului sfîntului autor, constă în determinarea voinței sale spre a scrie. Prin inspirație se imprimă voinței lui un impuls, o mișcare, care-l determină să scrie. Întrucît numai de Dumnezeu depinde descoperirea Sa față de oameni sau urzirea unei cărți sfînte, stimularea la scris a unui organ anume ales în acest scop poate porni numai de la El³⁷. De aceea, pe drept cuvînt se afirmă că autorul principal al cărților sfînte este Dumnezeu, cauza primară. Ideea aceasta este exprimată cu toată claritatea și precizia în textul clasic din II Petru, 1, 21: «Căci nici o prorocie n-a fost adusă prin voia omului, ci oamenii au vorbit numai de la Dumnezeu, luminați de Duhul Sfînt».

Această luminare nu se produce totdeauna pe cale pur internă și nemijlocită, ci prin mijloace externe. Așadar Duhul Sfînt exercită și în-

34. C. Sirbu, *op. cit.*, p. 54.

35. Alfred Durand, *Inspiration de la Bible*, în «Dictionnaire Apologetique de la foi catholique», Paris, 1924, t. II, col. 901—902.

36. Chauvin C. Abbé, *L'inspiration des Divines Ecritures d'après l'enseignement traditionnel*, Paris, 1896, p. 57.

37. Vl. Prelipcean, *op. cit.*, p. 478.

deamnă pe aghiograf ca să fixeze în scris ceea ce Dumnezeu a binevoit să scrie prin el. Prin influxul divin asupra voinței aghiografului, nu se suprimă libertatea omenească; dimpotrivă, omul inspirat acționează spontan și în mod deliberat.

Deși motivul determinant al acțiunii pe care o desfășoară sfântul autor este poruncă divină, totuși acest motiv nu exclude intervenția altor motive, venite din afară și în sine naturale, dar rînduite în chip suprafiresc de Dumnezeu.

După cum s-a văzut, Dumnezeu în unele cazuri a dat poruncă expresă aghiografilor să scrie (ex. Moise, Isaia etc.). În alte cazuri noțiunea divină nu s-a produs printr-o poruncă formală, ci Dumnezeu a avut la dispoziție felurite căi de atingere lăuntrică. El găsește mijloace potrivite de a obține consimțământul liber al creațiilor sale raționale³⁸.

Dumnezeu poate mai apoi, să suscite sau chiar să folosească pentru scopurile sale (așa cum am amintit mai sus) influențe exterioare, care să determine pe aghiograf la scris. După tradiția unor vechi manuscrise bisericești, Sfântul Marcu a scris Evanghelia sa la rugămintea credincioșilor din Roma³⁹. După aceeași tradiție, Sfântul Ioan a scris Evanghelia sa la rugămintea episcopilor din Asia proconsulară. Iar Sfântul apostol Pavel a compus epistolele sale pentru a răspunde necesităților din comunitățile cărora el le adresează⁴⁰.

Impulsul dat de Dumnezeu voinței aghiografilor nu se reduce numai la îndemn inițial la scris, ci el stăruie și continuă pînă la terminarea cărții. Astfel, motiunea la scris fiind mai întii antecedentă, ea devine concomitentă.

c) Acțiunea inspirației asupra sentimentului (a puterilor executive)

În a doua fază, acțiunea inspirației biblice se concentrează asupra facultății cognitive a sfântului autor. Acțiunea Duhului Sfânt cuprinde și funcțiile executive ale acestuia, în scopul redactării cugetării divine în mod infailibil. Urzirea unei cărți nu se poate face fără concursul facultății cognitive: inteligență, memorie și imaginație⁴¹.

Lumina dumnezeiască acționează asupra conceptelor sau cugetărilor ce trebuie să fie transpuse în formă scrisă într-un întreg chip: 1) introduce în intelectul scriitorului sfânt concepte cu totul noi; 2) face mai clare și mai definite în intelect concepte obscure sau uitate; 3) reunește și coordonează concepte mai dinainte existente în intelectul sfântului autor. De unde urmează că sfântul autor primește de la Duhul Sfânt porunca de a așterne în scris trei feluri de adevăruri sau fapte și anume: 1) adevăruri și fapte cu totul necunoscute; 2) adevăruri și fapte cunoscute în chip nedesăvîrșit și uitate cu totul sau numai în parte;

38. Durand Alfred, *op. cit.*, col. 902.

39. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 458.

40. Durand A., *op. cit.*, col. 901, 902.

41. Imaginația dă totdeauna inteligenței un concurs indispensabil, fie pregătind lucrarea intimă a inteligenței prin furnizarea materiei îndepărtate a conceptelor, fie reamintind aceste concepte. Alegerea cuvintelor, întrebuintarea metaforelor, turnarea figurilor, coloritul stilului, totul e în mod principal opera imaginației. De aceea lumina dumnezeiască pătrunde imaginația cu claritatea sa, spre a o ajuta să traducă în formă adecvată, vie și precisă, conceptele la nașterea cărora a concurat în prealabil. Vezi mai pe larg la Chauvin C. Abbé, *op. cit.*, p. 46, 48, 49, 50.

3) adevăruri și fapte cunoscute, despre care memoria sfântului autor păstra încă o memorie vie⁴².

În primul caz, lumina dumnezeiască mijlocește un concept nou. Dumnezeu vorbește direct autorului sfânt, îi încredințează cugetarea Sa, care va fi transmisă afară prin scris. Apoi lumina dumnezeiască se oprește asupra acelor adevăruri și fapte, pe care Dumnezeu vrea să le facă ale Sale, să le îmbie atenției speciale și alegerii din partea sfântului autor. Ea reunește și coordonează concepte mai dinainte prezente în mintea sfântului autor, punându-le într-o lumină mai vie și mai completă. Prin această punere în relief, sfântul autor primește posibilitatea de a prinde printre cunoștințele sale câștigate sau printre amintirile și ideile care vin cu grămada în spiritul său, suscitade de jocul natural al asociațiilor, — tot ceea ce trebuie să intre drept cugetare dumnezeiască în urzeala cărții sale. Sub acțiunea luminii dumnezeiești, sfântul autor depune un efort susținut: își bate capul și lucrează, strânge documente, rezumă lucrări, consultă izvoare. Potențat prin acest impuls iluminator sfântul autor percepe mai bine adevărul în el însuși, se sizează mai clar legăturile sale cu alte adevăruri și desprinde mai adecvat oportunitatea de a fi introdus împreună cu acestea în scrierea sa⁴³.

Privită din punctul de vedere al rezultatului ei final, inspirația divină are ca efect însăși Sfânta Scriptură⁴⁴, operă compusă prin colaborarea lui Dumnezeu cu omul, cuvintele Sfintei Scripturi fiind deopotrivă ale Duhului Sfânt și deopotrivă ale aghiografilor, încît nu putem face deosebire între partea lui Dumnezeu și partea omului, unuia revenindu-i forma, altuia cuprinsul^{44 bis}.

Extinderea inspirației

Părinții și scriitorii bisericești au afirmat, după cum am văzut, inspirația tuturor cărților biblice canonice, a Sfintei Scripturi în întregime și în părțile ei componente. Învățătura oficială a Bisericii Ortodoxe mărturisește caracterul de dogmă al inspirației divine a Sfintei Scripturi, dar această dogmă este formulată numai general. În Simbolul credinței se învață solemn: (Cred) și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul care de la Tatăl porcede, ...care a grăit prin proroci». Aici, ca și în alte locuri, cuvîntul «proroc» se înțelege într-o accepțiune mai largă, avînd semnificația și de aghiograf⁴⁵.

42. Chauvin, *op. cit.*, p. 35.

43. Durand, *op. cit.*, col. 903 ș.u.

44. Prof. N. Chițescu, Pr. prof. Isidor Todoran și Pr. prof. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, p. 136.

44 bis. Sfânta Scriptură este pentru credincioși primul izvor infaibil pentru credință. Fiind așa, adică, produsul cooperării dumnezeiești și omenești, ea reprezintă și unele imperfecțiuni de formă și de expresii, inerente firii umane, dar acestea nu știrbesc autoritatea ei. Putem spune deci, despre inspirație, că ea este o înfurire pozitivă a Duhului Sfânt asupra aghiografilor, care cuprinde în sine luminarea minții, determinarea voinței și a tuturor facultăților naturale, a călăuzirii și a feririi lor de greșeli, în tot cursul procesului de elaborare și fixare în scris a tot ceea ce Dumnezeu a voit, numai ceea ce El a voit să fie scris. Cf. Durand A., *op. cit.*, p. 900—906; Vezi și E. Manganot, *Inspiration de l'Écriture*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. VII, Paris, 1927, col. 2173—2177; C. Chauvin, *op. cit.*, p. 21—55; V. Tarnavski, *op. cit.*, p. 10—11; V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 764.

45. Diac. asist. Dr. Viorel Ioniță, *Raportul dintre Scriptură și Tradiție în hotărârile Sinoadelor ecumenice*, în «Ortodoxia», nr. 2/1980, p. 264.

În timpurile mai noi, începînd mai ales din veacul XVI, unii critici și exegeți protestanți și romano-catolici s-au pronunțat împotriva inspirației generale a Sfintei Scripturi. De altă parte, unii exegeți au susținut cu tărie inspirația verbală a cărților sfinte, în sensul că materia lor a fost dictată în mod mecanic de către Duhul Sfînt aghiografilor, al căror rol a fost numai pur pasiv.

Felurile inspirației și îneranța Sfintei Scripturi

a) În veacul XVI, Erasmus a încercat să restrîngă inspirația și scutirea de erori a Sfintei Scripturi, susținînd că uneori evangheliștii, fiind lăsați la propriile lor păreri, ar fi comis unele erori de memorie în legătură cu citatele din Vechiul Testament⁴⁶. Mai tîrziu, în veacul XVII, englezul H. Holden susținea că inspirația propriu-zisă s-ar limita în Sfînta Scriptură la adevărurile doctrinale (revelate) sau la cele în legătură foarte strînsă cu dogmele și cu morala. Cît privește celelalte texte, ele n-ar fi inspirate, deși sînt scutite de erori.

În veacul XVII, Ph. N. Christmann, de asemenea, limita inspirația la locurile unde este vorba direct de fapte revelate, de sus, iar pentru înregistrarea chestiunilor pe care aghiografii le-au cunoscut și le-au putut cunoaște pe cale normală, obișnuită, ei s-ar fi bucurat de o simplă asistență divină, care i-ar fi ferit de erori. A. Roling afirmă că inspirația biblică nu se extinde asupra chestiunilor naturale despre care se face amintire în Sfînta Scriptură, ci numai asupra învățăturilor de credință și morală.

Teologii romano-catolici mai noi, D'Hubst, A. Loisy, M. Lagrange, Holzhei, sînt socotiți drept susținători ai inspirației limitative la adevărurile de credință și morală din Sfînta Scriptură⁴⁷.

Și în Biserica Ortodoxă a început să-și facă loc, în rîndurile unor teologi, concepția despre limitarea inspirației Sfintei Scripturi numai asupra adevărilor dogmatice și morale, sau, în general, la ceea ce privește mîntuirea omului, celelalte adevăruri sînt scrise în felul în care sînt scrise cărțile omenești.

Așa este de pildă, dogmatistul P. Svetlov. El susține așa-numita teorie organică cu privire la inspirația Sfintei Scripturi, teorie prin care se înțelege restrîngerea acestui act supranatural numai asupra a ceea ce este «principal» și «esențial» în Biblie, adică asupra adevărilor dogmatice și morale⁴⁸.

Majoritatea teologilor ortodocși, mai vechi și mai noi, susțin în general că inspirația Sfintei Scripturi se extinde asupra tuturor cărților pe care Biserica le-a declarat canonice, în întregime și în părțile lor⁴⁹.

Așadar nu se poate admite reducerea inspirației numai la locurile unde se cuprinde o învățătură de credință sau de morală, pentru că:

46. Alfred Durand, *Inerrance biblique*, în «Dictionnaire Apologétique de la foi catholique», t. III, col. 760.

47. C. Chauvin, *Inspiration des Divines Ecritures*, Paris, 1896, p. 134—136; Cf. VI. Prelipcean, *op. cit.*, p. 481—482.

48. P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, trad. rom., Rm. Vilcea, 1935, p. 68, 72.

49. Hr. Andrusos, *Dogmatica*, trad. rom. de Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 5

«tot ce se spune în Sfânta Scriptură este în strînsă legătură cu adevărurile dogmatice, tot ce pare istoric și profan fiind clarificarea, lămurirea sau exemplificarea adevărilor religioase»⁵⁰.

Extensiunea inspirației la întreg conținutul Sfintei Scripturi, rezultă în chip logic din conceptul de «inspirație». Inspirația fiind o suscitare divină care îndeamnă pe aghiografi să scrie ceea ce vrea Dumnezeu și nimic altceva, se înțelege de la sine că ea se întinde la toată Scriptura, nu numai la textele referitoare doar la doctrina dogmatică și morală, ci și la tot ceea ce aghiografii au înțeles, au voit și de fapt au scris, fiind însuflați de Duhul Sfînt.

Există, așadar, în Biblie, un element divin și unul uman, însă aceste două elemente se împletesc și se întrepătrund în așa chip, că ele formează o unitate, o operă divino-umană. Iată de ce s-a afirmat că Sfânta Scriptură este în același timp și în întregime opera lui Dumnezeu și opera omului⁵¹.

Ce-i drept, textul sfînt nu s-a păstrat în toată integritatea, așa cum a fost fixat în scris de către aghiografi. Din slăbiciunea și neglijența oamenilor s-au strecurat cu timpul unele alterări și erori în ceea ce privește forma în care este îmbrăcat cuprinsul Sfintei Scripturi. Din punctul de vedere al integrității textului se poate spune că învățătura de credință și morală, învățătura religioasă, s-a păstrat prin providența dumnezeiască, fără vreun amestec de erori. Întrucît Dumnezeu ne-a dat cărțile sfînte cu scopul ca ele să constituie pentru noi îndreptarul pentru cele ce se referă la credință și morală, era de ajuns ca prin grija specială a lui Dumnezeu, cărțile sfînte să fie scutite de orice greșeală care ar atinge învățătura cea mîntuitoare⁵².

În ceea ce privește păstrarea și conservarea cărților sfînte, Dumnezeu a lăsat această sarcină oamenilor. Nu putem face, așadar, responsabil pe Dumnezeu, autorul cărților sfînte, de erorile care s-au strecurat în Biblie în decursul veacurilor, prin alterarea textului în partea lui formală⁵³.

Cu totul împotriva tradiției patristice sînt și opiniile unor teologi romano-catolici despre o inscripție subsecventă, în sensul că anumite texte din Sfânta Scriptură au putut fi scrise numai prin mijlocirea oamenilor, fără asistența Duhului Sfînt. Aprobarea Duhului Sfînt ar fi urmat ulterior, cînd respectiva carte ar fi devenit inspirată⁵⁴.

b) Inspirația verbală a Sfintei Scripturi a fost susținută de talmudiști, Luther, Calvin, Zwingli, și alți reformatori, și de mulți autori apuseni vechi și noi care afirmă că în Sfânta Scriptură sînt inspirate chiar și cuvinte, în sensul că ele ar fi dictate de Duhul Sfînt aghiografilor, sau, sunete externe, sau le-au fost sugerate prin iluminatie internă.

50. *Studiul Vechiului Testament*, p. 35.

51. «Cuvîntul Revelației divine, pentru a ni se face accesibil nouă, a trebuit să se supună unui act kenotic, de mijlocire prin cuvîntul omenesc. Logosul Bibliei, smerindu-se pe Sine, acceptă să devină logos al omului, să se comunice în Biserica lui Dumnezeu sub această dublă funcțiune a sa, de kerigmă biblică și de sacrament. Cuvîntul Scripturii, la fel ca și Cuvîntul cel întrupat al lui Dumnezeu e plin de semnificații teandrice. El marchează limita a ceea ce se cuvine să numim *teologie apolitică*» (Cf. Pr. N. Macsim, *op. cit.*, p. 530, 532).

52. Vl. Prelipcean, *op. cit.*, p. 484.

53. V. Tarnavski, *op. cit.*, p. 13.

54. C. Chauvin, *op. cit.*, p. 66 ș.u.

Unii dintre Părinții Bisericii, urmînd tradiției vechilor iudei, înțeleg și ei inspirația cam în același sens, susținînd că întreaga materie, pînă la fiecare expresie, ar fi fost discutată de Duhul Sfînt (ex. Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful, Atenagora, etc.).

După această concepție, rolul aghiografilor la elaborarea Sfintei Scripturi este de tot neînsemnat. El ar fi servit doar ca simplu instrument pasiv și mecanic, prin care Duhul Sfînt ar fi dictat, cuvînt cu cuvînt, întreg cuprinsul Sfintei Scripturi, fie prin sunete externe, fie prin o sugerare pe calea iluminăției interne⁵⁵.

Teologia ortodoxă, în general, n-a privit bine această concepție despre inspirație, numită verbală, în sens de dictare mecanică a cuvintelor materiale, nelăsînd aghiografului nici un fel de libertate.

Dacă am admite concepția despre inspirația verbală în sensul arătat mai sus, ar trebui ca limba Sfintei Scripturi să fie cu totul unitară, servindu-se peste tot de același stil și de aceeași dicțiune. Realitatea arată însă că diferitele cărți ale Sfintei Scripturi se deosebesc printr-o mare varietate de stil și de limbă, precum și prin folosirea diferitelor genuri literare. Este așadar firesc să desprindem din acest fapt diversitatea caracterelor și talentelor naturale, sau dobîndite, ale autorilor Sfintei Scripturi.

Fericitul Ieronim a sesizat, cu adîncă pătrundere, acest fapt, comparînd limba și modul de exprimare a diferiților autori biblici. Despre Isaia trebuie știut — zice el — că în vorbirea sa este «discusit, deoarece ca bărbat nobil și de o elocință urbană, el n-a amestecat ceva rustic în exprimare»⁵⁶. Profetul Ieremia, de pildă, la evrei, se vede că este mai rustic în vorbire, în comparație cu Isaia, Osea, și cu alți prooroci, însă este egal în idei, deoarece același Duh Sfînt a vorbit prin el. Simplitatea limbajului lui însă vine de la locul unde s-a născut. Era de loc din Amatot, care pînă astăzi este un sătișor la o distanță de trei mîle de la Ierusalim⁵⁷.

O cugetare, o idee, poate fi exprimată în diferite chipuri. Expresia unui aghiograf trebuie să fie exactă. În ceea ce privește corectitudinea, ea poate avea mai multe grade. În orice caz e de ajuns ca să nu trădeze cugetarea pe care o îmbracă. Inspirația nu se opune faptului că expresiile Sfintei Scripturi sînt uneori mai puțin clare, îndoielnice, vagi, mai mult sau mai puțin improprii, și de aceea pot fi interpretate greșit. Toate aceste deficiențe de exprimare se pun pe seama firii omenești, care nu se schimbă prin inspirație. «Nu! Omul inspirat nu-și iese din fire, scriitorul sfînt nu-și iese din fire, scriitorul sfînt a păstrat libertatea, activitatea sa proprie»⁵⁸. «Cei care au admis și mai admit încă concepția despre inspirația verbală, în sensul de dictare mecanică chiar a fiecărei expresii a Sfintei Scripturi, ar putea în cazul acesta să susțină cel mult că inspirația s-ar mărgini numai la textul original, la autograful cărților sfînte. Copiile și traduceriile n-ar avea așadar deplină autoritate».

55. Vezi: Paul Evdokimoff, *L'amour fou de Dieu et le mystère de son silence*, Ed. du Cerf, Paris, 1969, p. 295.

56. *Prefață la Comentariul lui Isaia*, în P.L., XXVIII, col. 771, citat la VI. Prelipean, *op. cit.*, p. 486.

57. *Prefață la Ieremia*, P.G., XXVIII, col. 847, citat *Ibidem*.

58. Haralambie Roventța, *op. cit.*, p. 150.

Această ipoteză este infirmată de faptul că aghiografii Noului Testament, în citatele lor din Vechiul Testament, se foloseau mai mult de traducerea greacă (de Septuaginta), care în multe locuri se deosebește de textul ebraic. Se mai adaugă la aceasta faptul că locurile din Vechiul Testament sînt citate în Noul Testament adeseori, după sens⁵⁹.

După dogmatistul Hr. Andrutsoș și alți autori, inspirația divină a Sfintei Scripturi este privită din două puncte de vedere: «ca inspirație propriu-zisă în părțile Sfintei Scripturi, în care se cuprind adevăruri care depășesc limitele mărginite ale omului și care izvorăsc numai de la Duhul Sfînt, sau din revelația divină, precum și ca supraveghere a Duhului Sfînt, în expunerea celor cunoscute de scriitori și referindu-se nu numai la adevărurile dogmatice și morale, ci la toată Sfînta Scriptură»⁶⁰.

c) Din caracterul inspirat al Sfintei Scripturi rezultă *ineranța* ei. Dacă Scriptura este cuvîntul lui Dumnezeu, e cu neputință să se afle în ea greșeală, pentru că Dumnezeu nu poate nici să se înșele, nici să se lase înșelat⁶¹.

Această calitate a textului sfînt, de a fi scutit de orice eroare și chiar de posibilitatea de a greși, poartă — în teologia romano-catolică — numele de *ineranță*, cuvînt format de la latinescul «errare» = a greși, și prefixul negator «in», deci *inerrare* = a nu greși, ca substantiv: *inerrantia*.

Sfînta Scriptură dă mărturie despre lucrarea Duhului care se producea în cei ce ascultau cuvintele lui Hristos, sau cele ale apostolilor despre Hristos, pe baza cuvintelor și faptelor Lui, după înălțarea Lui la cer (Fapte 4, 4). «Mulți din cei ce au auzit cuvîntul, au «crezut».

Scriptura nu ne spune dacă ar fi venit cineva la credință prin simpla citire a cuvintelor lui Dumnezeu, cuprinse în ea. Desigur că aceasta s-ar putea explica din faptul că nu există o Scriptură despre Hristos de cînd avem mărturiile ei de mai sus. Totuși cuvîntul Scripturii are putere cînd e comunicat de un om credincios altuia, fie prin repetarea lui așa cum se găsește în Scriptură, fie explicat.

Sfînta Scriptură își activează puterea ei în comuniunea dintre persoane, în transmiterea cuvîntului ei cu credință de la o persoană la alta de-a lungul veacurilor⁶².

Cuvintele lui Iisus Hristos, sau cuvintele despre Iisus Hristos fixate în Sfînta Scriptură, sînt mijloacele exterioare de exprimare, de transmitere și de înprospătare a credinței. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «E nevoie de multă știință (duhovnicească) pentru ca înlăturînd mai întîi cu grijă vălurile literelor care acoperă Cuvîntul, să putem privi cu min-

59. Vl. Prelipcean, *op. cit.*, p. 486.

60. Hr. Andrutsoș, *Simbolica*, trad. rom. de Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 115.

61. Aprecierile teologilor protestanți în această chestiune stau în strînsă dependență cu concepția lor despre inspirația Sfintei Scripturi. Astfel, Barth recunoaște Scripturii calitatea de carte inspirată. Dar această calitate a Scripturii, de operă însoțită de Dumnezeu, nu o absolvă de eventualitatea ca în latura omenească a cuvîntului ei să fi suferit și unele ușoare erori sau inexactități... Alături de perfecțiunea sa divină, ca operă dumnezeiește inspirată, trebuie să i se recunoască, prin urmare, cuvîntului omenească al Scripturii, și imperfecțiunile inerente limbajului uman. Vezi: Karl Barth, *Dogmatique*, 1, 2, 3, — p. 49—52; Vezi și Nicolae N. Macsim, *op. cit.*, p. 431.

62. Dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947, p. 194.

tea dezvelită pe Cuvîntul însuși, stînd prin Sine și arătînd în Sine limpede pe Tatăl, atît cît e cu putință de înțeles oamenilor».

Cuvintele Sfintei Scripturi sînt prilejul inevitabil pentru ca să intrăm în legătură cu Persoana autentică a lui Iisus Hristos, cu mijlocirea lucrării Duhului Sfînt, prin cunoașterea lor în conținut. Din acest motiv, cu Sfinții Apostoli s-a petrecut și faptul invers: întii au cunoscut Persoana și faptele lui Hristos, din care unele au fost proorocite de către El, și apoi «au crezut Scripturii și cuvîntului pe care-l spusese Iisus» (Ioan 2, 22).

În sensul acesta s-a transmis din vremea apostolică credința în Persoana lui Hristos prin propovăduire orală și apoi cei ce au crezut în El și-au confirmat și îmbogățit credința prin citirea cuvîntului Sfintei Scripturi.

Sfîntul Irineu spune: «Biserica, deși e împrăștiată în toată lumea, pînă la marginile pămîntului, primind de la Apostoli și de la ucenicii acestora credința într-un Dumnezeu-Tatăl, Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pămîntului, al mărilor și al tuturor celor din ele, și într-un Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru mîntuirea noastră, — păzește credința și propovăduirea aceasta cu grijă, ca și cînd ar locui într-o singură casă, și crede la fel în acestea, ca avînd un singur suflet și aceeași inimă, și le propovăduiește, le învață și le predă acestea într-un glas... Precum soarele, creatura lui Dumnezeu, e unul și același în toată lumea, așa și cuvîntul Scripturii care luminează pe tot omul care dorește să primească adevărul.

Și nici cel foarte tare în cuvînt dintre proiestoșii (mai marii) Bisericii nu va spune altele decît acestea (căci nimeni nu e mai mare decît învățătorul)⁶³.

Totuși pe lîngă cunoașterea aceasta, pentru unii foarte bogată, pentru alții mai puțin, însă întreținînd și ea o bogată gîndire și viață spirituală, prin propovăduirea și practicarea cultului, s-au format încă de pe vremea Apostolilor și anumite simboale de credință baptismale, pe baza conținutului Sfintei Scripturi, mărturisiri foarte scurte și schematice ale credinței, care însă evocînd ineranța și infinit de bogatul conținut al Scripturii, nu îngustau în ele gîndirea credinței și viața spirituală a credincioșilor.

Din aceste simboale de credință și, mai precis, din cel al Bisericii din Cezareea Palestinei, s-a format Simbolul niceo-constantinopolitan care, avînd girul primelor două Sinoade ecumenice și confirmarea tuturor celorlalte care au urmat, a înlocuit în Răsărit, mai ales, toate celelalte simboale de credință ale Bisericilor locale, care aveau în simbure și ele o origine apostolică. Așa, Sfîntul Chiril din Ierusalim spune despre Simbolul pe care-l explică în Catehezele sale, ceea ce este valabil despre toate celelalte simboale de credință și cu atît mai mult despre cel niceo-constantinopolitan: *că el este un rezumat fidel al Sfintei Scripturi*, așa cum e și explicarea pe care i-o dă de la început. În continuare se arată că Simboalele de credință s-au alcătuit și din cauza neștiinței de carte, și că ele cuprind explicarea pe scurt a adevărilor nepieri-

63. Idem, *Sfînta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, în «Ortodoxia», nr. 2/1980, p. 206.

toare și dătătoare de viață ce se află cuprinse în Sfânta Scriptură, care nu greșește, fiind scrisă sub directa lucrare a Sfântului Duh.

Biserica Ortodoxă a ținut să păstreze totuși fondul credinței așa cum l-a primit prin Sfânta Scriptură. Ea a unit, paradoxal, păstrarea acestui fond cu anumite exemplificări și definiții.

Expresiile îndreptate sau completate la Sinodul I ecumenic și la Sinodul II ecumenic se consideră a fi fost făcute ținându-se seama de două criterii: pe de o parte pentru a da un răspuns ereziei ariene și pnevmatomahe, pe de alta, pentru a se conforma tocmai prin acesta cât mai deplin Sfintei Scripturi.

Cuvintele acestui Simbol de credință, ca și cele ale altora anterioare, redau, literal sau după înțeles, afirmațiile Scripturii despre Dumnezeu care a făcut cerul și pământul și despre Fiul care S-a întrupat pentru mântuirea noastră, S-a răstignit, a înviat, S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui, și iarăși va să vină cu slavă, să judece viii și morții...; și despre Duhul Sfânt care din Tatăl purcede... și a grăit prin prooroci; și despre Biserica una, sfântă, universală și apostolică; despre Botezul spre iertarea păcatelor; despre învierea morților și viața viitoare. În special, în cuvintele: «Și într-una, sfântă, universală și apostolică Biserică», se exprimă conștiința pe care o vedeau și la Părinții Apostolici și la Sfântul Irineu, că Biserica ține pretutindeni aceeași credință primită de la Apostoli ⁶⁴.

Dacă luăm pe rind toate expresiile-definiții de credință din Simbolul niceo-constantinopolitan, constatăm că toate se sprijină foarte strict pe Sfânta Scriptură. Astfel: «Dumnezeu-Tatăl» (Gal. 1, 1; I Cor. 1, 12); «Atotțiitorul» (în tot Vechiul Testament — versiunea Septuagintei, la Sfinții Părinți, de exemplu la Sfântul Chiril din Alexandria); «Făcătorul cerului și al pământului» (Geneză, 1, 1); «al celor văzute și nevăzute» (Col., 1, 16); «Domnul Iisus Hristos» (I Cor., 1, 3, 9); «Fiul lui Dumnezeu» (Luca, 1, 36; Ioan, 1, 36); «Unul-Născut» (Ioan, 1, 18); «Care din Tatăl S-a născut» (Ioan, 1, 14); «înainte de toți vecii» (Evrei, 1, 2, — «prin care a făcut veacurile»); «lumină din lumină» (Ioan, 8, 14; I Tim., 6, 16 — contra arianismului); «Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat» (Ioan, 6, 32; I Tes., 1, 9); «născut iar nu făcut» redă învățătura Evangheliei contra arianismului; «Prim Carele toate s-au făcut» (Ioan, 1, 3); «pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire» (I Tim., 2, 4); «S-a pogorit din cer» (Ioan, 6, 58); «șade de-a dreapta Tatălui» (Fapte, 7, 56; Luca, 22, 69); «și iarăși va să vină să judece viii și morții» (Matei, 25, 31); «Duhul Sfânt de viață Făcătorul» (Ioan, 6, 32; II Cor., 3, 6); «Care din Tatăl purcede» (Ioan, 15, 26); «Care împreună cu Tatăl este închinat și slăvit» (Matei, 28, 19, — după înțeles); «și într-una, sfântă, universală și apostolică Biserică» (concentrează: Efes., 5, 26—27; Efes., 1, 20, 22); «aștept învierea morților» (I Cor., 15, 13 ș.u.); «și viața veacului ce va să fie» (Matei, 25, 34).

Tradiția apostolică nu e decît aplicarea de către Sfinții Apostoli a învățaturii Mântuitorului Hristos, a Sfintei Scripturi, și valorificarea actelor Lui mântuitoare în predica și în viața Apostolilor și a primilor credincioși sau a Bisericii primare. Ei predicau pe Hristos și învățătura Lui

64. *Ibidem*.

în cuvântări care reproduceau cele ce erau cuprinse în Sfintele Evanghelii. Un exemplu de adîncire și de trăire a învățaturii și lucrării lui Hristos după pogorîrea Duhului Sfînt ni-l oferă epistolele Sfîntului apostol Pavel, care nu sînt totuși decît fragmente din cuprinsul învățaturii Mîntuitorului.

Caracterul propedeutic, nedesăvîrșit, pe care-l are Vechiul Testament, nu ne permite să-l tratăm ca pe o parte ce poate fi neglijată. Vechiul Testament în Biserica Ortodoxă este considerat ca făcînd parte integrantă din Sfînta Scriptură, reprezentînd o unitate desăvîrșită cu Noul Testament, amîndouă conținînd adevăruri neperisabile⁶⁵.

Vechiul Testament a fost citat și cinstit de Iisus Hristos drept cuvînt al lui Dumnezeu, Scriptură ce nu poate fi desființată (Ioan, 10, 35) și este citat în întreaga lui împărțire: Lege, prooroci și psalmi (Luca, 24, 44—45), iar Mîntuitorul împlinește tot ceea ce s-a zis despre El. Întreaga misiune a Mîntuitorului, patimile și învierea, nu sînt decît o împlinire a Scripturilor (Marcu, 14, 21), care formează marea profeție referitoare la Mesia Hristos (Ioan, 5, 46). Vechiul Testament este recunoscut ca necesar, fiind parte integrantă a Revelației (Luca, 24, 46—47). Întreaga Sa activitate Mîntuitorul o consacră împlinirii Legii și explicării Sfintei Scripturi (Luca, 24, 27; 32, 45). Necunoașterea ei poate avea consecințe grave, Mîntuitorul apostrofînd pe saducheii că rătăcesc necunoscînd Scripturile (Matei, 22, 24). Pentru înlouuirea cuvîntului lui Dumnezeu prin obiceiuri și învățături omenesti, fariseii sînt certați de Mîntuitorul (Matei, 7), în schimb cele «rînduite de Moise sînt cinstitute și întărite» (Marcu 1, 44)⁶⁶.

Urmînd exemplul Învățătorului, Apostolii și ucenicii lor au respectat Scriptura Vechiului Testament ca Revelație a lui Dumnezeu, înzestrată cu autoritate divină. Astfel autorul Faptelor Apostolilor știe, din proorocia făcută lui Moise, că Dumnezeu va ridica un prooroc căruia omenirea i se va supune (Fapte, 3, 22). Vechiul Testament nu este decît cuvîntul lui Dumnezeu care s-a împlinit în mod desăvîrșit în persoana Mîntuitorului Hristos (Fapte, 3, 18), el constituie o admirabilă mărturie inspirată cu privire la Revelația divină (Fapte, 4, 25; 28, 25).

Proorocii Vechiului Testament nu sînt altceva decît niște înainte-mergători ai Evangheliei (Rom., 1, 12), cei ce au anticipat prin puterea harismei profetice lucrurile ce trebuiau să se împlinească în Hristos (I Cor., 15, 3).

Sfînta Scriptură cuprinde în paginile ei adevăruri ce stau la baza credinței noastre, și aceste adevăruri au devenit pentru Biserică o adevărată normă de credință și îndreptar în privința conduitei morale.

Cuvîntul cuprins în Sfînta Scriptură se adresează tuturor oamenilor, din toate timpurile⁶⁷, locurile și categoriile sociale, indiferent de nivelul cultural atîns în evoluția lor spirituală. Sfîntul Ioan Gură de Aur spune în una din Omiliile sale că: «Scripturile sînt scrisori trimise de Dumne-

65. Vasile Loichiță, *Despre izvoarele Revelației divine sau ale Religiei creștine*, în «Candela», 1936, p. 135; Cf. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 193.

66. Pr. prof. Mircea Basarab, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», nr. 2/1980, p. 224.

67. V. Loichiță, *Holdrările și delinițiile dogmatice de credință ale celor șapte Sinoade ecumenice*, în «Mitropolia Banatului», nr. 1—2/1959, p. 33 ș.u.

zeu oamenilor»⁶⁸. Pentru aceea se numește Sfânta Scriptură Cuvîntul lui Dumnezeu scris prin oameni și pentru oameni.

Fericitul Augustin zice: «Mărturisesc dragostei tale că numai cărților sfinte, numite acum canonice, am învățat acum să le aduc acel respect și acea cinstită, încît cred cu toată tăria că nici unul din autorii lor n-a putut să greșească nimic din ceea ce a scris. Și dacă în aceste scrieri aș întîlni ceva care ar părea contrar adevărului, nu mă voi îndoi să afirm că manuscrisul e alterat, sau traducătorul n-a prins sensul, sau eu n-am înțeles deloc»⁶⁹.

Cînd spunem că Sfînta Scriptură are caracter inerant, ineranța se referă numai la integritatea doctrinară, nu și la cea formală. Calitatea ineranței rezultă din natura generală a Sfîntei Scripturi, ca inspirată de Dumnezeu și depozitară a adevărului comunicat de Dumnezeu. Asupra înțelegerii corecte și complete a acestui adevăr numai Biserica poate să se pronunțe. Sfînta Scriptură a fost dată Bisericii și numai Biserica are dreptul și poate să o interpreteze și să o propovăduiască în chip corect. De aceea numai cei ce rămîn în Biserică pot beneficia de lumina adevărată pentru mîntuirea lor, prin cunoașterea corectă a Sfîntei Scripturi.

68. Sfîntul Vasile cel Mare, *Omilia a II-a la Geneză*, în P.G., LIII, col. 128

69. Citat la Vl. Prelipcean, *op. cit.*, p. 488.

LOCUL ȘI IMPORTANȚA MONAHISMULUI ÎN VIAȚA BISERICII DUPĂ SFÎNTUL TEODOR STUDITUL *

Pr. Drd. MIHAIL VOICESCU

Cu Teodor Studitul, personalitate proeminentă a Bisericii Răsăritene din veacul al IX-lea, monahismul ortodox, literatura teologică bizantină și întreaga viață a Bisericii Ortodoxe a cunoscut o înflorire deosebită, intrând pe făgașul deplinei maturizări. Prin reorganizarea vieții monahale, prin lupta sa neînfricată împotriva iconoclasmului și a secularizării Bisericii, el stă alături de marii luptători ai Ortodoxiei: Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin¹. Născut la 749, dintr-o familie nobilă, de înalți dregători imperiali, a primit, de la bun început, o educație aleasă, fiind instruit în gramatică, retorică, dialectică, filosofie și teologie. În viața monahală a intrat sub influența unchiului său dinspre mamă, starețul Iosif care, sosit în capitală odată cu încetarea primei perioade iconoclaste, în anul 780, a determinat întreaga sa familie să intre în mînăstire, după ce și-au slobozit robii, iar o parte din avere au împărțit-o săracilor. Stabilindu-se apoi la o fermă pe care o posedau în Bitinia, în satul Sacudienilor (Σακκουδιών), au transformat-o în centru monastic, sub stăreția lui Platon. Acolo, prin asceză, Teodor a căpătat o voință de fier și un puternic caracter, arătându-și totodată și calitățile sale administrative. De aceea Platon, bolnav fiind, s-a retras din stăreție în favoarea lui Teodor în anul 794, după ce fusese hirotonit preot în 787 sau 788. În curînd (796), pentru energica sa opoziție față de cea de-a doua căsătorie a împăratului Constantin VI Porfirogenetul (780—797) și față de atitudinea tolerantă a patriarhului Tarasie (784—806) în scandalul provocat (disputa moiheiană), Teodor a fost exilat la Tesalonic. Se întoarce însă triumfător la Constantinopol în 797, după alungarea lui Constantin VI. Împărăteasa Irina (797—802) îi pune la dispoziție lui și prietenilor săi mînăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, cunoscută sub numele «Stoudion», ce va ajunge celebră în istoria monahismului, a Bisericii și a culturii în general. Ea fusese întemeiată în 463 de către un consul din Roma, Stoudios, în vremea lui Leon cel Mare (457—474). În ultimul timp ea ajunsese în paragină, mai ales de cînd împăratul Constantin V Copronimul îi alungase de aici pe călugări. Însă, după strămutarea aici a monahilor de la Sakkoudion în frunte cu Teodor și Platon, mînăstirea Studion a cunoscut o înflorire fără precedent, adăpostind în curînd o obște uriașă de aproximativ o mie de viețuitori.

* Lucrare întocmită în cadrul pregătirii doctoratului în Teologie la Catedra de Istorie bisericească universală, sub îndrumarea părintelui Prof. Dr. Ioan Rămureanu, care a dat și avizul de publicare.

1. Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 495; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Šesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, București, 1975, capitol alcătuit de Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Cultura teologică în Răsărit... Teologi mai însemnați: Teodor Studitul, Fotie*, p. 376—384.

După cîtva timp, deoarece aceiași Teodor și Platon, împreună cu alți studiiți s-au ridicat împotriva unui sinod din 809 convocat de patriarhul Nichifor (806—815), la cererea împăratului Nichifor I (802—811), sinod la care s-a hotărît repunerea în dipticele Bisericii a excomunicatului împărat Constantin al VI-lea, marele egumen a fost exilat pentru a doua oară, între anii 809—811. Este rechemat de către împăratul Mihail I Rangabe (811—813) și se întoarce la Studion în 811. Însă foarte curînd, cu domnia lui Leon V Armeanul (813—820), începe cea de-a doua perioadă iconoclastă și o dată cu aceasta un al treilea și cel mai dureros exil pentru Teodor, elocvent apărător al cultului icoanelor. Închis și schingiuit, era purtat din cetate în cetate prin Asia Mică, mai întii la Metopa, apoi la Bonita, iar în cele din urmă la Smirna, unde a rămas pînă în 820. Tot acum a fost surghiunit și patriarhul Nichifor Mărturisitorul, care se aliase cu Teodor în lupta pentru apărarea icoanelor. Din exil, marele egumen continuă să mîngîie și să întărească pe frații săi iconofili prin cuvîntări, scrisori, îndemnuri pentru dreapta credință și lucrări teologice, care cuprind și apeluri către papa Pascal I (817—824). Revenit din exil sub împăratul mai tolerant Mișail II Balbos (820—829), Teodor și frații săi de pribegie insistă un timp la curte pentru reinstaurarea cultului icoanelor. Fiind prea puțin ascultat, și deoarece minăstirea Studion fusese ocupată de alți călugări, Teodor părăsește Constantinopolul în anul 823, stabilindu-se cu soborul în minăstirea Sfîntul Trifon din peninsula Akritas, în fața Constantinopolului. S-a stins din viață la 11 noiembrie 826, pe insula Principilor, în semiexil. Însă după restabilirea cultului icoanelor, rămășițele sale pămîntești au fost aduse la Constantinopol de către patriarhul Metodie (843—847) și împărăteasa Teodora (842—856), la 26 ianuarie 844 și, împreună cu ale fratelui său Iosif, au fost depuse alături de mormîntul lui Platon, la minăstirea Studion².

Caracteristicile vieții monahale în viziunea Sfîntului Teodor

Mare mărturisitor al ortodoxiei în persecuțiile iconoclaste de la începutul veacului al IX-lea, Sfîntul Teodor a rămas în amintirea Bisericii în primul rînd ca reorganizatorul prin excelență al vieții minăstirești din Bizanț. Ca «ascet și om de acțiune doctrinară», fiind «mai mult activ decît contemplativ», Sfîntul Teodor a creat o teologie ascetică complexă, în care găsim aplicată chintesența doctrinară a unor mari personalități ale spiritualității răsăritene, ca Sfîntul Vasile cel Mare,

2. R. Schork, *Theodore the Studite. St.*, în «New Catholic Encyclopedia», New-York, London, 1967, vol. XIV, p. 19—20; Pan. C. Hristou, Θεόδωρος ὁ Στουδίτης in *Θρησκευτική καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, an 1965, vol. 6, col. 210; Hans Georg Beck, *op. cit.*, p. 490; Emanuele Candal, *Studiti*, în «Enciclopedia Cattolica», XI, Firenze, 1953, col. 1441—1442; în limba română: Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Šesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală...* capitolul citat, și *ibidem. Controverse, erezii și sinoade locale în perioada a treia*, p. 369—376; Charles Diehl, *Figuri bizantine*, trad. de Ileana Zara, București, 1969, vol. II, p. 274—275; Arhim. Athanasie Dincă, *Sfîntul Teodor Studitul, viața, activitatea și operele sale*, București, 1940, p. 25.

Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Maxim Mărturisitorul³. Mai ales, învățătura ascetică a Sfântului Vasile cel Mare reprezintă pentru el idealul vieții monahale, a cărei observare, alături de îndemnurile Sfintei Scripturi, este prescrisă cu toată insistența urmașilor chiar în testamentul său⁴.

Ideile ascetismului chinovitic ale cărui baze fuseseră temeinic stabilite și amănunțit prezentate în lucrările marelui dascăl capadocian, erau pe cale a fi uitate în ultima vreme. Totodată, devastarea iconoclastă din veacul al VIII-lea a dezorganizat și dezorientat profund viața mănăstirească. Apăreau astfel în călugărie abuzuri pricinuite din neînțelegerea corectă a înseși voturilor călugărești, se răspindea tot mai mult ilegală și falsă sihăstrie, cutureierea inutilă a călugărilor dintr-un loc în altul, iubirea de argint și iubirea de lume cu seducțiile ei. De aceea, era necesar ca o bună parte a relațiilor monahale să fie reinițiate, altele să fie reorganizate conform vechilor regulamente, iar altele prin așezarea lor în limite și condiții mai firești. Această uriașă sarcină a dus-o la îndeplinire Sfântul Teodor Studitul prin reproducerea Statutului Sfântului Vasile cel Mare, prin extinderea laturii ideologice a marelui dascăl, prin lărgirea sferei prescripțiilor ascetice și în general prin continuarea operei lui privind organizarea internă a vieții chinoviale mănăstirești⁵.

Expunerea principiilor vieții călugărești a Sfântului Teodor Studitul o găsim în discursurile sale catehetice, care erau ascultate de părinți și de frați de trei ori pe săptămână, după slujba utreniei. Din acestea ni s-au păstrat o sută treizeci și patru de cateheze, împărțite și selectate mai târziu în *Micile Cateheze* și *Marile Cateheze*. Marile Cateheze (Μεγάλαι κατήχσεις) în număr de 173 sînt ceva mai lungi și au rămas un timp inedite⁶. Ele au fost întocmite înainte de anul 820, cuprinzînd fapte petrecute în vremuri de liniște și sfaturi privind organizarea lăuntrică a obștei, îndemnuri la împlinirea în dragoste a îndatoririlor călugărilor unii față de alții, neuitînd nici trebuințele gospodărești. Micile Cateheze (Μικραι κατήχσεις) în număr de 136 sînt scrise după anul 820, în timpul prigoanei iconoclaste, la vreme de bătrînețe, și cuprind învățături despre dreapta credință, despre cinstirea icoanelor, unitatea ortodoxiei, îndemnuri la curaj și consecvență în prigoniri, și de aceea sînt mai concise, mai bine gîndite, fiind în general citate mai des decît celelalte⁷.

3. F. Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. II, Paris—Rome—New-York, 1955, p. 265.

4. «Testamentul Părintelui nostru Teodor Studitul», P.G., XCIX, col. 1820; G. A. Schneider, *Der hl. Theodor von Studion, Sein Leben, und Wirken. Ein Beitrag zur byzantinischen Mönchgeschichte*, Münster, 1900 (Kirchengeschichtliche Studien, V, Band, III Heft), p. 40.

5. *Tvorenia prepodobnavo Theodora Studita v ruskom perevodi* (= Operele preacuviosului Teodor Studitul), supliment la revistele «Buletinul bisericesc» și «Lectură creștină», editată de Academia Teologică din Petersburg, t. I, S. Petersburg, 1907, p. LXXIX.

6. Alice Gardner, *Theodore of Studium, His Life and Times*, London, 1905, p. 82; F. Cayré, *op. cit.*, p. 264.

7. Arhin. Athanasie Dincă, *Studiu introductiv la Cuvintele Sfântului Teodor Studitul*, București, 1940, p. 2; F. Cayré, *op. cit.*, p. 264.

Principiile vieții monahale

1. Scopul monahismului

Catehezele Sfântului Teodor Studitul nu se pot citi ca o lucrare de teologie propriu-zisă. Elementele unei teologii monahale pe care le găsim în textul lor sînt exprimate în termeni simpli, adesea doar schițate, niciodată exploatate pînă la capăt. De aceea cu greu s-ar putea afla în bogatul material al catehezelor o definiție precisă și atotcuprinzătoare a călugărilor sau a vieții monahale. Scopul monahismului, care ar putea să ajute în a-i preciza esența este adesea prezentat în manieră negativă, citeodată în comparație cu viața lumească. Astfel la întrebarea: de ce au venit la mînăstire?, Sfântul Teodor răspunde că nu pentru a-și satisface patimile — vizînd pe monahii ambițioși care cereau preoția⁸; nici n-au depus voturile monahale «pentru a mînca, a bea, a se îmbrăca... nici ca să tinjească în lenevire, sau să trăiască fără să mănînce⁹; tot așa n-au venit nici pentru a face caligrafie, pentru a cînta... pentru a purta veșminte frumoase»¹⁰. Călugăria nu este socotită nici ca o contemplare pasivă a lui Dumnezeu, mai ales că Sfântul Teodor vorbește foarte rar de contemplare. Monahismul nu este o «gîndire», o «cugețare», ci înainte de toate este «acțiune», înfăptuire. Pentru că numai prin viața de zi cu zi, prin acțiune, prin observații, prin străduințe exterioare se poate intra în interiorul duhului monahal. Sfîntul Teodor nuanțează și completează episodul evanghelic al Martei și Mariei care a devenit în literatura monahală (mai ales cea occidentală) temeiul vieții contemplative¹¹. Într-adevăr, «partea cea bună» pe care Maria și-a ales-o nu este numai a ședei la picioarele lui Iisus și de a-I asculta cuvintele, ci de asemenea și mai ales a le pune în practică și a căuta a place lui Dumnezeu: «scopul nostru este de a place lui Dumnezeu. Noi mergem împreună într-un singur duh, către ceea ce este cu adevărat singura noastră dorință, *singurul scop al străduinței noastre: a sluji lui Dumnezeu și a-I fi plăcuți Lui* (subl. n.) ca într-un nou paradis, în această viață îngerească și chinovitică. Aici se află întreg darul lui Dumnezeu»¹².

2. Renunțarea de bună voie și implicațiile acestui act

Așadar călugăria este văzută de Sfîntul Teodor ca un dar al milei și iubirii neprețuite a lui Dumnezeu față de oameni. Ea este egală prin importanța sa, în primul rînd cu existența noastră și în al doilea rînd cu regenerarea omenirii decăzute¹³. Deoarece altădată omenirea era mai aproape de menirea sa spre desăvîrșire, adică spre asemănarea și unirea cu Dumnezeu, Stăpînul și Creatorul ei, acum ea trebuie din nou să

8. Sfîntul Teodor Studitul, *Marile Cateheze*, I, 14, ediția Papadopoulos—Kerameus, Saint Petersburg, 1904, la R. P. Julien Leroy, *Saint Théodore Studite, in Théologie de la vie monastique, études sur la Tradition patristique*, Aubier, 1961, p. 424.

9. Idem, *Marile Cateheze*, II, 60, ed. Papadopoulos—Kerameus, p. 428.

10. Idem, *Marile Cateheze*, I, 82, ed. Julien Leroy, la același, *op. cit.*, p. 425.

11. Julien Leroy, *op. cit.*, p. 425.

12. Sfîntul Teodor Studitul, *Marile Cateheze*, II, ed. Papadopoulos—Kerameus, 49, p. 353.

13. Idem, *Micile Cateheze*, 88, ediția Academiei Teologice din Petersburg, t. I, Petersburg, 1907, p. LXXX.

caute realizarea acelei situații. Viața oamenilor pe pământ trebuie să redevină asemenea vieții evlavioase a protopărinților noștri în Paradis¹⁴.

Opusul călugăriei, viața lumească este după Sfântul Teodor plină de răutate, fiind pentru suflet un fel de robie egipteană, în virtutea dominației aici a păcatului și a viciilor. «Să ne amintim de timpul tinereții noastre — spunea el ucenicilor săi studii despre viața petrecută în lume — când noi, ca urmare a ignoranței noastre, rătăceam ca în întuneric, agităndu-ne uneori în treburile noastre ca într-o mare involburată sau înecându-ne alteori în viltoarea plăcerilor, — să ne amintim de unde ne-a chemat prea bunul Dumnezeu, din ce patimi ne-a scos El, și apoi, întinzându-ne mâna, ne-a arătat calea cea adevărată, ne-a îndemnat să năzuim spre acest chip luminos și sfânt (al călugăriei), să ne amintim că, în timp ce atâtea persoane apropiate și scumpe nouă, rude, tovarăși, prieteni, cunoștințe — au rămas ca mai înainte, în lume, numai noi am ieșit de acolo, ca din robia egipteană, ne-am ridicat pe acest munte înalt al virtuților și de aici privim la ceilalți oameni de parcă ar trăi într-o vale adâncă, privim cum ei acolo se năpustesc unii asupra altora, doborîndu-se la pământ și trudindu-se cu totul în zadar pentru lucruri coruptibile, nestatornice și trecătoare, dînd dovadă pentru ele de eforturi enorme și perseverente. Și ar fi bine dacă totul s-ar reduce numai la aceasta; dar nu, ei se trudesc ca să-i ajungă pentru aceasta chinurile veșnice»¹⁵. De aceea «chipul călugăresc este măreț și mai dinainte de a fi lumea, și este fericit acela care a renunțat la înjosirea lumească și a recurs la acest mod de viață înalt și îngeresc pentru ca de aici, prin contemplarea minții să vadă împărăția cerească»¹⁶.

Privită din această perspectivă, starea monahală apare permanent la Sfântul Teodor superioară situației nefericite a oamenilor lumești. Din această idee dominantă și punct de convergență a învățăturilor sale pornesc toate celelalte idei ale operelor sale ascetice¹⁷.

Primul aspect, prima treaptă în urcușul vieții monahale este *renunțarea* (ἀποκατή). Viața monahală nu constă numai în cele trei voturi — al sărăciei, al ascultării și al fecioriei; ea este înainte de toate o *renunțare generală*, iar voturile (în primul rînd al sărăciei) nu sînt decît consecința generală a acestei renunțări. Renunțarea este ceea ce distinge starea monahală de starea ascetică a fecioarelor și a ascetilor anteriori apariției monahismului. Starea ascetică este întregă axată pe feciorie avînd ca teme sfaturile Sfîntului Apostol Pavel din Epistola I către Corinteni. În schimb starea monahală inaugurată de Sf. Antónie cel Mare e întemeiată pe o *dorință de viață evanghelică integrală*; de aceea ea este o renunțare generală a tot ceea ce nu este prezentat de Evanghelie ca fiind idealul lui Hristos. Așadar, această renunțare generală este ceea ce caracterizează viața monahală fiind elementul comun care se regăsește la toți călugării, fie ei eremiți, chinoviți, sau cei ce duc un gen de viață intermediară¹⁸.

14. Idem, *Marile Cateheze*, ed. Cozza-Luzi în *Nova Patrum Bibliotheca* (Mai), t. IX, p. 38; G. A. Schneider, *op. cit.*, p. 42.

15. Sfîntul Teodor Studitul, *Marile Cateheze*, B., ed. Acad. Teol., p. LXXXI.

16. Idem, *ibidem*, A, aceeași ediție, p. LXIV.

17. I. Hausherr, *Saint Théodore Studite, L'homme et l'ascète (d'après ses catéchèses)*, Roma, Orientalia Christiana, vol. VI, num. 22, Martie 1926.

18. Julien Leroy, *op. cit.*, p. 427.

După Sf. Teodor Studitul renunțarea constă în părăsirea oricărei averi, în renunțarea de a achiziționa, în indiferența totală față de obiectele ce fac viața comodă și, chiar de cele necesare. Călugărul trebuie să fie mai presus de nimicnicia lucrurilor văzute, trebuie să se învețe a iubi lipsa, sărăcia și tot felul de privațiuni, să se elibereze de grija lumească cu privire la bunăstarea materială personală. Pentru călugăr se consideră ca o comoară dacă el va agonisi mai mult de trei monede — și acelea cu gândul la săraci — pentru că un călugăr sever cu sine în-suși, care domină lumea prin renunțare, nu posedă nici un singur bănuț. Un astfel de călugăr este Hristofor și un adevărat creștin, înger pe pământ și bărbat asemănător lui Dumnezeu, moștenitorul lui Dumnezeu și împreună moștenitor cu Hristos ¹⁹.

Tocmai de aceea viața monahală este în concepția Sfântului Teodor o *trecere*, trecerea din lumea întunericului la lumea luminii ²⁰, din lumea unde bîntuie păcatul și robia lui în aceea unde domnește libertatea fiilor lui Dumnezeu ²¹. Viața monahală este astfel un Paște continuu ²².

3. Votul ascultării

Dacă renunțarea (ἀποταγή) definește monahismul, ea e insuficientă în exprimarea vieții chinoviale; acestei din urmă forme trebuie adăugată o diferență specifică. La un monah chinovitic renunțarea (ἀποταγή) monahală în general se completează în mod necesar prin supunere, ascultare (ὕποταξη, ὑπακοή). Tocmai faptul că însăși viața cenobitică furnizează mijlocul de a atinge supunerea totală face ca aceasta să se ridice pe culmi nebănuite între celelalte forme de viață monahală ²³. Ascultarea este după concepția Sfântului Teodor, mai presus de orice faptă ascetică și deține cununa martiriului. Ea constă în faptul că monahul nu trăiește după voința sa, ci se comportă după prescripțiile celui căruia i-a fost încredințată călăuzirea sa în viața spirituală: «Numai cei care și-au vărsat singele lor sînt martiri? Nu. Ci și acei care petrec viața lor după Dumnezeu... Așadar, frații mei și noi sîntem scriși în pomelnicul mucenicilor; căci iubind și îndurînd viața noastră răstignită, păzind făgăduința trupestii curății, purtînd — fără abateri — lupta supunerii, noi mărturisim că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu. ...De vom petrece așa, să știți că această viață de obște a noastră ni se va socoti cu adevărat mucenicie și se va primi această osteneală a noastră întocmai ca vărsarea singelui sfinților martiri, după cum zic înșiși Sfinții Părinți» ²⁴. Echivalența aceasta între monahism și martiriu frecventă la Sfântul Teodor este pusă în legătură cu spiritul de slujire. Căci sîrguința totală a fraților în muncă și în ascultări îi obligă la renunțarea con-

19. Sfântul Teodor Studitul, *Epistole*, B., ediția Academiei Teologice din Petersburg, t. I, Petersburg, p. LXXXV.

20. Idem, *Marile Cateheze*, I, 8, ed. J. Leroy, la același, *op. cit.*, p. 428.

21. *Ibidem*, I, 27; I, 50, la același, p. 428.

22. Sfântul Teodor Studitul, *Micile Cateheze*, 66, ediția E. Auvray, *Sancti Patris nostri et confessoris Theodori, Studitis praepositi, Parva Catechesis*, Paris, 1891, la J. Leroy, *op. cit.*, p. 428.

23. Julien Leroy, *op. cit.*, p. 434.

24. Sfântul Teodor Studitul, *Cuvîntul* 8, la Arhim. Athanasie Dincă, *Cuvintele Sfântului Teodor Studitul*, București, 1940, p. 79.

tinuă față de voințele proprii; ori tocmai prin această renunțare, prin această «tăiere a vocii», «sîngele curge, nu materialicește, ci duhovnicește, în inimile noastre»²⁵. Ascultările trebuie făcute cu răbdare, avînd permanent în vedere virtutea «tăierii vocii»: «Pentru că a căuta cele ce nu li se cuvin, a cerceta cele oprite și a pofti să-și împlinească voia, este năravul celor nestatornici, obiceiul celor prea blînzi cu ei înșiși și răutatea celor vicleni. Cunoscîndu-vă greșelile, de acum nimeni să nu se mai lase înșelat în acest chip, ca să nu se facă vinovat de nestatornicie. Căci știți ce spune Sfîntul Doroftei: «*Cel ce a ajuns la tăierea vocii sale, a ajuns la sfîrșitul odihnei*». Prin urmare, dacă cineva dorește să se odihnească, să țină această cale, adică a tăierii vocii și va dobîndi odihna veacului viitor»²⁶. Din partea monahilor se cere ascultare absolută: «Fiți ascultători în toate și vă supuneți, ca fierul în mîna fierarului, celor ce vrem noi după voia Domnului; și veți trăi fără grijă, iar viața voastră va fi fără primejdie»²⁷. «Poți să te mîntui — învăța Sf. Teodor pe călugări — chiar dacă n-ai ști să deosebești alfa de beta; dacă însă vei căuta să faci voia ta, atunci, dacă ți-ai însuși chiar și toată știința, chiar și arta de a citi și a scrie în egipteană, vei vedea totuși focul care te va mistui în veacul acesta și în cel viitor»²⁸. Ascultarea are la Sfîntul Teodor și un sens teologic mai adînc: «Noi am fost izgoniți din paradis pentru neascultare și nesupunere, de aceea preabunul Dumnezeu a binevoit, ca noi să căpătăm din nou raiul prin ascultare și supunere, care îl readuc pe om la starea fericită din trecut»²⁹. Ascultarea conduce pe cel ce o împlinește la o viață de rînduială și la siguranța căii celei drepte spre mîntuire. Ascultarea împreună cu filoxenia (iubirea de străini) întrec chiar și viețuirea și petrecerea în pustie, fiind pe monah nu numai de căderea cea de-a stînga, dar și de cea de-a dreapta: «Cînd citim viețile Părinților ne minunăm foarte mult, și cu adevărat. ...Trebuie așadar nu numai să-i cinstim, ci să-i și urmăm, atît cît este cu putință, însă totodată să-i urmăm cu înțelepciune și cu bun simț, adică: monahul simplu să urmeze un monah simplu, isihastul un isihast, pustnicul un pustnic, egumenul un egumen. Căci care va fi cîștigul, dacă se ia pildă de urmat pe acela care se găsește în altă condiție decît a noastră? Este sigur că nu veți culege nici o roadă, ci dimpotrivă, înșelare. Astfel, mulți părăsind chiar și din evlavie regula lor obișnuită, mai întîi au pierdut starea lor proprie și nici n-au cîștigat ceva din ceea ce doreau. Și ca să nu vorbim de întîmplări vechi, voi restrînge această vorbire la timpurile noastre. Ce cîștig a avut acela, care se numește «psalmist», urcîndu-se pe munte? Nu s-a coborît el prin aceasta? Nu mai este acum nici simplu călugăr, nici stylit (stîlptic). Ce cîștig a adus stîlpul lui Saprit? N-a coborît el, pentru a apăra ortodoxia? Pentru ca după aceea să cadă în erezie, să trădeze adevărul și să ajungă acum un incarnat prigonitor... Voi, așadar, urmați pe aceia care au strălucit în ascultare; și nu numai pe sfinții de altădată, ci chiar și pe ai

25. Idem, *Marile Cateheze*, I, 32, ed. J. Leroy, la același, op. cit., p. 436.

26. Idem, *Cuvîntul 17*, la Arhim. Athanasie Dincă, *Cuvintele Sfîntului Teodor Studitul*, ..., p. 111. 27. Idem, *Cuvîntul 11*, la același, p. 89.

28. Idem, *Marile Cateheze*, A, LX, ediția Acad. Teol. Petersburg, ..., p. LXXXIV.

29. Idem, *Micile Cateheze*, 382—383; *Marile Cateheze*, A, LXXX, aceeași ediție p. LXXXIV.

obștii noastre. Întreceți-vă cu fericitul Dometian, a cărui credință este așa de arzătoare ; întreceți-vă cu fericitul Zosima, a cărui ascultare este ferită de prefăcătorie ; întreceți-vă cu fericitul Marcu, care, primind ocările și înfruntările ca pe niște laude, a rămas neclintit în statornicia sa ; urmați pe fericitul Terentie, care, de ani de-a rîndul, servește pe bolnavi la bucătărie, fără să se vaiete de griji și de boală ; ...urmați pe alți frați ai noștri, care, în mare număr s-au înălțat prin ascultarea lor și ale căror nume sînt scrise în cartea vieții (Filip. 4, 3). Iată cei pe care trebuie să-i ascultați, nu pe pustnici. Precum părintele nostru Ioanichie, cu frații săi, locuiește în tăcerea muntelui, așa chemarea noastră este de a practica ascultarea și primirea de străini»³⁰.

4. Votul fecioriei.

Fecioria (*ἡ παρθενία*), după învățătura Sfîntului Teodor este cea mai mare virtute și atinge prin înălțimea sa vîrfurile cerului. Viața omenească se împarte în două feluri de stări : starea de căsătorie și starea de feciorie, prima constituind o lume inferioară fiind supusă stricăciunii, iar a doua asemuindu-se strălucirii prin incoruptibilitate. Asceții care păstrează fecioria prezintă un spectacol mirific : ei se află în trup și mai presus de trup, se află în lume și mai presus de lume, ei duc viața de dinainte de zidirea lumii vizibile. Însă darul fecioriei este incompatibil multora și se acordă numai aceluia care se răstignesc pe ei înșiși prin viața lor³¹. «Nu există o virtute mai înaltă ca fecioria, — spune Sfîntul Teodor într-una din cateheze — pentru că fecioria este virtutea care înaintea tuturor a strălucit în paradis, fecioria s-a învrednicit a face pe Maica lui Hristos, fecioria face ca oamenii să fie îngeri, căci înalță lumea la incoruptibilitate»³². Fecioria este contingentă cu modul de viață al îngerilor, îl introduce pe om în starea paradisiacă inițială³³. Însă fecioria se atinge prin munci și eforturi nenumărate. Cu cît este mai înaltă și mai minunată această virtute, cu atît mai puternic și mai tenace caută ucigașul vieții noastre să ne biruie prin patima contrarie³⁴. De aceea Sfîntul Teodor sugera călugărilor în catehezele sale, să evite, prin toate mijloacele, întîlnirile cu femeii, să nu viziteze, fără a fi necesar, nici mănăstirile de maici, să fie în general departe de societatea lumească : «Să ascultăm Scriptura ce zice : *că nu poate băga cineva cărbuni aprinși în sînul său și să nu i se ardă hainele ; sau să umble cineva pe deasupra focului cu picioarele goale și să nu se ardă*. Așa și cel ce se apropie de orice fel de femeie, fie măritată, fie nemăritată, fie fecioară, fie călugăriță, sau văduvă, care a făgăduit să aibă mire pe Domnul slavei, nu se poate să nu ațîțe văpaie de pierzare în sufletul său. Acestea le-am spus pentru cei ce sînt împrăștiați ici și colo și voiesc să

30. Idem, *Cateheza 38, 139* (apud L'abbé Marin, *Saint Théodore*, Paris, 1906) p. 63-65.

31. Idem, *Micile Cateheze, 127—128*, ed. Acad. Teol. Petersburg..., p. LXXXV.

32. Idem, *Cuvîntul 92*, la Athanasie Dincă, *Cuvintele Sfîntului Teodor Studitul...*, p. 377—378, identificat de At. Dincă cu *Micile Cateheze*, 46, P.G., XCIX, col. 505—688.

33. Sfîntul Teodor Studitul, *Micile Cateheze*, 378, ed. Acad. Teol. Petersburg, p. LXXV.

34. Ibidem, 229, aceeași ediție, p. LXXXV.

trăiască mirenește și să ne pricinuiască pricini de păcate pentru smin-teala lor»³⁵.

5. Doctrina isangheliei și sensul slujirii lui Dumnezeu

Una din temele cele mai frecvent utilizate de către autorii monastici, este aceea a «vieții îngeresti» sau a isangelismului. Adesea găsim în scrierile lor afirmația că monahul este egalul îngerului. Tot așa în minee aflăm expresia «îngeri în trup» referitoare la unii sfinți cu viață ascetică deosebită. Prin aceasta se înțelege în general că starea unui eremit al cărui țel este tocmai de a atinge contemplația, este considerată ca fiind egală cu cea a îngerului, pentru că el contemplă pe Dumnezeu.

În ceea ce privește însă viața chinovitică, isangelismul are alt temei. Cenobitii nu caută neapărat contemplația. *Căci, în fond, primul rol al îngerului, cel care îl definește, nu este contemplația, ci de a fi mesager și de a sluji*³⁶. De aceea și Sfântul Teodor vorbește despre isangelism în sensul slujirii lui Dumnezeu, care este însuși scopul vieții chinovitice; monahul trebuie să caute a face voia lui Dumnezeu, ca și îngerii. Astfel *munca*, forma cea mai obișnuită a slujirii lui Dumnezeu, pentru un monah studit dă vieții monahale o «frumusețe îngerească». Prin muncă viața monahului devine ἀγγελολομακάριστος, căci munca face din monah un liturghisitor, intrucitva în maniera îngerilor. În acest sens Sf. Teodor le cîntă studiților într-un ditiramb: «Bucurați-vă, locuitori ai cerului surghiuniți pe pământ, cei ce sălășluiți în Ierusalimul de Sus, moștenitori ai împărăției lui Dumnezeu, neavînd sorți și parte în desfătări pămîntești. «Bucură-te, burda și întru Dumnezeu adunata frăție, adunare cu un singur suflet, o singură inimă, și iubitoare de părinți și frați, legiune îngerească pe pământ, reinnoitorii vieții de demult ai sfinților părinți ai noștri. Bucurați-vă, lucrători ai lui Dumnezeu, iubitori de muncă și bărbați apostolicești, care zi și noapte trudesc cu minile lor, spre a nu împovăra pe alții, și care prin aceasta își satisfac nu numai nevoile lor, ci și pe acelea ale fraților mai slabi, precum și nevoile oamenilor străini. Bucură-te, orînduire de nezdruncinat, chip unit cu Dumnezeu, pe care nu l-au nimicît nici amenințarea împăratului, nici frica în fața autorităților, nici chiar moartea de acum aproape»³⁷.

Viața chinovială este definită tocmai prin această slujire a lui Dumnezeu și a oamenilor. Sfântul Teodor spune că însuși Domnul a instituit acest fel de viață, atunci cînd a luat vestmînt de rob și a spălat picioarele Apostolilor Săi: «Voi știți, preaiubiților, că Domnul nostru Iisus Hristos în persoană, Cel ce ne dăruiește bunuri care depășesc așteptările noastre, cînd a coborît pe pământ, nu a îmbrățișat viața eremitică, nici pe aceea a stîlpticilor, ci de-a dreptul desăvîrșirea și legea slujirii. Că El însuși a spus: am coborît din cer nu pentru a face voia Mea, ci voia Tatălui Care M-a trimis... De aceea El a luat un ștergar și veșmîntul slugilor; El a spălat picioarele ucenicilor Săi și le-a șters cu ștergarul. În altă

35. Sfântul Teodor Studitul, *Micile Cateheze*, 130, P.G., XCIX, col. 505—688, identificat de Arhim. Athanasie Dincă cu *Cuvîntul* 93, în *Cuvintele Sfîntului Teodor Studitul...*, p. 385—386. 36. Julien Leroy, *op. cit.*, p. 430.

37. Sfântul Teodor Studitul, *Marile Cateheze*, A, XLVII, ed. Acad. Teol. Petersburg..., p. CIV.

parte, El mai spune : «Eu sînt printre voi ca unul care slujește». Deci, dacă, precum vedeți, copiii mei și fraților, El a preferat față de toate celelalte viața de slujire, care este a noastră, nu sînteți voi fericiți ?»³⁸. Slujirea trebuie să fie totală. Iar dacă Sfîntul Teodor îndeamnă atît de mult pe ucenicii săi să lucreze cu ardoare, aceasta nu o face din «activism» și încă mai puțin din rațiuni mărunte de interes obștesc, ci pentru ca ei să realizeze perfect această spiritualitate de supunere și slujire care face din monah un smerit rob al tuturor. Mai ales că această slujire depășește limitele mînăstirii. Monahul este robul neamului omenesc, nu numai pentru că el e adesea tratat cu dispreț de către oamenii din lume, ci și pentru că se străduiește să servească omenirea. Mînăstirea nu poate fi un loc închis care muncește numai pentru ea însăși. Urmînd pe Sf. Vasile cel Mare, Teodor Studitul se gîndește la săraci, iar munca monahilor trebuie să le ușureze nenorocirile³⁹.

Aspecte ale vieții monahale din mînăstirea Studion în viziunea Sfîntului Teodor

Concepțiile principale ale Sfîntului Teodor privind călugăria și chinovia, ca forma cea mai utilă de trai mînăstiresc au fost realizate și în practică de către marele egumen în organizarea mînăstirii Studion, care, sub conducerea sa prezenta chinovia tipică bizantină, cu idealuri pregnant exprimate și cu oglindirea lor cît mai fidelă în manifestările concrete ale vieții monahale. Mînăstirea Studion sub păstoria Sfîntului Teodor se constituia dintr-o obște frățească strîns unită, unde totul era comun : «Fraților, părinților și fiilor — îi învață Sfîntul Teodor pe studii — vă spun că toate sînt de obște, atît cele trupești, văzute, cît și cele sufletești, tainuite. Să ne împărtășim, dară, unul pe altul din faptele noastre bune și să ne veselim laolaltă atît de cele trupești, cît și de cele sufletești, după cum zice apostolul că trupul este unul, dar părțile lui mai multe ; însă toate părțile fac un singur trup. De pătimește vre-o parte, toate părțile pătimeșc ; iar de se bucură o parte, toate celelalte părți se bucură. Și după cum de la cap la picioare lucrează fiecare parte, așa trebuie să ne socotim și sufletește»⁴⁰.

În exercitarea demnității de egumen, Sfîntul Teodor, departe de a-și manifesta autoritatea sa, avea o atitudine părintească față de toți frații obștii. Ca păstor și învățător duhovnicesc el conduce întreaga mînăstire pe principiile exemplului personal, al influenței morale și al autorității spirituale : «Fraților și părinților ! Chiar de voi deschide gura mea întinată în toate zilele ca să vă învăț, fiii mei prea iubiți, încă nu-i de ajuns pentru dragostea voastră, pentru grija mîntuirii voastre. Fiindcă deși sînt păcătos, dar mă silesesc ziua și noaptea către acest lucru, pentru care sînt și trăiesc, îl doresc și-l cer, care este viața și moartea de laudă a mea, adică, mîntuirea voastră»⁴¹. Iar în altă parte îi îndruma astfel : «Fie-

38. Idem, *Marile Cateheze*, I, 42, ed. J. Leroy, la același, *op. cit.*, p. 434.

39. Ibidem, I, 1 ; I, 12 ; I, 50, ed. J. Leroy, și II, 30 ; II, 61 ; II, 86, ed. Papadopoulos—Kerameus, Saint-Petersbourg, 1904, la J. Leroy, *op. cit.*, p. 435.

40. Sfîntul Teodor Studitul, *Marile Cateheze*, II, 21, ed. Papadopoulos—Kerameus, Saint-Petersbourg, 1904, identificat de Arhim. At. Dincă cu *Cuvîntul 12*, în *Cuvintele Sfîntului Teodor Studitul...*, p. 92.

41. Idem, II, 31, aceeași ediție, identificat de At. Dincă cu *Cuvîntul 13* în *Cuvintele Sfîntului Teodor Studitul...*, p. 96.

care dintre voi, care face ceva fără permisiunea mea, să-mi fie străin mie, smeritului, îndrăznesc să spun, de asemenea și lui Dumnezeu Însuși. Oricine, care împreună cu cineva dintre cei mai mari sau mai mici va plănui vreo treabă fără știrea mea, să fie în afara adevărului; însă și eu, la rîndul meu, dacă voi prinde dragoste, dacă mă voi atașa și voi începe să arăt bunăvoință cuiva dintre rudele mele ori, în general dintre persoanele apropiate mie, mai mult decît celorlalți, să fiu și eu însumi anatemala»⁴².

Pentru mai buna organizare și conducere a obștii celor o mie de călugări, Sfîntul Teodor i-a împărțit în cete, după stări duhovnicești, după luminarea minții și după ascultările lor. În fruntea fiecărei cete el a așezat cîte un întîistătător sau proinstareț⁴³. Astfel, s-a format în minăstirea Studion un numeros personal de administrare (διακονητοί), dintre care unii se îngrijeau de proprietatea și gospodăria minăstirească, alții îngrijeau biserica și slujbele, alții îl ajutau pe egumen în supravegherea păstrării buneii rînduiei și a disciplinei printre călugări. Primul loc după egumen îl ocupa în minăstire *locșitorul* său (ὁ τὰ δεύτερα φέρων, ὁ δευτερεύων), care-l ajuta la supravegherea supremă și îndrumarea călugărilor, îl înlocuia în timp de boală și de absență⁴⁴. În fruntea celor care aveau răspunderea intereselor materiale ale minăstirii se afla *iconomul* (οἰκονόμος), care după instrucțiunile Sfîntului Teodor «este dator să dea fiecăruia cele convenite și să facă totul nu pătînitur și pătîmaș, ci cu bunăvoință și dragoste frățească, așa cum se cuvine să fie iconomul lui Dumnezeu»⁴⁵. Vistieria minăstirească se afla în grija *vistiernicilor* (οἱ χρυσοφόλακες). Mai departe, *chelarul* (κελλάρτης, κελλάρης) avea grijă de camera cu provizii alimentare pe care le livra bucătăriei minăstirești; supraveghînd totul cu mare grijă: «Veghează, chelarule — povățuia Sf. Teodor, — căci ochii mei privesc necontentit masa (trapeza) copiilor mei; vezi de hrana lor și repartizează-o ca la masa lui Dumnezeu...»⁴⁶. Apoi *trapezarul* (τραπεζοποιός, τραπεζάριος) avea și el grijă de masa călugărilor supraveghînd pregătirea acesteia, păstrînd ordinea și liniștea în trapeză, făcînd să înceteze zgomotul și conversațiile⁴⁷. Ascultarea *bucătariului* (ὀψοποιός, μάγειψ) era grea, dar îndeplinirea ei însemna cîștigarea binecuvîntărilor dumnezeiești: «Cine nu-ți va da cunună, o fiul meu, ție care înduri în fiecare zi o muncă atît de aspră? Lucrul tău este lucrul unei slugi; însă răsplata ta va fi mare. Ocupația ta de rob murdărește miinile; însă curățește greșalele tale. Focul te dogorește acum; însă nu te va dogori mai tîrziu. Mergi, deci, plin de însuflețire la bucătăria ta, taie lemne, spală crătițele, pregătește hrană fraților tăi, întocmai ca pe aceea a lui Dumnezeu. Dă gust bucatelor pentru aceia ce se roagă pentru tine, spre a cîștiga binecuvîntări dumnezeiești, ca Iacob cel de demult, și fii fericit că ocupi astfel viața ta»⁴⁸. În minăstire erau

42. Idem, *Marile Cateheze*, A, XLV, ed. Acad. Teol. Petersburg..., p. XCI.

43. Arhim. Athanasie Dincă, *Sfîntul Teodor Studitul, viața, activitatea și operele sale...*, p. 43.

44. Βίος καὶ πολιτεία Θεοδώρου Α-Β, P.G., XCIX, 148 D, 261 A; "Ἰαμβοὶ διαφόρου ὀποθέσεις, Ibidem, 1781 B.C. 45. Ibidem, βίος Α-Β.

46. Sfîntul Teodor Studitul, *Micile Cateheze*, 151, 160, 175, ed. Acad. Teol. Petersburg..., p. XCVIII. 47. Idem, ibidem, 151, 160, aceeași ediție, p. XCVIII.

48. Idem, *Iamboi* 14, 1785, apud L'Abbé Marin, *op. cit.*, p. 49.

de asemenea : un brutar (ὁ ἀρτοποιῶν), care după spusele Sfintului Teodor va fi piine curată pentru Domnul, dacă își va îndeplini serviciul în deplină ordine, cu sirguintă și îndemînare ⁴⁹; ospătarul (ἐνοδόχος), care avea sarcina de a primi pe pelerini, pe călătorii străini și în general pe oaspeții care veneau la minăstire, îngrijindu-se totodată de ei, cît timp rămîneau acolo ⁵⁰, infirmierul (νοσοκόμος), care administra spitalul minăstiresc și îndeplinea în el obligațiile de ajutor de medic, avînd de asemenea la dispoziția sa *călugări care îngrijeau de bolnavi* (οἱ νοσοκομοῦντες) ⁵¹. În serviciul nevoilor materiale ale minăstirii, mai erau, de asemenea grădinarul și ajutoarele sale, viticultorul, tîmplarii, cizmarii, zugravii, pietrarii, împletitorii de coșuri, țesătorii, lăcătușii, pescarii, pie-larii, lucrătorii la velniță și la moara de apă ⁵². Mai departe, biblioteca minăstirii era condusă de *bibliotecar* (ὁ βιβλιοφύλαξ), școala minăstirească era condusă de un învățător special (διδάσκαλος), iar școala caligrafilor minăstirești se afla sub supravegherea *primului caligraf* (πρωτοκαλλιγράφος) ⁵³. Pergamentul pentru scris era preparat de un meșter anume (μεμβρανᾶς, μεμβρανοποιός), cancelaria și arhiva minăstirii erau conduse de *hartularii* (οἱ χαρτουλαρεῦντες), care lucrau aici împreună cu *secretarii* (οἱ νοταρεῦντες) și *copiștii* (οἱ καταγραφόμενοι, οἱ γραφεῖς) ⁵⁴. În special lucrul caligrafilor și al copiștilor era socotit ca o «rugăciune», ca o predică neîncetată, ca o «propovăduire a mîinilor». Pentru aceasta ei erau scutiți de citirea psaltirii în Postul Mare, așa după cum aveau datoria celălalte ateliere de lucru ⁵⁵. Între caligrafi și copiști s-a distins Sfintul Platon, unchiul și duhovnicul starețului studiților, despre care ni s-au păstrat frumoase cuvinte de laudă, într-un panegiric la moartea lui : «Era foarte zelos la lucrul mîinilor și îndemînarea sa îl făcea vestit între toți... Ce mînă, cu adevărat, alcătuia literele cu mai multă podoabă decît mîna sa ? Se află careva care să scrie cu mai multă sirguintă și grijă ? Cu ce osirdie se dădea el oricărei lucrări care i se încredința ! Cine ar putea să socotească scrierile care au ieșit din mîinile sale și cărticelele pe care el le-a scos din dumnezeestile scrieri ale Părinților, și care sînt așa de folositoare celor care le au ? Dacă noi avem o bibliotecă atît de îmbogățită, nu se datorește oare aceasta lucrului și iscusinței sale, căroră noi sîntem atît de datori ? Cînd ținem aceste cărți în mîinile noastre, sufletul ni se luminează și sîntem plini de admirație pentru această pană atît de rodnică și de îndemînatică» ⁵⁶.

Scrierile minunate ale ucenicilor de la Studion s-au răspîndit în tot Orientul creștin, ajungînd, pînă și în minăstirile Italiei, iar rînduielele puse de el pentru scriitori și copiști au fost peste tot împrumutate și însușite, rînduindu-se drept canon de urmat ⁵⁷.

49. Idem, *Marile Cateheze*, A, II, XXI, ed. Acad. Petersburg..., p. XCVIII.

50. Idem, *Micile Cateheze*, 151, aceeași ediție, p. XCIX.

51. Idem, *Marile Cateheze*, A, II, XXVIII, aceeași ediție, p. XCIX.

52. Idem, *Ibidem*, A, II, XI, XIII, XXI, XXXV, aceeași ediție, p. XCIX.

53. Idem, *Ibidem*, A, XXI, XXXV, aceeași ediție, p. C.

54. Idem, *Ibidem*, A, XXXV, B 110, aceeași ediție, p. C.

55. Arhim. Athanasie Dincă, *Sfintul Teodor Studitul...*, p. 75.

56. Sfintul Teodor Studitul, *Laud. funeb.*, 16, 820, apud L'Abbé Marin, *op. cit.*, p. 71- 75.

57. Arhim. Athanasie Dincă, *Sfintul Teodor Studitul ...*, p. 76.

Demnă de remarcat este organizarea de către Sfântul Teodor Studitul a unei școli în mînăstirea sa, numită «școală a virtuții» (ἀρετῆς παιδευτήριον), «minunată pepinieră» în care învățau copiii ce urmau să devină monahi la Studion. Îndatoririle acestora erau printre altele : exercitarea de a citi, de a scrie și de a copia manuscrise, de a studia Sfintele Scripturi și operele Părinților Bisericii, învățînd în același timp și arta de a compune imne pe care le cîntau apoi în timpul slujbelor⁵⁸. Didascalul care conducea școala avea datoria să se comporte părintește și cu afecțiune față de tineri, cărora trebuia să le dea o formație evlavioasă (ἐκτρέφειν ἐν παιδείᾳ καὶ νοῦθεσίᾳ κυρίου)⁵⁹.

*

Așa cum am arătat, Sfântul Teodor a dat chinoviei din Studion o organizare administrativă pe cît de complicată, pe atît de durabilă, organizare pe care monahismul oriental bizantin nu o cunoscuse pînă la el. Fără să fie un teolog speculativ, Sfântul Teodor a îndrumat, și mai îndrumă încă și astăzi, prin operele sale, sute de generații de monahi pe principiile unei teologii simple și practice. După vechiul principiu al vieții călugărești «ora et labora», Sfântul Teodor cere tuturor monahilor mai întîi să trăiască în duh de rugăciune, care este esențial oricărei vieți religioase. Apoi viața de obște, chinovială, pe care el o recomandă monahilor, îi scutește pe aceștia de greutățile și primejdiile traiului idioritmîc. În spiritul acestei idei Sfântul Teodor a dezvoltat rînduiala monahală a Sfîntului Vasile cel Mare, însă pe deplin original și specific, răspunzînd cerințelor timpului și locului în care a trăit. Bogăția și diversitatea funcțiilor mînăstirești, utilitatea lor, sistematizarea corectă și necesitatea lor vitală corespundeau principial problemelor chinoviei bizantine. Din pricina caracterului lor practic, instituția persoanelor mînăstirești oficiale instituită de Sfîntul Teodor a prins rădăcini adînci în viața mînăstirească din Imperiul bizantin. Regulile de viață obștească ale mînăstirii Studion au devenit model de trăire călugărească și pentru alte chinovii ale Orientului Ortodox de la locurile Sfinte și Muntele Athos, influențînd profund și monahismul românesc. Voturile monahale : ascultarea, fecioria și sărăcia trebuie să devină adevărate virtuți pentru cei ce se hotărîsc să trăiască în mînăstire ; ele disciplinează energiile, mențin ordinea și procură atît pacea mînăstirii, cît și pacea interioară, a fiecăruia în parte. Sfîntul Teodor pune un deosebit accent pe *muncă*, ce trebuie să fie îndeplinită de fiecare cu răbdare, conform aptitudinilor lui, practice și intelectuale. Urmînd unor mai vechi tradiții monahale, Sfîntul Teodor privește viața religioasă ca o *luptă*, ca un război nevăzut împotriva patimilor și diavolilor și de asemenea ca o luptă pentru integritatea credinței și a moralei creștine. Sfîntul Teodor le cere monahilor să nu-și pună nădejdiile într-o mîntuire prin contemplații iluzorii, ci să trăiască Evanghelia și duhul ei de slujire după modelul suprem al Mîntuitorului Iisus Hristos, în smerita iubire de Dumnezeu, a fraților de mînăstire și a întregii omeniri.

58. A. A. Vasiliev, *Histoire de L'Empire Byzantin*, Paris, 1932, p. 388.

59. Paul Lemerle, *Le Premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, p. 104.

VIRTUTEA SMERENIEI ȘI IMPORTANȚA EI ÎN CĂUTAREA UNITĂȚII CREȘTINE

de Pr. Prof. SORIN COSMA

Faptul că creștinii se mențin încă despărțiți, că mai există încă disensiuni, polemici și chiar violențe între aceia pentru a căror unitate Mîntuitorul Hristos s-a rugat înainte de a Se aduce pe Sine jertfă de ispășire pentru mîntuirea lor — lăsîndu-le drept testament sfînt al Său porunca de a avea dragoste între ei, — constituie mari și grele păcate de care se fac vinovați toți aceia care nu depun tot efortul și nu fac tot ce le stă în putință, «ca toți să fie una» (Ioan, 17, 21). Fericitul Augustin cu secole în urmă atrăgea atenția asupra celui «immanissimo sacrilegio» — cum îi spunea el — de care se fac vinovați toți cei care trăgîndu-și numele de la unicul Fiu al lui Dumnezeu întrupat, Mîntuitorul Iisus Hristos, continuă să rămînă despărțiți, sau în dușmănie unii cu alții: voi toți sînteți vinovați și făcători de rele din cauza păcatului schismei, din cauza celui mai îngrozitor sacrilegiu de care nimeni dintre voi nu este eliberat pînă ce nu se va întoarce la unitatea cu toți credincioșii lui Dumnezeu»¹.

Creștinii înțeleg acum, poate mai mult ca altădată, cît de mare este răul dezbinării lor, dar faptul că secole de-a rîndul au trăit astfel, prăpastia dintre ei s-a adîncit tot mai mult, încît obstacolele care stau în față sînt aproape imposibil de depășit. Aici ne referim desigur la doctrina confesională uneori atît de diferențiată. După cum arată Paul Evdokimov, «dizlocarea unității creștine a fost rapidă, reunirea e lungă și toate eforturile se lovesc de aceluși «non possumus» al conștiinței dogmatice»².

Și totuși Mîntuitorul îi cheamă neîncetat pe cei care-I poartă numele, să aibă dragoste între ei, pentru a dovedi că sînt ucenicii Lui, să se unească, să fie Ună! ...Mulți dintre ei ar vrea într-adevăr să realizeze acest lucru chiar cît mai repede, dar, luîndu-l «cu asalt» și insuficient chibzuit, s-ar ajunge mai degrabă la un compromis decît la o unire adevărată. Și pentru a fi temeinică, unitatea trebuie să aibă la bază mărturisirea limpede și statornică a aceleiași credințe. Cum ar fi posibilă, de pildă, o intercomuniune autentică, dacă convingerile despre Hristos Euharistic sînt atît de diversificate?... De la sine apare întrebarea: Cu care Hristos ne împărtășim? Și în funcție de răspuns sînt considerate și efectele acestei Taine, centrul însuși al Bisericii creștine³.

1. Impotriva lucrărilor lui Pelitian, 2, 96, 221, P.L. XLIII, col. 333.

2. La Episcop Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, București, 1979, p. 15.

3. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae remarcă faptul că protestanții nu «încearcă nici o dificultate în a fi una în actul împărtășirii, dar încearcă o dificultate foarte mare în a fi una cu ceilalți creștini prin mărturisirea aceleiași credințe. Nu se implică, oare, chiar în aceasta o relativizare a Euharistiei, în concepția lor, dar nu și o relativizare a deosebirilor de credință prin care se caracterizează?». *Iubire și adevăr; pentru o depășire a ecumenismului contemporan*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 285.

Pe de altă parte însă, pe credincioșii adevărați și sinceri ai diferitelor confesiuni creștine îi interesează, de exemplu, mai puțin motivele pentru care nu se serbează Paștile în aceeași zi, ci ei preferă ca toți creștinii să sărbătorească împreună în aceeași zi Învierea Domnului și sînt bucuroși cînd se întimplă să fie astfel.

Pe tărîm practic, ei au demonstrat că pot fi uniți în acțiunile de slujire a lumii, așa cum Mîntuitorul «nu a venit să I se slujească, ci să slujească El» (Marcu, 10, 45). Ei au declarat și acționează uniți pentru pace și echitate în lume, după cum a spus-o deschis, în «Apelul adresat tuturor guvernelor și popoarelor», Consiliul Ecumenic al Bisericilor la New-Delhi în 1961, și în repetate rînduri după aceea pînă astăzi: «...În problema păcii, convingerea noastră este sigură și limpede: războiul este contrar spiritului învățaturii lui Hristos... acțiunea pentru pace se manifestă prin ajutorarea țărilor noi în vederea dezvoltării, sau a luptei contra sărăciei, bolilor, foametei, exploatării și ignoranței... Noi ne angajăm a munci fără încetare și ținem să facem cunoscut tuturor guvernelor că oricare dintre ele va propune o linie de conduită de orice fel care va contribui ca să se atingă acest scop, poate conta pretutindeni pe sprijinul nostru»⁴.

Biserica noastră se pronunță pentru promovarea unui «ecumenism integral», adică pentru o îmbinare armonică între acțiunea de unire creștină, sub aspect dogmatic, spiritual, liturgic, cu slujirea creștină a lumii pe multiple planuri. După cum a arătat Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, «Biserica Ortodoxă Română practică un ecumenism integral, străduindu-se să-și aducă aportul atît la înfăptuirea unității creștine, cît și la sprijinirea năzuințelor contemporane pentru fericirea omului și pentru pacea între popoare»⁵.

Vedem de aici că, dacă pe linia slujirii, Bisericile pot promova un ecumenism practic, pancreștin și integral, ele nu au nevoie de un prea mare efort nici pe linia depășirii aceluși «non possums» al conștiinței dogmatice. S-a recomandat, de pildă, «să se renunțe la teologia dogmatică clasică și să se reducă totul la un minimum»⁶. Cartea semnată de P.S. Dr. Antonie Plămădeală — *Ca toți să fie una* — vine cu o judicioasă analiză a dialogului ecumenic în stadiul actual, oferind soluții și deschizînd perspectivele dezvoltării lui în probleme de credință.

În altă ordine de idei, s-a remarcat faptul că, dacă în probleme doctrinare dialogul ecumenic se desfășoară cu dificultate, în problemele vieții creștine practice sînt perspective mult mai apropiate de unitate⁷. Se impune totuși studierea atentă și a acestor apropieri privind spiritualitatea și morala creștină, pentru a le putea consolida, ca și găsirea căilor de depășire a deosebirilor existente. Stabilirea precisă a principiilor esențiale învățaturii morale, pe care se articulează întreaga viață creștină, ar fi în mod real un prețios cîștig spre unitate.

În opoziție cu mîndria, care a generat păcatul în lume, rămînînd în continuare sursa primordială a neînțelegerilor, dezbinărilor și dușmă-

4. *Nouvelle Delhi, 1961*, Conseil Oecuménique des Eglises, p. 266.

5. *Biserica Ortodoxă Română în lumea creștină contemporană*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 192.

6. Pr. Prof. Liviu Stan, *Pentru o teologie ecumenică*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 453.

niilor, smerenia este baza virtuții pe temelia căreia rodește dragostea spre unitate și pace.

Vom încerca să prezentăm în cele ce urmează câteva aspecte pe care le socotim mai semnificative privind fundamentarea rolului smereniei în conturarea vieții morale creștine în unitate, ca și perspectivele unei mai apropiate și active conlucrări creștine pentru unitate, mai ales pe tărîm practic.

1. Viața Bisericii primare, model de unitate creștină.

S-a spus pe bună dreptate că creștinismul a adus în lume o nouă religie și în același timp și o nouă morală. Această noutate constă în descoperirea unui nou adevăr cu privire la o nouă legătură a omului cu Dumnezeu și anume că «Dumnezeu este iubire și cel ce rămîne în iubire rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne în el» (I Ioan, 4, 16). Această nouă legătură are un caracter personal. Dumnezeu se comunică ca iubire capabilă să genereze o nouă viață morală bazată pe sfințenia și iubirea Lui, care la rîndul ei se comunică în relațiile inter-personale. Acest lucru a devenit o realitate în urma pogorîrii Duhului Sfînt și a întemeierii primei Biserici la Cincizecime. Cartea Faptelor Apostolilor ne spune că primii creștini după ce au primit «cu dragoste cuvîntul; s-au botezat» și au întemeiat prima comunitate creștină (Fapte, 2, 41). «Și erau stăruind în învățătura apostolilor și în unire și în frîngerea piinii și în rugăciuni... și în toate zilele așteptînd cu un cuget în templu și frîngînd prin case pline, primeau hrană cu bucurie și cu bunătatea inimii, lăudînd pe Dumnezeu și avînd har la tot poporul... iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una, și nici unul nu zicea că este ceva al său din averile lui, ci erau toate de obște» (Fapte, 2, 41 sq.). Vedem din aceste cuvinte ale Scripturii criteriile dragostei creștine care unește credincioșii în unitatea lui Hristos, care nu se împart, ci formează un singur trup (I Cor., 12, 12). Criteriul acestei dragoste fraterne specifice, necesare și esențiale unității creștine — întrucît «Hristos nu S-a împărțit» (I Cor., 1, 13), ci este veșnic Același (Evrei, 13, 8) — ni-l oferă Sfîntul Apostol Pavel cînd spune: «Nu faceți nimic din duh de ceartă, nici din mărire deșartă, ci cu smerenie unul pe altul socotească-l mai de cînstă decît el însuși. Să nu caute nimeni numai ale sale, ci fiecare și ale altuia. Gîndul acesta să fie în voi care era și în Hristos...» (Filip., 2, 3—5). Aceasta este o regulă de aur ce poartă în sine puterea unității creștine, în unitatea «gîndului lui Hristos» (Filip., 2, 5; I Cor., 2, 16); iar aici nu e vorba de o învățătură teologică cu caracter teoretic, ci de o gîndire practică. Adică aceea care l-a determinat pe Fiul lui Dumnezeu să se dezbrace de mărirea cerească și să primească ocară morții pe cruce pentru adunarea tuturor oamenilor în jurul Său, în unitate și pace. În unitatea acestei gîndiri se consolidează temelia de nezdruccinat a unității celor ce cred. «Dacă toți cugetă ca Iisus Hristos cînd a murit pentru noi păcătoșii, atunci nu se pot despărți, atunci sînt solidari ca frații»⁸. Identitatea gîndului lui Hristos ca normă a unității creștine este consecința

7. Episcop Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 30.

8. Dr. Werner de Boor, *Die Briefe an die Philipper und Kolosser*, Verlag R. Brockhaus Wuppertal, 1969, p. 70.

păcii și bucuriei lăuntrice a fiecărui credincios din Biserica întemeiată la Cincizecime, pe care o prezintă cartea Faptele Apostolilor ca pe o cheazăsie a unității lor de dragoste frățească, singura formă capabilă să mențină «taina credinței în conștiință curată»⁹ (I Tim., 3, 9) și odată cu aceasta, unica formă de «a locui Hristos prin credință în inima credincioșilor» (Efes., 3, 17). Apostolul arată că apariția «invidiei, certurilor și dezbinărilor» între creștini dovedește că ei nu se inspiră din viața Duhului Sfânt, «ci sînt încă trupești» (I Cor., 3, 3), «pentru că gîndul trupului este moarte, iar gîndul duhului viață și pace» (Rom., 8, 6) și cei ce sînt în trup — în carne, adică robiți de poftete trupești, nu pot plăcea lui Dumnezeu. Dar voi nu sinteți în trup ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar de nu are cineva Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui... (Rom., 8, 14).

Cunoscutul teolog Jean Meyendorff referindu-se în acest sens la comunitatea primilor creștini, observă că «moartea și învierea Domnului au stabilit între Dumnezeu și oameni o nouă legătură, o nouă unitate» (Ioan, 17, 22—25). Unirea cu Dumnezeu impune de asemenea unirea între credincioși. Această unire nu este o simplă realitate spirituală și indivizibilă, ci trebuie să apară în viața concretă a Bisericii. Fără unitatea lui Hristos, creștinii nu pot să îplinească desăvîrșit chemarea lor, pentru că lumea nu poate vedea în ei noua viață pe care El le-a dat-o. Prezența lui Hristos nu avea numai un caracter individual, ci se adresa Bisericii întregi, ca Trup tainic al Lui (Fapte, 2, 44). Primii creștini considerau fiecare adunare ecclesială ținută în numele lui Hristos, adică în unire și dragoste, ca o mărturie a biruinței lui Hristos asupra egoismului uman și a păcatului¹⁰.

În căutarea «modelului de unitate» mulți teologi încearcă să identifice în comunitatea Bisericii apostolice o «structură pluriformă» care nu leza întru nimic unitatea. Numai orgoliul, sau gelozia — spun ei — pot transforma diversitatea harismelor în rupturi ale unității... Și așa era, fiindcă suportul moral al Bisericii Noului Testament era cimentat pe fundalul unei credințe simple și curate, ca cerul fără nori, a credinciosului cu Iisus Hristos, prezentată admirabil în rîndurile pe care le redăm: «...Dacă în forma aceasta redusă și începătoare credința nu constituie decît prefața legăturii credinciosului cu Dumnezeu, sub imperiul acestui proces de desăvîrșire ea devine adevărată coloană vertebrală a vieții religioase. Ea este acum întocmai ca o rază puternică, plină de dragoste, de încredere și de nădejde, care se proiectează, în chip natural, din adîncul sufletului credinciosului în afară — pe cît cu

9. De la (σύν) și (οἶδα-εἰδέναι) — «con + scio» — reprezintă conștiința comunității devenită proprie fiecărui membru. De fapt, psihologic vorbind există zone sociale în conștiința persoanei, care se structurează într-un laborator inter-ontic «eu-tu-el», în care «eu» fără «tu» nu ar ști nici cel puțin că există; iar fără «el» nu ar cunoaște cine este. Sub forma acestei triade inter-ontice, natura persoanei umane primește un caracter pulsatoriu de comprimare și dilatare către lume, iar devenirea persoanei înscrisă în esența ei structurală este un proces dinamic de comuniune și comunicare ... A se vedea mai pe larg cartea *Persoană și devenire*, de Eduard Pamfil, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976. Același lucru este demonstrat magistral de Pr. Prof. Dumitru Stămiloae, *Dogmatica*, vol. I, București, 1978, p. 307—309. Nicolae Mărgineanu definește persoana ca «o structură bio-psiho-socială și culturală individuală în dezvoltare», în *Condiția umană*, Editura Științifică, București, 1973, p. 31.

10. *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, 1965, p. 104—105.

putință mai mult — și care, întilnind în calea ei pe Dumnezeu, se întoarce în suflet plin de har dumnezeiesc, luminându-l, încălzindu-l, umplându-l de o dragoste nețărmurită față de tot ceea ce se găsește în jurul său și transformându-l într-un element activ în slujba împărăției lui Dumnezeu pe pământ, care, după cuvintele Sfintului Apostol Pavel, «nu constă în vorbe, ci în fapte» (I Cor., 4, 20)¹¹.

Minunea Cincizecimii, prin revărsarea Sfintului Duh, întărește credinței acest specific nou, făcînd-o «lucrătoare în dragoste» (Gal., 5, 6), prin transformarea vieții păcătoase de altădată «într-un cuget nou» (Col., 3, 2). Această precizare este necesară întrucît formele de exprimare ale credinței sînt foarte variate, mergînd paradoxal pînă la anularea ei. Astfel, Sfîntul Iacob arată că «și diavolii cred și se cutremură» (Iacob, 2, 19). Credința poate exista și ca un simplu act de mărturisire, dar totuși falsă (Matei, 7, 15—24); alta poate fi credința mîndră a împlinitorilor legii, sau cea vanitoasă a celor ce vor să se afirme în numele credinței cu pretenția de a-i fi descoperit dimensiuni noi, derutînd conștiințele care prea ușor se lasă duse de vorbă... Credința Rusaliilor, spre deosebire de aceste forme, are un specific propriu. Ea aparține aceluia care și-au dăruit viața Domnului, fiind mărturisitorii morții și învierii Lui, care îl păstrează pe Hristos viu în viața lor și îl lasă să lucreze El la transformarea în iubire a vieții lor (Gal., 2, 20). Prin această «credință locuiește Hristos în inimile» lor (Efes., 3, 17) și viața lor «este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu» (Col., 3, 3) ca într-un ocean fără sfîrșit de coplesitoare dragoste a Sfintei Treimi, pe al cărei duh de iubire a fost întemeiată Biserica pe Golgota și la Cincizecime... Numai această credință smerită sub «mîna cea tare a lui Dumnezeu» (I Petru, 5, 7) poate fi un proces de înălțare a Trupului Său tainic prin sfințirea membrilor Lui, fiindcă specificul acestei credințe este de a uni membrele, păstrîndu-le în «iubirea lui Hristos» (Ioan, 15, 9) și într-unnoirea vieții (cf. Col., 3, 5, 8—25). Numai o astfel de credință poate oferi chezașa «păstrării adevărului în dragoste» (Efes., 4, 15).

În sfîrșit, faptul că întreaga Biserică creștină primară se împărțase cu regularitate din aceeași Jertfă nesîngeroasă a Domnului (Fapte, 2, 42—46; 20, 7), suprimîndu-se toate îndărătniciile, ambițiile deșarte, trufia, vanitatea și egoismul, crea posibilitatea ca participarea la Cina păcii să îi facă pe toți să simtă, prin revărsarea Duhului Sfînt, comuniunea iubirii agapice, concretizată într-o smerită slujire reciprocă spre unitate (Fapte, 4, 32).

2. Adevăr, iubire și smerenie

Fericitul Augustin consideră smerenia cea mai potrivită cale spre adevăr, bătătorită de Hristos. Smerenia îl pune pe credincios în situația de a se compara cu sfințenia lui Dumnezeu, care are un orizont infinit în adevăr. Cel mîndru se compară totdeauna cu cei slabi, de aceea se mîntuiește pe el însuși¹². Raportarea vieții creștine la adevărul și sfințenia lui Dumnezeu implică smerenia față de sfințenia adevărului divin care,

11. Nicolae, Mîtropolitul Banatului, *Teologia în slujba vieții*, în «Studii teologice», XX (1968), nr. 5—6, p. 329.

12. Bernard Häring, *Das Gesetz Christi*, vol. III, Freiburg im Breisgau, 1963, p. 85.

pe cît este de inefabil, pe atît face smerenia mai adîncă, pentru a deveni accesibil în viața creștină prin participarea și supunerea creștinului față de El. Raportul dintre iubire și adevăr în perspectiva ecumenismului creștin, obligă pe creștini la o transformare adîncă și structurală, întrucît «ecumenismul contemporan pune Bisericilor și tuturor creștinilor o sarcină cu mult mai serioasă decît aceea a unor discuții academice, a unor formule diplomatice foarte generale, sau a unor declarații sentimentale care nu trec în fapte. Se cere să se depășească orgoliul de a impune un adevăr fără iubire, sau orgoliul de a refuza un adevăr, sau de a-l cocoloși în numele iubirii. Se cere unora să coboare în adîncurile iubirii pînă la fundamentul ei cu față de adevăr, și altora să coboare în adîncurile adevărului pînă la sîmburele lui de foc cu față de iubire, eliminîndu-se din el ca neadevărat tot ceea ce eventual nu are ca esență iubirea (primat, protest, cu consecințele lor — uniatism, prozelitism între creștini, justificarea numai prin credință fără fapte, mîntuirea în afară de Biserică)»¹³. Vedem că smerenia în opoziția orgoliului îndeplinește funcția de «coborîre» atît în adevăr, cît și în iubire pentru a le afirma în unitatea credinței și trăirii autentic creștine. Sfîntul Apostol Pavel spune că: «Dragostea se bucură de adevăr» (I Cor., 13, 6). Aceasta este singura iubire autentică, pentru că numai iubirea care se bucură de adevăr, ține adevărul în credință, iar «credința în conștiință curată» (I Tim., 3, 9), fiind capabilă să devină principiu de trăire autentic creștin. Și astfel adevărul este mărturisit prin viață, scutit de a fi sofisticat prin discuții teoretice exclusiviste... Cînd adevărul nu este ținut în dragoste (Efes., 1, 15), cum spune atît de clar Apostolul, iar în astfel de situații viața creștină însăși își pierde autenticul. Biserica nu a vrut și nici nu vrea să dogmatizeze, fiind conștientă că prin formulare adevărul inefabil nu poate fi cuprins în toată strălucirea lui prin cuvînt, așa cum este el trăit prin iubire. Biserica a formulat dogme numai atunci cînd adevărul nu a mai fost ținut în dragoste, ci sofisticat și derutat, iar în atare situații întreaga viață creștină s-ar fi degradat iremediabil. Însă adevărul nu este ținut în dragoste ori de cîte ori apare mîndria, dorința vanitoasă de afirmare, sau de căutare a adevărului în afara iubirii celei adevărate. Cei stăpîniți de mîndrie folosesc învățătura Mintuitorului ca un pretext de afirmare a propriei «înțelepciuni» fiindcă se iubesc pe sine mai mult decît pe Domnul... Și în acest caz iubirea este lezată și falsificată fiindcă «dragostea nu se semețește, nici nu se îngîmfă» (I Cor., 13, 7). Așadar, între iubire și adevăr nu poate exista decît armonie, interdependență și determinare reciprocă, ambele manifestîndu-se în cadrul unei autentice vieți în Hristos, care este Adevărul (Ioan, 14, 6) și prin revărsarea Duhului Sfînt, care este «Duhul Adevărului» (Ioan, 15, 26), iar ca persoane ale Sfintei Treimi, atît Tatăl, cît și Fiul și Duhul Sfînt sînt «iubire, iar cel ce rămîne în iubire, rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne în el» (I Ioan, 4, 16).

Exemplul de felul cum «adevărul este ținut în dragoste» (Efes., 4, 15) ni-l oferă însuși Mintuitorul. Conștient că El este Adevărul, l-a propovăduit prin cuvînt și faptă, cu demnitate și smerenie, în fața oricui, fără însă a obliga pe cineva să-l accepte; El a apărut cu sfințenie ade-

13. *Iubire și adevăr...*, p. 290.

vărul pînă la moartea pe cruce, fără agresivitate, blînd și smerit, inundat de iubirea capabilă să-i cuprindă pe toți oamenii, absolut pe toți...

Din cele de mai sus, constatăm că între iubire și adevăr nu poate exista tensiune sau contradicție, fiindcă «pe măsură ce creștem în iubire, creștem în unitatea adevărului»¹⁴. Cu privire la locul smereniei în interdependența și armonia dintre iubire și adevăr, în cadrul dialogului ecumenic, putem constata că aceasta este nedespărțită de adevăr și iubire: «Iubirea înseamnă dăruire, dăruirea înseamnă smerenie, smerenia înseamnă deschidere. Iubind, fiecare e gata să renunțe la mîndria sa, la părerea sa, la exclusivismul său; devine mai obiectiv și astfel poate recunoaște adevărul celuilalt, fără să se simtă păgubit»¹⁵. În felul acesta smerenia temeluiește dialogul ecumenic, ca un dialog al adevărului și iubirii, dinamizîndu-i perspective mereu noi spre unitatea creștină.

Dintre acestea amintim cîteva :

1. Smerenia creează conștiința că s-a făcut prea puțin pentru unitatea creștină față de ceea ce trebuie să se facă, sau față de ceea ce s-ar putea face în acest sens. Astfel, acțiunii creștine pentru unitate i se impregnează caracterul unei datorii mereu deschise, care nu se împlinește decît odată cu unirea, dar care solicită efort și cheamă spre căutare și găsire de soluții noi, de depășire a situațiilor de eșec, de deschidere a confesiunilor, de colaborare a credincioșilor în acțiuni practice bisericesti, sau obștești.

2. Consiliul Ecumenic al Bisericilor, încă din 1961 la New-Delhi a pus în fața tuturor credincioșilor necesitatea cultivării spiritului pacifist, prin evitarea prozelitismului și polemicilor de orice fel prin respectul tradițiilor și practicilor religioase ale altor confesiuni, precum și schimbul de experiență în acest sens, etc.¹⁶.

3. Smerenia deschide confesiunilor creștine drumul spre întîlnire, spre o mai bună cunoaștere reciprocă, spre o participare pe picior de egalitate la dialogul ecumenic al demonstrării adevărului pe care îl deține fiecare. Și chiar dacă «Bisericile se prezintă sigure pe poziția lor, e vorba totuși de o siguranță deschisă...»¹⁷. Și acest fapt poate primi întru smerenie capacitatea identificării de către o confesiune a adevărului propriu mărturisit și de o altă confesiune, și astfel se pot lărgi și deschide posibilitățile de evidențiere a adevărului comun printr-o continuă dezvoltare a lui...

4. Practicarea de către toate confesiunile a rugăciunii smerite pentru pace a toată lumea și pentru unirea celor ce cred, așa cum Biserica a făcut-o totdeauna păstrînd convingerea că «Duhul Sfînt vine în ajutorul slăbiciunilor noastre» (Rom., 8, 26). «A te ruga împreună, înseamnă deja a te apropia de semenul tău; ...deci, să se observe peste tot unde este posibil, Săptămîna de rugăciune pentru unitatea creștină, pentru a mărturisi în public că rugăciunea e cea care duce la unitate»¹⁸. Rugăciunea comună pentru unitate este numită de Prof. Paul Evdokimov «rugăciune apofatică în umilință și capitulare, — nu în fața celuilalt, ci

14. Ibidem. 15. Episcop Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 22.

16. A se vedea mai pe larg documentele Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor redactate în colecția *Nouvelle Delhi, 1961*, Conseil Oecuménique des Eglises.

17. Episcop Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 28.

18. Ibidem.

în fața lui Dumnezeu. Ceea ce nu putem face unii față de alții, fiindcă sintem încredințați de adevărul care este numai al nostru, putem face în fața lui Dumnezeu»¹⁹.

5. Albert Schweitzer vorbește de necesitatea cultivării de către fiecare Biserică a kenozei confesionale, fiindcă — motivează el — «toți sintem vinovați de această viață în stare de despărțire și toți trebuie să ne căim de ea și să ispășim acest păcat mare în fața lui Dumnezeu care iubește pe păcătos, dar urăște păcatul. Jertfirea eului trebuie să meargă pînă la kenoza confesională, care te deschide la valorile pozitive ale celorlalte confesiuni creștine și-ți lărgeste conștiința creștină pînă la dimensiunile uneia general-creștină»²⁰.

6. Putem conchide că evitarea spiritului polemic și al prozelitismului intercreștin, ca și egalitatea tuturor confesiunilor în dialogul ecumenic, lărgeste posibilitatea găsirii adevărului propriu în credința celuilalt, iar căutarea adevărului altuia care unește, «presupune smerenie, kenoză. Putem spune că smerenia poate fi introdusă printre regulile elementare ale ecumenismului. Fără smerenie nu se poate nici porni, nici înainta cu adevărat pe calea căutării unității creștine. Această regulă are însă și implicații mai de adîncime. Ca să-ți motivezi smerenia, cînd nu renunți la doctrina ta, pentru că nici n-o poți face, nici nu ți-o cere nimeni, și prin urmare nu smerești adevărul pe care îl crezi și îl porți, trebuie să o raportezi la tine personal. Te smerești pentru păcatele tale. Dar o raportează și la comunitatea creștină a persoanelor în general, căci lor li se datorează împărțirea, separarea, păcatul dezbinării. Cu acest păcat se prezintă toți, fie și numai din solidaritate omenească cu acest păcat omenesc care a dus la împărțirea trupului lui Hristos care este și se vrea unul»²¹.

Pe lîngă aceasta, ceea ce amplifică valoarea ecumenistă a smereniei creștine rezidă în însăși caracterul ei de virtute specific creștină, cu funcție dinamizatoare a evlaviei și spiritualității creștine atît pe plan individual, cît și comunitar; a legăturii ei cu virtuțile teologice specifice vieții morale creștine; ca și perspectiva unei colaborări active a tuturor creștinilor în slujirea lumii.

3. Smerenia — virtute specific creștină.

Aspectul ei comunitar.

În antichitatea precreștină smerenia în sens de «humilitas», sau ταπεινωσις, se referea la obiectele cele mai de jos, sau la condiția umană de inferioritate, cum este: sărăcia, boala, neputința, etc. («humilitas dicitur ab hume»). În Vechiul Testament smerenia apare prin raportarea măreției și atotputerniciei lui Dumnezeu la omul care este «praf și cenușă» (Facere, 18, 27), «o umbră» (Iov, 14, 1—2), «iarbă de curînd us-

19. Ibidem, p. 65.

20. Prof. Dr. Nicolae Chitescu, *La moartea lui Albert Schweitzer*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1966), nr. 1—3, p. 23.

21. Episcop Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 66. Tot în acest sens se pronunță și Philip Potter, *Comment surmonter les polarisations inutiles dans l'Eglise*, în «Conciliul», 88, 1973, p. 125; și P. Michalon, *Oecuménisme et unité chrétienne*, Paris, 1968, p. 115.

cată» (Isaia, 40, 6—8). Astfel, smerenia primește un caracter religios moral, ca o normă care reglează raportul, atât al credinciosului izolat, cât și al întregului popor ales, cu Dumnezeu²². Starea de umilință a fost experimentată de poporul lui Israel și în urma exilului. La fel starea de păcătoșenie și neputința fac rugăciunea să fie rostită cu inima înfrântă și zdrobită (Ps. 50, 19).

Caracterul specific al smereniei ca virtute religios-morală în creștinism este diferit de cel al condiției umane în antichitate sau de aspectul religios moral pe care l-am văzut în Vechiul Testament. Noul caracter al smereniei îl oferă însuși Mîntuitorul, care prin întrupare îl ridică pe om la măreția divină, iar prin jertfa Sa, Domnul imprimă firii umane puterea de ridicare la strălucirea lui Dumnezeu. Prin aceasta, smerenia devine o virtute care trebuie să caracterizeze viața fiecărui credincios, atât ca adresare către Dumnezeu («cel ce se smerește pe sine, se va înălța»), cât și ca adresare către semen, în comunitatea Bisericii, sau prin extindere, către orice om din lume (Efes., 4, 2; I Petru, 3, 8; Col., 3, 12). Astfel, smerenia devine în creștinism o virtute a comunității. Dacă smerenia din comunitatea iudaică avea o formă statică, ca raportare la măreția divină, care o copleșea, în Biserica creștină ea primește sensul virtuții de participare prin iubire la viața divină, fiindcă Iisus cel înviat coboară prin jertfa Sa nesingeroasă, făcînd-o rodnică spre unitate, prin lucrarea Sfîntului Duh. Așadar, smerenia ca virtute aparține în esență unității Bisericii, dar în același timp este în funcție de felul în care fiecare credincios o realizează în viața lui, sau a felului în care ea se realizează în relațiile dintre credincioși. Pentru a evidenția mai mult acest specific al smereniei creștine, Sfîntul Apostol Pavel introduce în epistolele sale cuvîntul *ταπεινοφροσύνη* (Filip., 2, 2—4; Col., 2, 18; 23, 3, 12; Efes., 4, 2; cf. Fapte, 20, 19)²³. Prin acest cuvînt Apostolul indică o nouă cale, o nouă înțelepciune de a-și arăta cineva superioritatea, anume aceea prin smerenie în asocierea iubirii (Filip., 2, 2—4). Apostolul nu cere însă membrilor comunității să se considere reciproc mai perfecți, fiindcă aceasta ar crea o smerenie artificială și nevrednică. Totuși, iubirea și smerenia duc la situația ca și cei supuși prin poziția lor să fie înțîmpinați și tratați cu considerație și cu respect cuvenit fiecărui om ca fiu al lui Dumnezeu și ca frați întreolaltă²⁴. Ceea ce evidențiază virtutea smereniei în comunitate rezidă în faptul că «ea face bucuros și servicii neînsemnate și lasă bucuros ceea ce se pare a fi mai important pentru ceilalți, bucurîndu-se de mai marea apreciere ce li se aduce. Firește, Sfîntul Pavel nu consideră smerenia ca pe o fugă, sau teamă de răspundere, sau ca pe o comoditate care ocolește marile probleme ce ar solicita participare deplină cu trudă și durere... Cel ce este ultimul în comunitate, va acționa cu toată dăruirea întregii sale puteri ca cel din urmă,

22. Josef Weismayer, *Demut*, în «Lexikon der Christlichen Moral», Edit. de Prof. Univ. Dr. Carl Hörmann, Edit. Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München, 2. Aufl. 1976, col. 528.

23. Pierre Adnés, *Humilité*, în «Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique», Paris, 1968, tom. VII, col. 1147.

24. Dr. Werner de Boor, *op. cit.*, p. 72.

dar chiar și atunci când este pus în situația să activeze ca cel dintii, va face acest lucru cu aceeași credință»²⁵.

Urmînd exemplul vieții Mîntuitorului și al Sfinților Apostoli, evlavia Bisericii creștine s-a structurat dintru început pe virtutea smereniei, pentru că numai astfel se putea împărtăși de harul divin roditor spre plinitudinea virtuților. De aceea, Biserica a păstrat cu sfințenie evlavia temeluită pe smerenie ca o caracteristică esențială a desăvîșirii creștine. Părinții Bisericii celei una au dezvoltat o adevărată teorie a virtuții smereniei²⁶, devenind însă dascălii ei prin cultivarea și trăirea smereniei. Părinții Bisericii de pretutindeni și de totdeauna, sintetizînd învățătura și evlavia Bisericii spre a fi păstrată nealterată de urmași, socotesc smerenia «întru totul virtuoaasă», (παραπέτος) întrucît conține în sine toate celelalte virtuți²⁷.

Sfîntul Ioan Gură de Aur socotește smerenia ca fiind «mama și rădăcina și hrana și temelia și legătura dintre toate celelalte bunuri (virtuți)²⁸. Sfîntul Grigorie cel Mare consideră smerenia ca «învățătoarea și mama tuturor virtuților («humilitatem namque, quae magistra et omnium materque virtutum)²⁹. Sfîntul Ioan Casian arată că noi n-am putea în nici un fel să ridicăm edificiul virtuților în sufletul nostru, dacă mai întii n-am stabili ca fundament în inima noastră o adevărată smerenie capabilă să susțină fapta desăvîșirii și a carității³⁰. Fericitul Augustin accentuează în mod deosebit valoarea smereniei creștine ca deschidere spre slujirea lui Dumnezeu, ca o condiție a primirii și păstrării harului divin. Imaginea pe care o prezintă el este deosebit de sugestivă, arătînd că harul este ca o ploaie fecundă care se revarsă peste înălțimi, dar care se adună în vale. Virfurile înalte nu o pot reține și de aceea se usucă; văile însă se umplu și înverzesc³¹. De aceea, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, Mîntuitorul și-a întemeiat învățătura Sa pe smerenie³².

25. *Ibidem*, p. 73. Se și obișnuiește în vorbirea curentă, ca o expresie a modestiei proprii și prețurii acordate altora, atunci cînd cineva amintește mai multe persoane care au participat la o acțiune oarecare, să dea înțietate celorlalți, iar propriul său nume să-l pronunțe la urmă.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul, adîncind mai mult aspectul comunitar al iubirii, arată că «fiecare atrage pe aproapele prin voință la sine și-l preferă sieși atît de mult, pe cît îl respingea înainte și rîvnea să fie înaintea lui. Acum dezbrăcîndu-se pe sine de bunăvoie de sine însuși, din cauza iubirii, prin despărțirea de cugetările și însușirile considerate arbitrar în mod particular ca ale sale, și aducîndu-se la simplitate și identitate, prin care nu este cituși de puțin despărțit de ceea ce este comun, ci fiecare este al fiecăruia și toți ai tuturor și mai degrabă ai lui Dumnezeu decît unii ai altora, au devenit unul, avînd prin El și rațiunea cea una a existenței, arătată ca unci în fire și în voință (Epistola a II-a către Ioan Cubicularul, P.G. XCI, col. 400 D. după Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 305).

26. Excelează în acest sens Fericitul Augustin, care demonstrează că filosofia antică necunoscînd valoarea smereniei, nu putea conduce pe om la mîntuire ... În altă ordine de idei, același sfînt părinte arată că harul este cu atît mai roditor, cu cît smerenia este mai adîncă. Și această confruntare face ca «humilitas hominem exaltat», în *De Civitate Dei*, liber XIV, cap. XIII, în P.L. LXI, col. 638.

27. *Ἀσκήτιζα*, 1, 22, în P.G. XXXI, col. 645 B.

28. *In Acta Apostolorum*, 30, 3, în P.L. LX, col. 225 b.

29. *Moralia* XXIII, 24, în P.L. LXXXVI, col. 265 C.

30. Pierre Adnés, *op. cit.*, col. 1163.

31. *Sermo*, 130, 3, 3, în P.L. XXXVIII, col. 730 C.

32. P.G. LI, col. 154 c; P.G. LIX, col. 192 b.

Așadar, smerenia față de Dumnezeu și de oameni nu constituie decît una și aceeași atitudine a sufletului, pe care Sfîntul Ioan Casian o indică nu numai ca virtute, ci ca mama tuturor virtuților, ca darul propriu al Mîntuitorului³³.

Pentru viața monahală smerenia constituie temelia fundamentală a vieții ascetice. Astfel, Ioan Casian vorbește de 10 «indicia humilitatis», iar Benedict de Nursia arată că pentru a ajunge la adevărata iubire trebuie să urci 12 trepte ale smereniei.

Dacă smerenia este virtutea Bisericii celei Una, temelia evlaviei creștine pe care se ridică întregul edificiu al vieții duhovnicești, este clar că practicarea ei în viața credincioșilor, oricărei confesiuni ar aparține, constituie o inegalabilă forță de înțelegere a necesității unității creștine, prin renunțarea la orgoliul personal, la triumfalismul profesional și la prozelitismul generator al dezbinării și urii între mărturisitorii Domnului, pe care Mîntuitorul îi cheamă să urmeze pilda vieții Lui; și așa cum arată Sfîntul Leon cel Mare, practicarea înțelepciunii creștine constă «în smerenia sinceră și de bună voie pe care Domnul Iisus a preferat-o și a învățat-o de la sînul Mamei Sale și pînă pe Cruce»³⁴.

4. Smerenia și virtuțile teologice — baza vieții morale creștine.

Am arătat în unul din capitolele precedente că creștinismul a adus odată cu noua religie și o nouă morală. Dacă pentru omul înțelept al lumii antice, virtutea (*αρετή*) consta în coordonarea acțiunilor conform rațiunii (*φρόνησις*), prin echilibrul care evită extremele (*μεσότης*), comportîndu-se ca un adevărat bărbat prin curaj (*ἀνδρεία*), prudență, înfrinare (*σωφροσύνη*), dînd fiecăruia ceea ce i se cuvine (*δικαιοσύνη*); în creștinism, care este o religie, accentul cade pe raportul credincioșului cu Dumnezeu și în funcție de aceasta este stabilită noțiunea și realizarea virtuții. Sfîntul Apostol Pavel le indică cu exactitate: «Și acum rămîn acestea trei: credința, nădejdea și dragostea; iar mai mare dintre acestea este dragostea» (I Cor., 13, 13)³⁵. Acestea se numesc teologice și sînt recunoscute ca normative pentru viața creștină de către toate confesiunile.

Pe de altă parte am văzut remarca pe care o făcea Sfîntul Leon cel Mare privind practicarea înțelepciunii creștine, identică cu smerenia sinceră și de bună voie pe care Domnul a preferat-o și a învățat-o³⁶. Dovadă este faptul că de patru ori cu patru ocazii diferite în Sfintele Evanghelii Mîntuitorul declară răspicat: «Tot cel ce se smerește pe sine, se va înălța, și tot cel ce se înălță pe sine, se va smeri» (Matei, 18, 4; 23, 12; Luca, 14, 11; 18, 14).

Pentru a înțelege mai bine legătura smereniei cu virtuțile teologice, ne permitem comparația vieții morale creștine cu un copac al cărui scop este fructul. În cazul nostru, rodul vieții morale creștine este realizarea iubirii creștine după modelul lui Iisus Hristos. Rădăcinilor copacului i-ar corespunde credința, iar trunchiului și ramurilor înălțate spre

33. După Pierre Adnès, *op. cit.*, col. 1163.

34. *Sermo*, 37, 3, în P.L. LIV, col. 258 b.c.

35. Vezi amănunte în studiul Arhidiacon Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *Cîteva caracteristici ale virtuții creștine*, în «Mitropolia Ardealului», XVIII (1966), nr. 7—8.

36. *Op. cit.*

împlinirea rodului veșnicei iubiri, este virtutea nădejzii. În această situație, smerenia este pământul în care se dezvoltă rădăcinile credinței, din care își trage seva trunchiul nădejzii spre împlinirea fructului iubirii... Și cu cât pământul este mai bun, mai fertil, sau mai umed, cu atât rădăcinile sînt înfipte mai adînc și cu atât este mai sigură existența copacului, cantitatea și calitatea roadelor...

De aici vedem că între smerenie și virtuțile teologice există o legătură organică și funcțională, care definește esența însăși a vieții morale creștine.

Să vedem în continuare relația dintre smerenie și cele trei virtuți teologice, fiecare luată în parte, cu evidențierea aspectelor specifice moralei creștine, care se cer a fi împlinite de spiritualitatea fiecărei confesiuni creștine în scopul realizării idealului comun de urmare a vieții lui Hristos.

— Credința și smerenia

Credința și rugăciunea sînt două căi de ridicare a sufletului spre Dumnezeu, spre a-L cunoaște, spre a nădăjdui în făgăduințele Sale, spre a-L putea iubi. De aceea, Apostolul spune că «fără credință nu putem fi plăcuți lui Dumnezeu» (Evrei, 11, 6). Pe de altă parte, smerenia este virtutea care creează relația de dependență față de Dumnezeu, de recunoaștere a propriilor neputințe și în același timp a necesității comuniunii cu Dumnezeu, fără de care credinciosul nu poate ajunge la desăvîrșire (Efes., 2, 5). Aripile credinței însă nu se pot îndrepta spre Dumnezeu dacă nu există smerenia ca recunoaștere a nimicniciei proprii (I Cor., 15, 10) și ca deziderat al prezenței lui Hristos, care asemenea viței face să rodească mlădița (Ioan, 15, 1—9). «Harul — subliniază un moralist — nu e fruct al smereniei, ci al dragostei lui Dumnezeu; dar smerenia este condiție pentru primirea lui. În acest fel smerenia stă alături de credință, ca deschidere permanentă către eliberatorul, smeritul și înălțătorul cuvînt al lui Dumnezeu. Fără smerenie omul nu poate ajunge la credință. Cu cât smerenia este mai mare, cu atât omul pătrunde mai adînc tainele credinței. Cel smerit nu măsoară adevărul lui Dumnezeu cu eul său mic, ci este gata să se lase instruit de frumusețea adevărului divin» (Matei, 11, 25)³⁷.

Smerenia deschide sufletele spre primirea și lucrarea credinței, făcînd rugăciunea credinței smerită pentru ca raza harului să fie mai abundentă. «Aduagă-ne credință» este rugăciunea Apostolilor; sau: «Cred Doamne, ajută necredința mele» (Marcu, 9, 23) — este rugăciunea smerită ce nu rămîne neimplinită... Pe de altă parte, rugăciunea smerită dobîndește un plus de credință. «Mare este credința ta», constată Mîntuitorul văzînd smerenia femeii canaanence, sau sfiata femeii bolnave de scurgere de sînge... Smerenia dă, așadar, putere credinței, deschizîndu-i orizontul rodirii ei în fapte, făcînd-o «lucrătoare în dragoste» (Gal., 5, 6). Cei ce «țin credința în conștiințe curate» (I Tim., 3, 9) se smeresc sub mîna cea tare a lui Dumnezeu, ca El să-i înalțe la timpul cuvenit (I Petru, 5, 7), o înălțare prin lucrarea harului și credinței spre cumpătarea firii. «Prin harul ce mi-a fost dat — spune Apostolul — eu spun

37. B. Häring, *op. cit.*, p. 89.

fiecăruia dintre voi să nu aibă despre sine o părere mai înaltă decît se cuvîne; ci să aibă simțiri cumpătate despre sine, potrivit cu măsura de credință pe care a împărțit-o Dumnezeuu fiecăruia» (Rom., 12, 3).

Așadar, smerenia ferește credința de conștiința suficienței proprii, caracteristică acelor care se consideră implinitori ai legii; ca și de decăderea unora în orgoliul falselor profeții, generatoare a polemicilor și prozelitismului aducător de ură și dezbinare. Smerenia făcînd accesibilă, lucrarea harului, imprimă credinței dinamismul care o face «lucrătoare în dragoste» (Gal., 5, 6).

— *Smerenia și nădejdea creștină*

Sfîntul Apostol Pavel arată că nădejdea creștină este o ancoră a sufletului sigură și tare în veșnicie (Evrei, 6, 19—20). Credința este virtutea legăturii cu Dumnezeu, nădejdea este virtutea încrederii întru răbdare (Evrei, 6, 12, 15) în făgăduințele lui Dumnezeu. Iar marea făgăduință este «viața veșnică» (Ioan, 1, 12). Toți creștinii oricărei confesiuni ar aparține, au această nădejde în viața veșnică la care se ajunge prin marea iertare a lui Dumnezeu acordată oricărui păcătos care îl primește pe Mîntuitorul ca Stăpîn al vieții sale, prin cîința pentru păcatele săvîrșite. Smerenia întreține flacăra nădejzii mereu aprinsă tocmai prin această continuă cîință, determinată de faptul că noi continuu păcătuim și avem nevoie totdeauna de iertarea lui Dumnezeu. De aceea Apostolul spune: «lucrați cu frică și cu cutremur la mîntuirea voastră» (Filip., 2, 12). Mîndria este mai de temut pentru cel drept decît pentru cel păcătos, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, «fiindcă cel păcătos are conștiința necesității de a se smeri, pe cînd cel drept este înălțat prin (sentimentul) faptelor sale meritorii»³⁸. Tocmai aceasta este și concluzia parabolei vameșului și fariseului: «cel ce se smerește pe sine, se va înălța; și cel ce se înălță pe sine, se va smeri» (Luca, 18, 14).

Așa că a te considera mîntuit înainte de a ajunge la țintă, este ca și cum un alergător — ca să folosim comparația Apostolului — s-ar considera că ar fi primit cununa, chiar în timpul alergării sale... ori aceasta este o autoamăgire, ca expresie a mîndriei sau a vanității nechibzuite. Sfîntul Apostol Ioan spune clar: «dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este în noi» (I Ioan, 1, 8)³⁹.

Bucuria mîntuirii atît de dorită și rîvnită de creștini nu poate în nici un caz să fie considerată un fapt definitiv împlinit, atîta timp cît ei se află pe cale, atîta timp cît este posibilă și căderea... Ea este o continuă chemare, o continuă veghere, o aspirație continuă spre valorile eterne, spre împlinirea în răbdare a nădejzii în făgăduința Domnului. Smerenia este fermentul care face să rîdească această aspirație, implicînd mereu pocăința, așa cum solul pentru a fi roditor cere neapărat ploaia binecuvîntată...

38. P.G. LVI, col. 125 B.

39. Același Sfînt Apostol spune că «oricine este mîscut din Dumnezeu nu săvîrșește păcat...» (I Ioan, 3, 9). Aici este vorba de un prezent, continuu, ca în exemplul: «cîtesc o carte», cînd spun, și în continuare... Acest prezent continuu redă tendința, aspirația continuă de a nu mai săvîrși păcatul, sau continua muștrare a conștiinței treze pentru păcatul săvîrșit pe baza hotărîrii ferme de a nu mai păcătui... Or, tocmai această hotărîre ca proces voluntar determină actul devenirii axiologice, a cărui fermitate este dată de lucrarea harului divin.

În altă ordine de idei, din punct de vedere moral-creștin, nădejdea ca virtute reprezintă mijlocul dintre deznădejde și cutezanța sau îndrăzneala care «își atribuie deja împlinită starea nădejdi»⁴⁰. Această îndrăzneală reprezintă un păcat împotriva dreptății divine, întrucât contravine dărniciiei, recunoștinței, stăruinței, considerind că acest har ori l-a meritat deja, ori că îl va merita în viitor⁴¹. Smerenia alungind din suflet această nechibzuită îndrăzneală ca rezultat al mândriei, menține virtutea nădejdi în autenticul epectazei care dinamizează sufletul și-l atrage mereu spre descoperirea unor noi și variate culmi ale făgăduinței divine.

Pe de altă parte, nădejdea în împlinirea făgăduinței se realizează întru răbdare (Evrei, 6, 12, 15). Și cum rugăciunea Domnului este «ca toți să fie una» (Ioan, 17, 21), creștinii trebuie să acționeze în nădejdea vie a împlinirii acestui deziderat divin, de unitate și dragoste, încît pierderea nădejdi în unitate devine un păcat împotriva Duhului Sfînt, «pentru că dragostea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfînt cel dat nouă» (Rom., 5, 5). Rugăciunea smerită ține aprinsă flacăra nădejdi întru răbdarea făgăduinței Domnului privind unitatea celor ce cred în El.

— Smerenie și iubire

Sfîntul Apostol Pavel spune că din cele trei virtuți teologice, mai mare este dragostea, fiindcă ea este veșnică (I Cor., 13, 8); ea este «plinirea legii» (Rom., 13, 10), în ea se cuprinde, cum spune Mîntuitorul, «toată legea și proorocii» (Matei, 22, 39). Dragostea impune cu atît mai mult unitatea, cu cît «Dumnezeu este iubire» (I Ioan, 4, 7), iar omul este întru atîta om, întrucît trăiește în iubire (Emil Brunner), iar dragostea față de Dumnezeu se întrepătrunde și se cauzează reciproc cu dragostea față de aproapele și față de sine (Matei, 22, 38). Numai că această dragoste specific creștină trebuie să fie smerită; altfel spus, creștinii pentru a fi una, trebuie să se iubească așa cum Domnul i-a iubit: «Să vă iubiți unul pe altul, așa cum Eu v-am iubit pe voi» (Ioan, 13, 34). Și iubirea Domnului are la bază actul smereniei Sale. Moralistul Bernhard Häring face unele observații de fond privind felul în care iubirea devine rodnică și autentică prin smerenie. Smerenia — spune el — există și la celelalte religii, ca virtute a dependenței față de Dumnezeu. Ceea ce este însă specific creștin rezidă în faptul că smerenia celui mai înalt se îndreaptă spre cel mai slab. Acest exemplu ni l-a dat Dumnezeu în Hristos, încît ἀγάπη este răspunsul lui Dumnezeu prin har, iar smerenia lui Iisus este răspunsul dragostei lui Dumnezeu («Qui de caele descendit, pondere caritatis» — Augustin). Smerenia ca adresare către Dumnezeu este o rugătoare și mulțumitoare dragoste, o confruntare vie cu Dumnezeu, fiindcă omul se golește pentru a primi pe Dumnezeu care coboară. Odihna în măreția divină prin ridicarea la Dumnezeu face ca smerenia noastră să fie reflux al smereniei lui Dumnezeu. Omul recunoaște în smerenie poziția sa și în același timp măreția lui Dumnezeu. Smerenia este desăvîrșită cînd omul se bucură în dependență față de Dumne-

40. J. Pieper, *Über die Hoffnung*, 4. Auflage, München, 1949, p. 49 și 67.

41. B. Häring, *op. cit.*, p. 100.

zeu, jubilînd mîreția lui Dumnezeu și astfel smerenia transformă cunoașterea în iubire. Confruntarea cu aproapele trebuie să fie ca raportare la Dumnezeu; altfel nu mai este smerenie, ci se transformă tocmai în mîndrie. Cel smerit are capacitatea de răspundere pentru foloasele apropielui, încît smerenia devine o bucurie sinceră de dragul bunurilor lui Dumnezeu. Smerenia ca izvor și exteriorizare a iubirii acționează cu o putere ca a soarelui ce topește gheața împietrită, care gheață este plină de dureri și de mîndrie; dragostea oferă smereniei ochiul senin spre a privi spre binele semenului. Dragostea este în serviciul smereniei, care la rîndul ei este slujire a dragostei⁴². Dragostea față de Dumnezeu permite să biruim tot adîncul bunăvoinței sale, prin coborîrea sa spre noi și înălțarea noastră liniștită spre el. Dragostea dă smereniei forța de dăruire, fiindcă fără dragoste, smerenia ar fi cel mult lepădare de sine. În dragoste, smerenia e gata să accepte chemarea lui Dumnezeu spre realizări mărețe, deoarece dacă te-ai limita cu de la tine putere asupra celor mici, aceasta ar fi o formă ascunsă a mîndriei. Smerenia așteaptă oferta lui Dumnezeu și dacă Dumnezeu își trimite chemarea spre mari lucrări ale dragostei sale, dacă El invită la sfințenie, cel smerit nu refuză, ci cu bucurie se predă lui Dumnezeu. «Fie mie după cuvîntul tău», va fi răspunsul lui (Luca, 1, 49). Astfel smerenia devine rodul marii iubiri, încît cu cît cineva e mai bogat în dragoste, cu atît este mai smerit⁴³. La aceste considerații nu avem decît a conchide că iubirea smerită sau smerenia agapică formează o unitate indisolubilă, specific creștină, esența și temelie unității creștine.

5. Unitatea creștină și slujirea smerită a lumii

Ființa Bisericii este dată de duhul perihorezei Sfintei Treimi revărsată în creatural. Unitatea absolută a Sfintei Treimi are un caracter personal de comunicare reciprocă a sfințeniei și acțiunii: «Toate le lucrează Tatăl în Fiul prin Duhul Sfînt». Această comunicare a sfințeniei în acțiune se manifestă și sub forma preamăririi reciproce intratrinitate. Fiul preamărește pe Tatăl odată cu întruparea Sa și prin activitatea Sa: «Eu te-am proslăvit pe Tine pe pămînt» (Ioan, 17, 4); iar Tatăl îl proslăvește pe Fiul: «Și acum proslăvește-Mă, Părinte, la Tine însuși cu slava pe care am avut-o la Tine înainte de a fi lumea» (Ioan, 17, 5). Duhul Sfînt, care de la Tatăl purcede (Ioan, 15, 26), va slăvi pe Fiul (Ioan, 16, 14), fiind la rîndul Său preaslăvit de Tatăl și de Fiul prin lucrarea Lui în lume. Din preamărirea pe care Fiul o acordă Tatălui, vedem că la Dumnezeu Cel Preainalt mărirea se măsoară cu smerenia, cu micșorarea. Cu cît smerenia este mai adîncă prin kenoză de pe cruce, cu atît preamărirea Tatălui este mai mare și se realizează marea împăcare cu

42. S-a remarcat pe bună dreptate că «fiecare ar trebui să zică pentru tot ce a putut face: «noi» am făcut, nu pentru a se numi pe sine la plural, ci pentru a recunoaște aportul celorlalți la orice ispravă a sa. «Eu» este o expresie a mîndriei, indicînd o tăiere primejdioasă a firii. «Noi» este expresia dragostei, a smereniei, a recunoașterii unității firii, a sobornicității subiectelor întemeiată pe această unitate a firii» (Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Desăvîrșirea noastră în Hristos*, în «Mitropolia Olteniei», XXXII (1980), nr. 3—6, p. 114).

43. B. Häring, *op. cit.*, p. 84—88.

creatura (Rom., 5, 10; Col., 1, 20; Efes., 2, 14—18), întemeindu-se Biserica.

Atîta timp cît Biserica va predica pe «Hristos Cel răstignit» (I Cor., 1, 23) și atîta timp cît Biserica oficiază jertfa Celui ce Se jertfește pînă va veni din nou întru mărire (I Cor., 11, 26), ea se va afla în kenoză pentru a continua opera de slujire smerită și plină de iubire a Domnului și a încorpora pe toți cei care se împărtășesc cu smerenie și iubire de jertfa Lui. Dar nu numai pe păcătoși îi slujește Biserica, ci pe toți oamenii, pe oricare dintre ei, pe «marginalizații lumii»⁴⁴, fiindcă pe toți aceștia i-a slujit și Domnul în activitatea Lui pămîntească, iar această slujire aparține însăși misiunii Bisericii în lume și rezidă în a ridica lumea prin slujirea ei întru smerenie. Se subliniază în acest sens că «slujirea este și semnul smereniei Bisericii. Prin actele de solidaritate umană, Biserica lasă să se vadă aspectul ei kenotic, fața ei umană. Kenoză nu e o anihilare, ci o condiție pentru creșterea în plenitudinea existenței... Teologia slujirii poate să aibă un cuvînt de spus de mare importanță în ce privește interpretarea vieții creștine ca act de smerenie, contribuind astfel la creșterea conștiinței că Biserica atîta timp cît este pe cale, este o comunitate slujitoare. În lumina spiritualității ortodoxe, slujirea constituie exercițiul unei răspunderi nemijlocite, o experiență directă a iubirii, față de om în existența lui istorică, tocmai că în slujire se descoperă în modul cel mai concret fața umană a Bisericii, care nu este lipsită de smerenie»⁴⁵.

Biserica nu a fost întemeiată ca să triumfe, ci ca să continue opera de slujire a Domnului și «aceasta este cu adevărat dimensiunea cea mai proprie a Bisericii, un fel de definiție generală a rostului ei. Așa cum îngerul are ca rost «vestirea», tot așa Biserica are ca rost al ei slujirea, sfînta servire, ierurgia. Nu numai servirea Tainelor, ci și servirea omului, a omenirii în sens total, atotcuprinzător, în sensul în care a slujit Domnul — Slujitor, întemeietorul ei»⁴⁶.

Din toate cele spuse pînă aici, vedem că sub aspect moral-creștin slujirea Bisericii stabilește raportul ontic și funcțional între smerenie și iubire, ca virtuți specifice, și anume: *prin smerenie iubirea coboară pînă la maximă deșertare: jertfa; iar maxima smerenie: crucea, devine izvorul iubirii*. Credinciosul se smerește sub Crucea Domnului pentru a se elibera de păcat și a primi marea libertate care îl înalță în iubirea față de Dumnezeu și față de semen, pe care îl slujește după modelul lui Iisus Hristos.

44. Jean Paul Sartre susține că atitudinea favorabilă arătată cuiva, lezează într-un fel libertatea lui interioară (în *L'être et le néant*, Paris, 1948, p. 479—481). La aceasta răspunde foarte bine Pr. Prof. D. Stăniloae, arătînd că «firea însăși le cere să se dăruiască altora nu pentru a cîștiga un drept de stăpînire asupra celor ajutați, pentru a-i stingheri în comportarea (lor) liberă față de ei, ci cu o sinceritate și smerenie lipsită de orice astfel de intenție de stăpînire, care nu le va aduce din partea acelor iubirea de care au nevoie... (Episcop Dr. Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, București, 1973, p. 302—303).

45. Preot prof. Dumitru Stăniloae, *Servire și proexistență*, în «Glasul Bisericii», XV (1963), nr. 11—12, p. 1026.

46. Emilianos Timiădis, Mitropolitul Calabriei, (Consiliul Ecumenic al Bisericii — Geneva), *Locul Ortodoxiei în Mișcarea Ecumenică*, în «Le Monde Religieux», 30-e volume «Les Eglises Orthodoxes», 1969, p. 313.

Mitropolitul Emilianos Timiadis arată că o «spiritualitate autentică nu poate să existe fără un interes concret pentru alții. Noi sintem responsabili pentru aproapele nostru. Această responsabilitate se cuprinde nu numai față de frații creștini despărțiți, ci în aceeași măsură și față de frații noștri necreștini. Lumea actuală așteaptă din partea creștinilor o dragoste materializată în fapte. Fără spirit polemic, fără ură confesională, să începem a privi pe orice om ca pe un membru al trupului lui Iisus Hristos... Dumnezeu are grijă de oameni... De noi are mai multă grijă decît față de orice lucru... Unitatea va fi realizată dacă suferința lui Hristos va deveni a noastră și aceasta nu numai în timpul cîtorva săptămîni de rugăciune pentru unitate, ci în toți anii, în toată viața noastră»⁴⁷.

Evidențiind faptul că imitînd slujirea Mîntuitorului creștinul va beneficia și de înălțarea Lui, așa cum Domnul nu a rămas în mormînt, ci a înviat întru mîrire, un comentator trage următoarea concluzie: «Dumnezeu prin aceasta arată îngerilor și lumii întregi... că oricine care merge pentru El pe calea renunțării, a supunerii și a slujirii, nu va fi micșorat cu nimic. Cel care se situează bucuros în urma celorlalți frați, aducîndu-și bucuros serviciul modest și neînsemnat... poate privi spre Iisus și poate fi fără grijă; Dumnezeu răsplătește pe cel care merge pe un asemenea drum, tocmai cu grație regească!»⁴⁸.

La sfîrșitul acestor considerații putem spune că unitatea creștină și slujirea întru smerenie a lumii se raportează și se cauzează reciproc în două puncte: 1) înnoirea morală a credincioșilor care alcătuiesc Trupul tainic al Domnului; și 2) acțiunea comună a celor ce cred în Hristos prin slujirea aspirațiilor de mai bine ale lumii. Așadar, unitatea echivalează cu comuniunea de iubire a credincioșilor, iar slujirea este aplicarea practică a iubirii față de lume pentru cultivarea binelui și ridicarea lumii la o dimensiune majoră. Iubirea celor ce vor să devină una este o relație de comunicare raportată la o realitate practică, avînd ca obiect normativ binele lumii pe care îl slujește pentru mîntuirea lumii. Smerenia vine cu un argument suplimentar pentru unitate și slujire, în sensul că Bisericele trebuie să promoveze o iubire smerită a lumii, fapt împlinit în viața morală a credincioșilor integrați în structura morală a Bisericii. Smerenia dinamizează slujirea lumii oferind slujirii un impuls creator prin sesizarea realistă a ceea ce trebuie să se facă față de cît de puțin s-a făcut... Iisus a realizat iubirea Sa slujitoare în plinitudinea dumnezeirii Sale, în același timp însă și în smerenia Celui ce moare pe cruce... Mîntuitorul înalță Biserica Sa prin slujirea lumii, lăsînd în același timp iubirea și smerenia ca virtuți ale unității creștine.

6. Privire interconfesională

O privire interconfesională a problemei ne oferă posibilitatea de a evidenția faptul că deosebirile de ordin doctrinar au făcut ca și problemele de spiritualitate să fie interpretate și aplicate diferit la diverse

47. Dr. Werner de Boor, *op. cit.*, p. 84.

48. A se vedea mai pe larg studiul Prof. Constantin Pavel, *Preocupări actuale în domeniul teologiei morale creștine*, în «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 3—4, p. 173—188.

nivele impuse de autoritatea bisericească a confesiunii respective, dar aceasta nu poate însemna o rupere totală a unității în unele probleme ale vieții duhovnicești, deoarece în acest domeniu sfera teoretică și practică este mult mai largă... Aici se poate vorbi de o unitate în diversitate, corespunzătoare unei varietăți de exprimare a unui fenomen care în esență rămâne același, dar pentru care varietatea înseamnă o amplificare a capacității lui creatoare de exprimare. Ne gândim în acest sens la aplicarea smereniei ca a virtutei normativă în viața monahală obștească, ca și în general pe tărîmul pietății creștine, evidentă ori de câte ori creștinul simte necesitatea unei mai accentuate colaborări cu harul divin, sau necesitatea lucrării harului, spre pildă în stările pe care Sfinții Părinți le numesc: stări de «secetă duhovnicească», sau a muștrărilor de conștiință în urma păcatelor săvîrșite, sau în rugăciunea de cerere, sau în actele de cult, cum este în primul rînd primirea Tainelor Bisericii. De altfel, «ora et labora» este regula de aur care trebuie să caracterizeze evlavia oricărui creștin. Pe de o parte, rugăciunea smerită a vameșului din pilda Evangheliei este singura aducătoare de rod duhovnicesc; pe de altă parte munca desfășurată cu conștiinciozitate reprezintă un neîncetat progres și în același timp un dinamism moral, numai dacă nu este barată de conștiința suficienței proprii...

Diferențierile doctrinare însă au creat de-a lungul veacurilor deosebiri de concepții privind interpretarea și aplicarea vieții morale creștine în relațiile dintre Biserici.

Ne gândim în primul rînd la orgoliul și triumfalismul confesional, care nu a făcut decît să adîncească deosebirile, sau a făcut ca fiecare confesiune să-și consolideze poziția în detrimentul celorlalte și al unității creștine, degenerînd în prozelitism și în polemici, mergînd pînă la acte de violență și culminînd chiar cu vărsări de sînge.

Creștinii, cel puțin cei aparținînd Bisericilor tradiționale, caută să înțeleagă că ruperea unității lor este un păcat care lezează însăși misiunea Bisericii în lume și se angajează să depună tot efortul de apropiere și colaborare, încercînd să adopte atitudini noi pe cît posibil mai conforme spiritului evanghelic, față de marile probleme ale lumii contemporane.

Rămînînd la subiectul nostru, în cele ce urmează vom încerca să sesizăm unele elemente de apropiere între Biserica Ortodoxă, Romano-Catolică și cea Protestantă.

1. Spiritul înnoitor al epocii în care trăim ar trebui să schimbe în bună parte raporturile dintre cele două Biserici surori: cea Ortodoxă și cea Romano-Catolică, încît dacă sub aspect doctrinar deosebiri mai persistă, revine moralei datoriei unei mai accentuate apropieri în iubirea Domnului. Încercările moralei catolice din ultimele trei decenii sînt promițătoare în depășirea unei concepții minimale a vieții morale creștine, ca o simplă ascultare de voia lui Dumnezeu și cerință a legii morale naturale. Caracterul legalist și formalismul care pot deruta pietatea creștină, încep să fie depășite de noile curente din Biserica Romano-Catolică printr-o viziune maximală, deschisă, prin apropierea moralei de dogmatică și despărțirea de drept; ca și prin orientarea biblică și patristică, în locul celei raționaliste, creînd un orizont luminos prin accentuarea mai mult a virtuții decît a păcatului. Morala creștină este privită ca hristo-

centrică, sacramentală și eshatologică. Omul este privit în integritatea lui dihotomică: trup și suflet. Noua concepție personalistă despre om deschide posibilitățile unei libertăți responsabile de dialogare cu Dumnezeu și lumea prin iubire. Dumnezeu comunică iubirea Sa prin persoana lui Iisus Hristos, iar omul răspunde chemării de iubire a lui Dumnezeu, fiindcă iubirea în mod necesar este activă...⁴⁹. Această deschidere maximală a moralei romano-catolice reprezintă o reală apropiere față de spiritul evanghelic și de autenticitatea creștinismului, oferind în același timp reale posibilități de apropiere spre unitate. Dar pînă se va ajunge la o unanimitate de vederi, trebuie să găsim căi noi ce ne conduc spre o concepție moral creștină unitară. Smerenia creștină poate fi socotită fermentul acestei unități, atît sub aspectul concepției de viață morală creștină, cît și sub aspectul evlaviei, comună tuturor credincioșilor.

Pe lîngă aceasta, reținem un aspect pozitiv de apropiere între creștini prin Conciliul Vatican II și prin documentele oficiale ale Bisericii Romano-Catolice ce au urmat, mai ales prin noua concepție a deschiderii către lume. Constituția dogmatică asupra Bisericii «Lumen gentium» evidențiază în detaliu Biserica privită ca trup tainic al Domnului. Dar această Biserică ar fi prin definiție cea Romano-Catolică⁵⁰. Ea încorporează în mod desăvîrșit pe cei ce cred, care avînd Duhul lui Hristos, primesc integral mijloacele mîntuirii, ce sînt instituite în ea și în organismul său vizibil sînt uniți cu Hristos, care o conduce prin suveranul pontif și prin episcopi, uniți prin credință, sacramente, conducerea eclesiasitică și comuniune⁵¹. Ceilalți creștini care nu sînt integrați în unitatea comuniunii episcopului Romei, sînt considerați frați separați, recunoscîndu-li-se credința în Dumnezeu, sinceritatea pietății lor, faptul de a recunoaște instituția episcopatului, împărtășirea cu Sfînta Euharistie, cultul Sfintei Fecioare, etc. Ecclesia-mater se roagă neîncetat pentru ei, spre a ajunge o singură turmă sub un singur Păstor, ca «semnul lui Hristos să strălucească mai luminos asupra feței Bisericii»⁵².

Sub aspectul vieții creștine, Vatican II analizînd necesitatea sfințeniei credincioșilor ca raportare la sfințenia lui Iisus, printre mijloacele de ajungere la ea enumeră și «slujirea reciprocă», iar cînd se referă la sfaturile evanghelice, evidențiază ascultarea și sărăcia de bună voie, cu care prilej insistă asupra necesității cultivării smereniei pentru a imita viața lui Iisus care S-a făcut ascultător pînă la moarte, luînd chip de rob (Filip., 2, 7—8), care fiind bogat S-a sărăcit pentru noi (II Cor., 8, 9). Astfel, cei ce se smeresc urmează foarte aproape și urcă spre fața

49. Vatican II, Constituția dogmatică asupra Bisericii: «Lumen Gentium», tom. I, text latin-francez, editat de P. Th. Camelot, în colaborare cu Y. Congar, H. Legrand, A.-J. Mennesier, Paris, 1966, p. 35—36.

50. Illi plene Ecclesiae societate incorporantur, qui Spiritum Christi habentes integram eiusordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt et eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summun Pontificem atque Episcopos regente iunguntur vinculis nempe professionis fidei sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis. *Op. cit.*, p. 38. 51. *Idem*, p. 40.

52. Ignaco Iparraguirre, *Nature de la sainteté et moyen pour l'obtenir*, în colecția Vatican II (textes et commentaires des décrets conciliaires), tom. III, commentaires, Paris, 1966, p. 1133.

strălucitoare a smereniei Domnului, îmbrăcînd sărăcia și libertatea fiilor lui Dumnezeu și renunță la voința lor proprie⁵³.

În partea a doua a constituției «Lumen gentium», în articolul 8, se arată că Biserica nu este chemată să caute mărirea pămîntească, ci prin exemplul ei să propovăduiască smerenia și lepădarea de sine. Hristos a fost trimis de Tatăl ca să aducă săracilor vestea cea bună, a vindeca pe cel cu suflet umilit (Luca, 4, 18), pentru a căuta și salva cele pierdute (Luca, 19, 10). Din aceste motive, Biserica înconjoară cu dragostea ei pe toți cei încercați de slăbiciunea omenească și, mai mult, în cei săraci și suferinzi ea recunoaște chipul Aceluia care a întemeiat-o, care și El a fost un suferind. Ea se străduiește să ușureze nevoile acelor și caută să slujească în ei pe Hristos. Așa după cum Hristos este sfînt, fără pată și neprihănit (Evrei, 7, 26) și nu a cunoscut păcatul, ci a venit ca să răscumpere păcatele poporului, tot astfel și Biserica încorporează pe toți păcătoșii. Pe de o parte ea este sfîntă, pe de altă parte ea are nevoie de curăție, motiv pentru care ea merge neconținut pe drumul pocăinței și înnoirii. Biserica face drumul ei de pelerinaj, predicînd crucea și moartea Domnului pînă la venirea Lui (I Cor., 11, 26). Puterea Celui înviat o ajută să învingă toate ostenețile prin răbdare și dragoste⁵⁴.

Tendința de revizuire a aspectului juridicțional al Bisericii în favoarea afirmării teologiei pauline a Bisericii ca trup tainic al Domnului, ca și referirile la starea kenotică, de smerenie și slujire a Bisericii, sînt fără îndoială realități pozitive și ar putea constitui un pas înainte spre unitate. Dar atîta timp cît se mai menține concepția orgoliului confesional, dialogul ecumenic pe picior de egalitate rămîne numai un deziderat...

Constituția pastorală despre Biserică în lumea de azi, «Gaudium et Spes», reprezintă cel mai important document în direcția deschiderii Bisericii față de lume. Pentru problema în discuție vom reține unele aspecte importante în dialogul practic și ecumenic de slujire a lumii. Și numai o simplă expunere este concludentă în acest sens: «Sfîntul Sinod (Vatican II) recunoaște înalta chemare a omului, fiindcă în el există un germene divin, este chemat să trăiască într-o societate frățească... Biserica condusă de Duhul Sfînt propune colaborarea ei sinceră la edificarea acestei comunități umane. Biserica vrea să colaboreze, să mintuiască, nu să judece; să slujească, nu să i se slujească ... (art. 3) ... Poporul lui Dumnezeu (Populus Dei — creștinii) și omenirea din care el face parte, stau într-o servire reciprocă, în care caz, misiunea Bisericii se arată în cel mai uman grad (art. 11) ... Hristos S-a umilit făcîndu-Se om. El S-a unit cu fiecare om prin umilință. El a muncit cu mîinile Sale omenești, El a gîndit ca om, a acționat cu o voință umană și a iubit cu o inimă omenească. S-a umilit pentru ca noi oamenii să putem participa la chipul Fiului lui Dumnezeu ... (art. 22) ... Omul dezvoltă toate aptitudinile sale bune prin slujire și dialog reciproc ... (art. 25) ... Toate instituțiile trebuie să servească demnității și menirii omului (art. 29) ... Munca zilnică este un serviciu adus comunității, prin care omul împlinește voia lui Dumnezeu ... (art. 34) ... Biserica, care își are originea în iubirea Tatălui,

53. Karl Rahner-Herbert Vorgrimler, *Kleines Konziskompendium* (Toate constituțiile, decretul și lămuririle Conciliului II Vatican), Freiburg im Breisgau, 1967, p. 31—32.

54. Idem, p. 450—495.

intemeiată de Mîntuitorul Hristos și unită în Duhul Sfînt, servește lui Dumnezeu și omului, iar omul care ascultă de Hristos și de Biserică își va amplifica umanitatea ... (art. 40—41) ... Dar, în același timp și Biserica cîștigă din progresul general al omenirii ... (art. 44) ⁵⁵.

Într-o «Introducere în Ecumenism» ⁵⁶, Maurice Villain, specialist de largă informație în aceste probleme «dificile», a plasat cartea sa cu multă autoritate sub unghiul experienței. Cartea prezintă un studiu al ecumenismului doctrinar, căutînd o metodă de conduită a unui dialog interconfesional, o mărturisire despre Vatican II. În același timp, cartea este un omagiu adus abatelui Paul Couturier, considerat «apostolul unității creștine» ⁵⁷, despre care autorul arată că «a insistat totdeauna asupra pocăinței și smereniei, care sînt caracteristici ale spiritualității ecumenice ... De fiecare dată cînd emulația spirituală s-a tradus prin acte oficiale, s-a făcut un mare pas spre unitate. Abatele ducea foarte sus prerogativele Bisericii romane, «Mama sa cea mult iubită», cum o numea el în mai multe din scrisorile sale adresate unora dintre prietenii săi necatolici, dar el nu putea fi de acord cu catolicul care se împodobește cu această calitate, ca și cu un privilegiu personal, fiind atras spre aceasta de mîndrie, creînd o situație de contradicție cu modestia — spune el — deoarece credinciosul catolic trebuie să păstreze permanent sentimentul că păcatele sale de zi cu zi împiedică de fiecare dată drumul Bisericii ... Această notă de smerenie ... trebuie să contribuie la dotarea preotului ecumenic cu libertate creștină ... Ecumenismul este o flacăra, ecumeniștii sînt niște flăcări care se aprind unii de la alții și împreună fac jar ... Ecumenismul catolic nu trebuie să fie monopolizat de un singur om, sau de un ordin religios, nici afectat de nici un coeficient particular; el este legătura chemărilor «încercate, care toate se străduiesc să promoveze același duh; el este opera Bisericii universale».

2. Ceea ce impresionează în concepția protestantă privitoare la căderea omului în păcat este smerenia, copleșitoarea smerenie în care aflîndu-se omul în care lucrează păcatul, care și așteaptă harul, ca pămîntul arid și secetos ploaia binecuvîntată, fără de care viața ar înceta să mai existe. Dar recunoașterea nimicniciei proprii, ca o adîncire a smereniei, pentru a face lucrătoare acțiunea harului, plasează problema pe «sola gratia», în detrimentul firii, care rămîne pe mai departe un «pol nul», harul lucrînd deasupra ei. În cadrul predestinației, smerenia nu poate apărea ca un act voluntar și liber, sub forma autosmereniei. Ea își pierde calitatea unei virtuți active, rămînînd doar condiția sau mediul indispensabil lucrării harului asupra firii. Iată ce ne spune o Mărturisire de credință a Bisericii reformate în acest sens: «E necesar ca cel ce se apropie de Dumnezeu prin rugăciune să se dezbrace în pri-

55. *Introduction à l'Oecuménisme*, Paris, 1964, p. 218—219.

56. El a instituționalizat în 1933 la Lyon «săptămîna de rugăciune universală a creștinilor pentru unitate». Vezi: Episcop Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, p. 27.

57. Stephanus Tökés, *Commentarium in Confessionem Helveticam Posterioram*, tom. III, Editiō Ecclesiae Reformatae în Romania, Cluj, 1968, p. 149.

mul rînd de orice autoritate și privilegiu, să-și recunoască păcătoșenia și nevrednicia sa pentru orice fel de dar, și astfel să se dedice grației totale a lui Dumnezeu, așteptînd ca de acolo toate să se împlinească în bine»⁵⁸. Pe lângă aceasta, modestia îndeplinește și o funcție educativă, privind comportarea credinciosului în biserică, atît ca atitudine față de semen, cît și față de sine. «Creștinii din bisericile lor și casele de rugăciune trebuie să depărteze orice strălucire din îmbrăcăminte, orice îngîmfare și tot ce nu este compatibil cu umilința, disciplina și modestia creștină»⁵⁹.

Pentru promovarea unui dialog ecumenic constructiv se impune pentru protestantism formularea unitară a învățăturii de credință, pentru a se putea evita situația de a discuta la un moment dat cu toți și cu nimeni ...

Reținem însă ca un fapt pozitiv interesul pe care-l acordă protestanții promovării unui dialog ecumenic al servirii smerite a lumii. Este concludentă în acest sens cerința lui Visser't Hooft la cea de a IV-a Conferință a Bisericilor Europene (Nyborg, 5—9 octombrie 1964), ca Bisericile să promoveze mai activ servirea smerită a lumii. De altfel, formula «serviciul smerit» a fost concluzia acestei Conferințe⁶⁰. Aceasta este și formula de aur a acțiunii care trebuie să-i unească pe toți cei care se numesc slujitorii Celui care, «blînd și smerit» (Matei, 11, 29), «a venit să slujească» (Marcu, 10, 45).

Dacă nu ar exista distonia secularismului, care merge pînă la declinul propunerii unui creștin nereligios, posibilitățile slujirii creștine a lumii ar prezenta o unitate de acțiune mult mai armonică și eficientă...

*

La capătul acestor reflecții asupra rolului și importanței smereniei ca temei al unității de viețuire creștinească, să venim cu unele propuneri, sau eventual cu unele soluții, pentru a se putea găsi posibilități de mai multă apropiere între creștini sub aspectul practic al viețuirii lor morale.

Discuții și demonstrații au fost din abundență de-a lungul istoriei de două ori milenare a creștinismului. Propuneri și soluții se oferă cu competență în cadrul adunărilor și consfătuirilor intercreștine, ca și în studiile de specialitate ... Vorbînd despre smerenie am dori să facem o simplă invitație și anume de a se medita mai mult și de a se intensifica mai mult trăirea iubirii smerite a Domnului. De altfel, ceea ce dă valoare ecumenică smereniei creștine este tocmai adresarea la viața creștină, pătrunzînd mai în adîncul ei, acolo unde se află iubirea cea adevărată, «care nu se îngîmfă, care nu se semețește, nu pizmuieste, nu se poartă cu necuviință, nu se întărită, nu gîndește răul, nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr» (I Cor., 13, 3—6), care te ridică la cunoaș-

58. Idem, ibidem, p. 144.

59. *La Conférence des Eglises Européennes de Nyborg*, în «*Irénikon*», 4/1964, p. 577.

țerea străfulgerărilor de lumină ale Dumnezeirii, fiindcă Dumnezeu însuși este iubire (I Ioan, 4, 16).

De aceea, Domnul a lăsat mărturisitorilor Lui un singur semn distinctiv : «Prin aceasta va cunoaște lumea că sînteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste între voi» (Ioan, 13, 35). Și le dă o nouă poruncă : «Să vă iubiți unul pe altul precum v-am iubit și Eu pe voi» (Ioan, 13, 34). Numai în adîncul smereniei lui Iisus creștinii vor putea găsi porunca cea nouă și distincția care-i poate face pe fiecare să-și găsească propria lor identitate în Trupul tainic al Domnului (Col., 3, 15 ; Efes., 4, 1—5).

S-a remarcat pe bună dreptate că existența dialogului ecumenic dovedește prezența și lucrarea Duhului Sfînt și a harului divin în inimile creștinilor. Cum «harul și adevărul ne-au venit prin Iisus Hristos» (Ioan, 1, 17), acest dialog va lumina mai bine adevărul în lumina cuvintelor aprinse de jarul iubirii celei adevărate, care mistuind păcatul, atrage și înalță prin căldură și putere, fiindcă își are originea în adîncul iubirii lui Dumnezeu și prinde viață continuu prin adîncul smereniei lui Iisus Hristos.

CONCEPȚIA DESPRE OM ȘI MÎNTUIRE ÎN «CONFESIUNEA AUGUSTANĂ»

Drd. ȘTEFAN BUCHIU

Biserica Ortodoxă Română este angajată alături de celelalte Biserici Ortodoxe în mai multe dialoguri teologice cu diferite Biserici și Confesiuni creștine. Ea poartă de asemenea un dialog teologic direct cu anumite Biserici eterodoxe locale, ca de pildă cu Biserica luterană din R.F.G.

Discuțiile teologice inițiate în 1979 cu această Biserică au evidențiat printre alte probleme, necesitatea unei mai bune cunoașteri reciproce, un rol deosebit avîndu-l cunoașterea Mărturisirilor de credință ale Bisericilor respective. Dacă pentru Biserica Ortodoxă Mărturisirile de credință sînt doar călăuze vrednice de luat în seamă, pentru Luteranism ele dețin o importanță deosebită, un loc central în edificiul doctrinar confesional.

Cea mai importantă dintre cărțile simbolice luterane este Mărturisirea Augustană sau de la Augsburg. Deși în Biserica luterană primară au apărut, pe parcurs, și alte cărți simbolice, totuși numai Confessio Augustana a rămas cartea simbolică de temelie (*Grundbekenntnis*) a Luteranismului, iar celelalte au fost socotite ca «dezvoltări și tilcuiri ale ei»¹.

Operă a unui grup restrîns de teologi protestanți în frunte cu Luther, Mărturisirea Augustană a devenit pe nesimțite o instanță de apel în privința doctrinei, un criteriu pentru deosebirea între dreapta și falsă învățătură de credință². Astăzi este apreciată de teologii luterani ca reprezentînd «unul dintre elementele care împreună constituie identitatea Bisericii luterane»³.

În cuprinsul celor 28 de articole ale sale, Confessio Augustana tratează despre o serie întregă de puncte doctrinare, prezentînd în mod polemic devierile Romano-Catolicismului, ca și pe cele ale unor secte contemporane ei. Un loc central îl ocupă învățătura de credință despre om și mîntuire, subiect pe care îl are și expunerea de față.

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

1. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pt. institutelor teologice, București, 1958, vol. I, p. 255. Tot aici a se vedea și istoricul acestei Mărturisiri de credință protestante.

2. *Das Augsburger Bekenntnis Deutsch 1530—1980*, Revidierter Text Matthias — Grunewald Verlag, Göttingen 1978, Einführung, p. 16.

3. *Ibidem* p. 16.

1. CONSECINȚELE PĂCATULUI STRĂMOȘESC
ȘI LIBERUL ARBITRU

Învățătura despre păcatul strămoșesc constituie obiectul articolului doi din *Confessio Augustana*. Acest articol începe cu o definiție a păcatului strămoșesc, foarte elocventă de altfel pentru concepția protestantă. «După căderea lui Adam, se spune în textul Mărturisirii, toți oamenii se nasc cu păcatul originar, adică fără frica de Dumnezeu, fără încredere în El și cu concupiscentă. Această boală sau corupție de la origine este cu adevărat un păcat, care este condamnabil și aduce moartea veșnică celor care nu sînt născuți din nou prin Botez și Duhul Sfînt»⁴.

Prin această definiție luteranismul se detașează complet de concepția romano-catolică; păcatul strămoșesc nu mai este considerat ca defect al posibilității omenești de cunoaștere sau ca o pierdere a unei inzeestrări supranaturale, ci el semnifică faptul că starea omului este total schimbată. Interpretarea tradițională romano-catolică, după care păcatul strămoșesc este considerat ca o simplă pierdere a dreptății originare, pe care o avea Adam în rai, are drept urmare afirmația că puterile naturale ale omului au rămas complet neatînse. Împotriva acestui fapt s-a ridicat Luther încă din anul 1515 («Epistola către Romani»). «Dacă puterile omului au rămas intacte, jertfa lui Hristos ar fi fost de prisos» spune el⁵.

Păcatul este necredință după *Confessio Augustana*, și numai Dumnezeu Însuși poate să ne dea cunoașterea păcatului prin faptul că se revelează. În justificare omul își cunoaște păcatul și este iertat de păcat. Prin har sînt iertate păcatele, deoarece Dumnezeu nu le socotește, dar ele nu dispar înainte de moarte⁶. Avem aici expusă poziția clasică protestantă despre nesocotirea păcatului strămoșesc, asupra căreia vom reveni.

Ceea ce sesizează autorii Mărturisirii protestante era pericolul concepției scolastice juridice despre păcatul strămoșesc, care, după ei, făcea ca opera lui Hristos să fie slăbită, iar credința în puterile proprii ale omului să fie întărită. Față de o asemenea interpretare eronată a consecințelor păcatului strămoșesc, cum este cea scolastică, *Confessio Augustana* ia o atitudine hotărîită: «Oamenii nu pot avea o adevărată frică de Dumnezeu și o adevărată credință în Dumnezeu de la natură» — Păcatul strămoșesc stă tocmai în aceasta că omul nu poate și nu vrea să-l cunoască pe Dumnezeu⁷.

În Apologia la *Confessio Augustana*, Melancton afirmă că, datorită concupiscentei, omul caută și iubește lucrurile trupești (nu numai cele senzuale, ci și înțelepciunea și dreptatea omenească), în loc să caute pe Dumnezeu. El combate cu fermitate concepția scolastică potrivit căreia concupiscenta nu este păcat, ci exclusiv pedeapsă.

Teologii luterani de astăzi recunosc că focul polemicii a silit pe reformatori să accentueze, împotriva afirmației despre nevătămarea puterilor naturale, că păcatul strămoșesc a ruinat natura omenească. «A

4. Cf. Leif Grane, *Die Confessio Augustana*, Übersetzung aus dem Dänischen von Eberhard Harbsmeier, Göttingen 1978, p. 24.

5. Leif Grane, *Die Confessio Augustana*, p. 26.

6. *Ibidem*.

7. *Ibidem*, p. 27.

rămîne la punerea problemei în mod sc̄olastic, face ca înv̄ățătura protestantă să fie o depreciere a omului, omul să nu mai fie om», afirmă unul dintre acești teologi ⁸.

După cum s-a amintit mai sus, pentru Confessio Augustana, identificarea păcatului strămoșesc și a concupiscentei trebuie înțeleasă în sensul că păcatul strămoșesc rămîne și după botez. În Apologie, Melancthon confirmă că tocmai acesta este sensul art. doi anume că: harul nu înseamnă îndepărtarea (ștergerea) păcatului strămoșesc, ci iertarea lui. Luther a reafirmat aceasta, dorind să evidențieze și mai mult faptul că omul și după botez este dependent de Hristos. Botezul nu dăruiește un nou habitus, ci o nouă legătură cu Dumnezeu, așa încît omul în măsura în care se ține de Hristos, participă la starea de dreptate a Lui.

Reformatorii nu au avut o învățătură despre om în sine, sînt de părere comentatorii de astăzi ai Confesiunii Augustane, ci numai despre om considerat în relația sa cu Dumnezeu. Afirmările despre «natura» omului, proprii romano-catolicismului prezintă puțin interes pentru Luther și discipolii săi, important este dacă omul își primește viața din mîna lui Dumnezeu, sau dacă el se menține într-un mod oarecare în autonomia sa ⁹.

Natura omului, dacă trebuie totuși folosită această expresie, nu este pentru reformatori altceva decît intenția Creatorului cu el, o viață în credință și ascultare de Dumnezeu, cu renunțare la afirmarea de sine și în forma stării de dreptate. De aceea s-a putut vorbi și despre corupția naturii.

Se cunoaște însă sensul absolut pe care îl atribuie luteranii corupției păcatului strămoșesc; oamenii sînt acum «prin natură» departe de Dumnezeu ¹⁰. Reformatorii prezintă concupiscenta ca pe o «boală», fără însă a voi să nege caracterul de vină al greșelii originare. Ei vor să indice boala pe care a primit-o natura omenească prin păcatul strămoșesc. Pedepsa lui Dumnezeu se încheie cu condamnarea la moartea veșnică. Cei care nu cred în Hristos rămîn pe mai departe sub sentința aceasta a lui Dumnezeu ¹¹.

În strînsă legătură cu învățătura despre păcatul strămoșesc se află problema liberului arbitru, despre care se ocupă art. 18 din Confessio Augustana. Aici se spune textual: «Voința omenească are o oarecare libertate în problemele cetățenești (in rebus civilibus). Dar omul nu are puterea, fără Duhul Sfînt să producă dreptatea lui Dumnezeu. Această putere apare în inimă numai dacă este primit prin cuvînt Duhul Sfînt. Libertatea voinței include judecata rațională, nu în privința lucrurilor care se referă la Dumnezeu, ci numai în problemele vieții actuale, fie bune, fie rele» ¹².

Altfel stau lucrurile cu dreptatea lui Dumnezeu. Aici voința nu este capabilă de nimic fără Duhul Sfînt. Din nou reformatorii țin să precizeze că dreptatea înaintea lui Dumnezeu nu este o îndreptare străină, ci o chestiune a inimii: ea apare în inimă.

8. *Ibidem*, p. 28.9. *Ibidem*, p. 29.10. Dr. J. Stier, *Das Augsburgische Bekenntnis*, Kassel, 1930, p. 28.11. *Ibidem*, p. 29.12. Cf. Leif Grane, *Die Confessio Augustana*, p. 135.

Luther a negat, de altfel, încă din 1515—1516, în comentariul său la Epistola către Romani, liberul arbitru. La rîndul său Melancton în opera sa «Loci» — 1521, afirmă : «Este greșit spus că omul împlinește poruncile fără har, căci un pom rău nu poate face roade bune»¹³. El îi acuză pe catolici de pelagianism pentru că susțin că omul poate iubi pe Dumnezeu, poate face faptele bune, care sînt poruncite și poate mări harul și îndreptarea cu ajutorul rațiunii fără Duhul Sfînt.

Din anul 1535 Melancton însă afirmă colaborarea voinței în procesul mîntuirii. Trei sînt factorii care conlucrează aici : cuvîntul, Duhul Sfînt și voința (Opere II, 1, p. 243). Cu aceasta Melancton se îndepărtează în această problemă definitiv de Luther¹⁴.

Mai tîrziu, Luther a intrat în conflict cu Erasmus pentru o părere a sa după care voinței i se recunoștea un loc mult prea modest în relația cu Dumnezeu. Nu urmează de aici că Luther și-a modificat poziția. «De servo arbitrio» ocupă în opera lui Luther o poziție specială și de aceea trebuie privită cu toată rezerva posibilă această opinie.

Pentru Luther raportul dintre har și voința omului este o problemă vitală. El tăgăduiește existența unei voințe «pure» care n-ar fi în același timp angajată. Fără har, omul este în puterea păcatului și aceasta înseamnă că el orice ar face caută pe cele ale sale proprii, chiar și în raport cu Dumnezeu. În afirmarea unei libertăți Luther vede un atac împotriva lui Dumnezeu, o tentativă de a atribui omului o putere, care aparține exclusiv lui Dumnezeu¹⁵.

După opinia teologilor luterani din zilele noastre prin învățătura sa despre o voință neliberă, Luther nu s-a situat pe poziții extreme, ci numai s-a împotrivit încercării teologiei scolastice de a stăruii în îndreptarea care vine prin lege, căci prin aceasta Evanghelia ar fi înlăturată și Hristos dat la o parte. Realitatea a demonstrat însă că spiritul de opoziție și de luptă împotriva catolicismului i-a împins pe reformatori pe panta unor exagerări cu mult mai mari decît ale adversarilor lor pe care căutau să le combată.

Un exemplu edificator îl constituie concepția despre originea păcatului, așa cum ne este prezentată în art. 19 din Confessio Augustana. Afirmînd pe de o parte că originea păcatului se află în voința omului, iar pe de altă parte că voința se îndepărtează de Dumnezeu, dacă Dumnezeu nu ajută omului ; într-un fel Dumnezeu este făcut responsabil de păcat¹⁶.

O altă afirmație exagerată este aceea că omul este atît de păcătos, încît trebuie să păcătuiască în tot ceea ce face fără harul lui Dumnezeu¹⁷. În acest caz este foarte greu de înțeles «cum mai rămîne omul om, după ce a pierdut o parte constitutivă a firii lui prin păcatul strămoșesc»¹⁸.

2. JUSTIFICAREA «SINE OPERA, SOLA FIDE».

Învățătura despre justificare este expusă în art. 4 al Confesiunii Augustane. În puține cuvinte se cuprinde ceea ce face specificul învățăturii luterane despre justificare și anume că omul nu participă activ

13. *Ibidem*, p. 136—137.

14. *Ibidem*, p. 139.

15. *Ibidem*, p. 140—141.

16. *Ibidem*, p. 142.

17. *Ibidem*, p. 144.

în actul îndreptării, care se săvârșește prin credință și numai prin credință (per fidem și sola fide). Iată și partea principală a articolului: «Omul nu se poate îndrepta înaintea lui Dumnezeu prin puterea proprie, prin merit sau fapte, ci este îndreptat fără colaborarea sa, pentru Hristos, prin credință, dacă el este sigur că se află în har și păcatele sale au fost iertate pentru Hristos, care prin moartea Sa a oferit satisfacție pentru păcatele noastre. Această credință se socotește ca îndreptare înaintea lui Dumnezeu»¹⁹.

Învățătura despre necolaborarea omului cu Dumnezeu se bazează pe concepția originară a lui Luther și Melancton după care păcatul strămoșesc a distrus total chipul lui Dumnezeu în om, care este fața omului întoarsă spre Dumnezeu, capacitatea omului pentru relația cu Dumnezeu, pentru colaborarea cu El.

Hristos este cauza, credința este drumul îndreptării. Cuprinsul credinței este tocmai convingerea că păcatele au fost iertate pentru Hristos²⁰. Astfel, pe temeiul meritelor prin Iisus Hristos, Dumnezeu consideră sau declară drept pe cel care crede în cuvîntul Său, cuvîntul Evangheliei, fără ca cel îndreptat în felul acesta să fie de fapt drept. Deși declarat liber de vina și pedeapsa păcatului, totuși păcatul rămîne în el, nefiind decît acoperit sau neluat în seamă²¹.

A voi să se vorbească despre o pregătire pentru har în sensul unei realizări a omului, înseamnă pentru reformatori a voi să se atribuie lui Dumnezeu păcatele omenești. Numai Dumnezeu poate efectua înnoirea pe care o presupune justificarea, pentru că omul care s-a supus păcatului, nu poate face decît păcatul. «Pentru Hristos» înseamnă că dreptatea lui Hristos este condiția posibilității justificării lui. «Fără merit» indică nu numai începutul justificării, ci întreaga viață a lui Hristos, căci așa după cum spune Melancton în Apologie : «Hristos nu încetează să fie Mijlocitor, chiar după ce am fost renăscuți» (Apologie IV, 162). Și mai departe adaugă : «Dacă pentru Hristos mi s-a dăruit primul har, în timp ce înmulțirea harului atîrnă de faptele bune (adică prin aceea că omul conlucrează cu harul), atunci mîntuirea se întemeiază nu pe Hristos, ci pe noi înșine. Orice merit, chiar și în starea harului, micșorează binefacerea lui Hristos» conchide el²².

Este evidentă aici opoziția totală și deschisă a reformatorilor față de teoria scolastică a meritelor. Dar poziția pe care se situează concepția protestantă este tot atît de eronată ca și aceea împotriva căreia s-au ridicat. Astfel, după luterani întreg procesul renașterii spirituale este exclusiv lucrarea harului divin, în care omul rămîne cu totul pasiv. În îndreptare, omul e îmbrăcat cu o haină curată străină, pusă peste întinăciunea lui care nu se spală, ci este numai acoperită și este declarat drept pentru merite cu totul străine. Cel îndreptat rămîne așa cum era, păcătos, numai că nu este privit în sine așa cum este în realitate, ci în relația cu Hristos, în care crede²³.

18. Prof. N. Chițescu..., *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, p. 531.

19. Cf. Leif Grane, *op. cit.*, p. 37.

20. *Ibidem*.

21. Prof. N. Chițescu..., *op. cit.*, p. 705.

22. Leif Grane, *op. cit.*, p. 38.

23. Prof. N. Chițescu..., *op. cit.*, p. 705.

Luther declară deschis că «îndreptarea este în afara mea (extra me)», iar acest lucru nu o face nedesăvârșită, în opinia lui, ci tocmai prin aceasta este realizată.

În această concepție despre justificare trebuie să se caute temeiul pentru afirmația reformatorilor, potrivit căreia creștinul este concomitent păcătos și îndreptat — simul iustus et peccator — în sine însuși un păcătos, îndreptat în credința în Hristos. Dacă păcatul și îndreptarea nu coexistă, întrucât omul pe măsură ce devine îndreptat încetează să fie păcătos, reformatorii trebuie să afirme că păcatul nu se șterge prin botez. Căci dacă omul ar deveni liber numai într-o anumită măsură, încît să trăiască din iertare, în aceeași măsură el s-ar afla într-o îndreptare care este în locul îndreptării lui Hristos²⁴. Luteranii se află în imposibilitatea de a putea înțelege că între harul divin și natura omenească s-ar putea stabili un raport de conlucrare în actul îndreptării, că iertarea păcatelor nu poate fi numai o acoperire sau o nesocotire a lor, ci o spălare reală de ele, desființare a lor.

Și Luther vorbește despre fapte care trebuie să fie făcute, însă faptele aparțin numai vieții de aici. În cer, adică înaintea lui Dumnezeu, ele nu au ce căuta, acolo valorează doar credința. Luther s-a ridicat cu toată puterea împotriva concepției romano-catolice în care, după protestanți, a fost introdusă legea în justificare, ea se face prin credință și fapte. Pentru Luther, acolo unde domnește legea, acolo nu mai poate fi credință. Pentru protestanți în general a recunoaște un loc faptelor în justificare înseamnă a respinge harul lui Dumnezeu în Hristos²⁵.

O încercare de sistematizare a concepției luterane despre îndreptare, pe care o aflăm la un teolog contemporan se prezintă astfel: Îndreptarea înțeasă ca' o cooperare între har și voința liberă, poate produce multe fapte bune în afară, însă ele nu valorează înaintea lui Dumnezeu. Legea nu trebuie ținută numai în afară, ci duhovnicește, și aceasta o poate numai Hristos. Tocmai de aceea credința este în sine adevărata împlinire a legii.

Se respinge prin aceasta afirmația că omul poate să se pregătească pentru har. Toate faptele făcute fără credință sînt păcate, chiar dacă ele sînt poate, în înțeles omenesc, cinstite; ele vor să se impună împotriva lui Dumnezeu. A recunoaște faptei un loc în justificare înseamnă, așadar, a folosi legea a cărei cerință este dragostea față de Dumnezeu și aproapele, direct împotriva intenției sale, spre afirmarea de sine împotriva lui Dumnezeu. Tocmai în această situație, în care omul crede că poate împlini legea, ieșe la iveală faptul că el nu cunoaște nimic despre păcat și despre Hristos.

Dacă Luther afirmă că omul nu poate împlini legea, el vrea să spună cu aceasta că omul tocmai în încercarea sa de a împlini legea, acționează împotriva legii. Viața în iubire pe care o cere legea poate fi trăită numai prin credință, căci tocmai credința este ceea ce cere legea: deplina atîrnare de dragostea lui Hristos. Aceasta s-ar putea exprima așa: ceea ce cere legea este libertatea față de lege: adică legea nu vrea altceva decît sfîrșitul propriu, pentru că împlinirea sa este dăruită în credință²⁶.

24. Leif Grane, *op. cit.*, p. 41.25. *Ibidem*, p. 44.26. *Ibidem*, p. 45—46.

Deși s-a ridicat tocmai împotriva juridismului exagerat al teologiei romano-catolice, scolastice, Luther n-a putut depăși cadrele oferite de conceptele filozofice apusene contemporane, văzind îndreptarea ca pe un act pur judiciar, declaratoriu sau exterior, fără ca prin aceasta să se șteargă păcatul și fără o transformare personală reală și adîncă ²⁷.

Tot despre fapte, dar de data aceasta despre cele care urmează îndreptării se tratează și în art. 6 din Confessio Augustana, sub titlul: «Despre ascultarea cea nouă». Aici aflăm textul atît de cunoscut, atribuit, pe nedrept, Sfîntului Ambrozie, aparținînd de fapt Ambrosiasterului: «A fost hotărît de Dumnezeu ca cel care crede în Hristos să fie îndreptat fără fapte, numai prin credință și primește fără colaborarea sa iertarea păcatelor» ²⁸.

Art. 6 își propune să stabilească două lucruri: primul, că învățătura luterană despre justificare nu face faptele de prisos; al doilea, chiar dacă se ajunge la necesitatea faptelor, acest lucru aparține unei cu totul alte motivări.

Cine cunoaște cum vorbește Luther despre acest lucru este mirat totuși de un cuvînt din art. 6: credința trebuie să rodească. Chiar dacă nu se acordă nici o importanță acestei formulări, se vede aici un semn slab al deosebirii dintre Luther și Melancton, care în anii de după 1530 a trebuit să fie mai explicit. Atît în articolele de la Schwabach cît și în cele de la Marburg există un raport între credință și roadele sale, faptele înțelese ca o legătură organică, ca ceva de la sine înțeles. Duhul Sfînt dăruiește o nouă viață în ascultare, de aceea este cu neputință ca credinței să nu-i urmeze faptele ²⁹.

În privința locului faptelor în viața în Hristos, Confessio Augustana se află în acord cu Luther: faptele sînt înțelese ca roade ale justificării, ca o urmare a justificării. Motivul pentru fapte nu este binele apropiat, ci dezvoltarea justificării. Dar numai prin harul dăruit poate omul să împlinească legea și prin aceasta să se ridice la Dumnezeu.

La Luther aceasta înseamnă: în Hristos, care prin credință este cuprins este împlinită legea, și de aceea omul este liber să iubească pe aproapele fără să se gîndească la sine însuși și la propria lui împlinire a legii ³⁰.

Poziția lui Luther față de raportul credință—iubire este aceasta: credința nu poate fi cugetată ca separată de iubirea creștină, ea nu înlătură legea, pentru că se revărsă în mod natural în fapte. Dar cu toată această strînsă legătură a faptelor bune cu credință justificatoare, justificarea nu este condiționată cîtuși de puțin de ele.

De reținut că Melancton va afirma în 1535, în *Loci*, că faptele sînt necesare pentru dobîndirea vieții veșnice, adăugînd la expresia: *bona opera necessaria*, din Apologie, expresia *ad salutem*. Dar, după cum se cunoaște, Formula de Concordie din 1580 respinge faptele bune, «nu numai cînd este vorba de justificarea prin credință, ci și cînd e vorba de mîntuirea veșnică» ³¹.

27. Prof. N. Chițescu..., *op. cit.*, p. 705.

28. Leif Grane, *op. cit.*, p. 56.

29. *Ibidem*, p. 57.

30. *Ibidem*, p. 61.

31. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 741—742.

Să mai amintim că și art. 20 din *Confessio Augustana* intitulat sugestiv, «Despre credință și fapte bune» se ocupă cu această problemă afirmând de la bun început: «Pe nedrept sîntem acuzați că respingem faptele bune». Dar, de vreme ce puțin mai încolo susține că «acela ce speră că poate merita harul prin fapte, acela desconsideră harul lui Hristos și caută un alt drum către Dumnezeu, fără Hristos, prin puterile omeștești», exprimă aceeași concepție despre lipsa de importanță a faptelor³². Harul dumnezeiesc se revarsă numai prin cuvînt, prin credință în inima omului în mod individual, dînd mărturie despre dreptatea lui Hristos, pe care credinciosul, o dată justificat nu o mai poate pierde, indiferent de faptele pe care le-ar săvîrși. Consecințele practice ale unei asemenea concepții teologice nu pot să fie decît negative, punînd în pericol viața morală a credincioșilor.

3. ROLUL SACRAMENTELOR ÎN ACTUL JUSTIFICĂRII

Confessio Augustana acordă un spațiu relativ întins concepției luterane despre Taine. În cuprinsul mai multor articole (9—13) aflăm suficiente mărturisiri ale învățăturii specifice a reformatoșilor în legătură cu cele trei sacramente pe care le primesc (Botezul, Cina Domnului și Pocăința) și cu raportul care există între sacramente și justificarea prin credință. Art. 13, intitulat «Despre folosirea sacramentelor», consideră necesară o definiție în următorii termeni: «Despre întrebuițarea sacramentelor se învață că ele sînt așezate nu numai pentru a fi semne de recunoaștere între oameni, ci mai ales pentru a fi semne și mărturii ale voinței lui Dumnezeu către noi, puse înainte pentru a trezi și întări credința în cei slabi. De aceea, sacramentele trebuie astfel folosite, ca să sporească credința celor ce cred în făgăduielile pe care ele le deșteaptă și le nutresc³³. Sacramentele sînt acțiuni dumnezeiești prin care făgăduințele mîntuirii sînt «oferite și puse înaintea ochilor». Acțiunea sacramentală este un semn al harului, care constă în aceea că Dumnezeu însuși întîmpină pe om³⁴.

În concepția despre botez reiese mai clar raportul existent între sacrament și credință, între sacrament și justificare. Se afirmă expres — art. 9 — că botezul este necesar pentru mîntuire, prin el oferindu-se harul lui Dumnezeu, de aceea și copiii trebuie botezați, ei sînt oferii prin botez lui Dumnezeu și primiți în harul lui Dumnezeu³⁵.

În legătură cu ființa botezului *Confessio Augustana* este destul de vagă. S-ar putea crede că aici nu este vorba de credință. Nici în Apologie, Melancton nu spune nimic despre raportul dintre botez și credință. Totuși el vorbește indirect despre credința care urmează botezului. În rest el eșidențiază ca fiind constitutivă botezului promisiunea mîntuirii, care se referă și la copii³⁶.

Luther consideră că trebuie urmat vechiul obicei ca cel ce se botează să fie scufundat în apă, iar nu stropit. Aceasta pentru a se evidenția importanța botezului, ca moarte a păcatului și înviere a omului nou în harul lui Dumnezeu. Dar acest fapt nu se întîmplă deplin înă-

32. Dr. J. Stier, *Das Augsburgische Bekenntnis*, p. 188 ș.u.

33. Prof. N. Chișescu..., *op. cit.*, p. 831. 34. Leif Grane, *op. cit.*, p. 111.

35. *Ibidem*, p. 72. 36. *Ibidem*, p. 74.

inte de a avea loc moartea trupului, de aceea întreaga viață este un neconținut botez duhovnicesc. Prin botez Dumnezeu intră în legătură cu omul și începe să-l înnoiască. Dumnezeu nu mai socotește păcatele, care nu sînt însă înlăturate.

Prin credință omul înțelege că nevinovăția noastră în botez afirmă de milostivirea lui Dumnezeu. Dacă Luther, ține să evidențieze importanța credinței în legătură cu botezul, aceasta provine din opoziția sa față de învățătura catolică despre puterea sacramentelor «ex opere operato». Dar tot așa de bine se poate spune, afirmă teologia luterană astăzi, că Luther a voit să sublinieze că botezul este pe de-a întregul opera lui Dumnezeu»³⁷.

În opera sa «De captivitate babilonică» Luther face o analiză a elementelor botezului. Primul dintre ele este făgăduința lui Dumnezeu, care este legată de botez și de care afirmă întreaga noastră mîntuire. De aceea trebuie ca noi să exersăm credința în făgăduință, căci fără credință botezul nu folosește la nimic. Aceasta înseamnă că Dumnezeu este crezut prin cuvîntul Său. Credința nu este înțeleasă ca o condiție pentru valabilitatea sacramentelor, ci ca încredere în făgăduința lui Dumnezeu, care se întemeiază pe puterea botezului, fiindcă el este opera proprie a lui Dumnezeu.

Al doilea element al botezului este semnul, însăși acțiunea sacramentală. Aici Luther se ridică împotriva afirmației catolice că sacramentele ar fi «semne eficace ale grației». Ceea ce este hotărîtor în sacramente este cuvîntul făgăduinței și acesta cere credință, nu fapte. «Non sacramentum, sed fides sacramenti justificat», spune el. A afirma că sacramentul are în sine o acțiune care justifică, înseamnă după Luther, a face din el o faptă. Căci dacă sacramentul îmi dă harul, fiindcă îl primesc, eu obțin într-adevăr harul prin fapta mea, nu prin credință³⁸. De aici ar urma concluzia firească pentru luterani că în botez este valabilă numai credința. Cu toate că se afirmă în mod direct că botezul este «sacramentul justificării», fără de care omul este în puterea păcatului, accentul este pus pe înțelesul sacramentului de cuvînt al făgăduinței.

Dacă deci cuvîntul făgăduinței este hotărîtor în sacrament reiese de aici necesitatea absolută a credinței. Dacă harul pe care îl revarsă sacramentul este un cuvînt al lui Dumnezeu, în care El se apropie de om, acest har poate să fie primit doar prin credință. Cu aceasta orice discuție despre o acțiune a sacramentului «ex opere operato», este definitiv respinsă de luterani³⁹.

Un alt aspect al concepției protestante despre sacramente, cum rezultă din Confessio Augustana, îl constituie caracterul obiectiv al sacramentului, accentuat aici împotriva lui Zwingli — «Valabilitatea semnelui este independentă de acțiunea omului, de aceea trebuie respinsă orice înțelegere «subiectivă» a sacramentului⁴⁰.

Concepția luterană despre rolul sacramentelor în actul justificării suferă de mari lipsuri pe care le vom evidenția în continuare. Deocamdată însă, vrem să precizăm că, așa cum se află expusă în Con-

37. *Ibidem*, p. 75.38. *Ibidem*, p. 76.39. *Ibidem*.40. *Ibidem*, p. 112.

fessio Augustana, ea posedă încă destule elemente pozitive, care însă n-au fost valorificate suficient de urmașii lui Luther și Melancton în tendința lor unilaterală de afirmare a credinței din opoziție față de teologia scolastică.

4. POZIȚIA ÎNVĂȚĂTURII ORTODOXE FAȚĂ DE CONCEPȚIA LUTERANĂ DESPRE OM ȘI MINTUIRE

O analiză mai atentă a concepției luterane despre care ne ocupăm, așa cum se reflectă ea în Confessio Augustana, ne descoperă deosebirea fundamentală care o separă de învățătura Bisericii Ortodoxe.

Potrivit învățăturii noastre ortodoxe consecințele păcatului strămoșesc se arată în primul rând în pierderea nevinovăției, dreptății și sfințeniei originare, prin care omul era în comuniune cu Dumnezeu. Pierderea aceasta aduce după sine alterarea naturii spirituale umane, adică stricarea integrității și perfecțiunii originare a puterilor sufletești ale omului. Prin păcat, chipul lui Dumnezeu în Om s-a alterat, dar nu s-a distrus sau desființat. Putința cunoașterii adevărilor religioase și morale și a îndeplinirii normelor morale nu lipsește nici din omul căzut ⁴¹.

Protestanții, în schimb, înălțind la maximum starea naturală a omului în rai, fac cu atât mai grozavă prăbușirea lui. Identificând «chipul» cu «asemănarea» și susținând că prin păcat «chipul» s-a stricat complet, trag concluzia că omul a pierdut totul fiind lipsit de orice năzuință spre Dumnezeu. Locul «chipului» pierdut l-a luat concupiscenta care nu mai poate fi ștearsă nici chiar prin botez.

Învățătura ortodoxă afirmă însă, că noi ne naștem cu o înclinare spre păcat, dar este posibilă, o refacere morală a omului și sfințirea lui în Iisus Hristos, prin împreună-lucrarea lui cu a lui Dumnezeu, iar concupiscenta, simpla înclinare spre păcat, ștearsă prin botez și rămasă în stare de potență numai, nu i se impută ca păcat, dacă nu-și dă consimțământul la impulsurile ei ⁴².

În ceea ce privește învățătura despre îndreptare, Biserica Ortodoxă o consideră ca înnoire, naștere la o viață nouă de sfințenie, transformare lăuntrică a omului. Cele două aspecte ale îndreptării, iertarea și sfințirea nu trebuie despărțite unul de altul. Harul divin sălășluindu-se în om, nu curățește mai întâi și apoi sfințește, ci în același timp curățește și sfințește ⁴³.

Creștinismul apusean a conceput starea de dreptate ca o relație de pace exterioară a omului cu Dumnezeu, în care Dumnezeu l-a scutit pe acesta de mînia Lui, datorită satisfacerii de către Hristos a onoarei jignite a Lui, prin neascultarea omului. Pentru protestantism justificarea nu are nici o consecință în viața omului. El se știe doar justificat, adică iertat pentru ispășirea suportată de Hristos în locul lui, rămînînd în ființa sa mai departe cum a fost, adică un păcătos, cu totul netransformat ⁴⁴.

41. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 541—542.

42. Idem, *Ortodoxie și Protestantism*, în «Ortodoxia», nr. 3/1950, p. 407.

43. Idem, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. 2, p. 705.

44. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. 2, p. 332.

Mîntuirea după învățătura ortodoxă, nu este înțeleasă ca o justificare atribuită juridic celor ce cred în Dumnezeu, ci ca o viață nouă ce iradiază din trupul jertfit și înviat al lui Hristos în mădularele corpului tainic al Lui care este Biserica⁴⁵. De aceea se poate vorbi de un progres în viața cea nouă în Hristos, la care credinciosul este ajutat de lucrarea harului, exprimată în Sfintele Taine ale Bisericii.

În dezvoltarea acestei vieți noi sînt necesare credința și faptele bune. Sfînta Scriptură pune mereu în strînsă legătură credința și faptele bune, ca factori ai mîntuirii înfățișînd îndreptarea și viața veșnică, ca urmări ale credinței și faptelor, adică ale credinței lucrătoare prin iubire (Galateni 5, 6), căci credința vie se arată prin fapte (Iacob 2, 17).

Faptele în Ortodoxie au un rol ontologic, de modificare a firii, efectul lor se întoarce asupra firii din care pornesc. De aici provine unitatea dintre ele și credință, care și ea este semnul unei noi stări a firii. Totul este o creștere integrală a omului din Hristos și în Hristos, o modelare treptată a lui după chipul lui Hristos, o străbatere treptată a lui de Hristos.

Protestanții consideră credința ca ceva care nu este al omului, iar faptele ceva al omului. Prin credință nu e antrenat omul însuși într-un proces de transformare, într-o creștere în Dumnezeu. Omul justificat a rămas în afară de Dumnezeu. Dar această concepție care lasă pe om neatins de Dumnezeu, nu explică experiența omului credincios că se petrece cu el ceva deosebit⁴⁶.

Diadoh al Foticeei spune : «Credința fără faptă și fapta fără credință vor fi la fel de lepădate»⁴⁷. Prin faptele izvorite din iubire, firea noastră înaintează de la calitatea de chip pe treptele nesfirșite ale asemănării cu Dumnezeu, împreună cu Hristos.

Îndreptarea și sfințirea omului se înfăptuiesc în Biserică prin Sfintele Taine, care împărtășesc harul Duhului Sfînt. Fiul lui Dumnezeu se intrupează și în trup săvîrșește mîntuirea. El instituie Sfintele Taine în Biserică Sa, ca mijloace sau instrumente văzute de împărtășire a harului Său nevăzut. Sfintele Taine presupun ridicarea elementului sensibil nu numai la rangul de simbol sau de indicator de semnificații, ci în anumite condiții la rangul de purtător de putere supranaturală, adică de harul mîntuitor, izvorit din jertfa Mîntuitorului și dăruit prin lucrarea Sfîntului Duh⁴⁸.

Protestanții, în opoziție cu sacramentalismul Bisericii Romano-Catolice, au căutat să slăbească din ce în ce mai mult însemnătatea Sfintelor Taine. Dintrînceput au văzut în ele semne și mărturii ale voinței lui Dumnezeu, față de noi puse înainte pentru învierea și întărirea credinței. Reținînd din ființa Tainei doar cuvîntul făgăduinței, ei accentuează unilateral credința, factorul subiectiv⁴⁹.

Potrivit învățăturii ortodoxe, sfintele Taine sînt actele mîntuitoare ale lui Hristos, care se prelungesc în noi. Tainele au, prin urmare o legătură directă cu Hristos, participînd la Taina originară Hristos —

45. *Ibidem*, p. 339.

46. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 744—745.

47. Cit. la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 370.

48. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 826—827.

49. Idem, *Ortodoxie și Protestantism*, p. 424—425.

Realitatea dumnezeiască, nevăzută, harul dumnezeiesc care mi se împărtășește prin Sfintele Taine, nu este numai prilejuită de partea văzută a Tainelor, ci ea impregnează partea văzută umplînd-o și transfigurînd-o ⁵⁰.

Tainele sînt ale Bisericii și aduc pe cei ce le primesc în Biserică. Este vorba aici de o încorporare progresivă în Hristos. Botezul este începutul acestei încorporări, iar Euharistia, adică împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, desăvîrșește această încorporare în Hristos și în Biserică. Împărtășirea tot mai mult și cu vrednicie de Hristos euharistic adîncește creșterea noastră în Hristos, fiind ajutați de Duhul Lui pe care noi îl primim odată cu Hristos ⁵¹.

*

Concepția despre om și mîntuire, așa cum se prezintă ea în Confessio Augustana a devenit concepția clasică luterană, suferind totuși unele modificări. După cum este știut cărțile simbolice protestante au și fost schimbate de multe ori chiar și Confessio Augustana. Apoi, cu încetul au cîștigat pentru unitatea de credință un caracter normativ, adică au luat locul Tradiției din celelalte Confesiuni creștine.

Pentru cercetarea teologică a luteranismului, cunoașterea cărților simbolice și în mod special a Confesiunii Augustane, se impune cu necesitate, dată fiind diversitatea deosebit de mare a concepțiilor protestante care se succed neîntrerupt, din vremea Reformei pînă în zilele noastre. Numai pe baza acestor cărți simbolice, care se bucură de o oarecare autoritate în sinul Protestantismului, este posibil un dialog teologic cu celelalte Confesiuni creștine, dialog așteptat cu dorința apropierii și a cunoașterii reciproce.

50. Pr. Prof. D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, București, 1978, p. 111.

51. *Ibidem*, p. 116.

CONSIDERAȚII ORTODOXE ASUPRA MIȘCĂRII HARISMATICE ACTUALE *

Drd. IOAN SAUCA

Mișcarea harismatică actuală sau neopenticostalismul, ce se pretinde a fi un curent de reînnoire teologică și spirituală a Bisericii, de reactualizare a darurilor Cincizecimii, a cunoscut, în ultimii ani, o amploare deosebită, întinzându-se pe toate continentele și cuprinzând, rînd pe rînd, aproape toate denominațiunile creștine și chiar și Bisericile istorice. Deși, într-o măsură foarte mică, a atins și pe unii din membrii unor Biserici Ortodoxe din Apus, privind în perspectiva posibilității extinderii ei considerăm necesară o cercetare a cauzelor care au declanșat această mișcare, a istoricului ei, a doctrinei propovăduite și în sfîrșit, într-un capitol special făcînd cîteva considerații ortodoxe asupra celor constatate în cursul expunerii.

A. NEOPENTICOSTALISMUL

1. Cauzele apariției acestei mișcări

Ca și penticostalismul clasic care constituie, în realitate, baza de plecare a mișcării harismatice actuale, neopenticostalismul insistă la fel de puternic pe dimensiunea harismatică a Bisericii, pe redescoperirea și reaccentuarea lucrării Sfîntului Duh, în mod direct și perceptibil, prin harisme, cu deosebirea că toate acestea le pretinde fără a ieși din Biserică ci acționînd dinlăuntru ei. Faptul că atît penticostalismul clasic cît și neopenticostalismul pun accent atît de mare pe redescoperirea Sfîntului Duh și pe eficiența lucrării lui în viața creștinilor face evidentă ca primă cauză a apariției acestei mișcări, în general, o carență doctrinară și anume:

a) *Insuficiența pnevmatologiei în Teologia apuseană (catolică și protestantă)*. Acest aspect, este îndeobște recunoscut și accentuat de toți teologii-antrenați în mișcarea harismatică, atît catolici cît și protestanți.

În Teologia catolică, cu toate încercările de restabilire întreprinse de către Conciliul Vatican II, această situație rămîne încă actuală. Pentru faptul că punîndu-se accentul pe unitatea de Ființă în detrimentul Persoanelor, Sfînta Treime, în realitate, rămîne complet în transcendent, neavînd vreo legătură cu Biserica, întrucît Dumnezeu în Ființa Lui este neîmpărtășibil. Această deficiență o sesizează și teologul romano-catolic Y. Congar spunînd că «una dintre cele mai mari nenorociri care a atins catolicismul modern constă în faptul că Treimea a fost răsfrîntă asupra ei însăși și izolată de oameni și de cosmos în transcendent»¹. În termeni asemănători se exprimă și K. Rahner². Deși Conciliul Vatican II a făcut un efort deosebit de a depăși categoria

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie la Catedra de Îndrumări misionare și Ecumenism, sub îndrumarea părintelui Diacon Conferențiar Dr. Petru I. David, care a dat și avizul de publicare.

1. *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, în rev. «Concilium» nr. 11, 1964, p. 24.

2. *Quelques remarques sur le traité dogmatique «De Trinitate»*, Ecrits théologiques, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1967, t. VIII, p. 115, după Pr. asist. D. Popescu, *Ecclésiologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea conciliu de la Vatican și ecurile ei în teologia contemporană*, în rev. «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 338.

hristomonistă³ de înțelegere a Bisericii, și mai ales concepția dezvoltată după Conciliul de la Trident, îndeosebi de Bellarmin, și anume aspectul vizibil și social al Bisericii⁴, n-a reușit. Încercarea de a reda dimensiunea pnevmatologică a Bisericii a rămas doar o simplă teorie⁵ neputînd fi integrată în cadrul învățaturii specifice despre legătura dintre Sfînta Treime și Biserică. Deși Biserica este numită «sacrament și instrument al unirii intime cu Dumnezeu» (*Lumen Gentium*, 1), atîta timp cît se menține încă doctrină despre harul creat⁶, nici «Biserica» nu poate fi sacrament în adevăratul său înțeles, nici o unire intimă între Dumnezeu și Biserică, prin ceva creat, detașat de Dumnezeu, nu este reală. Apoi, în iconomia mîntuirii Fiul nu are altă misiune decît de a transfera Bisericii, prin ocolirea Sfîntului Duh, daruri create: «Pentru că în El sălășluiește toată plînatatea dumnezeirii, El umple cu darurile Sale divine Biserica, care este Trupul și plenitudinea Sa» (*Lumen Gentium*, 7). Iar Sfîntul Duh, privit despărțit în lucrarea Sa de Mîntuitorul Hristos, are rolul de a pune în mișcare Biserica prin intermediul darurilor create pe care le posedă, căci, după cum se exprimă Constituția *Lumen Gentium*, 7: «Duhul Sfînt este principiu de viață, unitate și mișcare a Bisericii». Iar darurile create dăruite de Mîntuitorul și puse în mișcare de Sfîntul Duh sînt depozitate în colegiul episcopal «căci numai colegiului apostolic, al cărui cap este Petru, au fost încredințate, după credința noastră, toate bogățiile Noii Alianțe...» (*Unitatis redintegratio*, 3). Întrucît Sfînta Treime este total transcendentă și neaccesibilă, se asistă la o dublare a Sfintei Treimi, în Biserică, prin imitare și substituie: «Tatăl, papa, urmașul lui Petru, vicarul lui Hristos și capul văzut al întregii Biserici» (*Lumen Gentium*, 18); Fiul dublat de episcopat, pentru că episcopii lucrează «in persona Christi» (*Ibidem*, 21) iar Sfîntul Duh aparținînd acum Bisericii cum aparține lui Hristos, este dependent de Biserică, este complementar ei așa cum este sufletul dependent de trup (*Ibidem* 7)⁷. Această învățătură a fost atît de înrădăcinată în doctrina romano-catolică încît atunci cînd la Vatican II Y. Congar a vorbit despre Sfîntul Duh, un teolog cu renume i-a reproșat: «Vorbiți despre Sfîntul Duh ... Protestanții vorbesc despre Sfîntul Duh. În ce ne privește, noi avem Magisteriul»⁸.

3. Rev. Kilian Mc Donnell, *Reacțiile bisericești față de Reînnoirea harismatică*, în vol. «The Church is charismatic, The World Council of Churches and the Charismatic Renewal», editat de Arnold Bittlinger, Geneva 1981, p. 148. Aceeși constatare s-a remarcat și la Congresul teologic internațional de pnevmatologie ținut la Roma între 22–26 martie 1982, în referatul teologului romano-catolic Y. Congar, «Actualité de la pneumatologie», în rev. «Episkepsis», nr. 270 din 1.IV.1982, p. 7.

4. *Expunerea cardinalului Willebrands la Congresul internațional al reînnoirii harismatice internaționale*, Roma 1975, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 12 (1678), 15 iunie 1975, p. 566.

5. Teologul protestant G. Westphal a putut scrie că «efortul întreprins a ajuns numai la a «înșirui» textele despre Sfîntul Duh», fără ca aceasta să schimbe cu ceva doctrina în fondul ei, în *Vie et foi du protestant*, Paris, 1956, p. 134, după Y. Congar, *Actualité d'une pneumatologie*, în rev. «Proche Orient chrétien», t. XXII, fasc. II, Ierusalim, 1973, p. 122. Același aspect de suprafață al pnevmatologiei Conciliului Vatican II o sesizează și părintele profesor D. Stăniloae, *Doctrina catolică a infailibilității la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican*, în rev. «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 482. precum și profesorul N. Nissiotis, *Problema ecleziologică principală a Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «The Journal of Ecumenical Studies», vol. II, nr. 1, p. 31–62, după Pr. asist. D. Popescu, *op. cit.*, p. 424.

6. Asist. N. Chițescu, *Natura Sfîntului Har*, Tipografia cărților bisericești, București, 1944, p. 46; H. Mühlen, *Doctrine de la grâce*, în «Bilan de la Théologie du XX-e siècle», t. II, Casterman, Tournai-Paris, 1970, p. 387 și W. Breuning, *Pnevmatologie*, în *ibidem*, p. 349.

7. Pr. asist. D. Popescu, *op. cit.*, p. 343.

8. *Actualité d'une pneumatologie, op. cit.*, p. 122.

Privit în ansamblul acestor învățături, însăși conceptul de «taină» devine problematic. Deși în Constituția «Divina Liturgia» 59 se afirmă că «sacramentele au drept scop să sfințească pe credincioși», în realitate ele nu sînt decît punți între ierarhie și credincioși. Harul creat, depozitat în colegiul episcopal, prin Taine, deci orizontal, se transmite credincioșilor. Pentru sfințirea darurilor nu este necesară epicleza pentru că ierarhia acționînd «în persona Christi», sfințește darurile în mod automat, aproape magic, prin simpla roștire de instituire⁹. Așadar, în Teologia romano-catolică, este aproape cu totul absentă, o legătură între noi și Hristos cel Înviat și pururea prezent prin Sfîntul Duh în Biserică, din a căruia umanitate îndumnezeită, prin Sfîntele Taine, harurile necreate ce emană din Ființa divină ne devin accesibile și ne introduc în viața de intimitate și de comuniune în iubire a Sfintei Treimi.

Protestantismul, rupîndu-se din Biserica romano-catolică, a dus aceste învățături spre alte extreme. Prin cădere, omul pierde total chipul lui Dumnezeu, fără a mai avea posibilitatea să-l recîștige. Se respinge așadar orice putere a lui Hristos de a transforma pe oameni prin Biserică. O legătură intimă între Dumnezeu și om, prin Hristos în Sfîntul Duh nu mai este posibilă ci totul devine ceva de suprafață. Mîntuirea obiectivă este concepută doar ca ispășire a păcatelor de către Hristos în locul oamenilor, iar «justificarea sau mîntuirea subiectivă doar un simplu act juridic, extern (actus forensis) prin care omului i se impută mîntuirea adusă de Hristos, adică acesta este declarat mîntuit, el continuînd să rămînă însă mai departe același om păcătos, vechi, incapabil să colaboreze cu harul divin și/să săvîrșească acte pe linia desăvîrșirii lui morale»¹⁰. Credința este singura care justifică pe credincios, iar ea este dar exclusiv al lui Dumnezeu. Tainele nu sînt decît semne exterioare, simboluri, «semne și mărturiile ale voinței lui Dumnezeu către noi, puse înainte pentru a trezi și întări credința în cei slabi» (Confesio Augustana, art. 13). Iar Zwingli, mai mult, accentuează «cred, știu chiar, că sacramentele sînt atît de departe de a conferi grația că nici n-o cuprind în ele, nici n-o împărtășesc» (Fidei ratio)¹¹.

9. Conciliul Vatican II propune, într-adevăr, prin Constituția «De Sacra Liturgia» revizuirea ritualului missei (Vatican II, *les seize documents conciliaires*. Texte integral. Colectia «La pensée chrétienne», ed. a. II-a, Montreal 1967, p. 144). Pentru că după cum recunoaște și Y. Congar «lipsa unei epicleze în ritul roman al celebrării euharistice este într-adevăr una din cauzele pentru care rolul Sfîntului Duh în sfințirea darurilor și în realizarea comuniunii n-a fost dezvoltat în conștiința occidentală» (*Actualité d'une pneumatologie*, op. cit., p. 123). Și deși în noile anaforale sau canoane ale missei se găsește, mai recent, și o invocare a Sfîntului Duh (*Expunerea cardinalului Willebrands...*, op. cit., p. 566), dar și de data aceasta, dacă nu rămîne un simplu element de decor, nu are importanța ce i se cuvine (Pr. lector D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfîntelor Taine și problema comuniunii*, teză de doctorat, în rev. «Ortodoxia», XXXI (1978), nr. 1—2, p. 144). Se vorbește de o intervenție a Sfîntului Duh asupra preotului înainte de sfințirea darurilor, precum și asupra credincioșilor după ce primesc darurile sfințite, dar această intervenție este numai pe planul subiectiv al Bisericii. Intervenția obiectivă a Sfîntului Duh în cadrul lucrării sacramentale, datorită epiclezei este exclusă cu desăvîrșire (Pr. asist. D. Popescu, op. cit., p. 362). De aceea catolicul L. Bouyer putea afirma că «nu este nevoie de sfințirea obiectivă a darurilor de către Duhul Sfînt, fiindcă ele sînt sfînte prin cuvintele lui Hristos care le-a consacrat» (*Le mystère paschal*, Ed. du Cerf, Paris, 1967, p. 140). Iar Mgr. Philips, recunoscînd lipsa unei epicleze în adevăratul sens al cuvîntului și astăzi, accentuează că «numai punerea în evidență a epiclezei ar putea contribui la spălarea teologiei apusene de bănuiala înclinării ei către o concepție magică a sacramentelor» (Op. cit., t. I, p. 90, după Pr. asist. D. Popescu, op. cit., p. 364).

10. D. Gh. Radu, *Învățătura ortodoxă și catolică despre mîntuirea subiectivă după patriarhul Serghie al Moscovei*, în rev. «Studii Teologice», VI (1954), nr. 7—8, p. 374—375.

11. *Teologia dogmatică și simbolică*, manual pentru Institutele teologice, vol. II. București, 1958, p. 831.

Viața creștinului, în catolicism și protestantism, în mod real, cu greu mai poate fi definită «trăire în Hristos», ca tensiune spre desăvârșire și îndumnezeire ci rămâne doar o simplă «imitatio Christi»¹².

În această situație se înțelege de ce unii creștini apuseni mai zeloși se declară nemulțumiți, găsind insuficiențe în unele puncte din doctrina mărturisită de Bisericile lor, și încearcă să restabilească ceea ce Biserica apostolică și cea a Sfinților Părinți a avut, dar pe care, de-a lungul timpului, ei le-au abandonat sau le-au împins spre periferie. Și doctrina despre Sfântul Duh și despre lucrarea sa în Biserică, în acest sens, stă pe primul plan. Mai ales, după Vatican II și sub impulsul mișcării harismatice, se vorbește despre Sfântul Duh ca despre «Marele Necunoscut», care timp de veacuri a fost uitat și nu i s-a acordat importanța cuvenită în iconomia mântuirii¹³. Iar lipsa Duhului, care face pe Hristos prezent, în mod real în lume, prin Trupul Său tainic — Biserica, a creat în sufletul unor credincioși un «gol spiritual» trezindu-le setea de transcendent, de o spiritualitate autentică. Unii dintre ei, simțind această lipsă au apucat pe căi greșite, depărtându-se de creștinism și căutând unirea cu transcendentul în unele religii necreștine orientale, care în ultimii ani au prins teren în Apus, printre creștini, iar tinerii, mai ales, s-au grupat în mișcările hippy sau grupuri T, în principiu, printre altele având aceeași sete de transcendent¹⁴. De aceea un lider al unui grup hinduist din Londra fiind întrebat ce critică principală aduce Bisericii creștine a răspuns «absența divinului»¹⁵, iar un creștin constata că «cei mai mulți oameni simt că Dumnezeu este mort din cauză că lipsesc comunitățile în care să-i experimenteze prezența»¹⁶. Și toate aceste lipsuri au cauzat, alături de altele, declanșarea mișcării harismatice actuale sau neopentecostalismul. În ultima vreme creștinii apuseni sînt îndrumați să se angajeze «într-o concepție a Bisericii ca și comuniune și mai mult, într-o redescoperire a pnevmatologiei»¹⁷. Sfântului Duh i se redescoperă și se reaccentuează locul în doctrina și cultul Bisericii, ceea ce a avut drept ecou faptul că între 22—26 martie 1982, la Roma s-a ținut chiar sub patronajul papei, Congresul internațional de pnevmatologie¹⁸.

b) *Centralismul ierarhico-instituțional și mirenii*. Considerăm că aceasta este o a doua cauză a apariției neopentecostalismului, mai ales în mediul romano-catolic. Deși Conciliul Vatican II s-a străduit să precizeze și locul mirenilor în Biserică, rezoluția sa nu este încă deplin satisfăcătoare. Biserica continuă încă să fie revendicată pe seama ierarhiei, iar mirenii numai participă la ea, pentru că harurile create au fost dăruite numai colegiului episcopal al cărui cap este Petru, «ca să constituie pe pămînt un singur trup, căruia trebuie să-i fie plenar încorporați» (*Unitatis redintegratio*, 3). Cu alte cuvinte, mirenii sînt încorporați colegiului episcopal, care constituie adevă-

12. V. Lossky, *Essai*, Paris, 1944, p. 242—243, după André de Halleux, *Orthodoxie et catholicisme: du personalisme en pneumatologie*, în rev. «Revue théologique de Louvain», VI (1975), fasc. 1, p. 11.

13. Charles Massabki, *Le Renouveau charismatique, une chance pour l'Eglise*, Paris, 1978, p. 21 și R. Laurentin, *Bilan du Concile*, Ed. du Seuil, Paris, 1968, p. 52.

14. Pr. V. Godeanu, *Mișcarea sau fenomenul hippy și aspectele sale antisociale și antimorale*, în rev. «Glasul Bisericii», XXIX (1970), nr. 1—2, p. 121.

15. S. Tugwell, *La scène londonienne*, în «La vie spirituelle», februarie 1971, nr. 579, p. 153, după A. M. Monléon, *Occident où est ton Orient*, în rev. «Vers l'unité chrétienne», nr. 1, ianuarie-februarie 1972, Centrul de studii Istina, p. 6.

16. H. M. Schulz, *Damit die Kirche lebt*, Mainz, 1975, după «The Church ...», op. cit., p. 24.

17. V. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, 1971, Ed. du Cerf, p. 248.

18. Cf. rev. «Epispepsis», nr. 270 din 1.IV.1982, p. 7—12. Papa însuși ține un discurs accentuînd rolul Sfântului Duh în viața Bisericii, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 8 (1828), 18 aprilie 1982, p. 405.

rata Biserică. Drepturile lor nu derivă din ființa Bisericii ci sînt acordate lor de ierarhie, sub formă de participare¹⁹. Duhul Sfînt are rolul de a-i înzestra pe credincioși cu «o efuziune specială» (*Dei Verbum*, 12) pentru a fi obligați să apere credința prin «cuvînt și rațiune» (Ibidem 32) sau să devină «instrumente vii» (Ibidem 33) ale ierarhiei în raport cu lumea²⁰. Dar atîta timp cît mireni nu sînt considerați membri ai Bisericii nu se poate spune că au niște drepturi reale numai prin participarea lor. Ei continuă să rămîină instrumente active la îndemîna ierarhiei.

Această situație, în unele cercuri a provocat nemulțumiri creînd chiar proteste împotriva ierarhiei. O statistică făcută la catolicii germani arată că 62% dintre ei pledau pentru o liturghie posibilă de săvîrșit fără preot, de către mireni, o treime pentru administrarea Maslului și a Botezului de către mireni și 63% împotriva celibatului preoțesc²¹. Or, mișcarea neopenticostalistă, unde un mirean harismatic oarecare este conducătorul unui grup de rugăciune în care toți membrii pot să-și exprime cuvîntul fie printr-o rugăciune spontană sau prin manifestarea unei «harisme», este tocmai un fapt de contestare a unei poziții ierarhic-instituționale în raport cu mireni.

c. *Cauze socio-culturale*. În primul rînd, penticostalismul clasic a prins teren mai ales în păturile oamenilor săraci. Doctrina propovăduită de acesta cu privire la o prezență imediată a lui Dumnezeu prin Sfîntul Duh, manifestată prin harisme, a fost îmbrățișată cu încredere și mîngiere de către aceștia. La început, a avut succes mai ales printre cei de culoare, portoricani și țărani dezrădăcinați din locurile de baștină și veniți în oraș, unde nu se puteau acomoda. Or, penticostalismul, prin emoționalismul său și căldura ce-i însuflețea pe membrii săi, a constituit un element prielnic pentru acești dezmoșteniți ai soartei. În penticostalism, cei ce nu aveau dreptul la cuvînt pot să se exprime acum într-o limbă necunoscută grație «glossoliei», toți membrii avînd drepturi absolut egale. Se observă așadar un ideal social de viață și conviețuire exprimat într-un tipar religios²².

Acest mod de gîndire se răsfrînge și pe plan cultural, penticostalismul constituind un element de contra-cultură. Aceasta, întrucît a apărut tocmai în momentul cînd doctrina Bisericilor protestante americane avea o puternică influență hegeliană, cu tendința de a elimina «supranaturalul» din domeniul credinței. Or, împotriva acestui fapt penticostalismul intervine contrapunînd fundamentalismul biblic și credința în minuni care se săvîrșesc în mod real între creștini, ca dovadă a prezenței lui Dumnezeu și a lucrării lui prin Duhul Sfînt.

În neopenticostalismul modern, deși cauzele sociale nu mai prezintă o așa mare importanță ca în penticostalismul clasic, rămîînd actuale mai ales în Africa și America Latină, elementul de contra-cultură și-a păstrat același rol important. În-săși apariția neopenticostalismului s-a făcut într-un moment cînd Biserica din apus trecea printr-o mare criză. Secularizarea, demitologizarea și neopăgînismul care, în jurul anului 1960, cunoșteau o mare dezvoltare, au creat în sufletele multor creștini un «gol religios», dîndu-le imbold spre căutarea unui creștinism mai plin de sevă, ceea ce a dus și la un radicalism în credință. În acest sens, pe bună dreptate, un romano-catolic scria că «astăzi, mulți creștini cer Bisericii catolice să fie din nou Biserică. Doresc ca Biserica să regăsească sensul adorației, al lucrării harului, al

19. Cf. *ibidem*; p. 371. 20. *Ibidem*, p. 394.

21. Herder Korrespondenz, nr. 10, octombrie 1971, p. 497, după Pr. prof. D. Stăniloae, *Spiritualizarea structurilor bisericești în epoca actuală și cauzele ei*, în rev. «*Orthodoxia*», XXIV (1972), nr. 4, p. 519.

22. După Françoise van der Mensbrugge, *Le mouvement charismatique*, Geneva 1981, p. 40 și M. J. Hollewtger, *Rédecouvrir le Pentecôtisme*, în rev. «*Communion*», (Verbum Caro), vol. XXIV, nr. 93, 1970, p. 75.

laudei și al cultului, permițând astfel credincioșilor ei să trăiască legătura directă cu Dumnezeu cel viu»²³. Aceeași situație se constată și în mediul protestant. Un pastor francez declara cu ocazia «Seminarului» organizat de «Centrul de studii ecumenice din Strasbourg», în septembrie 1973 că: «Teologia a devenit prea cerebrală. Chiar în Franța unde este în mare cinste logica, credinciosul nu mai este mulțumit doar cu definiții raționale. El vrea o reînnoire spirituală»²⁴. Și astfel, mișcarea harismatică vrea să fie o formă atenuată a unui fundamentalism biblic, propovăduind că *Dumnezeu nu este mort ci pururea viu, lucrând în Biserică, prin Sfântul Duh, manifestându-se în mod perceptibil, prin harisme.*

2. Istoria și doctrina mișcării pentecostaliste

Intrucât neopentecostalismul este o prelungire a mișcării pentecostaliste, pentru a avea o viziune de ansamblu și pentru a sesiza interdependența dintre ele, vom face o scurtă incursiune în istoria și doctrina mișcării pentecostaliste, în general.

a) Ca strămoș al pentecostalismului istoric, este îndeosebi recunoscut teologul anglican al secolului XVIII, John Wesley (1703—1791), fondatorul metodismului. Și punctul de plecare pentru Wesley considerăm că a constat tot într-o deficiență cultică a Bisericii romano-catolice și protestante care despărțind administrarea Botezului de Confirmare, a creat echivocul că mîntuirea se realizează în două etape: în prima fază are loc convertirea și apoi, după un timp oarecare, intră în acțiune Sfântul Duh, care, prin confirmare, îl introduce pe creștin în mod plinar în «Trupul Domnului», întrucât abia acum are dreptul la Euharistie.

Calvin și Luther au insistat asupra necesității unei trăiri interioare, a întoarcerii și atașării la Iisus Hristos. Această experiență interioară personală, reîntărită în aspectele ei subiective în pietism, devine în metodismul lui J. Wesley «prima binecuvîntare»²⁵. Dar imediat între adepții lui Wesley s-a simțit nevoia accentuării celei de-a doua faze, care «sfințe» credinciosul, aceasta fiind considerată cea de-a «doua binecuvîntare». Ideea unei a treia binecuvîntări s-a dezvoltat mai ales în «mișcările de sfințire» care s-au desprins din metodism, în America. Toate aceste «binecuvîntări» pretindeau manifestări din cele mai bizare: candidatul cădea la pămînt, se rostogolea și izburcea în lătrături, strigăte, strîmbături, tuturor acestor manifestări dîndu-li-se calificativul de «sfințe» (barking saints, holy rollism)²⁵.

b) Pentecostalismul istoric propriu-zis ia naștere tot în mediul metodist la școala biblică condusă de pastorul Charles Parham din orașul Topeka, statul Kansas — S.U.A. În cadrul unei reuniuni a unui grup de studenți care, punînd un mare accent pe manifestarea harismelor, ca dovadă vizibilă a lucrării Sfîntului Duh, tînăra Agnes Ozman pretinde că a fost botezată cu Duhul Sfînt și a primit darul «glossoliei». Inițial nu voiau să se rupă de Biserică, dar fiind excluși de metodiști s-au constituit din anul 1906 în federații, apoi în Biserici. Cele mai cunoscute poartă numele de «Adunările lui Dumnezeu».

Răspîndirea noului curent, care pretinzînd a reactualiza darurile Cincizecimii primește denumirea de «pentecostalism» se face mai ales printr-un ucenic al lui Charles Parham, predicatorul baptist de culoare J. Seymour, care instalîndu-se la Los Angeles, depune un susținut efort pentru propovăduirea lui, obținînd succese deo-

23. A. Dulles, *The resilient Church*, Gill und Mc Millan, 1977, p. 25, după Cardinal Léon-Joseph Suenens, *Oecuménisme et Renouveau charismatique, orientations théologiques et pastorales, Documents de Malines 2*, Paris 1978, p. 64.

24. Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale din creștinismul apusean*, în rev. «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 2, p. 331.

25. Françoise van der Mensbrugge, *op. cit.*, p. 34.

sebite. Un alt factor care a contribuit la răspîndirea sa l-a constituit înființarea în anul 1953 de către penticostalul bogat, Demos Sakarian a asociației penticostale internaționale «The Full Gospel Businessmen's Fellowship International», care are o activitate foarte intensă de răspîndire a penticostalismului. În al treilea rînd, pastorul penticostal de renume mondial, originar din Africa de Sud, David du Plessis, supranumit «Domnul Cincizecime», prin conferințele care le-a ținut la diferite universități, prin mărturisirea ce a făcut-o înaintea C.E.B. în anul 1951, unde s-a prezentat ca invitat, ca și prin prezența sa la cel de-al II-lea Conciliu Vatican a devenit foarte cunoscut și apreciat iar teologia sa penticostalistă a prins teren tot mai mult²⁷.

În ce privește doctrina, penticostalismul preia învățătura despre «binecuvîntările» succesive din învățătura lui Wesley și a mișcărilor de sfințire tocmai făcînd o distincție între pocăință sau naștere din nou, prin botez care se administrează numai adulților și o operație ulterioară a Duhului, «botezul cu Duhul Sfînt». David du Plessis vorbește de două botezuri și anume de «Botezul Duhului» și «Botezul în Sfîntul Duh». Primul se primește la nașterea credinței²⁸. După acesta, remarcă el în continuare, «rămîne încă un pas de făcut..., păcătosul renăscut, devenit membru al Bisericii creștine, trebuie să fie botezat în Sfîntul Duh...»²⁹. Iar ca semn al primirii acestui botez se preconiza «vorbita în limbi»³⁰. Alături de darul vorbirii în limbi pe care se pune accent deosebit, se pretinde reactivarea tuturor harismelor din Biserica apostolică printre care mai ales profeția, deosebirea duhurilor și vindecarea minunată. Manifestările exterioare ca rostogolirile, țipetele, tremurăturile și altele de acest fel, sînt preluate și menținute și în penticostalismul clasic³¹. Îndeosebi se consideră că, odată cu încetarea manifestării harismelor, Duhul Sfînt ar fi părăsit Biserica, dar se reîntoarce din nou prin mijlocirea mișcării penticostale.

c) *Neopenticostalismul*. Curentul neopenticostalist, în scurtă vreme, se răspîndește pe toate continentele, cuprinzînd rînd pe rînd principalele denominațiuni creștine precum și Bisericile romano-catolice și protestante. Întrucît spre deosebire de penticostalismul clasic care a fost considerat de metodisti ca sectar, ca ieșit din Biserică, «penticostalismul» adoptat de Bisericile romano-catolice și protestantă se distinge printr-un caracter predominant eclesial, de reinnoire spirituală în cadrul propriilor Biserici, poartă denumirea de «*reïnnoire harismatică*» sau «*neopenticostalism*»³².

1. În *Bisericile protestante*, ca început al mișcării harismatice este considerată data de 3 aprilie 1960, cînd pastorul episcopalian Dennis Bennet din Van Nuys, California — S.U.A. afirmă că a fost botezat cu Duhul Sfînt și a primit harisma glossolaliei, împreună cu alți 70 de credincioși³³. Imediat după ce face public această

26. J. Séguéy, *Situation socio-historique du pentecôtisme*, în rev. «Lumière et Vie», t. XXV, nr. 125, noiembrie-decembrie 1975, p. 39.

27. *The Church is charismatic...*, op. cit., p. 7.

28. *Commando de L'Esprit*, Ed. Jura Réveil, 1972, p. 102, după J. P. Dietle, *Le réveil pentecôtiste dans les églises historiques*, în rev. «Positions luthériennes», XXII (1974), nr. 4, p. 225. 29. *Ibidem*, p. 103.

30. Le Cossec, *Le mystère de Saint Esprit*, în rev. «Document Experiences», nr. 2, 1971, p. 70, după J. P. Dietle, op. cit., p. 227.

31. Françoise van der Mensbrughe, op. cit., p. 36.

32. Romano-catolicii harismatici preferă termenul de «reïnnoire harismatică» și nu de «neopenticostalism» precizînd că «această mișcare a început, nu din cauza prozelitismului protestanților penticostali ci pentru că romano-catolicii însetați de reinnoire, au rugat pe Sfîntul Duh de a-i ajuta să devină mai buni catolici», K. D. Ranaghan, *Le retour de l'Esprit*, Paris, 1972, p. 119.

33. Ch. G. Hummel, *Fire in the place: contemporary charismatic renewal*, Illinois, 1978, p. 44.

mărturisire este nevoit să demisioneze pentru că se produc tulburări între parohieni săi. În semn de protest însăși vicarul său, atunci cînd Bennet relatează public cele înlîmplate, se dezbracă de veșmintele sacerdotale și iese din biserică. În 1961 mișcarea harismatică atinge Biserica luterană. Pastorul Larry Christenson afirmă că a trăit aceeași experiență harismatică în biserica parohiei sale San Pedro din California. În 1962 cuprinde și Biserica anglicană, primul aderent fiind pastorul Michael Harper, care, în scopul răspîndirii acestei mișcări fondează «Fountain Trust». Iar în 1963 atinge și Bisericile protestante din Germania. Încă din 1960 mișcarea ajunge pînă în Noua Zeelandă, iar în 1974, o reînnoire locală se semnalează chiar și în Indonezia. Printre bapțiști mișcarea este mai mult răspîndită în Anglia și în India. În prezent este răspîndită aproape în toată lumea.

La începutul ei, mișcarea harismatică a provocat vii controverse între teologii Bisericilor protestante, mai ales în Biserica luterană³⁴. În timp ce sinodul din Missouri a luat o poziție negativă în 1974, în același an Biserica luterană din S.U.A. a luat o poziție pozitivă³⁵. În schimb Biserica prezbiteriană și-a dat avizul pozitiv pentru mișcarea harismatică încă din anul 1970³⁶.

2. În Biserica romano-catolică mișcarea harismatică pătrunde în anul 1967. Un grup de studenți de la Universitatea Duquesne din orașul Pittsburg, Pennsylvania — S.U.A., angajați în diferite mișcări liturgice, ecumenice, pentru dreptate și pace fiind influențați de două cărți ce tocmai apăruseră în vara anului 1966, «Crucea și pumnalul» a pastorului David Wilkerson și «Ei vorbesc în alte limbi» a lui J. Sherill, unde se descriu diferite aspecte din viața practică a mișcării harismatice, și ei încep a se ruga lui Dumnezeu să li se dea Duhul Sfînt, manifestat prin harismă. La începutul anului 1967 o parte dintre ei intră în legătură cu membrii unei biserici prezbiteriene harismatice și acum, afirmă că au făcut experiența Cincizecimii³⁷. În luna februarie are loc o astfel de întrunire între unii dintre profesorii și studenții de la Universitatea Duquesne și acum mișcarea harismatică începe, de fapt, între catolici³⁸. După această dată, în scurtă vreme, are un succes uimitor. Extinderea sa printre catolici se poate vedea după numărul participanților la Conferințele anuale ale Reînnoirii harismatice din S.U.A. Dacă în 1967 erau doar 70 de reprezentanți, pînă în anul 1974 au ajuns la un număr impresionant, răspîndindu-se foarte repede pe toate continentele, în America de Sud, mai ales în Chile, în Africa, apoi, din 1970 mai ales, și în Europa, Asia și Australia.

Reacțiile negative împotriva unei reînnoiri harismatice între catolici au fost foarte rare și sporadice întrucît, deși mișcarea nu fusese recunoscută oficial pînă în anul 1975, era acceptată pe motivul că mergea pe linia trasată de Vatican II, de redescoperire și reaccentuare a dimensiunii pnevmatologice a Bisericii. Deja papa Ioan XXIII în ajunul Conciliului Vatican II, adresîndu-se, în rugăciune, Duhului Sfînt spunea: «reînnoiește și în epoca noastră, ca pentru o nouă Cincizecime, minunile Tale»³⁹. Urmașul său, papa Paul al VI-lea, în noiembrie 1972 declara, de asemenea: «Biserica are nevoie de eterna sa Cincizecime; ea are nevoie de foc în inima sa, de

34. E. Jorstad, *Bold in the Spirit: Lutheran Charismatic Renewal in America Today*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1974, p. 30—31.

35. *The Charismatic Movement and Lutheran Theology, A Report of the Commission on Theology and Church... The Charismatic Movement in the America*, Board of Publications, LCA 1974, după S. Grossmann, *Stewards of God's grace, The Paternoster Press*, Exeter, 1981, trad. de Michael Freeman, p. 47. 36. Cf. *Ibidem*.

37. M. Hébrard, *Les nouveaux disciples, voyage à travers les communautés charismatiques*, ed. a 2-a, Le Centurion, Paris, 1979, p. 238.

38. A. Kuen, *Die charismatische Bewegung*, Wuppertal, 1976, p. 17.

39. *Humanae salutis*, 25 decembrie 1961, după C. Massabki, *op. cit.*, p. 11.

cuvinte pe buze, de profeție în privirea sa... Ea are nevoie de Sfântul Duh, în voi, în fiecare din noi, în noi toți împreună, în noi cei care constituim Biserica. Da, de Duhul Sfânt are nevoie Biserica astăzi. Toți, spuneți-i deci mereu «Vino!»⁴⁰. În 1973, între 9—13 octombrie, are loc la Grottaferrata, lângă Roma, prima Conferință internațională a conducătorilor mișcării harismatice catolice. Participă și arhiepiscopul de Malines, Suenens și episcopul McKiney. La sfârșitul conferinței papa primește în audiență pe 11 reprezentanți și în discursul rostit le apreciază activitatea⁴¹.

Una dintre cele mai importante întruniri ale reînnoirii harismatice catolice rămâne însă cel de-al III-lea Congres internațional al Reînnoirii, ținut la Roma în mai 1975. Participă mai multe mii de romano-catolici din 63 de țări. Este prezent și arhiepiscopul de Malines — Belgia, cardinalul Suenens care, încă din 1974 fusese numit de papă ca om de legătură între mișcarea harismatică și Biserică, alături de 750 de preoți și 12 episcopi. Papa Paul al VI-lea însuși, la 19 mai, în cuvântarea ce o ține, recunoaște de acum oficial, eficiența acestei mișcări în Biserica Romano-Catolică: «Biserica și lumea au nevoie mai mult ca niciodată ca minunea Cincizecimii să se continue în istorie... Pentru că, oare la câți din aceia care continuă pînă azi, după tradiție... să-l cinstească prin cult, Dumnezeu n-a devenit un străin în viața lor? Nimic nu este mai necesar pentru o astfel de lume din ce în ce mai secularizată ca mărturia acestei «reînnoiri spirituale» pe care vedem că Sfântul Duh o stîrnește astăzi în regiunile și mediile cele mai diverse... Această «reînnoire spirituală» n-ar putea fi o șansă pentru Biserică și pentru lume? Și în acest sens *cum să nu se ia toate măsurile pentru ca ea să aibă trăinicie*»⁴². În general, în atitudinea ierarhiei romano-catolice față de mișcarea harismatică se observă o tendință de a face tot ce este posibil pentru a o menține în cadrul Bisericii, de a o transforma într-o mișcare de reînnoire spirituală în Biserică.

Dintre întrunirile recente mai importante amintim Conferința harismatică internațională de la Dublin din 15—18 iunie 1978 care a adunat 20.000 de persoane; în mai 1981, la Roma, s-a ținut cea de-a IV-a Conferință internațională a conducătorilor mișcării harismatice, papa Ioan Paul al II-lea acordînd participanților o audiență⁴³ și, în sfârșit, a avut loc Congresul «Cincizecimea peste Europa» care s-a ținut la Strassbourg între 28—31 mai 1982 întrunind circa 20.000 de participanți⁴⁴.

Apariția mișcării harismatice printre catolici a provocat vii reacții în rîndul pentecostalilor clasici. Indignat, pastorul David Wilkerson scria: «sau părăsiți Biserica Catolică sau Sfântul Duh vă va părăsi pe voi»⁴⁵. Iar pentecostalii francezi au răspuns la cartea cardinalului Suenens «O nouă Cincizecime» astfel: «Nu domnule cardinal, noi nu sîntem de acord»⁴⁶. Cu toate acestea însă, începînd din anul 1970 au avut loc contacte tot mai dese între catolici și pentecostalii clasici, ca în cele din

40. Citat după rev. «Cahiers de Renouveau» — «Il este vivant», nr. 38, Paris, 1982, p. 2.

41. Vezi rev. «La Documentation Catholique», nr. 1642 din 18 noiembrie 1973, col. 958 și J. Chabert, *La hiérarchie catholique et le renouveau charismatique*, în rev. «Lumière et vie», t. XXV, nr. 125, 1975, p. 27.

42. «La Documentation Catholique», nr. 12 (1678) 15 iunie, 1975, p. 563.

43. «La Documentation Catholique», nr. 12 (1810) din 2 iunie, 1981, p. 570.

44. Cf. rev. «Cahiers du Renouveau» — «Il este vivant», nr. 38, Paris, 1982, p. 3 și rev. «Mensuel SOP, service orthodoxe de Presse», nr. 73, decembrie 1982, p. 17.

45. După Françoise van der Mensbrugge, *op. cit.*, p. 39.

46. *Ibidem*,

urmă să pornească la un dialog teologic între anii 1972—1976, care s-a terminat satisfăcător, cu un acord final⁴⁷.

3. În Biserica Ortodoxă mișcarea harismatică n-a reușit însă să găsească teren prielnic ca în celelalte Biserici occidentale. Are doar un număr neînsemnat de adepți în Bisericile din diaspora din Apus, din Canada și S.U.A., precum și din Australia, Uganda și Liban⁴⁸. Cei din S.U.A. editează și o revistă în scopul răspîndirii acestei mișcări printre ortodocși⁴⁹. Numărul mic de ortodocși antrenați în neopenticostalism a determinat pe Françoise van der Mensbrugghe, teolog protestant, să afirme, pe bună dreptate că «mișcarea harismatică n-a atins încă Bisericile ortodoxe»⁵⁰.

II. *Doctrina neopenticostalismului*. În ce privește doctrina mișcării neopenticostaliste, mai ales la harismaticii protestanți nu difereă prea mult de cea a penticostalismului clasic. Cu excepția glossolaliei pe care unii n-o mai consideră ca semn unic și indispensabil al «botezului cu Duhul Sfînt»⁵¹, întreaga doctrină penticostalistă a fost transplantată în neopenticostalismul protestant. Majoritatea grupurilor practică botezul sau chiar rebotezarea adulților prin scufundare, considerat drept condiție indispensabilă a «botezului cu Duhul Sfînt», interpretat ca o experiență distinctă de Botezul cu apă în numele Sfintei Treimi⁵². Oficial însă, în protestantism nu este recunoscută rebotezarea prin scufundare, dar se vorbește de «confirmarea prin scufundare»⁵³.

În mișcarea harismatică printre catolici se observă însă credința ca specificul doctrinei penticostaliste despre importanța manifestării harismelor prin semne vizibile să fie acceptat, integrîndu-l în doctrina proprie a Bisericii fără să o afecteze cu ceva. Dacă se vorbește de o «revărsare a Duhului, afirmă cardinalul Suenens, se face știind că Duhul a fost dat deja plenar în Botez și Confirmare. Este vorba de «o revărsare care nu vine din afară ci izbucnește dinăuntru»⁵⁴. Reinnoirea în Duhul este «o reaccentuare, o insistență asupra rolului și prezenței eficiente, manifestată, a Sfîntului Duh printre noi. Aceasta nu este o noutate în Biserică ci o conștientizare crescută a unei prezențe foarte adesea estompată, subînțeleasă»⁵⁵. În termeni asemănători explică și renumitul harismatic catolic Ranaghan caracteristica neopenticostalismului catolic: «Biserica este plină de Sfîntul Duh ca Trup al lui Hristos, ea a primit deja toate darurile și roadele Duhului. Ce caută mișcarea penticostalistă să aducă nou, printr-o rugăciune plină de credință este de a cere lui Dumnezeu să actualizeze,

47. Reuniunile de dialog s-au ținut la Horgen (Elveția), Roma, Schlose Graheim (R.F.G.), Venise și în sfîrșit, în 1976, la Roma unde s-a dat un raport final. Vezi rev. «La Documentation Catholique», nr. 20 (1708), 1976, p. 983.

48. Cf. vol. «The Church is charismatic...», *op. cit.*, p. 119.

49. Este vorba de revista «The Logos», serving the Charismatic Renewal in the Orthodox Church, editată sub conducerea arhimandritului grec Eusebius A. Stephanou, care juridicțional aparține de episcopul de Pittsburgh, Maximos. Pun de asemenea accent pe manifestări spectaculoase ale Sfîntului Duh (Elias J., ipodiacon, membru al Bisericii Sf. Gheorghe din Cedar Rapids, Iowa, scrie «Ce înseamnă pentru mine darul limbilor», în «The Logos» nr. 2, vol. XV, martie-aprilie, 1982, p. 15; iar Steve Perlegis din Tarpon Springs Florida, scrie: «Cum m-a salvat Iisus», în *ibidem*, p. 6). Se observa și o deplasare a atenției spre calcule adventiste dedicînd chiar un număr din revista respectivă calculului venirii lui Anticrist (The Logos, vol. IV, nr. 5, noiembrie-decembrie, 1981, p. 8—15).

50. Françoise van der Mensbrugghe, *op. cit.*, p. 38.

51. L. Christenson, *Die Gabe des Zungenredens in der lutheranische Kirche*, Oek. Texte und Studien, Heft 27, Marburg, 1963, p. 28, după J. P. Dietle, *op. cit.*, p. 227.

52. J. P. Dietle, *op. cit.*, p. 234.

53. Françoise van der Mensbrugghe, *op. cit.*, p. 38.

54. *Une nouvelle Pentecôte*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974, p. 29.

55. *Idem*, *Oecumenisme et renouveau charismatique...*, *op. cit.*, p. 38.

într-o formă vie și concretă, ceea ce poporul creștin a primit deja»⁵⁶. Rugăciunea des întâlnită chiar și între harismaticii catolici pentru a fi botezați cu Sfântul Duh este «foarte simplu o rugăciune de credință ca inițierea baptismală a unui individ sau a unei comunități să poată să se reînnoiască și să se actualizeze într-o formă existențială»⁵⁷. El nu e considerat ca un al doilea botez «ci un act simbolic semnificând la credincios deschiderea față de Duhul primit la botezul său»⁵⁸.

Harismele pe care se pune așa mare accent nu sînt decît o redescoperire și reaccentuare a dimensiunii harismatice a Bisericii: «un creștin este harismatic pentru că Biserica este harismatică primind darurile Duhului». Biserica a fost întotdeauna harismatică⁵⁹ și de aceea, dacă n-ar recunoaște locul și rolul harismelor în viața sa zilnică, ar fi o Biserică atrofiată și sclerozată, spunea cardinalul Suenens⁶¹. Se observă chiar și o nouă interpretare a înțelesului harismelor diferită de cea a penticostalismului clasic. Glossolalia nu mai este absolut necesară. A trăi în Duhul nu este condiționat de vorbirea în limbi sau de apartenența la mișcarea harismatică: «a trăi în Duhul înseamnă a fi harismatic, dar a fi harismatic nu este necesar de a fi în Reînnoirea harismatică»⁶². *Glossolalia* este înțeleasă ca «rugăciune a inimii», ca manifestare a unui entuziasm interior, printr-un limbaj nearticulat, neînțeles, iar *profeția* constă mai ales în cuvinte de încurajare spuse în numele lui Dumnezeu, adesea luate din Sfînta Scriptură, dar de multe ori fără să aibă vreo legătură cu Scriptura, caz în care intervine «deosebirea duhurilor», pentru a se constata în ce măsură este pe linia doctrinei autentice a Bisericii⁶³. Manifestările pretinse de penticostalii clasici ce însoțesc și adevăresc botezarea cu Duhul Sfînt au fost preluate și de neopenticostalismul protestant și catolic. În acel moment de «efuziune a Duhului» unul izbucnește în plîns, altul rîde⁶⁴ iar alții se pornesc la un «dans spiritual»⁶⁵ cum s-a întîmplat și la Congresul internațional al mișcării harismatice de la Roma din 1975, cînd după discursul papei, în acordul orchestrei, sute de harismatici s-au prins într-un astfel de dans pe pavajul de la ieșirea din catedrala Sf. Petru⁶⁶.

O altă caracteristică a neopenticostalismului ca și a penticostalismului clasic, de altfel, o constituie tendința spre un fundamentalism biblic, fapt pentru care nu se mai pune accentul pe Conținutul intelectual și doctrinal al credinței ci totul se reduce la o experiență religioasă subiectivă⁶⁷. La mireni se observă tendința de a concura

56. Ranaghan, *op. cit.*, p. 107. 57. *Ibidem*, p. 113.

58. *Reînnoirea harismatică, mesaj al episcopilor canadieni adresat tuturor catolicilor din Canada*, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 12 (1978), 15 iunie, 1975, p. 570.

59. *Expunerea cardinalului Willebrands la Congresul internațional de pnevmatologie*, Roma, 1975, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 12 (1978), 15 iunie, 1975, p. 567.

60. Mgr. Gaidon, episcop auxiliar de Autun, *Qu' est-ce que le Renouveau charismatique ?*, în rev. «Cahiers du Renouveau — Il est vivant», nr. 38, 1982, p. 21.

61. *Redécouvrir le Saint-Esprit, lettre pour la Pentecôte 1973*, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 14 (1973) din 15 iunie 1973, p. 688.

62. Pr. Iacob, *Lettre de la Théophanie*, nr. 10, după Monique Hébrard, *op. cit.*, p. 225.

63. Ch. Massabki, *op. cit.*, p. 58. Vezi și Mgr. Ploudre, arhiepiscop de Ottawa, *Scrisoare de Postul Mare*, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 6 (1972), din 16 martie, 1975, p. 298.

64. Din interviul luat de Bruno Carra de Vaux harismaticului Laurent Fabre, în rev. «Lumières et vie», t. XXV, nr. 125, noiembrie-decembrie, 1975, p. 11.

65. Cf. Monique Hébrard, *op. cit.*, p. 26.

66. Cf. relatării trimisului special la congres al revistei «La Croix», după rev. «La Documentation Catholique», nr. 12 (1978) din 15 iunie 1975, p. 562.

67. Françoise van der Mensbrugge, *op. cit.*, p. 41.

ierarhia. Conducătorul sau «pastorul» unui grup harismatic nu este necesar să fie cineva care a primit hirotonia sacerdotală ci unul care «a făcut experiența Sfântului Duh». Se creează așadar o ierarhie paralelă, «ierarhia Duhului»⁶⁸, care pînă în prezent nu prezintă nici un pericol pentru Biserică, dar în viitor ar putea crea probleme.

Se vorbește adesea de puternica *dimensiune ecumenică* a mișcării harismatice. Aceasta, întrucît în cele mai multe cazuri grupurile de rugăciune harismatice din anumite parohii sînt interdenominaționale. Credincioși din diferite Biserici se întîlnesc, discută și se roagă împreună⁶⁹. Un protestant declară că participînd la un grup de rugăciune harismatică catolic a descoperit pe Maica Domnului, iar un preot, catolic, frecventînd un grup harismatic protestant de nuanță baptistă, declară că «a fost condus prin Sfîntul Duh» să ceară botezul prin scufundare⁷⁰. Pentru a se regăsi unitatea, harismaticul protestant J. L. Jayet cere renunțarea la diferențele doctrinare proprii: «Petru a fost nevoit să părăsească barca pentru a-L urma pe Mîntuitorul; și noi trebuie să regăsim o credință asemănătoare pentru a părăsi barca — Biserica învechită și cu structuri perimate și să ne unim cu noua Biserică ce este pe cale de a se constitui»⁷¹. Această tendință a harismaticilor de a se rupe de propriile Biserici și a forma grupări nedenuminaționale este frecventă, mai ales în Irlanda de Nord⁷². Se asistă așadar mai mult la un fals ecumenism ce tinde a desființa identitatea doctrinară a Bisericilor, bazîndu-se pe un sentimentalism exagerat și pe așa-zise «experiențe ale Duhului».

Pentru a preîntîmpina astfel de neajunsuri între harismaticii catolici, papa Paul al VI-lea, încă din 1975, impunea ca principiu al unei reînnoiri autentice fidelitatea pentru doctrina Bisericii. Pentru că «ceea ce ar contrazice doctrina Bisericii nu vine de la Sfîntul Duh, întrucît cel ce distribuie darurile (harismatice) este același care a inspirat și Scriptura și care asistă Magisteriul viu al Bisericii căruia după credința catolică, Hristos i-a încredințat interpretarea autentică a acestei Scripturi» («Dei Verbum» 10)⁷³. Recomandări asemănătoare se dau harismaticilor și la Congresul internațional al reînnoirii harismatice ținut la Strassbourg în anul 1982: «În căutările voastre nu vă pierdeți în labirintul sentimentalității. Căutați mai ales să dați convingerilor voastre religioase un elan nou, printr-un *fundament doctrinar solid*, capabil de a proteja acest magnific curent spiritual contra atacurilor contestatarilor dar de asemenea contra riscurilor de subiectivism și tentațiilor de orgoliu»⁷⁴.

Despre unele aspecte pozitive ale reînnoirii harismatice actuale, considerate ca efecte ale lucrării Sfîntului Duh, papa Paul al VI-lea spune: «gustul de rugăciune profundă, personală și comunitară, o reîntoarcere la contemplare și accent pus pe lauda lui Dumnezeu, dorința de a se dărui total lui Hristos, o mare disponibilitate la chemările Sfîntului Duh, o citire mai asiduă a Scripturii, un larg devotament frătesc... În toate acestea putem recunoaște lucrarea tainică și discretă a Duhului Sfînt care este sufletul Bisericii»⁷⁵.

68. *Les charismatiques catholiques aux Etats Unis, déclaration du Comité épiscopal de recherche et de pratique pastorale*, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 4 (1670), 1975, p. 159.

69. Cf. vol. «The Church is charismatic...», *op. cit.*, p. 51.

70. Françoise van der Mensbrugghe, *op. cit.*, p. 15.

71. După *ibidem*, p. 13. 72. Cf. vol. «The Church is charismatic...», *op. cit.*, p. 136.

73. *Discursul papei la Congresul internațional al Reînnoirii harismatice*, Roma, 1975, *op. cit.*, p. 563.

74. *Mesajul Mgr. Elchinger către participanții la Congres*, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 13 (1833) din 4 iulie 1982, p. 685.

75. *Discursul papei la Congresul internațional al conducătorilor Reînnoirii harismatice de la Grottaferrata din 1973*, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 1642, din 18 noiembrie 1973, col. 958.

B. CITEVA CONSIDERAȚII ORTODOXE
ASUPRA MIȘCĂRII HARISMATICE ACTUALE

A vorbi despre necesitatea unei reînnoiri harismatice în Biserica Ortodoxă înțelesă ca o redescoperire a Sfântului Duh și a lucrării sale, ar fi un nonsens, întrucât fondată fiind pe temeliiile Bisericii apostolice și păstrind neștirbită învățătura Sfinților Părinți, de-a lungul veacurilor, ea are pînă astăzi o accentuată dimensiune pnevmatologico-harismatică. Punînd accent pe realitatea distinctă a Persoanelor Divine, Ortodoxia a accentuat și lucrările specifice ale fiecărei Persoane Treimice, fapt pentru care rolul Sfântului Duh în iconomia mîntuirii n-a suferit nici o diminuare. El a participat în felul său specific personal, alături de Tatăl și Fiul la toate lucrările Sfintei Treimi ad extra, avînd deosebit rolul de a introduce energiile divine în creație, făcîndu-se astfel punte între Dumnezeu și creatură pe care o îndumnezeiește și o eternizează⁷⁶.

Un rol deosebit însă, după învățătura ortodoxă, îl deține în iconomia mîntuirii Duhul Sfînt, care purcezînd din Tatăl și strălucînd din Fiul⁷⁷ din veșnicie, prin intruparea Fiului nu se desparte de El, ci sălășluiește strîns unit cu El, în mod ipostatic și plinar, străbătînd prin energiile Sale necreate, care sînt și ale Fiului, tot mai profund natura umană asumată, făcîndu-se tot mai transparent prin ea, sau făcînd-o pe aceasta tot mai transparentă pentru El⁷⁸. Pe măsură ce patimile și afectele intrate prin păcat în natura omenească erau biruite și înlăturate, cu atît Duhul Sfînt penetra mai adînc natura noastră asumată. Acest proces culminează cu Învierea, cînd moartea, corolarul tuturor patimilor și afectelor, a fost învinsă iar trupul Mîntuitorului deplin pnevmatizat mai ales prin înălțarea la ceruri și șederea de-a dreapta Tatălui unde va rămîne pentru veșnicie ca Fiul intrupat. Întrucît scopul intrupării Fiului a fost tocmai mîntuirea omului, concretizată în cele din urmă prin îndumnezeirea firii umane, ca ultim proces de biruire a păcatului și de desăvîrșire, El nu rămîne în transcendent, ci prin *Duhul Sfînt* se extinde în umanitate, începînd de la Cincizecime, dînd posibilitatea celor încorporați la Sine, în Biserică — trupul Său tainic, să participe, prin El în Sfîntul Duh la viața de intimitate și de comuniune în iubire a Sfintei Treimi. Tocmai acest lucru caracterizează Ortodoxia: baza trinitară a Bisericii și dimensiunea sa hristologico-pnevmatologică. Biserica nu are numai un aspect hristologic și nici numai unul pnevmatologic. Lucrarea Sfântului Duh nu este despărțită de lucrarea lui Hristos. Sfîntul Duh, prin energiile sale necreate, care sînt și ale Mîntuitorului, iradiază din Trupul Său îndumnezeit revărsîndu-se în umanitatea celor încorporați în Hristos. Prin Sfîntul Duh trăim în mod intim viața lui Hristos și prin Hristos care este «calea» (Ioan 14, 6), avem acces la viața Sfintei Treimi. De aceea cînd vorbim de harul și darurile Sfîntului Duh ele nu sînt altceva decît «aducerea bunurilor cuprinse în natura noastră îndumnezeită în Hristos, în însuși interiorul nostru prin Sfîntul Duh»⁷⁹. Iar mîntuirea nu poate fi concepută altfel decît urmînd calea pe care a urmat-o Iisus Hristos și din puterea lui Hristos Care a transmis în umanitatea Lui energiile divine nesfîrșite. Și în acest proces, Sfîntul Duh are rolul de a face proprii pentru noi «aceste energii ale lui Hristos și darurile care ne apropie de asemănarea cu El»⁸⁰.

76. Pr. prof. D. Stăniloae, *Sfîntul Duh în Revelație și în Biserică*, în rev. «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 2, p. 223.

77. Asupra acestui aspect a insistat în mod special Patriarhul de Constantinopol Grigorie Cipriotul la sfîrșitul secolului XIII; vezi la Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Relațiile treimice în viața Bisericii*, în rev. «Ortodoxia», XVII (1962), nr. 1, p. 509—511.

78. Idem, *Sfîntul Duh în Revelație...*, op. cit., p. 234.

79. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică*, vol. II, București, 1978, p. 307.

80. *Ibidem*.

Hristos, prin Sfântul Duh, se dăruiește în mod continuu în Biserică, prin Sfintele Taine⁸¹. Fiecare Taină conține o epicleză, prin care la rugăciunea preotului și a credincioșilor, Duhul Sfânt coboară, înnoind și îmbogățind legătura dintre Hristos și Biserica Sa. Duhul Sfânt, prin epicleza euharistică coboară și sfințește darurile, prefăcându-le în Insuși Trupul și Sângele Domnului. Așadar, în Ortodoxie, toate Tainele sînt lucrările lui Hristos în Biserică prin lucrarea Duhului Sfânt. Fără Duhul Sfânt care extinde Trupul lui Hristos în umanitate și ne încorporează Lui, prin El avînd acces la Tatăl, Treimea ar rămîne în transcendent, creîndu-se un abis de netrecut între Dumnezeu și oameni.

Accentul pus pe lucrarea Sfintului Duh în iconomia mîntuirii, cum este și firesc, se răsfrînge și se concretizează în viața și cultul Bisericii Ortodoxe. De aceea, spre deosebire de Occident — unde, începînd cu scolastica pentru catolicism, creștinismul a devenit mai mult temă de speculație teologică, iar pentru protestanți cultul fiind mai mult centrat pe propovăduirea jertfei ispășitoare a lui Hristos ca fapt al trecutului, cu putere de îndreptare prin credință, în mod extern (actus forensis) și pe o seamă de cîntări adresate unui Dumnezeu complet transcendent — pentru ortodocși cultul este mediul de trăire a lucrărilor Sfintului Duh de către credincioși⁸². În Biserică, prin rugăciune și cîntare credinciosul ortodox intră în legătură cu Dumnezeu și, conștient de această realitate, îi simte intens prezența sa, transcendentul se imanentizează, cerul coboară pe pămînt, prin Sfântul Duh, ajutînd pe creștin să urce treptele desăvîrșirii ale vieții «în Hristos». Dar aceasta se înțelege și se acceptă ca posibilă numai în Biserică, pentru că nu există mîntuire în afară de Hristos, în afară de Trupul Său, Duhul fiind prezent și iradiînd harurile Sale numai în Biserică ca trup al lui Hristos. Viața Ortodoxiei se prezintă ca o neîncetată epicleză. Orice slujbă religioasă începe prin invocarea Sfintului Duh din rugăciunea «Împărate ceresc...». De asemenea, aceeași invocare o face orice creștin la începutul unei zile sau al unui lucru. Toate Tainele și ierurgiile au rugăciunile lor specifice prin care se invocă Sfântul Duh de a veni, a sfinți și a împărtăși harurile sale asupra credincioșilor sau asupra creației (apă, untdelemn, vin etc.), viața creștinului ortodox desfășurîndu-se astfel neîncetat sub paza și scutul harului Sfintului Duh, ce iradiază din Hristos și-L face prezent în lume. Și, de aceea, se poate afirma pe bună dreptate, că «orice Sfîntă Liturghie sau orice Taină a Bisericii, orice ierurgie și orice slujbă este o continuare a Cincizecimii, sau a pogorîrii Sfintului Duh și a lucrării Lui peste cei adunați «în încăperea cea de sus — biserica», în rugăciune⁸³.

În legătură cu harismele care sînt daruri duhovnicești speciale date de Dumnezeu, prin Sfântul Duh, unor credincioși spre folosul comun și spre zidirea trupului Tainic al Domnului — Biserica, precizăm că este greșit a se considera că au fost date numai în Biserica primară, azi nefiînd actuale și lipsind cu desăvîrșire. Din contră, aceiași Duh care a împărtășit atunci aceste daruri speciale Bisericii susține și dă viață și Bisericii din zilele noastre. O mare parte dintre acestea s-au manifestat și sînt active în Biserică pînă astăzi, cele mai multe referindu-se la exercitarea puterilor ierarhiei sacramentale⁸⁴ (învățătoarească, sfințitoare și conducătoare) iar altele, cum ar fi vindecarea de boli și facerea de minuni concentrîndu-se în Sfînta Taină a Maslului sau în diferite ierurgii prezente din abundență în cultul Bisericii Ortodoxe. Harismele ca daruri ale Duhului Sfânt nu sînt însă specifice numai ierarhiei sacramentale. Biserica Ortodoxă nu exclude posibilitatea ca și anumiți creștini, în virtutea harului pri-

81. Pr. lector. D. Radu, *Caracterul ecleziologic...*, op. cit., p. 25.

82. Pr. prof. D. Stăniloae, *Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfintului Duh asupra credincioșilor*, în rev. «Ortodoxia», XXXIII (1981), nr. 1, p. 6.

83. *Ibidem*, p. 9. 84. Pr. asist. V. Mihoc, op. cit., p. 325.

mit la Botez și prin participarea activă la Tainele Bisericii, săvârșite de ierarhia sacramentală, să aibă o experiență mai mare a puterii lui Dumnezeu în Duhul, devenind ceea ce Ortodoxia numește «oameni duhovnicești»⁸⁵. Aceștia sînt înzestrați de Dumnezeu cu daruri deosebite ca : vindecarea de boli, alungarea de duhuri necurate etc., exemple găsindu-se din abundență în sinaxarul Bisericii Ortodoxe. Un distins teolog al Bisericii Ortodoxe, referindu-se la aceste aspecte în zilele noastre afirmă : «nu putem spune că nu primesc și azi credincioșii diferite daruri de la Duhul Sfînt, cu deosebire în timpul adunării lor la sfintele slujbe, la rugăciunea comună, în jurul preoților. Unul primește darul iubirii cu fața față de oameni, altul pe al înțelepciunii, altul pe al rugăciunii mai fierbinți, unul pe al vindecării de o boală, sau puterea întăritoare și vindecătoare pentru semenii lor bolnavi prin rugăciunea lui mai stăruitoare și prin puterea ce o insuflă celui bolnav. Biserica Ortodoxă își mărturisește această convingere și se dovedește că este continuatoarea Bisericii din vremea Apostolilor prin credința și prin practica ei»⁸⁶.

În ce privește darurile spectaculoase, cum ar fi glossolalia, Biserica Ortodoxă, mergînd pe linia Sfinților Părinți, consideră că ea a avut un rol bine întemeiat la începutul Bisericii dar că acum a încetat⁸⁷, fiind posibil însă, ca în caz de absolută necesitate, atunci cînd adevărurile Evangheliei ar trebui, în mod necesar și imediat, să fie propovăduite cuiva, a cărui limbă propovăduitorul n-o cunoaște, să se reactualizeze, cum s-a mai întîmplat, de altfel, în istoria Bisericii⁸⁸, exemple ce atestă caracterul real și nu extatic al limbii vorbite sub influența Duhului, cum greșit consideră pînă azi cei mai mulți din aderenții mișcărilor harismatice.

În contextul învățaturii ortodoxe expusă în cele de mai sus, despre persoana Sfîntului Duh și despre lucrarea lui în Biserică, cauzele izbucnirii actualei mișcări harismatice în Apus, pe care, la început, am încercat a le sesiza și sistematiza, ne apar cu mai multă claritate. Căutarea, disperată uneori, a Sfîntului Duh, care dă sens atît Bisericii cît și vieții religioase în sine, realizînd legătura reală cu Dumnezeu prin Hristos, este deplin justificată. Ca ortodocși, nu putem decît accepta și aprecia dorința și eforturile făcute de alte confesiuni creștine în redescoperirea dimensiunii pnevmatologice a Bisericii, dar trebuie să subliniem în chip deosebit că noi nu avem nevoie să aderăm la asemenea căutări, în cadrul mișcării harismatice despre care am vorbit,

85. Pr. prof. D. Stăniloae, *Prière de Jesus et expérience du Saint-Esprit*, colecția Théophanie, Desclée de Brouwer, 1981, p. 120.

86. Idem, *Cultul Bisericii Ortodoxe...*, op. cit., p. 10.

87. Istoricul glossolaliei de-a lungul vremii în paralel cu cel al pseudo-glossolaliei vezi la I. Sauca, *Glossolalia în Biserică primară și interpretările ei de-a lungul vremii*, în rev. «Mitropolia Ardealului», XXVII (1982), nr. 7—9, p. 445—464.

88. Deși glossolalia ca dar frecvent în Biserică încetează pe la sfîrșitul secolului al II-lea, sporadic se mai întîlnește în anumite împrejurări. De exemplu în viața Sfîntului *Pahomie cel Mare* se relatează că venind la el un latin din ținuturi îndepărtate nu putea să se înțeleagă cu el din cauză că nu-i cunoștea limba. Se roagă atunci lui Dumnezeu zicînd : «Doamne tare și atotputernic, dacă nu pot fi folositor acestor oameni pe care-i trimiți la mine de la marginea pămîntului, pentru că nu cunosc limba lor, pentru ce este nevoie să mai vină? Dar dacă tu vrei ca ei să fie mîntuiți, aici, prin mîinile mele, dă-mi Doamne, Atotputernice, pentru mîntuirea sufletelor lor să le cunosc limbile». În urma acestei rugăciuni primește darul glossolaliei și se poate înțelege cu latinul în *limba latină* pe care mai înainte n-o cunoscuse. Cf. R. Graffin — F. Nau, *Patrologia Orientalis*, t. IV, Paris, 1908, p. 471.

Un caz identic se întîlnește și în viața Sfîntului *Efrem Sirul*. Venind la Cezareea Capadociei să-l vadă pe Sfîntul Vasile cel Mare, necunoscînd greaca, în timpul unei rugăciuni, prin punerea mîinilor Sfîntului Vasile cel Mare, rostește în *greacă* : «Apără, mîntuiește, miluiește...». Cf. Amfilohiu de Iconiu, *Viața Sfîntului Vasile*, în Migne, P.L., t. 73, col. 1310.

pentru că în Biserica Ortodoxă avem mijloace deosebit de abundente de a trăi în Duhul Sfânt și de a ne împărtăși de nenumăratele Sale lucrări și daruri, prin participarea noastră sinceră, curată și ferventă la viața sacramentală a Bisericii. Ortodoxia, în acest sens, de la începutul mișcării penticostaliste a avut un rol deosebit, învățătura ei despre Sfântul Duh influențând în mare parte pe inițiatorii acestei mișcări, care apoi exagerând-o au denaturat-o. După cum afirma Filip Potter, lider al ecumenismului actual și el metodist, părintele metodismului: John Wesley, în concepția sa despre lucrarea Sfântului Duh care sfințește pe creștin, a fost influențat atât de frații moravi, care mai păstrau ceva din ortodoxia lui Ciril și Metodiu privind lucrarea Sfântului Duh, precum și de scrierile Sfinților Părinți răsăriteni — mai ales de Sfântul Vasile cel Mare în scrierea sa «Despre Sfântul Duh» — având acces la ele prin fratele său Charles care a studiat Patrologia la Universitatea din Oxford⁸⁹.

Rolul Ortodoxiei în această redescoperire a Duhului este recunoscut chiar de unii dintre teologii mișcării harismatice actuale. Cardinalul Suenens spune: «nu putem contesta ceea ce se datorează tradiției orientale, totdeauna atât de sensibilă la rolul Sfântului Duh»⁹⁰. Și mai mult încă, unii catolici harismatici dorind a nu-și recunoaște descendența dintr-o mișcare protestantă încearcă să se lege direct, pe deasupra penticostalismului istoric, de tradiția orientală⁹¹. Redescoperirea dimensiunii pneumatologice a provocat schimbări și în cultul și viața unor comunități harismatice. Influența ortodoxă, și aici, este foarte vizibilă. Se redescoperă sensul icoanei, al luminărilor, al tămăiei, al însemnării cu semnul crucii, al metaniilor⁹². Părintele Iacob, preot harismatic catolic al comunității «Théophanie» din Franța, întrebat fiind de ce săvârșește liturghia orientală răspunde: «foarte repede am priceput că Reînnoirea nu era suficientă pentru a reface Biserica... și am descoperit importanța Liturghiei care este cultul Bisericii, cultul în Biserică; este o întreagă tradiție de rugăciune care urcă pînă la originile Bisericii»⁹³.

Redescoperind sensul Duhului Sfânt în Biserică, mișcarea harismatică actuală trece și la o serie de măsuri practice, ancorate în realitatea lumii de astăzi, fără a se seculariza însă. Elchinger, episcop de Strassbourg spunea: «Pentru a fi prezent în lumea de azi, trebuie să trăiești în această lume, să fii cu ea în dialog. Pentru ca credința să poată prinde rădăcini în civilizația de azi, pentru a putea fi misionară, Biserica are datoria de a fi foarte aproape de lumea actuală. Aceasta nu înseamnă că trebuie să se lase a fi diluată, absorbită de ea, căci Biserica are misiunea de a interveni în felul unui ferment»⁹⁴. Iar cardinalul Suenens accentuează: «a avea credință nu înseamnă numai a ridica ochii spre Dumnezeu pentru a-L contempla ci și de a privi spre pămînt, dar cu ochii lui Hristos»⁹⁵. Mirenii devin foarte activi constituindu-se în grupuri catehetice, liturgice și pastorale iar tinerii mai ales, în organizații de întrajutorare a persoanelor în vîrstă și a altor categorii de oameni care au nevoie de ajutor⁹⁶.

Se constată însă și unele aspecte negative cu care, în lumina învățăturii ortodoxe nu putem fi de acord. Este vorba, în primul rînd de pretinsa «glossolalie» și im-

89. Philip Potter, *Charismatic Renewal and the World Council of Churches*, în vol. «The Church is charismatic...», *op. cit.*, p. 27.

90. Cardinal L. J. Suenens, *Oecumenisme et Renouveau charismatique...*, *op. cit.*, p. 38.

91. Françoise van der Mensbrugge, *op. cit.*, p. 37.

92. Monique Hébrard, *op. cit.*, p. 265.

93. *Ibidem*, p. 15.

94. *Chances et risques du Renouveau de l'Eglise*, conferința ținută la Colmar în 12 martie, 1974, în rev. «La Documentation Catholique», nr. 14 (1658) din 21 iulie 1974, p. 683.

95. Cardinalul L. J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte*, *op. cit.*, p. 126.

96. Cf. *Mesajul episcopilor canadieni...*, *op. cit.*, p. 574.

prejurările în care se săvârşeşte, care diferă foarte mult de autentică glossolalie de la Cincizecime și din Biserica primară. Indicațiile date de cei competenți pentru a cădea în transă⁹⁷, căderile pe spate în armonia unei orchestre care să creeze un mediu propice⁹⁸, recomandările de droguri, dans sau alte mijloace pentru atingerea acestor stări⁹⁹, dovedește, mai ales, că aceste practici sînt mai mult o influență a religiilor mistice păgîne orientale, unde se întîlnesc pe scară largă¹⁰⁰, decît practici specifice Bisericii lui Hristos.

Mai semnalăm apoi, în unele grupuri, o tendință de fals ecumenism, cu intenția de anulare a identității confesionale, bazată pe afectivitate și sentimentalism exagerat fără o temelie doctrinară solidă. Multe din grupurile harismatice au tendința de a se retrage spre periferia Bisericii, devenind închise, făcînd diferență între ei și ceilalți care nu sînt harismatici.

Nu este aceeași situație în Ortodoxie. Creștinul înduhovnicit, sau altfel spus în termeni neopenticostaliști: «harismaticul» ortodox se impune printr-o trăire intensă a dogmelor Bisericii, dar spiritualitatea sa nu este un sentimentalism vag, sufletesc doar, ci implică angajarea întregii lui ființe în urcușul său pe treptele desăvîrșirii și în fine simțîndu-se pătruns de un puternic duh de comuniune cu toți oamenii, fără a pretinde a se închide în anumite grupuri de «oameni înduhovniciți» sau «harismatici»¹⁰¹. Orice grupare de credincioși care tînde să se separe de Biserica, de comunitatea credincioșilor, adunînd în ea un fel de «supercreștini», mindri de statutul lor, nu este compatibilă cu duhul Ortodoxiei care propovăduiește smerenia și duhul de comuniune în iubire.

*

Ortodoxia are în tezaurul ei doctrina și cultic toate elementele necesare unei vieți creștine autentice, de spiritualitate desăvîrșită, răspunzînd întru totul și făcînd față tuturor cerințelor de o viață mai înduhovnicită, mai apropiată de Dumnezeu spre care tind unii creștini. De aceea creștinismului apusean, devenit prea sec și prea cerebral, teologul romano-catolic Monléon îi pune ca reproș întrebarea: «Occident, unde este Orientul tău?», considerînd că redescoperirea creștinismului oriental «conține multe elemente care ar trebui să permită Occidentului creștin să regăsească în el însuși răspunsuri reale la cererile religioase ale timpului său»¹⁰². Ca urmare, în Ortodoxie nu se poate vorbi de o mișcare de reînnoire harismatică, de căutare a Sfîntului Duh și a unei spiritualități, întrucît ea este pnevmatologică și harismatică în ființa ei, fapt ce creează, de asemenea, baza unei spiritualități desăvîrșite.

În același timp sîntem de acord și apreciem rîvna creștinilor care, antrenați în așa-numita mișcare harismatică, și străduindu-se să redescopere persoana și lucrarea Sfîntului Duh precum și dimensiunea harismatică a Bisericii, se apropie atît de mult de doctrina Sfinților Părinți, de doctrina Bisericii Ortodoxe. Ar fi un eveniment foarte fericit dacă renunțîndu-se la exagerările și excesele pe care le fac încă unele grupuri harismatice precum și la manifestările spectaculoase ale unor presupuse harisme, această mișcare harismatică ar intra în comunitatea Bisericii, înlăturînd pericolul dezmembrării pentru a deveni astfel un catalizator spre unitatea creștinilor.

97. Françoise van der Mensbrugge, *op. cit.*, p. 46. 98. *Ibidem*, p. 37.

99. Pr. prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene...*, *op. cit.*, p. 342.

100. A. M. Monléon, *Occident où est ton Orient...*, *op. cit.*, p. 7 și Mircea Eliade, *Shamanism, Archaic Technique of Ecstasy*, Princeton University Press New Jersey, 1964, după L. J. Suenens, *Occumenisme...*, *op. cit.*, p. 102—103.

101. Pr. prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene...*, *op. cit.*, p. 339—345.

102. A. M. Monléon, *op. cit.*, p. 9.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

VIZITA UNUI GRUP DE STUDENȚI DE LA FACULTATEA DE TEOLOGIE McCORMIK DIN CHICAGO (SUA) LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI

În ziua de joi, 19 aprilie 1984, un grup de studenți de la Facultatea de teologie McCormik din Chicago (SUA), conduși de profesorul Bruce Vernon Regdon, a făcut o vizită la Institutul teologic universitar din București. Oaspeții, însoțiți de Dl. Prof. Aurel Jivi de la Institutul teologic universitar din Sibiu, care a servit și ca translator, au sosit la Institut la orele 14,45 unde au fost primiți de P. S. Episcop Dr. Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal și rector al Institutului, de P. C. Pr. Prof. Dumitru Rađu, prorectorul Institutului și de o parte din membrii corpului didactic. Primirea a avut loc în cancelaria profesorală unde s-a desfășurat și o discuție între membrii grupului și cadrele didactice.

În numele Institutului, P. S. Episcop Rector Vasile Tîrgovișteanul a salutat prezența oaspeților în această primă instituție de învățămînt a Bisericii Ortodoxe Române, urîndu-le un călduros «bun venit». Apoi P. S. Sa a prezentat oaspeților date și informații privind cultele din Republica Socialistă România, modul organizării și funcționării Bisericii Ortodoxe Române și în special a învățămîntului teologic, cu secțiile și disciplinele sale, cu preocupările teologice, pastorale și misionare ale viitorilor slujitori ai altarelor, subliniind deplina libertate religioasă de care se bucură azi toate cultele din țara noastră. Apoi a prezentat oaspeților pe membrii corpului didactic care erau de față.

În numele grupului a luat cuvîntul Prof. Bruce Vernon Regdon care a transmis salutul întregului grup și și-a exprimat satisfacția de a fi oaspeții Institutului teologic din București și mulțumirea pentru această primire. Apoi Prof. Regdon a arătat că, din nefericire, Ortodoxia nu este suficient cunoscută în lumea protestantă din Apus. Pentru acest motiv, la Facultatea de teologie McCormik din Chicago, se predau de aproape 20 de ani, cursuri despre Biserica Ortodoxă. Pentru cunoașterea Ortodoxiei însă este nevoie de cunoașterea spiritualității ei. În acest scop, Facultatea respectivă organizează vizite diferitelor Biserici Ortodoxe. Prima vizită a fost organizată în România, acum 12 ani și de atunci se vizitează în fiecare primăvară o Biserică Ortodoxă. Ultima vizită în România a avut loc acum patru ani. Între cele două instituții de învățămînt s-au stabilit legături puternice, schimburi de studenți foarte folositoare și o tradiție pe care o prețuiesc foarte mult. Schimbul acesta nu se mărginește numai la studenți, ci și la profesori.

Profesorul Regdon a prezentat pe membrii grupului, studenți ai Facultății de teologie Mc. Cormik și ai Facultății de teologie luterană, ca și membri ai organizației școlilor teologice din localitate și pastori. Scopul vizitei este de a serba Paștele în România, de a descoperi noi aspecte ale Ortodoxiei românești și de a mărturisi împreună dorința de pace.

În timpul dimineții, oaspeții participaseră la Sfînta Liturghie și slujba de pomnire a morților, fiind impresionați de evlavia credincioșilor. Întrebînd cum este cul-

tivată această evlavie, P. S. Episcop Vasile a spus: «Poporul român nu cunoaște o dată a creștinării sale. Noi ne-am născut români și creștini și fiindcă această credință a fost primită prin convingere, rădăcinile credinței la poporul român sînt foarte adînci». P. C. Pr. prof. Dumitru Stăniloae a arătat că în Biserica Ortodoxă Română rolul ierarhiei în viața credincioșilor nu este așa de accentuat ca în Biserica Romano-Catolică sau în Bisericile protestante. Credincioșii păstrează, în baza unei tradiții, care rămîne mereu vie, credința strămoșilor. Această tradiție se învață de cei tîneri de la cei mai în vîrstă. Viața religioasă a poporului merge de la sine, fiind legată de tradiția care rămîne mereu vie».

Un aspect al organizării vieții religioase în România de care s-au interesat oaspeții a fost cel al tipăriturilor, după ce vizitaseră Tipografia cărților bisericești. În această privință P. S. Episcop Vasile a arătat că una din caracteristicile ortodoxiei românești este aceea a folosirii limbii naționale, vorbite, în cult. De trei sute de ani Biserica Ortodoxă Română folosește Biblia și cărțile de cult în limba română. Publicațiile bisericești — Biblia, cărțile de cult, revistele teologice, manualele de teologie — vin în întimpinarea vieții și pregătirii religioase a credincioșilor.

P. C. Pr. prof. Ioan Rămureanu și-a exprimat bucuria pentru prezența grupului în Institut, apoi a arătat că în anii 1922—1923 unele din Bisericile Ortodoxe au recunoscut validitatea hirotoniilor anglicane, iar mai tîrziu și alte Biserici Ortodoxe au făcut același lucru. Biserica Anglicană recunoaște însă numai trei taine: Botez, Euharistie și Preoție, deși în realitate, practică tot șapte Taine. Biserica Presbiteriană, căreia aparțin cei mai mulți din grup, este pe cale de a realiza comuniunea euharistică cu Biserica Anglicană. În ce măsură, a întrebat P. C. Sa sînteți dispuși a înclina și Dvs. spre a admite cele șapte Taine?

A răspuns Prolesorul Regdon care a spus: «În general, spunem că ori de cîte ori ne găsim în același loc, este posibilă comuniunea, așa cum este cazul de față, cînd în grupul nostru avem și un luteran și doi egipteni. În timpul studiilor, teologi ca Alexandru Schmemmann și John Meyendorf m-au convins că a vorbi de șapte Taine este tot atît de greu ca a vorbi de două Taine. Ceea ce ne învață ortodocșii este faptul că toată creația este sacramentală, spre deosebire de teologia apuseană care a creat această matematică a Tainelor. Punctul de vedere ortodox ne atrage foarte mult. Biserica Presbiteriană din SUA se află în prezent în proces de rescriere a întregului cult, de reformare a textelor liturgice. Ceea ce veți descoperi în aceste texte este faptul că cele șapte evenimente, recunoscute ca șapte Taine, pît fi descoperite în aceste texte. De fapt, totul trebuie pus în contextul sacramental, de la naștere la moarte, și Dvs. ne învățați mult în această privință.

P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a spus următoarele: «Ideea aceasta, dezvoltată de Dl. prof. Regdon, este viziunea ortodoxă privind sacramentalitatea lumii și ne bucurăm că Dvs. vă îndreptați spre această viziune. În această viziune trebuie avute în vedere și subliniate mai multe aspecte. Dumnezeu nu rămîne despărțit de nici un lucru sau moment al vieții, cînd îi cerem ajutorul. El nu vine la noi numai de două ori ci ori de cîte ori ne rugăm. Important este să ne rugăm. În rugăciune nu sîntem singuri: ci înțilnim continuu pe Dumnezeu. De aceea, Biserica noastră pe lîngă cele șapte taine, are și sacramentaliile sau ierurgiile prin care se sfințesc toate lucrurile înconjurătoare: casa, apa, pămîntul, cîmpul, instrumentele de lucru, începutul activităților etc. Toate se sfințesc prin Biserică. Nu este vorba aici nici de separare, dar nici de contopire panteistă. Occidentul a conceput prea separat pe Dumnezeu de lume și de aici neîncrederea în trup. Intrarea în comuniune cu Dumnezeu nu se

face decît prin lucrurile înconjurătoare. În Ortodoxie toate se sfințesc prin Biserică și deci și trupul. Trupul nu este numai ceea ce vedem la microscop și disecție, ci are și el bogăția lui, trăită împreună cu sufletul. Trupul nu poate fi despărțit de suflet. Tot ce se trăiește în trup merge prin suflet. Dumnezeu, care pătrunde în toate, pătrunde și în viața trupului și a sufletului. Dacă mergeți pe această cale, vom fi curînd împreună».

Ca răspuns la intervenția Părintelui Prof. D. Stăniloae, Prof. Regdon a informat pe cei de față că volumul I din Dogmatica P. C. Sale a fost tradusă în America, urmînd să apară la Tipografia Facultății de teologie McCormik. Apoi a rugat să se prezinte cîteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei românești.

A răspuns P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae care a spus: «Cred că nu este păcat să se manifeste un specific național în Bisericile locale. În Ortodoxie există unitate și comuniune, dar care lasă loc diversității. Specificul spiritualității românești provine din faptul că sîntem popor latin, dar de credință răsăriteană. Avem o luciditate occidentală și un simț al misterului oriental. În mister noi vedem lumina, nu întunericul. De aici și umanismul mai accentuat care este propriu Răsăritului. Mî se pare că și în icoane se poate vedea mai mult umanism în fața sfințeniei. La greci există o oarecare rigiditate și simplitate, pe cînd sfinții din pictura românească sînt cei pe care îi întîlnim pe stradă, rămîne figura luminoasă, ceea ce constituie o caracteristică importantă. Acolo unde este umanitarism este și comunicare.

Membrii grupului s-au interesat apoi de felul în care se asigură pictarea bisericilor. Li s-a răspuns că există o Comisie de Pictură Bisericească în cadrul Patriarhiei Române care are 300 de pictori. Înainte de a primi diploma și calificarea de pictor sau zugrav bisericesc, ei sînt obligați să urmeze cursuri speciale de pregătire teologică pentru a păstra tradiția ortodoxă — a picturii și pentru a nu introduce erezii în ea.

O altă problemă care a interesat pe oaspeți a fost aceea a căilor de legare a prietenilor. P. C. Diac. conf. Petre I. David a arătat că una din căi este dragostea poruncită de Mîntuitorul. «Voi prietenii mei sînteți dacă veți avea dragoste între voi». Dragostea este aceea care naște comuniunea. Parastasul și slujba pentru morți nu este altceva decît mesajul iubirii și al păstrării legăturii cu moșii și strămoșii noștri.

P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, a spus: «Pe drumul prieteniei nu se poate merge decît printr-o cunoaștere reciprocă, progresivă. Venind la noi acasă ați făcut deja un pas pe această cale. Așa îmi explic de ce ați venit la biserică, anume ca să vedeți exact trăirea ortodoxă. Acesta cred că este unul din pașii foarte importanți. Și noi, ortodocșii, avem intenția de a vă cunoaște tot mai mult. Așa se explică schimbul de studenți. Ei nu vin pentru titlu, care poate fi luat și în țară, ci pentru a cunoaște spiritualitatea credincioșilor și viața lor. Cred că aici trebuie să stăruim, adică în a ne cunoaște reciproc. De aceea credem că vizita Dvs. aici a fost foarte edificatoare».

În încheiere, P. S. Episcop Vasile Tirgovișteanul, rectorul Institutului a mulțumit oaspeților pentru vizită și discuția purtată, le-a urat din nou bun venit și o ședere cît mai frumoasă și plăcută în România.

Vizita grupului de studenți teologi de la Facultatea de teologie McCormik a constituit, așa cum s-a arătat, un pas important pe calea cunoașterii reciproce, a prieteniei și apropierii dintre Bisericile creștine.

VIZITA I.P.S. MITROPOLIT DAMASKINOS DIN ELVEȚIA LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

În ziua de marți, 10 aprilie 1984, I. P. S. Mitropolit Damaskinos al Elveției, a făcut o vizită la Institutul teologic universitar din București

Înaltul oaspete, însoțit de P. C. Arhim. Nifon Mihăiță, consilier patriarhal la sectorul de relații externe bisericești, și de P. C. Pr. Prof. Ioan Bria de la Geneva, a sosit la Institut la orele 12,00, fiind întâmpinat de P. S. Episcop Dr. Vasile Țirgovișteanu, vicar patriarhal și rector al Institutului și de P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, care l-au primit în rectorat. De aici I. P. S. Mitropolit Damaskinos a fost condus în aula Institutului pentru a conferenția în fața membrilor corpului didactic (activi, consultați și onorari), a doctoranzilor și studenților. În aula înaltul oaspete a fost primit cu imnul arhieresc, înțonat de corul studenților sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu. După aceea studenții au cântat *Rugăciune*, de Const. Drăgușin, P. S. Episcop Rector Vasile Țirgovișteanu a salutat prezența înaltului oaspete la Institut, spunând: «Am deosebita bucurie ca în mijlocul nostru să se afle I. P. S. Mitropolit Damaskinos Papandreu al Elveției. Personalitatea sa este bine cunoscută în lumea ortodoxă și în Biserica noastră. După cum vă este cunoscut, în 1981 a fost declarat «doctor honoris causa» al Institutului nostru, pentru deosebita activitate pe care o desfășoară în cadrul Bisericii ortodoxe și al ecumenismului în general. Personalitatea sa a crescut de atunci, fiind făcut mitropolit al Elveției. Ca șef al secretariatului pentru pregătirea Sfintului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, care își are sediul la Chambésy, a primit cu plăcere să ne vorbească pe tema aceasta. Noi îi spunem din suflet «bun venit» în mijlocul nostru și ne exprimăm bucuria sinceră de a-l avea ca oaspete din nou la Institut, rugându-l să ne vorbească».

Mai întâi, I. P. S. Mitropolit Damaskinos a mulțumit P. S. Episcop Vasile, rectorul Institutului, cadrelor didactice și studenților pentru primirea făcută, apoi a vorbit celor de față despre *Pregătirea Sfintului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*.

I. P. S. Sa a spus că acest sinod, va fi convocat drept sinod ecumenic deși acest caracter îl va obține abia după confirmarea hotărârilor lui de către poporul dreptcredincios sau de către conștiința Bisericii. Unii teologi au afirmat că, după separarea Bisericii de Apus de cea de Răsărit, nici un sinod nu a mai avut acest caracter. Dacă s-ar susține acest punct de vedere ar însemna că nu mai există o Biserică «una, sfântă, sobornicească și apostolească», iar Biserica Ortodoxă nu ar fi decît una din comunitățile ecleziale, iar nu Biserica adevărată condusă de Duhul Sfînt. Cît privește condițiile pe care trebuie să le îndeplinească un sinod ecumenic, acestea nu sînt stabilite după criterii precise. Singurul criteriu este importanța soteriologică pentru credincioși a problemelor care nu pot fi discutate a priori.

Sinoadele ecumenice sînt de fapt evenimente bisericești noi și excepționale, de natură harismatică, în afară de hotărârile și de procedura prevăzută de o instituție, convocate pentru apărarea adevărului de greșeli și erezii. Ele au rostul să ne învețe cele absolut necesare pentru mîntuire, fără să alcătuiască manuale de teologie. Ele subliniază adevărurile date și trăite în tradiția Bisericii. Fiecare sinod se găsește în logica și continuitatea tradiției apostolice ale cărei adevăruri sînt chemate să le mărturisească.

După această precizare, I. P. S. Mitropolit Damaskinos s-a referit la problemele majore care preocupă Biserica Ortodoxă în ansamblu, și anume, cele zece teme de discutat la acest sinod al Ortodoxiei, fixate de Prima conferință presinodală din 1976: Diaspora ortodoxă, Autocefalia și felul în care trebuie proclamată; Autonomia și felul

În care trebuie proclamată; Dipticele, Problema noului calendar; Impedimente la căsătorie; Readaptarea prescripțiilor bisericești privitoare la post; Relațiile Bisericilor Ortodoxe cu restul lumii creștine; Ortodoxia și Mișcarea ecumenică; Contribuția Bisericilor ortodoxe locale la realizarea idealurilor creștine de pace, libertate, fraternitate și dragoste între popoare și înlăturarea discriminărilor rasiale. Temele au fost studiate de Bisericile Ortodoxe și trimise Centrului Ortodox de la Chambesy. Trei dintre ele au fost reluate în discuție de cea de a doua conferință presinodală din septembrie 1982 și anume: Impedimentele la căsătorie, Readaptarea prescripțiilor privitoare la post și noul calendar, de care se leagă data serbării Paștelui. Totuși nu s-au putut lua hotărâri definitive presinodale, ci s-a accentuat ideea pregătirii poporului dreptcredincios înainte de a proceda la schimbări. Aceasta pentru faptul că în Biserica Ortodoxă conștiința comunitară a Bisericii joacă un rol foarte important (consensus fidelium).

În prezent, la Chambesy se pregătește o nouă etapă a Sinodului. Următoarea conferință presinodală (a treia) va dezbate și pregăti alte patru teme: Reexaminarea problemei datei Paștelui; Relațiile Bisericii Ortodoxe cu restul lumii creștine, adică dialogurile teologice bilaterale cu Bisericile: Romano-Catolică, Vechi-Catolice, Anglicană, Luterană și Vechi-Orientale; Ortodoxia și mișcarea ecumenică, adică dialogurile teologice multilaterale; Contribuția Bisericilor Ortodoxe locale la realizarea idealurilor creștine de pace, libertate, fraternitate și dragoste între popoare și înlăturarea discriminărilor rasiale. Această conferință va avea loc în luna noiembrie 1984 și ea va trebui să elaboreze texte și teze care să fie prezentate apoi sinodului. Aceste leze vor fi prezentate Bisericilor pentru luări de poziții și după ce acestea vor fi cunoscute se vor lua hotărâri finale. Pentru ultima întrunire rămân temele cele mai grele care se referă la unitatea Ortodoxiei: Diaspora ortodoxă; Autonomia, Autocefalia și Dipticele.

Cît privește etapa actuală, I. P. S. Sa a expus câteva din gândurile și reflexiile personale. Biserica Ortodoxă acordă o mare importanță dialogurilor bilaterale fără să diminueze importanța dialogurilor multilaterale care au loc în interiorul CEB. Ea crede că relațiile cu aceste Biserici creștine trebuie să se bazeze pe elucidarea problemelor ecleziologice, adică cele care se referă la Taine, har și preoție. Există întrebarea, pusă de unii teologi neortodocși: pe ce se bazează Biserica Ortodoxă cînd se identifică cu Biserica una, sfîntă, sobornicească și apostolească? Această Biserică poate să recunoască și celorlalte Biserici vreo calitate? Cum putem să vorbim de o singură Biserică, cînd vorbim de Biserici din afara Bisericii Ortodoxe?

Sînt întrebări delicate cărora trebuie să li se găsească un răspuns. Pentru a recunoaște unei comunități creștine calitatea de Biserică, aceasta trebuie să mărturisească adevărul de credință și să aibă succesiune apostolică. Cum se va pronunța Biserica Ortodoxă cu privire la celelalte Biserici este prematur să o spunem. Oricum trebuie să accentuăm obiectivitatea dialogului. Nu trebuie să fim partizanii unui ecumenism ușor. Rădăcinile separării Bisericilor trebuie căutate în istorie. Numai așa putem fi liberi de prejudecăți. Evaluarea subiectivă a celorlalte confesiuni, ar duce la o separare și mai mare, la diviziuni și schisme regretabile, ceea ce trebuie evitat. De aceea ecumenismul în spațiu trebuie completat de ecumenismul în timp, care presupune întoarcerea la istorie care reprezintă tradiția de secole a Bisericii celei nedespărțite. Irenismul nu are legătură cu ecumenismul.

Problema foarte importantă este aceea a comuniunii sacramentale cu celelalte Biserici separate prin erezii și schisme. Pentru restabilirea ei trebuie să căutăm, cu

iubire și seninătate, cauzele care au dus la ruperea acestei comuniuni și să le înălțăm.

Cît privește atitudinea Bisericii Ortodoxe în acest dialog, aceasta trebuie să fie împăciuitoare. Este necesară o confruntare dinamică, dar nu polemică. Toleranța trebuie să fie doar o stare de spirit, care să conducă la adevăr. În acest sens o importanță deosebită o are seminarul organizat în fiecare primăvară la Chambésy unde tinerii teologi au posibilitatea de a fi prezenți în dialog și unde prezența ortodoxă este resimțită din plin, fie prin studenții cursiști, fie prin profesorii care predau la acest seminar.

I. P. S. Mitropolit Damaskinos a prezentat și dăruit bibliotecii Institutului trei lucrări care cuprind temele dezbătute la aceste seminarii : 1) Biserica locală și biserica universală ; 2) Sinodul II ecumenic și importanța lui ; 3) Luther și reforma germană.

Au urmat discuții pe marginea celor expuse de I. P. S. Mitropolit Damaskinos. La discuții au participat următorii :

1. P. C. Pr. Prof. consultant Ioan Rămureanu a mulțumit mai întâi conferențiarului pentru interesanta sa expunere, bogată în sugestii și idei, subliniind că în raportul cu celelalte Biserici irenismul nu trebuie confundat cu ecumenismul. Nu se ajunge la unire prin irenism. Apoi a arătat că și pentru cei de azi problemele importante sînt păstrarea adevărului de credință și succesiunea apostolică. Cît privește păstrarea acestui adevăr și a succesiunii trebuie să avem în vedere că și Biserica Romano-Catolică, Vechilor-Catolici și cea Anglicană au succesiune apostolică întrucît episcopii acestor Biserici au primit harul neîntrerupt de la apostoli. Acest fapt constituie un element central în legăturile noastre cu aceste Biserici.

2. P. C. Pr. Prof. Ștefan Alexe a evidențiat importanța și actualitatea temei problemelor mari care preocupă azi Biserica Ortodoxă, ca și eforturile pe care le depune Ortodoxia pentru rezolvarea celor mai presante, cum este problema păcii. În continuare s-a referit la activitatea desfășurată de I. P. S. Sa în comisia de dialog cu Biserica vechilor catolici, dialog cu mari perspective pentru viitor. Apoi a întrebat dacă s-a discutat problema căsătoriilor mixte și ce soluții s-au găsit.

În răspunsul său, I. P. S. Mitropolit Damaskinos a arătat că asemenea căsătorii sînt interzise de canoane, dar acceptate, prin iconomie, cu condiția ca toți copiii rezultați din ele să fie botezați în Biserica Ortodoxă.

3. P.C. Pr. Asist. Alexandru Stan a întrebat, cam cînd ar urma să fie programat, cu aproximație, acest sinod al Ortodoxiei.

I. P. S. Mitropolit Damaskinos a arătat că evoluția temelor a fost lentă, din 1961 și pînă în 1976, cînd au fost fixate definitiv. Ceea ce este important este dorința tuturor Bisericilor Ortodoxe locale pentru acest sinod. Este de dorit ca ținerea lui să aibă loc cît mai curînd posibil și la el trebuie să participe întreg trupul Bisericii. Nu putem risca să luăm decizii la nivelul conferințelor presinodale, care să nu fie acceptate de trupul Bisericii. Oricum el va fi convocat cît mai curînd posibil.

4. P. C. Pr. Prof. consultant Dumitru Stăniloae a arătat că viitorul Sfînt și Mare Sinod al Ortodoxiei se va ocupa și de probleme esențiale, pe lîngă cele de natură canonică juridică. Între aceste probleme, P. C. Sa a enumerat pe următoarele : 1) Noțiunea de Biserică, arătînd că adevărata Biserică este cea Ortodoxă pe cînd celelalte Biserici sînt pe cale de naștere ; 2) Raportul dintre credință și formulele teologice. În această privință trebuie să evidențiem importanța formulelor sinoadelor ecumenice care exprimă și credința, dar și viața Bisericii. Pentru viitor trebuie să tindem spre cunoaște-

rea formelor variate, așa cum am ajuns la întrunirea de la München, la formula variată referitoare la purcederea Duhului Sfânt.

5. *Dl. prof. consultant Iorgu D. Ivan* și-a exprimat mai întâi recunoștința față de I. P. S. Mitropolit Damaskinos pentru vizită și conferință în care a prezentat stadiul actual al străduințelor Bisericii Ortodoxe de a se afirma ca Biserică adevărată care păstrează învățătura încredințată de Mântuitorul Hristos Sfinților Apostoli și principiul fundamental al ierarhiei de la care se poate porni în discuțiile teologice. Urmărind situația dinainte și de după sinoadele ecumenice, reținem că prima grijă a lor a fost să păstreze nealterată învățătura Mântuitorului Hristos. Datoria de a reface unitatea creștină se afirmă azi și prin grija Bisericii Ortodoxe de a nu face compromis cu învățătura Mântuitorului. Cei care s-au despărțit sînt obligați să cerceteze adevărul, căci avem un tezaur comun de la care trebuie să plecăm. Cît privește lista temelor ea s-a restructurat în funcție de nevoile Bisericii. Ceea ce trebuie reținut este faptul că sinodul Bisericii Ortodoxe este o necesitate; el trebuie să se țină, data fixării lui nefiind importantă. Afirmîndu-și unitatea, Biserica Ortodoxă poate cere și celorlalți să reflecteze la adevărurile de credință recunoscute de toată Biserica.

În încheiere a luat cuvîntul *P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu*, prorectorul Institutului teologic, a mulțumit I. P. S. Mitropolit Damaskinos pentru conferința prezentată care a suscitat discuții interesante. Unitatea Bisericii Ortodoxe și a întregii Biserici creștine este ținta spre care năzuim azi cu toții. Evoluția dialogului teologic bilateral își va aduce o contribuție însemnată. De asemenea, Bisericile au astăzi un hotărîtor cuvînt de spus și în problemele majore ale lumii contemporane între care problema păcii și a vieții ocupă un loc central.

Vizita și conferința I. P. S. Mitropolit Damaskinos Papandreu al Elveției, ca și discuțiile purtate au fost deosebit de instructive pentru toți cei care au fost prezenți la ele, prin aceasta definindu-se punctul de vedere ortodox referitor la o seamă de probleme de actualitate ale Ortodoxiei și ale întregii Biserici.

Pr. Asist. N. D. NECULA

A 43-a CONFERINȚĂ TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ

În zilele de 17 și 18 mai 1984 au avut loc — la Institutul Teologic Protestant Unic de grad Universitar din Cluj-Napoca — lucrările celei de a 43-a Conferințe teologice interconfesionale. Ca de obicei cu ocazia unor asemenea întruniri erau prezenți: cadre didactice din instituțiile de învățămînt teologic superior și seminarial din R. S. România, ierarhi și reprezentanți de culte, reprezentanți ai presei bisericești, cadre administrative, invitați.

Lucrările propriu-zise ale Conferinței s-au deschis în ziua de 17 mai prin cuvîntul rostit de *Dl. Prof. Péntek Arpad*, rectorul Institutului teologic gazdă, care a spus între altele:

«Conferințele teologice interconfesionale a căror desfășurare a ajuns la al doilea deceniu, își au însemnătatea lor atît pe plan teologic cît și pe plan social-patriotic. Am reușit să ne cunoaștem mai bine, să ne apropiem mai mult unii față de alții și să descoperim noi puncte de convergență care au favorizat luarea de atitudini și soluții comune pe planul unității creștine — la Vancouver de exemplu —, și în marile pro-

bleme ale contemporaneității care frământă viața socială a popoarelor și nu sînt fără ecou în răspunderea pe care o au Bisericele creștine în activitatea lor de slujire față de Dumnezeu și de lumea întreagă, — ca de pildă eforturile pentru pace, pentru dezvoltare, pentru crearea unei atmosfere de încredere între popoare, a unei noi ordini economice, etc.

Ne exprimăm convingerea că și lucrările acestei Conferințe vor marca un pas înainte pe drumul promovării ecumenismului local, într-o slujire comună îndreptată spre problemele majore ale poporului nostru și ale celorlalte popoare care își îndreaptă tot mai mult eforturile lor spre pace și colaborare, spre o viață socială în care demnitatea umană, libertatea și independența să devină o realitate statornică, iar calitatea vieții să sporească odată cu nivelul dezvoltării multiple în toate domeniile de activitate».

Anunțînd pe cei trei referenți și referatele lor, și anume: Pr. prof. Ioan Îcă, *Bilanț și perspective privind consensul teologic realizat de C.E.B. asupra documentului B.E.M.*; Prof. Lengyel Lóránd, *Pacea lumii și dreptatea socială în preocupările celei de a VI-a Adunări generale a C.E.B. de la Vancouver*; și Pr. prof. Constantin Galeriu, *Viața în plenitudinea și unitatea ei** — Dl. rector Péntek Árpád a făcut propuneri — care s-au aprobat —, pentru componența prezidium-ului: Pr. prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului Teologic Universitar — București; Arhid. prof. Constantin Voicu, rectorul Institutului Teologic Universitar — Sibiu; Pr. prof. Jenő Trebits, rectorul Institutului Teologic Romano-Catolic din Alba-Iulia; Dl. prof. Péntek Árpád, rectorul Institutului Teologic Protestant Unic din Cluj-Napoca; Pr. prof. Dumitru Abrudan, prorectorul Institutului Teologic Universitar din Sibiu; Pr. prof. Alois Fehet, prorectorul Institutului Teologic Romano-Catolic din Iași, și Dr. prof. Christoph Klein, prorectorul Institutului Teologic Protestant Unic din Sibiu, și a secretariatului Conferinței: Dl. conf. Geréb Zsolt — Institutul Teologic Protestant Unic din Cluj-Napoca; Pr. Ștefan Cosmuța, secretar eparhial al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, și Dl. Balon József, secretar-șef al Institutului Teologic Protestant Unic din Cluj-Napoca.

După anunțarea ordinei de zi a lucrărilor Conferinței, membrii prezidium-ului își iau locul, și, sub conducerea Arhid. prof. Constantin Voicu, se începe lectura celor trei referate anunțate. La sfîrșitul acestei lecturi și după o pauză de 30' au început — sub conducerea Pr. prof. Dumitru Radu — discuțiile pe marginea celor trei referate. Vom insera în rîndurile ce urmează fragmente din intervențiile celor care au luat cuvîntul, după cum urmează:

P. S. Episcop Vasile al Oradiei: «Dacă din punct de vedere teologic analizele și discuțiile asupra documentului «Botez, Euharistie, Ministeriu» nu au ajuns la un consens unanim, el reprezintă totuși un pas înainte. Și aceasta pentru că el abordează trei dintre cele șapte Sfinte Taine prin care lucrează Mîntuitorul Hristos și prin care se oferă harul fără de care nu poate exista viață religioasă și unire cu Hristos. A vorbi de har fără Sfintele Taine este un non-sens. Este adevărat că sîntem deosebiți, că distanțele — destul de mari — există, dar datoria noastră este să mergem mai departe cu speranță.

Cît privește problema păcii, știm că este singura temă abordată la Vancouver asupra căreia s-a ajuns la un consens unanim. Toți trebuie să fim în slujba păcii, a vieții, a armoniei între popoare. Omenirea nu trebuie să se resemneze în fața perico-

* Primele două referate sînt rediate la sfîrșitul acestui reportaj, iar cel de-al treilea constituie articolul editorial al acestei reviste.

lului nuclear, ceea ce ar echivala cu o sinucidere, ci să acționeze tot mai hotărît pentru salvarea și întărirea păcii».

Em. Sa Albert Klein, conducătorul Bisericii Evanghelice C. A. — Sibiu : «Documentul Botez, Euharistie, Ministeriu» ne îndeamnă să înțelegem mai bine identitatea Bisericilor noastre în orizontul ecumenismului. Concomitent cu această înțelegere ne dăm seama că sintem încă departe de țelul nostru, dar și că acest document reprezintă o deschidere a fiecărei Biserici în cadrul ecumenismului care nu poate decît să ne bucure, văzînd cum fiecare se străduiește să înțeleagă pe altul și să fie el însuși înțeles. Este un aspect pozitiv și care este vizibil chiar la noi — Bisericile Reformei — unde aspectul de jertfă al Tainei Sfintei Euharistii a început a fi reconsiderat. Chiar dacă asupra Preoției nu se poate vorbi de un consens, trebuie să avem răbdare și să continuăm cercetările noastre».

P. S. Episcop Epitanie al Buzăului : «Unitatea creștină spre care ne străduim s-ar putea realiza pe etape. Una dintre acestea ar putea fi acceptarea documentului «Botez, Euharistie, Ministeriu». Analiza acestui document ne prezintă anumite convergențe, dar și lacune și generalități care postulează noi studii și aprofundări. Totuși, pozițiile cîștigate trebuie apreciate, ele reprezentînd pași înainte spre unitatea creștină mult dorită.

Cît privește problematica păcii, aceasta trebuie tratată numai în legătură cu dreptatea, căci fără dreptate pacea este ca și inexistentă. De altfel, reprezentanții Bisericilor din Africa și America Latină au declarat la cea de a VI-a Adunare generală C.E.B., de la Vancouver, din iulie-august trecut, că ei preferă războiul în locul unei păci fără dreptate socială.

Să ne străduim pentru instaurarea în lume a păcii bazate pe dreptate, căci pacea este rodul dreptății (Isaia 32, 17)».

Em. Sa Paul Szedressy, conducătorul Bisericii Evanghelice S. P. — Cluj-Napoca : «Care este scopul final al documentului «Botez, Euharistie, Ministeriu»? Reprezintă el o etapă nouă în dialogul dintre Biserici? Folosit de așa manieră încît toate Bisericile membre să profite și să nu se simtă frustrate, documentul «B.E.M.» poate fi de un real ajutor pentru activitatea fiecărei Biserici, și eu nădăjduiesc să fie așa».

P. S. Lucian Făgărășanul, Episcop vicar al Arhiepiscopiei Sibiului : «În actualele condiții în care proliferarea armelor nucleare cîștigă tot mai mult teren, atașamentul oamenilor pentru viață primește noi valențe. În lumea aceasta în care trăim s-a întrupat Hristos — viața lumii și pacea ei. Viața se află în Hristos, este de origine divină. Iată motivul pentru care trebuie să ne angajăm cu toate puterile noastre pentru apărarea și întărirea păcii în lume, pentru apărarea vieții».

Conf. Gally Zoltan : Documentul «Botez, Euharistie, Ministeriu» are lacune cauzate mai ales de lipsa unei bune exprimări. Cu toate acestea el reprezintă un pas înainte. Și insistîndu-se în această direcție se poate progresa și mai mult. În Mișcarea Ecumenică străduința este tot așa de importantă ca și rezultatul. Documentul «B.E.M.» a fost calificat de un personaj catolic ca «cel mai important eveniment după Conciliul II Vatican». Este o definiție la care ader, fiindcă într-adevăr este un document echilibrat».

Pr. prof. Dumitru Abrudan : «Semn al maturizării Mișcării Ecumenice, documentul «B.E.M.» este expresia eforturilor susținute ale Bisericilor membre pentru atingerea țelului — realizarea unității creștine ; este un document de mare valoare și care lărgeste cadrul preocupărilor noastre. Sintem de peste două decenii în Consiliul Ecumenic al Bisericilor. N-am oboșit, ne-am experimentat, ne-am maturizat. Pasul înainte pe care l-am realizat prin elaborarea acestui document ne umple de speranță și pentru lucrarea noastră viitoare».

Prof. Hermann Pitters : «Aproape toate Bisericile creștine sînt astăzi angajate în dialoguri bilaterale. Astfel Bisericile Lutherane poartă dialog cu Biserica Romano-Catolică, cu Biserica Ortodoxă, cu Comunitățile Anglicane, cu Vechii-Catolici, etc. Fără îndoială că documentul «Botez, Euharistie, Ministeriu» va avea un efect pozitiv asupra acestor dialoguri bilaterale, cu toate că aceste convergențe de care s-a vorbit aici nu sînt expresia unui consens perfect în credință. Documentul acesta reprezintă însă mai presus de orice o bază importantă pentru adîncirea ecumenismului nostru local, pentru slujire și pentru apropiere».

Pr. prof. Ștefan Alexe : «Cele trei referate de calitate pe care le-am ascultat astăzi demonstrează maturitatea la care s-a ajuns în pregătirea Conferințelor noastre teologice interconfesionale, o maturitate responsabilă creștină. S-a reluat o temă — pacea și dreptatea — asupra căreia s-a convenit unanim. Totuși în această direcție a salvărilor păcii s-au ivit două grupări și anume : una care socotește că războiul este inevitabil și alta care susține că pacea nu poate fi păstrată decît printr-un echilibru de forță. Ambele tendințe trebuie combătute și condamnate pentru că ele primejdiesc însăși viața care trebuie să se desfășoare plenar și a cărei esență este dragostea».

Conf. Mihail Gross : «Ne aflăm în perioada de recepție a documentului «Botez, Euharistie, Ministeriu». Știm că bogăția vieții sporește prin jertfă. Ce anume trebuie jertfit ? Ce anume să jertfească Bisericile particulare pentru ca Biserica Una să fie mai bogată ? Documentul «B.E.M.» va fi de folos avînd în vedere apropierea dintre Biserici, căci apropiindu-se tot mai mult, acestea vor putea sluji mai convingător pentru pace în lume și pentru preamărirea lui Dumnezeu».

Pr. Dumitru Soare, directorul Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române : «Dacă s-a ales ca temă a unei Conferințe teologice interconfesionale, dacă s-au alcătuit referate în acest sens, dacă suscită atîtea discuții, însemnează că documentul «Botez, Euharistie, Ministeriu», elaborat la Lima în 1982, reprezintă într-adevăr o realizare deosebită. Nici o altă preocupare a C.E.B. n-a reușit să suscite atîta interes ca documentul «B.E.M.». Aș face o propunere și anume ca rezultatul discuțiilor noastre, concretizate în concluzii, să fie înaintat Consiliului Ecumenic al Bisericilor atît ca un material de studiu cît și ca o contribuție a eforturilor comune ale teologilor din România pentru înțelegerea acestui document».

Problema apărării păcii implică pentru noi creștinii apărarea darului sacru al vieții, viață care obligă pe om nu numai să o apere ci să o și trăiască plenar. Prin Întruparea Sa, Hristos a adus în lume un fel unic de viață, acela al trăirii în Dumnezeu. Bisericile și slujitorii lor au tocmai această menire și datoria de a sprijini și a propovădui viața în Hristos prin înlăturarea păcatului și a tuturor nedreptăților existente. Prin aceasta noi săvîșim de fapt un act de mărturisire a adevărurilor noastre evanghelice».

În încheierea discuțiilor a luat cuvîntul *I. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului*, care a făcut o sinteză asupra celor afirmate în referate și în luările de cuvînt de pînă aici și care a spus printre altele : «Aș vrea să vorbesc despre documentul «B.E.M.» nu din punct de vedere al conținutului său, ci despre «B.E.M.» ca fenomen ecumenic, ca primul mare eveniment ecumenic merit să stimuleze gîndirea noastră ecumenică. La «B.E.M.» s-a ajuns după mulți ani de cercetare și gîndire ecumenică. Totuși păreriile asupra lui sînt foarte împărțite, ajungîndu-se chiar să se conteste competența autorilor, iar entuziasmul de la început să se transforme în problemă. Este adevărat că deși abordează trei Sfinte Taine, documentul «B.E.M.» nu discută nimic despre locul și importanța Sfințelor Taine în Biserică, nu pune problema numărului Tainelor, iar problema preoției ridică mari dificultăți în receptarea sa, aici intervenind și chestiunea

hirotonirii femeilor. Nu trebuie însă uitat că documentul «B.E.M.» nu prezintă rezultate, — dovadă că se discută, că propune teme spre discuție și nu comunică rezultate definitive. Știind că este vorba de probleme în și spre discuție, documentul a fost semnat de foarte mulți. Nu se poate vorbi încă de poziții deja câștigate prin «B.E.M.». El este un document al speranței creștine, un document care va rodi fără îndoială pozitiv. Deocamdată însă el rămîne doar un mijloc de comunicare între Biserici, un mijloc de interpelare a Bisericilor în legătură cu problemele în discuție. Trebuie făcut altceva decît s-a făcut pînă acum. Gîndirea ecumenică este încă conformistă, confesională, limitată. Este nevoie de o nouă gîndire, de o gîndire în duh și adevăr.

Divizarea este păcat și acest păcat trebuie să se vindece într-o zi din moment ce Mintuitorul ne-a spus și ne-a poruncit «Ca toți să fie una». Documentul «B.E.M.» are menirea să stimuleze gîndirea noastră și trăirea noastră interioară. El este o verificare de conștiință, o deschidere spre un salt de calitate. Ceea ce este cu neputință la oameni, este cu putință la Dumnezeu. Să-L rugăm și să-L chemăm să lucreze împreună cu noi».

După încheierea discuțiilor, Dl. rector Péntek Arpad a dat citire concluziilor formulate de comisia rectorilor :

«Cea de a 43-a Conferință teologică interconfesională, convocată la Institutul Teologic Protestant din Cluj-Napoca în zilele de 17 și 18 mai 1984, a dezbătut temele : 1. Bilanț și perspective privind consensul teologic realizat de Convergența în credință și realizat în C.E.B. asupra documentului B.E.M. ; 2. Pacea lumii și dreptatea socială în preocupările celei de a VI-a Adunări generale a C.E.B. de la Vancouver — 1983 ; și 3. Viața în plenitudinea și unitatea ei.

Prin referatele susținute și discuțiile care au avut loc, s-a urmărit continuarea și adîncirea preocupărilor celei de a VI-a Adunări generale a C.E.B. pe linie teologică de unitate creștină și de slujire a aspirațiilor lumii contemporane, de dreptate socială, libertate și pace.

Comisia rectorilor și prorectorilor prezintă următoarele puncte comune :

1. Documentul ecumenic B.E.M. de la Lima, prin convergența realizată în credința comună și adîncirea unității noastre, se înscrie ca o realizare ecumenică unică. Rezultatele la care s-a ajuns sînt însemnate și dovedesc că eforturile depuse timp de cinci decenii au îndreptărit speranțele lumii creștine și reprezintă un pas important pe calea realizării consensului deplin în credința comună.

2. În referatele prezentate cit și în discuțiile pe marginea lor s-a apreciat împreună gradul de acord realizat ca și în punctele deschise asupra cărora încă nu s-a putut ajunge la un acord, în raport și cu progresul realizat de noi.

3. În privința Botezului constatăm că punctele comune sau convergente, așa cum rezultă ele din documentul B.E.M., privind natura, modul săvîrșirii, semnificațiile și efectele lui, precum și implicațiile lui etice și ecumenice, — sînt numeroase și esențiale : definirea Botezului ca dar al Duhului Sfînt, ca încorporare în Hristos, participarea reală a celui botezat la Moartea și Învierea lui Hristos, și ca Sacrament al împărăției lui Dumnezeu, toate acestea reprezentînd o expresie de bază a unității creștine. Mai rămîn totuși unele puncte neelucidate, cum ar fi de pildă : legătura strînsă între Botez, Mirungere și Euharistie.

4. Documentul B.E.M. înregistrează un plus de convergențe și în ce privește Taina Euharistiei și anume : o mai deplină mulțumire adusă lui Dumnezeu (Euharistia), anamneza lui Hristos cel răstignit și înviat ; Taina jertfei și prezenței unice, reale a lui

Hristos prin lucrarea și invocarea Duhului Sfânt (epicleza); Taina comuniunii cu Hristos și întreolaltă; dimensiunea eshatologică a Euharistiei.

5. Apreciem ca pozitivă abordarea de ansamblu și responsabilitatea pentru unitatea Bisericii, a problemei Ministeriului, precum și efortul depus pentru apropierea pozițiilor și înțelegerea nuanțată a acestuia. Deși nu s-a ajuns la un consens mai larg și esențial, s-au reliefat o serie de convergențe ca: înrădăcinarea Ministeriului bisericesc în preoția lui Hristos; importanța constitutivă a Ministeriului instituit de Hristos pentru viața Bisericii; înțelegerea actului de instituire a Ministeriului prin invocarea Duhului Sfânt și punerea mâinilor (hirotonie).

6. În multe din convergențele evidențiate regăsim credința Bisericilor noastre și tradiția apostolică în liniile ei mari. Efortul de descoperire a convergențelor comune se cere a fi adâncit în continuare până la realizarea consensului deplin în credință comună ca bază a unității creștine a Bisericii.

7. Remarcăm, de asemenea, elementele pozitive pe care ni le oferă documentul B.E.M. pentru stimularea și eficiența dialogurilor teologice bilaterale în care sînt angajate Bisericile noastre, precum și influența pozitivă a acestor dialoguri asupra îmbogățirii continue a lui.

8. Prin celelalte referate și discuții s-a evidențiat că viața, darul sacru al lui Dumnezeu implică o responsabilitate comună sporită a Bisericilor și a tuturor oamenilor și popoarelor pentru apărarea și progresul ei.

Apărarea vieții în plenitudinea și unitatea ei postulează ca toate energiile noastre să fie consacrate umanizării lumii noastre contemporane, precum și umanizării tehnicii, a tehnologiilor, avînd în vedere că sensul cunoașterii este slujirea vieții și nu a instrumentelor morții.

9. Pacea este opera dreptății și condiție a vieții plene, a unei lumi mai bune. De aceea Bisericile sînt chemate la o acțiune hotărîită și energică pentru edificarea unui climat de încredere, destindere și colaborare între oameni și popoare, care contribuie la crearea unei noi ordini morale în lume.

10. În temeiul învățăturilor lor, Bisericile noastre se simt datoare să sprijine în continuare toate inițiativele și acțiunile poporului și statului nostru în vederea edificării unei largi încrederi și colaborări între oameni și popoare și statornicirii păcii în lumea noastră contemporană.

11. În contextul unei posibile catastrofe nucleare, ca efect al intensificării încordării internaționale, dezarmarea este singura soluție de realizare a unei păci drepte în lume și de afirmare și apărare a vieții pe planeta noastră. Bisericile sînt chemate să sprijine eforturile în acest sens, prin propovăduirea Evangheliei, a vieții și păcii lui Hristos.

Apoi, Dl. rector Pêntek Arpad a dat citire textului telegramelor adresate de către participanții la lucrările celei de a 43-a Conferințe teologice interconfesionale, Prea Fericitului Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, precum și celorlalte conduceri ale Bisericilor reprezentate la Conferință, — care își încheie lucrările din prima zi cu cuvîntarea Prof. Cristoph Klein, prorectorul Institutului Teologic Protestant Unic, ramura din Sibiu.

În cea de a doua zi a lucrărilor Conferinței — 18 mai 1984 — Dl. academician Ștefan Pascu a dezvoltat tema *Aniversarea a 40 de ani de la revoluția de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă din România.*

Pe marginea acestei captivante și evocatoare prelegeri, — susținută de reputatul nostru istoric și ascultată cu viu interes de către cei prezenți —, au luat cuvîntul P. S. Justinian Maramureșanul, Episcop vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului; Pr. prof. Constantin Galeriu și Diac. conf. P. I. David, ambii de la Institutul Teologic din București.

La sfîrșit, Dl. rector al Institutului Teologic gazdă a rostit un scurt cuvînt prin care a declarat închise lucrările celei de a 43-a Conferințe teologice interconfesionale.

ALEXANDRU M. IONIȚĂ

CONVERGENȚA ÎN CREDINȚĂ DUPĂ DOCUMENTUL ECUMENIC «BOTEZ, EUHARISTIE, MINISTERIU»

Mișcarea ecumenică — care însuflețește azi aproape întreaga lume creștină — este expresia eforturilor Bisericilor de restaurare a unității lor văzute, prin afirmarea credinței lor comune, precum și prin slujirea lor comună în problemele majore ale lumii contemporane. În cadrul C.E.B., ca formă organizată de realizare și sistematică a acestor deziderate majore, Bisericile au făcut experiența unei unități parțiale, dar reale și nedeplin manifestată pînă acum și au identificat posibilitățile de exprimare a ei, prin redescoperirea și adîncirea credinței lor comune, în consensul teologic realizat în unele probleme doctrinare importante. Rolul C.E.B., prin organismele sale specializate, «Credință și Constituție», este tocmai acela de a promova acest proces de «creștere împreună», de la unitatea dată, implicită, spre unitatea văzută, realizată deplin «într-o singură credință și o singură comunitate euharistică».

În ciuda faptului că între Bisericile membre ale C.E.B. nu există încă o concepție unitară comună despre unitatea pe care caută să o facă văzută — fiecare Biserică avînd libertatea de a păstra și expune propria ei doctrină ecleziologică, și s-au propus, și se vehiculează tot felul de concepții și modele de unitate, căci se ezită, se oscilează și se dibuie încă mult în mișcarea ecumenică, și «nu știm încă anume cum va ajunge la liman» (I. P. S. Mitropolit Antonie) —, totuși fără să imite vreun model din trecut, Bisericile caută împreună căile prin care să exprime unitatea și credința lor comună, fără să se lase copleșite de pesimism și descurajare. Prin bunăvoință și eforturi susținute de depășire a divergențelor doctrinare, ele au ajuns să propună o serie de convergențe care integrează elemente comune esențiale ce subsistă în tradițiile confesionale diferite. Descoperirea și adîncirea necontenită a acestor convergențe pînă la consensul deplin în credința apostolică, constituie obiectivul principal al tuturor eforturilor ecumenice pentru refacerea unității văzute a Bisericilor.

Dat fiind marea diversitate teologică, culturală și confesională a C.E.B., aceste convergențe teologice realizate se înscriu ca o remarcabilă realizare ecumenică a zilelor noastre.

Pe lângă alte numeroase convergențe teologice realizate în C.E.B., primul pas de mare anvergură spre consensul deplin în mărturisirea în comun a aceleiași credințe apostolice, îl constituie documentul ecumenic «*Reconcilierea Bisericilor: Botez, Euharistie, Ministeriu*», perfectat de Comisia «Credință și Constituție», în Conferința de la Accra (1974) și trimis Bisericilor spre luare de poziție. Rod al unei munci de cercetare de aproape 50 de ani, urcă pînă la prima conferință a Comisiei «Credință și Constituție», de la Lausanne, în 1927, documentul «este fără îndoială una din perspectivele cele mai importante pentru realizarea unității văzute pe care o caută Bisericile divizate în sinul mișcării ecumenice» (*La réconciliation des Eglises*, p. 5).

Cînd a apărut documentul, euforia, entuziasmul și optimismul unora din C.E.B. a fost atât de mare încît s-a crezut că prin acesta au fost depășite diferențele doctrinare, că Bisericile au fost reconciliate și se pot recunoaște și împărtăși reciproc, de acum înainte C.E.B. avînd alte sarcini în față și anume misionare și practice.

Recunoscînd importanța și meritele lui incontestabile, Documentul acesta însă nu trebuie luat ceea ce nu este și nu vrea, să fie. El «nu este un «consens» în sensul deplin al cuvîntului, ci doar un rezumat al convingerilor și perspectivelor

comune și are, evident, lipsuri și nu e ultimul cuvânt asupra chestiunilor tratate» (*Ibidem*, p. 7—8). După exprimarea opiniilor și pozițiilor oficiale de către Bisericile din întreaga lume față de conținutul lui, de la o pagină pînă la studii ample, un comitet format din 40 de specialiști, întrunit la Crêt-Bérard (Elveția), în mai—iunie 1977, le-a analizat cu grijă toate acestea, iar concluziile acestui comitet au fost revăzute de comisia permanentă a Comisiei «Credință și Constituție», întrunită la Loccum, R. F. Germania, în iulie 1977. În scopul depășirii unor probleme grele asupra cărora nu s-a putut ajunge la o apropiere în documentul din 1974, Comisia «Credință și Constituție» a organizat o serie de consultații speciale cu privire la botezul copiilor (1968) și la episcopat (1979), ale căror texte au fost revizuite apoi de reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe întruniți la Chambésy, în 1979. Evaluînd răspunsurile Bisericilor și ținînd cont de concluziile diferitelor consultații în acest scop, Comisia «Credință și Constituție», în plen, ca și într-un comitet de lucru mai restrîns, prezidat de Max Thurian, preluînd tot acest material, a revizuit documentul de la Accra într-o ultimă formă, intitulat «Botez, Euharistie, Ministeriu — Convergență în credință», și pe care îl prezintă în ședința sa din ianuarie 1982, la Lima. În fine, cu aprobarea Comitetului Central al C.E.B., întrunit în februarie 1982, la Dresda, el a fost trimis din nou Bisericilor, spre a fi cunoscut la toate nivelurile, cercetat cu grijă și specificat apoi în ce măsură el poate fi «receptat» de fiecare Biserică. Aceasta pînă la 31 decembrie 1984.

O primă remarcă generală. Textul de la Lima față de cel precedent se caracterizează mult mai modest și realist, nu numai prin subtitlul său «convergență în credință», dar și în aprecierea rezultatelor la care a ajuns și a țelurilor de atins. Se recunoaște că s-a realizat în multe privințe «un grad remarcabil de acord», iar în același timp că «n-am ajuns încă la un consens deplin» în exprimarea credinței necesare pentru a realiza unitatea văzută a Bisericii. De aceea el este doar o etapă pe drumul pe care-l au Bisericile de străbătut spre țelul unității lor văzute (text francez de Max Thurian, Paris, 1982, p. 7). Nu este nici o expunere teologică completă asupra celor trei teme abordate, ci s-a căutat să se arate doar «domeniile de convergență majore» legate de problemele recunoașterii mutuale, dar fără să treacă ușor peste problemele grele, încă controversate.

În al doilea rînd, textul de la Lima față de cel precedent, insistă îndeosebi asupra «recepției» lui active de către Biserici, «ca o etapă vitală în procesul recepției ecumenice» (p. 5). Căci ea nu trebuie să fie numai o recepție formală, o simplă comunicare a ceea ce s-a realizat pe calea spre consensul doctrinar deplin, ci și o acceptare a acestor convergențe ca parte organică din învățătura unei Biserici. În acest sens Bisericile membre trebuie să facă cunoscut :

1. «În ce măsură ele pot să recunoască în acest text credința Bisericii de-a lungul veacurilor».
2. Care sînt *consecințele* pe care ele pot să le scoată din acest text pentru relațiile și dialogurile lor cu alte Biserici, îndeosebi cu Bisericile care recunosc textul ca o expresie a credinței apostolice.
3. *Indicațiile* pe care le pot primi din acest text în ce privește viața și mărturia lor, (în ce privește) cultul, educația, morală și spiritualitatea.
4. *Sugestiile* pe care le pot face pentru continuarea muncii Comisiei «Credință și Constituție», în ce privește raportul între conținutul acestui text BEM și proiectul de cercetare pe termen lung de «exprimare în comun a credinței apostolice astăzi» (p. 10).

Prin aceasta Bisericile membre și noi toți am intrat în etapa de «recepție» a acestui text ecumenic, perioadă care se va înscrie ca o fază hotărîtoare în procesul mai îndelungat al recepției ecumenice, pînă la realizarea consensului lor deplin în credința comună.

Deși fiecare dintre Bisericile noastre vor face cunoscut pozițiile lor proprii față de acest document, totuși este nimerită și indicată chiar discutarea lui în cadrul Conferințelor noastre teologice interconfesionale, cum am făcut-o și în 1978 la Sibiu, cînd am analizat documentul BEM prim de la Accra, pentru a aprecia împreună gradul de acord realizat ca și punctele rămase neelucidate, în raport și cu programele realizate de noi pe plan local.

Înainte de a intra în amănunte, încă o precizare în legătură cu tema documentului. Ea este o temă teologică și ecumenică fundamentală, avînd multiple semnificații și implicații în mai toate capitolele teologiei, în hristologie și pnevmatologie,

soteriologie și ecleziologie, misteriolegie și eshatologie. Ea privește încorporarea noastră în Iisus Hristos și Trupul Său eclezial, prin harul Duhului Sfânt împărțit prin Preoția bisericească sacramentală, ridicând o serie de probleme deosebit de gingașe și dificile din punct de vedere confesional, dar care, soluționate, vor reprezenta un important pas spre consensul deplin în credința comună.

Documentul nu vorbește apoi nicăieri de «trei Taine» și nici nu e preocupat de definiția și numărul Tainelor sau Sacramentelor, lăsând deschisă această chestiune, deși toate trei sînt considerate lucrări ale lui Dumnezeu Unul în Treime și ale Bisericii în același timp, deci ca acte sacramentale și ecleziale, totuși folosește pentru acestea foarte des cuvîntul impropriu de «semn», care fără nici o specificație, slăbește valoarea sacramentală a actelor respective ca purtătoare și transmițătoare de har.

A. În privința *Botezului* se observă un real progres față de textul precedent de la Accra. Punctele comune sau convergente privind natura, semnificațiile, consecințele, ca și implicațiile și practica Botezului, sînt numeroase și esențiale. Firește acordul asupra Botezului era și cel mai urgent, dar și cei mai ușor de realizat.

Botezul e definit ca «încorporare în Hristos Domnul, răstignit și înviat și dar al lui Dumnezeu, ce se conferă, în numele Tatălui, al Fiului și Sfîntului Duh». În ce privește semnificațiile Botezului, abstracție făcînd de folosirea nefericită a termenului de «semn», «Botezul este semnul vieții noi în Iisus Hristos», care nu spune nimic, ci dimpotrivă sărăcește valoarea lui — căci el nu este un semn, un simbol, ci o Taină prin care credinciosul participă *real* la viața nouă în Hristos —, în continuare se spune că: (1) «Botezul este participare la moartea și învierea lui Hristos», în care am murit păcatului și am înviat și ne-am născut la viața cea nouă în Hristos, trăind acum din puterea învierii Lui; (2) e dar al Duhului Sfînt care însemnează, pune pecetea Sa în inima celor botezați, dîndu-le arvuna moștenirii; (3) e semn al Împărăției lui Dumnezeu și al vieții viitoare, care datorită darurilor credinței, nădejzii și iubirii, întreține un dinamism ce cuprinde întreaga viață și anticipează viața de slavă în Împărăție; (4) este încorporarea în trupul eclezial al lui Hristos, căci ne unește cu Hristos și pe toți întreolaltă în trupul Lui, Biserica; (5) Botezul e în același timp darul lui Dumnezeu și misiune a omului, ca răspuns la acest dar, de a crește neconținut în viața în Hristos, pînă la vîrsta maturității și deplinătății lui Hristos (Efes., 4, 13) — (B 2—10).

Deși față de textul anterior se specifică acum că prin Botez se iartă și se spală păcatul în om, fără să se insiste însă mai expres asupra ștergerii păcatului originar și intrarea într-o nouă viață, se pare totuși că prin unele formulări — e adevărat, mai vagi — s-a depășit întrucîtva caracterul pur juridic al îndreptării credinciosului prin harul Botezului, afirmîndu-se că prin puterea înnoitoare a harului baptismal «cei botezați sînt ertați, curățiți și sfințiți în Hristos și primesc o nouă orientare etică» (B 4). Cu toate acestea am fi dorit un accent mai mare asupra implicațiilor ontologice ale harului Botezului, de ștergere reală a păcatului adamic și restaurare ontică a naturii umane într-o făptură nouă în Hristos, implicații care sînt mult mai importante decît cele morale, pentru că harul baptismal oferă și puterea de a crește în viața cea nouă în Hristos.

În același timp nu e prea limpede expusă lucrarea harului Duhului Sfînt în Taina Botezului, în raport cu participarea noastră la moartea și învierea lui Hristos și încorporarea în trupul Său eclezial, pentru că Duhul Sfînt este Cel care sălășluiește sau face prezent pe Hristos în noi și aceasta din cauză, că nu este prea bine conturată natura harului și lucrarea Duhului Sfînt în raport cu opera minuitoare a lui Iisus Hristos.

Cu toate acestea documentul scoate în evidență trei *implicații* importante ale Botezului: 1. «Prin Botez creștinii se unesc cu Hristos și cu fiecare din ceilalți creștini și cu Biserica din toate timpurile și din toate locurile. Botezul nostru comun care ne unește cu Hristos în credință, este astfel o legătură fundamentală de unitate... De aceea Botezul nostru unic în Hristos constituie o chemare către Biserică, pentru ca ele să depășească separarea și să-și manifeste văzut comuniunea» (B 6). 2. «Botezul ca încorporare în Trupul lui Hristos, tinde prin însăși natura lui la împărțirea euharistică cu Trupul și Singlele lui Hristos» (B 14), lipsa acesteia apărînd ca o contradicție față de darul baptismal. Aceasta ridică evident problema împărțirii pruncilor și *eo ipso* a mirungerii și confirmării lor imediat după Botez, prin care primesc «arvuna Duhului» și accesul la Euharistie. 3. Sporind în viața nouă în Hristos, credincioșii botezați depun mărturie prin însăși viața lor că omenirea poate fi regene-

rată și eliberată de sub puterile răului și ei au răspunderea de a vesti împreună această eliberare a lumii în Iisus Hristos, cu implicații în toate domeniile de viață. Din noua relație pe care o trăiesc toți cei botezați cu Dumnezeu prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt, slujirea lor dobândește un sens mai profund, atît pe latura ei verticală cît și orizontală, «cei botezați trăiesc pentru Hristos, pentru Biserica Lui și pentru lumea pe care o iubește El, într-o continuă experiență a harului» (B 9).

Documentul face un pas important și spre înțelegerea practicii vechi bisericesti a botezului pruncilor, pe care o dă ca «posibilă». «Este posibil ca botezul copiilor să se fi practicat în perioada apostolică, dar botezarea după o mărturisire de credință personală este forma cea mai clar atestată în documentele Noului Testament» (B 11). Creștinismul se adresa atunci în chip firesc adulților, dar nu erau excluși nici copiii de la Botez. În tot cazul, atît «Botezul adulților cît și botezul copiilor are loc înăuntrul Bisericii, ca o comunitate de credință» (B 12). Relația între credință și Botez fiind respectată în ambele cazuri. În cazul adulților, prin mărturisirea de credință personală, iar «în cazul copiilor, mărturisirea de credință personală se așteaptă mai târziu, și educația creștină se orientează către dezvoltarea acestei mărturisiri» (B 12), iar pentru moment «este făcută de Biserică, părinți, responsabili, nași, nașe și comunitatea întreagă» (B 15). «Practica Botezului copiilor insistă asupra credinței comunitare și a credinței pe care copilul o împărtășește împreună cu părinții». Oricum «cu fiecare Botez, întreaga comunitate își reafirmă credința în Dumnezeu și se angajează să pună la dispoziție celui botezat o ambianță de slujire și mărturisire» (B 12).

Un oarecare progres se observă și în legătura dintre lucrarea Duhului Sfânt în Botez și Mirungere, fără să reiasă însă prea clar natura și eficiența lucrării harului Duhului Sfânt în cele două acte sacramentale. Se spune că toți sînt de acord că participarea la moartea și învierea lui Hristos în Botez este inseparabilă de primirea Duhului Sfânt, intrucît «Botezul creștin este un Botez în apă și în Duhul Sfânt» (B 14). Deosebirea între creștini se reteră numai la transmiterea harului Duhului Sfânt, prin apă, ungere cu mir sau confirmare. Dar aici sînt două acțiuni sacramentale distincte ale Duhului Sfânt, cu efecte diterite, dar și inseparabile în același timp. Deși lasă să se înțeleagă că darul Duhului Sfânt se primește în realitate prin Botezul cu apă, totuși se manifestă o mare înțelegere și deschidere față de Taina Mirungerii în legătură strînsă cu Botezul, cînd spune că «așa cum a fost cazul în primele veacuri, darul Duhului la botez poate fi arătat în moduri diferite; de exemplu, prin semnul punerii mîinilor și prin ungere sau mirungere... Și prin redescoperirea unor asemenea semne concrete se poate adînci ceremonia» (B 19). Dar în același timp se întreabă de ce mai e nevoie «să se adauge un rit, separat (al ungerii cu mir) între Botez și primirea împărtășaniei? Bisericele care botează copii, dar le refuză participarea la Euharistie înaintea unui asemenea ritual, ar trebui să se întrebe dacă ele au cîntărit bine și au acceptat consecințele Botezului» (B 14). Dar cel botezat care n-a primit și «arvuna Duhului» (II Cor., 5, 5), nu poate avea acces la ospățul euharistic, căci n-a primit relația mai strînsă cu Duhul Sfânt, care realizează acest ospăț euharistic pe sînta masă.

O anumită înțelegere în textul de față se observă și în ce privește legătura strînsă între Tainele de inițiere creștină sau de incorporare în viața în Hristos și trupul Său eclezial, care nu este deplină decît prin Botez, Mirungere și Euharistie, cînd se pomeniște că «după unele Biserici inițierea creștină nu este deplină fără pecetea Duhului Sfânt dăruit celui botezat și primirea împărtășaniei» (B 20). Este și aceasta o deschidere importantă.

Referitor la ceremonia și forma Botezului, de asemenea convergențele sînt numeroase și esențiale. Și anume: (1) «În mod obișnuit Botezul este celebrat de un preot consacrat». Nu este însă prea fericită expresia «că în unele cazuri sînt și alții autorizați să boteze» (B 22). Cine sînt aceștia? În tot cazul trebuie să fie un creștin botezat. (2) «Botezul se celebrează cu apă, în numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt» (B 17). (3) Se săvîrșește prin cufundarea în apă (B 18). (4) Sînt amintite de asemenea și celelalte elemente constitutive ale ceremoniei baptismale, ca: invocarea Duhului Sfânt, exorcismele și mărturisirea credinței în Hristos (B 20). (5) Săvîrșit în toate aceste condiții, «Botezul este un act care nu poate fi repetat. Trebuie evitată orice practică care ar putea fi interpretată ca o re-botezare» (B 13).

Nu se precizează însă forma botezului prin întreta scufundare, care nu ridică probleme și reprezintă în același timp o mărturisire mai fermă a credinței în Sînta Treime. De asemenea ar fi încă un pas foarte important dacă s-ar admite expres și

administrarea Tainei Mirungerii celor botezați, ca și împărțirea euharistică. În felul acesta s-ar lua în serios consecințele Botezului și s-ar reveni la vechea practică a Bisericii.

Deosebit de prețioase pentru viața pastoral-misionară a Bisericii sînt indicațiile ca Botezul să se săvîrșească în timpul unui serviciu liturgic, «încît membrii comunității să-și amintească de propriul lor Botez și să primească pe cei botezați în comuniunea lor frățească și să se angajeze să-i formeze în credința creștină» (B 23). De asemenea e necesar ca «în cadrul slujbei Botezului să se dea și o explicație a semnificațiilor Botezului, potrivit Scripturii» (B 21).

B. Și în privința *Euharistiei* documentul relevă o serie de puncte de convergență foarte importante, incredibile chiar, avînd în vedere complexitatea și dificultatea deosebită a temei din punct de vedere dogmatic-interconfesional, deși textul, în ciuda efortului maxim de apropiere a pozițiilor teologice, nu este lipsit de unele contradicții și nesiguranțe, iar pe alocuri e insuficient elaborat.

Astfel, există un acord unanim în ce privește instituirea *Euharistiei* de către Domnul în cuvintele rostite la Cina cea de Taină. Ni se pare însă insuficiente și ambigue afirmații ca: «Biserica primește *Euharistia* ca pe un dar din partea Domnului, fiindcă ea nu e numai un simplu dar al Bisericii, ci și temelia ei, Biserica fiind prelungirea trupului euharistic al lui Hristos în mădularele Lui. Ca trup eclezial al lui Hristos, Biserica există numai în și prin împărțirea cu trupul euharistic al lui Hristos. Sau «*Euharistia* se află în ... continuitate cu aceste cîne ale lui Iisus Hristos în timpul vieții Sale pămîntești», căci aceste cîne sînt cel mult o prefigurare și o pregătire a ucenicilor. Sau următoarea definiție: «*Euharistia* este o cină sacramentală care prin semne văzute, ne comunică iubirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos» (E 1), unde e prea puțin spus și nespecific, căci în ea primim însuși Trupul și Singele Domnului.

În continuare, documentul relevă cinci «semnificații ale *Euharistiei*» ca mulțumire adusă Tatălui, ca anamneză sau pomenire a lui Hristos, ca înnoire a Duhului, comuniune a credincioșilor și ca cină a Împărăției, și lucruri foarte curioși, nu apare semnificația cea mai importantă și esențială a *Euharistiei* ca Taină a prezenței reale a lui Hristos cu Trupul și Singele Său, deși e afirmată în rest.

În ciuda unor neclarități și inconsecvențe care mai persistă, sînt afirmate totuși o serie de puncte comune sau convergențe deosebit de importante privind ființa și implicațiile *Euharistiei*.

(1) «*Euharistia* este marea mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru tot ceea ce El a săvîrșit în creație, răsкупарare și sfințire, și pentru tot ceea ce El săvîrșește acum în Biserică, în lume și pentru tot ceea ce va săvîrși conducînd la împlinire împărțita Sa» (E 3). Reținem expresia corectă «mulțumire adusă lui Dumnezeu», adică lui Dumnezeu Unul întreit, Tatălui, Fiului și Duhului Sfînt, și nu numai Tatălui, cum se spune ceva mai sus și în altă parte. Căci și Iisus Hristos ca Arhiereu nu aduce jertfa de pe cruce numai Tatălui, ci și Sineși ca Dumnezeu, căci El este Cel ce aduce, care Se aduce pe Sine și care primește jertfa.

(2) «*Euharistia* este anamneza, pomenirea lui Hristos cel răstignit și înviat», dar nu ca simplă amintire a ceea ce a făcut El în trecut, ci ca un fapt care se continuă în noi înșine în mod real. «Însuși Hristos, cu tot ceea ce a săvîrșit El pentru noi și pentru toată făptura (în întrupare, în condiția Sa de rob, în slujirea Sa, în învățătura Sa, în suferința, jertfa, învierea, înălțarea Sa și triniterea Duhului Sfînt) este prezent în această pomenire, El ne face părtași cu El» (E 6).

(3) «*Euharistia* este Taina jertfei unice a lui Hristos veșnic viu pentru a mijloci în favoarea noastră» (E 8). E Taina prin care Hristos ne face mereu vie jertfa Sa unică și în care El e prezent mereu ca «miel junghiat» (Apoc. 5, 6—9), ca «Cel răstignit și înviat» (E 14). Deși *Euharistia* ca jertfă este mai puțin dezvoltată în document, totuși afirmațiile făcute sînt încercări demne de reținut pentru apropierea pozițiilor în viitor.

(4) «*Euharistia* este Taina Trupului și Singelui lui Hristos, Taina prezenței Sale reale ... Biserica mărturisește prezența reală, vie și lucrătoare a lui Hristos în *Euharistie*» (E 13). Prezența reală a lui Hristos în *Euharistie* nu depinde de credința persoanelor (E 13), pentru că «Duhul Sfînt face ca Hristos răstignit și înviat să fie prezent în mod real pentru noi în Cina euharistică» (E 14). Dar în același timp întîlnim expresii ca: «pomenirea (anamneza) lui Hristos este esența Cînei euharistice» (E 12), care deplasează centrul de greutate de la prezența reală a lui Hristos, spre anamneză sau spre o prezență memorială a lui Hristos, ceea ce minimalizează rolul Duhului

Sfint în Euharistie. Cu toate acestea, avînd în vedere prezența reală a lui Hristos în elementele sfințite ale Euharistiei, documentul vorbește de respectul datorat lor, prin consumarea lor în împărțășire, ca și prin păstrarea lor pentru cuminecarea bolnavilor (E 32).

(5) Deși Documentul nu elucidează problema prefacerii elementelor și rolul Duhului Sfint, totuși face un pas important spre recunoașterea importanței epiclezei în Euharistie, cînd afirmă că «întreaga oficiere a Euharistiei are un caracter epicletic, adică e dependentă de lucrarea Duhului Sfint» (E 16). El sugerează că prin recunoașterea epiclezei se revine la vechea practică a Bisericii și «am putea depăși dificultățile noastre privind momentul special al sfințirii» (E 14).

(6) Comuniunea euharistică cu Hristos este o comuniune a tuturor credincioșilor în Trupul lui Hristos, dar și cu toți care se împărțășesc, din toate timpurile și din toate locurile (E. 19). Ca «act reprezentativ de mulțumire și de ofrandă în numele întregii lumi, celebrarea euharistică presupune împăcarea și părtășia cu toți, considerați ca frați și surori ai unicei familii a lui Dumnezeu și este un continuu îmbold pentru căutarea unor relații normale, înăuntrul vieții sociale, economice și politice. Orice formă de nedreptate, de rasism, de separare și absență a libertății, este neavenită atunci cînd sîntem părtășii la Trupul și Singele lui Hristos» (E 20). Nu putem accepta, însă, fără o explicație mai adîncă, afirmații ca: «întreaga Biserică este implicată în fiecare celebrare euharistică» sau despre extinderea neîngrădită a «universalității Euharistiei», doar pe baza Botezului, fără specificarea condițiilor.

(7) Documentul relevă de asemenea dimensiunea eshatologică a Euharistiei ca și implicațiile sociale și eticometice ale acesteia. «Euharistia dă acces la viziunea împărăției lui Dumnezeu, făgăduința ca înnoire finală a creației, fiind astfel pregustarea acesteia. Semnele acestei reinnoiri sînt prezente în lume pretutindeni unde harul lui Dumnezeu se manifestă și unde ființa omenească lucrează pentru dreptate, iubire și pace ... Împăcați în Euharistie, membrii Trupului lui Hristos sînt chemați să fie lucrători ai împăcării între oameni și martori ai bucuriei al oărei izvor este învierea. În Euharistie creștinii sînt chemați să fie solidari cu cei din marginea vieții și să devină semne ale iubirii lui Hristos, care a trăit, și S-a jertfit pentru toți, și care acum Se dă însuși în Euharistie» (E 22—24).

(8) Există de asemenea o convergență surprinzătoare și în ce privește elementele de bază ale «slujbei euharistice», între care documentul relevă nu mai puțin de 21 și încă unul deosebit de important, ceea ce evidențiază progresul mare realizat de cercetările ecumenice actuale, cum este «invocarea Sfîntului Duh asupra comunității și asupra elementelor pîinii și vînului (epicleza)» (E 27). Deși Documentul amintește și de «mărturisirea credinței» sau a «simbolului de credință» în cadrul slujbei euharistice, totuși nu se pomeneste nimic de necesitatea verificării plenitudinii și purității credinței Bisericii, prin Taina Spovedaniei, înainte de împărțășire, întrucît Euharistia nu poate fi primită fără o pregătire duhovnicească prealabilă pe care o recunosc și o practică de altfel toate Bisericile, fie prin Spovedanie particulară, fie prin Spovedanie generală. Studiarea relației mai strîns între Împărțășire și Spovedanie, ar lărgi consensul și asupra Tainei Pocăinței, ceea ce ar fi un cîștig enorm.

(9) Bisericile sînt de asemenea de acord că «în oficierea Euharistiei, Hristos este Cel care invită și prezidează Cina. El este Păstorul care conduce poporul lui Dumnezeu, Profetul care anunță cuvîntul lui Dumnezeu și Preotul care celebrează Taina lui Dumnezeu» (E 29). Dar rămîne deschisă aici problema — de fapt cea mai spinoasă și de care depinde însăși valabilitatea Euharistiei și a tuturor actelor ecleziale — aceea a săvîrșitorului Euharistiei, prin care Hristos însuși oficiază. Căci se pune întrebarea: de unde are el această «președinție a lui Hristos» în Euharistie? Cine-l instituie văzut în această funcție? În tot cazul, afirmația că «în cea mai mare parte a Bisericilor această prezidare are drept semn aceea a unui ministru sau ofician ordonat, și care prezidează celebrarea euharistică în numele lui Hristos» (E 29), este prea vagă și nu rezolvă problema.

(10) Avînd în vedere importanța fundamentală a Euharistiei în viața Bisericii și a credincioșilor, considerăm deosebit de prețioase recomandările că: «Euharistia ar trebui să se celebreze des», «să aibă loc cel puțin în fiecare duminică», și «fiecare creștin ar trebui încurajat să se împărțășească des». (E 30—31). Dar nu putem admite și propunerea practicii perimate a «intercomuniunii euharistice», sub pretextul că «crescînda înțelegere reciprocă exprimată în prezentul document poate permite unor Biserică să ajungă la un mai înalt grad de comuniune euharistică între ele și să apro-

pie astfel ziua în care poporul lui Hristos împărțit, va fi reunit în chip văzut în jurul Mesei Domnului» (E 33). Întîi de toate pentru că în acest document au fost realizate doar niște convergențe — e adevărat importantă — și nu s-a ajuns încă la un consens deplin între Biserici în ce privește credința apostolică comună, implicată chiar în doctrina Euharistiei.

Evident toate aceste convergențe evidențiate sînt doar niște afirmații mai generale, care trebuiesc adîncite și lărgite în continuare, pînă cînd credința comună pe care o exprimă va avea același înțeles și sens pentru toți.

C. În sfîrșit, în legătură cu *Preoția* sau *Ministeriu*, care este una dintre cele mai importante și dificile probleme în dezbaterea ecumenică, documentul a făcut un efort apreciabil de apropiere și convergență a pozițiilor Bisericilor și chiar dacă rezultatele aici nu mai sînt atît de spectaculoase, reprezintă totuși un pas înainte și un progres însemnat în înțelegerea importante problemei. S-au adîncit într-adevăr multe lucruri, partea această fiind chiar cu mult mai extinsă, și s-a ajuns chiar la unele convergențe, dar în ansamblu problema Ministeriului sau Preoției apare insuficient elaborată în document, mai mult descriptivă, și cu unele contradicții și ezitări.

Chiar din cap. I: «Vocația întregului popor al lui Dumnezeu» — documentul vrea să acrediteze ideea că Ministeriul instituit trebuie privit ca provenind din sacerdoțiul general al credincioșilor. «Angajîndu-se în efortul de a depăși divergențele (în privința locului și formelor: Ministeriului instituit), este necesar ca Bisericile să-și ia punctul de plecare în vocația întregului popor al lui Dumnezeu» (M 6).

Bineînțeles Preoția specială îndeplinește o funcție specifică, aceea «de a strînge și zidi trupul lui Hristos prin propovăduirea cuvîntului și celebrarea Tainelor, ș.a.», dar imediat se adaugă că «aceste funcții nu sînt îndeplinite în mod exclusiv de preotul instituit... toți membrii participă la îndeplinirea acestor funcții ... Preotul instituit îndeplinește aceste funcții în mod reprezentativ» (M 13), adică ca reprezentant al comunității și nu printr-o alegere și investire de către Dumnezeu, printr-o putere sfințitoare, a celui «trimis» de El să-L reprezinte pe Marele Arhieru Iisus Hristos în săvîrșirea Tainelor ecleziale, potrivit cuvîntelor Mîntuitorului: «Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rînduit să mergeți și să aduceți roadă» (Ioan, 15, 16).

Desigur documentul face o distincție, nu o deosebire esențială, între Preoția instituită și preoția generală a credincioșilor, dar în același timp se spune că «Preoția instituită participă, ca toți creștinii, în același timp la sacerdoțiul lui Hristos și la sacerdoțiul Bisericii», deci în virtutea preoției generale primite la Botez de către toți creștinii. «Dar «ei pot fi numiți preoți propriu-zis, pentru că îndeplinesc o slujire sacerdotală specială, întărind și zidind sacerdoțiul împărațesc și profetic al credincioșilor, prin cuvînt, Taine, ș.a.» (M 17).

Intrînd în analiza Preoției sau Ministeriului instituit sau ordonat, cum i se spune, documentul evidențiază totuși cîteva puncte convergente, e adevărat mai generale. Și anume:

(1) Preoția instituită a fost și este un element esențial și constitutiv în viața Bisericii, pentru exercitarea misiunii ei (M 8—9). «Hristos care a ales și trimis pe Apostoli, continuă, prin Duhul Sfînt, să aleagă și să cheme persoane în vederea Preoției instituite ... Realitatea fundamentală a unei Preoții instituite există de la început» (M 11).

(2) Preoția instituită este înrădăcinată în preoția lui Hristos și în misiunea dată de El sfinților Apostoli. «Autoritatea Preoției instituite își are rădăcinile în Iisus Hristos, Care a primit-o de la Tatăl (Matei, 28, 18) și Care o dă în Sfințul Duh prin actul instituirii» (M 15). Ceea ce este foarte important; dar în același timp observăm că nu se vorbește de o instituire dumnezeiască a Preoției de către Hristos, prin care El își exercită în Biserică întreita Sa slujire preoțească pînă la sfîrșitul veacurilor și nici nu se recunoaște acestei Preoții speciale instituite de El prin Apostoli, caracterul de Taină și o formă permanentă în Biserică, ceea ce duce la o relativizare a structurilor constitutive ale Bisericii și deschiderea față de orice formă de slujire în Biserică, fără nici o acoperire. «Noul Testament — se spune în document — nu descrie o unică formă de Ministeriu care ar trebui să servească drept schiță sau normă durabilă pentru orice formă viitoare de Ministeriu din Biserică. Dimpotrivă, în Noul Testament apare mai curînd o varietate de forme care existau în diferite locuri și timpuri» (M 19). «Formele actuale ale instituirii și ale Preoției instituite au evoluat în crusul unei desfășurări istorice complicate. De aceea Bisericile trebuie să se rețină de a atribui formele lor speciale de Preoție instituită, direct voii și

instituirii lui Hristos însuși» (M 11). Pe lângă relativizarea formelor originare ale Preoției bisericești, afirmația ultimă lovește în credința Bisericilor care au conștiința fermă că structurile Preoției lor bisericești sînt «prin voia și instituirea» lor de către Hristos.

(3) Se recunoaște totuși că foarte devreme «întreita slujire (episcop, preot, diacon) a constituit forma Preoției inițiale în comunitatea euharistică locală» (M 20), că ea «a devenit forma generală acceptată în Biserica primelor veacuri și s-a păstrat pînă azi în multe Biserici» și «ea poate servi astăzi ca expresie pentru unitatea pe care o căutăm și ca mijloc pentru a ajunge la ea» (M 22), afirmații ce reprezintă foarte mult și deosebit de important în drumul spre unitate.

(4) Cu mare satisfacție trebuie să subliniem însemnătatea deosebită pe care o acordă documentul — și prin aceasta se reliefează o importanță convergență — «succesiunii în Tradiția apostolică», ca expresie a permanenței continuității, identității și fidelității vieții și misiunii lui Hristos în Biserică, prin Preoția instituită, de la Apostoli și pînă azi. «Apostolii stau la originea transmiterii Evangheliei, a tradiției cuvintelor și gesturilor mîntuitoare ale lui Iisus Hristos, care constituie viața Bisericii, tradiția apostolică ce se prelungește de-a lungul istoriei... Slujitorii așezați de apostoli, apoi episcopii Bisericilor, au fost primii păzitori ai Tradiției apostolice; ei au fost martorii succesiunii apostolice a Preoției care s-a continuat prin episcopii vechii Biserici, în comunione colegială cu presbiterii și diaconii, în sinul comunității creștine» (M 34). De aceea, «în Biserică, Preoția instituită are un rol special în păstrarea și actualizarea credinței apostolice. Transmiterea continuă a Preoției instituite este astfel o expresie puternică a continuității Bisericii de-a lungul istoriei» (M 35). Documentul atinge de asemenea și problema posibilității recunoașterii de către Bisericile cu succesiunea Preoției speciale prin episcopat a unei oarecare continuități în credința apostolică, care s-a păstrat de către Bisericile fără episcopatul istoric, precum și a acceptării de către unele dintre acestea a episcopatului istoric ca pe un semn de apostolicitate a Bisericii, ceea ce «va contribui la unitatea întregii Biserici în modul cel mai pozitiv» (M 38).

(5) O altă convergență mai generală în legătură cu Preoția, relevată în document, este și în ce privește actul de instituire a Preoției prin hirotonie. «Biserica instituie pe unii dintre membrii ei cu Preoția, în numele lui Hristos, prin invocarea Duhului și punerea mîinilor. Actul acesta amintește că adevărul celebrant al investirii și cel ce acordă darul Preoției este Domnul cel înviat» (M 39). Totuși nu se specifică clar cine anume în Biserică are dreptul și puterea să facă această instituire a preoției prin hirotonie, ca ea să fie cu adevărat în succesiunea Tradiției apostolice neîntrerupte. Se spune doar vag «de către cei care au sarcina acestei slujiri». Se recunoaște apoi că «Bisericile practică diferit instituirea» și se afirmă într-un spirit relativizant «că ar fi fals să se privilegieze una dintre acestea ca fiind singura validă» (M 39), ceea ce minimalizează însă Tradiția apostolică și credința și practica vechii Biserici a hirotoniei prin episcopat în succesiune apostolică neîntreruptă.

Se afirmă apoi corect că instituirea — hirotonia — se face «prin invocarea Sfîntului Duh (epicleză)», ca «semn sacramental» (M 41), prin care noul slujitor «primește puterea Duhului» (M 42), că aceasta îl pune într-o nouă poziție față de comunitate, care-i recunoaște darurile Duhului care l-a instituit și se angajează să se deschidă față de aceste daruri (M 44). Deci el nu primește instituirea de la comunitate, ci de la Dumnezeu; ea numai recunoaște darurile primite. Dar se pune întrebarea după ce criterii recunoaște ea darul Preoției cuiva, cînd lipsesc structurile succesiunii apostolice în credință și har?

Demnă de reținut în apropierea pozițiilor este și afirmația că «dată fiind harisma Preoției primite de la Dumnezeu, instituirea — hirotonia — în fiecare dintre slujirile instituite nu se repetă» (M 43). Da, evident, numai în cazul cînd ea se face de către Biserică după Tradiția apostolică.

În sfîrșit, o altă convergență se poate descoperi în recomandarea care se dă Bisericilor fără succesiune apostolică că «ele trebuie să înțeleagă că acea continuitate cu Biserica apostolică își găsește o expresie profundă în succesiunea punerii mîinilor de către episcopi... redescoperind astfel semnul succesiunii apostolice» (M 53).

În legătură cu mult controversata problemă a «hirotoniei femeilor», dat fiind multiplele ei implicații și complicații, după ce expune pur descriptiv pozițiile *pro* și *contra*, documentul recomandă cu prudență că discuția asupra ei «ar trebui să fie completată printr-un studiu și o reflecție comună în cadrul comunității ecumenice a tuturor Bisericilor» (M 18).

Deși s-a făcut un progres față de documentul anterior, afirmând că prin instituire — hirotonire — preotul slujitor primește «puterea Duhului Sfânt», și consideră acest act de instituire ca «un semn sacramental» (M 41), totuși Preoția instituită, prin hirotonie, este numită peste tot «Ministeriu ordonat», slujire sau oficiu, și este privită în cadrul preoției generale a credincioșilor și nu se deosebește esențial de ea. Preotul instituit — hirotonit — participă la preoția lui Hristos și a Bisericii «ca toți Creștinii» și împlinește oficiul, ministerul sau slujba sa, ca reprezentant al comunității. Dar în acest caz mai au valoare sacramentală actele ecleziale săvârșite printr-un ministeriu nesacramental? Problema Preoției bisericești-sacramentale se dovedește a fi în continuare una dintre cele mai grele, atît prin natura, condițiile și relațiile ei, cît și prin numeroasele implicații pe care le are. Dar dacă e grea, nu înseamnă că este inabordabilă și nu are o soluție.

Documentul ecumenic BEM de la Lima, prin problemele importante abordate, ca și prin convergența realizată în credința comună și adîncirea unității noastre, prin munca uriașă, răbdarea, curajul și realismul atîtor nevoitori care au lucrat la el, pe drept cuvînt se înscrie ca o remarcabilă realizare ecumenică a zilelor noastre. Rezultatele la care s-a ajuns sînt însemnate și dovedesc că eforturile depuse timp de cinci decenii n-au fost zadarnice, că drumul dialogului teologic de pînă acum a îndreptățit speranțele lumii creștine.

Desigur, nu poate fi vorba de un consens teologic deplin în legătură cu Botezul, Euharistia și Preoția, și nici de o recunoaștere reciprocă sau de o «recepție» deplină, dar prin convergența la care s-a ajuns, s-au făcut pași importanți spre acest consens și prin aceasta spre unitatea în credință. În privința Botezului și Euharistiei, convergențele au fost numeroase și esențiale și se poate vorbi chiar de o lărgire a discuției spre încă două Taine, legate de acestea. În problema Preoției, dat fiind dificultatea ei, nu s-a ajuns la niște convergențe mai esențiale, dar s-au făcut eforturi serioase de a o înțelege mai bine, ca și de a înțelege mai bine succesiunea apostolică. În tot cazul, curajul abordării ei a fost extraordinar și n-a fost lipsit cu totul de rezultate.

În multe dintre convergențele subliniate se regăsește credința Bisericilor noastre și recunoaștem în ele Tradiția apostolică, dar mai mult în afirmații și puncte luate separat decît în ansamblul expunerii, care pe alocuri era insuficient de clară, cu ezitări și chiar contradicții.

Ceea ce am vrea să mai remarcăm în document sînt implicațiile morale, sociale și ecumenice pe care le scoate din convergențele teologice, unind astfel preocuparea pentru unitatea în credință cu slujirea aspirațiilor omului și lumii de astăzi.

Credem că impactul documentului asupra dialogurilor bilaterale în curs va fi pozitiv, cum a fost de altfel și impactul acestora asupra lui. Se pleacă de la niște poziții deja cîștigate, care incită la adîncirea lor și înaintarea în continuare. În tot cazul, rezultatele viitoarelor dialoguri bilaterale nu vor putea fi sub nivelul consensului realizat în acest document, și la a treia redactare a acestui document va trebui să se țină cont de tot progresul teologic realizat în contactele bilaterale.

Cu toate acestea punctele comune recunoscute de Bisericile noastre în acest document, ca exprimînd Tradiția apostolică, nu pot constitui încă o mărturisire de credință comună pe baza căreia să putem participa împreună la comuniunea euharistică. Această va fi posibil abia cînd se va ajunge la consensul și identitatea desăvîrșită în credința apostolică.

Nefiind ceva încheiat definitiv, documentul ecumenic de la Lima este perfectibil de a fi îmbunătățit și diortosit în continuare, adăugîndu-i-se ceea ce-i lipsește, prin efort și înțelegere comună în viitor. Cînd se va realiza consensul teologic deplin asupra Botezului, Euharistiei și Preoției, documentul ecumenic BEM va fi fără discuție o mare realizare ecumenică a zilelor noastre și un pas hotărîtor spre unirea Bisericilor. Și credem că în modul cum s-a lucrat pînă acum, ca și rezultatele pozitive la care s-a ajuns, dau speranța fermă a lărgirii în continuare a consensului teologic în viitor și prin aceasta a întăririi unității noastre în credință, ca și în slujirea în comun a omului și lumii contemporane, în aspirațiile ei de pace, dreptate, înțelegere și colaborare. «Eumenismul e mai ales speranță, a spus I. P. S. Mitropolit Antonie. Speranța că unitatea va birui și că biruința va fi a adevărului, a dreptei credințe».

Pr. Prof. Dr. IOAN I. ICA

PACEA LUMII ȘI DREPTATEA SOCIALĂ ÎN PREOCUPĂRILE CELEI DE A VI-A ADUNĂRI GENERALE A C.E.B. DE LA VANCOUVER *

Privind lumea cotidiană, amenințată de posibilitatea apocaliptică a autodistrugerii, Biserica, pe baza credinței sale și a unei viziuni realiste, descoperă din nou că în situația actuală, prioritatea misiunii sale constă în propovăduirea faptului că viața este darul lui Dumnezeu.

Fiind darul lui Dumnezeu păstrarea și ocrotirea vieții este datoria sfântă a tuturor. Nu este deci întâmplător că Bisericile întrunite la cea de a VI-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Vancouver, între 24 iulie — 10 august 1983, avînd ca temă generală «Iisus Hristos — viața lumii», au acordat o deosebită atenție problemei păcii. Mai mult, putem constata că, pe lângă dorința unanimă a unității creștine, dorința de cooperare, ca lumea să trăiască în pace, a constituit ponderea adunării generale de la Vancouver.

Putem afirma că unitatea Bisericilor a fost mărturisită și exprimată vizibil la Vancouver prin aceste două dorințe unanime: dorința și voința pentru refacerea unității creștine, dorința și voința de a coopera pentru pacea lumii.

Despre semnificațiile adunării de la Vancouver se pot spune multe: am putea vorbi despre spiritualitatea Adunării generale, exprimată prin viața liturgică extrem de bogată, sau am putea accentua importanța textului de convergență de la Lima (BEM), discutarea acestui text constituind un punct deosebit de important la această adunare generală; totuși aceste două dorințe unanime, exprimate și mărturisite de toate Bisericile reprezentate acolo, constituie trăsătura cea mai caracteristică și cea mai relevantă a tuturor preocupărilor din Vancouver.

În contextul temei noastre de azi, personal aș mai dori să mărturisesc că, în ultimele două decenii, am participat la mai multe conferințe și adunări internaționale și mondiale (ca de exemplu la Nairobi, în 1975, la cea de a V-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor; sau la Dar-es-Salam, în 1977, la cea de a VI-a Adunare generală a Federației Mondiale Luterane etc.) și de fiecare dată am putut constata că Bisericile lumii sînt într-adevăr angajate în problema păcii, dar pacea lumii nu a fost niciodată o problemă atît de centrală ca la Vancouver.

Este de subliniat că această preocupare nu s-a văzut numai într-un singur referat sau într-o singură conferință, nici numai într-un singur «Apel de pace» sau într-o singură «Declarație de pace» — după cum se obișnuiește în general —, ci fiecare referat, fiecare conferință prezentată, fiecare rezoluție avea ca temă centrală pacea lumii, grija, ocrotirea și voința de asigurare a păcii. Și încă ceva foarte important: la această Adunare generală Bisericile au descoperit și au accentuat pentru prima dată faptul că pacea lumii și dreptatea socială sînt strîns legate una de cealaltă. De aceea, îmi exprim satisfacția pentru formularea titlului temei noastre, care evidențiază această unitate indisolubilă existentă între ele.

1. Unitatea indisolubilă între pacea lumii și dreptatea socială a constituit o prezență reală în preocupările Adunării generale la Vancouver. În cele ce urmează dorim să exemplificăm această realitate:

După cum am subliniat în cuvintele introductive, pacea lumii și dreptatea socială nu au fost tratate izolat sau sporadic în referate sau în 'apeluri de pace, ci această temă a fost prezentă în întreaga desfășurare a Adunării generale. Desigur, este imposibil ca să relatăm conținutul tuturor referatelor și rezoluțiilor, dar cîteva exemple vor fi edificatoare:

Primul care a formulat și a precizat această unitate între pacea lumii și dreptatea socială a fost Allan Boesak, profesor de teologie din Africa de Sud, președintele Federației Mondiale Reformate. Allan Boesak a ținut conferința sa în contextul temei principale, încă în prima zi a Adunării generale, precizînd că problema păcii lumii nu poate fi izolată de dreptatea socială, astfel unitatea lor a devenit leitmotivul preocupărilor din Vancouver. Vorbitorul a subliniat că «pacea lumii nu înseamnă numai pur și simplu lipsa războiului, ci ea implică prezența activă a dreptății sociale, precum spune și profetul Isaia, că *pacea este rodul dreptății* (Isaia, 32, 17).

* Referat susținut la cea de a 41-a Conferință teologică interconfesională de la București, 7 aprilie 1984.

Această unitate între pace și dreptate a fost prezentă și în rapoartele președintelui C.E.B., Edward Scott — mitropolit anglican din Canada —, și ale secretarului general al C.E.B., Philipp Potter. Edward Scott spunea între altele: «Dacă ne îndreptăm atenția noastră spre Iisus Hristos, atunci învățăm de la El că noi sîntem chemați să spunem un hotărît NU tuturor care consideră și tratează pe om ca pe o marfă care poate fi utilizată și exploatată, neluînd în considerare că el este creația lui Dumnezeu. Pe de altă parte, sîntem chemați să spunem un hotărît DA pentru totul și pentru toți care caută și promovează pacea și dreptatea. Philipp Potter — făcînd în raportul său o exegeză temeinică a textului I Petru, 2, 4—5 (era original jocul de cuvinte: οἰκουμένη — oikumené — οἰκοδομή — oikodomé: ecumenia și zidirea) spunea: «sper că noi, care ne-am întrunit la această Adunare generală în zilele periculoase de astăzi, vom reprezenta *pietrele vii* ale lui Dumnezeu, care am fost zidiți să fim o casă duhovnicească și, ca atare, vom acționa clar și lămurit pentru împlinirea voinței de pace și dreptate a lui Dumnezeu, deoarece pacea și dreptatea se țin inseparabil laolaltă.

Tema principală «Iisus Hristos — viața lumii», a fost tratată și în patru subteme: 1. Viața — darul lui Dumnezeu; 2. Viața și moartea — confruntare și biruință; 3. Viața în plenitudinea ei; 4. Viața în unitate.

Fiecare subtemă a fost tratată cel puțin în patru coreferate. Unitatea între pacea lumii și dreptatea socială a fost prezentă în fiecare.

Pentru a exemplifica acest fapt, cităm coreferatul profesoarei Dorothea Sölle: «Viața în plenitudinea ei». Coreferatul a fost o ascuțită critică la adresa capitalismului. Dorothea Sölle a arătat că o treime a omenirii este exclusă de la plenitudinea vieții, trăind în pragul morții, într-o săracie «organizată economic». În lumea înflăcăată, cea bogată, plenitudinea vieții nu prea există. Bunăstarea materială și plenitudinea vieții nu pot coexista. În această lume a bogăției și buneistării, în loc de plenitudinea vieții se vedește o accentuată secetă spirituală. Bogăția, bunăstarea materială, deformează viața omenească, ne îndepărtează de semeni și de Dumnezeu. Nu poate fi vorba despre plenitudinea vieții într-o orînduire socială care este bazată pe exploatare, care subjugă milioane de oameni. Această nedreptate socială are drept consecință bogăția excesivă a unora. Această bogăție mai mare solicită imperios o securitate mai mare. Iar securitatea mai mare solicită și mai multe arme. Dar niciodată nu vom putea cunoaște plenitudinea vieții atîta vreme cît trăim în «umbra» bombelor atomice.

În partea a treia a referatului nostru ne vom ocupa detaliat de rezoluția finală referitoare la tema *Pacea lumii și dreptatea socială*. Aici, la încheierea acestor exemplificări, dorim să cităm dintre rapoartele și rezoluțiile finale doar raportul final al primei secțiuni de teme. După cum se știe, au fost 8 secțiuni, dintre care unele exemplifică prezența unității între pacea lumii și dreptatea socială chiar prin formularea temelor lor, ca de exemplu: secțiunea 5 — «Apărarea păcii și supraviețuirea omenirii», sau secțiunea 6 — «A lupta pentru dreptatea socială și pentru demnitatea umană», etc. Deci, acum, în contextul exemplificării noastre, cităm din raportul final al secțiunii întâi: «Mărturisire într-o lume discrepantă». Capitolul IV al acestui raport final are titlul «Mărturie între săraci». Ev care putem citi între altele: «Biserica este chemată să depună mărturie despre Evanghelia primită prin viața, moartea și învierea lui Iisus Hristos, o mărturie într-o lume în care discrepanța între bogați și săraci devine tot mai accentuată. Tot mai mulți oameni sînt împinși la marginea vieții sociale și sînt socotiți ca o clasă socială de mina a doua. Acești oameni nu au dreptul de a hotărî asupra sorții lor, sînt condamnați să fie săraci. Cauza sărăciei lor tot mai accentuate este fascismul, exploatarea, militarizarea și risipirea resurselor în cursa înarmării. Mesajul profeților și apostolilor ne învață că Dumnezeu nu are, în nici un caz, o poziție neutră față de săraci: Dumnezeu este de partea săracilor și subscris la aspirația lor la dreptate socială și la plenitudinea vieții. În parabola despre judecata de apoi (Matei, 25, 10, etc.), Domnul nostru promite săracilor și suferinzilor că va fi de partea lor. Aceasta ne obligă la un angajament adecvat.

2. Să vedem acum cîteva aspecte relevante dintre preocupările Adunării generale de la Vancouver, referitoare la pacea lumii și dreptatea socială.

După exemplificarea prezenței reale a unității între pacea lumii și dreptatea socială, în decursul întregii activități a Adunării generale, vom menționa câteva referate și evenimente ale căror cuvinte și impresii vor rămâne neuitate și totodată vor oglindi sinceritatea dorinței și voinței de pace a tuturor Bisericilor reprezentate la Vancouver și vor explicita atmosfera în care s-a format această poziție unanimă acolo.

În acest context trebuie să relevăm în primul rând prezența și contribuția reprezentanților și delegaților din zona Pacificului.

Din cuvintele reprezentanților Bisericilor din insulele Pacificului am simțit durerea, indignarea și revolta poporului din această parte a lumii, suferința din cauza nedreptății sociale și din cauza urmărilor catastrofale și șocante ale experiențelor atomice.

Astfel, de exemplu, din relatările preotului metodist Sione A. Havea și ale episcopului Bisericii Unite din Noua Guinee și din Insulele Solomon, — Leslie Bosoeto —, am cunoscut nu numai voința fermă de unitate a Bisericilor din Pacific, dar și viața plină de contradicții și suferință a acestor popore. În spațiul Pacificului în diferite insule, trăiesc cca 5 milioane de oameni care vorbesc cca 180 de limbi și dialecte. Este lumea depărtării și a contradicțiilor: lumina soarelui — întunericul taifunului; libertate nemărginită — colonialismul apăsător; laptele nucii de cocos — alcoolismul; dansuri pline de viață — sinucidere sinistrală. Oamenii trăiesc aici cu toate consecințele capitalismului, ale nedreptăților sociale: înstrăinare, asimilare, colonizare și urmele ei timp de 130 de ani, exploatare, vărsare de sânge, extirpare națională. Aceste popoare doresc însă realizarea libertății, dreptății sociale, unității etnice și a păcii. «Este regretabil, — spunea unul dintre vorbitorii din zona Pacificului —, că la Hiroșima și Nagasaki au explodat două bombe atomice, dar poate că nu știți că pe teritoriul insulelor din Pacific au explodat în total 280 de bombe atomice!!! De ce nu vorbim și despre aceste crime?». Este vorba de experiențele atomice efectuate de S.U.A. în zona Pacificului de Sud.

Dar cuvintele cele mai zguduitoare și de neuit au fost rostite de delegata din Hawaii, Darnellex Keju-Johnson: «Locuitorii insulei Bikini și Enewetak, ale insulelor Marshall, au fost evacuați din cauza experiențelor atomice. Nici astăzi nu se pot întoarce acasă, deoarece teritoriul este încă radioactiv. Pe aceste două insule au fost făcute 66 experimente atomice între anii 1946—1966. Urmările: leucemia și nașteri de prunci cu deformări monstruoase, cu malformații congenitale. Mamele de pe insulele Marshall se tem să dea naștere la prunci deoarece mulți copii se nasc cu corn sau cu șase degete, fenomene necunoscute înainte de aceste experiențe atomice; dar fenomenul cel mai înspăimântător este așa-numitul «baby de jeleu», noul născut respiră și se mișcă, dar nu seamănă cu o ființă umană, ci arată ca un sac de jeleu. Americanii ne-au spus că aceste bombe nu reprezintă pericol, dar dacă sînt atât de inocente, de ce nu le aruncă în propria lor curte? Americanii ne-au spus că prin aceste experimente atomice vor să apere locuitorii insulelor Marshall de inamicii lor. Noi însă am întrebat: «ce fel de inamici? Noi nu avem inamici. În limba noastră maternă nici măcar nu există cuvîntul *inamic*».

O altă contribuție la formarea atmosferei unanime vizînd dorința și voința de pace și de dreptate socială a adus-o între altele, cuvîntarea episcopului din Kenya, H. Okulla, care a relevat nedreptățile sociale din Africa de Sud, unde, după cum spunea vorbitorul, «Biblia este folosită pentru justificarea nedreptăților sociale și a discriminărilor rasiale». Episcopul a condamnat și concerenele multinaționale care sprijină regimul rasist din Africa de Sud.

Cuvintele episcopului Tóth Károly din Ungaria nu au fost de fapt altceva decît recapitularea și confirmarea concluziei unanime formulate în decursul lucrărilor, cînd a relevat că dreptatea socială și pacea au devenit problemele centrale în mișcarea ecumenică. Este necesară înghețarea cursei înarmărilor, este necesară dezarmarea deoarece Vestul și Estul sînt în egală măsură periclitare. Dreptatea și pacea sînt noțiuni complementare. Bisericile sînt obligate de a colabora cu toți cei care militează pentru rezolvarea pozitivă și grabnică a problemei păcii și a dreptății sociale.

În sfîrșit, pentru exemplificarea atmosferei de pace a Adunării generale de la Vancouver, aș vrea să relatez manifestarea dorinței și voinței de pace și de dreptate socială exprimată cu ocazia miîngului de pace, urmat de marșul păcii și privegherea

păcii, în noaptea de 4 spre 5 și în ziua de 5 august 1983 (la 5 august s-au comemorat 38 ani de la data de 5 august 1945, când a fost aruncată prima bombă atomică la Hiroșima).

La apusul de soare, în ziua de 5 august 1983, pe malul Oceanului Pacific, în fața Muzeului Antropologic, s-au întrunit la un miting de pace și de dreptate socială 3.500 de oameni, delegați și participanți ai Adunării generale, vizitatori și locuitori din Vancouver. La acest miting în aer liber a fost prezentat, în introducere, un program popular al locuitorilor băștinași. Discursul festiv, respectiv o predică, a fost ținută de Philip Potter, predică ce era de fapt un puternic protest față de toate felurile de arme nucleare. După discurs, diferite delegații din cele cinci continente au exprimat în cuvinte și cîntece voința lor fermă de pace și de dreptate socială. La sfîrșitul mitingului, un convoi de copii s-a infiltrat în mijlocul mulțimii și a lansat sute de baloane colorate, iar participanții strîngeau mîna vecinilor lor cu salutul «pace și dreptate». (O familie tînără, cu trei copii mici, din Vancouver, care au stat pe iarbă, pe o pătură, a început să plîngă și m-au îmbrățișat cînd la acest salut de «pace și dreptate» am adăugat «pace și dreptate vă doresc pentru asigurarea viitorului copiilor Dvs.»).

După terminarea mitingului, a urmat marșul păcii: cei 3.500 de participanți au pornit de la locul mitingului spre imensul cort al Adunării generale, care a fost construit pentru a servi ca locaș al serviciilor divine și Liturghiei. În mîna participanților erau torțe, lămpi sau luminări, care străluceau în întuneric, ca un semn de protest împotriva întunericului răului, războiului, cursei înarmării și nedreptăților sociale.

Ajunși la «Cortul sfînt» — cum i s-a spus aceluși cort —, a început «privegherea (vigilia) păcii»: un serviciu divin care a durat pînă dimineața. Toți participanții au putut rosti rugăciuni în limba lor maternă, rugăciuni pentru pacea lumii și pentru dreptatea socială. Au fost ținute mai multe predici; așa, de exemplu, Philip Potter a predicat pe baza textului din Matei, 17, 1—8, amintindu-ne între altele de frica, groaza și indignarea popoarelor la vestea bombardamentului atomic de la Hiroșima și Nagasaki, arătînd la sfîrșitul predicii sale că Iisus Hristos alungă frica. Predica de după miezul nopții a fost ținută de episcopul din Africa de Sud, Desmond Tutu, care a subliniat că pacea și dreptatea socială sînt voința lui Dumnezeu.

3. În încheiere, prezentăm aici unele concluzii și rezoluții ale preocupărilor Adunării generale de la Vancouver, privind pacea lumii și dreptatea socială.

După cum am mai accentuat, problema păcii și a dreptății a fost prezentată în fiecare referat susținut la Vancouver și în fiecare rezoluție finală a acestei Adunări generale. Este imposibil să ne ocupăm de fiecare material; de aceea ne vom mîrgini la o singură rezoluție-declarație, care rezumă și recapitulează toate problemele abordate în legătură cu pacea și dreptatea, rezoluție intitulată: «Poziția noastră în problema păcii și dreptății», și avînd mai multe subtitluri, după cum urmează:

(a) Pace și dreptate

«Omenirea trăiește astăzi în umbra unei curse de înarmare accelerate și a unor orînduiri nedrepte. Omenirea nu a fost niciodată atît de aproape de autonimicire ca astăzi. Acestea sînt primele cuvinte ale rezoluției care constată mai departe că «ne-am întrunit la această Adunare generală pentru a depune o mărturie despre credința noastră în Iisus Hristos, care este viața lumii și pentru a propovădui întregii lumi: nu vă temeți, deoarece Iisus Hristos a biruit puterile răului și în El au fost create din nou toate lucrurile; nu vă temeți, deoarece dragostea lui Dumnezeu acționează pentru dreptate și pace; aveți încredere în puterea lui Iisus Hristos». În continuare, rezoluția preia aproape cuvînt cu cuvînt referatul lui Allan Boesak, citat în partea întîi a expunerii noastre: «Nu poate exista pace fără dreptate socială. În viața internațională este necesară o orînduire care să fie bazată pe dreptate și, totodată, este necesar ca demnitatea personalității umane, primite de la Dumnezeu, să fie respectată. Biserica trebuie să recunoască cu cîntă că, în trecut, nu a ridicat glasul său față de nedreptățile sociale și față de violarea păcii. Imperativul contemporan al Bisericii este: unificarea eforturilor pentru dreptate și pace.

(b) Militarism accelerat

Rezoluția se opune cu fermitate față de spiritul și practica militarismului, constatînd că, prin creșterea regimurilor militariste, dreptatea și pacea sînt periclitare. Mi-

litarismul sacrifică dreptatea pe «altarul siguranței naționale», constată rezoluția, și astfel climatul internațional este tulburat de spiritul «fricii și învinovățirii» prin care partenerul este prezentat ca «inamic». Ura și prejudecățile au devenit predominante. În loc de acestea trebuie analizate cauzele adevărate ale războiului, nedreptății sociale și economice, ale asuprii și exploatării.

(c) Dreptate și securitate

«Este un abuz grosolan față de securitatea națională — spune rezoluția — dacă unele regimuri vor să justifice prin aceasta asuprirea, amestecul în treburile interne ale altor țări și creșterea cheltuielilor de înarmare. Securitatea internațională poate fi asigurată numai prin acțiunea comună a națiunilor, iar securitatea comună a națiunilor trebuie întărită prin securitatea popoarelor, la care este necesară asigurarea dreptății economice și sociale în cadrul națiunilor pentru toată lumea.

(d) Armele nucleare și dezarmarea

Rezoluția constată că în perioada de timp de la ultima adunare generală a C.E.B.-ului, cursa înarmărilor s-a triplat, și în ultimii ani s-a agravat încordarea între statele NATO și cele din Tratatul de la Varșovia, ceea ce a avut drept consecință sporirea dramatică a înarmării nucleare. Adunarea generală a adresat un apel tuturor Bisericilor, dar mai ales celor din Estul și Vestul Europei, precum și celor din America de Nord, chemându-le să-și înmulțească eforturile de a convinge regimurile țărilor respective de a rezolva toate problemele prin tratative și să oprească amplasarea armelor nucleare pînă nu va fi prea târziu. Rezoluția se referă la conferința mondială ținută la Amsterdam în 1981, care a fost organizată de C.E.B., avînd ca temă *armele nucleare și dezarmarea*. Adunarea generală de la Vancouver a considerat că Bisericile trebuie să acorde o atenție sporită și permanentă Apelului lansat de conferința mondială de la Amsterdam. Acest apel declară între altele: (1) în nici un caz și în nici un fel, războiul atomic nu poate fi justificat, deoarece față de armele nimicitoare, toate «avantajele imaginare» devin nule. (2) Trebuie respinsă chiar și ideea unui război atomic «limitat». (3) Nu poate fi justificată nici concepția «înpăimîntării», după care existența armelor atomice «înpăimîntă» țărilor de a iniția un război atomic. Această concepție trebuie respinsă ca inacceptabilă din punct de vedere moral, căci nu poate asigura nici pacea, nici securitatea internațională. (4) Fabricarea, amplasarea și folosirea armelor nucleare este o crimă față de întreaga omenire, care nu poate fi justificată nici moral, nici teologic; de aceea trebuie oprită chiar și fabricarea lor.

(e) Apel adresat Bisericilor

Adunarea generală de la Vancouver a adresat un apel Bisericilor lumii, pentru a acționa și mai hotărît contra înarmărilor nucleare și să militeze pentru dreptate socială în întreaga lume, știut fiind că fără dreptate socială, pacea nu este realizabilă. Creștinii nu pot socoti pericolul existent ca o consecință naturală a istoriei, dar nu pot deveni nici victimele unei disperări, deoarece cred în Mîntuitorul, în Iisus Hristos, Domn al Păcii, și cunosc dragostea lui Dumnezeu, avînd astfel speranța în viitorul creațiunii. Pe baza acestei credințe și speranțe, Bisericile trebuie să facă totul pentru pacea lumii și dreptatea socială, folosind toate mijloacele pentru asigurarea acestora și inițiind tot mai multe acțiuni pentru educația și spiritul păcii și dreptății. Fabricarea, amplasarea și folosirea armelor nucleare fiind o crimă față de omenire, Bisericile le condamnă pe baza morală și teologică.

Trebuie să spunem că membrii delegației române s-au simțit «acasă» în această atmosferă de pace, deoarece poziția adoptată unanım de către întreaga Adunare generală, privind pacea lumii și dreptatea socială, se confundă cu politica internă și externă a țării noastre. Ne-a bucurat faptul că Bisericile reprezentate la Vancouver au redescoperit strînsa legătură și unitate dintre pace și dreptate socială. Ba mai mult: Adunarea generală a accentuat necesitatea absolută a unei noi ordini economice mondiale, ca bază a dreptății sociale și a păcii, idee promovată cu atîta fermitate și consecvență de țara noastră. În luările de cuvînt din cadrul diferitelor secții și grupuri de lucru, cei prezenți au apreciat poziția deschisă și hotărîtă a membrilor delegației noastre. Noi am accentuat că convingerea noastră morală și teologică în

problemele păcii, dreptății sociale și noii ordini economice mondiale este identică atât cu poziția adoptată de Adunarea generală, cât și cu politica promovată de România. Toți membrii delegației noastre au contribuit la promovarea atmosferei de pace a Adunării generale. Amintim că Pr. Dr. Viorel Ioniță — asistent la Institutul teologic din București — a fost conducător și referent tocmai pentru secțiunea «Pace și dreptate». Iar în fața plenarei, în numele întregii delegații române, a luat cuvântul I. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului, spunând între altele: «Nu este sarcina Bisericilor ca să rezolve noua ordine economică în lume, dar participarea în aceste acțiuni, orientarea și educarea opiniei publice pentru pace și dreptate socială, este porunca lui Dumnezeu. Trebuie să facem totul ca baza morală a oamenilor contemporani să fie întărită. Viața este darul lui Dumnezeu și ceea ce periclitează viața este imoral. Trebuie să milităm pentru făurirea unei ordini morale și spirituale noi».

Ar mai fi multe de spus despre preocupările Adunării generale referitoare la pacea lumii și dreptatea socială, dar considerăm că chiar și aceste spicuiți rezumate în prezentul referat ne dau o imagine limpede despre faptul că reprezentanții Bisericilor lumii, întruniți la Vancouver, au avut o înaltă responsabilitate față de viață, care este darul lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, Cel care este însuși viața lumii; Bisericile lumii au înțeles pe deplin că aderarea lor la cauza păcii și dreptății nu este una dintre posibilitățile existente, ci este singura cale de urmat, așa după cum spune și Cuvântul lui Dumnezeu: «alege viața ca să poți trăi» (v. Moise, 30, 19). Redescoperind strinsa legătură dintre pacea lumii și dreptatea socială, participanții au urmărit să exprime nu numai o necesitate firească a vieții contemporane, dar au depus și o mărturie de credință pe baza Sfintei Scripturi care ne învață că «pacea este rodul dreptății» (Isaia, 32, 17) și formînd o unitate de dorință și voință de pace, Bisericile reprezentate la Vancouver au exprimat speranța lor creștină în viitor, așa după cum mărturisește și psalmistul, că viitorul este al omului păcii, «căci omul de pace are parte de moștenitori» (Psalmi, 37, 37).

Dr. LENGYEL LORAND

NOTE BIBLIOGRAFICE

† Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română pînă în secolul XVII. Izvoare, traduceri, circulație*. Teză de doctorat, Craiova, 1983, 447 pagini.

Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nestor al Olteniei a dăruit literaturii teologice românești — și de ce n-am spune literaturii române — o lucrare de sinteză asupra gândirii, strădaniilor și inițiativelor oamenilor luminați ai poporului nostru din secolul IV pînă în secolul XVII în lucrarea sa: «*Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română pînă în secolul XVII*», care a fost susținută ca teză de doctorat la Institutul Teologic de grad universitar din București. Subiectul tezei, după cum spune Înalt Prea Sfinția Sa în Curriculum vitae «a fost stabilit în anul 1968, cu binecuvîntarea Prea Fericitului Patriarh Iustin, pe cînd era mitropolit al Moldovei, iar titlul pe care l-am dat lucrării a fost aprobat de Consiliul științific al Institutului Teologic din București și de Sfînta Patriarhie» (p. 421).

Aș dori, însă, să se știe că tema acestui subiect este consecința firească a preocupărilor anterioare anului 1968 ale Înalt Prea Sfinției Sale, este consecința dragostei sale de scrierile patristice din anii de ucenicie călugărească de la Mănăstirea Neamțu, cînd în biblioteca de acolo citea cu nesaț scrierile părinților și scriitorilor bisericești traduse de alți ucenici, ucenicii starețului Paisie. Acolo la Neamțu a cunoscut pe părinții bisericești, care i-au luminat sufletul și pe care i-a îndrăgit. Așa se explică de ce, lucrările, pe care le-a publicat de pe cînd era student la Institutul teologic din București, tratează subiecte patristice, iar la studiile de doctorat s-a înscris la secția patristică și a lucrat sub conducerea profesorului de patrologie preotul Ioan G. Coman. Mai doresc să se știe iarăși, că Înalt Prea Sfinția Sa din 1968, din anul în care a fost stabilit titlul tezei cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, pe atunci Mitropolit al Moldovei, și Prea Fericirea Sa tot patrolog — că teza de doctorat a Prea Fericirii Sale susținută cu «Magna cum Laude» (ἀριστεία) la Facultatea de Teologie din Atena este un subiect de patrologie, iar studiile publicate, ca profesor de teologie, sînt tot studii de patrologie — deci doresc să se știe că din 1968 Înalt Prea Sfințitul Nestor și pînă în 1982, adică vreme de patrusprezece ani s-a consacrat studierii acestui subiect, vast e drept, dar foarte frumos și cu rezultate noi pentru literatura noastră teologică, cercetînd cu mîgălă și cu răbdare de monah lucrările și manuscrisele referitoare la subiect din bibliotecile și arhivele noastre. A confruntat concluziile sau ipotezele cercetătorilor vechii culturi și literaturii române cu textele manuscrise cercetate și de aceștia, acceptînd sau modificînd concluziile și ipotezele lor; mai mult, a pus în valoare noi texte manuscrise, necercetate de istoricii literari anteriori sub aspectul lor teologic, aruncînd noi lumini asupra istoriei și culturii noastre teologice românești. Această nouă cercetare, făcută cu mîgălă și cu dragoste și negreșit și cu jertfă de timp și de nopți de veghe, că era învățat Înalt Prea Sfințitul Nestor cu nopți nedormite de la privegherile de noapte de la ctitoria Marelui Ștefan, l-a dus la concluzii noi, a umplut goluri din istoria culturii noastre și a lansat două idei noi în circuitul literar al istoriei literaturii teologice române. Că de altfel, în acest scop, a dat Înalt Prea Sfinția Sa literaturii teologiei românești această savantă și documentată lucrare, cu un titlu cuprinzător, care acoperă douăsprezece veacuri de gîndire teologică românească: *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română pînă în secolul XVII*.

Înalt Prea Sfinția Sa este primul cercetător care pune, cu curaj și fără ezitări, începutul literaturii noastre teologice nu în secolele tîrzii ale sfîrșitului evului mediu, ci chiar la începutul formării poporului român, integrînd în istoria literaturii române scriitori creștini trăitori pe pămîntul locuit de români, cum sînt episcopii Tomisului:

Teotim I, Teotim II, Ioan și Valentin, Ioan Casian, Dionisie Exiguul, Călugării scii. Laurențiu de Novae și Niceta de Remesiana. E drept aceștia n-au scris în românește, ci în limbile greacă sau latină, că pe atunci limbă de circulație culturală erau limbile greacă și latină, dar toți au văzut lumina zilei pe pământul Daciei, așa că Înalt Prea Sfințitul Nestor, pe bună dreptate, i-a integrat culturii și literaturii române, cum am integrat și noi literaturii noastre pe Panait Istrati, deși și-a scris opera sa în limba franceză. Integrarea acestor scriitori din secolele V și VI în istoria literaturii teologice române s-a mai făcut și de alții, dar sporadic și timid; Înalt Prea Sfințitul Nestor, însă, o face cu convingere și curaj în această lucrare de mare anvergură, considerând scrierile lor «scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română». Și aici trebuie să fac o mărturisire: despre această idee a integrării scriitorilor creștini născuți pe pământul Daciei în istoria literaturii teologice române mi-a vorbit Înalt Prea Sfinția Sa înainte de anul 1958, pe cînd era student la Institutul Teologic din București.

Aceasta este prima idee nouă pe care Mitropolitul Olteniei, Înalt Prea Sfințitul Nestor, o dăruiește istoriei teologice noastre.

A doua idee pe care o lansează, o dezvoltă și o documentează în lucrarea sa, este tot așa de nouă și tot așa de îndrăzneță, dar nu mai puțin adevărată.

Înalt Prea Sfințitul Nestor, prin cercetările sale făcute asupra manuscriselor românești din bibliotecile noastre — că n-a rămas bibliotecă și arhivă de la noi, pe care să n-o fi cercetat și n-a rămas lucrare care se ocupă cu literatura teologică română veche pe care să n-o fi citit și despre care să nu facă referințe — face o descoperire care aduce o lumină nouă asupra traducerilor scrierilor patristice în limba română; descoperire că cea mai veche traducere a unui text patristic, pe care manuscrisele noastre o păstrează — dar cele ce n-au ajuns pînă la noi, cite taine n-or avea! — o avem din anii 1559—1560, cu mai bine de un secol înainte de traducerea fraților Greceanu a *Mărgăritarelor* sfîntului Ioan Gură de Aur, tipărite la București în 1691. Este vorba tot de traducerea unei scrieri hrisostomice: *Cuvîntul de învățătură a sfîntului Ioan Gură de Aur în noaptea sfîntelor Paști*, păstrat în *Manuscrisul «Cardaș» al Popii Bratul din Brașov, datat 1559—1560*. Și Înalt Prea Sfinția Sa cu mîndrie spune că Manuscrisul «Cardaș» nu-i un început, ci continuarea unor începuturi cu mult mai vechi.

*

Lucrarea își deschide paginile cu o *Prelață* semnată de preotul profesor Ioan G. Coman (p. 9—18), după care urmează o *Introducere* (p. 19—26), apoi corpul studiului, care cuprinde trei părți, în care sînt cercetate scrierile patristice în Biserica Ortodoxă Română pînă în secolul XVII sub trei aspecte: al izvoarelor, al traducerilor și al circulației.

Prima idee nouă a studiului Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nestor este prezentată în partea I (p. 29—120) și în partea II (p. 121—226). În capitolul I al primei părți Înalt Prea Sfinția Sa analizează și comentează scrierile patristice la Dunărea de Jos în vremea sfinților părinți și anume: a) Scrisoarea Bisericii din Gotia către Biserica din Capadocia, păstorită de Sfîntul Vasile cel Mare — (în textul căreia este cuprinsă Mucenicia sfîntului Savă Gotul) — și cele trei scrisori ale marelui Vasile, adresate Bisericii din Gotia; b) Scrierile sfîntului Teotim I, episcopul Tomisului; c) Contribuția adusă de episcopul Ioan al Tomisului pentru apărarea ortodoxiei; d) Scrisoarea episcopului Teotim II al Tomisului adresată împăratului Leon I pentru apărarea hotărîrilor sinodului IV de la Calcedon; e) Scrisoarea episcopului Valentin al Tomisului adresată în 549 papei Vigilius cu privire la «Cele trei capitole»; f) Scrierile sfîntului Ioan Casian; g) Scrierile lui Dionisie Exiguul; h) Scrierile călugărilor scii; i) Scrierile episcopului Laurențiu de Novae și j) Scrierile sfîntului Niceta de Remesiana. În capitolul II Înalt Prea Sfinția Sa studiază scrierile patristice în bisericile vecine țării noastre: Biserica Bulgară, Biserica Sîrbă și Biserica Rusă, în secolele IX—XVI, iar în capitolul III vorbește despre circulația scrierilor patristice între răsărit și apus pînă la sfîrșitul secolului XVI. În partea II, a lucrării autorul

vorbește de scrierile patristice în limba greacă și texte patristice în versiunea slavonă care au circulat în țările române în secolele XIV—XVI.

A doua idee nouă o studiului Înalt Prea Sfințitului Nestor face obiectul părții a treia: «Traduceri românești ale Cuvîntului de învățătură al sfîntului Ioan Gură de Aur din noaptea sfîntelor Paști».

Privind cu ochi de teolog, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nestor descoperă că în manuscrisul din «Codicele Carđas» — o copie de la jumătatea secolului XVI — se află cea mai veche traducere în limba română a unei scrieri patristice, pe care o cunoaștem pînă acum. Manuscrisul se afla în Biblioteca Mînăstirii Sucevița cu numărul de inventar 381 și a fost oferit «Casei Mitropolitului Dosoftei din Iași». În anul 1960 P. P. Panaitescu a comunicat specialiștilor existența acestui manuscris și importanța lui incontestabilă pentru filologia și lingvistica noastră, iar în 1972, profesorul G. Mihăilă a reluat problema acestui manuscris în studiul: Observații asupra Manuscrisului slavo-român al Popii Bratul (1559—1560), publicat în volumul: «Studii de limbă literară și filologie», II, București, 1972, p. 301—345. Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nestor mai descoperă că acest «Cuvînt de învățătură» se mai găsește și în alte manuscrise și anume în: a) «Codex Sturdzanus», manuscrisul popii Grigorie din Măhaciu (1580—1619); b) Prefața Evangheliei cu învățătură tipărită de Diaconul Coresi în 1581; c) Codicele Teodorescu; d) Codicele de la Teud; e) Fragmentele-Iorga; f) Manuscrisul ieromonahului Rafail de la Dragomirna, în care se comentează în întregime, fragment cu fragment Cuvîntul de Paști al sfîntului Ioan Gură de Aur; «este unul din cazurile foarte rare, remarcă Înalt Prea Sfințitul Nestor, din istoria literaturii patristice în general și a celei hrisostomice în special, cînd unei omilii propriu-zise i se face un comentariu-exegeză, adică omilie la omilie»; g) Învățăturile lui Neogoe Basarab; și h) Pisania Mănăstirii Curtea de Argeș, tradusă de ieromonahul Ioan de la Trivali. Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nestor reproduce, cu mare acuratețe, textul «Cuvîntului» păstrat în fiecare din aceste manuscrise și pe temeiul unui subsol extrem de bogat, cu o bibliografie exhaustivă, spune tot ce se poate spune despre manuscrisele care ne-au transmis acest text.

După ce autorul vorbește despre unitatea «Cuvîntului» în manuscrisele grecești și în traducerile slavone și românești, atacă o problemă foarte spinoasă: a autenticității acestui «Cuvînt», adică dacă este sau nu hrisostomic. Bernard de Montfaucon, editorul operei complete a sfîntului Ioan Gură de Aur, a clasat acest «Cuvînt» printre lucrările neautentice ale sfîntului Ioan Gură de Aur și după el toți patrologii de mai tîrziu îl urmează și socot «Cuvîntul» neautentic. Înalt Prea Sfințitul Nestor demonstrează autenticitatea «Cuvîntului»: a) prin comparația textului «Cuvîntului» cu alte texte hrisostomice: Cuvîntul la înviere (Migne, P.G., vol. 50, col. 433—443) și Cuvînt la Sfintele Paști (Migne, P.G., vol. 52, col. 765—772), b) prin înrudirea de idei între aceste «Cuvînt» și scrierile hrisostomice, c) prin prezența nemodificată a acestui text în Cateheza IV la Paști a sfîntului Teodor Studitu și d) prin autoritatea Bisericii Ortodoxe, care-l folosește din totdeauna sub numele sfîntului Ioan Gură de Aur în tipicul din slujba Sfîntelor Paști.

Părintele Profesor Ioan Coman, găsindu-se în fața unei lucrări ca aceasta, cu idei innoitoare, în *Prefața*, care deschide studiul Înalt Prea Sfințitului Nestor, conchide:

«Teza de doctorat a Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nestor este bine încheată, bogată în substanță și de frumoasă rezonanță istorică și spirituală, cu merite în trei domenii:

Întîi, în acela al *Patrologiei* propriu-zise, pentru că analizează cu grijă prezența sau circulația frecventă a operelor corifeilor patristici la noi, în lumea ortodoxă și neortodoxă, subliniind valori universale create de ai noștri, sau gustate de strămoșii daco-romani și continuate pînă astăzi; prin operele Sfîntului Ioan Cassian, ale lui Dionisie cel Mic, Niceta de Remesiana și Ioan Maxențiu, noi ținem direct de daco-romani, dar și de întreaga Europă.

În al doilea rînd, lucrarea are *merit istoric*, pentru că arată pe documente originale, nu pe ipoteze, începuturile literaturii Bisericii Ortodoxe Române și contribuția acestei literaturi la închegarea de valori universale ale Creștinismului și ale umanității.

În al treilea rînd, lucrarea are valoare deosebită în *domeniul culturii naționale* intrucît relevă, înlii în limba latină apoi și în altele, preocupări ale strămoșilor noștri, fapte istorice, atitudini de viață morală și spirituală, contacte sau conflicte cu vecinii, cu migratorii, amintiri și legături cu Romania Orientală, în zona începuturilor limbii române și a evoluției acesteia.

*

Lucrarea înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nestor, bogat informată, temeinic documentată și echilibrată în părțile ei componente, se încheie cu o *Concluzie*, cu o *Bibliografie*, numită modest de Prea Sfinția Sa *selectivă*, cu un *Indice general* și cu 16 *Planșe* care, cu, imaginile lor, ilustrează tematica întregului volum.

În sfîrșit, țin să scot în evidență minunata ținută tipografică a volumului: tipar frumos, vignete la început și sfîrșit de capitole, toate reminiscențe ale tipăriților nemțene, pentru că în I. P. S. Mitropolit Doctor Nestor Vornicescu trăiește vie amintirea ctitoriei lui Ștefan cel Mare și a duhului Starețului Paisie.

Pr. D. FECIORU

SIMON DECLoux, S.J., *La dimension théologique de la vie religieuse*, în «Vie consacrée», no. 1/15 janvier 1985, p. 7—19.

Autorul precizează de la început că intenția articolului său este nu să aducă noutăți de formă sau structură în cadrul vieții monahale, — căci aceasta a fost reevaluată după Sinodul II Vatican — ci să sublinieze acele dimensiuni fundamentale fără de care nu poate exista viață monahală. El continuă, afirmînd că în fapt, nu se poate vorbi despre o diferențiere de natură teologală a vieții creștinului din lume față de cea a vieții monahale, căci ambii au de urmat aceeași învățătură, ci că, dimpotrivă, trebuie să se accentueze că diferența este doar în gradarea acomodării la adevărurile creștine și nu în selecționarea lor.

«Orice viață creștină este prin esență teologală», spune S. Decloux, adică în permanentă relație cu Dumnezeu, precizînd după aceea că, nu la termenii doctrinali se oprește creștinul, ci la punerea în viața practică a adevărilor exprimate. Căci experiența, pe care relația imediată cu Dumnezeu o dă credinciosului, devine un fapt de conștiință și se integrează vocației creștinului, adică chemării lui de a fi creștin; atunci «existența cu adevărat teologală se traduce prin fidelitatea personală față de acel Dumnezeu întîlnit în felul acesta». Locul autentic al unei astfel de întîlniri este rugăciunea; dar nu numai rugăciunea, ci întreaga existență a celui ce-și leagă viața, sau care își «consacră viața (formal sau numai în fapt) lui Dumnezeu (p. 8—9). Și, de fiecare dată, inițiativa unei astfel de alegeri se datorește lui Dumnezeu, credinciosul fiind cel ce răspunde acestei inițiative.

În mod mai intens, acest răspuns-relație privește pe monah, pentru care acest apel al lui Dumnezeu (și răspunsul monahului) a preluat primul loc în viața lui, dar fără să rămînă în această faptă inițială, ci devenind mereu fructul unei îndelungi practici de ucenicie și al unei permanente modelări interioare. Toată această lucrare este teologală pentru că ea constituie permanenta luptă de a se desprinde de sine

însuși și «de propriile-i proiecte și de a învăța să se reprimească pe sine de la Dumnezeu, chiar când aceasta se petrece prin medierea altor oameni» (p. 10).

Pentru a opera această «transformare radicală a existenței sale, monahul (ca de altfel și creștinul) nu se poate mulțumi cu idei gata făcute, nici cu convingeri teoretice, ci, cu schimbarea lăuntrului său, care stă la dispoziția apelului divin. Ceea ce însă aduce o diferențiere a monahului față de creștinul laic este genul relațiilor lui în raport cu comunitatea în care se situează. Aici relațiile sînt diferite pentru fiecare: familia credinciosului are o altă structură și este legată de el în alți termeni, decît este comunitatea religioasă în raport cu membrii ei (p. 12).

Cum poate însă fi de folos lumii monahul? Participînd la suferințele ei, oferindu-i acea comprehensiune de care are nevoie omul din lume. Dar o altă întrebare se naște: cum poate fi cineva apropiat altuia de care este diferit? Această diferență nu comportă ea oare o distanță ce împiedică orice identificare? Tocmai aici apare funcția teologală a vieții creștine. «Prezența în lume a vieții monahale... este o prezență care se înrădăcinează în prioritatea pe care o are în ea, în această viață monahală, teologalul» (p. 16), rugăciunea, în care oricine se poate întîlni cu oricine, prin mijlocirea lui Dumnezeu. Incomunicabilitatea în viața actuală este determinată de lipsa ponderii teologale din omul zilelor noastre (p. 18).

Articolul de față — în afara unor devieri din credința tradițională în privința locului Sfintului Duh în lăuntrul Sfintei Treimi — atestă o valoroasă concepție despre «a fi în lume sau din lume», pe care o profesează teologia romano-catolică actuală. (Anca MANOLACHE).

