

111

# STUDIUL TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMANA

SERIA a II-a - ANUL XXXVIII — Nr. 3, MAI—IUNIE 1986

BUCUREȘTI



# STUDI TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A II ANUL XXXVIII, Nr. 3 MAI — Iunie 1986

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 TIRGOVIȘTEANUL, 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 Biblic și de Mislune Ortodoxă.*

**Redactor :** ȘTEFAN GÂNCEANU.

## COLABORATORI :

*Înalt Prea Sfințitul Mitropolit și Prea Sfinții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.*

---

# CUPRINS

Pag.

Ziua internațională a muncii, de Arhid. Dr. Constantin Voicu

5

## ARTICOLE ȘI STUDII

<b>Epistola a II-a către Timotei a Sfântului Apostol Pavel</b> , — introducere, traducere și comentariu —, teză de doctorat, de Pr. Prof. Dr. Gheorghe Sârbu (continuare)	11
(b) Obiecțiuni privind cuprinsul Epistolelor pastorale	28
(c) Obiecțiuni privind datele istorice cuprinse în Epistolele pastorale	31
(d) Integritatea Epistolelor pastorale	35
G. <i>Data și locul scrierii Epistolei</i>	42
H. <i>Motivele și scopul scrierii Epistolei</i>	44
I. <i>Cuprinsul Epistolei</i>	44

## COMENTARIU

I. <b>Expeditorul, destinatarul și salutarea</b> (1, 1—2)	47
<i>Patriarhia Ecumenică și autocelalia Bisericii noastre, de-a lungul secolelor</i> , de Pr. Prof. Dr. Nicolae Dură	52
<i>Invățătura Bisericii Ortodoxe despre Sfânta Treime</i> , expunere catehetică, de Drd. Constantin-Eugen Jurca	82
<i>Un liu de mare lăimă al Arhiepiscopiei Tomisului din veacul al VI-lea la Roma</i> , de Pr. Dr. Gheorghe Drăgulin	92

## NOTE BIBLIOGRAFICE

Michel Tardieu / Jean-Daniel Dubois, <i>Introduction à la littérature gnostique</i> , vol. I, Éditions du Cerf, Editions du CNRS, Paris, 1986, 152 p., prezentare de Teodor Baconsky	112
--	-----

---

*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.*

---

## ZIUA INTERNAȚIONALĂ A MUNCII

Fiecare an ne aduce în fața propriei noastre conștiințe o serie de date memorabile din trecutul zbuciumat al Patriei, date de inimă, transformate în sărbătoare și atât de dragi nouă, fiilor acestui pământ. În buchetul acestor sărbători există una care depășește granițele și specificul național: este vorba de aniversarea zilei de 1 Mai — Sărbătoarea internațională a solidarității celor ce muncesc, sau, mai pe scurt, ziua internațională a muncii. Ea este ziua în care, muncitorii din lumea întreagă — conștienți de uriașa forță pe care o reprezintă —, s-au solidarizat, exprimându-și voința de a forța declanșarea unei noi ere în Istorie, care să-i aibă în vedere și pe ei și destinul lor, în calitate de producători ai tuturor bunurilor materiale existente.

Revoluțiile și marile mișcări ale maselor care au cuprins Europa și America la cumpăna dintre secolele XIX și XX, — este vorba de Revoluția burgheză din Anglia, Revoluția franceză, Independența S.U.A., precum și Revoluțiile europene din 1848, — au constituit semnele indubitabile ale stingerii unei lumi învechite, la temelia căreia stătea nedreapta împărțire a oamenilor în bogați și săraci, în producători de bunuri și în consumatori.

Cercurile progresiste din întreaga lume, inclusiv din România, se luptă din răzputeri pentru găsirea unei soluții de rezolvare, în primul rînd a nedreptăților sociale. În acest context, se deschidea la Paris între 2/14 — 9/21 iulie 1889, Congresul de constituire a Internaționalei a II-a, care s-a bucurat de o masivă participare, românii fiind reprezentați de o delegație în rîndul căreia s-a aflat și eminentul savant Emil Racoviță. Acest eveniment important dovedea că era momentul potrivit ca problema muncitorească să iasă din granițele popoarelor și să se internaționalizeze creîndu-se totodată o conștiință a fraternității universale, care să pună capăt, în timp, asupririi și nedreptăților sociale. Congresul de la Paris a stabilit următoarea rezoluție: «Congresul hotărăște să organizeze o mare demonstrație internațională, astfel ca în toate țările și în toate orașele, într-o zi dinainte fixată, masele muncitoare să ceară organelor de stat reducerea prin lege a zilei de muncă la 8 ore și îndeplinirea hotărîrilor Congresului de la Paris. Întrucît «Federația americană a muncii», la Congresul de la St. Louis, din decembrie 1888, fixase și ea o demonstrație asemănătoare pentru ziua de 1 mai 1890, această zi a fost fixată ca zi a demonstrației internaționale. Muncitorii din diferite țări trebuie să-și organizeze demonstrația în conformitate cu condițiile existente în fiecare țară».

Și muncitorii români, aflînd despre cele hotărîte la Paris, au trecut la acțiuni concrete, sărbătorind la data sorocită, primul 1 Mai, în anul 1890.

De altfel, muncitorii din România aveau o organizație proprie, intitulată «Cercul muncitorilor» din București, iar în urma apelurilor Congresului se creează asociația «Clubul muncitorilor» care avea ca deziderat lupta pentru organizarea partidului politic al proletariatului din România, în 17 februarie/1 martie 1890. La scurt timp, mai precis la 25 februarie/9 martie, apare la București săptămînalul «Munca», organ al «Clubului muncitorilor», care a apărut timp de 4 ani, pînă la 24 octombrie/4 noiembrie 1894, publicație care s-a transformat într-o tribună a afirmării unei concepții progresiste capabile să adune în jurul ei pe toți asupriții.

Cele două conflagrații mondiale care au scuturat din temelii întreaga lume, în prima jumătate a secolului nostru, au generat mari transformări: astfel primul război mondial a impus importante modificări pe harta Europei, deschizînd posibilități noi de afirmare națiunilor, pînă atunci subjugate imperialismului, între care și România, care, după secole de luptă, își vede la 1 Decembrie 1918, visul împlinit, prin înfăptuirea Statului unitar român.

Perioada dintre cele două războaie mondiale se caracterizează prin întărirea acțiunilor revendicative și a demonstrațiilor muncitorești pentru drepturi și libertăți umane și condiții omenești de lucru. Sfîrșitul celui de-al doilea război mondial a adus mari mutații pe plan internațional, inclusiv și în societatea noastră. România, după ce a plătit cu vieți omenești și jertfe materiale, importante, prețul libertății, odată cu eliberarea de sub ocupație vremelnică străină, a realizat-o și pe cea internă-socială.

Noua orînduire socială, instaurată la noi din August 1944, a inclus printre prioritățile care se impuneau și soluționarea doleanțelor seculare ale muncitorilor și țăranilor, care deveneau astfel adevărații și îndreptății stăpîni și beneficiari ai roadelor muncii lor. Astfel, data de 6 martie 1945, și 11 iunie 1948, sînt totodată și principalele etape ale mărețelor realizări de dreptate națională și socială. Numai în asemenea condiții, Congresul de la Paris și ziua de 1 Mai și-au găsit la noi împlinirea. De atunci, an de an, cu ocazia fiecărei demonstrații de solidaritate, românii se alătură tuturor celor ce au dobîndit sau mai au încă de dobîndit libertatea în lume. Sărbătoarea de la 1 Mai a devenit, astfel, o tribună autorizată a lumii pentru dobîndirea libertății, sărbătoarea frăției și împreună suferinței cu cei ce mai suferă încă nedreptatea, cu cei ce luptă cu nădejdea izbînzii.

În societatea socialistă din Patria noastră, noțiunea de muncă a primit noi valențe și dimensiuni, ea reprezentînd nu numai condiția specifică a existenței umane, ci și principalul factor de dezvoltare și afirmare multilaterală a personalității umane. În societatea noastră, munca reprezintă o îndatorire de onoare, o obligație patriotică, în acest sens statul asigurînd drepturi și condiții egale de muncă tuturor cetățenilor, fără deosebire de sex, vîrstă sau naționalitate. Astfel, fiecare cetățean are posibilitatea să muncească potrivit aptitudinilor și pregătirii sale, corespunzător cerințelor dezvoltării social-economice.

Dacă în vechile orînduiri bazate pe exploatarea omului de către om, munca era disprețuită de cei ce dispuneau și posedau toate bunurile,



în societatea socialistă, munca reprezintă valoarea supremă. Socialismul, pentru prima dată în istoria omenirii, a asigurat schimbarea radicală a caracterului muncii, transformând munca forțată în interesul și folosul altora, în muncă liberă și creatoare de bunuri materiale și spirituale în folosul celor ce muncesc, în folosul întregii societăți. Din această perspectivă nouă, socialistă, despre sensul social al muncii, obligația tuturor cetățenilor de a presta o muncă creatoare devine una din cele mai nobile îndatoriri, căci ea nu privește numai persoana proprie, ci și societatea în mijlocul căreia trăim.

În condițiile societății socialiste, în care dreptul la muncă este garantat fără nici o discriminare și în care se înfăptuiește vechiul deziderat al clasei muncitoare : «nici muncă fără piine, nici piine fără muncă», fiecare cetățean apt de muncă are, potrivit legilor Statului nostru, datoria de onoare și condițiile de a munci. Nimănu-i este îngăduit să realizeze venituri prin însușirea muncii altora ; nimeni nu are îngăduința de a obține un câștig altfel decât prin muncă proprie, utilă societății.

Intrucît mai există țări pe glob unde dreptatea socială este pe de parte de a fi realizată, ziua de 1 Mai va rămîne mereu actuală, atîta vreme cît nu se vor rezolva pentru toți locuitorii planetei problemele vitale și nu se va ajunge la o minimă justețe a participării tuturor la binefacerile muncii drepte și cinstitute. Iată de ce, sărbătoarea de 1 Mai, depășește cadrele unei simple sărbători și este mereu actuală, nouă și angajantă.

În calitate de fii ai Bisericii străbune, aparținem poporului și-i sîntem datori, cu contribuția noastră, la înnobilarea și prosperitatea sa. Venim, însă, cu specificul nostru, pe care ni-l dă apartenența la Patria comună, a solidarității genului uman, Biserica.

Pentru credincioșii creștini obligația de a munci, cu rîvnă și perseverență, este nu numai o înaltă îndatorire cetățenească, ci și un imperativ al moralei evanghelice. Urmînd exemplul elocvent al Mîntuitorului — care în timpul vieții Sale pămîntești a împletit munca cu rugăciunea în mod fericit —, Sfîntul Apostol Pavel a fost, de asemenea, un om al muncii care, deși cuprins din toate părțile de nevoile Bisericilor cărora le purta de grijă și de lucrul vestirii Evangheliei, a preferat să trăiască din practicarea meseriei de făcător de corturi. În Epistolele pauline găsim texte admirabile asupra valorii muncii. «Să rîvniți — zice Apostolul — a trăi în pace și a face fiecare cele ale sale și a lucra cu mîinile voastre, precum v-am poruncit, ca să umblați cu bunăvoință față de cei dinafară (adică : față de cei ce nu sînt creștini) și să nu aveți trebuință de nimic» (I Tes. 4, 11—12). «Vă poruncim, fraților, în numele Domnului nostru Iisus Hristos, să vă feriți de tot fratele care umblă fără rînduială și nu după predania pe care ați primit-o de la noi. Căci știți voi înșivă : cum trebuie să ne urmați ; că noi n-am umblat fără rînduială între voi, nici n-am mîncat de la cineva piine în dar, ci lucrînd în osteneală noaptea și ziua, ca să nu fim povară cuiva dintre voi ; nu doar că nu aveam dreptul, ci ca să ne dăm pe noi pildă nouă spre a ne urma ; căci și cînd eram la voi vă porunceam aceasta, *că dacă cineva nu vrea să lucreze, nici să nu mănînce*. Pentru că auzim că unii umblă la noi fără rînduială, nimic lucrînd, ci iscodind. Unora ca aceștia le poruncim și îi rugăm, prin Domnul nostru Iisus Hristos, *ca lucrînd în liniște, să-și mă-*

nînce pîinea de ei agonisită (II Tes. 3,6-12). Observăm că în aceste fragmente biblice, concepția creștină despre valoarea și, implicit, despre obligativitatea muncii este exprimată atât de explicit, încît orice insistență e de prisos.

Sfinții Părinți ai Bisericii au observat cu sfințenie și au dezvoltat regulile Sfintului Apostol Pavel cu privire la muncă, statornicind că nimeni nu trebuie să trăiască în comunitatea creștină fără să muncească.

*Sfîntul Vasile cel Mare* († 379) a enunțat în problema muncii un principiu care i-a călăuzit pe toți Părinții bisericești și potrivit căruia Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu brațe ca să muncească și cu înțelepciunea minții ca să dobîndească cunoaștere, însă scopul suprem al menirii lui este să fie bineplăcut lui Dumnezeu și să facă bine semenilor săi (*Regulele mari* 37, 1—2, P.G., t. 31, col. 1000—1012).

Consecvent ideii că scopul muncii este binefacerea către semenii, Sfîntul Vasile pretinde fiecărui credincios să exercite o meserie. De altfel, munca manuală era prețuită chiar și în familiile creștine înstărite, cum era și cea a Sfintului Vasile însuși. Obligativitatea muncii Sf. Vasile o reliefează prin cuvintele: «Se cuvine ca fiecare să ia aminte la lucrul său și să se îngrijească de el cu rivnă și să-l împlinească fără lenevie, cu strădanie și îndeaproape purtare de grijă, și să nu sară de la un lucru la altul» (Idem, 31,2, col. 1024 A).

Socotind lenea păcat mare, Sfîntul Vasile recomandă credincioșilor (și-n special călugărilor), munca pentru a-și susține existența proprie și pentru operele de caritate, spunînd că «izvorul viciului nu este neștiința, ci lenea» (*Omilia VI la Hexaemeron*, P.G., t. 29, col. 151-169). Iar în alt loc, același sfînt Părinte zice: «Pasărea domestică îl trezește pe om la muncă înainte de răsăritul soarelui, știind și ea că omul a fost creat pentru muncă și activitate rodnică» (Idem, *Omilia* 8, 7, col. 181).

*Sfîntul Grigorie de Nyssa* († 390) are o concepție originală despre muncă, socotind-o chiar în sine frumoasă, deoarece, zice el, a munci pînă la oboseală este deja o răsplată pentru acela al cărui suflet nu s-a risipit în preocupări (*Cuvîntarea* 40, 21, P.G., t. 36, col. 388). Cît privește îndeletnicirile economice, Sf. Grigorie admite că, spre exemplu, comerțul maritim prezintă unele foloase practice, asigurînd o distribuție justă a bunurilor necesare vieții.

*Sfîntul Ambrozie* († 397) sintetizează într-un frumos dicton gîndirea Sfinților Părinți, după care munca este o virtute, o condiție a desăvîrșirii morale. «Nu există —spune Sf. Ambrozie—, virtute fără muncă, deoarece munca este progresare în calea virtuții» (*De Cain et Abel*, II, 8, P.L., t. 14, col. 362B). Toți oamenii au fost creați pentru muncă și zilierul să nu fie lipsit de plata sa, fiindcă și noi sîntem mercenari ai lui Dumnezeu (P.L., t. 16, col. 1025A). Sfîntul Ambrozie condamnă de asemenea comerțul izvorît din sentimente lipsite de onestitate, josnice și din inimă avară. (P.L., t. 16, col. 170D-171A). În spiritul celor spuse despre muncă de Sfinții Părinți, s-a spus pe bună dreptate că creștinismul este religia muncii, a muncii în duh de pocăință, de iubire, de cruce și în duhul nădejzii vieții de veci.

*Sfîntul Ioan Gură de Aur* († 407) va susține și dezvolta concepțiile autorilor inspirați ai cărților Noului Testament, iar pe de altă parte va

căuta să meargă și el pe această cale, fundamentînd textele Noului Testament pe baze filosofice, cenzurînd textele scriitorilor antici pe baza revelației divine, reținînd din ele concepțiile păgîne inspirate de revelația naturală.

În fundamentarea concepției sale despre necesitatea muncii în viața socială, Sf. Ioan pornește de la învățătura biblică, potrivit căreia noi, oamenii, nu sîntem proprietarii, ci administratorii bunurilor materiale, al căror singur proprietar este Dumnezeu. Așadar, tot ce avem trebuie să slujească tuturor.

Pentru a-i îndemna pe păstoriții săi la săvîrșirea binelui, Sfîntul Ioan le propune să urmeze exemplul unei societăți în care toți oamenii se mulțumesc să nu săvîrșescă rele, dar se vor abține de la muncă : «Dacă toți lucrătorii și meșteșugarii n-ar dăuna cu nimic nici celor care au aceeași meserie, nici celor de altă meserie, ci s-ar mulțumi să rămînă inactivi, nu va pieri oare atunci viața noastră, nu va fi ea distrusă ?» (*Omilia 16,1, la Efeseni*, P.G., t. 62, col. 113).

Sfîntul Ioan invocă exemplul albinei pentru a da să se înțeleagă că, în ierarhia meseriilor, măreția unei lucrări nu constă atît în efortul pe care-l cere, nici în folosul propriu pe care-l tragi de pe urma ei, ci mai ales în serviciul adus celorlalți oameni : «Oare nu înțelegi că dacă albina îi întrece pe alții în vrednicie, o face aceasta nu pentru că lucrează, ci pentru că lucrează pentru alții ? Și păianjenul lucrează și se trudește greu să îmbrace cu pînzele sale zidurile, totuși e disprețuit, fiindcă lucrarea lui nu este de nici un folos. La fel sînt și cei care se trudesesc și se ostenesc numai pentru ei înșiși» (*Omilia 12,2, c. Antiohieni*, P.G. t. 49, col. 129). Să muncim, deci, fie pentru noi, fie pentru cei ce nu sînt în stare, din cauza neputințelor fizice. Să muncim ca albina, care se hrănește și pe ea și dă din munca ei și la masa regelui ; să nu facem lucrul paianjenului, care lucrează mai artistic decît oricare femeie, dar din a cărui pînză nu s-a îmbrăcat nimeni niciodată (*Omilia 1,5, la Aquila și Priscila*, P.G., t. 51, col. 193-194).

Folosul social trebuie să fie, deci, un imbold pentru munca omului creștin. Și Sfîntul Ioan, luînd pe rînd toate condițiile societății, observă că nu există nici una în care să nu trebuiască să ajungem la avantajele dorite, decît prin muncă.

Sfîntul Ioan Gură de Aur accentuează ideea că munca este un factor de unire între oameni. Astfel, Dumnezeu vrea ca toți oamenii să fie ordonați unii față de alții, și ca să nu se lase robiți de individualismul fără frîu. Dumnezeu a voit ca avantajul propriu al celui care lucrează să fie atît de strîns legat de folosul aproapelui, încît nimeni să nu poată agonisi ceva exclusiv pentru sine, fără să contribuie și el, într-un fel oarecare, la binele celorlalți oameni : «Dumnezeu, voind a lega pe oameni unii de alții, — zice Sf. Ioan —, a-i pune în relații unii cu alții, a pus astfel de trebuințe în împrejurările care ne leagă, încît interesul meu se leagă de interesul aproapelui meu și astfel este legată întreaga lume». Sau spune în altă parte : «Voind să-i unească pe oameni întreolaltă, Dumnezeu a pus în lucruri ca binele să fie legat de folosul aproapelui său, și ca în felul acesta, toată lumea să fie unită. Cît privește artele, dacă fiecare ar urmări numai binele său propriu, viața n-ar mai putea

dăinui, și n-ar mai supraviețui nici arta însăși. De aceea, țăranul nu seamănă grîul să-i ajungă numai lui, căci aceasta ar însemna moarte atît pentru el însuși, cît și pentru ceilalți, ci urmărește binele tuturor» (*Omilia 25,4, la I Corinteni*, P.G., t. 61, col. 210-211).

Și în această privință, Sf. Ioan este de o deosebită actualitate deoarece societatea omenească se caracterizează și prin această interdependență și nu trebuie să ne închipuim căa numai unii au nevoie de ajutorul celorlalți, în timp ce ceilalți și-ar putea asigura independența cu ajutorul bogăției lor. «Iată regula desăvîrșirii creștine, spune Sf. Ioan, definiția cea mai exactă a ei, culmea cea mai înaltă a ei : *a căuta interesul comun...* Căci nimic nu te poate face imitator al lui Hristos, decît a te îngriji de aproapele.» (*Omilia 25, 3, la I Corinteni*, P.G., t. 61, col. 208D).

Observăm deci că problematica muncii, problemă atît de importantă a vieții cotidiene, a preocupat în mod deosebit și cugetarea patristică, ea interesînd nu numai pe ecumeniști, sociologi, filosofi și moralisti, ci și pe teologii zilelor noastre, deoarece această problemă implică și angajează viața omenească, în cele mai diferite aspecte ale ei.

Iată de ce, ca slujitori ai Bisericii noastre, sîntem îndreptățiți să vorbim cu justificate motive despre această zi sărbătorească. Atîta vreme cît în lume nu este realizată dreptatea, care este principalul pilon în susținerea și realizarea păcii mondiale, ziua de 1 Mai va fi și va rămîne un avertisment colectiv la adresa celor ce încă mai au dificultăți în a înțelege, că toți oamenii se nasc egali și trebuie să trăiască egali.

Anul trecut am luat cunoștință de voința poporului nostru în conștientizarea și promovarea în lume a păcii, exprimată în «Însuflețitoarea chemare pentru pace și dezarmare a Președintelui Nicolae Ceaușescu», este vorba de «Declarația-Apel a F.D.U.S. din R. S. România, adresată tuturor popoarelor din țările europene, din S.U.A. și Canada, de pe alte continente», unde printre altele se spunea : «Să punem mai presus de orice deosebiri de concepții politice, filosofice, religioase sau de altă natură, bunul cel mai de preț și indivizibil al umanității» — pacea. Să facem să triumfe rațiunea și înțelepciunea politică, să învingă voința popoarelor de a trăi în pace într-o lume fără războaie și fără arme».

Nu mai așa ne vom putea uni eforturile creatoare și le vom transforma în bunuri materiale necesare vieții tuturor locuitorilor lumii. Nu poate fi vorba despre muncă și valori creative decît în condiții de pace. Munca și pacea se intercondiționează reciproc. De aceea, sărbătoarea sau ziua internațională a muncii se îngemănează anul acesta cu cea a păcii, care sînt oferite, amîndouă, pe altarul jertfelor solidarității internaționale a luptătorilor pentru binele uman.

Am amintit toate acestea spre a căuta obîrșia sărbătorii de la 1 Mai ca zi a frăției universale și angajare totală de pe poziția noastră la înfăptuirea ideii în acte și cu ele la reaşezarea lumii — pe temeliile solide ale fraternității, egalității și libertății universale împreună cu toți oamenii de bine de pe glob.

Arhid. Prof. Dr. CONSTANTIN VOICU  
Rectorul Institutului teologic universitar din Sibiu

# EPISTOLA A II-A CĂTRE TIMOTEI A SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL,

## Introducere, traducere și comentariu

de Pr. Prof. GHEORGHE SĂRBU

TEZĂ DE DOCTORAT

(continuare)

### b. Obiecțiuni privind cuprinsul Epistolelor pastorale.

Al doilea fel de obiecțiuni ale criticii liberale protestante împotriva autenticității Epistolelor pastorale se referă la deosebirile care ar exista între doctrina lor și a celorlalte Epistole ale Sfântului Apostol Pavel. S-a spus că, pe de o parte, Epistolele pastorale tratează idei doctrinare care nu sînt în deplin acord cu teologia autentică a Sfântului Apostol Pavel, iar, pe de altă parte, prezintă expuneri care nu pot fi atribuite marelui Apostol. Astfel :

I. Învățăturile dogmatice și principiile de conduită morală se deosebesc de Evanghelia propovăduită de către Sfântul Apostol Pavel ;

II. Ereziile descrise și combătute în Epistolele pastorale se aseamănă mai mult cu ereziile de la jumătatea secolului al III-lea, decît cu cele amintite de către Sfântul Apostol Pavel în celelalte scrieri ale sale ;

III. Organizarea bisericilor creștine și mai ales instituirea ierarhiei bisericești reflectă un nivel de dezvoltare care depășește cu mult epoca apostolică și care se oglindește cu precădere, în scrierile Sf. Ignatie al Antiohiei și Sf. Policarp al Smirnei, din secolul al II-lea ;

I. Obiectînd cu privire la doctrina Epistolelor pastorale, critica raționalistă pretinde că Epistolele pastorale nu sînt opera Sfântului Apostol Pavel, pentru că ele :

- 1) cuprind prea puține citate din Vechiul Testament ;
- 2) acordă aceeași valoare iudaismului și creștinismului ;
- 3) învățătura despre Jertfa de pe Cruce este inexistentă ;
- 4) proclamă exagerat necesitatea faptelor bune (ἔργα ἀγαθά, ἔργα καλὰ : I Timotei 2, 10, 25 ; 6, 18 ; II Timotei 2, 21 ; 3, 17 ; Tit 2, 7, 14 ; 3, 8) în opera de mîntuire subiectivă ;
- 5) învățătura evanghelică este numită «învățătura sănătoasă» (ὀρθαινοῦσα διδασκαλία : I Tim. 1, 10 ; II Tim. 1, 13 ; Tit 1, 9 ; 2, 1), altfel decît cum menționează Sfântul Apostol Pavel în celelalte Epistole ale sale ;

6) termenul de «credință» (πίστις) are sensul de «credință adevărată», de «ortodoxie» (I Tim. 1, 2, 4, 5, 14, 19 ; II Tim. 1, 13 ; 2, 18 și următoarele ; Tit 1, 1—4, 13 ; 2, 10 ; 3, 15) și cel de «dreptate» (δικαιοσύνη)

— starea morală la care creștinul este dator să ajungă (I Tim. 6, 18 ; II Tim. 2, 22), sensuri neîntîlnite în celelalte Epistole pauline ;

7) dă lui Dumnezeu numirea de «Mîntuitor» — Σωτήρ (I Tim. 1, 1 ; 2, 3 ; 4, 10 ; Tit 1, 3 ; 2, 10) ;

8) vorbesc foarte puțin și cu totul întîmplător despre Sfîntul Duh (II Tim. 1, 14).

### **Îată ce se poate răspunde acestor obiecțiuni ale criticii protestante :**

1) Sfîntul Apostol Pavel citează Vechiul Testament în Epistolele pastorale cu termeni foarte clari și în măsura în care i-o cîer lămurirea și fundamentarea problemelor tratate în cuprins. Ce poate fi mai concludent în acest sens decît cuvintele din I Timotei 5, 18—19 : «*Pentru că Scriptura zice : să nu legi gura bouului care treieră*» și «*Pîră împotriva preotului să nu primești decît din gura a doi sau trei martori*», și reflecțiile din II Timotei 3, 15—16, care sînt net pauline (I Cor. 9, 9 ; II Cor. 13, 1 și Rom. 15, 4) și pe care le-a luat din Vechiul Testament (Deut. 25, 4 ; Num. 18, 31 ; Deut. 17, 6 ; 19, 15). Pastorală pe care Sfîntul Apostol Pavel o întocmește pentru Biserica creștină este nouă și prea originală pentru a se referi la obiceiurile vechitamentare, mai ales cînd scrie unor creștini dintre neamuri <sup>253</sup>.

2) S-a spus <sup>254</sup>, că Sfîntul Apostol Pavel, în Epistolele pastorale, pune pe aceeași linie credința femeilor iudaice Eunice și Loida cu aceea a creștinilor (II Tim. 1, 3—5), pentru a șterge deosebirea dintre iudaism și creștinism, și proclamă principiul inspirației absolute a Scripturilor (II Tim. 3, 15), pentru a arăta respectul deosebit de care trebuia să se bucure Vechiul Testament, în lumea creștină. Toate acestea se consemnau în sec. II, pe vremea în care creștinismul și iudaismul duceau lupta comună împotriva gnosticilor care respingeau autoritatea Vechiului Testament. Dar Sfîntul Apostol Pavel n-a pus niciodată, în Epistolele sale, Legea în opoziție cu Evanghelia. În Galateni 3, 6 și Romani 4, 13, Sfîntul Apostol Pavel vorbește despre credința lui Avraam ca despre o credință ce este întocmai cu aceea a creștinilor (II Tim. 1, 3—5). În Romani 7, 12—14 și Galateni 5, 23, el subliniază valoarea etică a Legii și îi recunoaște deopotrivă același rol și același scop în toate Epistolele sale (Galateni 3, 19 ; Romani 5, 20 ; I Timotei 1, 9).

De asemenea, convingerea Sfîntului Apostol Pavel despre inspirația completă a Scripturilor se constată nu numai în Epistolele pastorale, ci în toate Epistolele sale. «*Căci toate cîte s-au scris mai înainte — se adresează către Romani (15, 4) —, s-au scris spre învățătura noastră... care vine din Scripturi*», adevăr pe care îl face cunoscut și lui Timotei : «*Și fiindcă de mic copil cunoști Sfintele Scripturi, care pot să te înțeleptească spre mîntuire...*» (II Tim. 3, 15).

Prețuirea pe care Epistolele pastorale o exprimă pentru cărțile Vechiului Testament, demonstrează că autorul lor este un iudeu și încă unul instruit în tainele Sfintelor Scripturi, și acesta nu este altul decît Sfîntul Apostol Pavel. Vorbind de un anume Zenas, cunosător al Legii

253. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 174.

254. Holtzmann, *op. cit.*, p. 160—161.

(Tit 3, 13) și despre aceia care se pretind a fi νομοδιδάσκαλοι (I Tim. 1, 7), Sfântul Apostol Pavel se exprimă despre Lege cu cuvintele de respect și *in abstracto*<sup>255</sup>, ca unul care nu simte nevoia de a specifica despre care lege înțelege să vorbească. El cunoaște vechile tradiții iudaice după care Iannes și Iambres erau numele a doi vrăjitori egipteni, care puseseră la îndoială lui Moise puterea de a face minuni (II Tim. 3, 8). Cu toate acestea, Sfântul Apostol Pavel nu se dă în lături să combată iudaismul, ca și în Galateni (5, 7—9) și Romani (16, 17), respingînd cu hotărîre «basmelor iudaicești» (Tit 3, 14) și demascînd pe «învățătorii mincinoși» a fi «mai ales cei dintru tăierea împrejur» (Tit 3, 10).

Dacă i s-ar mai părea cuiva că cele ce se scriu despre Lege în I Timotei 1, 8—9, nu sînt totuși în deplină concordanță cu învățătura teologică a Sfântului Apostol Pavel, să afle că în realitate această sentință exprimă cel mai bine idealul de libertate din care Apostolul face o în-sușire a Noului Testament (Galateni)<sup>256</sup>.

3) Învățătura despre Jertfa de pe Cruce, întilnită și în celelalte Epistole pauline, ocupă și în Epistolele pastorale un loc central (I Tim. 1, 15; 2, 6; 6, 13; II Tim. 1, 10; 2, 8, 11; Tit 2, 14), mai important decît în Tesaloniceni și Filimon de exemplu.

Dacă lupta între patimile trupești și suflet nu este scoasă în relief, aceasta se datorește, fără îndoială, faptului că «eterodocșii o exagerau»<sup>257</sup>.

4) Este adevărat că Sfântul Apostol Pavel stăruiește mai mult, în Epistolele pastorale, asupra rolului faptelor bune (τὰ ἔργα ἀγαθὰ-καλά — I Tim. 2, 10; 5, 10; 6, 18; II Tim. 2, 21; 3, 18; Tit 2, 14; cf. I Tim. 2, 15; 3, 15; 6, 19)<sup>258</sup>, în lucrarea de mîntuire, că roade religioase și morale ale «învățăturii celei adevărate» (ἐπιγνώσις ἀληθείας), pentru a combate pe ereticii care pretindeau că îl cunosc bine pe Dumnezeu, îndeletnicindu-se cu speculații sterile, cu vorbe goale, cu mituri și genealogii fără de sfîrșit, dar care prin viața lor morală îl tăgăduiau<sup>259</sup>.

Apostolul dezvoltă tema faptelor bune și pentru a sublinia caracterul practic al credinței lucrătoare<sup>260</sup>. În fața pretențiilor iudaizanților care identificau mîntuirea și desăvîrșirea cu împlinirea Legii, Sfântul Apostol Pavel este nevoit a insista mai mult asupra importanței conduitei morale, care să corespundă pe deplin cu «trăirea în duh» a creștinului, arătînd că adevărata evlavie (εὐσεβεία) trebuie să se manifeste prin fapte bune. De aici această stăruință a Apostolului, în Epistolele pastorale, «asupra moderației și controlului de sine», cu îndemnuri pentru credincioși de a fi «rîvnitori» (Tit 2, 14; 3, 8) și «pilde de fapte bune» (Tit 2, 7), a spori și a se arăta «potriviiți în tot lucrul bun» (II Tim. 2, 21; 3, 17; I Tim. 2, 10; 5, 10, 25; 6, 18).

255. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 82.

256. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 174.

257. *Ibidem*.

258. Pluralul ἔργα nu este întrebunțat de Sf. Pavel în Epistolele pastorale decît o singură dată în expresia δι' ἔργων ἀγαθῶν (I Tim. 2, 10).

259. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 175.

260. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 78.

Faptele bune au fost, însă, în învățătura de totdeauna a Sfintului Apostol Pavel, o datorie permanentă a credincioșilor, ca roade firești ale credinței și conduitei lor. Expunerile dogmatice și morale din celelalte Epistole ale Sfintului Apostol Pavel se încheie invariabil cu recomandarea stăruitoare a unei vieți cucernice și sfinte, fără de care credinciosul neagă, în realitate, credința sa și pierde Împărăția lui Dumnezeu (Rom. 12, 9—21; I Cor. 6, 7—10; 11, 1—10; Gal. 5, 13—16; 6, 7—10). Stăruind asupra principiului îndreptării prin credință, Sfântul Apostol Pavel afirmă și necesitatea faptelor bune. El cere corintenilor să prisoasească în fapte bune (II Cor. 9, 8; 8, 12 și următoarele; cf. Gal. 6, 19) și vorbește despre ele ca fiind criteriul judecării viitoare, când Dumnezeu va da fiecăruia «după cele ce a făcut în trup, ori bine, ori rău» (II Cor. 5, 10; cf. Rom. 2, 7; Gal. 5, 6, 22).

Că teologia faptelor bune din Epistolele pastorale este autentic paulină, nu-o dovedește pe deplin textul din Efeseni 2, 10, unde Apostolul așează fără echivoc, în rîndul condițiilor mîntuirii, și faptele bune, afirmînd că «noi sîntem zidiți în Hristos Iisus spre fapte bune, pe care Dumnezeu le-a gătit mai înainte, ca să umblăm întru ele».

5) Tot atît de adevărat este și faptul că termenii și expresiile prin care Sfântul Apostol Pavel descrie învățătura evanghelică, sînt, în mare parte noi, în Epistolele pastorale, și că Apostolul nu prezintă totdeauna, în celelalte Epistole ale sale, învățătura Mîntuitorului Hristos sub acest aspect de «învățatură sănătoasă» (ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία — I Tim. 1, 10), «învățătura lui Dumnezeu propovăduită de slujitorii Săi» (I Tim. 4, 6; 2, 7), «dreptarul credinței sănătoase» (ὁποσώπως ὑγιαίνοντων λόγῳ — II Tim. 1, 13), «depozit sau tezaur de învățături ce trebuie apărat cu grijă» (τὴν καλὴν παραθήκην φυλάξον — II Tim. 1, 14; I Tim. 6, 20), «de boala discuțiilor și certurilor de cuvinte» (I Tim. 6, 4), și de «învățăturile străine» (I Tim. 1, 3), care împiedică lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu cea întru credință» (I Tim. 1, 4). Dar aceasta nu infirmă originea paulină a Epistolelor pastorale, căci Sfântul Apostol Pavel vorbește și în celelalte Epistole ale sale despre învățătura evanghelică, ca tip de învățatură (τύπος διδασκαλίας — Rom. 6, 17), de care toți trebuie să țină seama. Evanghelia este învățătura pe care el o binevestește, pe care ascultătorii au primit-o și întru care au și rămas (I Cor. 15, 1; Gal. 1, 8; II Cor. 11, 4).

Pe creștinii din Roma, Sfântul Apostol Pavel îi îndeamnă să se păzească «de cei ce fac dezbinări și sminteli împotriva învățaturii pe care au primit-o» (Rom. 16, 17) și rostește anatema asupra tuturor celor care predică altă Evangheliie (Gal. 1, 8; cf. II Cor. 11, 4; I Cor. 15, 1; Rom. 16, 17; Filip. 4, 9).

Sfântul Apostol Pavel scrie pe larg despre această problemă, în Epistolele pastorale, pentru că învățăturile străine luaseră amploare, în acea vreme, și folosește alți termeni tocmai pentru a combate falsele învățături <sup>261</sup>.

261. E. Jacquier, *Histoire...*, vol. I, p. 371.



6) Tot atît de neîntemeiată este și teoria criticii protestante<sup>262</sup>, după care Epistolele pastorale nu sînt autentice, pentru că termenii «credință» (πίστις) și dreptate (δικαιοσύνη) nu sînt folosiți aici în accepțiunea paulină. Astfel, credința, după Epistolele pastorale, este cunoașterea și înțelegerea adevărurilor de credință — καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν (I Tim. 2, 4; II Tim. 2, 25; 3, 7; Tit 1, 1) și înseamnă adeziunea la aceste adevăruri mărturisite și propovăduite de Biserică (I Tim. 4, 1; 6, 21; Tit 1, 1)<sup>263</sup>, în timp ce pentru Sfîntul Apostol Pavel credința este mai curînd un act de voință și o putere divină transmisă credincioșilor (Rom. 1, 16).

Desigur Epistolele pastorale răspund la nevoi și împrejurări noi, dar fără a se abate cu nimic de la gîndirea autentică a Apostolului.

— Expresia ἐπίγνωσις ἀληθείας, întîlnită de mai multe ori în Epistolele pastorale (I Tim. 2, 4; II Tim. 2, 25; 3, 7; Tit 1, 1), nu exprimă un primat al înțelegerii față de actul de voință și nici o importanță specială acordată caracterului «intelectualist» al doctrinei religioase. Expresia ἐπίγνωσις ἀληθείας, în Epistolele pastorale, are sensul de «cunoașterea adevărului celui întocmai cu buna cucernicie» (Tit 1, 1) și învață pe credincioși pietatea și cucernicia pentru a se apăra de învinuirea nefastă a ereticilor, care își făcuseră deja apariția în sînul Bisericilor din Asia proconsulară și Creta, și care, «prin fraze sforăitoare și speculațiuni fantastice» își ascundeau viața lor plină de păcate<sup>264</sup>. Credincioșii sînt îndrumați să caute neîncetat și să se alătore cunoașterii temeinice a adevărului și să rămînă pururea în el.

— Expresia ἐπίγνωσις ἀληθείας se întîlnește nu numai în Epistolele pastorale, ci și în celelalte Epistole ale Sfîntului Apostol Pavel: ἀληθεία cu un sens general, iar termenul ἐπίγνωσις se aplică, fără a înțelege numai cunoașterea lui Dumnezeu și a Fiului Său (Rom. 1, 28; Efes. 1, 17; 4, 13; Col. 1, 10), ci a tot ceea ce este bine și frumos (Filim. 6).

— În primele sale Epistole, Sfîntul Apostol Pavel, fiind preocupat să demonstreze împotriva iudaismului, că credința mîntuiește pe oameni, fără faptele Legii, el preamărește virtutea credinței ferme și încrederea deplină în Dumnezeu. Dar în primele sale Epistole, Apostolul Pavel vorbește și despre credință în sensul intelectual, ca în Epistolele pastorale, cînd amintește, de pildă, de o anume învățătură care a fost predată romanilor (6, 17), de o credință laolaltă, a romanilor și a Sfîntului Pavel (Rom. 1, 12). În același sens, Apostolul scrie creștinilor din Roma că «Dumnezeu îndreptează pe cel ce trăiește din credința în Iisus» (Rom. 3, 26) și celor din Corint să rămînă «tari în credință» (I Cor. 16, 13), de unde reiese că πίστις este luat, ca și în Epistolele pastorale (I Tim. 2, 15; 3, 13; 4, 12; II Tim. 2, 8; 3, 15) în sensul de convingere religioasă în adevărurile Evangheliei<sup>265</sup>.

262. Holtzmann, *op. cit.*, p. 175—180. Vezi la Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 79, și E. Jacquier, *Histoire...*, vol. I, p. 370; M. Dibelius, 'Επίγνωσις ἀληθείας, în *Neutestam. Studien*, dedicată lui Georges Heinrici, Leipzig, 1914, p. 176—189; Jülicher, *op. cit.*, p. 159; vezi A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1081.

263. cf. P. Dornier, *op. cit.*, p. 19.

264. Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 587.

265. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 79; E. Jacquier, *Histoire...*, p. 370.

În concluzie, deosebirea între credință (πίστις) ca act de voință și încredere deplină în puterea și milostivirea lui Hristos din Epistolele dogmatice ale Sfântului Apostol Pavel și credința obiectivă, mărturisirea adevărurilor de credință (fides quae creditur), nu este decît relativă, căci primele nu ignoră sensul obiectiv al termenului (Filip. 1, 27 ; Col. 2, 7), în timp ce Epistolele pastorale cunosc, la rindul lor, sensul obiectiv al acesteia (I Tim. 1, 16 ; II Tim. 3, 15) <sup>266</sup>.

Termenii de dreptate (δικαιοσύνη) și drept (δίκαιος), obiectează, de asemenea, critica raționalistă, nu au — în Epistolele pastorale — același înțeles ca în alte Epistole ale Sfântului Apostol Pavel. După Epistolele pastorale, dreptatea nu este, ca în celelalte Epistole pauline, un raport special al omului cu Dumnezeu, o purtare morală pe care credinciosul trebuie să o aibă în viața sa religioasă (II Cor. 9, 10 ; I Tes. 2, 10 ; Filip. 4, 8), ci o virtute pe care creștinul este dator s-o caute ca și pe alte virtuți ; dreptatea este o stare morală (I Tim. 6, 18 ; II Tim. 2, 22 ; 4, 8).

Dar în textul din II Timotei (4, 8), considerat de critici ca nepaulin, unde Sfântul Apostol vorbește despre cununa dreptății pe care Hristos o va da lui și tuturor credincioșilor în ziua ultimei Sale arătări, el exprimă ideea doctrinară care se găsește în mai multe din Epistolele sale.

El scrie corintenilor că Dumnezeu va face «să crească roadele dreptății lor» (II Cor. 9, 10), iar romanilor că «noi sîntem mîntuiți prin nădejde, dar nădejdea care se vede, nu mai e nădejde, căci cum ar nădăjdui cineva în ceea ce se vede ? (Rom. 8, 24). În realitate, mîntuirea noastră, pentru Sfântul Apostol Pavel, este venirea lui Hristos <sup>267</sup>.

Prin jertfa lui Iisus Hristos, Dumnezeu ne-a iertat acum păcatele cele mai înainte făcute (Rom. 3, 24—25), dar răsplata ultimă va avea loc în ziua cea mare a judecății, cînd fiecare credincios va fi judecat «după faptele sale» (Gal. 6, 5 ; II Cor. 5, 10 ; Efes. 6, 8).

În Epistola a II-a către Timotei, Apostolul Pavel proclamă același adevăr, că Dumnezeu ne-a mîntuit, nu după faptele noastre, ci... după harul ce ne-a fost dat în Hristos Iisus» (II Tim. 1, 9). Textul din II Timotei 4, 8 vorbește despre «cunună» ca despre o răsplată pe care credinciosul o va primi mai tîrziu, cînd Dumnezeu îl va judeca după roadele credinței sale (cf. II Tim. 4, 18). Este același înțeles pe care îl găsim în îndemnul Sfântului Pavel către corinteni, de a lupta neîncetat, pentru a cîștiga cununa nesticăcioasă a biruinței (I Cor. 9, 24—25) și în cuvintele sale către galateni (5, 5) : «căci noi așteptăm în Duh nădejdea îndreptării din credință». În special ultimul verset cuprinde aceeași idee doctrinară, ca și II Timotei 4, 8, și dovedește că nu poate fi vorba de nici o deosebire, în ce privește sensul dogmatic al termenilor δικαιοσύνη și δίκαιος, între Epistolele pastorale și celelalte Epistole ale Sfântului Apostol Pavel.

7) Neîntemeiată este și obiecțiunea aceleiași critici protestante <sup>268</sup>, în ce privește autenticitatea Epistolelor pastorale, pe motiv că ele aplică

266. P. Dornier, *op. cit.*, p. 20.

267. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 80 ; E. Jacquier, *Histoire...*, p. 370.

268. Baur, *Die Pastoralbriefe...*, p. 28, 33 ; Pfleiderer, *Paulinismus*, p. 464 ; Holtzmann, *op. cit.*, p. 165, 171. Vezi Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 83.

termenul *Σωτήρ* nu numai Mîntuitorului Hristos <sup>269</sup>, așa cum obișnuiește Sfîntul Apostol Pavel în celelalte Epistole ale sale (Efes. 5, 23 ; Filip. 3, 20), ci și lui Dumnezeu Însuși, pentru a afirma — zic ei — activitatea personală a Ființei Supreme, împotriva gnosticismului din sec. II, care nega orice raport al lui Dumnezeu cu lumea. În sensul acesta, s-a spus că Epistolele pastorale reflectă o noțiune filosofică despre Dumnezeu împrumutată de la gnostici — *αἰώνες, ἀφθαρτος, ἀθανασία*. (I Tim. 1, 17 ; 6, 15—16), *μέγας Θεός* (Tit 2, 13), *μακάριος Θεός* (I Tim. 1, 11 ; 6, 15) și că Sfîntul Apostol Pavel insistă asupra unității lui Dumnezeu și opune cu emfază erorilor gnosticismului pe «Împăratul veacurilor», «Singurul Dumnezeu» (I Tim. 1, 17) și pe Fiul Său unic, «singurul Mijlocitor» (I Tim. 2, 5), ca o reacție împotriva gnosticilor care se considerau singurii în măsură a învăța marile adevăruri ale mîntuirii.

Dacă autorul ar fi scris însă, într-adevăr, Epistolele sale pastorale cu scopul de a combate ideile gnostice ale timpului său, nu mai era nevoie ca el însuși să se folosească de termenii proprii gnosticismului <sup>270</sup>.

Cît privește termenul *σωτήρ*, Sfîntul Apostol Pavel îl aplică deopotrivă lui Dumnezeu-Tatăl și lui Dumnezeu-Fiul, căci potrivit învățăturii pauline, Tatăl a avut inițiativa, pregătirea și chiar executarea planului mîntuirii, realizată prin intruparea, moartea și învierea lui Iisus Hristos (cf. Rom. 3, 21—26 ; 5, 8) <sup>271</sup>. De altfel, termenul *σωτήρ* nu apare la Sfîntul Apostol Pavel decît în Epistolele din prima captivitate și în Pastorale, deși el folosește foarte adesea termenii *σωτηρία* (17 ori) și *σῶζειν* (22 ori). Explicația vine de la situația sa nouă : captivitatea din Roma, unde înflorea cultul acordat Cezarului, «mîntuitorul lumii». Și, se înțelege, că Apostolul simte nevoia de a opune acestui cult imperial învățătura creștină despre adevăratul Mîntuitor : *singurul Dumnezeu-Tatăl și «pe singurul Domn Iisus Hristos, prin care sînt toate și noi prin El»* (I Cor. 8, 6). Pentru a arăta măreția și atributele lui Dumnezeu, marele Apostol alege termenii cei mai potriviți : *μέγας Θεός* (Tit 2, 13), *μακάριος Θεός* (I Tim. 1, 11 ; 6, 15). În fine, Sfîntul Apostol Pavel aplică lui Dumnezeu-Tatăl numirea de «Mîntuitor» — *Σωτήρ*, poate inspirat din Vechiul Testament, unde citim că Dumnezeu a mîntuit de nenumărate ori, din mîna dușmanilor săi, pe poporul Israel (I Regi 14, 39). Astfel, înțelegem mai bine afirmația din I Timotei 4, 10 : «*Dumnezeul cel viu este Mîntuitorul tuturor oamenilor și mai ales al credincioșilor*», expresie care nu poate fi decît a Sfîntului Apostol Pavel.

Sfîntul Apostol Pavel a protestat totdeauna împotriva exclusivismului iudeilor : «*Oare Dumnezeu este numai al iudeilor ? Nu este El și Dumnezeuul păgînilor ? Da, și al păgînilor*» (Rom. 3, 29). Pentru Apostolul Pavel, harul este universal și se revarsă asupra tuturor oamenilor și lucrează mai ales asupra aceluia care l-au primit și conlucrează cu El.

8) S-a mai contestat autenticitatea Epistolelor pastorale pe motiv că Sfîntul Duh, care joacă un rol atît de important în teologia paulină, ca și în viața primilor creștini <sup>272</sup>, nu este menționat în cuprinsul lor decît

269. Termenul *σωτήρ* se întâlnește în Pastorale de zece ori, dintre care de șase ori aplicat lui Dumnezeu-Tatăl. 270. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 84.

271. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1083.

272. Vezi P. Dornier, *op. cit.*, p. 20.

cu totul întimplător, ca o putere care lucrează spontan și într-un mod imprevizibil, în sinul comunității și ca o asistență pe care păstorii se pot sprijini pentru a păstra și transmite neschimbat tezaurul învățurii evanghelice (II Tim. 1, 14).

Dar și această afirmație este lipsită de temeii, deoarece Sfântul Apostol Pavel vorbește despre Sf. Duh și în alte locuri, în Epistolele pastorale. Stăruind asupra îndreptării, el ne învață că Dumnezeu «ne-a mântuit... nu după faptele noastre, ci după harul ce ne-a fost dat în Hristos Iisus» (II Tim. 1, 9), «prin înnoirea Duhului Sfânt» (Tit 3, 5). Așadar, nu meritele personale ne îndreptează în fața lui Dumnezeu, ci iertarea pe care El ne-a conferit-o mai dinainte în Iisus Hristos. Pentru a rămâne în Hristos și pentru a avea siguranța că nu mai este în stare de vinovăție, credinciosul primește și conlucrează cu Sf. Duh. «Dumnezeu ne-a mântuit prin înnoirea Duhului Sfânt, pe care l-a vărsat peste noi din belșug, prin Iisus Hristos» (Tit 3, 5—6).

Duhul (πνεῦμα) este, deci, în Epistolele pastorale, ca și în Romani 8, 9—11, condiția vieții creștine. «Dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în noi — scrie Apostolul neamurilor —, el este pentru îndreptare» (Rom. 8, 10—11). Pentru a trăi cu Hristos, noi trebuie mai întâi să murim cu El (II Tim. 2, 11; cf. Rom. 6, 8). În aceste versete se cuprinde pe scurt întreaga învățătură dogmatică a Sfântului Apostol Pavel despre mântuirea în Hristos<sup>273</sup>.

E adevărat că Epistolele pastorale vorbesc puțin despre Sf. Duh, în comparație cu celelalte Epistole ale Sfântului Apostol Pavel, dar tot atât de puțin amintesc, de Sfântul Duh și Epistolele către Coloseni (o dată) și II Tesaloniceni (o dată), a căror autenticitate nu a fost pusă niciodată la îndoială.

Între Epistolele pastorale și celelalte Epistole pauline există foarte multe puncte de contact<sup>274</sup>, în ceea ce privește învățăturile lor doctrinare. Astfel: toți oamenii sînt cuprinși de felurite păcate (I Tim. 1, 9—10; Tit 3, 3; cf. Rom. 1, 29—32) și incapabili de vreo faptă bună oarecare (Tit 1, 16), pentru a-și câștiga prin ei înșiși îndreptarea (I Tim. 1, 12—17; II Tim. 1, 9; Tit 3, 3—7). Toți sînt aruncați în prăpastia pierzării (I Tim. 6, 9) și nu numai păgîinii, ci și iudeii, în aceeași măsură (Tit 3, 3; I Tim. 1, 7; Tit 1, 16). Dar Dumnezeu oferă oamenilor în mod gratuit mîntuirea în Hristos Iisus (II Tim. 1, 9), singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni (I Tim. 2, 5; Efes. 1, 15). Universalitatea păcatului este temeiul învățurii Sfântului Apostol Pavel asupra îndreptării, dezvoltată cu măiestrie în primele capitole ale Epistolei către Romani. Dumnezeu a voit, potrivit planului său veșnic de mîntuire (I Tim. 3, 16; II Tim. 1, 3; Rom. 8, 28—30), ca toți oamenii să se mîntuiască (I Tim. 2, 4), prin împărtășirea harului, care ne-a fost acordat din veci (II Tim. 1, 9). Acest plan a fost ascuns mult timp în Dumnezeu (Efes. 3, 9) și descoperit în Iisus Hristos (II Tim. 1, 10; Tit 2, 11; 3, 4), pentru a fi anunțat păgînilor (Tit 2, 11) și pentru mîntuirea păcătoșilor (I Tim. 1, 15). Păcătoșii nu se îndreaptă prin faptele Legii (II Tim. 1, 9; Tit 3, 5), ci

273. Vezi la Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 78.

274. F. Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 395 descoperă o apropiere sensibilă între Epistolele pastorale și cele din prima captivitate.

prin credința în Iisus Hristos și prin îndelungă răbdarea și mila lui Dumnezeu (I Tim. 1, 14, 16, 19; Rom. 4, 5; 5, 1; Efes. 2, 8—9).

Iisus Hristos este «Dumnezeu care s-a arătat în trup» (I Tim. 3, 16; Filip. 2, 7) și «omul Hristos Iisus» (I Tim. 2, 5; Rom. 5, 15), și singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni (I Tim. 2, 5; Gal. 2, 9—20), născut din neamul lui David (II Tim. 2, 8; Rom. 1, 3). El S-a dat pe Sine pentru noi Mântuitor (Tit 2, 14; Rom. 6, 6; Gal. 2, 20) și, nimicind moartea, «a adus la lumină viața și nemurirea, prin Evangheliile» (II Tim. 1, 10). Sfântul Botez este renașterea în Duh (Tit 3, 5), datorită căruia credinciosul are nădejdea de a deveni «moștenitor al vieții veșnice» (Tit 3, 6; Rom. 8, 24), pe care o va câștiga la a doua venire a Domnului (I Tim. 6, 14; II Tim. 4, 1) și în care va rămîne (II Tim. 2, 12; Rom. 5, 17).

II. Obiectînd cu privire la ereziile combătute în Epistolele pastorale, critica raționalistă susține că Epistolele pastorale sînt posteriore veacului apostolic, deoarece ereziile descrise și combătute de ele s-au ivit tîrziu, după martiriul Sfîntului Apostol Pavel. Reprezentanții acestei critici<sup>275</sup> au crezut că descoperă în Epistolele pastorale intenția de a respinge gnosticismul, în special marcionismul și, cum acest sistem a apărut după epoca apostolică, ei le-au socotit opera unui falsificator din secolul al II-lea, invocînd, în sprijinul teoriei lor, mai ales cuvintele din I Timotei 6, 20: «...împotrivește-te științei mincinoase» ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, pe care au considerat-o o aluzie la o lucrare a ereticului Marcion — «Antitezele» —, în care acesta punea, pe la anul 140, în opoziție absolută legea și harul, iudaismul și creștinismul.

Or, gnosticismul, curent de gîndire filosofică greacă și orientală, care căuta în dualism o rezolvare a problemei răului, era, ca apariție istorică, anterior creștinismului. Începuturile lui se găsesc în «religiile și sistemele filosofice ale Greciei, Persiei, Indiei, Chinei, Egiptului și Feniciei. Platon și Zoroastru, Vedele și literatura religioasă budistă, Filon, neoplatonicienii și Cabala iudaică» includ elemente gnostice<sup>276</sup>. În veacul apostolic, primul gnostic cunoscut, dar înfruntat și înfrînt de propovăduitorii religiei celei adevărate, este Simon Magul — «pater omnium haereticorum», cum îl numește Sf. Irineu<sup>277</sup> — și care se inti-

275. F. Chr. Baur, *Pastoralbriefe*, p. 25. Teza a fost luată de Hingenfeld și Fred. O. Gealy și M. P. Noyes (*The Interpreter's Bible*, 11, 1955, p. 360), pentru care autorul Epistolelor pastorale ar fi Sf. Policarp. Jülicher constată că «tot ce se poate spune despre teologia autorului Pastoralilor este orientat împotriva gnosticismului» (*Einleitung in das N.T.*, 1913, p. 167). Cf. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1064, 1066. Cf. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 131; Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 583; Henri De-la-fosse, *Les écrits de Saint Paul*, vol. IV, *L'Épître aux Philippiens, Les Épitres aux Thés-saloniciens, Les Épitres Pastorales, L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1927, p. 71—90; L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 523; P. Dornier, *op. cit.*, p. 16; M. Carrez, *op. cit.*, p. 196.

276. S.N.T., p. 243. Inșiși adversarii autenticității nu au căzut de acord între ei să stabilească exact un tablou complet și sistematic al preținselor erezii combătute de Sfîntul Apostol Pavel în Epistolele pastorale. Pentru Michaelis și Mangold acestea sînt de origine iudaică, pentru Reuss și Neander sînt iudaizantii gnostici, pentru Otto și Dähne sînt iudeii filonieni, pentru Wiesel sînt iudaizantii pitagorieni, pentru Grotius și Baumgarten sînt iudeii cabalistic. Cea mai mare parte dintre critici se pronunță pentru gnosticism, — «acest Proteu cu mii de forme» (cf. F. Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 388), insistînd mai cu seamă asupra ereziilor lui Marcion, a valentinienilor, ofiților, prevalentiniienilor, în general, cerintieni etc. Cf. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 131.

277. *Contra haereses*, lib. III, Praefatio, Migne, P.G., VII, 843.

tula «puterea lui Dumnezeu cea mare» (Fapte 8, 10), numire specific gnostică.

Sincretismul acesta de idei orientale, iudaice și creștine s-a desăvârșit în Asia Mică, locul de întâlnire al tuturor concepțiilor religioase și filosofice și se face prezent prin ereticii pe care Sfântul Apostol îi combate direct în Epistolele către Corinteni și Romani. În special, ereziile vizate în Epistola către Coloseni, a cărei autenticitate este mai presus de orice discuție, prezintă caracterele unui amestec ciudat de elemente gnostice și iudaice.

În secolul I, unele fracțiuni ale iudaismului, în special iudaismul sectar, evolua către un sincretism organizat.

Existența unui curent iudeo-gnostic în această epocă a fost confirmată și de descoperirile de la Qumran<sup>278</sup>.

Termenul ἀντιθέσεις din I Timotei 6, 20 nu are însă nici o legătură cu Antitezele lui Marcion. În acest text, ἀντιθέσεις indică rezistența învățătorilor mincinoși (I Timotei 1, 7) la «învățătura sănătoasă» și nu atacurile lor împotriva religiei Vechiului Testament. În II Timotei 2, 25, participiul ἀντιδιαθήμενοι indică pe toți aceia care stau împotriva credinței tradiționale<sup>279</sup>. În primul secol discuțiile — ἀντιθέσεις — erau frecvente în școlile rabinice, cu privire la interpretarea Legii și creștinii proveniți dintre iudei puteau cădea ușor în mrejele acestora<sup>280</sup>.

Se știe că marcioniții se împotriveau pe față iudaismului și respingeau revelația Vechiului Testament. După ei, Iisus Hristos a ținut pe cruce Legea mozaică, pe care o socoteau opera diavolului. Or, ereticii combătuți în Epistolele pastorale nu erau împotriva Legii. Când Sfântul Apostol Pavel scrie: «Noi știm că Legea este bună» (I Tim. 8) nu o făcea pentru a apăra autoritatea Legii împotriva defăimărilor ereticilor, ci ca o concesie făcută acelor care exagerau valoarea ei în dauna Sfintei Evanghelii<sup>281</sup>. Dacă Sfântul Apostol Pavel ar fi avut în vedere o lucrare — «Antitezele» a lui Marcion, în contradicție așa de flagrantă cu învățătura și credința creștină și dacă el ar fi urmărit să formuleze o sentință de condamnare contra acesteia, oricine își poate închipui că ar fi vorbit mai clar și mai cu convingere despre aceasta. El nu s-ar fi mulțumit să numească «lumești și băbesti» o scriere vrednică de a figura pe primul loc printre aceste «învățături diavolești», pe care Duhul le vestea pentru «vremurile din urmă» (I Tim. 4, 1). Dacă autorul Epistolelor pastorale urmărea să combată gnosticismul sau marcionismul, cum se face că el ignoră aproape complet vocabularul acestora? Căci Sfântul Apostol Pavel folosește cuvântul γῶσις o singură dată în Epistolele pastorale (I Tim. 6, 20) și de nenumărate ori în Epistolele mari ale sale (Rom. 11, 33; 15, 14), de douăsprezece ori numai în I și II Corinteni.

278. Cf. O. Cullmann. *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, în «*Journal of Biblical Literature*», 74, 1955, p. 213—226. Vezi P. Dornier, *op. cit.*, p. 16.

279. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 132.

280. A. Brassac, *Manuel biblique. Cours d'Écriture Sainte. Tome quatrième Nouveau Testament. Quatorzième édition entièrement revue. Les Actes des Apôtres. Les Épîtres. L'Apocalypse*. Paris, 1916, p. 471.

281. Ed. Reuss, *op. cit.*, p. 326—327. Vezi Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 133.

În ce privește expresia γνῶσις, Sfântul Apostol Pavel vorbește, în majoritatea cazurilor, despre ea cu oarecare rezervă, așa cum o face atunci când felicită pe corinteni pentru că s-au îmbogățit «în toată știința» (I Cor. 1, 5), amintindu-le că: «știința» (γνῶσις) îngimfează dacă nu e însoțită de dragoste, singura care zidește, dezaprobind pe aceia care se mândresc cu știința. Deși se declară el însuși «discutit în cunoștință» (II Cor. 11, 6), se pare că el ia termenul γνῶσις în sens defavorabil, din pricină că avea necazuri cu unii care pretindeau că posedă o cunoaștere superioară a adevărilor de credință.

Adversarii autenticității Epistolelor pastorale consideră că ἐπίγνωσις este un alt termen tehnic care aparține secolului II și de care Sfântul Apostol Pavel s-a servit aici pentru a opune științei false a ereticilor o cunoaștere mai înaltă și autentic creștină, «cunoașterea adevărului, ἐπίγνωσις ἀληθείας » (II Tim. 2, 25; Tit 1, 1). Or, acest termen se întâlnește și în Epistolele mari ale Sfântului Apostol Pavel, ca de pildă, în Romani 3, 20, cu înțelesul de «cunoaștere a păcatului» (ἐπίγνωσις ἀμαρτίας) și în Romani 1, 28 și 10, 2, unde are un sens mai curînd practic decît speculativ.

Ca și în Epistolele pastorale, Sfântul Apostol Pavel înțelege prin ἐπίγνωσις, în celelalte Epistole ale sale, «cunoașterea creștinismului cu inima și cu mintea»<sup>282</sup>.

În fine, adjectivul αἰρετικός (Tit 3, 10), despre care s-a spus, de asemenea, că face parte dintre termenii tehnici ai secolului II, desemnează, în concepția Sfântului Apostol Pavel, pe omul care provoacă dezbinări și diviziuni. În Epistolele către Galateni (5, 20) și I Corinteni (11, 19), întâlnim substantivul αἰρέσεις, unde Apostolul declară că este imposibil ca în Biserică să nu se producă «și eresuri», ca să se învedereze cei încercați.

Ajungînd la acest punct, nu ne mai rămîne decît a cunoaște datele Epistolelor pastorale asupra acestor învățături false, acestea fiind deja semnalate de către Sfântul Apostol Pavel în celelalte Epistole ale sale, ca teorii iudaizante împotriva religiei creștine și deci nu au nici o legătură cu teoriile gnostice din secolul II.

În ce-i privește pe învățătorii mincinoși și răstălmăcirile lor combătute în Epistolele pastorale, Epistola a II-a către Timotei este cea mai bogată în detalii : 1, 15 ; 2, 14—26 ; 3, 1—13 ; 4, 1—5, 14). Celelalte două Epistole tratează mai puțin această problemă : I Timotei 1, 3—11 ; 4, 1—7 ; 6, 3—7 ; Tit 1, 10—16 ; 3, 9—11. Deși fiecare dintre ele adaugă și date proprii, caracteristicile sînt aproape aceleași în toate cele trei Pastorale. Multe dintre aceste trei învățături greșite se prevede a fi formulate în perioada imediat următoare (II Tim. 3, 1 ; IV, 3 ; I Tim. 4, 1). Dar folosirea verbelor ἐστήθοντα (I Tim. 3, 1), ἔσται, (II Tim. 4, 3) și ἀποστήθονται τινες (I Tim. 4, 1), la viitor, și trecerea altora, în cursul aceleiași exprimări, la prezent : εἰσὶν οἱ ἐνδόνοντες εἰς τὰς οἰκίας (II Tim. 3, 6), dovedesc că aceste învățături greșite, care urmează a lua amploare mai tîrziu, și-au făcut deja apariția<sup>283</sup>.

282. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 152.

283. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1064.

Învățăturile false despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel sînt noi și străine Evangheliei, cuvintelor sănătoase și învățăturii celei după credință a Domnului nostru Iisus Hristos. «Te-am îndemnat să rămîi în Efes», — amintește Sfântul Apostol Pavel lui Timotei —, «ca să pui în vedere cîtorva să nu învețe învățături străine» — μή ἐτεροδιδασκαλεῖν (I Tim. 1, 3) <sup>284</sup>.

Sfântul Apostol Pavel îi numește pe cei ce se îndepărtează de la credința cea adevărată, îngîmfați ca unii care nu știu nimic (I Tim. 6, 3—4) și îi denunță ca răzvrătiți, înșelători (Tit 1, 10) și ipocriți (II Tim. 2, 15), «oameni stricați la minte, nevrednici în ce privește credința», sînd «împotriva adevărului» (II Tim. 3, 8), «mereu învățînd și nepuținînd niciodată să ajungă la cunoștința adevărului» (II Tim. 3, 7), pentru că ei, nemaiputînd primi «învățătura sănătoasă», «își vor întoarce auzul de la adevăr și se vor îndrepta către basme» (II Tim. 4, 3—4). «Ei nu înțeleg nici cele ce spun, nici cele pentru care dau adevăritare» (I Tim. 1, 7), deși pretind că sînt în posesia unei cunoașteri (γνώσις) superioare a lui Dumnezeu (I Tim. 6, 20). Ei au sentimentul că mîntuirea aparține unui număr restrîns de privilegiați, fapt pentru care Apostolul subliniază adevărul că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mîntuiască (I Tim. 2, 4; 4, 10; Tit 2, 11); ei au rătăcit de la adevăr și interpretează greșit dogma despre înviere, spunînd că aceasta s-a și petrecut, fără ca trupurile să fi fost transfigurate (II Tim. 2, 18), manifestă dispreț pentru realitățile trupesti <sup>285</sup> și propovăduiesc o asceză intransigentă și nesăbuită (I Tim. 4, 8—10), respingînd căsătoria și unele alimente (I Tim. 4, 2); manifestă, de asemenea, o judecată pesimistă despre lume, fapt ce-l determină pe Sfântul Apostol Pavel să scrie că tot ceea ce Dumnezeu a creat este bun (I Tim. 4, 4).

Cu toate acestea, Sfântul Apostol Pavel nu evită să denunțe gravele păcate săvîrșite de aceștia, în raport cu poruncile Decalogului: împotriva lui Dumnezeu și față de părinți și de aproapele: desfrîul, omuciderea, violența, minciuna, sperjurul (I Tim. 1, 9—10). Ei sînt oameni lacomi care, printr-o cucernicie disimulată, nu urmăresc decît prilej de îmbogățire (I Tim. 6, 9). Pentru atingerea acestui scop, ei se vîră prin case și, prin vorbe meșteșugite, robesc pe credincioși, și mai ales, «femeiuștile împovărate de păcate și purtate de multe feluri de poftă» (II Tim. 3, 6), răzvrătesc case întregi și învață pentru cîștig urît cele necuvenite (Tit 1, 11), tulburînd liniștea Bisericilor și deschizînd calea spre erezii și schisme <sup>286</sup>.

Învățătorii mincinoși din Epistolele pastorale prezentați de Sfântul Apostol Pavel sînt: corupți, cu conștiința pătată și dedată multor vicii

284. Acest termen este format după modelul altor cuvinte pauline: ἐτεροζυγεῖν — a înjuga la jug străin, a se asocia, a se alătura necredincioșilor II (Cor. 6, 14); ἀγαθοουργεῖν — a face bine (Fapte 14, 17); τεκνογονεῖν — a naște prunci (I Tim. 5, 14); τεκνοτροφεῖν — a crește prunci (I Tim. 5, 10); οἰκοδομεῖν — a îngriji de casă (I Tim. 5, 14). Termenul ἐτεροδιδάσκαλος — în comparație cu καλοδιδάσκαλος (Tit 2, 3), νομοδιδάσκαλος (I Tim. 1, 7), ψευδιδάσκαλος (II Petru 2, 1) indică pe acela ce învață alt lucru, decît ceea ce a fost învățat de Sfîntul Apostol Pavel.

De aici termenul ἐτεροδιδασκαλεῖν — a învăța altă învățătură (I Tim. 1, 3; 6, 3).

285. P. Dornier, *op. cit.*, p. 15.

286. F. Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 405.



(I Tim. 6, 3—10; II Tim. 3, 1—6; 4, 3). Ei nu pot fi identificați cu ereticii secolului II despre care se știe că erau, în cele mai multe cazuri, de o moralitate ireproșabilă. Dacă autorul avea în vedere pe ereticii Valentin și Marcion și pe adepții acestora, ar fi făcut aprecieri mai favorabile la adresa lor, cu nădejdea că poate îi va aduce pe calea dreaptă a credinței<sup>287</sup>.

Se știe că în secolul II se adâncise mult prăpastia între creștinism și gnosticism. De mult timp gnosticii nu mai făceau parte din Biserică. Marcion considera separarea deja veche și ireparabilă, când declara în fața clerului din Roma: «Și eu, asemenea, voi învinge Biserica și rup-tura va fi pentru veșnicie»<sup>288</sup>. Dacă Epistolele pastorale ar fi fost scrise în această epocă, ele ar menționa, cu siguranță, ruptura dintre gnostici și Biserică.

Or, Epistolele pastorale ne arată că cel puțin o parte dintre falșii învățători continuă să facă parte din comunitatea bisericească (Cf. I Tim. 1, 20; II Tim. 2, 17)<sup>289</sup>. Iar Timotei și Tit sînt îndemnați de către Sfîntul Apostol Pavel să caute a-i convinge să renunțe la activitatea lor de divizare a Bisericii și să fie supuși și ascultători față de cei ce au mandatul de a învăța. În caz contrar, Timotei și Tit înșiși, cît și credincioșii, să evite orice contact cu aceștia, să-i izoleze și să nu aibă nici o comuniune cu ei (Cf. I Tim. 1, 3 ș.u.; 6, 3; II Tim. 2, 16; 3, 5 ș.u.; Tit 1, 10 ș.u.).

E drept că unii dintre cei răzvrătiți au și fost dați satanei ca, de pildă, Imeneu, Alexandru (I Tim. 1, 20), Filet (II Tim. 2, 17), tocmai pentru ca să se învețe să nu hulească<sup>290</sup>. Deși periculoși pentru unitatea și liniștea Bisericii și pentru curăția credinței și a moravurilor creștine, Sfîntul Apostol Pavel nu pomenește lui Timotei și lui Tit să înlăture pe acești răzvrătiți din Biserică, ci voiește ca el însuși să le facă o mustrare severă, așa cum procedase și altădată cu iudaizantii, în Epistola către Galateni și cu ereticii din Colose.

Răstălmăcirile învățătorilor mincinoși descriși de Epistolele pastora-le nu au caracter de erezii<sup>291</sup>, ci sînt discuții și practici deșarte, fără scop religios, primejdiuoase prin faptul că ele întretin o curiozitate bol-năvicioasă, și nu fac altceva decît hrănesc orgoliul personal. Ei nu în-vață, în general, lucruri potrivnice doctrinei pauline. Sfîntul Apostol Pavel explică natura acestor interpretări doctrinare, numindu-le «basmе și genealogii fără sfîrșit, care aduc mai degrabă certuri decît lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu cea întru credință» (I Tim. 1, 4), «vorbire deșartă» (I Tim. 1, 6), «boala discuțiilor și certurilor de cuvinte» (I Tim. 6, 4), «ceartă de cuvinte» (II Tim. 2, 14), «basmе lumești și băbești» (I Tim. 4, 7), «vorbiri lumești și împotriviri ale științei mincinoase» (I Tim. 6, 20), «certuri și sfădiri» (Tit 3, 9), «întrebări nebunești» (II Tim. 3, 23).

287. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 149.

288. Sf. Epifanie, *Adversus haereses*, 42, Migne, P.G., XLI, 697.

289. Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 583; *Stilul Noului Testament*, p. 244; Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 148.

290. Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 583.

291. Cornely și Merk, *op. cit.*, p. 365.

Prin «basmе și genealogii fără sfârșit», Sfîntul Apostol Pavel nu a avut în vedere legendele și miturile păgîne și nici genealogiile despre zei și eroi, de care vorbesc istoricii greci<sup>292</sup>, ci pe cele «iudaice» (Tit 1, 14), căci toate aceste «întrebări nebunești și genealogii și certuri și sfădiri» sînt provocate «pentru Lege» (Tit 3, 9), de către cei ce se pretind «învățători ai Legii». Basmеle și genealogiile menționate în Epistolele pastorale sînt vorbărie goală, fără șir, și legendele rabinice referitoare la unele istorisiri din Sfînta Scriptură, în special la cele descrise în cartea Facerii și genealogiile patriarhilor. Aceste legende circulau foarte mult în vremea aceea, în cărți apocrife, ca: «Ridicarea la cer a lui Moise», în care se istorisește lupta Arhanghelului Mihail cu Satana pentru trupul lui Moise și care este anterioară dărîmării templului; «Cartea Jubileelor», compusă probabil în veacul al II-lea înainte de Hristos; «Viața lui Adam și a Evei și Apocalipsa lui Moise», din primul secol după Hristos; «Antichitățile biblice», atribuite lui Filon<sup>293</sup> și cele inspirate din acestea: «Lupta lui Adam și Eva», «Testamentul lui Adam»<sup>294</sup>, «Legendele pioase» (hagadât), referitoare la personajele Vechiului Testament, de pildă, la profetul Ilie<sup>295</sup>. Prin expresia «genealogii fără sfârșit» nu se pot înțelege, așadar, decît listele lungi ale strămoșilor sau ale descendenților pe care legendele iudaice le atribuiau bărbaților și femeilor mai cunoscute din Vechiul Testament.

Prin urmare, învățătorii mincinoși combătuți de Sfîntul Apostol Pavel în Epistolele pastorale nu sînt propriu-zis eretici, ci iudaizanti, sau poate chiar iudeii<sup>296</sup>, care se furișau și propovăduiau fără mandat în sînul Bisericilor întemeiate de Sfîntul Apostol Pavel și care căutau a devia și slăbi pe nesimțite credința celor convertiți. Ei erau iudeo-creștini (Tit 1, 10) care, «voind să fie învățători ai Legii, dar neînțelegînd nici cele ce spun, nici cele pentru care dau adevărire» (I Tim. 1, 7), purtau discuții asupra Legii (Tit 3, 9), manifestînd o predilecție pentru basme și genealogii, și exagerînd, datorită influenței ascetismului oriental, prescripțiile cu privire la căsătorie și la unele alimente (I Tim. 4, 3—5).

Sfîntul Apostol Pavel nu are de data aceasta în față un iudaism organizat și agresiv, ca cel combătut în Galateni, II Cor. și în Epistolele scrise din prima captivitate, ci «un iudaism împăciuitor, bucuros să fie lăsat să trăiască, nu să se impună, un iudaism popular, care încearcă să pătrundă, pe nesimțite în viața creștinilor, alături de superstițiile și practicile religioase ale păgînilor»<sup>297</sup>.

292. Polibiul, *Hist.*, IX, II, 1; Strabon I, II, 35; III, IV, 4; Filon, (*Vita Mosis*, II, 8), numește τὸ γενεαλογικόν («spîta neamului»), partea istorică a Pentateuhului. Vezi F. Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 406, nota 2.

293. Vezi pe larg la E. Jacquier, *Histoire...*, p. 376 și A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1066.

294. Vezi A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1066.

295. Cf. H. L. Strack și P. Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, 1928, t. IV, 6 München, 1928, p. 764—798.

296. E. Jacquier, *Histoire...*, vol. I, p. 377; T.O.B., *N.T.*, p. 635; M. Carrez, *op. cit.*, p. 192.

297. Prof. Iustin Moiescu, *Sfîntul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică*, în rev. «Studii teologice», nr. 7—8, 1951, p. 408.

Dacă aceste tendințe iudaizante se caracterizează totuși printr-un sincretism iudeo-gnostic, nu trebuie să ne surprindă, căci ele își făcuseră deja apariția în Colose. Ele nu trebuie indentificate cu dualismul gnostic din sec. II<sup>298</sup>. Iar asemănările ce par că există între limbajul folosit de Sfântul Apostol Pavel, pentru a descrie și combate pe iudaizantii din epoca Epistolelor pastorale și cel folosit de gnosticii din sec. II, se explică prin aceea că gnosticii cunoșteau Epistolele pastorale și nu este exclus ca ei să fi împrumutat de aici unele noțiuni pe care le foloseau în definirea ereziilor pe care le susțineau. Este greu, deci, ca cineva, pe baza pretenșelor asemănări între gnosticismul sec. II și învățăturile iudaizanților combătuți în Epistolele pastorale, să neghe autenticitatea acestora<sup>299</sup>.

**III. Cu privire la organizarea și ierarhia bisericească descrise în Epistolele pastorale,** școala critică din Tübingen a contestat, în mod deosebit, autenticitatea primei Epistole către Timotei și a celei către Tit, motivînd că organizarea și ierarhia bisericească despre care vorbesc nu sînt verosimile pentru veacul apostolic, ci indică un nivel de dezvoltare ce corespunde descrierii Epistolelor Sfîntului Ignatie Teoforul și ale Sfîntului Policarp al Smirnei, care spun că fiecare Biserică locală din Asia Mică, avea în fruntea sa un conducător unic, și că aceste epistole sînt opera unui creștin care voia a favoriza, în primele decade ale secolului II, instituirea recentă a episcopatului monarhic. Sfinții Apostoli, susține aceeași critică,<sup>300</sup> erau preocupați mai mult de propovăduirea Evangheliei, pentru a lămuri și stăvili teoriile eronate despre apropiata venire a Domnului, decît de organizarea și instituirea ierarhiei bisericești, de care se face mențiune abia la începutul secolului II.

Și aceste raționamente sînt însă fără temei. Datele Epistolelor pastorale, privind organizarea și ierarhia bisericească se completează și se verifică pe deplin prin celelalte scrieri ale Noului Testament. Așa, de pildă, Faptele Apostolilor ne spun că Biserica a început a se organiza încă de la primele începuturi. Imediat după înălțarea Domnului la cer, numărul Sfinților Apostoli a fost completat prin alegerea lui Matia (Fapte 1, 15 ș.u.). Ceva mai tîrziu, Sfinții Apostoli, pentru a putea stăruii mai mult «în rugăciune și în slujirea cuvîntului, au ales pe cei șapte diaconi (Fapte 6, 5—6). Cînd Apostolii părăsesc cetatea Ierusalimului de teama persecuției lui Irod († 44), soarta Bisericii de aici a rămas în grija «preoților» (Fapte 11, 30 ; cf. 15, 2). Peste cîțiva ani Sfîntul Apostol Pavel și Barnaba, pe cînd se întorceau din prima călătorie misionară, pe la anul 48—49, au revenit la «*Listra, la Iconiu și la Antiohia, întărind sufletele ucenicilor... și hirotonindu-le preoți în fiecare Biserică...*» (Fapte 14, 21—23). De asemenea, cînd Sfîntul Apostol Pavel, Barnaba și alți cîțiva au fost rînduiți de Biserica din Antiohia, să se suie la Ierusalim, «*ei au fost primiți de Biserică și de Apostoli și de preoți*» (Fapte 15, 2—4).

298. cf. W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, p. 102—228. Vezi la C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 127.

299. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 179.

300. Holtzmann, *Einleitung...*, p. 324 ș.u.; Jülicher, *op. cit.*, p. 116 ș.u.; Appel, *Einleitung...*, p. 80 ș.u.; Vezi la Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 584.

Este adevărat că Sfântul Apostol Pavel vorbește de mai multe ori despre episcopi, preoți și diaconi, în Epistolele pastorale, dar el face același lucru și în alte Epistole sau cuvîntări ale sale (Filip. 1, 1; Fapte 20, 17); iar în I Tesaloniceni 5, 12, citim acest avertisment: «*Vă rugăm, fraților, să aveți luare aminte pentru cei ce se ostenesc pentru voi, pentru cei ce vă cîrmuiesc...*». Nici Biserica din Corint nu este lipsită de «cîrmuitori» — «*κυβερνήσεις*» (I Cor. 12,28) și nici cea din Roma de un «întîistătător — *ὁ προϊστάμενος*» (Rom. 12, 8). Cam în aceeași vreme, în primăvara anului 58, pe cînd trecea prin Milet, <sup>301</sup> Sfântul Apostol Pavel «a chemat la sine pe preoții Bisericii din părțile Efesului (Fapte 20, 17), către care a grăit: «*Luafți aminte la voi înșivă și la toată turma în care Duhul Sfînt v-a pus pe voi episcopi spre a păstori Biserica lui Dumnezeu*» (Fapte 20, 28).

Fără îndoială, nevoia unei ierarhii bisericești era absolut firească, mai cu seamă în Biserica din Efes, întemeiată cu 15 ani în urmă, care în absența Apostolului a rămas în grija preoților — *πρεσβύτεροι* (Fapte 20, 17), «pe care Duhul Sfînt i-a pus episcopi, *ἐπίσκοποι* ca să păstorească Biserica lui Dumnezeu (Fapte 20, 28).

După cum se vede, Sfântul Apostol Pavel numește pe aceiași slujitori bisericești, fie preoți, fie episcopi «indiferent dacă în fața sa erau numai preoți și numai episcopi, sau dacă erau laolaltă, preoți și episcopi», ceea ce dovedește că termenii *πρεσβύτερος* și *ἐπίσκοπος* erau folosiți atunci în comun, atît pentru slujitorii din treapta a doua, cît și pentru cei din cea mai înaltă treaptă a ierarhiei bisericești <sup>302</sup>.

O altă dovadă că pe vremea Sfîntului Apostol Pavel exista ierarhie bisericească și că, prin termenii *πρεσβύτερος* și *ἐπίσκοπος* se înțelegea aceeași persoană și aceași funcție, este și textul din Epistola către Filipeni (1, 1), pe care el o adresează pe la anul 62—63 tuturor Sfinților... «*celor ce sînt în Filipi, împreună cu episcopii și diaconii*». «Ce este aceasta?» — se întrebă Sf. Ioan Hrisostom. Erau mulți episcopi ai unei cetăți? Nicidecum, ci pe preoți i-a numit așa. Căci atunci aveau încă nume comune, episcopul chemîndu-se și diacon... și preoții în vremea veche se numeau episcopi și diaconi ai lui Hristos și episcopii se numeau preoți» <sup>303</sup>. Sfîntul Apostol Pavel folosește termenul *ὁ πρεσβύτερος*, cînd are în vedere calitățile personale ale celor ce sînt puși să păstorească Biserica lui Dumnezeu, precum și darul lor harismatic, iar cînd are în vedere numai funcția lor ca supraveghetori și conducători de Biserică, el folosește termenul *ὁ ἐπίσκοπος* <sup>304</sup>. În același sens mărturi-

301. Deși nu face nici o mențiune despre Biserica miletiană în Epistolele pauline și nici în Apocalipsă, nu credem că Sf. Apostol Pavel vine acum pentru prima dată în Milet și că, în lunga sa ședere în Asia Mică să nu fi predicat măcar o dată Evanghelia în acest oraș, — «metropola provinciei Ionia, în epoca veche — departe de Efes numai la cîteva leghe» — Henri Metzger, *Les routes de Saint Paul dans l'Orient grec — Cahiers d'archéologie biblique* N° 4 sous la direction d'André Parrot, Paris, 1954, p. 48.

302. Prof. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească...*, p. 39.

303. *Omilia I la Epist. Filip.*, în Migne, P.G., LXII, col. 185. Vezi Prof. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească...*, p. 41. Același înțeles îl dă și Teodoret al Cirului, *Com. la Epist. Filip.*, în Migne, P.G., LXXXII, 560.

304. Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 585.

sesc și Epistolele pastorale. Vorbind lui Timotei despre alegerea și calitățile slujitorilor bisericești, Sfântul Apostol Pavel îi recomandă să așeze «episcopi» (I Tim. 3, 2), pentru ca, ceva mai departe, vorbind despre subiect să-i numească «preoți» (I Tim. 5, 17). De asemenea, lui Tit (1, 5) îi poruncește să așeze «preoți prin cetăți», amintindu-i apoi «că se cuvine episcopului să fie fără prihană» (Tit 1, 7) <sup>305</sup>.

Este de recunoscut faptul că, în Epistolele pastorale, termenul ὁ ἐπίσκοπος este totdeauna întrebuințat la singular (I Tim. 3, 2; Tit 1, 7), iar cel de presbiter la plural (πρεσβύτεροι — I Tim. 5, 17; Tit. 1, 5), ceea ce arată că într-o Biserică puteau fi mai mulți preoți și numai un singur episcop.

Constatăm că, în Epistolele pastorale, ca de altfel în Noul Testament, cuvintele episcop și presbiter sînt sinonime, ceea ce demonstrează vechimea și autenticitatea acestor Epistole <sup>306</sup>.

În acest stadiu de dezvoltare și organizare bisericească, marele Pavel este răspunzător de Bisericile (I Cor. 12, 28), pe care le-a întemeiat și pe care nu încetează de a le vizita și îndruma (I Cor. 14), fie personal, fie prin trimisiile săi. Dar Apostolul nu putea ajunge pretutindeni și nu putea fi nici suplinat îndeajuns de aceia pe care el îi trimitea în acest scop. Bisericile aveau nevoie de o cîrmuire locală și stabilă <sup>307</sup>. De aceea, el lasă pe Tit în Creta și pe Timotei în Efes, cu îndatorirea de a veghea permanent asupra evanghelizării și organizării Bisericilor din întreaga regiune, așezînd prin cetăți preoți și diaconi (Tit I, 5; cf. I Tim. 3, 1).

În secolul II, cel puțin în Bisericile din Asia Mică, organizarea bisericească este mai dezvoltată. Sf. Ignatie al Antiohiei († 107) folosește precis termenii care desemnează și denumesc cele trei trepte ale ierarhiei bisericești, spunînd că fiecare Biserică locală avea un «întîistătător, pe episcop, care este în locul lui «Dumnezeu», pe preoți, care sînt în locul soborului apostolic și pe diaconi <sup>308</sup>.

Vocabularul Sfîntului Apostol Pavel nu are, desigur, precizia aceuia al Sfîntului Ignatie. La Sfîntului Apostol Pavel, termenii «presbiter» și «episcop» sînt încă sinonimi, pe cînd la Sf. Ignatie, titlul de episcop este conferit conducătorului unic al fiecărei Biserici.

Epistolele pastorale cuprind desigur numeroase îndrumări asupra modului cum trebuie să păstorească slujitorii bisericești, asupra însușirilor candidaților la hirotonie sau asupra îndatoririlor fundamentale ale clerului, dar tocmai acesta era rostul alcătuirii Epistolelor pastorale, așa cum de pildă, rostul Epistolei către Coloseni era acela de a feri pe destinatarii de primejdia pe care o prezentau iudaizantzii. E drept să se conteste autenticitatea unei scrieri tocmai pentru că dezvoltă tema pe care și-a propus-o? Dimpotrivă, trebuie să vedem în Epistolele pastorale

305. *Ibidem*.

306. A. Brassac, *op. cit.*, p. 471.

307. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 178.

308. *Epistola către Magnezieni* VI, 1; VII, 1; XIII, 1; Migne, P.G.V., 668, 573; vezi și traducerea românească: *Scrierile Părinților Apostolici*, București, 1979, p. 166, 167, 168. Vezi *Epistola către Tralieni*, III, 2; VII, 2; Migne, P.G., V, 677, 681, p. 177, 172; *Epistola către Filadelfieni* IX, 1; Migne, P.G., V, 696, p. 178; *Epistola către Smirneni*, VIII, 1; Migne, P.G., V, 713, p. 184; *Epistola către Policarp* VI, 1, Migne, P.G., V, 724, p. 189.

scrieri care răspund unor nevoi imperioase, ridicate, pe deoparte, de numărul mare al creștinilor din Efes și Creta, iar pe de altă parte, de ierarhia bisericească, instituită în Biserică cu mulți ani în urmă (cf. Fapte 14, 23; 20, 17—18), care trebuia completată de către cei doi episcopi, cu noi slujitori. Activitatea acestora trebuia să fie îndrumată permanent. Acestei necesități îi răspund Epistolele pastorale.

Din cele de mai sus, constatăm că ierarhia bisericească descrisă de Epistolele pastorale are rădăcini adinci în mijlocul veacului apostolic și că ea nu poate alcătui un argument împotriva autenticității acestor Epistole, ci un argument puternic pentru autenticitatea lor. Sfântul Apostol Pavel trebuia să se gândească spre sfârșitul vieții, la succesiunea și transmiterea adevărului evanghelic în deplină siguranță, gând împlinit prin alegerea și așezarea lui Timotei și Tit ca episcopi în Efes și Creta. Un falsificator de mai târziu, dacă voia ca Epistolele pe care le-a plăsmuit, să fie primite în cercurile largi ale credincioșilor, nu s-ar fi încumetat să pună pe seama lui Timotei și Tit o demnitate despre care pînă atunci nu se mai auzise în Biserică<sup>309</sup>.

### c. Obiecțiuni privind datele istorice cuprinse în Epistolele pastorale

Critica liberă raționalistă<sup>310</sup> a ridicat obiecțiunea că toate datele legate de călătoriile la care se face aluzie în Epistolele pastorale, în special cele din Epistola a II-a către Timotei, nu sînt decît rezumate incomplete ale activității Sfântului Pavel sau pure ficțiuni, pentru că ele nu pot fi puse în concordanță cu cele oferite de Faptele Apostolilor și din celelalte Epistole ale Sfântului Pavel.

Așa, de pildă, s-a spus<sup>311</sup> că autorul Epistolei a II-a către Timotei s-a inspirat din Faptele Apostolilor (20, 3—5; 15—17; 28, 30—31) și din Epistola către Filipeni. Or, în II Timotei (4, 20) citim că Apostolul Pavel l-a lăsat pe Trofim bolnav la Milet. Autorul nu a avut deci în vedere călătoria menționată în Faptele Apostolilor (20, 3 ș.u.), pentru că după Faptele Apostolilor (21, 29), Trofim l-a însoțit pe Sfântul Apostol Pavel pînă la Ierusalim și, prin prezența sa, a pricinuit arestarea Apostolului. De asemenea autorul Epistolei a II-a către Timotei nu a urmărit descrierea captivității, amintită în Faptele Apostolilor (28, 30—31) și în Epistola către Filipeni. Cele două descrieri se deosebesc net una de cealaltă. Potrivit Faptelor Apostolilor (28, 30—31), Sfântul Apostol Pavel primea, în prima sa captivitate la Roma, «pe toți care veneau la el, propovăduind Împărăția lui Dumnezeu și cele despre Domnul Iisus Hristos, cu toată îndrăzneala și fără nici o piedică», adevăr confirmat și de Epistola către Filipeni, după care «Apostolul, deși în lanțuri, făcea ucenici pînă și în pretoriu» (Filip. 1, 12—13). Captivitatea din II Timotei este mult mai aspră; întemnițatul încerca o singură dată apăsătoare (II Tim. 4, 16), trăind

309. Dr. V. Gheorghiu, *Introducere*, p. 586.

310. Holtzmann, *op. cit.*, p. 51 și urm.; Renan, *Saint Paul. Introduction...*, p. XLVII. Vezi Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 32.

311. Holtzmann, *op. cit.*, p. 266; vezi Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 34.

sentimentul că sfârșitul vieții sale este aproape (II Tim. 4, 6). Este imposibil deci ca sfârșitul acesta trist al Sfântului Apostol Pavel să fi fost inspirat din descrierea optimistă de la finele cărții Faptele Apostolilor și din Epistola către Filipeni (2, 24) : «*Sînt încredințat în Domnul, că eu însumi voi veni în curînd*».

În acțiunea sa de tăgăduire a autenticității Epistolei a doua către Timotei, critica raționalistă pretinde că autorul, încercînd să se identifice pe sine cu Apostolul întemnițat, produce, în ultimul capitol, câteva contradicții evidente cu faptele din care s-a inspirat. Așa, de pildă, textul (II Tim. 3, 10—11), în care Sfîntul Apostol Pavel amintește lui Timotei despre răbdarea sa în suferințele și prigonirile pe care le-a întîmpinat în Antiohia, Iconiu și Listra, ar fi în contradicție cu cel din Faptele Apostolilor 13, 14—14, 1—23, unde citim despre prima vizită a Apostolului și prigonirile întîmpinate de el în aceste cetăți, pentru că Timotei nu este amintit printre colaboratorii săi intimi, din acea vreme. Dar Sf. Luca relatează că Sfîntul Apostol Pavel, revenind la numai trei ani în aceste locuri, a luat cu sine ca însoțitor de călătorie pe Timotei (Fapte 16, 1), ceea ce dovedește că Apostolul îl cunoscuse pe Timotei încă din prima vizită la Listra și că acesta se afla printre ucenicii care l-au dus pe Apostol în cetate, după ce a fost lovit cu pietre, și care l-au îngrijit cu dragoste, încît el a putut merge împreună cu Barnaba în Derbe (Fapte 14, 19—20).

Sfîntul Apostol Pavel nu se contrazice nici cînd afirmă : «*...toți m-au părăsit*» (II Tim. 4, 16) : «*Luca singur este cu mine*» (II Tim. 4, 11) și nici cînd transmite salutări din partea lui Eubul, Pudențiu, Lin, Claudia și din partea tuturor fraților (II Tim. 4, 21). Din analiza contextului versetelor 9—13, cap. 4, constatăm că Sfîntul Apostol Pavel a vrut să spună aici (vers. 11) că, dintre toți colaboratorii săi la propovăduirea Evangheliei, Sfîntul Luca era singur lîngă el în momentul scrierii Epistolei. Persoanele menționate în versetul 21 sînt creștinii din Roma, cunoscuți de Timotei, care nu puteau fi, desigur, permanent lîngă Sfîntul Apostol Pavel în temniță <sup>312</sup>.

De asemenea nu poate fi vorba de o contradicție, nici între versetele 6 și 9 ale cap. 4, căci nimic nu e mai firesc ca cineva, înainte de moarte (versetul 6) să dorească a-și vedea încă o dată pe cei apropiați ai săi, spre a le împărtăși față către față, ultimele dorințe și recomandări (versetul 8) <sup>313</sup>.

Cele trei Epistole pastorale și, în special, II Timotei, ne dau despre Sfîntul Apostol Pavel și despre ucenicii săi atîtea detalii, încît e cu neputință ca cineva să mai susțină că aceste Epistole sînt pure plăsmuiri.

Faptele relatate nu sînt însoțite de nici un fel de explicații, iar personajele sînt numai semnalate. Numele de persoane, de cele mai multe ori, nu sînt menționate în Faptele Apostolilor, și nici în celelalte scrieri pauline. Acestea sînt nume de ucenici sau potrivnici ai marelui Apostol. Despre Imeneu (I Tim. 1, 20 ; II Tim. 2, 17), Filet (II Tim. 2, 17), Fighel și Ermoghen (II Tim. 1, 15), Eunice și Loida (II Tim. 1, 5), Onisifor și casa lui (II Tim. 1, 16 ; 4, 19), Crescens, Carp, Eubul, Pudențiu, Lin, Claudia

312. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 36.

313. *Ibidem*.

(II Tim. 4, 10, 13, 21), Artemas și Zenas (Tit 3, 12) și Alexandru Arămarul (II Tim. 4, 14), nu se pomenește nimic în celelalte scrieri ale Noului Testament. Iar dacă literatura patristică amintește de ei, ea o face pe temeiul știrilor din Epistolele pastorale <sup>314</sup>.

Sfântul Apostol Pavel îi spune lui Timotei să-i aducă mantaua, cărțile și mai ales pergamentele pe care le-a lăsat la Carp, în Troa (II Tim. 4, 13), îl anunță că Erast a rămas la Corint și că Trofim a căzut bolnav la Milet (II Tim. 4, 20). Știrea că Erast a rămas la Corint nu poate fi luată din celelalte scrieri ale Noului Testament. Din Romani 16, 23 (cf. 16, 1), se putea deduce numai că un Erast, vistiernicul, locuia în Corint.

În același capitol 4 al Epistolei II Timotei, Sfântul Apostol Pavel zugrăvește un viu tablou al singurătății sale înainte de moarte: Dima, altădată colaborator al Apostolului (Col. 4, 14; Filimon 24), <sup>315</sup> acum l-a părăsit, plecând la Tesalonic, Crescens s-a dus în Galatia, Tit în Dalmația și numai Luca a rămas cu Sfântul Apostol Pavel (II Tim. 4, 9—11).

Toate aceste știri și nume de persoane nu sînt împrumutate din Faptele Apostolilor, nici din celelalte Epistole pauline, nici născocite, ci sînt știri noi și nume reale ale unor ucenici pe care putea să ni le transmită numai Sfântului Apostol Pavel. Un plastograf, care ar fi născocit aceste nume și persoanele care le purtau, ar fi fost ușor dat pe față și dezavuat, cîtă vreme mai erau încă în viață Timotei, Tit și celelalte persoane care cunoșteau bine desfășurarea evenimentelor și puteau ușor constata că acestea nu sînt descrise cu fidelitate în Epistolele pastorale. Numai după moartea tuturor acestora un plastograf ar fi putut cuteza să dea publicității aceste ficțiuni. Dar și în acest caz, numai un cinic de rea credință putea recomanda lui Timotei, care, la vremea aceea nu mai era în viață, să bea puțin vin pentru a se însănătoși de boala sa de stomac de care suferea (I Tim. 5, 23) <sup>316</sup>.

Se află în Epistola a doua către Timotei atîta căldură și atîta afecțiune față de destinatarul Epistolei, încît oricine simte cum acolo bate inima Sfântului Apostol Pavel <sup>317</sup>. Un falsificator nu s-ar fi gîndit niciodată să-i aducă aminte lui Timotei lacrimile pe care el le vărsase odinioară la despărțirea de învățătorul său (II Tim. 1, 4) <sup>318</sup>.

Desigur că un anonim din secolul II nu ar fi reușit să imprime un aspect atît de firesc, dispozițiilor și sentimentelor cu care Sfântul Apostol Pavel părăsea viața aceasta <sup>319</sup>. Se poate presupune că acest anonim ar

314. În Faptele Apostolilor 19, 24 se vorbește, într-adevăr, de un Dimitrie Argintarul, adept al zeiței Diana din Efes, dar acesta n-a putut inspira pe cineva să inventeze un Alexandru turnător în aramă, în I Timotei 1, 20. Acest Alexandru care, ca și Imeneu, a căzut din credință și a fost dat Satanei, ca să învețe să nu mai hulească, se deosebește la rîndul său de acel Alexandru din Fapte 19, 33, care era iudeu și adept al Apostolului neamurilor.

315. Cornely et Merk, *op. cit.*, p. 367. Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 592.

316. Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 593.

317. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 10.

318. A. Saintes, *Études critiques sur les trois Lettres Pastorales, adressées à Timothée et à Tite*, Paris, 1852, p. 116.

319. A. Sabatier, «Encyclopédie des sciences religieuses», art. *Pastorales*, p. 25. Vezi Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 36.



fi putut cunoaște atât de bine împrejurările în care Sfântul Apostol Pavel s-a sfârșit, dar el nu ar fi putut zugrăvi ultimele momente ale vieții acestuia, atât de autentic și cu atîta sinceritate <sup>320</sup>.

#### d. Integritatea Epistolelor pastorale

Pusă în fața atîtor argumente temeinice provenind din cuprinsul Faptelor Apostolilor și Epistolelor pastorale, critica raționalistă s-a văzut nevoită să recunoască, «măcar în anumite fragmente, intervenția directă a Sfântului Apostol Pavel» <sup>321</sup>. În timp ce F. Ch. Baur și adepții săi respingeau în bloc cele trei Epistole pastorale, Credner <sup>322</sup>, recunoaște autenticitatea Epistolei către Tit, respinge pe aceea a primei Epistole către Timotei și susține că II Timotei este formată din două scrisori, ieșite de sub pana Sfântului Apostol Pavel, unite între ele de către un ucenic al Apostolului, la finele veacului I sau începutul celui de-al II-lea, în înfățișarea ei actuală <sup>323</sup>.

Critica raționalistă a emis diferite obiecțiuni împotriva unității Epistolei a II-a către Timotei, considerînd-o un amalgam de scrisori sau bilete pauline. Epistola ar urma simultan două scopuri contradictorii: în primele capitole se cuprind îndemnuri către Timotei pentru a-i arăta cum să-și îndeplinească misiunea de păstor al Bisericii din Efes, iar în ultimele, dimpotrivă, este chemat urgent de către Sfântul Pavel la Roma. În Epistolă ar exista apoi detalii care se contrazic, ca de pildă: 3, 6 cu 2, 17; 4, 6 cu 4, 9; 4, 16 cu 4, 11. În fine, numai unele fragmente ar purta amprenta paternității marelui Apostol, în timp ce altele, ca de pildă, II Tim. 2, 14; 3, 9 nu sînt decît vagi generalități sau pot foarte bine să lipsească din context (II Tim. 1, 15—18) <sup>324</sup>. În încercările ei de a identifica fragmentele sau scrisorile autentice în II Timotei, aceeași critică a ajuns la rezultate diferite.

S-a spus, de pildă, că autorul Epistolei a II-a către Timotei a folosit la început o scrisoare foarte scurtă (II Tim. 4, 9—15 + 19 + 21—22 a), scrisă de Sfântul Apostol Pavel în timpul celei de a treia călătorii misionare, cu scopul de a chema pe Timotei la el. Autorul a inserat apoi o altă scrisoare, provenită de pe vremea sfârșitului captivității romane, în care Sfântul Apostol Pavel încuraja pe același ucenic să se achite cu cinste de misiunea încredințată lui (II Tim. 1, 1 + 2, 13 + 3, 10 + 4, 8 + 16

320. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 37.

321. *S.N.T.*, p. 238.

322. *Einleitung in das N.T.*, Halle, 1936, p. 466 ș.u. Vezi A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1045.

323. Teoria fragmentelor sau biletelor autentice în Epistolele pastorale a fost re-luată, sub diferite forme de Hitzig (1856), Ewald, (*Sieben Sendschreiben*, p. 228), Sabatier, Hase (*Kirchengeschichte*, ed. 10, 1877, p. 69); vezi Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 11; E. Renan (1868); A. Harnack, B. Weiss (*Einleitung...*, 2, 1887, p. 306 ș.u.); von Soden, etc. Vezi C. Toussaint, *art. cit.*, 2221; Cornely et Merk, *op. cit.*, p. 352; C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 200.

324. cf. E. Toussaint, *art. cit.*, p. 2242.

+ 18). În fine, autorul anonim a adăugat, din proprie inițiativă întregul pasaj din 3, 14—4, 9<sup>325</sup>.

În 1921, Harrison propune ipoteza<sup>326</sup> potrivit căreia particularitățile lingvistice constatate în urma comparației Epistolelor pastorale, în ce privește vocabularul și stilul, cu celelalte scrieri pauline și cu literatura bisericească și profană de la începutul veacului al II-lea, se explică prin faptul că acestea au fost redactate, în forma lor actuală, de către un ucenic al marelui Apostol, în timpul împăraților Traian și Adrian, între anii 110—130, când au trăit și activat Părinții Apostolici: Ignatie Teoforul, Sf. Policarp de Smirna, Papias și primii apologeti: Quadratus, Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Tațian Asirianul<sup>327</sup>.

Deși conchide că autorul Epistolelor pastorale aparține generațiilor de scriitori ai sec. II, Harrison recunoaște însă, în aceste Epistole, tot atâtea detalii privind persoana și activitatea Sfintului Apostol Pavel, ca și în celelalte Epistole pauline<sup>328</sup>. În cele din urmă, Harrison admite totuși că Epistolele către Tit și II Timotei cuprind fragmente ce provin din scrierile pauline, pretinzând că a identificat cinci pasaje scurte sau bilete. Acestea ar fi următoarele:

1. *Tit* 3, 12—15 — scris de Sfântul Apostol Pavel pe când se afla în Macedonia, la câteva luni după ce au fost redactate capitolele: 10—13 din Epistola a II-a către Corinteni și înaintea capitolelor 1—9. (El crede că II Corinteni este formată din două scrieri redactate de Apostol în două perioade diferite).

325. Husrath (1869) apreciază ca autentică pericopa 1, 1—2; 15—18; 4, 9—18; iar Krenkel ajunge cam la aceeași constatare, dar verselele fiind în ordine inversă: II Tim. 4, 9—18 și 1, 16—13, precedate de Tit 3, 12—13. Cf. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1045. Hesse, (*Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe*, Halle, 1889. cf. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 201, nota 1) reține ca autentice pericopele ce privesc pe Sfântul Apostol Pavel, pe destinatari și tot ceea ce tratează despre falsele învățături și respinge ca neautentice ceea ce tratează despre organizarea și cirmuirea bisericească. El consideră că II Timotei se compune din două scrisori ale Sfintului Apostol Pavel, unite între ele de către un anonim, cu ajutorul unor fraze încadrate în continuare, în paranteză:

A: II Tim. 1, 1—3 a, 5, 10 (11—14); 2, 1—8; 14—26; 3, 1—16; 4, 1—5 (6—8);

B: II Tim. 1, 3 b, 4, 15—18; 2, 2, 9—13; 4, 9—22. Cf. E. Jacquier, *Histoire...*, vol. I, p. 354—355; C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 201, nota 1; A. Barsac, *op. cit.*, p. 465. Karl Clemen (*Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904, p. 46; cf. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1045) crede că II Timotei și Tit au fost formate din trei scrisori redactate de către Sfântul Apostol Pavel în perioade diferite:

A: II Tim. 4, 19—22 a și Tit 3, 12—14, în anul 57.

B: II Tim. 4, 9—18, în anul 61 și

C: II Tim. 1, 15—18, în anul 62 (A. Barsac, *op. cit.*, p. 466). Jülicher, în prima ediție a Manualului său, crede că, pentru compunerea Epistolei a II-a către Timotei, autorul anonim a unit cu stângăcie două scrisori ale Sfintului Apostol Pavel către ucenicul său, adăugând îndrumările necesare Bisericii din vremea sa. A. Harnack (*Chronologie d. altchristlichen Litteratur*, vol. I, Leipzig, 1897, p. 480—486; cf. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1045) își însușește concluziile lui Adolf Jülicher și acceptă «fragmente autentice» foarte importante în Epistola a II-a către Timotei, datată în anul 59—64, presupunând o primă redactare a Epistolelor pastorale în 90—100, cu adăugiri succesive până la mijlocul sec. II. Cf. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 365. Cf. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1046.

326. *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford, 1921; apud P. Dornier, *op. cit.*, p. 21.

327. Cf. P. Dornier, *op. cit.*, p. 22.

328. Cf. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1046.

2. *II Tim. 4, 13—15, 20, 21 a* — bilet trimis de Sfântul Apostol Pavel, tot din Macedonia (Nicopole), după vizita în Troa, menționată în *II Corinteni* (2, 2—13), prin care îl invită pe Timotei să vină la el, înainte de căderea iernii.

3. *II Tim. 4, 16—18 a* — prin care vestește pe Timotei despre cele două apărări ale sale pe când se afla în captivitate, la Cezareea, prima în fața mulțimilor (Fapte 22), iar a doua în fața sinedriului (Fapte 23).

4. *II Tim. 4, 9—12, 22 b* — pe care Apostolul l-ar fi scris în anul 62, în timpul captivității sale din Roma.

5. *II Tim. 1, 16—18 ; 3, 10—11 ; 4, 1—2 a, 5 b, 6—8, 18 b, 19, 21 b, 22 a* — scrisoarea de adio și cea mai lungă, din același an.

Începînd cu anul 1955, Harrison<sup>329</sup> revine în mai multe rînduri<sup>330</sup> asupra teoriei fragmentelor și o modifică, declarînd, de data aceasta, că zelosul ucenic al Sfîntului Apostol Pavel a cunoscut numai trei comunicări ale Apostolului către Timotei și Tit, pe care aceștia le-au păstrat pînă la moartea lor : A. — un bilet către *Tit* (3, 12—15), scris de către Sfîntul Apostol Pavel din Macedonia, la cîteva luni, după «scrisoarea aspră către creștinii din Corint» (*II Corinteni*, 10—13) ; B. — o scrisoare către Timotei — *II Timotei 4, 9—15, 20—21 a, 22 b*, datată de Apostol din Nicopole, îndată după pericopa din Tit și după plecarea acestuia în Dalmăția ; C. — o scrisoare de adio trimisă lui Timotei din Roma, de către Sfîntul Apostol Pavel, înainte de moarte : *II Timotei 1, 16—18 ; 3, 10—11 ; 4, 1—2 a, 5 b, 8, 16—19, 21 b, 22 a*. Epistola a II-a a fost prima redactată și pusă în circulație de către autorul anonim, urmînd aceea către Tit și, în fine, Epistola I către Timotei.

Prezentarea teoriei fragmentelor la cițiva dintre reprezentanții criticii protestante liberale, scoate în evidență clar «fragilitatea și caracterul cît se poate de subiectiv al teoriei în sine»<sup>331</sup>. Ciți critici, atîtea soluții. Se întîmplă chiar ca același critic să propună mai multe soluții, ceea ce arată că teoria fragmentelor este în impas. Căci susținătorii nu sînt de acord nici asupra numărului fragmentelor, nici asupra lungimii lor și nici a originii lor. Nimic nu arată mai bine caracterul subiectiv al acestor cercetări sterile decît varietatea rezultatelor la care s-a ajuns<sup>332</sup>.

«Ceea ce unii recunosc ca cert apocrif, este proclamat de altul ca cert autentic»<sup>333</sup>. Eșecul periodic al nenumăratelor încercări făcute în scopul declarării Epistolelor pastorale ca apocrife, acreditează din ce în ce mai mult autenticitatea lor curată și neîndoielnică. Este semnificativă atitudinea lui Moffatt,<sup>334</sup> care, după ce s-a asociat punctului de ve-

329. *The Authorship of the Pastoral Epistles*, în «The Expository Times», LXVIII, 1955 ; cf. P. Dornier, *op. cit.*, p. 22.

330. *The Pastoral Epistles and Duncan's Ephessian Theory*, în *New Testament, Studies*, II, 1956, pp. 250—261 și *Paulines and Pastorales*, Londra, 1964, p. 106—117 ; Cf. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 200, nota 2.

331. A. Brassac, *op. cit.*, p. 465.

332. C. Spicq, *Saint Paul, les Epîtres pastorales*, vol. I, p. 201.

333. F. Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 546—547.

334. *Encycl. Biblica*, col. 5096 ; cf. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 209, nota 1.

dere al lui Baur și Holtzmann, mărturisește cu pesimism : «Deși opinia pe care o adoptăm noi poate să fie incontestabilă, din nefericire ea nu este necontestată. Opinia tradițională supraviețuiește»<sup>335</sup>.

Într-adevăr, teoria fragmentelor nu răspunde niciunei mărturii tradiționale și este lipsită în întregime de argumente interne<sup>336</sup> pentru că este construită din piese dispartate și impuse textului și nu din datele literare ale unei analize obiective. Criteriul de apreciere nu este decât reacția personală a fiecăruia dintre critici în fața textului. «I se pare unuia că o pericopă ar sta mai bine în altă parte a textului Epistolei, decide schimbarea ei după bunul plac sau o declară interpolare într-o operă posterioară»<sup>337</sup>.

Ipoteza fragmentelor presupune o pluralitate de autori și o anumită diversitate în cuprinsul Epistolelor pastorale. «Or, între cele trei Epistole există o unitate perfectă de fond și de formă»<sup>338</sup>.

«Cum se explică faptul — se întreabă C. Spicq<sup>339</sup> — că un pseudo-epigraf anonim, scriind cele trei Epistole pastorale din fragmente sau bucăți, a tratat în I Timotei și Tit aceleași teme cu același vocabular, dar dând fiecărei Epistole un ton cu totul diferit, în timp ce II Timotei, a cărei structură este, de asemenea, originală, are aceeași tendință din I Timotei, care lipsește din Tit»? «În acest caz, — răspunde C. Spicq —, aici este părintele care scrie fiului, în celălalt caz, Apostolul scrie colaboratorului».

Există între cele trei Epistole pastorale o astfel de omogenitate, că niciuna din ele nu poate fi separată de celelalte două, dovadă elocventă că toate trei aparțin aceluiași autor<sup>340</sup>.

Se poate afirma, așadar, că fiecare argument al criticii interne, pledează cu putere pentru autenticitatea Epistolelor pastorale, paternitatea lor paulină impunându-se de la sine. La aceste argumente se pot adăuga și altele care, la un loc, dovedesc că autorul acestor Epistole nu poate fi decât Sfântul Apostol Pavel, deoarece ele sînt pline de frazele, ideile teologice și principiile misionare ale marelui Apostol, familiare celorlalte Epistole ale sale, enunțate însă în împrejurări și timpuri diferite și cu altă aplicare practică<sup>341</sup>. Aceste concluzii au făcut să pălească una după alta obiecțiunile criticii raționaliste împotriva autenticității Epistolelor pastorale și să predomine, în continuare, adevărul că Sfântul Apostol Pavel este autorul acestora așa cum mărturisesc tradiția veche bisericască și întreaga creștinătate din totdeauna și de pretutindeni.

335. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 201, nota 1.

336. Cornely et Merk, *op. cit.*, p. 369; C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 201.

337. Ern. Bertrand, *op. cit.*, p. 12.

338. A. Brassac, *op. cit.*, p. 464.

339. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 202—203.

340. Fr. Chr. Baur, *Der Apostel Paulus II*, p. 116. Cf. Ernest Bertrand, *op. cit.*, p. 18.

341. Cornely et Merk, *op. cit.*, p. 368.

## G. DATA ȘI LOCUL SCRIERII EPISTOLEI

Odată stabilită autenticitatea Epistolelor pastorale și deci, și a Epistolei a II-a către Timotei, sînt excluse afirmațiile criticilor raționaliști, privind compunerea Epistolelor pastorale la sfîrșitul secolului I sau în prima jumătate a secolului al II-lea<sup>342</sup>.

În lipsa unor mărturii directe privind data scrierii Epistolelor pastorale și, deci, și a Epistolei a II-a către Timotei, este de la sine înțeles că o importanță deosebită dobîndește însuși cuprinsul Epistolei la care ne referim pentru identificarea unor repere de natură să sprijine eforturile de datare a acesteia. În consecință, analizarea cu atenție a Epistolei înșăși va oferi, fără îndoială, o serie de informații necesare stabilirii timpului în care aceasta a fost scrisă.

Din Epistolă aflăm că autorul acesteia, adică Sfîntul Apostol Pavel, era în închisoare («pus în lanțuri», cum spune el însuși, — 1, 8; cf. 1, 12, 16; 2, 3, 9), la Roma (1, 17). Împotriva lui începuse deja o procedură judiciară, ca urmare a unui denunț al lui Alexandru arămarul (4, 14—15)<sup>343</sup>. Procedura judiciară începuse (4, 16—17). Autorul era conștient că va fi condamnat la moarte (4, 6), dar aceasta nu-l înfricoșează pentru că i s-a gătit «cununa dreptății» (4, 8).

Din Faptele Apostolilor și din alte Epistole ale Apostolului neamurilor (Filimon, Coloseni, Efeseni, Filipeni) se cunoaște că acesta a fost în detenție în Cezareea Palestinei (Fapte 23, 35), unde a rămas doi ani (Fapte 24, 27) și la Roma (Fapte 28, 17—31).

Cu toate că precizarea ἐν Ῥώμῃ (1, 17) este categorică în ce privește faptul că Apostolul se afla în captivitate în capitala imperiului, s-a susținut și teza scrierii acestei Epistole din Cezareea<sup>344</sup>, considerîndu-se că expresia, ἐν Ρῶμῃ constituie o corupție a expresiei ἐν Ἀντιοχείῃ, ceea ce este, desigur, nu numai fără vreun temei documentar, dar și o probă la ceea ce se poate recurge în căutarea unor soluții de senzație.

342. În mod logic, criticii care resping autenticitatea Epistolelor pastorale datează scrierea acestora într-o epocă post paulină, pentru motivele care au fost expuse, la capitolul privind autenticitatea și integritatea acestor Epistole, în secolele XIX—XX. Rezumînd opiniile asupra datei compunerii Epistolelor pastorale, F. D. Gealy și M. P. Noyes, (*The First and Second Epistle to Timothy and the Epistle to Titus*, în *The Interpreter's Bible*, vol. XI, Nashville, 1980, p. 368) arată că propunerile făcute în acest sens pornesc din anul 61 și se opresc în anul 180. Este de la sine înțeles că prin datarea acestor scrieri, în prima parte a acestei cronologii, respectiv între anii 61—67, se exprimă și o corespunzătoare atitudine asupra autenticității Epistolei. Cei care datează scrierea acestor epistole dintr-o epocă ulterioară neagă implicit autenticitatea lor. În grupul acestora din urmă se numără, printre alții: Charles Guignebert (*Le Christianisme antique*, Paris, 1931, p. 168), care le consideră pseudo-pauline, posteroare Sfîntului Pavel; Paul Fargues (*Histoire du christianisme*, vol. I, Paris, 1929, p. 69), care îmbrățișează teoria fragmentelor autentice; Goguel, Harnack, Streeter, Moffet, Harrison, care susțin scrierea Epistolelor pastorale între anii 90—110; Julicher, Fascher, J. Weiss, între 100—125; Bultmann, între 100—150; Goodspeed, Knox, Barnett între 140—180; vezi F. D. Gealy, *op. cit.*, p. 368—369; F. D. Gealy și M. P. Noyes, sugerează drept o «rezonabilă conjectură» datarea Epistolelor pastorale între 130—150; F. D. Gealy și M. P. Noyes, *op. cit.*, p. 370.

343. Comentariul asupra acestor versete.

344. F. J. Badock, *The Pauline Epistles*, Londra, 1937, p. 137—158.

Sînt numeroși cercetătorii care au identificat captivitatea despre care se vorbește în II Timotei cu aceea descrisă de Sf. Luca, în Faptele Apostolilor (28, 17—31). Aceștia au stabilit data scrierii Epistolei în cursul acestei captivități romane (61—63) a Apostolului<sup>345</sup>.

Sînt însă nenumărate și decisive indicii care nu permit identificarea captivității romane despre care este vorba în Faptele Apostolilor (28, 17—31) și Epistolele către Efeseni (3, 1 ; 6, 19), Filipeni (1, 23—25 ; 2, 17—19), Coloseni (4, 3—4) și Filimon (22) cu cea descrisă în II Timotei. În captivitatea descrisă în Faptele Apostolilor și așa-numitele Epistole ale captivității regimul de detenție era deosebit de blînd (*custodia libera*)<sup>346</sup>, deoarece Apostolul ajunge la Roma, după o călătorie grea într-adevăr, întreruptă de un naufragiu pe insula Malta (Fapte 28, 11), dar însoțit desigur de un raport favorabil al proconsulului Festus<sup>347</sup>, care constatase împreună cu regele Agripa, că Pavel «nu făcuse nimic vrednic de moarte sau de lanțuri» (Fapte 26, 31). Și dacă Sfîntul Pavel însuși n-ar fi cerut «să fie judecat de Cezarul», ar fi putut să fie lăsat liber (Fapte 26, 32). Acest fapt a cumpănit greu în ce privește stabilirea aceluia regim de *custodia libera* de care s-a bucurat Apostolul neamurilor în capitala imperiului, unde «a rămas doi ani întregi în casa luată de el cu chirie. El primea pe toți care veneau la el, propovăduind împărăția lui Dumnezeu și învățînd cele despre Iisus Hristos, cu toată îndrăzneala și fără nici o piedică» (Fapte 28, 30—31 ; cf. și Filip. 1, 13).

Înșiși iudeii acuzatori, satisfăcuți, probabil, de îndepărtarea Apostolului, nu par să-l fi urmărit cu răzbunarea lor pînă la Roma, deoarece membrii comunității iudaice de aici nu primiseră «scrisori din Iudeea» și nici nu fuseseră vizitați de curieri speciali pentru a aduce învinuiri Sfîntului Apostol Pavel (Fapte 28, 21). Aceste împrejurări au favorizat mult lucrarea misionară a Apostolului la Roma, dar au constituit și temeuri ale regimului blînd de detenție aplicat marelui Apostol.

Cu totul altele sînt condițiile de detenție pe care le suferă Apostolul neamurilor în captivitatea descrisă în II Timotei (1, 8, 12, 16—17 ; 2, 8 etc.). El este tratat ca un făcător de rele (*κακοῦργος*) termen paulin hapax legomenon — II Tim. 2, 9), fiind deținut într-o închisoare pe care Onisifor nu a putut-o găsi decît după o căutare îndelungată și stăruitoare (II Tim. 1, 17). Este cu totul posibil ca Apostolul să fi fost deținut într-o parte a închisorii unde erau depuși cei ce purtau lanțuri, unde nu se putea pătrunde decît cu o autorizație specială sau cîștigînd bunăvoința gardienilor, prin oferirea unor cadouri<sup>348</sup>.

Starea de spirit în care se afla Apostolul în timpul captivității despre care se vorbește în II Timotei era deosebit de pesimistă cu privire la ceea ce se putea aștepta din partea autorităților romane. El era conștient că i se apropia sfîrșitul care i se înfățișa ca un prilej de jertfă

345. Astfel sînt Baronius (*Ann. ad. an.* 59), Estius (*Argum. in II Tim.*), Hug (*Einleitung...*, II, p. 415 ș.u.), Claire, (*Introd.*, VI, p. 161 ș.u.), Ad. Maier (*Einleitung...*, p. 290 ș.u.), A. Schmidt, Matthies, Rosenmüller, Otto, Reuss, Beck, Knoke, Hensen, Wieseler (*Chronol.*, p. 429, 461 ș.u.), citați de Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 566, nota 1).

346. P. Dornier, *op. cit.*, p. 13.

347. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1059—1060.

348. Cf. C. Spicq, *op. cit.*, vol. II, p. 734.

(4, 6). Se simțea singur în încercările prin care trecuse sau avea să mai treacă. «Numai Luca este cu mine» (4, 11) va scrie el ucenicului iubit, lăsat la Efes. El este sensibil și dureros impresionat de dezertarea lui Dimas care «iubind veacul de acum» (4, 10), l-a părăsit pe dascălul său, sau de purtarea lui Alexandru arămarul care i-a făcut «multe rele» (4, 14). Apostolul își așteaptă sfârșitul pentru a primi de la Domnul cununa dreptății (4, 8). Altele erau perspectivele care se întvedeau din ultimele două versete ale Faptelor Apostolilor. Din Epistola către Filipeni (I, 23—25), scrisă din prima captivitate romană, rezultă că, deși Apostolul ar fi dorit să se despartă «de trup» și să fie «împreună cu Hristos» știa că va rămîne împreună cu filipenii spre sporirea duhovnicească a acestora și «spre bucuria credinței». El este sigur că va vizita pe filipeni (1, 25 ; 2, 24 ; Filimon 22). Pe de altă parte, nu se poate înțelege cum Apostolul îi scrie lui Timotei că l-a lăsat pe Erast în Corint și pe Trofim la Milet (4, 20), cînd călătoria sa spre Roma s-a făcut din Cezareea, prin Creta și Insula Malta, nefiind în nici un caz posibil să treacă prin Asia Mică sau Grecia mai devreme de trei ani, cît a durat drumul său spre Roma și șederea sa aici. Pe de altă parte, Apostolul a trecut, ultima oară, prin Troa<sup>349</sup> (Fapte 19, 6), iar II Timotei ar fi putut să fie scrisă, dacă acest lucru s-ar fi petrecut în prima captivitate romană, în anii 62—63, deci după 4—5 ani de la trecerea sa prin Troa. În această situație, e puțin probabil ca cererea pe care i-o adresează lui Timotei, de a-i aduce mantaua, cărțile și pergamentele de la Carp (II Tim. 4, 13) ar mai avea vreun obiect. Dar ea apare perfect logică dacă avem în vedere o călătorie mai recentă, în raport cu data trimiterii Epistolei a II-a către Timotei. Toate informațiile pe care Apostolul le dă lui Timotei în partea finală a Epistolei a II-a sînt de natură să pună în lumină evenimente recente care îl interesau pe primul episcop al Efesului, bun cunoscător al anturajului și ostanelilor misionare ale ucenicilor acestuia.

De aceea, se poate conchide că Apostolul neamurilor nu scrie lui Timotei această a doua Epistolă din prima captivitate romană, ci dintr-o epocă posterioară acestui episod din viața și activitatea marelui Apostol.

Asupra acestei epoci, asupra ultimilor ani din viața Sfîntului Apostol Pavel, Epistolele pastorale, aruncă o frumoasă lumină, întregind în mod deplin datele asupra ultimelor strădanii misionare ale lui Pavel și asupra vieții Bisericii apostolice din epoca respectivă. Chiar dacă în alte scrieri ale Noului Testament nu este oglindită activitatea Sfîntului Pavel de după prima captivitate romană, Epistolele pastorale sînt documente demne de toată crezarea și ele provin de la acela care cunoștea mai bine decît oricine altcineva această pagină deopotrivă de glorioasă în istoria creștinismului apostolic, de la acela, care de fapt, o și scrisese, cu viața și cu lucrarea sa, Sfîntul Apostol Pavel.

349. Vezi Dr. ♠. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 567.

După eliberarea sa din prima captivitate romană, cel mai probabil fără să fi fost judecat<sup>350</sup>, Apostolul neamurilor, cuprins de un puternic zel misionar, își va relua activitatea misionară cu puteri sporite<sup>351</sup>.

Se știe că un vechi proiect al Sfintului Apostol Pavel era acela de a propovădui Evanghelia în părțile cele mai de Apus ale Imperiului Roman, adică în Spania (Rom. 15, 24, 28)<sup>352</sup>. Încă în anul 58, când scria de la Corint Epistola către Romani, le declara destinatarilor săi: «De aceea am și fost împiedicat, de multe ori, ca să vin la voi... Când mă voi duce în Spania voi veni la voi. Căci nădăjduiesc să vă văd în trecere și, de către voi, să fiu însoțit pînă acolo... Acum însă mă duc la Ierusalim... Săvîrșind deci aceasta și încredințindu-le roada aceasta (ajutoarele strînse în Macedonia și Ahaia) voi trece pe la voi, în Spania» (15, 22, 24—25, 28). Din aceste cuvinte, se poate vedea cu ușurință că intenția Apostolului de a merge în Spania era veche și statornică, vizita la Roma fiind numai o etapă, deși importantă (Rom. 15, 24), în drumul spre Spania. Dorința Apostolului de a vedea pe creștinii din Roma datează «de mulți ani» (ἀπό πολλῶν ἐτῶν, Rom. 15, 23)<sup>353</sup>. Dar ea este legată, în același timp, de dorința de a predica Evanghelia în Spania, potrivit principiului său misionar: «Rîvnind astfel să binevestesc acolo unde Hristos nu fusese numit, ca să nu zidesc pe temelie străină» (Rom. 15, 20).

Dacă împrejurările nefavorabile au făcut ca Sfintul Pavel să ajungă la Roma sub escortă spre a se înfățișa judecății cezarului, nu înseamnă că el a renunțat la dorința predicării Evangheliei la marginile de Apus ale imperiului. Șederea la Roma nu a însemnat decît amînarea acestui proiect al Apostolului neamurilor.

Primul document care atestă realizarea proiectului paulin de propovăduire a Evangheliei în Spania, datează din jurul anului 96<sup>354</sup>. Este vorba de Epistola I Corinteni a Sfintului Clement Romanul, care este, în general, foarte bine informat și demn de toată încrederea<sup>355</sup>, cunoscînd îndeaproape istoria recentă a răspîndirii creștinismului în epoca în care el conducea, ca episcop, Biserica Romei<sup>356</sup>. Sf. Clement Romanul spune<sup>357</sup>: «Pavel a primit premiul răbdării... fiind propovăduitor atît în Răsărit cît și în Apus, a primit slava strălucită a credinței lui, învățînd

350. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 127.

351. Preot Dr. Grigorie T. Marcu, *Epistola Sfintului Apostol Pavel către Tit. Introducere, text și comentar*, Sibiu, 1947, p. 8.

352. Vezi Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sfintului Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentar, ediția a doua*, Cernăuți, 1938, p. 341.

353. In B, C, P, 81, 326, 1962, 2177, Sf. Ioan Damaschinul, în loc de πολλῶν atestat de P 46, x, A, D, F, G, L, ψ, etc., citește ἰχανῶν.

354. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, V, 6—7, Migne, P. G., I, 220, cf. și *Scrierile Părinților Apostolici*, ed. cit., p. 41; cf. și Norbert Brox, *op. cit.*, p. 29; Hans Bürki, *Der erste Brief...*, p. 36—37 datează Epistola din 93.

355. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 3; cf. Sf. Irineu (*Adv. Haereses*, III, 3, 3, Migne, P.G., VII, 849), care spune că Clement cunoștea de la înșiși Sf. Apostoli activitatea lor.

356. *Epistola către Corinteni*, V, 6—7, Migne, P.G., I, 220. *Scrierile Părinților Apostolici*, ed. și trad. rom. cit., p. 49.

357. V, 6—7; *ibidem*.



dreptatea în toată lumea și ajungînd la marginile Apusului (ἐπι τὸ τέρμα τῆς δόσεως ἐλθῶν) și a murit ca martir sub cîrmuitorii împărăției (cf. II Tim. 4, 17). Și așa s-a despărțit de această lume și a ajuns la locul de sfințenie, fiind cea mai mare pildă de răbdare»<sup>358</sup>.

Nu încapе niciun fel de îndoială că, «*prin marginile Apusului*», Sf. Clement nu poate înțelege decît Spania<sup>359</sup>, partea cea mai apuseană a continentului european și a Imperiului roman.

A doua mărturie despre călătoria Sfîntului Pavel în Spania este cuprinsă în Canonul Muratori, scris în jurul anului 180, în care citim că «Luca l-a făcut pe prea bunul Teofil să înțeleagă că toate lucrurile s-au petrecut în timpul său, cum arată în mod evident, lăsînd la o parte pătimirea lui Petru, ca și plecarea lui Pavel, părăsind cetatea pentru Spania (ab urbe ad Spania(m) proficiscentis)»<sup>360</sup>. Informația Canonului Muratori este prețioasă și pentru aceea că precizează că Pavel a mers direct de la Roma în Spania.

Eusebiu de Cezareea consemnînd o tradiție din vremea sa, privind a doua captivitate romană a Apostolului, precizează că acesta după prima captivitate, a plecat din Roma în altă parte să predice Evanghelia<sup>361</sup>, fără însă să precizeze în care parte anume. Fericitul Ieronim<sup>362</sup>, Sf. Atanasie cel Mare<sup>363</sup>, Sf. Chiril al Ierusalimului<sup>364</sup>, Sf. Ioan Hrisostom<sup>365</sup>, Teodor de Mopsuestia<sup>366</sup>, Teodoret de Cir<sup>367</sup> vorbesc despre această misiune paulină în Spania, ca și despre a doua captivitate romană a acestuia.

Din Epistolele pastorale rezultă că Sfîntul Apostol Pavel a făcut, după eliberarea sa din închisoarea de la Roma, o «a patra călătorie misionară<sup>368</sup>, a cărei ultimă parte s-a desfășurat în Orient<sup>369</sup>.

358. Acest text a fost pe larg comentat în legătură cu misiunea Apostolului neamurilor în Spania (cf. E. Dubowy, *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien*, în *Biblischen Studien*, XIX, 3, 1944, p. 1—111 și K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen, 1966, p. 32, n. 6 și p. 268 ș.u. și 298).

359. Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 3; C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 137; H. Bürki, *op. cit.*, p. 36—37; N. Brox, *op. cit.*, p. 29.

360. E. Jaquier, *Le Nouveau Testament...*, I, p. 199—200.

361. *Hist. Eccles.* II, 22, 2; Migne, P.G., XX, 193; *trad. rom. cit.*, p. 53.

362. In Ps. LXXXI, Migne, P.L., XXVI, 1130; *De viris illustribus*, 5, Migne, P.L., XXIII, 615; In Is., Migne, P.L., XXIV, 28, 154.

363. Migne, P.G., XXV, 528.

364. *Cateheze*, XVII, 26, Migne, P.G., XXXVIII, 998; Cf. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, partea a II-a, trad. de pr. D. Fecioru, București, 1943, p. 184.

365. *Prefața la Epistola către Evrei*, Migne, P.G., LXII, 11.

366. H. B. Swete (ed.), *Theodor of Mopsuestia on Epistles of St. Paul*, vol. I, Cambridge, 1880 (retipărire Farnborough, 1969, p. 205).

367. *Comentar la Filipeni*, Migne, P.G., LXXXII, 568; *Comentar la II Tim.* *Ibidem*, col. 856.

368. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 3.

369. Se notează (*Ibidem*), că o posibilă obiecțiune la această revenire a Apostolului în Orient, îndeosebi în Efes, ar putea fi bazată pe spusele acestuia din cuvîntarea de adio rostită la Milet în fața slujitorilor bisericești din Efes, în care se spune: «Și acum, iată, eu știu că voi toți, printre care am petrecut propovăduind împărăția lui Dumnezeu, nu veți mai vedea fața mea» (Fapte 20, 25; cf. și vers. 38). A se vedea

După Epistolele pastorale, itinerariul urmat de Apostol la întoarcerea în Orient este, foarte probabil, următorul: El debarcă mai întâi cu Tit în Creta<sup>370</sup>, pe care, după puțin timp<sup>371</sup> îl lasă ca episcop pe această insulă spre a cărmui Biserica locală (Tit 1, 5). După aceea, pe mare, se îndreaptă spre Asia Mică, poposind la Efes împreună cu Timotei, îl așează pe acesta ca episcop al Bisericii locale și al celor din împrejurimi (I Tim. 1, 3). De aici pleacă în Macedonia (I Tim. 1, 3; 3, 14; 4, 13), unde, probabil, are bucuria de a revedea pe iubiții săi filipeni, cum le promisese încă fiind la Roma (Filip. 1, 26). În așteptarea revederii lui Timotei (I Tim. 3, 14; 4, 13) și preocupat de unele situații care se iviseră la Efes (I Tim. 4, 1—3, 7; 6, 3), dar mai ales pentru a da *lămuriri scrise* lui Timotei asupra felului în care trebuie să cărmuiască Biserica, cum să rânduiască preoți și diaconi (3, 1—13), cum să organizeze slujbele bisericesti (2, 1—3, 8—12), îi scrie acestuia prima Epistolă, probabil către sfârșitul anului 65 sau începutul lui 66, de undeva din Macedonia, cel mai probabil din Filipi. Epistola către Tit a fost scrisă «curînd după I Timotei»<sup>372</sup>, probabil din Filipi sau altă localitate din Macedonia sau din Epir<sup>373</sup>, fiind motivată de rațiuni asemănătoare celor care au condus și la scrierea primei Epistole către Timotei.

Dorind să se întoarcă în Efes (I Tim. 3, 14; 4, 13), Apostolul se oprește în Epir, la Nicopolis, pentru a-l aștepta pe Tit care venea din Creta la această întâlnire cu Apostolul (Tit 3, 12). Aici Apostolul hotărîse să petreacă iarna împreună cu Tit. Este, desigur, vorba de iarna anilor 65—66.

Mai tîrziu, Apostolul va reveni la Efes. În drum vizitează Troa, unde își lasă mantaua și cărțile la Carp, gazda sa, (II Tim. 4, 13), trece prin Milet, unde Trofim, bolnav, este obligat să rămînă (4, 20) și ajunge la Corint, unde debarcă Erast (4, 20).

---

și H. Bürki, *Der erste Briefe* p. 37, care crede că în I Tim. 1, 3, Apostolul nu precizează că a venit din nou în Efes. El nu specifică de unde anume a plecat în Macedonia, cînd l-a îndemnat pe Timotei să rămînă în Efes. J. Jeremias (*op. cit.*, p. 3) subliniază însă că la Milet, Apostolul era copleșit de temerile legate de felul în care va fi primit în Ierusalim (c. Rom. 15, 31; cf. și Fapte 21, 11), care s-au și adeverit, căci Apostolul a fost prins și puțin a lipsit să fie ucis (Fapte 21, 30—31, 35; 22, 22). De aci caracterul testamentar al cuvîntării de la Milet. Apostolul însuși era gata nu numai să fie legat, ci și să moară la Ierusalim, «pentru numele Domnului Iisus» (Fapte 21, 13).

370. Apostolul era, eventual, însoțit «și de Timotei, Tihic și Artemas» (Pr. Dr. Grigorie T. Marcu, *Epistola Sf. Apostol Pavel către Tit...*, p. 9); cf. și H. Bürki, *Der erste Briefe...*, p. 38; Cornely și Merk, *op. cit.*, p. 247.

371. *Ibidem.* A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1063: («o misiune de cîteva săptămîni»).

372. S.N.T., p. 255. Asupra datei și locului scrierii Epistolelor I Timotei și Tit, să se vadă Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 387, 562, 576—577; C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 139; H. Bürki, *Der erste Briefe...*, p. 38 etc.

373. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 141.

Nu se cunoaște nimic sigur în legătură cu împrejurările în care a avut loc arestarea Apostolului, care a dus la a doua captivitate romană. Dacă Apostolul a realizat proiectul său, privind întoarcerea la Efes, în acest oraș trebuie să se fi produs incidentul care a condus la arestarea sa. Printre dușmanii înverșunați ai Apostolului (Fapte 19, 23 ; 20, 1, 3 ; 21, 27 ; I Cor. 15, 32) se număra, fără îndoială și Alexandru arămarul (II Tim. 4, 14), care poate fi responsabil, fie de arestarea lui Pavel, fie de o mărturie mincinoasă împotriva Apostolului<sup>374</sup>, care, arestat, a fost trimis la Roma unde s-a deschis procedura judiciară împotriva lui<sup>375</sup>.

Ajuns la Roma, Apostolul este obligat să vină în fața judecătorilor, prilej de a propovădui încă o dată pe Hristos (II Tim. 4, 17). În acest timp, Onisifor, trimis al Bisericii din Efes, după o stăruitoare căutare, îl găsește și-i aduce multă mângâiere (II Tim. 1, 16—17). Acum este, desigur, momentul în care îi scrie lui Timotei cea de-a doua Epistolă, din Roma, rugându-l să vină curînd la Roma, să-l umple de bucurie (II Tim. 1, 4). Nu e exclus ca această epistolă să fi fost adusă la Efes de Onisifor însuși, după împlinirea misiunii sale pe lângă Apostol<sup>376</sup>. Apostolul îl avea acum numai pe Luca lângă el (4, 9) și, desigur, pe cîțiva dintre creștinii din Roma : Eubul, Pudențiu, Linos, Claudia (4, 21).

Din faptul că Apostolul îi scrie lui Timotei să vină cît mai curînd la el (4, 9), înainte de începutul iernii (4, 21), se deduce clar că Epistola a fost scrisă în toamna anului 66 din Roma<sup>377</sup>.

Martiriul Sfîntului Apostol Pavel a avut loc în anul 67, în timpul lui Nero<sup>378</sup>.

Fericitul Ieronim aduce precizarea<sup>379</sup> că Sfîntul Apostol Pavel a suferit martiriul cu doi ani după ce Seneca a fost silit de către Nero să-și pună capăt zilelor<sup>380</sup>. Din analele lui Tacitus (XV, 20), se știe că Seneca a murit în timpul consulilor Sillius Nerva și Atticus Vestinus, adică în anul 65. Sf. Clement Romanul<sup>381</sup> precizează că martiriul Sfîntului Apostol Pavel a avut loc sub «egumeni» (μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμενῶν), adică

374. *Ibidem*, vol. II, p. 816.

375. Vezi *Comentariul la II Tim.* 4, 14—15.

376. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 145.

377. S.N.T., p. 255 ; Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 568 ; Pr. Prof. Dr. Ion Constantinescu, *Studiul Noului Testament*, manual pentru Seminarile teologice, București, 1981, p. 309. «Mulți comentatori consideră că Epistola a fost scrisă în toamna anului 67» (A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1063 ; C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 146 ; H. Bürki, *Der erste Briefe...*, p. 38.

378. Eusebiu de Cezareea, *Hist eccles.*, II, 25, P.G., XX, 196 ; *Trad. rom. cit.*, p. 58.

379. *De viris illustribus*, 12, Migne, P.L., XXIII, 661.

380. Cf. *Scriitorii greci și latini*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 343.

381. I Corinteni, 5, 7.

în perioada în care Nero fiind în Ahaia, în anul 67<sup>382</sup>, a încredințat conducerea unui triumvirat alcătuit din Sabinus, Tigellinus și Hellius Caesarianus<sup>383</sup>.

## H. MOTIVELE ȘI SCOPUL SCRIERII EPISTOLEI

După cum este îndeobște recunoscut, Epistola a II-a către Timotei este ultima scriere a Sfântului Apostol Pavel<sup>384</sup>. Această scriere este considerată de Sf. Ioan Hrisostom, ca un autentic testament al Apostolului neamurilor<sup>385</sup>. Sfântul Pavel avea în vremea scrierii Epistolei peste 60 de ani<sup>386</sup>, el însuși calificându-se, încă din timpul primei captivități romane (Filimon 9) drept «bătrîn». Sf. Ioan Hrisostom precizează că această Epistolă a fost expediată către sfirșitul vieții autorului<sup>387</sup>.

Sfântul Apostol Pavel se afla, probabil, într-unul din cele mai grele momente și într-una din cele mai dificile încercări din întreaga sa existență zbuciumată: El era închis la Roma (II Tim. 1, 8, 12, 17; 2, 9) și aștepta să primească moartea martirică (4, 6—8).

Din aceste împrejurări cu un caracter special se deduc *motivele* și *scopul* scrierii acestei ultime Epistole a Apostolului neamurilor.

Epistola a doua către Timotei urmărește, în primul rînd, să informeze pe Timotei și, prin el, pe creștinii din Efes (cf. 4, 22), asupra situației deosebite în care se afla. Apostolul descrie detenția sa la Roma și condițiile grele ale acestei detenții. El este ținut în lanțuri (1, 8, 16), ca un făcător de rele (2, 9). Această detenție nu a slăbit curajul și zelul marelui Apostol, căci el știe că aceste suferințe și încercări sînt datorate slujirii sale de Apostol al lui Hristos și de propovăduitor al Evangheliei (1, 8, 11—12) și sînt răbdate pentru ca creștinii, «cei aleși», să se împărtășească de mîntuirea cea întru Hristos și de slava veșnică (2, 10).

Pornind de la aceste constatări și fapte, Apostolul neamurilor îl *întărește și îmbărbătează* pe ucenicul său iubit, îndemnîndu-l să nu se rușineze de lanțurile detenției sale, ci să se întărească și mai mult spre împlinirea cu îndrăzneală a slujirii sale (1, 7—8, 13—14), ca un bun ostaș al lui Hristos (2, 3). Timotei trebuie să păzească «dreptarul cuvintelor sănătoase», comoara ce i s-a încredințat (1, 3—14; 3, 14), cele ce a auzit de la Apostol (2, 2), pe care trebuie să le încredințeze unor oameni credincioși care vor fi destoinici să învețe și pe alții (2, 2). Apos-

382. Dio Cassius, LXIII, 12, 19. Din inscripția de la Kardița, știm că împăratul debarcă în Grecia în toamna lui 66, pronunță discursul de eliberare a Eladei la 28 noiembrie 67 și se reîntoarce în Italia la sfirșitul lui 67 sau la începutul lui 68 (M. Holleaux, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, Paris, 1938, I, p. 165 ș.u. Deci Nero nu a putut judeca personal pe Sfântul Pavel (cf. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 146, nota 3).

383. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 1063.

384. Dr. V. Gheorghiu, *Introducere...*, p. 568.

385. *Comentar la II Timotei*, Migne, P.G., LXII, 652.

386. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 147.

387. *Com. la II Tim.*, Migne, P.G., LXII, 601.

tolul atrage atenția lui Timotei asupra necesității de a se întări în lucrarea sa prin harul hirotoniei prin care a primit nu duhul temerii, ci pe cel al puterii, al dragostei și înțelepciunii (1, 7) și cu ajutorul Sfântului Duh care sălășluiește în slujitorii bisericești (1, 14).

Păzind cu sfințenie ortodoxia învățaturii, Timotei trebuie s-o și propovăduiască neîncetat (2, 14) «cu timp și fără timp» (4, 2), «drept învățînd cuvîntul adevărului» (2, 15). În același timp, Timotei trebuie să se ferească de propovăduirile dascălilor mincinoși, de deșartele lor vorbiri (2, 16 ș.u.), de întrebările nebunești care dau prilej de ceartă (2, 23—24).

Scriind din temnița de la Roma episcopului Efesului, Sfântul Apostol Pavel îl avertizează pe Timotei să se ferească de Alexandru arămarul — care a făcut mult rău și Sfântului Pavel (4, 14—15) — ca și de cei ce fac parte din grupul în care se numără Imeneu și Filet (2, 16—17).

Epistola constituie și o invitație a lui Timotei la Roma pe care Apostolul dorea să-l vadă cît mai curînd (4, 9, 13, 21). Motivul acestei chemări urgente și insistente a lui Timotei la Roma nu era numai unul subiectiv, pe care Apostolul îl exprimă atît de frumos prin formularea: «Amintindu-mi de lacrimile tale, doresc mult să te văd, ca să mă umplu de bucurie» (1, 4).

Chiar în grelele condiții ale unei severe detenții, Apostolul neamurilor, apreciind lucid și profund situația sa, a ucenicilor săi apropiați, dar mai ales pe cea a Bisericii, îi transmite lui Timotei dispozițiile cele mai utile pentru a face față acestei situații, judecînd cu exactitate cele ce trebuie împlinite pentru propășirea Bisericii, în slujba căreia el se considera angajat neînterupt, indiferent de vitregia împrejurărilor pe care le trăia (1, 8, 12; 4, 11).

Apostolul neamurilor îi arată limpede lui Timotei nu numai situația lui grea, dezvăluindu-i apropierea martiriului său (4, 7—8), dar îi descrie și situația în care se aflau colaboratorii săi cei mai apropiați, pe care Timotei îi cunoștea desigur. Criticînd pe Dimas fiindcă l-a părăsit «iubind veacul de acum» (4, 10), Sfîntul Apostol Pavel arată că lucrarea de propovăduire a Evangheliei continuă nestingherită și neînterupt. Dînd, desigur, urmare dispozițiilor Sfîntului Apostol Pavel, Crescens se găsea în Galatia, Tit în Dalmația, Tihic la Efes (4, 10, 11), Erast în Corint (4, 20).

Lîngă Apostolul neamurilor se afla «numai Luca» (4, 11). De aceea, el îi cere lui Timotei ca, la venire, să ia cu sine și pe Marcu care îi era «de folos în slujire» (4, 11). Sfîntul Pavel nu va renunța nici în aceste împrejurări-limită la slujirea spre care fusese chemat (I Tim. 1, 11—12; 2, 7; II Tim. 1, 11) ca, prin el, «propovăduirea să fie deplină și să fie auzită de toate neamurile» (II Tim. 4, 17).

Epistola a II-a către Timotei este un document al vastei lucrări misionare a Apostolului neamurilor, al geniului său organizatoric, o oglindă a stării Bisericilor creștine înființate prin truda sa apostolică, a febrei activității misionare pe care colaboratorii și ucenicii săi o desfășurau în întregul imperiu roman, din îndemnurile și sub îndrumarea sa calificată.

Conținutul acestei Epistole este de natură să insufle curaj și putere lui Timotei și celorlalți creștini din Efes, dar și ucenicilor Apostolului neamurilor împrăștiați în marile centre ale Imperiului, în situația specială a acelor momente zbuciumate. Acesta este scopul principal al scrierii acestei Epistole: *întărirea ucenicilor și creștinilor din Bisericile întemeiate de marele Apostol, în ceasul în care acesta își încheia «călătoria» pe acest pământ (4, 7).*

Scriindu-i lui Timotei să vină la Roma, Sfântul Apostol Pavel îi cere să-i aducă felonul și cărțile, îndeosebi pergamentele, lăsate anterior la Carp în Troada (4, 14), lucruri necesare în temnița din Roma, ținând seama de apropierea iernii (4, 21) și de lucrarea sa de propovăduire a Evangheliei (4, 11, 17).

Aceste indicații date lui Timotei dezvăluie nu numai un motiv al scrierii Epistolei, ci și marea capacitate de concentrare a Apostolului, nu numai asupra marilor probleme care se puneau Bisericilor înființate de el și ucenicii săi, dar și asupra unor griji, aparent mai mărunte, a căror împlinire reprezenta un sprijin important pentru propășirea și calitatea lucrării misionare.

Un alt motiv al invitației lui Timotei la Roma, deci, al scrierii Epistolei, ni-l dezvăluie Sf. Ioan Hrisostom care spune că acesta avea «*multe a-i încredința*» (πολλά παράθεσαι)<sup>388</sup> lui Timotei.

Nu încapă nici o îndoială că revederea dintre Apostolul neamurilor și Timotei era de natură să transmită lui Timotei o mare forță de îmbărbătare, dar mai presus decât orice, acest contact constituia un ultim și important prilej de împărtășire a ucenicului de învățătura sa, îndrumările și sfaturile inestimabile ale Apostolului care-și aștepta sfârșitul într-o temniță din Roma.

Epistola aceasta, ca și cea dintâi adresată lui Timotei realizează, pe lângă ridicarea moralului lui Timotei, și țelul de a-l arăta pe acesta înaintea creștinilor din Efes, ca fidel și autentic ucenic și urmaș al Apostolului, ca deținător al harului preoției, în cea mai înaltă treaptă, ca responsabil pentru destinele Bisericii efesene și ale credincioșilor săi.

## I. CUPRINSUL EPISTOLEI

Epistola începe cu arătarea autorului și a destinatarului ei și cu salutarea adresată de Sfântul Apostol Pavel, expeditorul Epistolei, către Timotei, destinatarul acesteia (1, 1—2).

Se trece apoi imediat la evocarea strinselor legături statornicite între Sfântul Apostol Pavel și Timotei, a credinței neprefăcute a lui Timotei, Apostolul exprimându-și via dorință de a-l vedea pe Timotei la Roma de unde-și scrie Epistola (1, 3—5). Timotei este apoi îndemnat să intensifice lucrarea harului primit la hirotonie, care este har de

388. *Com. la II Timotei*, Migne, P.G., LXII, 655.

putere, de dragoste și de înțelepciune, mărturisind cu îndrăzneală pe Hristos și să nu se rușineze de lanțurile Sfintului Pavel (1, 6—8). Conținutul Evangheliei este mântuirea prin lucrarea și harul lui Iisus Hristos care a nimicit moartea și a adus la lumină viața și nemurirea, prin Evanghelie (1, 9—10).

Spre slujirea acestei Evanghelii a fost rinduit Sfântul Pavel propovăduitor, Apostol și învățător al neamurilor. Acesta este motivul pentru care Apostolul suferă, fără să se rușineze, detenția la Roma. Timotei trebuie să păzească neîntinat și fără scăzăminte dreptarul cuvintelor sănătoase, comoara încredințată lui cu ajutorul Sfintului Duh (1, 11—14).

Deși mulți din Asia s-au lepădat de Apostol în grelele momente prin care trecerea, fiind închis la Roma, Onisifor i-a adus acestuia multă mângâiere, vizitându-l în închisoare. Acesta e motivul pentru care Sfântul Apostol Pavel înalță o fierbinte rugăciune pentru el (1, 15—18).

Timotei trebuie să se întărească în harul cel întru Hristos Iisus și să încredințeze învățătura apostolică la oameni credincioși, care, la rîndul lor vor fi destoinici să învețe și pe alții. Timotei este ca un ostaș al lui Hristos, care nu trebuie să fie împiedicat în îndeplinirea misiunii sale de treburile vieții. El trebuie să-și îndeplinească misiunea, în condiții de totală conformare cu mandatul ce i s-a încredințat, asemenea celui care primește cununa de învingător la jocuri, dacă s-a luptat după regulile acestor jocuri. Asemenea plugarului care are dreptul natural, să se împărtășească primul, din roadele muncii sale, și slujitorul bisericesc este îndreptățit la remunerație din partea păstoriților săi.

Timotei trebuie să înțeleagă toate cele ce-i sînt grăite de Apostol, să-și amintească de Hristos cel înviat pentru care Apostolul suferă lanțuri ca un făcător de rele, pentru ca cei aleși să aibă parte de mîntuire și de slavă veșnică. Cine rămîne întru Hristos va și împărăți împreună cu El Care este credincios făgăduințelor Sale (2, 1—13).

Timotei trebuie să propovăduiască aceste adevăruri și să îndemne pe creștini să nu se certe pe cuvinte, ferindu-se el însuși de aceste certuri care provoacă mult rău și, mai ales, aduc erezii ca acelea ale lui Imeneu și Filet (2, 14—18).

Oricîte vor fi încercările la care va fi supusă, Biserica lui Dumnezeu stă neclintită pe temelia ei. Fiecare credincios își găsește în această Biserică locul său, fiind, după puteri, de trebuință Stăpînului (2, 19—21).

Slujitorul bisericesc trebuie să urmeze dreptatea, credința, dragostea, pacea cu cei cu inimă curată. El nu trebuie să se certe, ci să fie blînd și destoinic, să dea învățătură, certînd cu blîndețe pe cei ce-i stau împotriva, nădăjduind ca astfel să-i scape pe aceștia din lațul în care au fost prinși de diavol (2, 22—26).

În vremea de apoi, oamenii vor fi stăpîniți de păcate grave ca iubirea de sine, iubirea de arginți, neascultarea de părinți, necucernicia, cruzimea, tăgăduirea lui Dumnezeu. Aceștia stau împotriva adevărului ca odinioară Iannes și Lambres care s-au împotrivit lui Moise. Aceștia vor fi curînd dați pe față datorită purtării lor nesăbuite (3, 1—9).

Timotei a urmat exemplul Sfântului Pavel în toate privințele. Oamenii răi vor atrage și pe alții la rătăcirea lor (3, 10—13).

Timotei trebuie să rămână credincios Tradiției și Sfintei Scripturi, pentru ca să fie bine pregătit pentru orice lucru bun (3, 14—17).

Timotei este fierbinte rugat de Sfântul Apostol Pavel, să propovăduiască învățătura evanghelică fără încetare, «cu timp și fără timp», căci se vor înmulți cei ce nu vor suferi învățătura sănătoasă, întorcându-și auzul de la adevăr. Cu atât mai mult slujitorul bisericesc trebuie să rămână treaz făcându-și slujba sa în mod deplin (4, 1—5).

Acest ultim îndemn al Apostolului neamurilor capătă o și mai mare pondere și însemnătate dacă se ține seama că este adresat lui Timotei, într-un moment când zilele autorului Epistolei sînt numărate, el așteptînd primirea morții martirice după o viață închinată slujirii lui Hristos și Evangheliei Sale (4, 6—8).

În încheierea Epistolei, Sfântul Apostol Pavel îi adresează lui Timotei invitația de a-l vizita la Roma, ținînd seama de faptul că mulți din colaboratorii săi apropiați erau plecați cu diverse misiuni în unele orașe ale Imperiului, lângă Apostol aflîndu-se numai Luca. Timotei trebuia să ia cu el și pe Marcu și să aducă unele obiecte personale ale Sfântului Apostol Pavel, lăsate anterior în Troa (4, 9—13).

Autorul Epistolei avertizează pe Timotei să se ferească de Alexandru arămarul care a făcut mult rău Apostolului neamurilor (4, 14—15).

Sfântul Apostol Pavel, rămas singur la întîia sa apărare, a fost ajutat de Domnul pentru ca Evanghelia să fie vestită deplin la toate neamurile. Și de această dată, Apostolul va fi izbăvit de orice rău și va fi mîntuit în Împărăția Sa cea cerească (4, 16—18).

În partea finală a Epistolei, Apostolul trimite salutări Priscilei și lui Acvila, precum și casei lui Onisifor, îi reînnoiește lui Timotei invitația de a veni cît mai repede la Roma și-i transmite salutări din partea unor creștini din Roma precum Eubul, Pudențiu, Linos și Claudia (4, 19—21).

Epistola se încheie cu o binecuvîntare finală (4, 22).



## PARTEA I

# COMENTARIU

## I

### EXPEDITORUL, DESTINATARUL ȘI SALUTAREA

(1, 1—2)

Cap. I, 1 : *Pavel, Apostol al lui Hristos Iisus, prin voia lui Dumnezeu, după făgăduința vieții care este întru Hristos Iisus.*

2 : *lui Timotei, iubitului fiu, har, milă, pace de la Dumnezeu-Tatăl și de la Hristos Iisus, Domnul nostru.*

Toate variantele textului care vor fi semnalate în acest comentariu sînt extrase din aparatul critic al cărții : Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* post Eberhard Nestle et Erwin Nestle ; comuniter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wickgren ; apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 26. Auflage 7. revidierter Druck, 1983. Cînd a fost cazul, pentru unele variante, s-au adăugat unele sigle reprezentînd martori care apar în aparatul critic al cărții : *The Greek New Testament* Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wickgren, third Edition (corrected), United Bible Societies, Stuttgart, 1983.

*Variante ale textului 1, 2* : Κυρίου Ιησοῦ Χριστοῦ **N**\* 33, traducerea siriacă numită «Peschitto» ; textul tradus (Χριστοῦ Ιησοῦ) este atestat în **N**<sup>2</sup>, A, D, F, G, I Ψ etc. traducerile latine (Itala și Vulgata) traducerea siriacă, versiunea denumită Harellensis, sahidică și bohairică.

(1, 1). Textul prezintă paralele aproape identice în epistolele Apostolului scrise încă la începutul activității sale literare : I Corinteni (1, 1), II Corinteni (1, 1), Efeseni (1, 1), Coloseni (1, 1) și este asemănător cu I Timotei 1, 1. Trebuie subliniat că, aici, Sfîntul Pavel își afirmă calitatea sa de Apostol mai puțin solemn decît în Epistola către Tit (cf. 1, 1), lucru explicabil dacă avem în vedere caracterul acestei Epistole, un adevărat testament spiritual al Apostolului neamurilor, și destinatarul Epistolei, care este Timotei, unul din cei mai apropiați colaboratori ai acestuia, numit încă o dată, «iubit fiu» (cf. I Timotei, 1, 2 ; II Timotei, 1, 2 ; I Cor. 4, 17 ; Rom. 16, 21 ; Filip. 2, 20, 22 ; II Tim. 3, 10 etc.).

Dacă totuși Sfîntul Pavel menționează și în acest caz calitatea sa de «Apostol al lui Hristos Iisus», o face pentru că Epistola, deși adresată lui Timotei, era destinată să fie citită comunității din Efes în fruntea căreia acesta fusese așezat episcop, întrucît cuprinsul ei interesa înde-

aproape această importantă comunitate creștină din epoca apostolică (cf. 1, 15, 18)<sup>388 a</sup>.

Sfântul Pavel își va afirma, în cea mai mare parte a epistolelor sale această calitate<sup>389</sup> de *Apostol al lui Hristos Iisus*, spre a da o pondere corespunzătoare cuprinsului scrierilor respective. Deci, înainte de a fi semnul autenticității neîndoielnice a Epistolelor pauline, aceste cuvinte afirmă caracterul inspirat al scrierilor în fruntea cărora se află și arată autoritatea pe care o au aceste scrieri în epocă și de-a lungul veacurilor. Pavel nu este o simplă persoană particulară și nici un simplu creștin sau împuternicit al unei ființe omenești, ci Apostol al lui Iisus Hristos, suprema demnitate în Biserica apostolică,<sup>390</sup> purtătorul unei înalte responsabilități în fața Bisericii, căci această demnitate este deținută «*prin voia lui Dumnezeu*» (ὁὐὰ θελήματος θεοῦ). Nimeni nu își ia singur cinstea de Apostol, ci numai ca urmare a unei chemări speciale,<sup>391</sup> după pilda lui Hristos (Evrei 5, 4). Chemarea la apostolat a Sfântului Pavel, după voia cea una și suverană a lui Dumnezeu este afirmată, de asemenea, în I și II Corinteni (1, 1); Efeseni (1, 1); Coloseni (1, 1). Apostolul are, deci, o deplină conștiință a naturii și obârșiei chemării sale apostolice și o afirmă ca atare.

«După făgăduința vieții care este în Hristos Iisus» (κατ'ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) Sf. Ioan Hrisostom, comentind aceste cuvinte ale Apostolului în contextul lor, vorbește de primejdiile legate de slujba apostoliei: «Ne-a făcut pe noi Apostoli, spune Sfântul Părinte, să fim nu numai în primejdie, ci să și murim și altele asemenea să pățim»<sup>392</sup>. Deci Timotei nu trebuie să fie neliniștit de situația grea în care se află Apostolul cind îi scrie Epistola (vezi 4, 6, 16), căci aceste încercări aduc viața veșnică «de unde va fugi toată durerea, întristarea și suspinarea» (Isaia 35, 10)<sup>393</sup>. Cuvintele «după făgăduința vieții care este întru Hristos Iisus» sînt, în tîlcuirea marelui exeget patristic, cuvinte de mîngiere pentru Timotei,<sup>394</sup> care era legat de Apostolul, întemnițat la

388 a. C. Spicq, *Les Epîtres pastorales*, tome II, quatrième édition refondue, collection «Études bibliques», Paris, 1969, p. 697. Joseph Reuss, *Der zweite Briefe an Thimotheus*, Düsseldorf, 1965, p. 23.

389. Cu excepția Epistolelor I și II Tesaloniceni, Filipeni și Filimon. În Epistolele către Tesaloniceni, cele mai vechi scrieri ale Noului Testament, pentru că, în timpul scrierii lor, nimeni nu pusese la îndoială demnitatea sa de Apostol, în Filipeni pentru că Epistola era adresată unei comunități față de care Apostolul avea o deosebită și statornică afecțiune, iar în Filimon, pentru că era trimisă unei persoane particulare, fiind mai curînd un bilet cu caracter particular.

390. «Mare era demnitatea Apostolului, spune Sf. Ioan Hrisostom, mare și minunată. Pretutindeni vedem pe Sfântul Pavel punînd înainte izvorul demnității sale, ca să nu se socotească drept uzurpare această cinste, ci ca fiindu-i încredințată și investită» (*Com. la I Timotei*, în Migne, P.G., LXII, 503).

391. Sf. Ioan Hrisostom ține să precizeze că chemarea Sfântului Pavel la apostolat este dovedită de textul din Faptele Apostolilor, (13, 2) unde Duhul Sfînt grăiește: «Osebiți-Mi pe Barnaba și pe Saul, pentru lucrul la care i-am chemat» (*Ibidem*).

392. *Com. la II Tim.*, Migne, P.G., LXII, 601, of. J.-A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire d'après Dom Calmet, les Saints Pères et exégètes anciens et modernes*, tome XVI, *Épîtres de Saint Paul*, Arras, Paris, 1905, p. 403 și Teofilact al Bulgariei, *Com. la II Timotei*, Migne, P.G., CXXV, 90.

393. Sf. Ioan Hrisostom, *Com. la II Tim.*, P.G., LXII, 601.

394. *Ibidem*.

Roma, printr-o profundă afecțiune. Apostolul a fost rînduit să propovăduiască, deci, această făgăduință a vieții veșnice,<sup>395</sup> căci, după cuvintele Sfîntului Ioan Hrisostom «dacă este făgăduință, nu căuta această făgăduință aici, căci «*nădejdea care se vede nu este nădejde*» (Rom. 7, 24)<sup>396</sup>. Este de la sine înțeles că ἐπαγγελία ζωῆς se referă la *nădejdea vieții veșnice*, pe care trebuie s-o propovăduiască Apostolul. Obiectul promisiunii lui Dumnezeu-Tatăl, în Noul Testament, este cînd Mîntuitorul (Fapte 13, 23 ; II Cor. 1, 20 ; Evr. 8, 6), cînd Duhul Sfînt (cf. Fapte 1, 4 ; 2, 33 ; Gal. 3, 14 ; Efes. 1, 13). În textul nostru obiectul făgăduinței este viața veșnică, deoarece termenul ζωῆ in seamnă aici, chiar fără a fi determinat prin αἰώνιος, viața veșnică (cf. 1, 10 ; I Tim. 6, 19 ; Tit. 3, 7 etc.)<sup>397</sup>.

Precizarea «*care este întru* (ἐν) *Hristos Iisus*» este autentic paulină (vezi Rom. 8, 39 ; 9, 1 ; 15, 17 ; I Cor. 1, 2 ; Filip. 1, 1 etc.) și arată că Hristos este izvorul obiectiv al vieții<sup>398</sup> (cf. Ioan 1, 4 ; 11, 25 ; 14, 6), căci prin mijlocirea lui Hristos ajungem la această viață veșnică (I Cor. 1, 4). Viața veșnică este harul lui Dumnezeu «în Hristos Iisus, Domnul nostru» (Rom. 6, 23). Legea Duhului vieții ne-a fost dată întru Hristos Iisus care ne-a eliberat de legea păcatului și a morții (Rom. 8, 2).

Hristos se află, așadar, la obirșia vieții noastre creștine, întru El avem și făgăduința vieții celei veșnice, căci prin El primim toate darurile cele cerești : mîntuirea (II Tim. 2, 10 ; 3, 15), harul (1, 9 ; 2, 1), credința și dragostea (1, 3 ; I Tim. 14 ; 3, 13), viața cucernică (II Tim. 3, 12 ; Rom. 8, 2)<sup>399</sup>.

I, 2. Comentatorii mai vechi și mai noi subliniază tactul pedagogic al Apostolului care numește pe destinatarul ultimei sale Epistole cu cuvintele Τιμοθέω ἀγαπητῷ τέκνῳ («*lui Timotei, iubitului fiu*»)<sup>400</sup>. Sfîntul Apostol reia literal caracterizarea făcută lui Timotei în I Corinteni 4, 17 : «*Am trimis la voi pe Timotei, care este fiul meu iubit* (τέκνον ἀγαπητόν). Cuvintele Apostolului exprimă un sentiment foarte puternic. Apelativul τέκνον este mai expresiv, decît υἱός, lăsînd să se întrevadă o tandrețe particulară, accentuată în textul comentat, prin absența posesivului «*meu*». Expresia de «*copii prea iubiți*» va fi folosită de Apostolul neamurilor, pentru a desemna pe credincioșii pe care el i-a adus la credință (I Cor. 4, 14 ; Efes. 5, 1), dar niciodată nu a folosit-o pentru a caracteriza pe vreun alt colaborator al său în afară de Timotei<sup>401</sup>.

395. Teodoret al Cîrului, *Com. la II Timotei*, în Migne, P.G., LXXXII, 931 ; cf. și Dr. I. Olariu, *Explicarea Epistolelor S. Apostol Pavel către Filipeni, Coloseni, 1, 2 Tesaloniceni, 1, 2 Timotei, Tit, Filimon și Evrei*, Caransebeș, 1913, p. 239.

396. Sf. Ioan Hrisostom, *Com. la II Tim.*, Migne, P.G., LXII, 601.

397. Vezi H. v. Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon ; Pastoralbriefe*, în *Handkommentar zum Neuen Testament*, 2 Auflage, Leipzig, 1893, in h.l., cf. Fritz Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle*, Giessen — Basel, 1952, p. 500 ; vezi și C. Spicq, *op. cit.*, vol II, p. 698.

398. Fritz Rienecker, *op. cit.*, p. 500.

399. Cf. C. Spicq, *op. cit.*, tome II, p. 698.

400. Cf. I Tim., 1, 2 : «*Lui Timotei, adevăratul fiu întru credință*» (Τιμοθέω γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει). Cf. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Migne, P.G., LXII, 601 ; C. Spicq, *op. cit.*, vol II, p. 698.

401. C. Spicq, *op. cit.*, vol II, p. 698 și P. Dornier, *Les Épitres pastorales*, în col. «*Sources bibliques*», Paris, 1969, p. 180—181.

În Septuaginta ἀγαπητός traduce de șapte ori din cincisprezece, cuvântul ebraic care însemnează «unic» (Fac. 22, 2, 12, 16 ; Ier. 6, 26 ; Amos 8, 10 etc.)<sup>402</sup>, ceea ce îl determină pe M.-J. Lagrange să tragă concluzia că între «iubit» și «unic» nu este o prea mare deosebire,<sup>403</sup> în limbajul Sfintei Scripturi.

Termenul arată, încă o dată, că Timotei este pentru Sfântul Apostol Pavel ucenicul preferat, cel mai vechi și cel mai fidel. Acesta este motivul pentru care îi și trimite această ultimă epistolă a sa<sup>404</sup>.

Sf. Ioan Hrisostom remarcă, pe bună dreptate, că Apostolul nu spune simplu «fiului», că «iubitului fiu», mărturisind prin aceasta, virtutea lui Timotei, căci dragostea lui pentru Timotei nu provine de la natură, ci este motivată de virtutea acestuia<sup>405</sup>.

În partea a doua a versetului, după ce a numit pe destinatarul Epistolei, Apostolul îi adresează acestuia un salut care se întâlnește, cum va nota Sf. Ioan Hrisostom,<sup>406</sup> și în Epistola I către Timotei: «*Har, milă, pace de la Dumnezeu-Tatăl și de la Hristos Iisus, Domnul nostru*» (cf. II Ioan 3).

În celelalte Epistole, Sfântul Apostol Pavel va formula un salut în care se întâlnesc numai două din componentele din textul nostru și anume *har* și *pace* (vezi Rom. 1, 7 ; I Cor. 1, 3 ; II Cor. 1, 2 ; Gal. 1, 3 ; Efes. 1, 2 ; Filip. 1, 2 ; Col. 1, 2 ; I Tes. 1, 1 ; II Tes. 1, 2 ; Filip. 3)<sup>407</sup>.

Sf. Ioan Hrisostom, care a observat această particularitate a salutului din Epistolele către Timotei, subliniază că Apostolul se roagă pentru revărsarea milei de la Dumnezeu-Tatăl, și de la Domnul nostru Iisus Hristos asupra ucenicului său iubit, așezat ca episcop în Efes din dra-

402. P. Dornier, *op. cit.*, p. 181 ; cf. și Hans Bürki, *Der zweite Briefe des Paulus an Timotheus, die Briefe an Titus und an Philemon*, în «Wuppertaler Studienbibel», Wuppertal, 1975, p. 18 ; C. Spicq, *op. cit.*, vol. II, p. 698.

403. *Evangile selon Saint Marc*, éd. a III-a, Paris, 1920, p. 9.

404. Vezi și I Tesaloniceni 3, 2 : «*Am trimis pe Timotei, fratele nostru și slujitorul lui Dumnezeu și împreună lucrător cu noi la Evanghelia lui Hristos*» ; Filipeni 2, 22 : «*Căci (Timotei) împreună cu mine a slujit Evanghelia, întocmai ca un copil lângă tatăl său*», cf. I Timotei 1, 18 ; II Timotei 2, 1 etc.

405. *Com. la II Tim.*, Migne, P.G., LXII, 698 ; Teofilact al Bulgariei, *Com. la II Tim.*, în Migne, P.G., CXXV, 89. Sf. Ioan Hrisostom, (*Ibidem*) notează, la începutul Comentariului său că această Epistolă este trimisă de Sfântul Pavel către sfârșitul vieții sale, deci la o vîrstă înaintată, ceea ce explică vorbele calde adresate lui Timotei, vorbele unui bătrîn, a cărui sensibilitate este accentuată de grelele încercări prin care știe că trebuie să treacă : «*Vremea despărțirii mele s-a apropiat*» (II Tim. 4, 6). Pe bună dreptate se subliniază că nimeni n-ar fi găsit cuvinte mai potrivite pentru a se adresa lui Timotei decât Apostolul însuși, care își așterne pe papirus ultimele gânduri, acelea ale unui martor al lui Hristos care se apropie de sfârșitul vieții. Este încă o dovadă a autenticității scrierii de care ne ocupăm (C. Spicq, *op. cit.*, vol. II, p. 699).

406. *Com. la II Tim.*, Migne, P.G., LXII, 601 ; Teofilact, *Com. la II Tim.*, Migne, P.G., CXXV, 89.

407. În unele manuscrise întreita salutare «*har, milă și pace*» (cf. și *Noul Testament cu Psalmii*, tipărit sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, 1978, apare și în Tit 1, 4. O asemenea variantă textuală necunoscută Părinților bisericești și neatestată de majoritatea celor mai importante manuscrise și traduceri nu poate fi reținută. De aceea trebuie conchis că salutul «*har, milă, pace*» este propriu Epistolelor către Timotei. Cf. Preot Dr. Prof. Grigorie T. Marcu, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit*. Introducere, text și comentariu, Sibiu, 1947, p. 21.

gostea sa deosebită, cu adevărat părintească față de acesta, temîndu-se și tremurînd pentru el. «Dascălii au mai ales nevoie de milă», conchide, pe bună dreptate, Sfîntul Părinte <sup>408</sup>.

Cei trei termeni ai salutului adresat de Apostolul neamurilor lui Timotei «*har, milă, pace*» se constituie într-o urare creștină, care va înlocui salutul iudaic «Șalom» (cf. Matei 10, 12) și pe cel grec de χαίρε, deși termenii acestei urări se regăsesc în Vechiul Testament, dar nu laolaltă. *Harul* este expresia dragostei și a milostivirii divine, un dar acordat printr-o totală bunăvoință de către Dumnezeu (II Tim, 1, 9; I Cort. 2, 12) pentru dobîndirea mîntuirii (Tit 2, 11; Fapte 20, 24; Rom. 5, 21; Efes. 1, 6). În același timp harul este o putere care întărește pe cei ce slujesc Evanghelia lui Hristos (I Cor. 15, 10). *Mila* este, pentru un iudeu, aproape sinonimă cu harul (II Cor. 4, 1; Evr. 4, 16), căci Septuaginta traduce constant «hesed» = har, prin ἔλεος<sup>409</sup>, termen care accentuează gratuitatea și eficiența iertării acordată celor păcătoși (I Tim. 1, 13; Tit 3, 5; Rom. 11, 32; Efes. 2, 4). *Pacea*, care este salutul tradițional iudaic (cf. Matei 10, 12), devine o componentă a lucrării mesianice (Isaia 2, 3 ș.u.; Mih., 4, 3; 5, 3—4; Zah. 9, 9 ș.u.).

Pacea este un dar pe care omul îl primește ca urmare a îndreptării: «Deci fiind îndreptați din credință, avem pace cu Dumnezeu, prin Domnul nostru Iisus Hristos» (Rom. 5, 1; cf. 14, 17; 15, 13; Gal. 5, 22). În consecință, toți cei care au primit Evanghelia păcii» (Efes. 5, 15) trăiesc în pace (I Cor. 7, 15; Filip. 4, 7; II Tes. 3, 16), urmează pacea (I Tim. 2, 22), păzind-o ca pe o comoară de mare preț (Col. 3, 13)<sup>410</sup>.

Aceste trei daruri au același izvor ca și mandatul apostolic al Sfîntului Pavel și anume *Dumnezeu-Tatăl și Hristos-Iisus, Domnul nostru*. Prepoziția ἀπό întărește ideea de unicitate a izvorului de la care ne vin harul, mila și pacea în sens creștin: Dumnezeu-Tatăl și Hristos Iisus, Domnul nostru. Timotei și credincioșii păstoriți de el vor fi duhovnicește mai bogați, primind din prea-plinul dragostei lui Dumnezeu darurile cerute pentru ei de Apostolul neamurilor.

408. *Com. la I Timotei*, Migne, P.G., LXII, 505; vezi și Teofilact, *Com. la I Timotei*, Migne, P.G., CXXV, 14; Ecumeniu, *Com. la I Timotei*, în Migne, P.G., CXIX, 137; cf. C. Spicq, *Prolégomènes à une étude de théologie néo-Testamentaire*, Louvain, 1955, p. 120 ș.u. la C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 318.

409. C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 318.

410. *Ibidem*.



## PATRIARHIA ECUMENICA ȘI AUTOCEFALIA BISERICII NOASTRE DE-A LUNGUL SECOLELOR

Pr. Prof. Dr. NICOLAE DURĂ

În lumea ortodoxă de limbă greacă se vehiculează ideea că Biserica de Constantinopol a fost «apostolică și misionară» de la început<sup>1</sup>. După mărturia tradiției istorico-canonice bizantine vechi — confirmată în secolul XII de Nil Doxapatri — Scaunul de Constantinopol a fost înființat de «Andrei cel întâi chemat, făcându-se în el întâi episcop al Cetății...»<sup>2</sup>. Unii teologi greci contemporani spun însă că introducerea sărbătorii Sfântului Andrei în Biserica constantinopolitană s-a datorat «strămutării moaștelor sale din Achaia în capitală de către împăratul Constantin, în 356 sau 357, cu ocazia tirnosirii Bisericii-martyrium a Sfinților Apostoli»<sup>3</sup>. Literatura în favoarea acestei idei — privind misiunea evanghelizării localității Byzantion de către Sfântul Apostol Andrei — a apărut «către 535»<sup>4</sup>. Pentru a-și revendica paternitatea apostolică — și, implicit, pentru afirmarea importanței Scaunului episcopal din Constantinopol în baza principiului apostolic, Patriarhia de Constantinopol a hotărât, din secolul al IX-lea — o «comemorare specială în cinstea Sfântului Andrei...»<sup>5</sup>.

Un mare teolog ortodox afirma că «legendele despre Sfântul Marcu ca întemeietor al creștinătății în Alexandria sau a Sfântului Andrei, ca predicator în Bizanț, au fost exploatate mult mai târziu, mai întâi ca argumente împotriva pretențiilor papale»<sup>6</sup>. Dar, «...întrucât Bizanțul nu mai există, este pur și simplu fără sens — sublinia același teolog — să încerci o definiție a drepturilor Patriarhiei ecumenice în termeni bizantini. Nimic nu poate vătăma mai mult prestigiul Patriarhiei decât invocarea constantă a canonului 28 de la Calcedon, ca o definire a acestor drepturi»<sup>7</sup>.

Până la Sinodul al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), Biserica din Constantinopol a ființat ca o episcopie a diocezei de Heracleea

---

1. *Le premier-appelê et le premier siêge* : discours prononcé par S.E. le Métropolitte Bartholomée de Philadelphie à l'occasion de la fête patronale de l'Eglise de Constantinople le 30 novembre 1983, în «Episkepsis», XIV (1983), no. 305, p. 18.

2. C. Erbiceanu, *Despre originea și întinderile Tronurilor patriarhale în Biserica creștină și în special la care Tron am făcut parte noi românii*, în «Biserica Ortodoxă Română», XIV (1890), nr. 8, p. 590.

3. Prof. H. Konstantinidis, *Sfântul Apostol Andrei în Tradiția Bisericii și în viața creștinilor*, trad. † Adrian Botoșăneanu, în «Biserica Ortodoxă Română», CXVI, (1978), nr. 11—12, p. 1326.

4. *Ibidem*, p. 1329.

5. *Ibidem*.

6. J. Meyendorff, *The Ecumenical Patriarch, seen in the light of orthodox ecclesiology and history*, în "The Greek Orthodox Theological Review", vol. XXIV (1979), nr. 2—3, p. 230.

7. *Ibidem*, p. 243.

(Tracia)<sup>8</sup>. În baza dispoziției canonului 3 al Sinodului II ecumenic, Biserica din Constantinopol a primit prerogativă întâietății onorifice în cadrul Bisericii din Imperiul roman de Răsărit. Prin canonul 28 al Sinodului IV ecumenic, Scaunul din Constantinopol a fost ridicat la demnitatea de Patriarhie, iar diocesele Asiei (Efes), Pontului (Cezareea) și Traciei (Heracleea) au fost trecute sub jurisdicția sa canonică<sup>9</sup>. În anul 587, patriarhul de Constantinopol și-a asociat la titulatura sa și atributul de «ecumenic»<sup>10</sup>. De altfel, din epoca Împăratului Heraclie (sec. VII), «Biserica din Bizanț devine greacă și se încorporează Imperiului. Etnicitatea Bisericii din Bizanț a constituit unul din factorii dinamici ai schismei dintre cele două Biserici...»<sup>11</sup>, adică din Apus și din Răsărit. După această perioadă a elenizării Bisericii din Bizanț, «ecumene» s-a identificat cu «Imperiul bizantin al cărui patriarh era patriarh ecumenic...»<sup>12</sup>. După cucerirea Constantinopolului de către turci — în anul 1453 — patriarhul de Constantinopol a devenit «Mil'let Bashi» adică «căpetenia națiunii» elene<sup>13</sup>. Tratatul de la Lausanne (1923) a pus capăt jurisdicției patriarhului de Constantinopol în chestiuni civile și administrative, precum și poziției sale de reprezentant al națiunii elene<sup>14</sup>. În anul 1924, Nicolae Iorga declara cu îndreptățire că «Patriarhia ecumenică din Constantinopol, ca și cele din Ierusalim, Antiohia și Alexandria, este de mult organ național grecesc»<sup>15</sup>, iar «unitatea Ortodoxiei a trecut de mult de la monarhia ecumenică... la posibilitatea unei forme federative ai căror membri trebuie să aibă fiecare importanța statului pe care-l reprezintă»<sup>16</sup>.

În Evul Mediu, Biserica din Constantinopol s-a considerat pe sine a fi «mamă... pentru toți cei care vor să fie și sînt numiți creștini»<sup>17</sup>. Evident, această prerogativă și-a luat-o *ab homine*, și nu *a jure*. Pentru lumea elenă, de credință ortodoxă, statutul canonic al Scaunului de Constantinopol a rămas aproape la fel și astăzi. Întîistătătorul Bisericii din Constantinopol este numit «papă al Bisericii»<sup>18</sup> și «...singura autoritate ecleziastică în Ortodoxie care are dreptul să convoace Confe-

8. Vezi V. T. Istavridis, *Prerogativele Patriarhului Bizantin în relație cu ceilalți patriarhi orientali*, în lb. engleză, în «Orientalia Christiana Analecta», no. 181, Roma, 1968, p. 43.

9. Vezi *The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon. A Background Note*, apud A. Grillmeier, S. J. — H. Bacht, S. J. *Das Konzil von Chalkedon*, Wurzburg, 1953, II, p. 453.

10. Vezi A. Tillyrides, *Contributions to the History of the Archdiocese of Thyateria and the Exarchate of Western Europe*. Document no 24, în «Ekklesia kai Theologia», tom. II, London, 1981, p. 832—833.

11. J. M. Petrikakis, *Interventions dynamiques de l'empereur de Byzance dans les affaires ecclésiastiques*, în «Byzantina», tom. III, Tesalonic, 1971, p. 143.

12. C. Papoulidis, *La pace de l'empereur à Byzance pendant les Conciles Oecuméniques*, în «Byzantina», tom. III, Tesalonic, 1971, p. 123.

13. Prof. B. S. Giannakis, *International Status of the Ecumenical Patriarchate*, în «Holy Cross of Theology», (Hellenic College — U.S.A. Boston), vol. II, 1956, nr. 2, p. 12.

14. A. Tillyrides, *op. cit.*, p. 847.

15. *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, edit. Arhim. Tit Sîmedrea, București, 1925, p. 7.

16. *Ibidem*, p. 8.

17. Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata graeca Medii Aevi*, t. I. *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, p. 159—160.

18. Prof. B.S., Giannakis, *op. cit.*, p. 13.

rințe panortodoxe, presinodale și sinodale ecumenice<sup>19</sup>. Pentru această lume creștină, Scaunul de Constantinopol a primit, în baza canonului 28 al Sinodului IV ecumenic, «dreptul de a guverna pe creștinii din ținuturile barbare și din neamurile străine, și să hirotonească episcopi pentru credincioșii din alte triburi»<sup>20</sup>. După părerea unui canonist grec, patriarhul de Constantinopol<sup>21</sup> a primit — în baza dispoziției canonului 28 al Sinodului IV ecumenic — dreptul de jurisdicție canonică și asupra diasporei Bisericii ortodoxe.

O asemenea optică eclesiologică și asemenea afirmații deformează realitatea istorică și canonică a Bisericii Ortodoxe și creează o atmosferă de tensiune în sînul Bisericii ortodoxe locale. În primul rînd, un primat de putere jurisdicțională supraepiscopală «ar presupune în mod necesar existența unei noi și distincte rînduiri sacramentale»<sup>22</sup>. În al doilea rînd, un asemenea primat de natură jurisdicțională necesită un temei și o îndreptățire canonică. După cum se știe, canonul 3 al Sinodului II ecumenic și canonul 28 al Sinodului IV ecumenic n-au conferit Scaunului de Constantinopol un asemenea primat și nici vreun drept de jurisdicție canonică asupra diasporei ortodoxe<sup>23</sup>. Numitul canon 28 — care a confirmat dispoziția canonului 3 al Sinodului II ecumenic — n-a făcut altceva decît doar să precizeze faptul că episcopului din Constantinopol i s-a acordat dreptul de a hirotoni pe mitropoliții diocезelor Asia, Pont și Tracia — cuprinse în granițele Imperiului bizantin de atunci — și pe episcopii din neamurile barbare din teritoriul diocезelor menționate<sup>24</sup>. Dar și acea dispoziție a fost dictată de necesitățile și realitățile vremurilor de atunci. Dispărînd acele cauze, ulterior a dispărut și efectul dispoziției canonului respectiv.

Din nefericire, unii istorici ortodocși de la noi au făcut afirmația eronată că «regiunea dunăreană» a stat «sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol, prin deciziile Sinoadelor ecumenice din 381 și 451»<sup>25</sup>

19. *Ibidem*, p. 11.

20. Archbishop Paul of Karelia and all Finland, *Suggestions for Solutions to the Problem of the Orthodox Diaspora*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 23/1979, nr. 3—4, p. 191.

21. Astăzi, Patriarhia Ecumenică are patru mitropolii în Turcia (Calcedon, Imbra și Teneda, Prinkiponiso și Derkon), cu zece mii de credincioși, iar diaspora ei numără peste patru milioane. În Grecia are opt mitropolii, iar în Dodekanez are patru mitropolii. În diaspora ei intră: 1. Arhiepiscopia Ortodoxă din S.U.A., înființată în 1922; 2. Arhiepiscopia Australiei; 3. Arhiepiscopia Thyateirei și Marii Britanii și Exarhatul Europei de Vest; 4. Mitropolia Franței; 5. Mitropolia Germaniei; 6. Mitropolia Austriei și Exarhatul Italiei și Ungariei; 7. Mitropolia Austriei de Jos; 8. Mitropolia Suediei; 9. Mitropolia Elveției; 10. Mitropolia Noii Zeelande și Exarhatul Indiei, Coreei și Japoniei.

22. J. H. Erickson, *Common Comprehension of Christians Concerning Autonomy and Central Power in the Church in View of Orthodox Theology*, în «Kanon» — Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen — vol. IV, Wien, 1980, p. 108.

23. Unii teologi greci și filoconstantinopolitani vehiculează ideea că «singurul scaun, care a fost onorat, printr-o hotărîre a unui Sinod ecumenic, cu o jurisdicție ce depășește limitele geografice stricte, este Tronul ecumenic» (Prof. Dr. V. I. Fidas, *Trone Oecuménique et diaspora orthodoxe*, în «Orthodoxos Martiria kai Skepsis», IV (1979), nr. 19, p. 28).

24. Vezi Ralli-Potli, *Sintagma dumnezeieștilor și sfințelor canoane*, vol. II, Atena, 1852, p. 281.

25. Pr. Prof. M. Șesan, *Despre limba liturgică la români*, în «Mitropolia Ardealului», XX (1975), nr. 1—2, p. 9.



Dar o cercetare atentă a canoanelor mai sus menționate, însoțită de un studiu istorico-canonice, învedera cu certitudine eroarea acestei afirmații.

Canonul 2 al Sinodului II ecumenic a afirmat unul dintre principiile canonice fundamentale ale Bisericii Ortodoxe și anume, principiul autocefaliei, care trebuie să caracterizeze organizarea oricărei Biserici Ortodoxe locale. Hotărîrea de principiu, luată de Părinții Sinodului II ecumenic, a fost determinată de modul în care se administrau Bisericile ce se aflau între neamurile barbare din cadrul Imperiului romano-bizantin. Ținînd seama de faptul că Scaunul de Constantinopol se afla în capitala Imperiului, Părinții Sinodului II ecumenic au conferit acestuia o întîietate de onoare, o precădere onorifică, de care însă n-au fost legate drepturi jurisdicționale (can. 3). Și, cu atît mai puțin, asupra Bisericilor aflate dincolo de granițele Imperiului bizantin. Prin urmare, Sinodul II ecumenic a aplicat principiul canonic al importanței politice a cetății în care rezida scaunul episcopal respectiv. Acordînd Scaunului de Constantinopol o întîietate onorifică față de Scaunele arhiepiscopale din Alexandria, Antiohia și Ierusalim, nu i-au recunoscut însă și drepturi de natură jurisdicțională față de acestea sau față de alte unități bisericesti de același fel, care «în baza vechiului obicei se conduceau independent, ca Biserici autocefale, exercitînd jurisdicție și asupra Bisericilor din diasporă, pe care le aveau în afara hotarelor Imperiului de Răsărit»<sup>26</sup>. Sinodul IV ecumenic a recunoscut — prin canonul 28 — această întîietate onorifică a Scaunului de Constantinopol, extinzînd aria de influență canonică a acestui Scaun din cetatea imperială și asupra diocezelor Pontului, Asiei și Traciei — autocefale pînă atunci — ca urmare firească a aplicării principiului canonic al adaptării unităților bisericesti la împărțirile administrativ-politice ale statului. În temeiul numitului canon 28, Scaunul arhiepiscopal din Constantinopol (Noua Romă) — capitala Imperiului roman de răsărit — a fost ridicat la rangul de patriarhie, și a primit sub jurisdicția sa și exarhatul Traciei, deși Constantinopolul făcea parte din dioceza respectivă. Așadar, Sinodul II ecumenic n-a acordat Scaunului de Constantinopol «un drept de jurisdicție asupra întregului Răsărit, ci numai asupra diocezei sale, a cărei întindere a fost mărită de Sinodul IV ecumenic, prin canonul 28, cu diocezele Pontului, Asiei (proconsulare) și Traciei, și — în mod special — și asupra diasporelor acestor dioceze. Această excepție, ca episcopul Constantinopolului să hirotonească nu numai pe mitropoliții diocezelor Asiei, Pontului și Traciei — care fuseseră trecute sub jurisdicția Constantinopolului — ci și pe episcopii diasporelor acestor dioceze, era socotită însă ca o legalizare a unei realități existente, întrucît de aproape un veac aceste Biserici aveau legături directe cu Constantinopolul, urmînd exemplul neamurilor barbare între care se găseau, care nu aveau legături cu autoritățile politice ale diocezelor amintite, ci direct cu Constantinopolul»<sup>27</sup>. Confirmînd această realitate — în comentariul său la canonul 17 al Sinodului IV ecumenic, cano-

26. Prof. I. D. Ivan, *Hotărîrile canonice ale Sinodului II ecumenic și aplicarea lor de-a lungul veacurilor*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCIX (1981), nr. 7—8, p. 850.

27. *Ibidem*, p. 851.

nistul Zonara (sec. XII), menționa că episcopul Constantinopolului putea primi, ca instanță de apel, numai plîngerile făcute împotriva hotărîrilor mitropoliților din diocesele aflate sub jurisdicția acestui Scaun, adică din Pont, Asia și Tracia<sup>28</sup>.

În canonul 2 al Sinodului II ecumenic, Biserica din Constantinopol nici nu este amintită. Dimpotrivă, mărturiile istorice și canonice ne adevăresc că întîistătătorul Bisericii din Constantinopol a continuat să fie hirotont de «cel al Traciei din Iraclia Europei»<sup>29</sup>, deși acesta fusese trecut — în temeiul canonului 28 al Sinodului IV ecumenic — sub jurisdicția Scaunului de Constantinopol. Actul hirotontei n-a implicat însă o aservire a Scaunului de Constantinopol sau o anulare a stării de autocefalie. Prin prisma acestei realități trebuie deci să vedem și actul hirotontei întîistătătorului Bisericilor din țările române de către Patriarhul de Constantinopol, începînd din a doua jumătate a secolului al XIV-lea (Ungrovlahia) și începutul secolului al XV-lea (Moldova). Prin urmare, nu se poate primi în nici un chip ideea că în baza canonului 2 al Sinodului II ecumenic s-ar fi acordat patriarhului de Constantinopol privilegiul jurisdicției exclusive asupra diasporei ortodoxe, și nici vreun alt privilegiu. Dimpotrivă, canonul 2 menționat nu oprește nici un scaun eparhial sau vreo Biserică locală să aibă misiuni externe în cadrul propriei sale etnii, și să exercite dreptul de jurisdicție asupra diasporei lor<sup>30</sup>.

Comentînd canonul 2 al Sinodului II ecumenic — invocat atît de des de canoniștii și eclesiologii greci și filo-constantinopolitani — Balsamon (sec. XII) afirma că «...odinioară toți întîistătătorii de eparhii (provincii) erau autocefali și erau aleși de către sinoadele lor respective»<sup>31</sup>. Starea de autocefalie consta deci în faptul că toți episcopii unui teritoriu erau aleși și hirotontîți de către soborul ierarhilor aceluia teritoriu, iar primatul (primae sedis episcopus) nu primea recunoașterea alegerii sale de la alt primat<sup>32</sup>.

Este îndeobște cunoscut faptul că Biserica a fost organizată — încă din epoca apostolică — în unități autocefale. Toți episcopii au fost investiți — în baza succesiunii apostolice — cu puteri egale. Confirmînd această realitate din Biserica pre-niceeană, Sfîntul Ioan Gură de Aur († 407) declara că «hirotontia nu dă putere de stăpîn, nu înalță, nu duce la despotism...»<sup>33</sup>. Poziția canonică prioritară a Scaunelor apostolice din Biserica veche — dobîndită în baza vechiului obicei canonic, și confirmată de canoanele 6 al Sinodului I ecumenic, 2 și 3 ale Sinodului II ecumenic, 28 al Sinodului IV ecumenic și 36 Trulan — a fost de natură onorifică. Canoanele respective nu fac mențiune despre existența așa-zisului drept de jurisdicție universală (ecumenică) a episcopului din Roma veche sau Roma nouă. Fără îndoială, dacă ar fi existat vreun primat de

28. Vezi Ralli-Potli, *op. cit.*, p. 260.

29. Nil Doxapatri, *Ordinea Scaunelor Patriarhatelor*, trad. C. Erbiceanu, în «Biserica Ortodoxă Română», XXXI (1907—1908), nr. 11, p. 1229.

Vezi Pr. prof. L. Stan, *Diaspora ortodoxă*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVIII (1950), nr. 11—12, p. 610.

31. Ralli-Potli, *op. cit.*, p. 171.

32. Vezi Bishop — Pierre L'Huiller, *Problems Concerning Autocephaly* în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XXIV (1979), nr. 2—3, p. 168.

33. *Nu trebuie să anatematizăm nici pe vii nici pe morți*, trad. Pr. prof. D. Fecioru,

jurisdicție pe seama acestor Scaune episcopale (sau patriarhale), Sinoadele respective nu l-ar fi trecut cu vederea. De altfel, «...nici nu era posibil ca, în condițiile existenței și lucrării de atunci a Bisericii, care se găsea aproape în întregime în stare de diasporă și care nici nu avea posibilitatea să-și creeze un aparat administrativ propriu cu ramificații în întreg cuprinsul Imperiului — să apară vreun centru unic sau poli-cefal investit cu jurisdicție»<sup>34</sup>.

De-a lungul secolelor, autocefalia a luat forme diferite, condiționate de evoluția formei de organizare ecleziastică. De exemplu, după adoptarea sistemului administrativ mitropolitan — în secolul al IV-lea — autocefalia episcopilor din cadrul provinciilor ecleziastice a fost redusă la starea de autonomie. Dar a continuat să se bucure de autocefalie — în starea ei inițială — numai episcopul protos, rezident în cetatea provinciei ecleziastice respective, care a devenit unitatea autocefală tip. Unitățile administrative eparhiale — organizate într-un cadru etnic și geografic bine precizat — și-au păstrat starea lor inițială de autocefalie, care a fost consacrată ulterior și de canoane (can. 34 apostolic; 6 al Sinodului I ecumenic; 8 al Sinodului III ecumenic; 12 al Sinodului IV ecumenic). Prin adaptarea formei de organizare administrativ-teritorial-bisericească la structura administrativ politică a Imperiului roman — care a dus la constituirea de dioceze și apoi de patriarhii — nu s-a desființat autocefalia Bisericilor rămase la forma de organizare mitropolitană, constituită într-un cadru etnic și teritorial.

Canonul 2 al Sinodului II ecumenic — în versiunea latină a lui Dionisie Exiguul — amintește de «qui sunt super diocesis episcopi» (cei care sînt episcopi peste dioceze), «juxta canones... nicaenis...» (în conformitate cu canoanele niceene). Aceeași versiune precizează că și episcopii «quae in Thracis sunt»<sup>35</sup> (care sînt în Tracia) administrează numai ținutul respectiv, sub conducerea exarhului. Era însă scos de sub jurisdicția exarhului Traciei episcopul din Constantinopol, capitala noului imperiu. Această realitate o confirmă canonul 3 al aceluiași Sinod și îndeosebi canonul 28 al Sinodului IV ecumenic, în temeiul căruia exarhatul Traciei a fost trecut sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol. În conformitate cu dispoziția canonului 2 al Sinodului II ecumenic — versiunea lui Dionisie Exiguul — Bisericile care se aflau printre neamurile barbare, din diocezele Asiei, Pontului și Traciei, trebuiau să se administreze «juxta consuetudinem quae est patribus instituta»<sup>36</sup> (după obiceiul care a fost rînduit de părinți). Canonul 2 al Sinodului II ecumenic nu se referă deci la Bisericile aflate «între neamurile barbare» din afara granițelor imperiului roman<sup>37</sup>, ci doar la cele trei dioceze menționate mai sus. Prin urmare, părinții Sinodului II ecumenic — care au stabilit

în «Glasul Bisericii», XXXVI (1977), nr. 10—12, p. 899; cf. XLVIII, p. 945—952.

34. Pr. prof. L. Stan, *Har și jurisdicție*, în «Studii teologice», XXII, (1970), nr. 1—2, p. 90.

35. *Fontes* (Codif. Can. Orient.), Series I, vol. IX, Fas. I, pars. I.

36. *Ibidem*.

37. Pr. I. Zuzec consideră, în mod eronat, că este vorba de Bisericile din teritoriile misionare întemeiate în afara granițelor Imperiului roman (*Canons concerning the authority of Patriarchs over the faithful of their own rite who live outside the limits of patriarchal territory*, în «Nuntia», nr. 6/1978, p. 5.

limitele geografice ale circumscripțiilor bisericești în funcție de frontierele provinciilor politice ale vremii respective — au acordat, deci, episcopului de Constantinopol, dreptul de jurisdicție numai asupra propriei eparhii. Abia la Sinodul IV ecumenic i s-a recunoscut, în mod excepțional, dreptul de jurisdicție asupra diasporei din cele trei dioceze (Asia, Pont și Tracia).

Interpretînd incorect textul acestor canoane, unii teologi greci afirmă că existența diasporei proprii fiecărei Biserici Ortodoxe autocefale este o nesocotință a însăși prerogativei de onoare (πρεσβεία τῆς τιμῆς) acordată Scaunului de Constantinopol de către părinții Sinoadelor ecumenice. După părerea lor, «singurul Scaun care a fost onorat, printr-o hotărîre a unui Sinod ecumenic, cu o jurisdicție ce depășește limitele geografice stricte, este Tronul ecumenic»<sup>38</sup>. Firește, asemenea păreri sînt străine de spiritul doctrinei canonice ortodoxe și de realitatea istorico-canonice a Ortodoxiei. Ele vădesc concepții învechite hegemoniste, proprii politicii imperiale bizantine<sup>39</sup>. Nici un act de exercitare a jurisdicției asupra propriei diaspore nu poate fi catalogat «ca o faptă desgustătoare a dărîmării Parthenonului din Atena sau o dinamitare a Mormîntului lui Hristos de la Ierusalim»<sup>40</sup>. Dacă este vorba de vreo dinamitare, aceasta trebuie să se producă în conștiința celor care nesocotesc realitatea vieții bisericești — de odinioară și din prezent — și nu vor să accepte temeiurile canonice care au precizat poziția canonică a Patriarhului de Constantinopol în Biserica Ortodoxă. Oricum, o așa-zisă «responsabilitate» a Patriarhului de Constantinopol de a «păstori pe ortodocșii din Europa»<sup>41</sup>, sau o așa-zisă «supremație a Scaunului ecumenic asupra întregii diaspore»<sup>42</sup>, este incompatibilă atît cu doctrina canonică, cît și cu realitatea zilelor noastre.

Deși canonul 2 al Sinodului II ecumenic a supus pe toți episcopii și mitropoliții eparhiilor protoierarhilor care stăteau în fruntea diocezelor, totuși au mai rămas încă multe Biserici — aflate dincolo de granițele Imperiului — care nu făceau parte din diocezele existente. Aceste Biserici locale — constituite într-un cadru etnic și geografic bine precizat — au rămas în starea lor de autocefalie. Unele Biserici constituite în acest cadru etnic și geografic și-au păstrat autocefalia și în cadrul granițelor administrativ-teritoriale ale Imperiului bizantin. Un exemplu edificator în această privință rămîne și Biserica străromână din sudul Dunării<sup>43</sup>.

În stabilirea ordinii ierarhice a principalelor Scaune episcopale, Părinții Bisericii s-au condus după principiul politic, al importanței politico-administrative a cetății respective (can. 9 al Sinodului din Antiohia ; 2 al Sinodului II ecumenic ; 3 al Sinodului II ecumenic ; 28 al Sinodului

38. Prof. V. I. Fidas, *op. cit.*, p. 28.

39. Mitropolitul Corintului Pantelimon, *Patriarhia ecumenică*, în limba greacă, în «Ekklesia», t. 57/1980, nr. 11, f.a. p. 211.

40. *Ibidem*.

41. *Europa și noi*, în «Ekklesias Alithia», 1 ian. 1981, p. 1—2.

42. Vezi Pr. Nic. Dură, *Legislația canonică a Sinodului al II-lea ecumenic și importanța ei pentru organizarea și disciplina Bisericii*, în «Glasul Bisericii», XL (1981), nr. 6—8, p. 657.

43. Ralli-Potli, *op.cit.*, p. 171.

IV ecumenic ; 36 al Sinodului Trulan) <sup>44</sup>. Canoanele 6 al Sinodului I ecumenic și 2 al Sinodului II ecumenic au fixat hotarele circumscriptiilor bisericești în deplină concordanță cu granițele circumscriptiilor politice <sup>45</sup>. În anul 1143, Nil Doxapatri menționa că Părinții Sinodului II ecumenic (can. 3) și al Sinodului Trulan (can. 36) au legiferat ca Tronurile episcopale să se așeze «după împărății, mai întâi pe cele două orașe împărătești, pe cel al vechii Rome și pe cel al celei noi;...» <sup>46</sup>. Așadar, importanța politico-administrativă a cetății în care rezida episcopul respectiv a fost factorul determinant care a contribuit la ierarhizarea principalelor Scaune episcopale <sup>47</sup>, de către Părinții Sinoadelor ecumenice. De altfel, Biserica s-a adaptat la împărțirea politico-administrativă a imperiului roman încă din primele zile ale existenței sale organizatorice. Nu originea apostolică a Scaunului respectiv, adică importanța principiului apostolic <sup>48</sup>, a avut un rol determinant în organizarea administrativă a Bisericii primare, ci «principiul de adaptare la organizarea politică a imperiului» <sup>49</sup>.

Este îndeobște admis că, în temeiul dispoziției canoanelor 3 al Sinodului II ecumenic și 28 al Sinodului IV ecumenic, s-au recunoscut «prerogative egale cu a celui vechi Prea Sfințitului Tron al Romei-Noi...» <sup>50</sup>, fiindcă ea era noua cetate a împărăției. Canoniștii bizantini au recunoscut că Scaunul Romei vechi «a avut întâietatea», fiindcă «a fost Roma Împărăției; ...căzînd dar aceea din Împărăție cade totodată și prerogativa de întâietate» <sup>51</sup>. Prin urmare, «pînă cînd Împărăția a avut aceste prerogative și a rămas cea întâia» <sup>52</sup>, și Scaunul Romei a avut întâietatea onorifică. Intrucît și împărăția Romei Noi a încetat de a mai împărăți, *ipso facto* și Scaunul Constantinopolului a pierdut această întâietate onorifică. Ea este totuși recunoscută de Bisericile Ortodoxe — pe seama Scaunului patriarhal din Constantinopol — în virtutea vechiului obicei canonic și a necesității unui centru moral al Ortodoxiei ecumenice în vremea de astăzi.

În dorința lor de a impune așa-zisul drept de jurisdicție al Patriarhiei de Constantinopol asupra întregii diaspore ortodoxe, unii canoniști greci afirmă că verbul « διουχοῦν » (a cîrmui), din textul canonului 2 al Sinodului II ecumenic, se referă la hirotoniile episcopale <sup>53</sup>, și nu la organizarea diocezană. Chiar dacă am admite și această interpretare *sui generis*, rămîne totuși concludent faptul că era interzis episcopilor să săvîrșească hirotonii în afara granițelor propriilor eparhii, indiferent ce formă de organizare adoptaseră acestea — mitropolie sau exarhat.

44. Nil Doxapatri, *op. cit.*, în «Biserica Ortodoxă Română», XXXI (1907—1908), nr. 12, p. 1340.

47. Vezi M. M. Cristîșor, *Ierarhia principalelor Scaune episcopale în Biserica veche*, în «Studii teologice», XV (1963), nr. 5—6, p. 328—346.

48. Vezi M. J. Le Guillou, *o.p.*, *Principe apostolique et principe impérial. Quelques réflexions sur le sens de la primauté romaine aux premiers siècles*, în «Istina», nr. 2 (1976), p. 142.

49. S. Manna, *L'Illirico e i suoi problemi*, în «Oriente Cristiano», XVIII (1978), nr. 4, p. 40.

50. Nil Doxapatri, *op. cit.*, în rev. cit., XXXI (1907—1908), nr. 11, p. 1231.

51. *Ibidem*, în rev. cit., XXXI (1907—1908), nr. 12, p. 1339.

52. *Ibidem*, p. 1339—1340.

53. Prof. V. I. Fidas, Atena, 1969, p. 150—151.

Prin canonul 3 al Sinodului II ecumenic, episcopul de Constantinopol a fost ridicat la demnitatea de exarh al diocezei Traciei, în locul celui de Heracleea, care — în calitatea sa de locțiitor — și-a păstrat temporar dreptul de a hirotoni pe candidatul la Scaunul din Constantinopol, întrucât acesta îi fusese pînă atunci sufragane. Această jurisdicție de tip exarhal (can. 6 al Sinodului I ecumenic; 6 al Sinodului de la Sardica și 2 al Sinodului II ecumenic)<sup>54</sup> a ierarhului din Constantinopol a fost urmată — în baza dispoziției canonului 28 al Sinodului IV ecumenic — de una de tip patriarhal. După părerea unor canoniști apuseni, din textul canonului 3 al Sinodului II ecumenic rezultă că «nu este vorba... de jurisdicție..., ci doar de un rang onorific»<sup>55</sup>, ce s-a acordat episcopilor din Roma veche și din cea nouă. Desigur, Episcopul de Constantinopol a exercitat o jurisdicție doar «în circumscripția sa, după cum la tot cazul Tracia trebuia recunoscută ca atare»<sup>56</sup>. Deci, canonul 3 al Sinodului II ecumenic «a acordat Episcopului de Constantinopol, odată cu întiietatea de onoare, jurisdicția asupra diocezei Traciei, care pînă atunci depindea de episcopul de Heracleea»<sup>57</sup>. Acest canon a constituit însă cauza care a determinat pe Papa Damasus să acorde «titlul de vicar sau de legat al său în Iliric Sfintului Ascolius de Tesalonic, ai cărui succesori fuseseră mult timp onorați cu același titlu»<sup>58</sup>. Deși a participat, indirect, la acest Sinod, prin Episcopul spaniol Agrios Immontensis, Ascolius al Tesalonicului și episcopii «macedonieni»<sup>59</sup>, Roma a recunoscut autenticitatea textului canonului 3 al Sinodului II ecumenic<sup>60</sup> abia în anul 1215, cînd Bizanțul era cucerit de Apuseni, și un Patriarh catolic prezida în Scaunul Constantinopolului<sup>61</sup>.

Părinții Sinodului de la Sardica au interzis ca vreunul dintre episcopi să treacă «de la eparhia sa în alte eparhii, în care se găsesc episcopi, fără numai de s-ar chema de frații cei ce sînt într-însa...»<sup>62</sup>. Această rînduială canonică fusese stabilită încă din epoca apostolică. În conformitate cu dispoziția canonului 35 apostolic, «episcopul să nu îndrăznească a face hirotonii afară de hotarele sale, în cetățile și satele care nu sînt supuse lui; iar de se va dovedi că a făcut aceasta împotriva învoirii celor ce țin acele cetăți și sate, să se caterisească și el și cei pe care i-a hirotonit»<sup>63</sup>. Această rînduială a fost confirmată ulterior și

54. Referitor la instituția exarhatului, vezi Al.-A. Munteanu, *Exarhii în Biserica veche*, în «Studii teologice», XIV (1962), nr. 9—10, p. 549—569.

55. Art. *Constantinople* (381), în Ad. Ch. Peltier, «Dictionnaire universel et complet des Conciles», publié par l'Abbé Migne, t. XIII, Paris, 1847, p. 683—684.

56. Dr. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. Prof. N. Popovici și Pr. U. Kovincici, vol. I, partea a II-a, Arad, 1931, p. 99.

57. Ch. J. Hefele, *Histoire des Conciles*, t. II, partea I-a, p. 26.

58. Ad. Ch. Peltier, *op. cit.*, p. 684.

59. Vezi P. Chrestou, *The Ecumenical Character of the First Synod of Constantinople, 381*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. 27, Winter, 1982, no. 4, p. 363—364.

60. Hotărîrile Sinodului II ecumenic ni s-au păstrat «într-un Synodikon prescurtat care la origine a fost un singur text, dar ulterior a fost împărțit în patru canoane» (P. Chrestou, *op. cit.*, p. 363).

61. Vezi Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris, 1963, p. 237; Cf. Mansi, 22, 989—992.

62. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, partea I-a, Arad, 1934, p. 122.

63. *Ibidem*, vol. I, partea I-a, Arad, 1930, p. 240.

de alte canoane ale Sinoadelor ecumenice și locale (can. 16) al Sinodului I ecumenic ; 2 al Sinodului II ecumenic ; 8 al Sinodului III ecumenic ; 13, 22 ale Sinodului local din Antiohia). De altfel, părinții Sinodului de la Cartagina au hotărât ca episcopii care săvârșesc hirotonii sau recrutează clerici din alte eparhii fără aprobarea episcopului eparhiot, să fie considerați că s-au rupt de noi...»<sup>64</sup>, adică de Biserica Ortodoxă ecumenică. Părinții Sinodului de la Antiohia au confirmat și ei rânduiala apostolică potrivit căreia hirotonia făcută fără destinație este nulă. În temeiul dispoziției canonului 13 al Sinodului de la Antiohia, «nici un episcop să nu îndrăznească să se mute de la o eparhie la alta și să hirotonească pe oarecare în biserică pentru îndeplinirea slujbei, nici să aducă cu sine pe alții, decât dacă s-ar duce chemat fiind prin scrisorile mitropolitului și episcopilor cei împreună cu acela, în al căror teritoriu s-ar duce. Iar dacă, nefiind chemat de cineva, s-ar duce fără rânduială pentru hirotonirea oarecăroră, și pentru orînduirea afacerilor bisericesti care nu-l privesc pe dînsul, să fie nule cele făcute de dînsul, și el încă să-și ia pedeapsa cuvenită neorînduiei sale și întreprinderii ilegale, caracterisat fiind imediat de acum înainte de către Sfîntul Sinod»<sup>65</sup>. Prin urmare, canoanele Bisericii ortodoxe interzic episcopilor să administreze hirotonii în afara granițelor propriilor eparhii, fără învoirea episcopului eparhiot. Cei care depășesc limitele jurisdicției lor, trecînd la săvîrșirea de hirotonii în diaspora altor Biserici se fac pasibili de pedeapsa depunerii din treapta lor ierarhică.

Comentînd textul canonului 3 al Sinodului de la Sardica, canonistul Ch. J. Hefele preciza că în Biserica primară s-a statornicit rânduiala potrivit căreia «un episcop nu trebuie să exercite funcțiuni eclesiastice într-o provincie străină, chiar în cazul în care această provincie nu ar avea nici un episcop»<sup>66</sup>. Observînd această rînduială canonică, mitropolitul Iachint a primit deci de la Patriarhul de Constantinopol recunoașterea formală de a exercita puterea bisericască în eparhia Ungrovlahiei în baza solicitării făcute, în repetate rînduri, de către Domnul Țării și nu *a jure*. După părerea aceluiași canonist apusean, în conformitate cu prevederile canonului 3 al Sinodului de la Sardica «... neînțelegerile dintre episcopi să fie judecate în provincia-mamă (de Sinodul provincial), fără să se recurgă la episcopii unei provincii străine»<sup>67</sup>. Această realitate, exprimată și de canonul 4 al Sinodului I ecumenic, a fost confirmată de canoanele 9 și 17 ale Sinodului IV ecumenic. După părerea canonistului N. Milaș, canonul 9 al Sinodului IV ecumenic se referă la judecata episcopală aleasă prin învoire și la alte foruri de apel

64. *Can. 54 Cartagina* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, partea I-a, p. 217).

65. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, partea I-a, p. 73—74 ; Can. 14, 35 apost. ; 15 al Sinodului I ecumenic ; 2 al Sinodului II ecumenic ; 8 al Sinodului III ecumenic ; 6 al Sinodului IV ecumenic ; 17 al Sinodului trulan ; 13 al Sinodului din Ancira ; 21 al Sinodului de la Antiohia ; 3, 15 ale Sinodului din Sardica ; 48, 54 ale Sinodului din Cartagina.

66. *Histoire des Conciles d'après les Documents originaux*, t. I, Paris, 1869, p. 551.

67. *Ibidem*, p. 551—552.

și recurs<sup>68</sup>. În conformitate cu dispoziția canonului 6 al Sinodului ecumenic, instanța de apel poate fi alcătuită din episcopi din aceeași dioceză civilă<sup>69</sup> care era identică cu circumscripția bisericească de același fel.

Dreptul de apel la Patriarhia de Constantinopol — prevăzut de canoanele 9 și 17 ale Sinodului IV ecumenic — a fost privilegiu acordat întiiistătătorului Bisericii din Imperiul Bizantin. Prin exercitarea acestui drept de apel se putea împiedica orice amestec străin și indeosebi al Romei în chestiunile bisericești ale Răsăritului. Acest privilegiu a fost, într-adevăr «facultativ pentru cei în cauză, că se puteau adresa și Sinodului exarhal în a cărui hotărîre nu se mai putea face plîngere de la Patriarhul de Constantinopol...»<sup>70</sup>. Prin urmare, în baza canoanelor 9 și 17 ale Sinodului IV ecumenic, Scaunul din Constantinopol a exercitat puterea judecătorească numai în granițele celor trei dioceze (Tracia, Asia și Pont). Părinții Sinodului IV ecumenic au considerat rînduiala prevăzută ca o formă normală a procedurii de apel și nu ca o cale de recurs cu totul excepțională. Apariția, spre sfîrșitul secolului al IV-lea, a unei forme sinodale noi *συνόδος ἐνδημοῦσα* (sinodul endemic)<sup>71</sup>, întări jurisdicția Constantinopolului în materie de judecată bisericească asupra celor trei dioceze.

Principiul instanțelor — care presupune și existența dreptului de apel împotriva hotărîrilor episcopului — se găsește formulat în canonul 5 al Sinodului ecumenic, care prevede obligațiile episcopilor de a se întruni de două ori pe an pentru soluționarea chestiunilor evanghelice, adică de credință, și a chestiunilor canonice, între care se încadrează diferendele de natură bisericească. Legislația lui Justinian a confirmat jurisdicția supremă a tribunalului din fiecare patriarhie<sup>72</sup>.

Procedura judecătii bisericești, competența ei, este precizată în canoanele 74 apostolic, 5 al Sinodului I ecumenic, 19 al Sinodului IV ecumenic, 14, 15 și 20 ale Sinodului local din Antiohia. Sinodul episcopilor, ca instanță de judecată (can. 4 al Sinodului I ecumenic, 8 al Sinodului trulan, 6 al Sinodului VII ecumenic, 12 al Sinodului din Cartagina, 4 al Sinodului din Antiohia și 4 al Sinodului din Sardica), și Sinodul episcopilor vecini (canonul 14 al Sinodului din Antiohia) sînt tipuri de Sinoade prevăzute atît de canoane, cît și de practica tradiției canonice.

După Sinodul II ecumenic, sinodul constantinopolitan-endemic apare ca o instituție temeluită pe tradiția canonică. Abia la Sinodul IV ecumenic s-a legiferat statutul canonic al acestui Sinod endemic de la Constantinopol. În temeiul dispoziției canoanelor 9 și 17 ale Sinodului IV ecumenic, sinodul endemic nu era «instanța ultimă la care se înaintau

68. Vezi Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, partea a II-a, p. 207—208; Cf. Comentariul lui Balsamon, apud Ralli-Potli, *op. cit.*, vol. II, p. 238—240.

69. Vezi K. Müller, *Kanon 2 und 6 von Konstantinopel 381 und 382*, Tübingen, 1927, p. 190—202.

70. Drd. C. Rus, *Importanța canoanelor Sinodului II ecumenic pentru organizarea și disciplina Bisericii*, în «Bistrica Ortodoxă Română», XI (1983), nr. 3—4, p. 284.

71. Vezi Pierre, Evêque de Chersonèse, *La Législation du Concile de Sardique sur le droit d'appel dans la tradition canonique byzantine*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», XX (1972), nr. 80; p. 218.

72. Vezi *Codex Justinianus*, I, 4, 29; Nov. CXXII, c. 22; Nov. XXXVII, c. 5.



apelurile sinoadelor diocesane sau exarhale, ci sinodul endemic se bucura numai de o autoritate egală cu a acestora, pe care uneori, după împrejurări sau la alegere, le înlocuiau...»<sup>73</sup>. Adevărind această realitate, canonistul Zonara (sec. XII) preciza — în comentariul său la canonul 17 al Sinodului IV ecumenic — că «...Scaunul constantinopolitan nu este desemnat ca judecător asupra tuturor mitropolițiilor fără excepție, ci numai asupra celor ce se găsesc sub jurisdicția sa, deoarece el nu poate chema la judecata sa pe mitropoliții Siriei sau ai Palestinei și Feniciei, sau ai Egiptului, contra voinței lor, ci mitropoliții Siriei stau sub jurisdicția patriarhului de Ierusalim, iar cei din Egipt sînt supuși judecății patriarhului de Alexandria, de la care primesc hirotonia și căroră îi sînt supuși»<sup>74</sup>. Prin urmare, încercarea patriarhului de Constantinopol de a-și revendica dreptul de apel — în temeiul canoanelor 9 și 17 ale Sinodului IV ecumenic — este deci lipsită de temei canonic. Mai mult, «*nemo plus juris ad alium transferre potest quam ipse habet*» (Di-geste, L, 17, 54).

După cum se știe, moțiunea privind drepturile Scaunului de Constantinopol, adoptată de un număr restrîns de episcopi sinodali bizantini, în ultima ședință a Sinodului de la Calcedon (1 noiembrie 451), a fost transcrisă în colecțiile canonice grecești după cele 27 de canoane, și numerotată ca al 28-lea canon<sup>75</sup>. În textul acestuia s-a făcut mențiune și de hirotonia «pentru neamurile barbare, a episcopilor din diocesele pomenite mai sus...». După părerea unui ierarh ortodox, «această stipulare semnifică faptul că în cadrul aceluiași teritoriu al imperiului romano-bizantin — în Pont, Asia și Tracia — Arhiepiscopul Constantinopolului hirotonea numai pe mitropoliți și nu pe sufraganii acestora din urmă, în timp ce în părțile acestor diocese supuse stăpînirii barbarilor, el hirotonea și pe episcopi»<sup>76</sup>. Așadar, canonul 28 al Sinodului IV ecumenic s-a referit numai la teritoriile celor trei diocese: Pont, Asia și Tracia, și la neamurile barbare cuprinse în acest spațiu geografic, adică, alanii în Pont și slavii în Tracia<sup>77</sup>. În cazul în care, prin acest canon, s-ar fi acordat patriarhului de Constantinopol dreptul de a hirotoni și pe mitropoliții și episcopii din teritoriile din afara granițelor imperiului romano-bizantin — cum era cazul Bisericii noastre — fără îndoială că Părinții sinodali ar fi făcut această mențiune. De altfel, nici Patriarhia din Constantinopol nu a avut conștiința despre un asemenea drept la vremea respectivă. Abia cu multe secole după Sinodul de la Calcedon, Patriarhia de Constantinopol și-a revendicat dreptul de a hirotoni pe întiiistătătorii unor Biserici Ortodoxe locale, dar nu și episcopii sufragani ai acestora. Această revendicare a fost făcută și pe seama în-

73. C. M. Manea, *Tipuri de sinoade prevăzute de sîntele canoane*, în «Studii teologice», XV (1962), nr. 7—8, p. 440.

74. Ralli-Potli, *op. cit.*, vol. II, p. 260.

75. Vezi P. L'Huillier, *Evêque de Chersonèse, Un aspect estompé du 26-e Canon de Chalcedoine*, în «Revue de Droit Canonique» (Strasbourg), t. XXIX (1979), nr. 2—4, p. 13.

76. *Ibidem*, p. 20.

77. Despre această realitate fac mențiune canoniștii Balsamon, Zonara și Vlastares, Vezi Ralli-Potli, *op. cit.*, vol. II, p. 283, 285; vol. IV, p. 257.

tiistătătorului Bisericii noastre, deși Sinodul IV ecumenic nu a supus Biserica din spațiul pontico-carpato-danubian sub jurisdicția Patriarhului de Constantinopol. Expresia restrictivă *mitropolitias monos* (numai pe mitropoliți) — din textul canonului 28 — confirmă realitatea de atunci, și anume faptul că Patriarhul de Constantinopol nu a primit îndreptățirea de a hirotoni pe mitropoliții aflați dincolo de granițele jurisdicționale ale celor trei dioceze (Asia, Pont și Tracia). Patriarhul de Constantinopol nu a primit îndreptățirea de a hirotoni mitropoliți nici măcar în Macedonia, Thesalia și Elada, teritorii care se aflau sub directa oblăduire canonică a episcopului Romei Vechi<sup>78</sup>. Firește, dacă aceste teritorii din cadrul imperiului romano-bizantin — aflate geografic în vecinătatea Constantinopolului — nu au fost trecute sub jurisdicția Scaunului arhiepiscopal din Capitala Imperiului de Răsărit, cu atât mai puțin se putea face acest lucru cu Bisericile ale căror teritorii se aflau dincolo de fruntariile imperiului respectiv.

Un canonist român a făcut deja precizarea că «episcopul Constantinopolului are dreptul să hirotonească pe mitropoliții celor trei dioceze... și pe episcopii din ținuturile barbare ale acestor trei dioceze și numai pe aceștia, iar nu și pe alți episcopi din alte ținuturi barbare, și nicidecum pe toți episcopii din toate ținuturile barbare, și iarăși, nicidecum pe episcopii din întreaga diasporă ortodoxă...»<sup>79</sup>.

Referitor la cuvintele «barbari» și «ținuturile barbare» — întâlnite în canonul 28 al Sinodului IV ecumenic — trebuie să reținem că prin acestea nu trebuie să înțelegem ținuturile locuite de barbari și din afara imperiului bizantin, fiindcă în secolele IV—V existau «unele grupuri mari de barbari, așezați pe teritoriul imperiului bizantin...»<sup>80</sup> și la aceștia a făcut deci referință Sinodul IV ecumenic. De altfel, acești barbari nu lipseau nici din capitala Imperiului roman de Răsărit. În Constantinopol, goții au avut Biserici și cimitire proprii<sup>81</sup>. Deci, la asemenea barbari din cuprinsul imperiului se referă canonul 28 al Sinodului IV ecumenic și nu la cei aflați dincolo de fruntariile geografice ale imperiului.

Așa după cum remarca și un canonist apusean, canonul 28 al Sinodului IV ecumenic a limitat teritoriul Patriarhiei de Constantinopol «la diocezele civile romane Pont, Asia și Tracia, și la acele Scaune episcopale *in barbaricis*, care, potrivit opiniei generale, se referă la episcopiile din Balcani...»<sup>82</sup>. Dorința Patriarhiei de Constantinopol, exprimată de-a lungul secolelor, de a exercita jurisdicția canonică asupra Bisericii din Dacia nord-dunăreană a fost deci *praeter și contra legem*.

În comentariul său la canonul 28 al Sinodului de la Calcedon, canonistul Balsamon afirma că, potrivit vechii rînduiei bisericești, mitropoliții erau aleși de episcopii lor, și numai ulterior s-a impus practica alegerii lor de către Patriarhul de Constantinopol<sup>83</sup>. Dar atât mitropoliții

78. Vezi P. L'Huillier, *Evêque de Chersonèse, op. cit.*, p. 21.

79. Pr. prof. L. Stan, *Diaspora ortodoxă...*, p. 613.

80. *Ibidem*.

81. Vezi C. Mango-I. Sevckenko, *Some Recently Acquired Byzantine Inscriptions at the Istanbul Archeological Museum*, *Dumbarton Oaks Papers*, 32, 1987, p. 1—27, nr. 3, p. 6, 25.

82. I. Zuzek, *Canons Concerning the Authority of Patriarchs...* p. 6.

83. Vezi Ralli-Potli, *op. cit.*, vol. II, p. 284.

cît și patriarhul de Constantinopol nu au putut anula autonomia eparhială, care a fost prevăzută de canoane<sup>84</sup> și a fost exprimată printr-un număr de acte canonice<sup>85</sup>, și nici autocefalia unor eparhii organizate ca mitropolii sau arhiepiscopii autocefale<sup>86</sup>. Natura colegial-sinodală a Bisericii își găsește pînă astăzi expresia deplină în ceremonia hirotonirii episcopului. Insuși principiul instituției pentarhice (can. 36 al Sinodului trulan) nu se opune «...organizării actuale a Ortodoxiei în Biserici naționale sau regionale. Adoptarea numărului de patriarhii răspunde necesităților ecleziastice concrete ale națiunilor și ale statelor moderne care au înlocuit imperiul roman creștin și pe succesorii săi, și ea nu determină nici o încălcare a vechiului drept canonic»<sup>87</sup>.

Papii au refuzat să recunoască hotărîrile canonice ale Sinodului II ecumenic (can. 3) și ale Sinodului IV ecumenic (can. 28), fiindcă prin ele «li se punea stavilă ecumenică pretențiilor pe care le ridicaseră pentru dreptul de jurisdicție în Răsărit...»<sup>88</sup>. După părerea unui canonist român, «oricît s-ar răzvrăti teologii Romei împotriva hotărîrilor canonice ale Sinoadelor ecumenice II și IV (can. 3 al Sinodului II ecumenic și canonul 28 al Sinodului IV ecumenic), nu vor putea nega că ele au fost definitiv confirmate prin Sinodul V ecumenic, pe care întreaga Biserică din Apus l-a acceptat și îl cinstește ca pe unul ce s-a bucurat de asistența Duhului Sfînt și s-a pronunțat în mod infailibil, împotriva rătăcirilor susținute de un papă»<sup>89</sup>.

Canonistii apuseni au afirmat că, în timpul împăratului Iulian (sec. IV), au fost trecute sub jurisdicția Romei «Thraciam et Daciam dirimentibus...» (Tracia și Dacia de ambele maluri...) <sup>90</sup>. După cum se știe, Scaunul exarhal din Tesalonic a rămas vicariat papal pînă în anul 731, cînd împăratul Leon III Isaurul a trecut Illyricul oriental — sub jurisdicția căruia se afla și Justiniana Prima — sub oblăduirea canonică a Patriarhiei de Constantinopol. De la această dată, influența Patriarhiei de Constantinopol asupra Bisericii Bulgare și Sirbe — inclusiv a celei străromâne din sudul Dunării — este tot mai evidentă. Prin intermediul acestor Biserici, Patriarhia de Constantinopol a încercat să-și răsfrîngă influența și asupra Bisericii nord-dunărene.

În anul 1143, canonistul bizantin Nil Doxapatri menționa că «granițele ecleziastice» ale Romei vechi se întindeau pînă la «...Scîții de pe

84. Vezi Can. 14, 25 apost.; 2 al Sinodului II ec.; 8 al Sin. III ec.; 20 al Sin. VI ec.; 15 al Sin. din Antiohia etc.

85. Vezi *Comentariul lui Balsamon la Can. 35 apost.* (Ralli-Potli, *op. cit.*, vol. II, p. 48).

86. Vezi H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum*, München, 1900, p. 550—560, 600, 612, 616, 628; Cf. Em. Herman S. J., *Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa bizantina*, în «*Orientalia Christiana Periodica*», vol. XIII, nr. 1—2, Roma, 1947, p. 549—550.

87. André de Halleux, *L'Institution patriarcale et la pantarchie. Un point de vue orthodoxe*, în «*Revue Théologique de Louvain*», nr. 1/1979, p. 196—197.

88. Pr. prof. L. Stan, *Împăratul Justinian. Sinodul V ecumenic și papalitatea*, în «*Studii teologice*», V (1953), nr. 5—6, p. 351.

89. *Ibidem*, p. 358.

90. L. Allatii, *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis Perpetua consensione*, Romae, 1648, p. 176.

fluviul Dunărea»<sup>91</sup>, și cuprindea «...și întreg Illiricul, Macedonia și Tracia, în care se afla Bizanțul...»<sup>92</sup>. Același canonist bizantin afirma că «...Illiricul, Macedonia și Tracia, unde-i Bizanțul, și toate acele părți apusene erau sub Roma»<sup>93</sup>. Prin urmare, teritoriul nord-dunărean s-a aflat — pînă în anul 731 — în relații canonice directe cu episcopiile sud-dunărene, de latinătate orientală. De altfel, mărturiile lingvistice adevărate atît vechimea creștinismului la români, cît și legăturile sale cu latinătatea orientală<sup>94</sup>.

Rămîne un adevăr incontestabil faptul că schisma de la anul 451 (dintre Bisericele Ortodoxe răsăritene și Bisericele Vechi Orientale (Necaledonene) — s-a produs din cauza pretențiilor afișate de Scaunul patriarhal de Constantinopol, și concretizate de politica imperială bizantină în textul canonului 28 al Sinodului IV ecumenic. În temeiul canonului 28 «...doi exarhi ai diocezei orientale (Antiohia n.n.) ...adică cel al Cezareei Capadociei și cel al Efesului Asiei au rămas de atunci sub cel al Constantinopolului»<sup>95</sup>.

Schisma acaciană — care a produs ruptura între Roma veche și Roma nouă — a fost și ea cauzată tot de textul canonului 28 al Sinodului IV ecumenic, care a trecut sub jurisdicția Scaunului de Constantinopol «...doi exarhi din dioceza Apusului..., cel al Tesalonicului și cel al Corintului și lor le-au urmat și mitropoliții de sub ei și arhiepiscopii...»<sup>96</sup>. Schisma fotiană — și îndeosebi cea din anul 1054 — au reactivat vechile disensiuni provocate de pretențiile de natură jurisdicțională revendicate de Scaunul din Constantinopol în baza canonului invocat, adică 28 al Sinodului IV ecumenic.

Canonul 21 al Sinodului de la Constantinopol (869—870) — considerat de romano-catolici al VIII-lea Sinod ecumenic — a reafirmat principiul pentarhiei și, totodată, primatul de onoare — după Roma — al Scaunului din Constantinopol. Sinodul de la Constantinopol (879—880) a legalizat primatul onorific al patriarhului bizantin numai asupra Răsăritului creștin. Într-un «Catalog episcopal» (Notitiae episcopatum), întocmit *pro domo* în anul 883 — pe vremea împăratului Leon cel Înțelept și a patriarhului Fotie al Constantinopolului — se justifica trecerea Illiricului și a altor ținuturi care fuseseră sub jurisdicția canonică a Romei vechi — sub jurisdicția Romei noi. «...Pînă la un timp — se precizează în Catalogul respectiv — patriarhul Romei, spre a-și impune pretenția de supremație asupra întregii Biserici, se întinsese cu jurisdicția sa pînă sub zidurile Constantinopolului, dar, curînd, neputînd ortodocșii orientali suferi acest abuz, la Sinodul de la Calcedon au hotărît ca părțile Peninsulei Balcanice și acelea de peste Dunărea din Pont și Tracia să stea sub jurisdicția patriarhului de Constantinopol. Aceștia s-au adăugat la

91. *Ibidem*, p. 174.

92. *Ibidem*.

93. Nil Doxapatri, *op. cit.*, în rev. cit., XXI (1907—1908), nr. 11, p. 1223.

94. Vezi Pr. prof. D. Stăniloae, *Mărturiile lingvistice despre vechimea creștinismului la români*, în «Credință și etnie», publicația comunității ortodoxe române din Elveția, nr. 1/1985, p. 3.

95. Nil Doxapatri, *op. cit.*, în rev. cit., XXXI (1907—1908), nr. 11, p. 1341.

96. *Ibidem*.

Sinodul Constantinopolului, pentru că papa Romei vechi era subjugat de popoarele năvălitoare. Aceasta înseamnă atât că papa, din cauza invaziei popoarelor barbare în țările dintre Italia și Constantinopol, nemai-putînd administra Iliricul în toată întinderea lui, justifică pentru ce s-au rupt de sub jurisdicția papală aceste mitropolii»<sup>97</sup>.

După cum se știe, aceste pretenții ale Scaunului de Constantinopol — justificate de Catalogul episcopal respectiv — au fost determinate și de situația politică a Imperiului Roman, și îndeosebi de împărțirea acestuia — în timpul împăratului Teodosie cel Mare — în *pars orientis* și *pars occidentis*. Prin canonul 3 al Sinodului II ecumenic — și mai ales în temeiul canonului 28 al Sinodului IV ecumenic — patriarhul din Constantinopol a devenit exponentul religios al părții orientale a Imperiului Roman și, totodată, «un factor de grecizare»<sup>98</sup>.

În secolul al XII-lea, Nil Doxapatri relatează că Tracia — unde se afla Constantinopolul — «și toate cele de Apus»<sup>99</sup> s-au aflat sub jurisdicția episcopului Romei. În temeiul canonului 28 al Sinodului IV ecumenic, teritoriul Traciei a fost trecut sub jurisdicția canonică a patriarhului de Constantinopol. Comentînd textul canonului 28, canonistul bizantin Nil Doxapatri declară — în anul 1143 — că în temeiul respectivei dispoziții canonice «...mitropoliții Pontului, ai Asiei și ai diocezei Traciei singuri, încă și episcopii din părțile barbare ale diocezelor amintite să se hirotonească de către zisul Tron prea sfînt al Prea Sfintei Biserici a Constantinopolului, adică fiecare Mitropolit al amintitelor dioceze cu episcopii eparhiei să hirotonească pe episcopii eparhiei...»<sup>100</sup>. Prin urmare, tradiția canonică bizantină ulterioară a confirmat că, în temeiul canonului 28 al Sinodului IV ecumenic, s-a recunoscut jurisdicția canonică a Scaunului de Constantinopol doar asupra celor trei dioceze menționate — Pont, Asia și Tracia — inclusiv a «părților barbare ale diocezelor amintite». Tradiția canonică bizantină tîrzie n-a cunoscut deci vreo jurisdicție canonică a Scaunului de Constantinopol asupra Bisericii nord-dunărene. Această pretenție a fost revendicată de Scaunul patriarhal de Constantinopol după epoca lui Nil Doxapatri. Ea și-a căutat și a crezut că și-a găsit baza în canonul 28 al Sinodului IV ecumenic, bază care a fost și rămîne însă necanonică, falsă, fiindcă textul canonului 28 nu poate fi răstălmăcit de nici un Scaun patriarhal, inclusiv cel al Bizanțului de odinioară.

Ecourile eclesiologiei medievale constantinopolitane sînt astăzi reactualizate de unii teologi greci, hegemoniști, care afirmă eronat că patriarhului de Constantinopol i se cuvine dreptul de jurisdicție și asupra Apusului creștin, nu numai asupra Răsăritului. «...De la uzurparea francă și germanică a Patriarhului vechii Rome — declară un teolog grec — jurisdicția eclesiastică asupra provinciilor occidentale ale Romaniei uni-

97. C. Erbiceanu, *Despre originea și întinderile Tronurilor...*, p. 592; Cf. *Notitiae Graecorum Episcopatum a Leone Sapiente ad Andronicum Palaeologum*, apud G. Harduin, *Histoire de l'Empire de Constantinople*, Venise, 1729, p. 292.

98. Prof. N. Bănescu, *Intemeierea Constantinopolului*, în «Mitropolia Olteniei», XV (1963), nr. 7—8, p. 510.

99. C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. 575.

100. *Ordinea Scaunelor Patriarhatelor*, trad. C. Erbiceanu în «Biserica Ortodoxă Română», XXXI (1907—1908), nr. 11, p. 1231.

versale a trecut în seama patriarhului de Constantinopol, noua Romă, așa încît în Occident ordocșii nu sînt primiți ca oaspeți, ci sînt ei cei care au reintegrat acolo romanitatea descendenților romanilor aserviți și măcelăriți de Franci»<sup>101</sup>. După părerea aceluiași teolog grec, Prof. Ioan S. Romanidis<sup>102</sup>, Confederația eleno-romană ar trebui să cuprindă patru unități geografice: România de Nord, adică România, «care monopolizează pe nedrept numele său și-l confundă eronat cu latinitatea și care ar trebui deci să ia conștiință de elenitatea sa romană»; România de Vest, adică Albania actuală; România de Sud, adică Grecia; și România de Est, adică Cipru<sup>103</sup>. Desigur, utopia nostalgică a Imperiului bizantin de odinioară nu mai poate prinde viață chiar dacă este întretinută de unii teologi eleni. Cît privește romanitatea noastră, ea este definită de trăsăturile psiho-somatice ale românilor de astăzi și adevărată de mărturiile arheologice. Oricum, noi nu mai avem nevoie să luăm cunoștință de așa-zisa elenitate romană, fiindcă am cunoscut-o deja în epoca fanariotă a istoriei noastre, cu tot cortegiul de suferințe și păgubiri pentru neamul românesc, inclusiv în latura vieții bisericești.

Relațiile Patriarhiei de Constantinopol cu Biserica Vlahilor (Românilor) din nordul Dunării s-au materializat prin intermediul eparhiilor vlaho-sud-dunărene. Legăturile firești între populația românească din nordul și sudul Dunării au facilitat deci și relațiile bisericești cu Patriarhia de Constantinopol, în jurul căreia gravita întreaga viață creștină din Imperiul bizantin.

Ingerințele Patriarhului de Constantinopol în viața bisericească a eparhiilor sud-dunărene au fost întotdeauna împinate de o atitudine de opoziție și rezistență, fiindcă, prin amestecul său în treburile acestor Biserici constituite într-un cadru etnic și geografic bine precizat în spațiul balcanic — Scaunul de Constantinopol încălca starea de autocefalie a acestor Biserici rămase la organizarea eparhială, de tip mitropolitan. De exemplu, în anul 1075, Teofilact al Ohridei se plîngea că Patriarhul de Constantinopol se amesteca «în chestiunile bulgarilor, întrucît el nu are dreptul să aleagă sau să hirotonească pe arhiepiscopul lor autocefal și nici nu are vreun alt privilegiu printre ei...»<sup>104</sup>.

Atunci cînd condițiile politice n-au fost favorabile Bizanțului, Patriarhia de Constantinopol a recunoscut autocefalia pe seama unor Biserici ortodoxe locale, constituie într-un cadru etnic și geografic. De pildă, în anul 1229, Patriarhul Gherman al II-lea al Constantinopolului (1222—1240) — care își avea reședința la Niceea (Asia Mică) — a recunoscut autocefalia Bisericii Sîrbe.

Mitropolia Ungrovlahiei apare în Catalogul Patriarhiei ecumenice abia din anul 1359, iar Mitropolia Moldovei din anul 1401. În anul 1585, Patriarhul Teolipt al Constantinopolului recunoștea arhiepiscopului de Ohrida jurisdicția canonică peste Mitropoliile Moldovlahia și Ungrovlahia.

101. Prof. I. S. Romanidis, *Romanitate, Romanie, Roumelie*, în lb. greacă, Tesalonica, 1975, p. 271—273; Cf. A. de Halleux, *Une vision orthodoxe grecque de la romanité*, în «Revue Théologique de Louvain», XV (1984), fasc. 1, p. 65.

102. *Vezi Romanitate, Romanie, ...*, p. 259, ș.u.; A. de Halleux, *op. cit.*, p. 64.

103. *Ibidem*.

104. *Epistola 27*, în P.G., 126, 427.

hia, în virtutea revendicării așa-zisei jurisdicții canonice a Justinianeii Prima, a cărei succesoare se considera Ohrida. Istoricul E. Golubinski recunoștea (pînă și el!) că așa-zisa dependență a Bisericii din Țările Române de Scaunul de Ohrida a fost «mai mult nominală decît reală»<sup>105</sup>. În realitate, n-a existat vreo dependență canonică a Bisericii nord-dunărene față de Scaunul de Ohrida. Această realitate este adeverită de mărturiile istorice și canonice. În anul 1143 de exemplu, între Bisericile enumerate în «Dipticele Nomocanonului Tronului din Constantinopol»<sup>106</sup>, nu aflăm și pe cea din Dacia nord-dunăreană.

Această mărturie grăitoare confirmă deci realitatea că — la vremea respectivă — Bisericile din Țările Române erau autocefale. În lista sa, canonistul Nil Doxapatri preciza că Arhiepiscopul Constantinopolului avea doar îndreptățirea «de a hirotoni pe mitropoliții din diocezele Asiei, Pontului și Traciei...»<sup>107</sup>. Nu se face deci nici o mențiune despre așa-zisa îndreptățire canonică a Patriarhului de Constantinopol de a hirotoni pe întiiistătătorii Bisericilor din Țările Române. Abia în secolul al XIV-lea, Mitropoliile române apar pe ultimele locuri în lista Tronurilor mitropolitane aflate în comuniune canonică directă cu Patriarhia de Constantinopol<sup>108</sup>. Aceasta este de altfel prima mențiune despre Mitropoliile române în listele episcopale bizantine. Această situație are următoarea explicație: Scaunele mitropolitane române intră în sfera de influență canonică a Patriarhului de Constantinopol abia în acest secol, al XIV-lea. Unirea Patriarhului de Constantinopol cu Roma — la Sinodul de la Florența (1438) — a dus însă la reafirmarea vechiului statut de autocefalie al Mitropoliilor române. Potrivnică unirii cu Roma, Biserica nord-dunăreană a reluat legăturile canonice cu Scaunul de Ohrida care împărțase aceeași atitudine antiunionistă. Dar, după cum se știe, în anul 1767, Patriarhia ecumenică a desființat și Scaunul de Ohrida, motivînd că este singurul Scaun patriarhal care are prerogativa canonică de a acorda binecuvîntarea înființării, desființării, organizării sau reorganizării unui Scaun episcopal, mitropolitan, exarhal sau patriarhal al unei Biserici Ortodoxe locale.

În anul 1346, Ștefan Dușan (1331—1355) a fost încoronat «țar al sîrbilor și grecilor». În același an, într-un Sobor la Skopje, Ștefan Dușan a proclamat — cu asentimentul Patriarhilor de Ohrida și Tîrnovo — pe mitropolitul Sîrb Ioanichie II ca patriarh al Serbiei, a cărui autoritate bisericească se întindea și peste Macedonia, Albania, Epir, teritorii ce fuseseră de curînd anexate<sup>109</sup>. Schisma cu Patriarhia de Constantinopol a luat sfîrșit abia în anul 1375, cînd Bizanțul a fost nevoit să recunoască Patriarhia Serbiei. Ținînd seama de această realitate istorică, putem afir-

105. *Privire scurtă asupra Historiei Bisericei Româno-Ortodoxă*, trad. I. Caracivoeanu, Iași, 1879, p. 44.

106. Nil Doxapatri, *Ordinea Scaunelor*, în rev. cit., XXXI (1907—1908), nr. 12, p. 1324.

107. L. Allatii, *op. cit.*, p. 459.

108. Ralli-Potli, *op. cit.*, vol. V, Atena, 1855, p. 490—502; *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, vol. I, p. 551; vol. II, p. 28.

109. Vezi Dr. N. Dobrescu, *Intemeierea Mitropoliilor și a celor dintîi monastiri în țară*, în «Biserica Ortodoxă Română», XXIX (1905), nr. 5, p. 535.

ma că Biserica noastră nu s-a putut adresa Patriarhiei de Ohrida sau Patriarhiei de Tirnovo pentru recunoaşterea reorganizării ei canonice. De altfel, singura Biserică legitimă pentru această recunoaştere era — în mentalitatea medievală a vremii — numai Patriarhia de Constantinopol. Conştiinţa de această realitate, domnitorii români au fost obligaţi să se adreseze Bizanţului atât pentru transferul mitropolitului Iachint de la Vicina, cât şi pentru legitimarea reorganizării mitropoliilor Țărilor româneşti sub formă de exarhate.

Adoptarea delimitării administrativ-bisericeşti la formele administrativ-politice ale Imperiului roman învederează faptul că ambele purced «dintr-un principiu comun întregii administraţii în Antichitate; gruparea administraţiei în cadrul etnic (ethnos): Galatia, Lycaonia, Armenia, Cilicia etc...»<sup>110</sup>. Canonişti greci contemporani se străduiesc să acrediteze însă ideea că noţiunea de «ethnos» folosită în canonul 34 apostolic, se referă la «provincia eclesiastică metropolitană»<sup>111</sup>, şi nu la o Biserică organizată sub formă de mitropolie autocefală într-un cadru etnic. Acelaşi canonist grec, mitropolitul prof. Panteleimon Rodopulos, recunoaşte însă că, în vechime, «toate Bisericile locale au fost autocefale»<sup>112</sup>. Într-adevăr, în epoca pre-niceeană, fiecare episcop — indiferent de etnia sa — ocupa Cathedra Petri sau Cathedra Andrei, fiindcă eparhia sa era autocefală. De fapt, canoanele 34 şi 37 apostolice — redactate în prima jumătate a secolului al IV-lea — confirmă că nici întâietatea onorifică (προσβεία τῆς τιμῆς) şi nici întâietatea în putere (προσβεία ἐξουσιᾶς), «nu erau legate, în acea vreme, de un anumit Scaun episcopal sau de vreun anumită cetate, ci ele aparţineau episcopului celui mai vechi hirotont»<sup>113</sup>. Când circumscripţiile bisericeşti s-au identificat cu graniţele provinciilor civile, numite de aceea eparhii, atunci prerogativele de onoare şi de autoritate în ierarhia bisericească s-au stabilit după însemnătatea civilă a oraşelor de reşedinţă. Aceste prerogative au fost exprimate prin diferite titulaturi, de mitropolit, arhiepiscop, primat, exarh şi patriarh. Iniţial titulatura de exarh — prevăzută de canoanele 2 al Sinodului II ecumenic şi 28 al Sinodului IV ecumenic — n-a reprezentat o demnitate ierarhică aparte, ci numai o întâietate onorifică, bazată pe vechimea în hirotonie, bătrîneţe sau virtuţi personale, dar nu prin anumite drepturi prevăzute de canoane. În secolul al V-lea, odată cu noua structură organizatorică a Bisericii, autoritatea morală a principalelor Scaune apostolice a fost înlocuită cu una de natură jurisdicţională. Pentru a se justifica această realitate, din textul canonului 6 al Sinodului I ecumenic a fost omis cuvîntul «τῶν μητροπόλεων», care făcea parte din următoarea frază: «...în alte provincii (eparhii), Bisericile mitropolitane să-şi păstreze prerogativele lor»<sup>114</sup>. Textul autentic al Sinodului de la

110. De Salachas, *Il Principio della struttura sinodale delle Chiese Orientali nella legislazione canonica antica*, în «Nicolaus», VI (1978), fasc. 2, p. 223—224, nota 6.

111. † P. Radopoulos, *Ecclesiological Review of the thirty-fourth apostolic Canon*, în «Kanon», vol. IV, Viena, 1980, p. 92, n. 1.

112. *Ibidem*, p. 92.

113. M. M. Criştişor, *Titulatura de «Primat» în Biserică*, în «Studii teologice», XVII (1965), nr. 1—2, p. 49.

114. Bishop P. L'Huillier, *Ecclesiology in the Canons of the First Nicene Council*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. XXVII, no 2/1983, p. 126.



Niceea prevedea deci starea de autocefalie proprie fiecărei Biserici mitropolitane.

Referindu-se la canonul 28 al Sinodului IV ecumenic, unii eclesiologi, canoniști și istorici filo-constantinopolitani au afirmat că acesta constituie temeiul canonic de bază care justifică pretenția Bisericii din Constantinopol de a exercita jurisdicție canonică asupra întregii diaspore ortodoxe<sup>115</sup>. După părerea Prof. V. T. Istavridis, textul canonului 28 al Sinodului IV ecumenic confirmă dispoziția canonului 2 al Sinodului II ecumenic<sup>116</sup>. Dar, înainte de a trece la analiza exhaustivă și obiectivă a textului celor două canoane invocate, precizăm că însuși Prof. V. T. Istavridis afirmă că prin canonul 28 al Sinodului IV ecumenic au fost supuse Constantinopolului «cele trei dioceze : a Pontului, Asiei și Traciei, împreună cu diaspora acestora...»<sup>117</sup>. Așadar, după propria-i mărturisire, numai diaspora celor trei dioceze a fost trecută sub jurisdicția canonică a Patriarhului de Constantinopol. Textul celor două canoane ne relevă însă faptul că Biserica din Constantinopol nu a primit o asemenea îndreptățire canonică nici măcar pentru diaspora celor trei dioceze, fiindcă Bisericile respective — constituite într-un cadru etnic geografic — se bucurau de statutul lor de autocefalie, propriu vremurilor de atunci. Interpretarea forțată și subiectivă a eclesiologilor și canoniștilor filo-constantinopolitani este combătută atât de textul respectivelor canoane, cât și de realitatea istorică.

Situînd problematica diasporei în cadrul ei autentic, trebuie să recunoaștem că aceasta și-a stabilit organizarea și Statutul ei canonic în conformitate cu canoanele 2 al Sinodului II ecumenic și 28 al Sinodului IV ecumenic — în baza principiului etnic anunțat de canonul 34 apostolic, care precedase ca timp și importanță cele două canoane ecumenice. Așa după cum preciza un canonist român, «...cele două opinii, formulate recent — aceea că toți creștinii ortodocși din teritoriul unui stat, indiferent de originea lor etnică, trebuie să formeze o singură Biserică, și aceea că Patriarhia de Constantinopol ar trebui să aibă singură dreptul de jurisdicție asupra întregii diaspore ortodoxe și, în consecință, dreptul de a o organiza, nu sînt conforme doctrinei canonice și nu au suport istoric»<sup>118</sup>. Prin urmare, organizarea diasporei după principiul etnic — confirmat de înseși canoanele invocate de canoniștii și eclesiologii filo-constantinopolitani — este singura în măsură să respecte rînduiala canonică apostolică. «Păstrarea organizării diasporei după principiul etnicității... este în măsură să mențină și să asigure — afirmă același canonist român — unitatea în diversitate specifică Ortodoxiei, precum și pacea în sinul Bisericii»<sup>119</sup>.

După părerea aceluiași canonist român, Prof. I. N. Floca, însăși «legătura dintre diferitele grupuri etnice ortodoxe în cadrul unui stat se

115. Vezi Prof. V. Stavridu, *Ortodoxia și Diaspora*, în «Ekklesia kai Theologia», t. I, London, 1980, p. 143—152.

116. *Ibidem*, p. 148.

117. *Ibidem*, p. 151.

118. Arch. prof. dr. I. N. Floca, *Contributions de l'Eglise Orthodoxe Roumaine à l'approfondissement des thèmes de l'agenda du prochain grand Synode orthodoxe*, în «Romanian Orthodox Church News», version française, XI (1981), no 1, p. 4.

119. *Ibidem*, p. 4—5.

realizează pe baza principiului sobornicității. Teoria după care grupurile etnice ar dispărea, fuzionând în sinul națiunii dominante a statului respectiv, este complet greșită și nu ar putea fi invocată ca motiv pentru a inversa ordinea canonică existentă, autentic ortodoxă»<sup>120</sup>.

După cum se știe, «sobornicitate (ecumenicitate) și etnicitate» a fost una dintre temele celui de-al doilea Congres al Facultăților de Teologie ortodoxă (Atena, 19—29 august 1976). Teologii greci au afirmat cu acest prilej că respectarea principiului etnic în organizarea diasporei ortodoxe, nu face decât să vatăme principiul sobornicității. Dar, așa după cum afirma un ierarh român, «...nu păstrarea identității etnice, a limbii, a tradițiilor ancestrale și a legăturii cu Biserica mamă se află la originea răului. Ceea ce tulbură diaspora ortodoxă este lipsa unei reglementări unanim acceptate»<sup>121</sup>. Celor care acuză de filețism pe unele Biserici Ortodoxe autocefale, același ierarh român le răspunde că «avocații acestei formule aparțin ei înșiși unei etnii, sînt ei înșiși fiii unei Biserici care în mod practic nu o dezavuează. Și atunci — se întreabă, cu îndreptățire, I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului — în numele căror principii și al căror reguli refuză ei credincioșilor autohtoni dreptul la specificitate, la existența însăși?»<sup>122</sup>. Recunoscînd această realitate — a specificității etnice a unei Biserici locale — un canonic grec scria că orice Biserică ortodoxă autocefală «are o formă proprie a sa, numai din cauza caracterului național propriu al poporului ortodox căruia aparține acea Biserică»<sup>123</sup>. Această formă proprie — cauzată de caracterul etnic al respectivei Biserici ortodoxe locale — nu suprimă unitatea Ortodoxiei, «nu este ceva rău, ci ...o calitate proprie fiecăreia»<sup>124</sup>. Prin urmare, Bisericile Ortodoxe autocefale nu pot fi acuzate de «etnofilețism»<sup>125</sup>, sau considerate ca «unități administrative naționale închise...»<sup>126</sup>.

Unii canoniști și istorici greci au afirmat că, în baza Tomosurilor de autocefalie, Bisericilor respective li s-au recunoscut drepturi jurisdicționale numai în cadrul granițelor teritoriale ale statelor respective. Pentru acești canoniști și istorici, numai Constantinopolul face excepție de la această regulă, întrucît a primit o jurisdicție universală<sup>127</sup>. După părerea Prof. V. Fidas, în temeiul canonului 28 al Sinodului IV ecumenic Scaunului de Constantinopol i se recunoaște «...dreptul de a exercita jurisdicției canonice dincolo de frontierele care i-au fost stabilite precis de canoane»<sup>128</sup>. Dar nu precizează care sînt aceste canoane fiindcă nu există, de fapt, asemenea canoane. Un ecleziolog de peste Ocean recunoaște însă deschis că «ascensiunea rapidă a Scaunului de Constanti-

120. *Ibidem*, p. 5.

121. † Nicolae, Métropolit de Banat, *La Diaspore et les Eglises-Mères*, în «Romanian Orthodox Church News», XI (1981), no 1, p. 55.

122. *Ibidem*, p. 57.

123. Prof. A. D. Kiriakos, *Sistemul Bisericilor Ortodoxe Autocefale*, trad. Prof. D. Demetrescu, în «Biserica Ortodoxă Română», XXV (1901—1902), nr. 5, p. 503.

124. *Ibidem*, p. 504.

125. Prof. V. Fidas, *Trône oecuménique...*, p. 27.

126. *Ibidem*, p. 26.

127. *Ibidem*, p. 28—29.

128. *Ibidem*, p. 29.

nopol nu s-a datorat exclusiv noii situații imperiale a Bisericii. Idealul simfoniei între Imperium și Sacerdotium — însăși baza ideologiei bizantine — cerea un partener eclesiastic pentru Împărat, o persoană reprezentativă a Bisericii corespunzând persoanei reprezentative a Imperiului. În acest sens, jurisdicția episcopului de Constantinopol ca patriarh ecumenic (adică imperial) este o jurisdicție imperială, al cărei adevărat context și termen de referință este, mai presus de toate, ideologia teocratică bizantină<sup>129</sup>. Același teolog preciza — de data aceasta cu deplină îndreptățire — că înseși «...cuvintele cheie pentru dezbaterile noastre prezente — autocefalie, jurisdicție etc. — sînt virtual absente din sfintele canoane și apeluri și referințe curente sînt făcute aproape cu exclusivitate la diferite precedente ale trecutului»<sup>130</sup>.

Pentru grecii ortodocși de pretutindeni, Scaunul Constantinopolului rămîne «...ca purtător și apărător al elenismului»<sup>131</sup>. În revendicarea dreptului de jurisdicție asupra diasporei ortodoxe, Scaunul de Constantinopol manifestă vădit tocmai acest spirit de păstrător și apărător al elenismului, identificat odinioară cu Bizanțul.

Referindu-se la acest elenism, care a supraviețuit în haina ortodoxiei bizantine de factură grecească, un bizantinolog englez sublinia că «istoria grecilor sub cîrmuirea otomană nu are nimic înălțător, ci te umple de întristare. Și totuși, cu toate greșelile și slăbiciunile ei, Biserica a dăinuit, și cită vreme Biserica a supraviețuit, elenismul nu putea să moară»<sup>132</sup>. Într-adevăr Patriarhia de Constantinopol a întreținut și alimentează și astăzi acest elenism, care supraviețuiește sub forme noi de manifestare eclesiastică.

La 1 iunie 1980, Mitropolitul Hrisostom de Mira declara că Ortodoxia «...nu mai este doar Bizanț, nu mai este o monocrație de formă teocratică. Astăzi, Ortodoxia ...nu este un sistem jurisdicțional unilateral și totalitar; ...Ea este ...o forță a mai multor Scaune, un sistem de Biserici locale într-o Ortodoxie Una...»<sup>133</sup>. Dar, Mitropolitul respectiv conchidea că Biserica din Constantinopol rămîne «Byzance après Byzance»<sup>134</sup>. Deci, o nouă fațetă a elenismului, pe care slujitorii săi o pun în lumină ori de cîte ori este nevoie. Pentru teologii ortodocși români însă, Ortodoxia nu mai trebuie identificată cu «creștinismul de rit bizantin, cu tradiția specifică a unei provincii a Imperiului roman de Răsărit»<sup>135</sup>. A identifica Ortodoxia cu Bizanțul — «temeiul și justificarea naționalismului grec»<sup>136</sup>, adică a elenismului, înseamnă, într-ade-

129. A. Schmemmann, *A Meaningful Storm. Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. XV (1971), nr. 1—2, p. 11—12.

130. *Ibidem*, p. 5.

131. *Ibidem*, p. 23.

132. S. Runciman, *Căderea Constantinopolului, 1453*, trad. Prof. Al. Elian, București, 1971, p. 204.

133. *Discours de S. E. le Métropolitte Chrysostome de Myre prononcé durant la sainte Liturgie interorthodoxe*, ... în «Episkepsis», XI (1980), 233, p. 18—19.

134. *Ibidem*, p. 19.

135. Pr. prof. I. Bria, *Ortodoxia: pentru ce trebuie să o păstrăm?*, în «Glasul Bisericii», XLI (1982), nr. 11—12, p. 828.

136. A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 20.

văr, o «*reductio ad absurdum*». Dacă alegerea viitorului Patriarh ecumenic nu va mai fi restrânsă «la un caracter etnic»<sup>136a</sup>, Biserica Ortodoxă va putea, într-adevăr, avea o unitate ecumenică și, evident, nu va mai fi limitată și aservită de ideea elenismului bizantin. În această privință, Patriarhia de Constantinopol are un exemplu grăitor în politica bisericească a Romei vechi, care s-a detașat de principiile eclesiale medievale și a ales un papă dintre slavi.

Canoanele 6 al Sinodului I ecumenic, 3 al Sinodului II ecumenic, 28 al Sinodului IV ecumenic și 36 al Sinodului trulan ne confirmă că episcopii centrelor eclesiastice primațiale au fost egali între ei în exercitarea drepturilor lor jurisdicționale, și că nici un întiiștător de Biserică n-a primit o jurisdicție bisericească universală. Inseși vechimea și poziția principalelor Scaune bisericești exclude orice fel de primat jurisdicțional, fiindcă «în sistemul de organizare al Bisericii în unități autocefale, sistem foarte vechi, nu putea fi vorba nicidecum de jurisdicție bisericească universală»<sup>137</sup>. De altfel, însăși noțiunea de jurisdicție canonică a fost străină de limbajul bisericesc pînă în secolele IX—X<sup>138</sup>.

Incontestabil, nimeni nu poate nega faptul că ascensiunea rapidă a Scaunului de Constantinopol — în ierarhia Scaunelor apostolice s-a datorat exclusiv Basileului bizantin. Însuși titlul de «Patriarh ecumenic — atribuit întiiștătorului Bisericii din Constantinopol — a fost conferit de către Împărații bizantini<sup>139</sup>. Primul patriarh de Constantinopol, care și-a asociat — în titulatură — atributul de «ecumenic» a fost Acaciu, în anul 483<sup>140</sup>. Sinodul întrunit la Constantinopol, în anul 518, a atribuit Patriarhului Ioan II Capadocianul (518—520), titlul de patriarh ecumenic (Patriarcha universalis). Sfîntul Grigorie cel Mare — episcopul Romei — a protestat vehement împotriva titlului de «episcopus oecumenicus» sau «episcopus generalis» pe care și-l luase Ioan al II-lea, Arhiepiscopul Constantinopolului, în anul 518. După Sfîntul Grigorie cel Mare, acest titlu era un semn de orgoliu, de sfîșiere a unității Bisericii, o cale spre Antihrist<sup>141</sup>. Sinodul din Constantinopol, întrunit în anul 586, a validat însă acest lucru pe seama patriarhului de Constantinopol. Inițial, acest titlu fusese atribuit episcopului din Constantinopol de împărații bizantini, ca titlu de onoare»<sup>142</sup>. Ulterior, datorită faptului că patriarhii de Constantinopol au devenit ajutoare prețioase ale politicii imperiale bizantine, de expansiune teritorială, împărații bizantini le-au transformat natura prerogativei onorifice într-una de natură jurisdicțională.

136 a. Métropolitte Bartholomée de Philadelphie, *Le premier-appelé et le premier siége...*, p. 18.

137. D. I. Găină, *Din activitatea canonică a Patriarhului Fotie*, în «Studii teologice», XV (1963), nr. 5—6, p. 349.

138. Vezi Pr. prof. L. Stan, *Har și jurisdicție...*, p. 22.

139. Vezi Justinian, *Corpus Juris Civilis*, Codex I, I, 7 an 553; Codex I, IV, 34, an. 534; Nov. III, an. 535; Nov. IV, an. 535 etc.

140. Vezi T. Barsov, *Patriarhul de Constantinopol și puterea sa asupra Bisericii Ruse*, în lb. rusă, Petrograd, 1878, p. 143—183.

141. Sf. Grigorie cel Mare, *Epistola 5, 18* în P.L., 77, 742, C.D., 744 B, 738 B.C.D., 739 A.

142. Pr. dr. V. Pocitan, *Geneza demnității patriarhale și Patriarhatele Bisericii Ortodoxe*, București, 1926, p. 13.

După cucerirea Constantinopolului de către turci (1453), Patriarhul a primit titlul de « ἐπὶ ἅρχος » (Mil'let Bashi), adică de căpetenie a tuturor creștinilor din Imperiu. Din acest imperiu n-au făcut însă parte integrantă Țările Române, care au rămas cu un Statut de autonomie politică în schimbul plății unui tribut anual. Același Statut de independență limitată și-a păstrat și Biserica din Țările române. Atunci când Poarta otomană exercita însă o influență politică mai mare în Țările române și Patriarhia de Constantinopol își manifesta ingerințele sale în domeniul vieții bisericești autohtone. Acest amestec arbitrar al Patriarhului de Constantinopol în treburile interne ale Bisericii noastre n-a dus însă la desființarea autocefaliei sale, ci a limitat-o doar la starea de autonomie. Starea aceasta de relativizare și de limitare a independenței politice și bisericești a fost deci condiționată de contextul politic, economic și social al vremurilor respective. În această epocă de tribut către Poartă, Patriarhia de Constantinopol și-a îngăduit să impună Bisericii noastre anumite servituți canonice, care au redus Statutul ei de autocefalie la starea de autonomie, corespunzător și realității din viața de stat a Țărilor române.

La începutul secolului al VI-lea, când clericii Antiohiei au recunoscut titlul de «ecumenic» patriarhului Ioan II al Constantinopolului<sup>143</sup>, ei «nu și-au imaginat, desigur, că acest titlu se va răsfrînge asupra întregii misiuni și activități a urmașilor lui Ioan»<sup>144</sup>. Într-adevăr, atunci când primul patriarh de Constantinopol și-a asociat titlul de «ecumenic»<sup>145</sup>, nu se produsese încă o conștientizare a lumii creștine asupra implicațiilor de natură jurisdicțională revendicate de acest titlu.

Sinodul de la Constantinopol, din anul 869/870, cel de la Lateran, din anul 1215<sup>146</sup> și cel de la Florența, din anul 1439, au recunoscut pe seama Scaunului de Constantinopol prerogativele de cinstă identice cu ale Romei Vechi. Enumerativ, această identitate de cinstă situa Scaunul de Constantinopol după Roma veche, așa cum prevăzuseră canoanele 3 al Sinodului II ecumenic și 28 al Sinodului IV ecumenic. În comentariul la canonul 36 al Sinodului trulan, Alexie Aristen (sec. XII) amintește că respectivele canoane au hotărît că «constantinopolitanum aequa cum Romano privilegia possidere... adeo ut secundus ordine sic a Romano, non honore sed tempore...»<sup>147</sup>. Aceste prerogative de întâietate erau deci departajate, «non honore, sed tempore», fiindcă Roma veche fusese mai întâi cetate împărătească.

143. Vezi V. T. Istavridis, *Prerogativele Patriarhului...*, p. 48.

144. Mitropolitul Filadelfiei Bartholomeos, *Misiunea ecumenică și ecumenistă a Patriarhului ecumenic*, în «Grigorios o Palamas», t. 69/1980, fasc. 680, p. 258.

145. Teologii romano-catolici afirmă că Ioan al II-lea Capadocianul a fost primul patriarh care «oecumenici, sive universalis, sibi nomen arrogavit» (L. Allatii, *De Ecclesiae Occidentalis...*, p. 228). Inițial, acest atribut a fost asociat Sinodului de la Niceea (325), începînd cu anul 338. (Vezi Kallistos Ware, *The Ecumenical Councils and The Conscience of the Church*, în «Kanón», Sonderdruck aus Band II/1974, Verlag Herder Wien, p. 218).

146. Canonul 5 al acestui sinod prevedea: «...după Biserica Romană... Biserica Constantinopolului, să aibă primul loc...» (Ch. J. Hefele—D. H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. V, partea II-a, Paris, 1913, p. 1333).

147. L. Allatii, *op. cit.*, p. 254.

Autoritatea politică bizantină — recte a basileului din Bizanț — nu s-a limitat doar la convocarea și prezidarea sinoadelor ecumenice<sup>148</sup>, ci a delimitat și granițele administrativ-teritoriale ale Patriarhiei de Constantinopol. Un exemplu grăitor în această privință rămâne hotărîrea împăratului Justinian II din anul 688. În baza acestei hotărîri imperiale episcopul de Cipru a obținut dreptul de jurisdicție nu numai asupra cipriotilor emigrați în Hellespont — pentru a evita stăpînirea arabă — ci și drepturile pe care le exercitase Scaunul din Constantinopol asupra întregii provincii bisericești a Hellespontului. Acest fapt a implicat însă o schimbare a granițelor teritorial-jurisdicționale, și nu numai o «concesie de autoritate asupra credincioșilor respectivi în afara teritoriului acelei Biserici»<sup>149</sup>. Pentru recunoașterea modificării granițelor teritoriale ale unei Biserici autocefale — constituită într-un cadru etnic și geografic — a fost însă necesară hotărîrea unei autorități bisericești superioare, recte Sinodul ecumenic. Prin canonul 39, Sinodul trulan a confirmat situația respectivă, stabilind și principiul jurisdicției teritoriale<sup>150</sup>.

Declinul Imperiului bizantin a determinat politica imperială să găsească noi modalități pentru a suplini pierderile teritoriale. În persoana patriarhului de Constantinopol — căruia îi asociase atributul de ecumenic — Bizanțul a reușit «să mențină viziunea universalistă a unui oikoumene politic...»<sup>151</sup>. În anul 1370, Patriarhul Filotei Kokkinos scria prinților din Rusia că Dumnezeu l-a numit «conducător al tuturor creștinilor aflați pretutindeni în oikoumene...»<sup>152</sup>. Această pretenție a patriarhului din Constantinopol a fost întreținută și de faptul că — după căderea Constantinopolului — patriarhul a devenit «cea mai înaltă autoritate politică pentru toți creștinii din Imperiul otoman»<sup>153</sup>. Istoricii greci afirmă, de altfel, că Patriarhul de Constantinopol a primit de la Sultan, «suveranitate și jurisdicție» (*κυριαρχίαν και δικαιοδοσίαν*) asupra tuturor creștinilor din Imperiul otoman<sup>154</sup>. Așadar, în baza aceluiași *jus singulare*, patriarhul de Constantinopol a devenit etnarhul creștinilor

148. Sinodul I ecumenic a fost convocat și prezidat de împăratul Constantin. Eusebiu de Cezareea a fost desemnat de împărat ca președinte al Primului sobor ecumenic (Vezi Ch. J. Hefele, H. D. Leclercq, *op. cit.*, tom. I, Paris, 1869, p. 628. A se vedea și Scrisoarea de convocare a Sinodului III ecumenic trimisă la 30 noiembrie, în anul 430, de împărații Teodosie și Valentin, către mitropolii diferitele provincii ale Imperiului. Cf. Harduin, *Acta Conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum*, Parisii, 1715, t. I, p. 1343; J. Roches S. J., *Conciles, Empereurs, et Papes*, în «Proche Orient Chrétien», t. XXVIII (1978), fasc. I—II, p. 85—104. Teologii greci actuali recunosc că Sinoadele ecumenice au fost convocate de împărați. Vezi P. K. Karanicolas, Metropolitan Bishop of Corint, *Synodical Legislation and State Ecclesiastical Laws*, în «Theologhia», t. LII, Atena, 1981, no 2, p. 217; P. Chrestou, *The Ecumenical Character...*, p. 362, 370.

149. Prof. I. Zuzek, *Canons concerning...*, p. 8.

150. Canonul 39 al Sin. trulan s-a aplicat doar pentru o perioadă de 7 ani, cât a durat exilul cipriotilor.

151. Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata...*, vol. I, Viena, 1860, p. 521.

152. J. L. Boojamra, *The Affair of Alexis and Roman. Two Documents of 1361*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XXVIII, no. 2/1983, p. 174—175.

153. M. J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Tesalonica, 1967, p. 5.

154. *Ibidem*, p. 23.

din Imperiul otoman. *Principium unitas* — propriu epocii bizantine — își găsea noi forme de manifestare.

Pentru creștinii din Țările române, Patriarhul de Constantinopol n-a constituit o «autoritate politică», fiindcă aceste țări și-au păstrat autonomia lor sub forma suzeranității față de Poartă. Prin urmare, Patriarhul de Constantinopol se putea numi doar conducător al creștinilor din Imperiul Otoman, și mai precis al celor de nație elenă. Prin titlul de catolicos — revendicat pe seama întiiștătorului lor — Bisericele din afara granițelor imperiului bizantin, ca de exemplu Biserica din Persia, Armenia, Georgia și Etiopia, și-au manifestat atitudinea lor potrivnică față de politica imperială bizantină bisericească și, totodată, și-au exprimat starea lor de autocefalie, moștenită *ab antiquo*.

În secolul al XV-lea, patriarhul de Constantinopol declara că Biserica sa este «mama tuturor ortodocșilor» (ἡ μήτηρ πάντων τῶν ὀρθόδοξων)<sup>155</sup>. Așa după cum am precizat mai sus, în baza aceluși «beratium» (porunci scrise) dat de Mahomed al II-lea, cuceritorul cetății imperiului bizantin, patriarhul Constantinopolului Ghenadie Scholarios a fost numit etnarh, adică căpetenie supremă a creștinilor din Imperiul otoman. În temeiul acestei imputerniciri, Patriarhii de Constantinopol și-au revendicat dreptul de jurisdicție asupra întregii creștinătăți aflate în granițele teritoriale ale imperiului otoman. Dar reacția Bisericilor locale ortodoxe n-a întârziat, fiindcă circumstanțiată și de contextul epocii respective. De exemplu, în anul 1512, călugărul rus Filotei scria țarului Vasile al III-lea că «împărățiile creștine s-au prăbușit... Două Rome s-au prăbușit, dar a treia dăinuie și o a patra nu va fi niciodată...»<sup>156</sup>. Prin asemenea declarații se puneau stavilă și pretențiilor revendicate de Patriarhul de Constantinopol în baza unei porunci scrise date de un sultan.

Tendința de a idolatriza vechile titluri atribuite episcopului din capitala Imperiului bizantin de odinioară stăpânește încă multe condeie din lumea teologică greacă. Pentru această lume, patriarhul Constantinopolului rămâne încă acel «Mil'let Bashi» (căpetenia națiunii). Într-adevăr, în această calitate, Patriarhul de Constantinopol era odinioară etnarhul, adică șeful politic național al tuturor grecilor din cuprinsul Imperiului otoman. Tratatul de la Lausanne (1923) a pus însă capăt «jurisdicției Patriarhului în chestiuni civile și administrative și poziției sale ca reprezentant al națiunii grecești»<sup>157</sup>. Prin urmare, Patriarhul de Constantinopol nu mai poate fi numit — inclusiv de grecii din diasporă — «papă al Bisericii»<sup>158</sup>. Pentru unii teologi greci, Patriarhia ecumenică rămâne însă «singura posibilitate pe care o avem de a pune capăt, într-o manieră serioasă și responsabilă, tendințelor radicale care ne duc la absolutizarea autocefaliei și fac din unitatea ortodocșilor o unitate fragmentară de tip protestant»<sup>159</sup>. Evident, o asemenea afirmație este străină doctrinei canonice ortodoxe.

155. L. Allatii, *op. cit.*, p. 947.

156. S. Runciman, *op. cit.*, p. 193.

157. Arhiep. Ghermanos al Tiatirei, *Scaunul ecumenic de la Constantinopol*, apud A. Tillyrides, *Contributions to the History...*, p. 847.

158. Prof. E. S. Giannakis, *International Status...*, p. 12—13.

159. Ch. Yannaras, *L'Institution de la Pentarchie aujourd'hui*, în «Contacts», XXXI (1979), no. 107, p. 285.

Asemenea afirmații își găsesc însă suport numai în pretențiile necanonice afișate de patriarhul de Constantinopol în secolele XVII—XVIII. Autoritatea de etnarh, recunoscută de Sultan, l-a determinat pe patriarhul de Constantinopol să-și revendice jurisdicția canonică și asupra Patriarhiilor apostolice din Orient. Această pretenție s-a materializat îndeosebi în secolele XVII—XVIII, când Răsăritul ortodox a cunoscut un fel de centralizare și o elenizare fanariotă. În această epocă, patriarhii din Constantinopol erau numiți «biruitori a toată lumea». De altfel, în secolul al XVII-lea, Patriarhii de Constantinopol și-au schimbat mitra arhierescă «din forma de culion rotund... în coroane bombate, ca să semene cu coroanele imperiale»<sup>160</sup>.

Teologii greci nu se sfiesc să vorbească și despre așa-zisul «primat pe care toate Bisericele Ortodoxe îl recunosc Bisericii din Constantinopol, Marea Biserică a lui Hristos. Aceasta înseamnă — se preciza într-un articol nesemnificativ — mai mult decât un primat de onoare. Patriarhul ecumenic este investit cu un fel de președinție inter-ortodoxă...»<sup>161</sup>. De aceea, «...ceilalți patriarhi — declara un teolog filo-constantinopolitan — nu pot acționa în afara granițelor Patriarhiei lor fără avizul Patriarhului de Constantinopol»<sup>162</sup>. Unii teologi ortodocși vorbesc și despre un așa-zis drept al Patriarhiei de Constantinopol «de a convoca Conferințe panortodoxe, după consultarea cu conducătorii celorlalte Biserici autonome și autocefale...»<sup>163</sup>. Evident, dacă Patriarhul de Constantinopol ar avea un astfel de «drept» nu ar mai fi necesar să se consulte cu întiișătorii celorlalte Biserici. Pe seama Patriarhului de Constantinopol s-a recunoscut doar o prerogativă de onoare, un primat întru slujire, și nu unul de natură jurisdicțională, care să-l îndreptățească legal la convocarea acestor Conferințe. Patriarhul de Constantinopol nu are îndreptățirea canonică de a convoca Conferințe panortodoxe, și cu atât mai puțin Sinod ecumenic. Nici un ierarh al Bisericii nu este deținătorul infailibilității, ci numai Biserica întreagă, reprezentată prin Sinodul ecumenic, care primește acest atribut al infailibilității prin asistența Duhului Sfânt la lucrările sinodale. Deși în canoane nu se află prevederi privitoare la convocarea și întrunirea Sinoadelor ecumenice, obiceiul canonic dovedește că «...pentru stabilirea locului și timpului Sinoadelor, pentru siguranța membrilor, pentru garantarea publicării hotărârilor sinodale, un rol hotărâtor l-a avut puterea seculară»<sup>164</sup>.

Precăderea onorifică (*προτίμησις*) — care a fost conferită Scaunului de Constantinopol în baza obiceiului canonic — nu-i dă nici un temei pentru revendicarea sau afirmarea unei poziții jurisdicționale, ci doar

160. *Condica sfântă*, publicată de Arh. G. Craioveanu, vol. I, București, 1886, p. 34.

161. L'Actuelle signification spirituelle du Patriarcat Oecuménique, în «Istina», no. 3/1961—1962, p. 322.

162. Archim. C. Argenti, «L'Organisation des Chrétiens orthodoxes de la diaspora», în «Témoignage et Pensée Orthodoxe» (Paris), V (1980), nr. XXV, p. 32.

163. Pr. Prof. I. Bria, «Misiunea Bisericii la națiuni», în «Telegraful Român», nr. 19—20/1985, p. 3.

164. P. C. M. Manea, Tipuri de Sinoade prevăzute de sfințele Canoane în «Studii teologice», XV (1963), nr. 7—8, p. 442.



prerogative (προνομία) care decurg din înțietatea onorifică<sup>165</sup>. Conștiinți de această realitate, unii ierarhi greci au încercat să atenueze pretențiile nelegitime ale Scaunului de Constantinopol, afirmând că «Patriarhia ecumenică nu a impus episcopi greci în ținuturile de alt neam, dar a format și condus pe clericii locali cu episcopi autohtoni. A condus cu multă umanitate și a aplicat în toate dimensiunile sale dreptul canonic»<sup>166</sup>. Firește, o asemenea afirmație nu are totdeauna acoperire în realitate, atât în ceea ce privește hirotonia episcopilor autohtoni și conducerea cu «multă umanitate», cât și în ce privește aplicarea doctrinei canonice ortodoxe.

În conformitate cu doctrina canonică ortodoxă, Bisericile autocefale sînt egale între ele; deci și căpeteniile sau înțietătorii lor sînt egali între ei sub raportul poziției juridice și a drepturilor ce le revin. Canonul 39 al Sinodului trulan afirmă principiul egalității Bisericilor autocefale. Aceeași doctrină canonică ortodoxă precizează că ierarhia Scaunelor și a Bisericilor autocefale nu este de natură jurisdicțională, ci de natură onorifică<sup>167</sup>. Ea nu se întemeiază pe drepturi comune, ci pe privilegiile de onoare, stabilite în mod diferit, unele prin obicei, altele prin canoane și altele prin raportul de vechime, sau raporturi ce conferă înțietate onorifică unor Scaune. Apoi, convocarea unui Sinod sau Presinod este un act de jurisdicție. Prin urmare, nici un Scaun patriarhal nu-și poate revendica — în exclusivitate — acest drept de a convoca un Sinod sau un Presinod. De altfel, cauzele care au determinat ierarhizarea Scaunelor principale ale Bisericii vechi au dispărut de mult. Inexistența unei puteri politice imperiale — de sorgintea celei din Bizanț — anulează însăși ierarhizarea onorifică a principalelor Tronuri ale Bisericii vechi.

Consemnînd evenimentul festiv al autocefaliei Bisericii noastre, *Buletinul* bimensual de informație «Episkepsis», publicat de Centrul ortodox al Patriarhiei ecumenice de la Chambésy (Geneva), menționa că, acum o sută de ani, Patriarhul Ioachim al IV-lea al Constantinopolului «a recunoscut printr-un Tomos patriarhal autocefalia Bisericii române, adică dreptul său nu numai de a se organiza într-un chip autonom — pe care ea îl avusese de fapt din secolul al XIV-lea — ci și de a exercita propria sa jurisdicție pe un teritoriu dat»<sup>168</sup>. Printr-o asemenea declarație echivocă — și anume că Biserica Ortodoxă română a primit îndreptățirea de a exercita jurisdicția doar asupra teritoriului național — se releva însă pretenția nelegitimă a Patriarhiei de Constantinopol de a exercita o jurisdicție universală asupra întregii diaspore ortodoxe, inclusiv a diasporei Bisericii noastre. Apoi, o asemenea declarație nu ține seama nici de realitatea istorică care confirmă că Biserica noastră a fost autocefală pînă în secolul al XIV-lea, iar de atunci pînă în anul 1885 n-au lipsit numeroasele manifestări ale autocefaliei Bisericii noastre, în ciuda servituților canonice impuse ei de Patriarhia de Constantinopol.

165. Vezi Ralli-Potli, *op. cit.*, vol. II, p. 706.

166. Pantelimon, Mitropolitul Corintului, Patriarhia ecumenică, în «Ekklesia»; LVII, Atena, 1980, nr. 11, fasc. A, p. 210.

167. Vezi Pr. Prof. L. Stan, *Problema unui viitor Sinod ecumenic și poziția Bisericii Ortodoxe Române față de el*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 334.

168. *Le Centenaire de l'autocéphalie de l'Eglise orthodoxe de Roumanie*, în «Episkepsis», XVI (1985), no. 335, p. 2.

În lumea ortodoxă de limbă greacă se vehiculează ideea că autocefalia Bisericilor ortodoxe locale trebuie să fie confirmată de un viitor Sinod ecumenic<sup>168 a</sup>. Insuși Patriarhul Atenagoras declara, în anul 1971, că «...sigiliul... validității de către un Sinod ecumenic este cerut de asemenea pentru existența lor autocefală definitivă și continuă, de către mai noile Biserici ortodoxe, din cauza împrejurărilor nefavorabile în care ele se găsesc la un moment dat. Acestea includ — preciza fostul patriarh ecumenic — Bisericile cărora Sfântul Tron apostolic și ecumenic le-a recunoscut autocefalia cu aprobarea altor Biserici ortodoxe»<sup>169</sup>. Fără îndoială, «...ar fi greșit.. să credem că viitorul Sinod ecumenic va fi obligat să confirme drepturile și existența Bisericilor Ortodoxe autocefale deja existente»<sup>170</sup>. De fapt, factorul obișnuit în actul de recunoaștere a autocefaliei unei Biserici Ortodoxe locale rămâne «voința episcopatului Bisericilor Ortodoxe autocefale deja existente»<sup>171</sup>. De altfel, la Conferința panortodoxă de la Vatoped, din 8—23 iunie 1930, s-a stabilit că, pentru declararea unei Biserici autocefale, ar trebui să se țină seama de următorii trei factori: a) de Sinodul Bisericii în cauză, în conformitate cu dispoziția canonului 4 al Sinodului I ecumenic, care prevede că «toți mitropoliții eparhiilor sînt autocefali și se hirotonească de către Sinoadele proprii»; b) de Sinodul Bisericii sub jurisdicția căreia s-a găsit pînă atunci Biserica aceea care cere autocefalia, și c) de cîrmuirea politică a locului<sup>172</sup>. De aceea, nu fără temeii, s-a afirmat că «în atitudinea Constantinopolului, totuși, există un dispreț evident pentru faptele istorice și lipsă de realism pentru prezent. Teoria potrivit căreia Sinoadele ecumenice au fost singurele împuternicite să acorde autocefalia aparține unei mitologii...»<sup>173</sup>.

Cu prilejul vizitei la Constantinopol a Arhiepiscopului Dorotei al Bisericii Ortodoxe autonome din Cehoslovacia, în mai 1984, patriarhul Dimitrios a declarat că «Tronul ecumenic este păzitorul și păstrătorul... ordinii canonice. El are responsabilitatea istorică și se preocupă de a o păstra în toate aspectele ei»<sup>174</sup>. În conformitate cu doctrina canonică ortodoxă, numai Biserica în totalitatea ei — prin Sinodul ecumenic sau prin *consensu ecclesiae dispersae* — este păzitorul și păstrătorul ordinii canonice, și nu un Scaun patriarhal, indiferent dacă acesta ar fi Roma veche sau Roma nouă. Istoria ne confirmă că această responsabilitate — de care vorbea patriarhul de Constantinopol — a revenit oricărui Scaun episcopal, indiferent de poziția sa canonică în ierarhia Scaunelor episcopale.

Ultimul canon al unui Sinod ecumenic — canonul 28 al Sinodului IV ecumenic — care a conferit prerogative «Prea Sfințitului Scaun al

168 a. Vezi Documents. The Autocephaly of the Orthodox Church in America. Editorial Comment, in «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. XV, (1971), nr. 1—2, p. 41.

169. Letter of Patriarch Athenagoras to Metropolitan Pimen, in «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. XV (1971), nr. 1—2, p. 65.

170. Ibidem, p. 76.

171. Ibidem.

172. Vezi art. redacțional, «Cu privire la un viitor Sinod ecumenic», în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4, p. 592.

173. Documents. The Autocephaly of the Orthodox Church..., p. 43.

174. Visite de L'Archevêque Dorothee de Prague et de toute la Tchecoslovaquie au Phanar, în «Episkepsis», XV (1984), no. 315, p. 3.

Romei noi», face mențiune doar de pomenitul Preasfințit Scaun al Prea Sfintei Biserici a Constantinopolului». Titlul de «ecumenic» nu i-a fost deci conferit de un Sinod ecumenic, ci episcopul Constantinopolului și l-a revendicat singur, iar împăratul și Sinoadele locale ulterioare i l-au recunoscut. Prin urmare, însuși titlul de «Scaun Patriarhal ecumenic» este un produs al vremurilor apuse. Cetatea Constantinopolului nu mai are nici împărat și nici senat creștin, nu mai este decât cetate împărătească, noua Romă, capitală a unui imperiu ce a dispărut din anul 1453, Deci, *sublata causa, tollitur effectus!*

În Enciclica pascală din anul 1984, Patriarhul din Constantinopol se intitula «Arhiepiscop de Constantinopol, noua Romă, și Patriarh ecumenic». În calitatea sa de «primat al acestei Biserici», adică al Bisericii din Constantinopol, se adresa «Prea Sfințiilor Primați ai Bisericilor Ortodoxe locale, surorile noastre»<sup>175</sup>. Firește, o asemenea titulatură — de «Primat» — vădește influența eclesiologică Romano-Catolică asupra mentalității eclesiologiei constantinopolitane.

Primatul revendicat de Scaunul Constantinopolului trebuie deci «purificat de toate conotațiile, de dependența de ceva — în trecut, prezent și viitor»<sup>176</sup>, trebuie deci să renunțe la gloria imperială apusă a Bizanțului, la titulaturile și formulele de adresare de factură medievală<sup>177</sup>, la pretențiile afișate în prezent prin ierarhii și teologii săi.

Dreptul de a exercita un act jurisdicțional în granițele unei alte Biserici autocefale nu l-a avut și nu-l are nimeni în Ortodoxie. Acest drept n-a fost nimănui conferit sau recunoscut, nici prin obicei, nici de canoane și nici prin consensul expres al întregii Biserici<sup>178</sup>, fiindcă «autonomia unei Biserici locale, care este manifestarea locală a întregii Biserici, simbolizată în autocefalia ei, nu poate fi anulată de nici o autoritate ambiguă a vreunui Tron»<sup>179</sup>, inclusiv a celui din Constantinopol.

Autocefalia unei Biserici Ortodoxe locale — inclusiv a Bisericii noastre — poate fi evidențiată, în toate dimensiunile ei eclesiologice, numai dacă este raportată la poziția canonică a Scaunului din Constantinopol, poziție care trebuie situată întotdeauna în lumina doctrinei canonice ortodoxe și a realității istorice.

În concluzie putem deci afirma că autocefalia Bisericii noastre s-a manifestat de la începuturile ei în baza obiceiului canonic stabilit, «și că Patriarhiei de Constantinopol i se cerea numai să binecuvînteze această situație»<sup>180</sup>. În baza aceluiași obicei canonic fusese recunoscută și autocefalia altor Biserici ortodoxe locale, de către părinții Sinoadelor ecumenice (Can. 8 al Sinodului III ecumenic).

175. Encyclique pascale de S. S. le Patriarche Oecuménique Dimitrios, în «Episkopsis», XV (1984), no. 313, p. 2—3.

176. Al. Schmemmann, *A meaningful Storm...*, p. 27.

177. În Pravila Mare tipărită la Tîrgoviște, în anul 1652, patriarhul de Constantinopol este intitulat «...oblăduitor și stăpîn și a toată lumea Patriarh...» (Îndreptarea legii, edit. Acad. R.S.R. București, 1962, p. 369).

178. Vezi Pr. prof. L. Stan, *op. cit.*, p. 335.

179. † Gheorghese Mar Ostathios, *Autonomy and Atocephaly in the doctrine of the ancient Oriental Churches*, în «Kanon», vol. V, Wien, 1981, p. 140.

180. Vezi prof. I. D. Ivan, *Implinirea unui veac de la recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române (1885—1985)*, în «Îndrumător Bisericesc», nr. 2/1985, Editat de Episcopia Rîmnicului și Argeșului, p. 28.

Sfânta Treime este temeliea credinței și a vieții noastre. Ea nu e doar o învățătură dogmatică, fie și cea mai de seamă dogmă a creștinismului, sau o simplă speculație metafizică, ci, fundamental, este viață, viața în «sinul» Dumnezeirii și făcătoare de viață, a vieții noastre după chipul vieții «Dumnezeului Celui viu». Pentru noi creștinii, Treimea nu e numai doctrină, ci și o experiență profundă de viață. Numai în lumina «Sfintei și Celei de o ființă și de viață făcătoare și nedespărțitei Treimi» înțelegem deplin chemarea și menirea noastră, rostul nostru. Iar ca să putem înțelege, atât cât ne este dat a înțelege din adâncurile Sfintei Treimi, cea mai sigură cale este însăși experiența vieții noastre creștine și duhovnicești. Această cale o va urma și studiul nostru, prin care încercăm să lămurim preotului propovăduitor un mod potrivit de expunere în predică a învățaturii despre Sfânta Treime, după revelația Scripturii și tilcuirea Părinților Bisericii, mod care să vizeze cu precădere legătura noastră esențială și existențială cu Dumnezeu.

## I. SFÎNTA TREIME, «DUMNEZEU CEL VIU»

Propovăduirea Bisericii trebuie să pornească de la elemente concrete de viață. Căci noi propovăduim pe «Dumnezeu cel viu» (Jud. 8, 19; I Regi 14: 39, 45; 19, 6; 20, 3; 25, 26; 26, 16; Matei 16, 16; Rom. 9, 26; I Tes. 1, 9; I Tim. 3, 15; Evr. 3, 12 etc.) și pe «Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei 26, 63; Ioan 6, 69) și pe «Duhul Dumnezeului celui viu» (I Cor. 3, 3), nu un Dumnezeu-Idee impersonal, un principiu metafizic abstract. Ne reține, la început, atenția icosul 9 din Acatistul Preasfintei Treimi: «Ritorii cei mult vorbitori, deși mult se ostenesc cu *mintea* a ispiti despre Taina Preasfintei Treimi, dar nu pot a înțelege: cum este un Dumnezeu de o fire, însă în trei desăvârșite fețe; iar noi întru aceasta (deși) credem și mărturisim; (totuși) cum, nu o cercăm». Deci, ca să nu fim «ritori mult-vorbitori», fără un temei concret, cuvântul nostru trebuie să treacă dincolo de cadrul abstract al speculațiilor dogmatice sau filosofice, să se întemeieze pe faptul autentic de viață duhovnicească, de prezență harică a Treimii în și între noi, în viața Bisericii și a lumii create, în general.

Dintr-o cîntare bisericească se desprind limitele rațiunii umane în fața negrăitului divin: «Nu Te pot pricepe nici cetele cele fără de materie ale îngerilor pe Tine, Treimea una fără de început; dar noi cu limbă de tină, bunătatea Ta cea din fire o lăudăm cu credință și o slăvim» (Canonul Sfintei Treimi, glas 2, cîntarea 4). Iar Sf. Ioan Damaschin e categoric: «Ființa și natura lui Dumnezeu este cu totul incomprehensibilă și incognoscibilă»<sup>1</sup>. Ce vor să ne spună toate acestea? Că nu putem cunoaște nimic din cele privitoare la Dumnezeu? Că rațiunea umană este total neputincioasă în fața Dumnezeirii? — Nicidecum. Căci s-ar

1. Vezi *Dogmatica*, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 10.

contrazice însăși esența umană rațională, zidirea noastră după chipul Cuvîntului lui Dumnezeu, a Rațiunii Sale. Iar rațiunea noastră e tot dar de la Dumnezeu, de origine divină. Încă și «viața veșnică aceasta este — descoperă Evanghelistul — să Te cunoască pe Tine singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis» (Ioan, 17, 3).

Deci, cunoașterea ține de esența și condiția noastră umană, de afirmarea noastră ca făpturi raționale, zidite după chipul Cuvîntului, al Logosului divin și este o cerință a vieții și a mîntuirii noastre. Dar, simpla cunoaștere rațională a lui Dumnezeu înseamnă cel mult o cunoaștere despre Dumnezeu, nu a lui Dumnezeu. După Diadoh al Foticeei: «Nimic nu este mai sărac decît cugetarea, care stînd afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu»<sup>2</sup>. Numai rațiunea nu ni-l poate descoperi îndeajuns pe Dumnezeu. Nu pot înțelege un scriitor, o operă, o altă persoană numai din auzite sau chiar numai văzînd-o, fără să intru în dialog cu ea, fără să încerc a mă integra universului gîndirii și simțirii ei.

Pe de altă parte, așa cum observa un gînditor al poporului nostru: «Cele mai copleșitoare fenomene ne scapă, ne sînt insesizabile din moment ce trăim integrați în ele»<sup>3</sup>. E un adevăr fundamental descoperit de Apostolul Pavel atenienilor în Areopag: deși căutăm pe Dumnezeu, El «nu e departe de fiecare dintre noi; căci în El trăim și ne mișcăm și simțem» (Fapte 17, 28). Dumnezeu este și în noi și în afară de noi; este și înăuntrul nostru și deasupra noastră; ne este și cunoscut și necunoscut. El «este peste toate și prin toate și întru noi toți» (Efes. 4, 6), cum zice Apostolul. Noi înșine, analizîndu-ne profund, ne cunoaștem și nu ne cunoaștem, știm multe despre noi și totuși prea puține. «Dumnezeu — subliniază Pr. Prof. D. Stăniloae — este în Sine un mister. Despre existența Lui în Sine nu se poate spune nimic. Dar El se coboară prin creație, prin providență, prin opera de mîntuire la nivelul credincioșilor. El care ne-a făcut ființe gînditoare și vorbitoare, s-a făcut accesibil gîndirii și vorbirii noastre»<sup>4</sup>.

Prin urmare, pe Dumnezeu nu ni-l descoperă nici numai rațiunea, nici singură viața, ci mai presus se descoperă El Însuși în Cuvîntul Său Care s-a făcut trup, deci devenit voce și act uman, dar numai atît cît socotește potrivit să cunoaștem despre Sine pentru mîntuirea noastră. Experiența concretă ne-o arată: un părinte nu se descoperă copilului său decît atît cît trebuie să știe la o anumită vîrstă, iar pe măsura maturizării copilului îi descoperă mai mult din tainele vieții și din tainele sale proprii.

Așa este și cunoașterea lui Dumnezeu. Ea crește potrivit vîrstelor duhovnicești, pe măsura progresului spiritual al omului. Cum observa Cuviosul Nichita Stîlhatul: «Domnul nostru Iisus Hristos crește împreună cu vîrstele duhovnicești ale celor ce se nevoiesc»<sup>5</sup>. De aceea, în-lucitorul învățaturii despre Sfînta Treime trebuie să țină seamă de toate aceste elemente: de vîrsta duhovnicească a credincioșilor săi, de pu-

2. *Filocalia* 1, p. 336.

3. L. Blaga, *Trilogia culturii. Orizont și stil. Opere*, vol. 9, București, 1985, p. 70.

4. În art. *Sfînta Treime, structura supremei iubiri*, în «Studii teologice», nr. 5—6' 1970, p. 333.

5. *Filocalia* 6, p. 327.

teea de înțelegere și simțire a lor, de propria sa vîrstă duhovnicească, și să se slujească deopotrivă în cuvîntul său de revelația Scripturii, de puterea rațiunii și de experiența vieții.

Credinciosul se întreabă adeseori : Ce este Dumnezeu ? sau *Cine* este Dumnezeu ? Domnul i se descoperă lui Moise, și prin el și nouă, spunînd : «Eu sînt Cel ce sînt» (Ieș. 3, 14 —  $\text{ֶהְיֶה}$  — Ființa, existența, viața. Dumnezeu e Ființa supremă, existența în sine, începutul și sfîrșitul tuturor : «Eu sînt Cel dintîi și Cel de pe urmă și nu este dumnezeu afară de Mine» (Isaia 44, 6). Dumnezeu este «Cel ce este» de la Sine și prin Sine. Cel ce are în Sine rațiunea Sa de a fi. El pururea este. N-are trecut, n-are prezent, n-are viitor, pentru că le cuprinde pe toate în Sine, într-un acum etern (nunc aeternum). E prezent continuu. El este existența infinită, nelimitată de timp și de spațiu, de nimic din afara Sa, neexistînd «un afară de Sine». Dar ființa Sa atunci, existența Sa, cum ar comuncia cu noi ?

Iată cum : Evanghelistul Ioan ne descoperă aceasta : «Dumnezeu este iubire» (I Ioan 4, 8). Iubirea presupune două sau mai multe persoane care se iubesc. Numai o persoană poate iubi o altă persoană și poate comunica cu o altă persoană. Iubirea pune în lumină personalitatea Dumnezeirii. Dacă ființa ne spune că există Dumnezeu, în același timp, în iubirea Sa ni se descoperă *cine* este Dumnezeu. Iubirea arată că Dumnezeu e Persoană, Treime de Persoane care se iubesc și comunică între ele și cu noi. O ființă este *ceva* ; o persoană este *cineva*, subiect care gîndește, iubește, voiește. Iar Persoana divină nu se poate iubi pe Sine — egoismul de orice fel l-a descoperit făptura căzută. Căci iubirea egoistă de sine e rădăcina păcatului, deci a morții, a nonsensului existențial. Or, Dumnezeu, care e Ființă, existența prin excelență, nu-și poate fi Sieși cauză a morții printr-o iubire egoistă de Sine. Prin urmare, Dumnezeu e iubire interpersonală. E Treime de Persoane care Se iubesc, comunică și se împărtășesc deopotrivă și din iubirea lor ne împărtășesc și nouă. Deci, Dumnezeu ca Persoană comunică cu noi ca persoane umane.

Pe scurt, dogma Sfintei Treimi se exprimă astfel : «Dumnezeu este o ființă în trei Persoane»<sup>6</sup>, potrivit descoperirii Sfîntului Ioan : «Trei sînt Care mărturisesc în cer : «Tatăl, Cuvîntul și Sfîntul Duh, și Aceștia Trei Una sînt» (I Ioan 5, 7). Este mărturia scripturistică fundamentală a Dumnezeului Celui viu în Treime preaslăvit. Ni se revelează aici un adevăr capital : Dumnezeu-Unul e Treime, e viață în Treime, iubire în Treime. Numai unde e viață poate fi mărturisire, comunicare și iubire. Iar unitatea deplină poate fi numai într-o atmosferă de iubire desăvîrșită, de dăruire și de mărturisire reciprocă. Mărturisirea e dovada încrederii. Încrederea e dovada iubirii. Nu poate fi nici iubire fără încredere, nici încredere fără iubire. Iubirea e factorul esențial al deschiderii către celălalt, căci «ea nu caută ale sale» (I Cor. 13, 5). «Dumnezeu Cel viu» e Treimea Care Se iubește, Se mărturisește, comunică și Se cuminecă reciproc.

Ca atare, cuvîntul nostru bisericesc trebuie să pună în lumină aceste adevăruri fundamentale : Dumnezeu e ființă, existență, viață ; Dumnezeu

6. Prof. N. Chițescu și colaboratorii, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, București, 1958, p. 391.

e Treime de Persoane, care se iubesc, comunică și se împărtășesc deopotrivă : Dumnezeu e iubire, «iubirea ține ființial de Dumnezeu»<sup>7</sup>, după P. Florensky este chiar «ființa lui Dumnezeu», este «actul Lui substanțial»<sup>8</sup>; iubirea e principiul vieții și plinirea ei; fără iubire, viața e un nonsens; în iubire nu poate fi egoism, ea e deschidere către celălalt, în Dumnezeire «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. Altfel spus, în Dumnezeu, centrul este iubirea și lumina pentru că Dumnezeu este iubire și lumină; centrul este unitatea»<sup>9</sup>.

Referindu-se la unitatea ființială a Persoanelor treimice, preotul propovăduitor trebuie să aibă în vedere că paradoxul unității în pluralitate nu mai constituie o prea mare pricină de poticneală pentru gânditorul contemporan. «Rațiunea — subliniază P. Prof. D. Stăniloae — s-a obișnuit acum să unească principiul distincției și al înțelegerii realității în așa măsură, încît nu-i mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități». Cine nu e conștient astăzi de mulțimea realităților care scapă simțurilor noastre? Și totuși realitățile respective continuă să existe, fie că le percepem, fie că nu. După cum susține un cercetător contemporan, nici «natura nu seamănă cu reprezentările noastre elementare despre ea. Trăim în lume fără să luăm cunoștință de uimitoarele sale proprietăți, fără să le remarcăm măcar... Nu e de ajuns să vezi, trebuie să știi să privești, să ai curajul de a interpreta faptele în mod original, să te ridici împotriva a ceea ce este obișnuit...»<sup>10</sup>.

Deci, o realitate oarecare rămîne așa cum este, chiar dacă nu cade sub simțurile noastre. Cu atît mai mult Dumnezeirea scapă simțurilor sau reprezentărilor noastre obișnuite. Dumnezeu, care e «Mintea primă» (Nitchita Stithatul), Mintea supremă, nu poate fi încadrat în tiparele minții umane limitate. «Dumnezeu este minte — spune Cuviosul — și pricina întregii mișcări neîncetate și toate mințile își au în El, ca în prima Minte, stabilitatea neclintită și mișcarea fără sfîrșit»<sup>11</sup>. Cu alte cuvinte, rămînd doar la înțelegerea minții noastre despre Dumnezeu, niciodată nu vom putea depăși obstacolele care se ridică mereu în calea cunoașterii Lui.

Mai trebuie să știm că iubirea este aceea care «unește paradoxal». Ea «presupune totdeauna două «eu»-uri care se iubesc sau un «eu» care iubește și un altul, care primește iubirea..., pe care le unește... fără ca să le confunde căci aceasta ar pune capăt iubirii»<sup>12</sup>. Cum anticipam, în

7. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I. București, 1978, p. 297.

8. La Pr. Prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 337.

9. Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, *Viața în plenitudine și unitatea ei*, în «Studii teologice», nr. 5—6/1984, p. 294.

10. V. Komarov, *Dincolo de autoritatea științei*, București, 1985, p. 23 și 49.

11. *Filocalia* 6, p. 315.

12. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 282.

Dumnezeire există trei Persoane care se iubesc deopotrivă. Dacă Dumnezeu ar fi un solitar, El nu s-ar iubi decât pe Sine. Dar iubirea egoistă de sine e nonsens existențial, ceea ce nu-i posibil în Dumnezeire. «Bucuria de unul singur nu e bucurie deplină, deci nici o plenitudine de existență»<sup>13</sup>. Sau dacă iubirea unei Persoane ar fi mai mică decât a Celorlalte s-ar tulbura armonia vieții treimice. Dumnezeu este iubirea absolută. «Iubirea ține ființial de Dumnezeu»<sup>14</sup>.

Dificultățile noastre de înțelegere a unității în pluralitate le creează distincția prea mare pe care o facem între ființă și Persoane în Sfânta Treime. «Sfinții Părinți răsăriteni nu cugetă ființa separat de Persoană...». De fapt, «ființa nu există real decât în ipostas», în persoană. Cum afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul: «Nu există natură neipostaziată»<sup>15</sup>. E un adevăr fundamental: persoana înseamnă viață, ființă, existență, iubire. Numai o persoană «vie» poate iubi o altă persoană și să primească iubirea altei persoane. Persoana nu e un principiu abstract vis-à-vis de ființă. Cum sublinia Evanghelistul: «În Cuvint — în Ipostasul Logosului divin — era viața» (Ioan 1, 4). Câtă vreme separăm Persoana, rațiunea și cuvîntul de viață și de înțelegerea duhovnicească, analizîndu-le ca noțiuni filosofice abstracte, nu vom putea spori în înțelegerea Dumnezeului Celui viu.

Unitatea ființială a celor Trei Persoane poate fi exemplificată în propovăduire prin cuvintele Sfîntului Ioan Damaschin: «Ipostasele sînt unele în altele, nu în sensul că ele se amestecă, ci în sensul că sînt unite... După cum focul există deodată cu lumina din el și nu este mai întii focul și pe urmă lumina, ci deodată; și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este întotdeauna în el fără să se despartă deloc de el, tot așa și Fiul se naște din Tatăl, fără să se despartă deloc de El, ci este pururea cu El. Dar cu toate că lumina se naște în chip nedespărțit din foc și rămîne totdeauna cu el, totuși nu este o ipostază proprie deosebită de ipostaza focului, deoarece lumina este o calitate naturală a focului»<sup>16</sup>. În plus, există multe exemplificări ale «tri-unității» în Dumnezeire, din lumea creată, care pot fi folosite intuitiv în predică: Dumnezeu, lumea nevăzută (în 9 cete: de 3 ori cîte 3) și lumea văzută; celula vie, alcătuită din membrană, citoplasmă și nucleu; oul; funcțiile noastre psihice: rațiunea, voința și sentimentul în lucrarea lor unitar-distinctă; cărămida (Sfîntului Spiridon al Trimitunde), alcătuită din pămînt, apă și foc; soarele, lumina lui și căldura lui; fețele timpului: prezent, trecut și viitor; dimensiunile spațiului: lungime, lățime și înălțime ș.a.

Dar în mintea credinciosului se vor naște și alte întrebări: dacă Dumnezeu e Unul singur, totuși nu un însingurat, de ce e Treime și nu «doime», de pildă. Sau, de ce e *numai* Treime? Pentru a exemplifica, analogia o găsim în tripersonalitatea umană: eu, tu, el. «Unul este din punct de vedere moral o satisfacție, un egoism, un eu închis, în timp ce Dumnezeu se deschide iubirii, compenetrării, întrepătrunderii unuia de către altul, renunțării unuia pentru altul. Doi reprezintă unirea perechii,

13. *Ibidem*, p. 296.

14. *Ibidem*, p. 297.

15. *Ibidem*, p. 295.

16. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 32 și 24.



care mai conține încă imperfecțiuni pentru că atunci cînd iubești doar pe altul, te iubești pe tine însuși în el»<sup>17</sup>. Este aici un egoism în doi, o însingurare în doi, unde nu mai încap al treilea, căci iubirea unuia din cei doi pentru cel de-al treilea ar provoca gelozia celuilalt, sau cel de-al treilea ar fi respins categoric de ceilalți doi în iubirea lor egoistă, le-ar «tulbura» armonia lor egoistă. «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 extindă la subiecte din afara lor» (D. Stăniloae). Experiența umană însăși, în cămin, atestă că numai prin fii ieșim din iubirea egoistă în doi»<sup>18</sup>. Al treilea sfarmă egoismul dual, dar, în același timp, închide și triunghiul comunității interpersonale în Dumnezeu. Un al patrulea, al cincilea ș.a.m.d. ar fi, de fapt, tot un *el*, un «el plural», *ei*, alături de ceilalți trei și s-ar supraadăuga lor, nu s-ar compenetra cu cei trei. «Un al patrulea nu mai e necesar pentru actualizarea plenitudinii existenței, pentru confirmarea celor doi în existență... El ar dispersa și limita pe al treilea, i-ar scădea importanța. Al patrulea ar însemna că nu mai e concentrat tot orizontul obiectiv în care se află Cei doi, într-o singură Persoană»<sup>19</sup>.

Dar nici Treimea nu rămîne închisă în Sine. Dumnezeu Se dăruiește, revarsă în creație, în lume, în noi, viața Treimii, bucuria comuniunii treimice, imprimă ontologic «chipul» Său de viață și lumina Sa, în structura noastră intimă, spirituală. După afirmația unui gânditor creștin: «Întreaga creațiune este un reflex întreit al Treimii»<sup>20</sup>. De aceea va trebui să punem în lumină în conștiința credincioșilor îndeosebi împletirea vieții noastre cu viața Treimii.

## II. VIAȚA TREIMII, «CHIPUL» VIEȚII NOASTRE

Învățătura despre Sfînta Treime, despre Dumnezeu Cel viu, rămîne totuși la un nivel teoretic dacă nu vom înfățișa oamenilor obiectiv și intuitiv prezența Treimii în viața noastră. Altfel spus, să analizăm «întîlnirea ipostasurilor divine în noi», după expresia Sfîntului Simeon Noul Teolog<sup>21</sup>.

În Simbolul de credință noi mărturisim, după Părinții de la Niceea și Constantinopol, pe «Unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pămîntului, al tuturor celor văzute și nevăzute» și pe «Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii... Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut» și pe «Duhul Sfînt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit». Mîntuitorul ne învață: «Tatăl vostru *unul* este, Cel din ceruri» (Matei 23, 9). Iar Psalmistul exclamă: «Dumnezeule... la Tine este izvorul vieții, întru lumina Ta vom vedea lumină» (Ps. 35, 8—9). Dionisie Areopagitul, Sf. Ioan Da-

17. Pr. Prof. Dr. Const. Galeriu, *art. cit.*, p. 294.

18. *Ibidem*.

19. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 312.

20. Bernhard Philibert, *Der Dreieine...*, Seweiz, 1971, p. 21—24, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 288.

21. *Filocalia* 6, p. 18.

maschin, ca și ceilalți Părinți ai Bisericii, potrivit Descoperirii divine, văd în Dumnezeu izvorul vieții și al paternității noastre umane. «Întreaga tradiție creștină mărturisește că Tatăl creează lumea prin Fiul, în Duhul Sfânt»<sup>22</sup>. Creația e «operă a Sfintei Treimi», săvârșită după «sfatul» de taină din veci al Treimii : «Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră» (Fac. 1, 26).

De aceea, Revelația pune Sfinta Treime în lumina cunoștinței noastre încă din zorii creației, la facerea lumii : Tatăl «a făcut» prin Cuvîntul Lui, căci «a zis» și s-a făcut, iar Duhul lui Dumnezeu «se purta pe deasupra apelor» (Fac. 1, 1—3). Iar în zorii refacerii umanității căzute, la Botezul Domnului, Sfinta Treime Se descoperă din nou : «botezîndu-se Iisus... a văzut Duhul lui Dumnezeu pogorîndu-Se ca un porumbel și venind peste El. Și iată glas din ceruri — glasul Tatălui — care a zis : Acesta este Fiul Meu Cel iubit întru Care am binevoit» (Matei 3, 16—17). Cercetînd atent cuvintele Revelației, observăm aici un adevăr capital : divino-umanitatea Cuvîntului întrupat, a lui Hristos Dumnezeu-Omul. Cuvîntul lui Dumnezeu e și cu Tatăl în ceruri, căci El e «glasul» Tatălui în Duhul, dar și pe pămînt cu noi, Cuvîntul întrupat, Care a luat firea noastră umană, afară de păcat, pentru a o readuce în măreția ei originară, de operă treimică. În Cuvîntul întrupat, cerul se unește cu pămîntul. El pogoară viața Sfintei Treimi în viața noastră. Toate actele fundamentale ale existenței noastre sînt săvârșite și pecetluite, pătrunse, străbătute de Sfinta Treime : crearea, mîntuirea, viața de veci. Totul e «plin de Sfinta Treime»<sup>23</sup>, după expresia unui învățător al Bisericii. Viața noastră e profund înrădăcinată în viața Sfintei Treimi, se împletește cu viața Sfintei Treimi. Izvorăște din Sfinta Treime și se nutrește din Sfinta Treime. Dumnezeu Cel viu, Sfinta Treime, e chipul vieții noastre, modelul autentic de viețuire în «Duh și Adevăr» (Ioan 4, 24).

Dar credinciosul se va întreba : Care este legătura mea directă, vie, personală cu Sfinta Treime ? Răspunsul nostru se descoperă în Fiul, Cuvîntul întrupat, Cel ce ne descoperă în Sine Sfinta Treime. Întruparea Fiului e un act profund : El ia firea noastră, se face «frate al nostru în Duhul Sfînt, să devenim și noi frați» ai Lui, și «fii» ai Unicului Părinte Ceresc, în același Duh cu El, dar în același timp «aduce cu Sine Treimea și viața — «de viață făcătoarei Treimi»... ne descoperă și ne împărtășește din Sine viața plină de lumină și de iubire a Prea Sfintei Treimi»<sup>24</sup>. Mîntuitorul nu ne descoperă viața Sfintei Treimi doar ca un model de viață, ca o învățătură pilduitoare, ci, fundamental, ne-o împărtășește. Se face una cu noi după trup, pentru ca pe noi să ne facă dumnezei după har.

Trebuie să lămurim credincioșilor viu și precis legătura noastră de har cu Dumnezeu prin Fiul Său în Duhul Sfînt. Permanent trebuie să avem o viziune treimică asupra Dumnezeirii, vieții, creației, dar să vedem și distincția în lucrare a Persoanelor treimice. Ca atare, cum s-a ob-

22. Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare. Teză de doctorat*, București, 1973, p. 33.

23. Origen, *Ibidem*.

24. Din dialogul cu Pr. Prof. C. Galeriu, la Ierom. Ioanichie Bălan, în *Convorbiri duhovnicești*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1984, p. 209—210.

servat, dacă Tatăl este izvorul vieții și al paternității noastre, atunci Fiul este sursa filiației noastre umane. Cum invocăm într-o cântare bisericească : «Tatăl grăind — adică în Cuvîntul — a arătat fiimea» (Canonul Sfintei Treimi, glas 4, cântarea 6). După chipul Fiului sîntem fii, iar după chipul Tatălui sîntem și noi născători de fii.

Mai observăm că iubirea Tatălui pentru Fiul se răsfrînge și asupra noastră, care sîntem zidiți după chipul Fiului. Fiul «este chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut» (Col. 1, 15). Noi sîntem zidiți după «Chipul» lui Dumnezeu, deci după chipul Fiului. «Tatăl iubește pe Fiul» (Ioan 3, 35), își iubește Propriul Chip și în mod firesc și pe noi, care sîntem zidirea Lui și purtători ai chipului Său după Fiul. Oricare părinte își recunoaște chipul său în copil și trăiește în copilul lui. Purtăm în noi icoana vie a multor generații de părinți, dar, fundamental, «icoana» Originalului din neștirbită de timp, pe povara anilor, de nici o mutație naturală.

E un adevăr capital : Fiul lui Dumnezeu e Cuvîntul, Logosul divin, Rațiunea supremă ; «Toate prin El s-au făcut ; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut» (Ioan 1, 3). Cum tilcuiește un gînditor al nostru : «Logos înseamnă și cuvînt, și rațiune, și socoteală, și raport, și definiție, și rost. La rîndul ei, *rostire* ar putea acoperi o bună parte din echivocul fecund al lui logos : de la *flatus vocis* pînă la *rostul* ultim al lumii. De aceea «La început a fost Cuvîntul» ar putea mai bine fi redat prin : «La început a fost Rostirea», adică punerea în rost, rostuirea lucrurilor»<sup>25</sup>. Deci fără rost «nimic nu s-a făcut din cele ce s-au făcut» ; toate își au rațiunea lor, semnificația și finalitatea lor. Lumea are un rost, o logică a ei alături de Dumnezeu Cel viu și, numai raportată la viața Sfintei Treimi, viața noastră își află rostul ei.

De aceea, viața în Hristos înseamnă viața firească, în firea ei, în rostul ei. E viața normală, «precum în cer», în Sfînta Treime : de iubire, de încredere, de adevăr, dreptate, pace și bucurie. Nimic nefiresc, nimic fără rost, nimic exagerat.

Între *cuvînt* și *viață* e o legătură organică. «În Cuvînt era Viața» (Ioan 1, 3), spune Evanghelistul. Fără cuvînt — fără logică și comunicare — viața e un nonsens ; e haos. Cuvîntul e ordine și ține de ordinea divină. De aceea spune Mintuitorul «Cuvintele Mele sînt duh și viață» (Ioan 6, 63). Cuvîntul are forță de creație. Un cuvînt poate da viață, un cuvînt o poate distruge. De aceea Cuvîntul Dumnezeului Celui viu, «prin Care toate s-au făcut», deodată cu viața nouă cîștigată prin întrupare, jertfă și înviere ne descoperă și «cuvintele vieții veșnice» (Ioan 6, 68), ca învățătură fundamentală pentru viață, pentru viața fiecăruia dintre noi. Ne regăsim în orice cuvînt al Mintuitorului ; învățătura Lui e învățătura vieții, e o pedagogie vie și lucrătoare.

### III. BISERICA, «ICOANĂ» A SFINTEI TREIMI

Deodată cu învățăturile dogmatice despre Sfînta Treime, propovăduirea noastră va trebui să scoată în relief prezența Cuvîntului lui Dumnezeu, a Logosului, a Ordinii divine în noi și între noi. A avea o ordine interioară a vieții înseamnă a trăi în rînduiala firii, în logica firească a

25. C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, București, 1970, p. 23.

vieții, după chipul Cuvîntului întrupat. Înseamnă a trăi în firea înnoită, în duhul nou de viață, în Hristos-Cuvîntul. În viața înnoită prin ascultare, smerenie, jertfă și slujire. Viața în Hristos înseamnă armonie, ordine, înțelegere, pace cu tine însuși, cu semenii, cu Dumnezeu, un duh nou de viață. Cuvîntul lui Dumnezeu, trăind în lume, trăind viața noastră, aduce pacea, armonia, ordinea Sfintei Treimi între noi și în noi. El, Modelul originar, «întrupează» și «întruchipează» viața Sfintei Treimi în viața lumii.

Fiecare din noi avem imprimat ființial chipul Cuvîntului lui Dumnezeu, rațiunea, ordinea lumii create, în general, dar și armonia, logica vieții treimice în viața noastră firească, vizibil în echilibrul vieții, prin întruparea Logosului divin. «Cuvîntul lui Dumnezeu e viu și lucrător» (Evr. 4, 12), în El «era viața» (Ioan 1, 4), viața Dumnezeirii și a noastră deopotrivă. În El se împacă două «lumi», două vieți: viața treimică și viața noastră. El e chipul viu, concret al Treimii. A trăi în Duhul Sfintei Treimi înseamnă a trăi în Hristos, în Duhul lui Hristos, în Biserică.

Ce este, de fapt, Biserica? Biserica înseamnă viața noastră a tuturor în Hristos, în Același Duh cu El; a trăi în același Duh și a mărturisi același Adevăr; a gândi, a simți, a voi la fel: o «familie» duhovnicească. Dar viața Bisericii nu e doar traiul comun al unei obști. E ceva profund ce ne leagă, ce ne unifică și ne înfrățește în Biserică. E Hristos-Capul Bisericii, este cuvîntul Lui care devine cuvîntul nostru, e trupul Lui care devine trupul nostru, deci devenim de un cuvînt cu El, de un trup cu El, de un singe cu El și, fundamental, de un Duh cu el.

În Biserică, în lume, ca și în Dumnezeire, Hristos nu se desparte de Duhul. Unde e Hristos, e prezent și Duhul. Hristos, în lucrarea Sa în noi, în Biserică, e prezent în Duhul Lui. Cum s-a observat: «Fiul este Persoana-Logos, rațiune, sens al existenței noastre; Duhul Sfînt este Persoana-Viață, plinire, slujire. Așa cum în viața Preasfintei Treimi, pe planul ființei (ontologiei) Persoanele divine conlocuiesc, în cel mai profund înțeles, în interioritate reciprocă. La fel în întrupare, ca și în planul etic al existenței în Hristos, Fiul cu Duhul conlocuiesc în aceeași interioritate reciprocă. Lucrează Unul prin Celălalt; ce se face de Fiul se face și de Duhul. Întreaga ființă a lui Hristos este plină de prezența și împreună-lucrarea Duhului»<sup>26</sup>.

Ca atare, predica noastră trebuie să adincească această legătură fundamentală cu Hristos în Duhul Sfînt în Biserică. Cuvîntul lui Dumnezeu ne aduce în lumina cugetului ordinea, logica, sensul lucrurilor și al vieții. El e Modelul originar; noi sîntem «icoana» Lui, dar, în același timp, ne e și pildă de viață, de ordine interioară și exterioară, atît prin exemplul vieții Lui dintre noi, cît și prin învățătura Sa pilduitoare. Iar în Duhul Sfînt ni se descoperă viața, dinamismul vieții, plenitudinea ei. După cuvîntul Mîntuitorului: «Duhul este cel ce dă viața» (Ioan 6, 63).

În acest înțeles, toate Antifoanele glasurilor preaslăvesc pe Duhul ca pe «Domnul de viață Făcătorul»: «În Sfîntul Duh este începătoria vieții...» (Antifonul 2, gl. 2); Sfîntul Duh «înființează toată făptura» (An-

26. Pr. Prof. Dr. Const. Galeriu, *Iconomia Sfîntului Duh în slujirea lumii*, în «Mitropolia Banatului», nr. 4—6/1980, p. 24.

liftonul 2, gl. 3) ; din Sfintul Duh «vine dar și viață la toată făptura» (Antifonul 3, gl. 3) ; «Prin Sfintul Duh tot sufletul viază» (Antifonul 1, gl. 4) ; «Prin Sfintul Duh izvorăsc izvoarele harului, care adapă toată făptura spre rodire de viață» (Antifonul 2, gl. 4) ; «Sfintului Duh, teologhisind, să-î zicem : Tu ești Dumnezeu, *viață*, iubire, lumină, minte...» (Antifonul 2, gl. 5) ; «În Sfintul Duh este vrednicia cea începătoare de viață, din care tot ce viază se însuflețește...» (Antifonul 3, gl. 5) ; «Prin Duhul Sfint toate împreună își au ființa» (Antifonul 2, gl. 7).

Dacă în Cuvîntul *înțeleg* mai bine viața și rostul ei, în Duhul o trăiesc, o *simt* plină de sens, de sevă, de pulsație. În Cuvîntul se descoperă ordinea, semnificația, în Duhul viața, «nervul» existențial. Pentru creștin, Duhul e o experiență vie de simțire, de trăire duhovnicească. El crește în Duhul Treimii pe măsura conștientizării prezenței lui Hristos în el, prin rugăciune, mărturisire etc. Îl simte viu în Duhul Său. Duhul îl mărturisește pe Hristos în orice act sacramental, deci în orice Taină și ierurgie, căci e «Duhul Adevărului» (Ioan 15, 26), pe Care Fiul L-a trimis întru mărturisirea Sa. Lucrarea Duhului în lume, în Biserică este de a păstra și vitaliza legătura noastră sacramentală cu Hristos, cum preamărim : «Prin Sfintul Duh se țin toate cele văzute împreună cu cele nevăzute» (Antifonul 1, glas 5) și «întru Dînsul, toate dogmele părintești Cuvîntul le descoperă» (Antifonul 3, glas 4), le tâlcuiește, le întipărește în viața noastră.

Predica noastră trebuie să accentueze atît legătura vie a Bisericii cu Sfînta Treime, cît și legătura personală a credinciosului cu Dumnezeu. Biserica o constituim noi toți creștinii botezați care mărturisim aceeași credință și ne împărtășim din Același Trup și Sînge. Fiecare credincios e un mădular sacramental al Trupului lui Hristos. Cum Biserica este «icoana» Treimii, așa e fiecare credincios în parte. Așa învață și Părinții : «În om este *minte, cuvînt și duh și nici mintea* nu e fără cuvînt, nici cuvîntul fără duh ; și acestea sînt una în alta și în ele însele... Prin aceasta omul poartă un chip al Treimii nenumite și arhetipice»<sup>27</sup>.

Purtăm chipul Treimii în noi. În fiecare din noi se reflectă Dumnezeu și lumea. Fiecare este și *eu și noi*. Sîntem și *toți și unul*. Purtăm în noi și pe ceilalți și sîntem în același timp noi înșine. Oricare persoană e și un *tot*, o sumă de valori, învățături, experiențe, dar și un *original*, un *eu însumi*. Întreaga noastră viață transpare Treimea și totul în și din Treime transpare cotidianul, firescul, exemplarul, logicul ; nimic mai «natural» decît supranaturalul revelat în Treime.

Prin urmare, în modul cel mai firesc și stăruitor trebuie să adincim în cuvîntul nostru îndeosebi învățămîntele practice care se desprind din învățătura Bisericii despre Sfînta Treime. Ce ne învață Treimea ? Tatăl ? Fiul ? Sfîntul Duh ? Nu e oportun să fie accentuat elementul dogmatic, în detrimentul celui practic. Dogma Sfîntei Treimi trebuie expusă viu, concret, analogic, actual, pilduitor. Numai așa va fi înțeleasă și așezată și de credincios pe locul prim convenit, după învățătura Bisericii noastre. Căci Treimea ne învață totul despre noi. Ne învață buna înțelegere, uni-

27. La Sf. Grigorie Sinaitul, în *Filocalia* 7, p. 101. Vezi și Canonul Sfîntei Treimi din Octoih.

tatea, pacea, armonia, dragostea în familie, în Biserică, iubirea semenului etc. Tatăl ne dă pildă de dragoste, autoritate, spirit de sacrificiu — Se jertfește în propriul Său Fiu pentru răscumpărarea noastră — iertare, grijă, bunătate, milostivire etc. Fiul ne învață iubirea, ascultarea de părinți, smerenia, omenia, îndreptarea, sacrificiul etc. Iar Duhul, vitalitatea, osirdia, dinamismul, unitatea, aprecierea valorilor spirituale etc.

După cum am constatat, a vorbi despre Sfânta Treime înseamnă a țilcui atât cât ne este mîntuitor despre taina lui Dumnezeu Cel Unul în Ființă, dar întreit în Persoane, despre viața noastră, despre Biserică etc. Or, Dumnezeu, Biserica, viața etc. sînt misterele cele mai adînci și negrăite. Toate le trăim, toate le «înțelegem» toate ne sînt date spre înțelegere și spre zidire, dar cuvintele noastre sînt prea neputincioase, prea sărace pentru a le exprima. De aceea, în prezenta expunere am căutat să urmărim mai mult datele concrete ale experienței noastre de viață creștină și duhovnicească, viața noastră în legătura ei cea mai adîncă cu viața Sfintei Treimi, răsfrîngerile harice ale Sfintei Treimi în creație, mai curînd decît formulările dogmatice. Într-o formă cît de cît catehetică: întrebare-răspuns, am căutat să oferim și unele puncte de sprijin cuvîntătorului bisericesc în țilcuirea învățaturii despre Sfânta Treime: țilcuiuri dogmatice, patristice, analogii din viața noastră etc., nu numai modul propriu-zis de expunere catehetică a dogmei. Desigur, despre Sfânta Treime se pot spune multe, s-au scris volume, important este ca preotul propovăduitor, cunoscînd temeinic învățătura Bisericii noastre, să o explice viu, pe înțelesul credincioșilor, cu exemplificări actuale din experiența noastră de viață.

## UN FIU DE MARE FAIMĂ AL ARHIEPISCOPIEI TOMISULUI DIN VEACUL AL VI-LEA LA ROMA

Pr. Dr. Gheorghe I. DRĂGULIN

Lui Dionisie Smeritul, «Exiguus» sau «cel Mic» (470—555 ?), daco-roman din Dobrogea noastră, îi revine — printre altele — meritul de a fi combătut în Apus fama negativă despre «friguroasa», «îndepărtata» și «sălbatica» Sciție, atât prin scrierile cît și prin întreaga sa personalitate complexă, luminoasă și caldă.

Avînd la bază vechiul sentiment de superioritate al grecilor și al romanilor, după care «lumea» coincidea cu hotarele formațiilor politice între care locuiau ei, iar ceea ce depășea aceste limite era în principiu neadevărat, grosolan și barbar, mentalitatea vizată are desigur și alte condiționări psihologice și culturale. Între acestea, fantezia poetică și atitudinea apologetică religioasă dețin un rol important.

În categoria dintii, aceea a imaginației lirice, trebuie să fie amintit neapărat poetul roman Ovidiu († ian. 17 e.n.), mort în exil la Tomis<sup>1</sup>. Cu o geografie învățată din versuri mitologice, exilatul a văzut că ții-

1. Ștefan Bezdechi, *Ultimii ani ai lui Ovidiu*, în volumul *Gînduri și chipuri din lumea antică*, Cluj-Napoca, 1980, p. 288.

nutul puțin locuit și neroditor în care era silit să trăiască de aici înainte nu diferea prea mult de descrierile poezilor. El i-a apărut, încă din ziua sosirii sale aici, puțin atrăgător și mai puțin prielnic unui trai civilizat și rafinat. Frigul orgoliului rănit, al fricii de necunoscut și al disperării din inima sa a dublat frigul cerebral și imaginativ. El a pus stăpânire pe poet în așa măsură încît coasta Pontului în care se afla a devenit cel mai jalnic și mai groaznic loc de pe pămînt, situat parcă la marginea lumii, nu departe de Polul Nord.

Ca și peisajul, nici populația Sciției nu se dovedea în realitate așa de sălbatică, precum o arăta fiorul exilatului. Chiar înarmați cu pumnale și cu tolba de săgeți în spate, aceștia ascultau și-l căinau dînd din cap, pe ilustrul pribeag din Roma, auzind de la el povestirile vieții lui nefericite îngemănate cu alte doruri și amintiri din patria sa de odinioară. Față de melancolicul și nobilul lor concetățean, ei manifestau o oarecare deschidere sufletească. De aceea Ovidiu le-a învățat limba, le-a preluat — poate — credința lor în nemurire și a primit decorația și scutirea de biruri pe care aceștia i-au acordat-o, «distincțiuni care muieră inima poetului și-l făcură să regrete calomniile spuse pe seama conorășenilor săi»<sup>2</sup>.

Chiar dacă lipsa de profunzime, de măsură și unele frivolități ale societății în care a trăit au împiedicat ca opera lui Ovidiu să devină o creație genială, totuși ea a rămas un element obligatoriu al formației clasice a oricărui om de cultură apusean. De la această lege nu au putut face excepție nici intelectualii creștini de mai târziu. Clișeul se regăsește — de pildă — la Sfîntul Paulin, episcopul Nolei, care descrie întoarcerea lui Niceta Remesianul († după 414) în patrie, în *îndepărtata Dacie*. De la dacii «arctici» pe care îi păstorește deja, prietenul său urmează să ducă focul credinței la locuitorii ținuturilor ripheice ale căror inimi sînt *înghețate*. Cu ei se aseamănă bessii, triburi care ar fi *mai dure decît gheața*<sup>3</sup>.

Dintre caracteristicile clișeului general, *depărtarea* este amintită în demonstrațiile apologetice creștine. Astfel procedează Tertulian pe la anul 196. În capitolul VII al scrierii *Adversus judaeos*, el vrea să arate răspîndirea credinței celei noi la majoritatea popoarelor europene de atunci. Nu numai romanii ci și galii și britanii se închină Mintuitorului Hristos. În partea opusă lor, situația este asemănătoare. Printre neamurile și provinciile îndepărtate sînt amintiți acum sarmații și sciții.

Această imagine negativă despre Sciția a fost combătută în chip viguros de către Cuviosul Dionisie Smeritul. Datele vieții sale îl arată călător în cîteva centre ecumenice de la începutul veacului al VI-lea. Unde nu a putut peregrina el direct, a ajuns în mod spiritual prin operele sau prin activitatea pe care a desfășurat-o. În felul lor, aceste scrieri au pledat și mai elocvent despre situația reală a pămîntului său natal, cu frumusețea și bogăția lui, cu credința ortodoxă și întreaga spiritualitate a locuitorilor de aici.

2. *Ibidem*, p. 302.

3. Sf. Paulin de Nola, *Poemul XVII*, v. 17, 143, ediția Hartel, p. 82, 88; citat după Asistent Ștefan C. Alexe, *Sfîntul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele IV și V*, București, 1969, p. 20 (extras din «Studii teologice», an. XXI, nr. 7—8, p. 472).

Puținele date pe care le avem despre viața Cuviosului Dionisie Smeritul le stabilim, în parte, din portretul spiritual pe care i-l schițează prietenul său Casiodor. Ele pot fi, apoi, completate și comparate cu aluzii din unele scrieri ale sale și cu referințe la împrejurările istorico-bisericești în care acestea au fost alcătuite.

Biografia ilustrului monah dobrogean amintește ca punct sigur locul de obârșie, dar nu și anul de naștere. După mărturia prietenului citat, el se arăta «scit de neam, dar de moravuri întru totul romane»<sup>4</sup>. Dintr-o automărturisire pe care o vom întilni numaidecît se conchide că Dionisie a fost, poate, copil orfan. În această situație, el va fi beneficiat de «brațele părintești» ale fraților de cin dintr-o mănăstire a provinciei natale, Schiția Mică. Tot aici va fi urmat și școala, devenind un monarh rîvnitor după desăvîrșirea duhovnicească.

Presupozițiile acestea derivă într-adevăr din ineseși precizările preacuviosului. În prefața la *Epistola către Successus* a Sfintului Chiril al Alexandriei<sup>5</sup>, tradusă în latinește pentru a sprijini lupta antieretică a Monahilor «sciți» compatrioți, el face un adevărat elogiu al oamenilor și al melegurilor din care s-a ridicat. Pe cei care își imaginau că Sciția înseamnă numai frig și barbari, învățatul dobrogean îi invită să depășească această reprezentare climatică și istorică. În ciuda condițiilor vitrege amintite, provincia natală «a crescut bărbați plini de căldură și minunați prin blîndețea moravurilor lor. Că e așa, noi o știm nu numai printr-o cunoaștere din naștere ci și din experiență proprie». Aici a primit el Taina Sfintului Botez, iar mai tîrziu schima monahală. «Rodirea duhovnicească» pe care a avut-o zilnic sub ochi în mănăstirea tomitană, precum și tăria atașamentului față de adevărul credinței ortodoxe, vor fi constituit repere veșnic luminoase pe drumul sinuos al vieții sale. Mai departe, într-o altă prefață, Preacuviosul Dionisie Smeritul mulțumește episcopului Petru — probabil starețul său dogrobean de odinioară — pentru «hrana duhovnicească» pe care i-a acordat-o și pentru «rîvna sfință» cu care acesta a făcut-o<sup>6</sup>.

Unde va fi fost mănăstirea în care preacuviosul a făcut ucenicie chinovială și de unde mai înainte de el vor fi plecat Sfintul Ioan Cassian sau, poate, vestiții «călugări sciți», nu se știe pînă astăzi. Unele ipoteze recente o situează într-o regiune dobrogeană mai nordică și expusă gerurilor, care i-au creat o înfricoșătoare faimă. Alți învățați<sup>7</sup> o localizează în vecinătatea Hîrșovei, eventual peste Dunăre, în răsăritul Munteniei, poziție naturală folositoare apărării de calamitățile barbare, ca și legăturilor comerciale. Este cunoscută una din legile vieții economice și sociale din Evul Mediu: cursurile apelor deveneau drumuri comerciale, înaintea cărora circularaseră păsătorii cu turmele, cu troițele și, am putea spune, chiar cu mănăstirile lor. De exemplu, Drumul Făgă-

4. Cassiodorus, *De institutione divinarum litterarum*, 23, Migne, P.L., 70, col. 1137.

5. *Praefatio Dionisii Exigui, Ad Ioannem et Leontium*, în *Corpus Christianorum*, series latina, LXXXV, cura et studio Fr. Glorie, Turnhout, 1972, p. 55 (mai departe: C.C.L.).

6. *Ibidem*, p. 59.

7. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericesti din epoca străromână*, București, 1979, p. 328.



rașului de mai târziu cobora din munți la Tîrgoviște și apoi urma valea Ialomitei pînă la Tîrgul de Floci<sup>8</sup>.

Nu se știe în ce an și dacă a fost apoi monah în mănăstirea de la Mabbug (Ierapole) din Siria, cum ne-ar îndreptăți să credem unele elemente de întărire și de apărare a Ortodoxiei de la noi prin osîrdia Bisericii de acolo. În plus, dorul desăvîrșirii vieții duhovnicești și a maturizării intelectuale determinaseră cîndva pe monahii mai rîvnitori de la noi să călătorească, să rămînă pentru o vreme în marile centre de iradiere creștină: Siria, Palestina, Egipt. Deși în Scitia Mică, ei cunoșteau filocalia evagriană și sigur pe cea origeniană, unii — precum Ioan Cassian — năzuiseră după spiritualitatea alexandrină cea mai profundă; contemporanul mai tînăr al «scitului» nostru — Leontie — se nevoise la Ierusalim, în Lavra cea Nouă. Mai probabilă apare ipoteza petrecerii monahale a Cuviosului Dionisie Smeritul în Constantinopol. Faima personalității sale, care l-a recomandat atenției și alegerii reprezentantului Scaunului roman din cetatea împărătească, dar mai ales formidabila cultură<sup>9</sup> pe care a asimilat-o de-a lungul mai multor ani, ne îndreptătesc să acceptăm ca sigură ultima părere. După acest criteriu se poate chiar avansa ipoteza că «nevrednicul» monah tomitan a fost închinoviat în tinerețe în mănăstirea Studion (construită în anul 463); aceasta avea menirea unui centru de aprofundare a teologiei, a filosofiei, precum și a științelor profane. Ei i s-a dat consacrare în cinstea sărbătorii Tăierii Capului Sfîntului Ioan Botezătorul, relicvă păstrată aici pînă la venirea cruciaților. Elementele amintite ar explica, după noi, amănunțita cunoaștere și evlavia îmbunătățitului monah răsăritean pentru renumita scriere aghiografică legată de numele Botezătorului. Tot așa putem înțelege, într-un fel, traducerea ei de mai târziu în limba latină, la cererea abatelui Gaudențiu. În a doua jumătate a veacului al V-lea, vestea acestei redescoperiri circula de la Emesa pînă la Ierusalim.

Faptul că ulterior, învățatul teolog dobrogean a trecut «ideologic» de partea «călugărilor sciți», dușmăniți în tabăra achimiților, nu infirmă presupunerea noastră de mai sus, el constituind un element de evoluție intelectuală personală.

Puțin înainte de 21 noiembrie 496 — data morții Papei Ghelasie, pe care el mărturisește că nu l-a văzut personal —, Dionisie Smeritul se afla sigur la Roma, mediu atît de prielnic pentru cultivarea și activarea inteligenței sale vii. Îl chemase aici buna utilizare a limbilor greacă și la-

8. Vezi Pr. Gheorghe I. Drăgulin, *Mărturii despre unitatea națională a poporului român*, în «Biserica Ortodoxă Română», CI (1983), nr. 5—6, p. 405.

9. În legătură cu cultura sa în mai multe nivele trebuie să precizăm convingerea noastră asupra identității dintre Sfîntul Dionisie Pseudo-Areopagitul și Cuviosul Dionisie Smeritul sau Exiguul. Poate că viitorul îi va cinsti pe cei doi în admirația unui singur nume aghiografic: «Sfîntul Dionisie Areopagitul și Smeritul». În sensul acestei identități conchideam în rezumatul tezei de doctorat: «L'auteur du présent ouvrage espère reprendre ultérieurement le problème de la paternité de ces écrits qui ont — à son avis — une origine occidentale bien que diffusés par l'intermédiaire des alexandrins au VI-e siècle» (Pr. Gheorghe I. Drăgulin, *Eclesiologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan*, București, 1979, p. 247 (extras din «Studii teologice», an XXXI, nr. 1—4, p. 293).

Rezultatul acestor cercetări, începute în anul 1965, va fi supus aprecierii specialiștilor printr-o lucrare mai extinsă aflată în curs de redactare. După părerea noastră argumentele atestînd identitatea propusă mai sus sînt de necombătut.

tină, instrumente indispensabile în lucrările mari de cancelarie și în corespondența intensă pe care o cerea epoca frământată a unei susținute diplomații bisericești. Credem că nu greșim afirmând că i-au trebuit totuși câțiva ani de acomodare în capitala pontificală și de dobândire a încrederii înalților ierarhi de acolo prin posibilitățile sale morale și cărturărești deosebite. Pe de altă parte, poate că însăși preferința episcopului roman pentru tovărășia călugărilor studiosi și năzuința sa după îndelungate convorbiri duhovnicești vor fi cîntărit greu în hotărîrea alegerii monahului dobrogean din rîndurile clericilor de elită ai capitalei. O apreciere deosebită pentru Papa Gelasie pe care o aflăm într-una din prefețele sale îndreptățește astfel de presupoziii<sup>10</sup>.

La Roma s-a închinoviat în mănăstirea Sfinta Anastasia, de la poalele Palatinului, așezămînt rezervat oaspeților răsăriteni, îndeosebi egipteni. Curînd i s-ar fi acordat și demnitatea de abate, așadar, conducerea acestei instituții duhovnicești<sup>11</sup>. Presupunerea din urmă se pare că nu corespunde pe deplin realității, deoarece adevăratul ei conducător era cardinalul-preot Iulian, căruia monahul venit de la Constantinopol îi păstra recunoștință și dragoste pentru ospitalitatea acordată dintru început. De altfel noțiunea de «abate» desemna în acea vreme o conducere spirituală și de povățuire către desăvîrșire, iar nu una administrativă, rezervată superiorilor mănăstirilor. Uneori aceștia din urmă purtau titlul de «arhimandrit»<sup>12</sup>. Astfel de situații de îndrumare duhovnicească și de alinare pe care o poți afla la un părinte sufletesc, înțelept prin credință deosebită, prin dragoste jertfelnică și biruitor asupra curselor meșteșugite ale nevăzutului vrăjmaș, se mai cunosc în epocă. La Bizanț, numai cu cîteva decenii mai înainte, trăise arhimandritul Dalmatie, căruia i se destăinuia însuși împăratul Teodosie cel Bătrîn. Sfîntul Simeon Stîlpnicul se stinsese în 460 admirat în întreaga creștinătate. Cazul asemănător al monahului Polihronie este citat de către Teodoret al Cirului. Oricum, epoca posteroară Sinodului ecumenic de la Calcedon (451) reglementase poziția monahismului în structura Bisericii; de aceea cu timpul se va face tot mai clar distincția între povățuirea spirituală, a ceea ce timpurile mai noi au numit «stareț», și conducerea instituțională propriuzisă. Totuși, oricare ar fi interpretarea conținutului lui, titlul de abate i-a aparținut cu adevărat Cuviosului Dionisie. Nu fără rost, spre anul 616, Felix Gillitanus — continuatorul calculului pascal dionisian — îl numește astfel în prelungirea unei mai vechi tradiții nescrise, dar încă vij<sup>13</sup>.

Tot la nivelul ipotezelor se rămîne și în cazul întrebării dacă Dionisie Smeritul a fost sau nu preot. Cassiodor îl numește simplu «monachus», unii cred că o singură dată — la sinodul roman de la 1 martie 499 — se întilnește semnătura sa sub forma: «Dionysius presbyter tituli Aemilianae». În cazul de față, Smeritul era utilizat la o biserică parohială și fusese — evident — promovat în ierarhia bisericească. După pă-

10. *Praefatio Dionisii Exigui, Ad Iulianum presbyterum*, «C.C.L.», p. 45.

11. J.-M. Versanne, *Denys le Petit et le droit canonique dans l'Eglise latine au VIe siècle*, Villefranche, 1913, p. 14.

12. *Ibidem*, p. 15.

13. H. van Cranenburgh, O.S.B., *La vie latine de Saint Pachôme*. Traduite du grec par Denys le Petit, Bruxelles, 1969, p. 30.

rerea lui Ed. Schwartz, această demnitate ar fi fost acordată monahului venit din Răsărit de către Papa Anastasie al II-lea pentru marile servicii pe care el le și adusese cancelariei pontificale<sup>14</sup>.

În ce ne privește, credem că un contemplativ, dotat cu teologia tratatelor areopagitice și care a putut-o sintetiza și prezenta într-un univers de neimitat, numai pentru că dintr-o experiență personală a cunoscut slujirea preoțească, a putut să teologhisească într-un chip unic veacurilor următoare, întrucît toate au pornit din prisosința inimii și a trăirii sale închinată pe deplin slăvirii Atotțiitorului. În spiritul acestei teologii, care prezintă principiul ierarhic ca pe un element central, cuviosul monah se adresează în chip diferențiat — după ceata sacerdotală din care făceau parte — sfințitelor persoane cu care a conlucrat în viață. Astfel unui cleric din aceeași treaptă cu el i se adresează familiar: «domnului preaiubit frate abate Pastor; totuși cînd intervin realități ierarhice superioare, el se exprimă astfel: «domnului preafericit părinte episcop Petru»<sup>15</sup>.

Să se mai observe că unele rinduieli de cult descrise de el — ca serviciul înmormîntării, cu o structură antiohiană — precum și înțelegerea duhovnicească a Sfințelor Taine indică tot condeiu oficialului cotidian. Același lucru îl putem constata în legătură cu administrarea Spovedaniei, căci afirmă Cassiodor în celebrul său portret: «era de o rară castitate, deși vedea zilnic soțiile altora». Și nu putea vedea zilnic soțiile altora decît ca preot, la slujbe, și ca duhovnic, la Spovedanie. Într-o biserică situată pe calea legăturilor cu portul, slujbele se săvîrșesc de obicei zilnic, iar Sfînta Mărturisire destul de des.

Activitatea Cuviosului Dionisie în capitala pontificală începe într-o epocă relativ tulbură. De peste două decenii, Roma și Bizanțul erau despărțite bisericește. Între ele exista schisma pe care istoricii apuseni obișnuiesc să o numească «acachiană», deși Papa Felix al II-lea a excomunicat la 484 pe patriarhul constantinopolitan, iar unul dintre urmașii săi, pe împăratul Anastasie. Motivul disensiunilor — sau uneori numai justificarea lor — îl constituiau interpretările ulterioare ale definiției dogmei de la Calcedon (451). După o primă etapă a conflictului, care a însemnat diviziune și căutare de partizani, conștiințele au început să se îndrepte la făgașul apropierei și al reunificării. Ca urmare a unei ambasade a regelui ostrogot Theodoric pentru clarificarea poziției lui în Italia, dar și pentru reluarea strădaniilor de restabilire a unității bisericești, spiritele se dovedesc tot mai hotărîte să realizeze comuniunea de mai înainte. Împăratul Iustin s-a orientat acum în alt sens decît predecesorul său, care s-a văzut nevoit să aleagă între revolta lui Vitalian și semnarea «formulei Papei Hormisdas». Justinian a continuat cu o mai mare hotărîre politica de apropiere față de Roma a unchiului său. Tendința aceasta a fost însă urmată de nemulțumirile provinciilor orientale, adepte ale monofizismului, și de sîngeroasele persecuții religioase cunoscute, din Egipt și din Antiohia.

14. Hubert Wurm, *Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus*, Amsterdam, 1964, p. 13. În cîteva studii mai vechi i s-a atribuit în chip greșit și calitatea de episcop (P. Gabriele, M. Roschini, *Lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS.*), Roma, 1958, p. 8.

15. *Praefatio Dionisii Exigui*, p. 75, 45 și 59.

Dar ceea ce nu reușea politica și diplomația pentru unificarea credinței ortodoxe — și ca atare a întregului Imperiu Bizantin — se străduia să realizeze atunci teologia. De altfel, fondul ideologic al discuției, cel puțin al aparențelor revendicărilor celor nemulțumiți, se reducea la problema hristologică. În intenția de a surprinde întreaga contribuție a eruditului monah cugetător din Sciția Mică, o dată cu simțul istoric de discernământ al realităților momentului, trebuie să amintim mai întâi oscilațiile poziției ortodocșilor hotărâți să rezolve criza monofizită. În mod obișnuit se vorbește de două atitudini asupra acestei probleme: pentru sau împotriva Calcedonului. În realitate existau patru facțiuni cu nuanțe justificative deosebite. Un teolog catolic le grupează astfel:

- respectarea strictă a hotărârii acestui Sinod ecumenic, ceea ce sacrifică poziția chiriliană în folosul *Epistolei* Papei Leon;
- tăcerea față de formula sinodală amintită și respectarea teologiei lui Chiril al Alexandriei.;
- respingerea hotărâtă a Calcedonului, a lui Nestorie și a Papei Leon la un loc;
- compromisul dintre explicațiile celui din urmă și formularea chiriliană<sup>16</sup>.

Față de acest variat peisaj teologic, Cuviosul Dionisie încearcă să contribuie la apropierea afirmațiilor diferitelor școli de interpretare. După convingerea sa, idealul propus putea fi atins numai prin adoptarea generală a învățaturii hristologice pe care a susținut-o Chiril al Alexandriei. De aceea el își propune să mijlocească publicului latin, din grecește, o întreagă literatură de origine apostolică al cărui cuprins era precumpănit dogmatic și filosofic. Începutul îl face *Epistola sinodală* a ierarhului egiptean amintit. Această operă cuprinde «învățatura apostolică a unui atât de mare învățat, pe care grecii o cunosc de mult foarte bine, nu însă și latinii». Se cuvine să o preia și să o aprofundeze și aceștia, pentru ca «boala nestoriană» să fie pe deplin combătută și astfel liniștea Bisericii Universale să nu mai fie tulburată<sup>17</sup>.

Înțelegând că rătăcirile lui Nestorie duc în eroare pe cei neînvățați, Cuviosul Dionisie a tradus, înaintea acesteia, și alte tratate ale ierarhului din Egipt. Este vorba de *Epistolele 45 și 46* ale aceluia pe care Dionisie le adresase episcopului Successus al Diocezei din Isauria. «Lucrările amintitului doctor al Bisericii» sînt în mod intenționat alese ca model de învățătură apostolică. «Stabilirea adevărului ortodox» poate opri cu siguranță «furia vicleniei nestoriene»<sup>18</sup>. Efectul acesta l-a avut și cu aproape o sută de ani înainte, cînd autorul lor înlăturase din înțelegerea învățaturii adevărate despre persoana Mîntuitorului atît nestorianismul cît și apolinariismul.

În același scop al reliefării doctrinei ortodoxe despre întruparea lui Hristos și despre cinstirea datorată Maicii Domnului se mai traduce acum în latinește *Tomul lui Proclu către armeni*, o omilie mariană a lui Proclu și tratatul *Despre crearea omului* alcătuit de Sfîntul Grigorie al Nisei.

16. Robert Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche. Depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1945, p. 63.

17. *Praefatio Dionisii Exigui, Ad Petrum episcopum, ibid.*, p. 59.

18. *Idem, Ad Ioannem et Leontium, ibid.*, p. 56.

Cu excepția piesei din urmă, scrierile răsăritene puse astfel în circulație apuseană de către învățatul monah din Dobrogea urmăreau să sprijine strădaniile teologice ale celebrilor «Călugări sciți». Formula pe care compatrioții săi de cin cereau să fie aprobată în întreaga creștinătate avea o asemănare formală cu adaosul pus la Trisaghion de ereticul Petru Gnafevs (mort la 488); în realitate, formula deriva din Proclu al Constantinopolului și afirma: «Unul din Sfânta Treime a pățimit cu trupul». Această completare era necesară clarificărilor teologice de la sfârșitul schismei acachiene, adică după anul 518. Recunoașterea adevărului dogmatic evidențiat la Calcedon nu trebuia să uite formulele chiriliene, deoarece s-ar fi rămas numai la acelea antiohiano-apusene de mai înainte. De altfel achimiții — partizanii din capitală ai Scaunului roman — au și fost acuzați de nestorianism de către partida «scită». *Epistola dogmatică* a Papei Leon însăși nu era o sinteză hristologică desăvârșită, cum se voia. Un oarecare paralelism sau o separație în Mintuitorul Hristos se perpetua și în ea, în sensul autonomiei firii umane în unitatea persoanei Sale. Pe de altă parte, poziția conciliantă a delegaților papali la Bizanț putea fi interpretată de către intransigenți ca o atitudine filomonofizită. Formula «monahilor sciți» evidenția Subiectul divin săvârșitor de acte omenesti. În felul acesta, o dată cu nestorianismul, se combătea și monofizismul, «căci nespunând în general că *Dumnezeu* a pățimit în trup, exludeau o pătimire a *tuturor persoanelor* Sfintei Treimi, deci a ceea ce au ele comun, a ființei divine»<sup>19</sup>.

La Constantinopol, în primele luni ale anului 519, era multă frământare politico-bisericească în legătură cu încheierea schismei amintite. În același timp se constată că, în atmosfera generală de entuziasm și de justificare teologică, nu era timp propice pentru nuanțarea dogmatică și de dialog extins. «Călugării sciți» i-au părut atunci lui Justinian niște elemente periculoase pentru reluarea legăturilor cu Roma. Aceeași opinie total nefavorabilă și-o formaseră despre ei și legații papali de pe lângă curtea basileului. Lor li se părea că formula propusă este nu numai o inovație monofizită ci și că ar fi în realitate o manoperă abia deghizată împotriva hotărârilor de la Calcedon. Pentru a spulbera acuzațiile legaților, autorii ei părăsesc capitala și se îndreaptă către Roma. După aproximativ 14 luni de tergiversări, Papa Hormisdas pune să-i alunge din oraș; măsura provenea din teama ridicării împotriva sa și a poporului credincios, fidel Tradiției, cu mare rol în cetatea pontificală dominată politic de către goți.

În nădejdea aprobării poziției lor teologice, perseverenții monahi de la Dunărea de Jos se duc în Sardinia; ei au consultat acolo pe episcopii africani exilați de către Thrasamond la minele de cărbuni. În numele tuturor, Fulgențiu de Ruspe declară că această doctrină este ortodoxă.

Dar și în Constantinopol spiritele începeau să fie mai senine, climat care favoriza stabilizarea adevărului. Cum unii dintre achimiți ajunseseră să respingă calitatea Preasfintei Fecioare de născătoare de Dumnezeu, ca urmare a unei mai vechi tendințe nestoriene, se impu-

19. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 2—3, p. 423 (sublinierea este a autorului).

nea o precizare a credinței dreptmăritoare. Sub influența unor ecouri ortodoxe venite din Antiohia și de la Ierusalim, Justinian se gîndește la posibilitatea apropierii monofiziților în această direcție. Ca urmare, formula de credință propusă mai înainte de către «sciți» și condamnată aproape pretutindeni este pe neobservate și treptat reabilitată; se considera atunci că ea se înrudește cu unele expresii ale Sfintului Chiril Alexandrinul. Peste cîțiva ani, soluția aceasta va fi impusă pretutindeni prin decret imperial, acțiune la care au contribuit — în cele din urmă — și unii papi.

Cu blîndețea, cu iubirea pentru pacea Bisericii, cu clarviziunea sa pe care i-o dădea duhul rugăciunii și al concordiei, Cuviosul Dionisie urmează altă cale în contribuția cu care se implica în epocă. Este calea pe care i-o mijlocea profunda sa gîndire teologică, meditația și rugăciunea pentru înțelegerea misterului Întrupării — știrbit pînă atunci prin atîtea explicații contradictorii sau negat de păgîni. Bineînțeles că — și de data aceasta — cunoașterea în original a izvoarelor creștine a constituit un avantaj unic. În chip special, el s-a servit de adîncirile doctrinare ale tradiției alexandrine. De aceea părintele erei creștine a secondat și a înlesnit refacerea unității de credință pe care o dorea basileul și Papa Hormisdas pe două căi. Dincolo de consultațiile diplomatice de la Bizanț și de traducerile pentru utilitatea «Călugărilor sciți», genialul lor compatriot a susținut cauza Ortodoxiei veacului al VI-lea prin reluarea începuturilor teologice chiriliene. Un merit deosebit îi revine, așadar, pentru că a sesizat punctul slab al argumentării eretice — extinse în marile provincii ale imperiului — și pentru că a oferit meditației sale o formulare ireproșabilă. Ne referim anume la celebra *Epistolă a IV-a din Corpusul areopagitic*, sinteză care — după părerea noastră — aparține în realitate ilustrului Dionisie Smeritul<sup>20</sup>. În urma discuțiilor teologice de aproape un veac referitoare la firile Mîntuitorului, la realitatea lor în unitatea Persoanei Sale, la modul mîntuirii noastre prin Hristos, Cuviosul Dionisie conchide îmbrățișînd ambele aspecte ale căutărilor într-un spirit perfect ortodox: «De altfel, El nu săvîrșea cele divine ca Dumnezeu, nici cele umane ca om, ci ne-a făcut să participăm la o nouă lucrare divină și umană în același timp a Dumnezeului Celui întrupat»<sup>21</sup>. Cunoscutul termen dogmatic «teandric» vrea să afirme că, unind în Sine firea omenească, după ipostas, Domnul a rămas nedespărțit de supraființialitatea divină. În acest caz, adică după Întrupare, însușirile și lucrările celor două naturi se dovedesc întregi și deosebite, dar manifestarea lor se face prin participare și comunicare reciprocă. Firea omenească fiind îndumnezeită lucrează împreună cu cea divină, desăvîrșindu-se într-o singură și nouă activitate.

20. Aici nu facem decît să continuăm seria aluziilor asupra înrudirii scrierilor lui Dionisie Exiguul cu celea ale lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, începute în art. *Ieromonahul Dionisie Smeritul. Încercare de completare bio-bibliografică*, în «Studii teologice», XXXVII (1985), nr. 9—10, *passim*.

Dovezile de bază ale argumentării identității celor două personalități vor fi expuse în lucrarea mai extinsă anunțată.

21. Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistola a IV-a*, în Migne, P.G., vol. III, Paris, 1889, col. 1072.

De altminteri, înainte de a privi mai sistematic învățătura dogmatică despre persoana Domnului nostru Iisus Hristos, Dionisie Smeritul a descris și așezămîntul mîntuirii — Biserica — în care se înfăptuiește îndumnezeirea creștinului. Ea nu mai cuprinde numai pe oameni ci și făpturile cele netrupești. Trei grupe de cîte trei categorii ierahizează și unesc în sobornicitatea aceluiași univers următoarele ordine îngerești : Serafimii, Heruvimii, Scaunele ; Domniile, Puterile, Stăpîniile ; Începătoriile, Arhanghelii și Îngerii. Cele două opere în care sînt descrise lucrările și întreaga solidaritate angelo-umană se numesc *Ierarhia cerească și Ierarhia bisericască*. Înainte de acestea, tainicul nostru teolog a analizat și a calificat lucrările dumnezeiești necreate, izvorîte din ființa Sa, într-un tratat numit *Despre numele divine*. Sinteza teologhisirii sale se încheie cu descrierea stărilor spirituale înalte pe care o poate trăi tot sufletul predat în întregime căutării lui Dumnezeu : *Teologia mistică*.

O altă mărturie a preocupărilor sale pentru dogma treimică și în-deosebi a întrupării Logosului iar, pe de altă parte, o nouă mărturie a prețurii învățăturilor Sfinților Părinți o constituie *Florilegiul* pe care cercetătorii de astăzi i-l atribuie în majoritate<sup>22</sup>. Antologia aceasta de texte dogmatice a unit în simfonia credinței ecumenice patru mari teologi din Răsărit : Sfinții Atanasie, Grigorie de Nazianz, Vasile al Cezareii și Grigorie al Nissei, alături de tot atîția autori apuseni : Sfinții Ciprian, Ilarie, Ambrozie și Fericitul Augustin. Dar opera cuviosului învățat nu consta numai din traducerea în latinește a unor opere ortodoxe de frunte din Răsărit și din frămîntarea teologică respectivă pentru combaterea răstălmăcirilor eretice. *Dreptul bisericesc* i-a fost de asemenea în amănunțime cunoscut, creîndu-i magnificul supranume de «părinte al științei canoanelor»<sup>23</sup>. Poate că în situația sa de ostenitor în administrația pontificală, acestea vor fi fost primul element al motivării activității sale acolo. Precizarea de *jam dudum = de mult timp*<sup>24</sup> pe care o întîlnim în textul dionisian este un indiciu sigur al acestei preocupări. Există cercetători care presupun că el ar fi adus la Roma colecția de canoane din regiunea sa de obîrșie națională și bisericască (*Pontica*)<sup>25</sup>.

Prima ediție a canoanelor pe care le-a tradus în limba latină cuprinde următoarele piese : 50 de canoane apostolice și dispozițiile canonice în număr de 165 date de următoarele sinoade din : Niceea (325), Ancira (314), Neocezarea (314—315), Gangra (340), Antiohia (341), Laodiceea (364), Constantinopole (381) și Calcedon (451). Urmează hotărîrile sinodului din Sardica (343) și cele 138 ale sinodului din Cartagina (419).

22. Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, *Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV—XVI*, Craiova, 1984, p. 71.

23. Wilhelm Peitz, S.I., *Dionysius Exiguus — Studien*, Berlin, 1960, p. 532. J.-M. Versanne, *ibid.*, p. 27, îl numește și el «strămoșul canoniștilor latini». Chiar și nedreptul său critic, Mgr L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, vol. I, Paris, 1886, p. CXXX, este nevoit să recunoască : Dionisie dăduse astfel Bisericii Romane cartea oficială a canoanelor ei, sau cel puțin uzuală».

24. *Praefatio Dionisii Exigui, Ad Hormisdam Papam, ibid.*, p. 51.

25. Eugenio Corsini, *Dionigi il Piccolo*, în *Grande Dizionario Enciclopedico*, vol. IV, Torino, 1956, p. 657.

Ordinea conținutului de mai sus este precizată și enumerată de către autor în prefața de la ediția a doua a lucrării. Ea este închinată, de data aceasta, episcopului Ștefan al Salonei, iar nu episcopului Petroniu, al Ravenei, după unele ipoteze, ca mai înainte.

În afară de munca sistematică, de grija depusă în alcătuirea colecției sale, cele două ediții de canoane ale Cuviosului Dionisie mai relevă următoarele realități și greutăți :

— dedicațiile însoțitoare arată înclinația, sentimentele și preocupările alcătuitorului colecției pentru legătura cu Iliricul și în general cu Răsăritul roman ;

— canoanele zise apostolice se reduc ca număr, căci așa impunea practica apuseană ;

— nu se amintește Sinodul al III-lea ecumenic (Efes, 431), în schimb se fac cunoscute acum în Occident canoanele de la Constantinopol I (381), aprobate de către papi mult mai târziu, în ceea ce privește cuprinsul lor legislativ ;

— canoanele de la Sardica au fost separate de acelea de la Niceea, unite din vremea papei Inocențiu I, preocupat de extinderea primatului său peste alte Biserici<sup>26</sup>. Cu prilejul cazului clericului Apiariu, cartaginezii au arătat pe la 424 că adaosul «Biserica Romei întotdeauna a avut primatul» este un fals. De aceea pretenția apelului la Roma nu poate fi nicidecum justificată ;

— se omite de asemenea canonul 28 de la Calcedon, reglementare ecumenică prin care se acorda Constantinopolului rangul II în ierarhia scaunelor patriarhale.

Notele de mai sus ale lucrărilor canonice ale monahului dobrogean sînt tot atîtea cenzurări. Cu știința sa multilaterală, el s-a străduit să rămînă totuși pe stîncă adevărului și în tradiția de totdeauna a Bisericii Universale ; astfel de atitudini i-au adus autorului imputări, critici, resentimente. Era epoca luptelor sîngeroase de stradă ale partizanilor papei Simah împotriva aderenților, tot atît de numeroși, ai competitorului său, Laurențiu. În sprijinul celor dintii a stat uneori falsul, cu mari urmări în afirmațiile istoriei Bisericii Apusene. Ne referim în mod precis la problema literar-istorică a *Falsurilor simahiene* asupra căreia noi am dat referințe mai dezvoltate într-o altă lucrare<sup>27</sup>. Unul dintre aceste apocrife este și *Prisca versio* care continua — în ciuda separării pe care o operase editorul nostru răsăritean — varianta romană veche și îmbinarea Niceea-Sardica<sup>28</sup>.

Polemica aceasta a zelatorilor simahiieni împotriva Cuviosului Dionisie nu se va stinge nici după moartea sa ; clarificările eortologice și de calcul pascal pe care el le-a impus la Roma au accentuat aversiunea unor tradiționaliști cu orizont local.

Spre a curma disputa și preferința pentru vechile versiuni canonice, precum și pentru reliefarea exactității traducerii dionisiene, Papa Hormisdas a dispus întocmirea celei de a treia ediții a ei ; lucrarea pune sub priviri textul grec al canoanelor răsăritene, iar într-o coloană separată, echivalentul lui latin. Din aceasta nu s-a păstrat decît

26. Wilhelm Peitz, S.I., *ibid.*, p. 8.

27. Vezi Pr. Dr. Gh. Drăgulin, *op. cit.*, *passim* și bibliografia de acolo.

28. Wilhelm Peitz, S.I., *ibid.*, p. 29.



dedicația alcătuitorului. Documentul demonstrează că din ediția de acum s-au omis canoanele apostolice, cele de la Sardica și cele africane<sup>29</sup>. În ea eruditul răsăritean ține să precizeze că noua sa osteneală este un răspuns acelora «care cu oarecare îndrăzneală cred că pot călca în picioare canoanele de la Niceea și le pot înlocui cu altele»<sup>30</sup>.

În același sens, al arătării unor modele de papi cu atitudini ponderate față de Răsărit, învățatul nostru monah a elaborat și o colecție de decretale pontificale în număr de 38. Sînt antologate astfel unele piese socotite de importanță deosebită, de la Siriciu (385—398) pînă la Anastasie (496—498). Se crede că această lucrare nu a avut caracter oficial și este dedicată cardinalului Iulian, titularul bisericii Sfînta Anastasia.

Importanța cercetărilor documentelor canonice ale Cuviosului Dionisie este deosebită, ba chiar excepțională. Față de colecțiile sinoadelor locale restrînse și haotice, față de acelea ale Sinoadelor ecumenice incomplete și contradictorii, lucrarea canonistului nostru «scit» aducea unitatea și uniformizarea diferitelor elemente creștine greco-latine. Aproximația pieselor pseudo-apostolice și apocrife era înlocuită printr-o nouă și coordonată reglementare bisericească. După majoritatea specialiștilor, Dionisie Smeritul ar fi inițiat circulația noțiunii de «drept canonic» («*jus canonicum*») în Apus<sup>31</sup>.

Opozițiile care s-au manifestat față de autor, încă din viață, nu au reușit să împiedice ca opera canonică dionisiană să dobîndească o răspîndire ecumenică prin atîtea versiuni și refaceri apusene: *Quesneliana*, *Hispana*, *Hadriana* etc. Deși persoana sa a rămas în anonimat cu timpul, rodul cercetărilor care l-au preocupat o viață a dobîndit o recunoaștere unanimă. În dreptul bisericesc latin, acestea au însemnat nu numai o revelație ci cu adevărat o revoluție<sup>32</sup>.

Puțini învățați din vremea sa au arătat o legătură atît de strînsă între trăirea religioasă proprie și viața Bisericii ca ieromonahul Dionisie Smeritul. Aceasta se vede și din preocupările sale de cronologie și de așezare a pascaliei. Problema era curentă în epocă datorită încercărilor dramatice ale teologilor apuseni de a calcula adevărata dată a sărbătoririi Învierii Domnului. Prin discuțiile pe care «călugării sciți» le purtasera la Roma, ea fusese încă o dată reactivată. Într-o lucrare din anul 525, el face un pas mai departe pe calea adoptării calculului alexandrin de către latini, acțiune începută mai hotărît la 457 de către Victoriu de Aquitania. Se știe că sarcina stabilirii duminicii Paștilor fusese încredințată de către Sinodul I ecumenic Bisericii din Alexandria; sinodul din Antiohia (341) a reînnoit această reglementare. În continuarea ciclului pascal al Sfîntului Chiril cel Mare care expira în 531, învățatul «monah scit» alcătuește o tabelă pascală — tot pe baza ciclului egiptean de 19 ani — pentru perioada 532—626.

«Tabela a fost continuată de la anii 627—721 de Isidor de Sevilla (636), de la 532—1063 de Beda Venerabilul (674—735), iar, de acum

29. Dionisie Smeritul, *Epistola ad Hormisdam*, în J.-P. Migne, *P.L. Supplementum*, accurate A. Hamman, vol. IV, Paris, 1967, col. 19.

30. *Ibidem*.

31. E.-H. Vollet, *Droit canon ou canonique*, în *La Grande Encyclopédie*, t. IX, Paris, f.d. p. 57.

32. J.-M. Versanne, *op. cit.*, p. 99.

înainte și pînă la anul 1633, de Ioan Noviomagus (Bronchorst) care a trăit pe la începutul secolului 16 (1537)»<sup>33</sup>.

O dată cu argumentele și cu autoritățile citate în sprijinul accep-tării la Roma a datelor astronomice alexandrine, în epistola amintită se mai face o propunere originală. Este vorba de geniala intuiție, cu urmări în întreaga omenire pînă astăzi, ca anii să fie numărați de la întruparea Mîntuitorului, «cauza restaurării noastre»<sup>34</sup>. Pînă atunci, se socoteau de la începutul domniei lui Dioclețian, dată de tristă amintire pentru creș-tinii din rîndul cărora acesta a făcut martiri. În noua eră, dionisiană sau populară, data zămislirii Domnului nostru Iisus Hristos este fixată la 25 martie 753 a. U. C.

S-a observat că «Era noastră» a fost stabilită cu o aproximație de 4—7 ani. De asemenea se știe că, în realitate, ciclul de 19 ani s-a sfîrșit în 531. Dar punctul de plecare al acestui sistem dionisian nu este în pri-mul rînd istoric, ci mai degrabă de deducții pascale<sup>35</sup>. În privința fi-xării anului nașterii lui Iisus Hristos, Dionisie Smeritul a urmat ipoteza monahului egiptean Panodor (înc. veac. V), acela care consideră precise datele pascalei alexandrine<sup>36</sup>.

La un an de la publicarea primei sale lucrări calendaristice, savantul străromân este solicitat de către însuși Papa Ioan I să dea noi lămuriri în problemă. Prin referatul prezentat primiceriului notarilor, Bonifatie, și secundierului Bonus, el afirmă din nou că tablele sale pascale se sprijină pe autoritatea Sinodului I ecumenic de la Niceea. Aadaugă acum și o scrisoare a legatului pontifical la Calcedon, Paschasinus, către Sfin-tul Leon. Cu aceasta nădăjduiește că a înlăturat orice nelămurire și opo-ziție față de adoptarea fermă de către apuseni a ciclului alexandrin.

Inițiativa erei celei noi a fost de o utilitate nebănuită. Prin același sistem de numărare a anilor, apropierea între popoare a sporit. De aceea, în ciuda unor murmure întirziate din orgoliul patriotismului local, ea a fost adoptată imediat în Italia și — prin listele pascale — în majoritatea țărilor occidentale. Primul document imperial datat după era creștină este din 840, iar în actele pontificale ea apare în 968<sup>37</sup>. Carol cel Mare și-a numărat anii de domnie de la nașterea Mîntuitorului<sup>38</sup>. În Spania, ea a fost introdusă în 589<sup>39</sup>, iar în Rusia, tocmai la începutul veacului al XVIII-lea. Deși irlandezii au respectat ciclul lui Victoriu de Aquitania pînă în secolul al VIII-lea<sup>40</sup>, iar britanii pînă în cel următor, cronologia dionisiană și-a făcut apariția și aici pe la anul 600<sup>41</sup>, iar, în al doilea

33. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Noțiuni de cronologie, calendaristică și calcul pascal*, București, 1936, p. 44. Alți autori socotesc pe Felix Gillitanus în locul Sf. Isidor (v.H. van Cranenburgh, O.S.B., *op. cit.*, p. 30, nota 4; Bruno Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, Berlin, 1938, p. 87).

34. Dionisie Smeritul, *Liber de Paschate*, P. L., 67, Paris, 1865, col. 487 A.

35. Prof. V. V. Bolotov, *Lección po istorii drevnei Terkvi*, vol. I, S. Peterburg, 1907, p. 87.

36. Prof. Eusebiu Popovici, *Istoria bisericăască*, vol. I, București, 1900, p. 75.

37. Cesare Manaresi, *Era cristiana*, în «Enciclopedia italiană», vol. 14, Roma, 1951, p. 174.

38. Peter Bamm, *Welten des Glaubens*. Aus dem Frühzeiten des Christentums. Zürich, 1959, p. 402.

39. Prof. V. V. Bolotov, *ibid.*, vol. II, S. Peterburg, 1910, p. 451.

40. Pietro Siffrin, *Pasqua*, în «Enciclopedia cattolica», vol. IX, Città del Vaticano, 1952, col. 901.

41. Paul Grosjean, *Recherches sur les débuts de la controverse pascale chez les celtes*, în «Analecta Bollandiana», t. LXIV (1946), fasc. III și IV, p. 231.

caz, încă de la primele acțiuni ale creștinării lor prin Sfintul Columban (mort 597) <sup>42</sup>.

În afara ocupațiilor cotidiene în cancelaria pontificală, a codificării tradițiilor canonice și a adâncirilor teologice, părintele erei creștine veghea și la creșterea omului ascuns al inimii sale și al altora. Piese aghiografice pe care le-a transpus în versiune latină vădesc un fond vechi de evlavie populară creștină, îndeosebi răsăriteană. Este tradiția cultivată odinioară de numeroși ierarhi și scriitori: Sfintul Ioan Gură de Aur, Hrisip de Ierusalim (mort în 479), Vasile de Seleucia, Andrei al Cretei și chiar Fericitul Augustin. Evlavia aceasta și deasa revenire la viața sfinților din pustie îi vor fi procurat nu numai ceasuri de evaziune din deșertul diplomației bisericești de atunci ci și reîntoarcerea la unele lecturi favorite din vremea ascultărilor și a rîvnei monahale ca frate.

Răspunzînd cererii unui abate, care voia să o aibă pentru a fi citită credincioșilor, *Istoria aflării capului Sfintului Ioan Botezătorul* ferecește pe Înaintemergător ca pe cel mai mare prooroc, dar mai ales ca pe începătorul felului de viețuire monahală. Traducătorul socotește chiar un act al purtării de grijă divine acțiunea sa de transpunere în scopul înțelegerii și desfătării duhovnicești al neamurilor de limbă latină. Convingerea aceasta corespundea pe deplin adevărului, dacă ne gîndim la năzuințele către ascetismul monahismului răsăritean pe care le vedem la Ieronim și la Rufin, ca să amintim doar pe cele mai cunoscute. De altfel monahii au jucat un rol privilegiat în istoria moaștelor Sfintului Ioan Botezătorul. Scrierea este o dovadă evidentă a afirmației noastre; alcătuirea (sau refacerea ei) se datorează arhimandritului Marcel din mănăstirile rupestre ale Edesei.

Apărător la Roma al legăturilor frățești cu Biserica alexandrină, atît de tulburată de monofizism în a doua jumătate a veacului al V-lea, și un admirator sincer al monahismului egiptean, autorul nostru nu putea să nu aducă la cunoștința publicului roman și un model feminin al lui. Este vorba de *Minunata pocăință... a Sfintei Taisia*, odinioară femeie de moravuri ușoare, pe care, între alți bărbați de frumoase virtuți, ne-a dat-o Egiptul. Acțiunea istorisirii este situată în a doua jumătate a veacului al IV-lea și ea se desfășoară printre frații de ideal ai Sfintului Antonie cel Mare. În intenția tălmăcitorului, istorioara are un scop moralizator. Ea înfățișează celor dedicați desăvîrșirii duhovnicești o pildă de sfărîmare a unui lanț de păcate prin înfrînare hotărîtă și prin pocăință. Pentru dobîndirea unei astfel de biruințe a duhului, îndurarea și ajutorul dumnezeiesc sînt indispensabile.

Nu este exclus ca versiunea aceasta, în intenția traducătorului ei, să fi fost făcută cu scopul unei subtile combateri a zeităților egiptene cinstite la Roma, de vreme ce numele Sfintei pocăite este înrudit cu acela al lui Isis.

Dacă prin traducerea amintită, Cuviosul Dionisie a răspuns rugămintilor abatelui Pastor, prin transpunerea în latinește a *Vieții Sfintului Pahomie*, el își arată sensibilitatea și mărinimia sufletească față de cazul special al Probei, fecioară afierosită Domnului din Roma <sup>43</sup>. Consolarea

42. *Praefatio Dionisii Exigui, Ad Pastorem abbatem, ibid.*, p. 75.

43. Contrar unor opinii îndăntinate (v. Dr. Al. L. Tăutu, *Dionisie Românul o poezie a Bisericii noastre strămoșești*, Roma, 1967, p. 49), unii cercetători mai noi sînt

urmărită prin dedicația acestei opere este un gest monahal de mare delicatețe și pe gustul societății romane de atunci. Cu peste un veac înainte, Fericitul Ieronim procedase la fel în cazul celebrelor sale ucenițe. Gestul învățatului «scit» se întilnește de altfel cu acela al episcopului Fulgențiu de Ruspe.

După moartea tatălui său, Simah, senatorul ucis din ordinul lui Theodorice o dată cu Boețiu, Proba trăise și durerea de a rămîne văduvă din prima sa tinerețe. Pe lângă înfrinarea pe care și-o impusese într-un mediu de post și de rugăciune, aceasta se mîngîia duhovnicește cu o bibliotecă personală de scrieri patristice destul de bogată. În ea străluceau îndeosebi operele marelui episcop al Hiponei. Din astfel de lecturi i se născuse via dorință a călătoririi sau măcar a aflării cît mai multor date despre viața pustnicilor din Tebaida. Unei astfel de nobile aspirații nu-i putea răspunde decît smeritul, dar învățatul monah venit la Roma din Răsărit. O societate occidentală cu numeroase legături de interese și de rudenie, atît în lumea aristocrată preocupată să placă stăpînirii gote cît și în lumea bisericească, știa de mult aceasta.

Din experiența de mai înainte a documentării pentru data sărbătoririi Paștilor, Cuviosul Dionisie s-a adresat acelorași prieteni alexandrinii, putîndu-și îndeplini ușor gîndul. În cetatea pontificală, ca oriunde în creștinătatea de atunci, exemplul vieții Sfintului Pahomie și entuziasmul trăirii sale în Hristos putea să fie el singur o alinare a sufletelor convinse prin experiență dureroasă de «deșertăciunea veacului acestuia».

Prețiosul manuscris era însoțit de o prefață a traducătorului. Datoriei de a se asemăna iluștrilor săi înaintași «și în fapte strălucite», Proba o putea realiza numai potrivit și «propriile fapte năzuințelor lor» — ale Sfinților Părinți. Îndemnul urmării pildei virtuților acestora pornește din convingerea sa că «oarba răutate» se statornicește în sufletele oamenilor care «s-au supus jugului pofțelor celor mai păcătoase». În alt loc, autorul exprimă aceleași idei, prilejuite de primirea tunderii monahale a unui neofit : «După ce preotul termină aceasta se duce la cel sfințit și-l întrebă mai întii dacă se leapădă de toate plăcerile ; nu numai de cele din afară ci și de cele ale imaginației. Pe urmă îi zugrăvește lui viața cea mai desăvîrșită, arătîndu-i că el trebuie să se ridice peste mijlocia (virtuții)»<sup>44</sup>.

Sensibilitatea sufletească și compasiunea care vibrau în aceste îndemnuri și consolări exprima desigur și recunoștința iubitoare a traducătorului. Se știe că Dionisie Smeritul a fost într-atît de legat de familia aristocratică a filosofului Boețiu, încît și-a permis — fie și indirect — să critice unele opusculi teologice ale acestuia.

După sumarele date de pînă aici asupra vieții și a scrierilor Cuviosului Dionisie Smeritul se poate vedea cît de îndreptățită este atitudinea acelor cercetători care au admirat în personalitatea sa, de la început, o cultură temeinică și multilaterală. În peisajul intelectual al epocii ea însemna nu numai exprimarea în mai multe limbi de circulație atunci ci și abordarea temelor din genuri diferite — de la teologie și filosofie la

de părere că scrierea aceasta a fost adresată Probei, nu surorii sale Galla (H. van Cranenburgh, *op. cit.*, p. 39).

44. Sf. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, VI, 3, P. G., III, col. 533 B ; trad. Pr. Cicerone Iordăchescu, Chișinău, 1932, p. 134.

deducții calendaristice și astronomie. Avem sub priviri, așadar, o operă de traduceri, de prelucrări, dar și unele producții proprii, care vădesc idei originale și reale calități de compoziție și stil. Teologia însăși a Sfântului Chiril și a Marilor Capadocieni pe care a preluat-o și a sintetizat-o în *Corpusul pseudo-areopagitic* a corespuns cu adevărat «înclinărilor firești ale minților noastre»<sup>45</sup>. În al doilea rînd, ea era cerută de așteptările epocii, atît de sfișiate din punct de vedere spiritual și bisericesc; creștinii din Răsărit și din Apus erau deopotrivă în căutarea adevăratului *Henotikon* și a unei noi *Cetăți a lui Dumnezeu*. Doctrina pe care a adîncit-o Dionisie Smeritul prin sinteza sa amintită, prin florilegiul care îi aparține și prin traducerile elaborate a urmărit și a promovat apropierea afirmațiilor marilor școli teologice. Preluînd îndeosebi elemente alexandrine, ea a pus în circulație curentă o formulă hristologică foarte cuprinzătoare și în același timp pe deplin ortodoxă; se completa astfel fără să pomenească nume ceea ce tocmai lipsea *Epistolei Papei Leon* și o făcea insuficientă pentru tratativele și explicitările ecumenice. Putem să conchidem în mod evident că, nefiind în structura Bisericii un ierarh de frunte, ci numai un smerit monah cugetător, el a activat neobosit pentru triumful adevărului în întreaga creștinătate. Strădaniile pentru respectarea dogmei de la Calcedon îi datorează de asemenea foarte mult.

Nu trebuie uitat nici aspectul legat de o preocupare creștină specială a epocii. Prin sinteza teologică areopagitică — operă pseudonimă aparținînd în realitate smeritului, dar originalului om de cultură patristică și clasică —, neoplatonismul veacului al VI-lea a fost combătut voalat, însă sistematic și definitiv. Această contribuție a activității sale este și astăzi necunoscută, ea meritînd o argumentare amănunțită în perspectiva condițiilor istorice, intelectuale și bisericești de atunci. Este ceea ce noi înșine vom încerca să abordăm în viitoarea lucrare anunțată.

Tot ce era de trebuință în cancelaria pontificală, Cuviosul Dionisie împlinea, căci soluția marilor probleme și rezolvarea întrebărilor de concepție de la el se așteptau. De altfel, în timpul activității părintelui erei creștine la Roma, s-au perindat zece papi la conducere. În momente de tensiune și de incertitudini, unii dintre ei trimeteau în mod special să-l consulte. Este cazul cu Hormisdas — care l-a solicitat direct în problemele edițiilor canoanelor Sinoadelor ecumenice — și cu Ioan al II-lea — pentru calcularea datei Paștilor. Nu mai amintim de feluriți abați, de elita culturală a capitalei și chiar de atîția monahi, care au apelat toți la știința sa în diferite feluri și din atîtea locuri. De altminteri numeroase dedicații care au însoțit traducerile efectuate nu sînt simple maniere de epocă. În graiul lor, ele vorbesc despre o mare competență solicitată de către contemporani.

Cu talent și muncă neînteruptă, desfășurată în duhul unei nedezmințite integrități morale, el a servit ca nimeni altul cauza unității Bisericii. Aici vrem să evidențiem scopurile finale ale unei diplomații bisericești. Dincolo de cunoscuta sa activitate intelectuală și administrativă, de ținuta sfetnicului autorizat, se poate întrezări și o modalitate mai subtilă a înfăptuirii convingerilor sale fundamentale. În lumina ade-

45. Idem, *Despre numele divine*, III, 3; trad. Pr. Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy, Iași, 1936, p. 29.

vărului istoric și a interpretării lui imparțiale se poate afirma că «nevrednicul» monah tomitan a contribuit la temperarea acelor conducători care prea ușor recurgeau la schismă și la anateme, atît în Apus cît și în Răsărit. În prefața unei ediții de canoane și de decretale — deci în codul rînduieilor bisericesti tradiționale, ecumenice și întemeiate pe duhul lui Hristos, lucrare închinată unui cardinal —, Dionisie Smeritul a schițat un portret lăuntric al Papei Ghelasie. Precizarea și apoi celelalte insistențe asupra «Conversațiilor duhovnicești» ale pontifului cu oameni îmbunătățiți și asupra faptului că acesta «cultiva atît de mult zelul iubirii lui Dumnezeu și meditarea cuvîntului Lui»<sup>46</sup> pot avea semnificația temperării papilor «papiști». Iar epoca obsesiei impunerii în Răsărit a faimoasei «formule a lui Hormisdas» nu ducea lipsă de astfel de exemple.

Tot probitate, conlucrare sinceră și înțeleaptă, precum și o sănătoasă deschidere ecumenică este și atitudinea editorului canoanelor bisericesti în fața pretențiilor de primat papal. Pe moment nu se putea vorbi despre controversatul canon XXVIII de la Calcedon. De aceea l-a omis din colecția sa, evidențiind în schimb pe acele de la Sinodul al II-lea ecumenic. Totodată a avut grija și curajul să despartă un canon de la Niceea de adaosul lui apocrif.

Pentru strădania aceasta de evidențiere a adevărului, autorul nostru a întîmpinat contestări și a trăit nemeritate amărăciuni. Amintim mai întîi că unele din lucrările sale au fost trecute în *Decretul ghelasian*, care nu este altceva decît prologul temutului *Index* desființat abia în ultimele noastre decenii. «Unii răutăcioși încearcă să umbrească în mod calomnios numele lui glorios» relatează o scurtă biografie a sa. Este foarte posibil ca aici să fie vizată opoziția deschisă a celor nemulțumiți de evidența canoanelor publicate și de fixarea datei după calculul pascaliei alexandrine, iar nu numai de atitudinea cuviosului din timpul schismei laurentiene. Blîndețea caracterului său și timbrul «răsăritean» al preocupărilor pe care le-a avut l-au reținut sigur de la aventuri politice periculoase; aceasta nu înseamnă că el nu a nutrit anumite simpatii. Dar, în multe cazuri, invidia și îndătinarea neluminată au făcut ca el, cărturarul imigrant din Constantinopol, să sufere asemenea unui martir al științei. Le-a întîmpinat însă pe toate cu seninătate și în tăcere «știind că nu-i nimic mai prețios decît adevărul»<sup>47</sup>.

Instruit în limbile greacă și latină, cunoscător al adîncilor taine teologice ecumenice, ca și al altor discipline, el a știut totuși să rămînă la smerenia savantului creștin, care unește cunoașterea cu moderația și cu înțelepciunea. Mai bine-zis, personalitatea sa intelectuală unea cultura cu asceza, prezentîndu-se ca un anahoret al științei. De aceea scrierile sale au dobîndit o mare reputație, căci nu porneau din orgoliu de autor, ci simplu, din preocuparea clarificării ideilor și a instruirii.

Prin punerea în circulație și impunerea în lumea de atunci a *Erei creștine*, Cuviosul Dionisie a făcut din actul întrupării Mîntuitorului Hristos cheia istoriei religioase, ca Unul care este stăpînul veacurilor. Prin această perspectivă, facerea lumii și întregul trecut al omenirii a fost unit cu viitorul lumii civilizate și în primul rînd cu destinul popoarelor neolatine. În epocă, aducerea acestora în situația de a se înțelege

46. *Praefatio Dionisii Exigui, Ad Iulianum presbyterum, ibid.*, p. 45.

47. *Praefatio Dionisii Exigui, Ad Euglium presbyterum, ibid.*, p. 33.

și a se dedica împreună dezvoltării culturii europene era un mijloc mult mai subtil și mai eficace decât inițiativa politică a lui Casiodor și Iordanes, care confundau în mod voit pe goți cu geții. În mod real viziunea eruditului monah tomitan a unit spiritual trei continente.

Opera de traducere a Sfinților Părinți răsăriteni, de importanța Sfinților Chiril al Alexandriei sau Grigorie al Nissei, i-au cerut pătrundere intelectuală, o cultură foarte variată și mult har. De asemenea traducerea canoanelor nu arată o simplă lucrare de arhivar, ci cunoaștere a izvoarelor creștine ecumenice și șlefuire literară. În această privință, un cercetător<sup>48</sup> precizează: «Dionisie urmează, altfel decât Ieronim și decât Marius Mercator, o tehnică a traducerii adusă de el la Constantinopol în veacul al VI-lea la o înaltă perfecțiune, care se străduia să îmbine o latină curentă cu o cit mai precisă legătură cu cuvântul grec». Punând grijă și talent în munca de traducere, el respecta textul și se străduia să redea adevăratul lui sens. «Eu am făcut pe traducătorul, nu pe judecătorul» — citim în prefața versiunii latine a lucrării Sfințului Grigorie al Nissei. De altfel, ca om al muncii intelectuale, avea încredere în știință, lucra conștiincios, cu răbdare și publica — de obicei — mult mai târziu.

Înțelegem acum — după schițarea ilustrei sale personalități — de ce părintele Dreptului bisericesc apusean și al cronologiei creștine nu a putut lăsa nici un ucenic, deși a avut mulți admiratori încă din viață. Umbra amărăciunii și a singurătății — înțelegem tot acum — i-au întovărașit sigur anii bătrâneții. Nici chiar activitatea didactică de la mănăstirea Vivarium, din Calabria, unde a predat ceea ce azi am numi Logică formală, nu i-au adus liniștea după care năzuia. Mult timp înaintea mutării sale la cele veșnice a simțit lipsa convorbirii cu oameni învățați și duhovnicești — de talia lui — am adăuga noi.

În tratatele areopagitice citim referitor la închinovierea monahală: «Tunderea părului simbolizează viața cea curată, fără podoabe exterioare, ce nu caută să înfrumusețeze curățenia cea dinlăuntru prin podoabe artificiale, externe, ci conduce viața însăși spre asemănarea cu Dumnezeu, nu cu frumuseți pămîntești, ci prin frumuseți lăuntrice și unice»<sup>49</sup>. Cel dintâi care a urmărit întruchiparea călugărului ideal, descris în acest fragment, a fost însuși autorul lui. Multa sa știință de carte nu i-a tulburat smerita înțelepciune, frumusețea și simplitatea vieții monahale. Tot așa, cunoașterea și folosirea limbilor de circulație ecumenică și întreaga lui reputație culturală și administrativă din preajma centrului pontifical nu l-au singularizat într-un orgolios domeniu de «gramatic». Dincolo de toate, el a izbutit să se mențină la treapta unui zelos lucrător în ogorul Bisericii Ortodoxe, după pravila tradiției Sinodale ecumenice.

Îmbunătățirea vieții și continua jertfire a omului celui vechi din sine i-au venit mai întâi din meditația și adîncirea cuvîntului lui Dumnezeu. *Sfînta Scriptură* îi era cunoscută în întregime, mai ales *Vechiul Testament*. Prietenul și biograful său, citat la început, mai adaugă cu admirație că acesta se străduia neconținut să convertească în permanențe de viață proiectele culturale pe care le nutrea în minte. Să facem

48. Hubert Wurm, *op. cit.*, p. 1.

49. Sf. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească, ibid.*, aceeași traducere.

voia lui Dumnezeu, «imitînd pe Păstorul cel Mare și Bun», nu numai să o cunoaștem — îndeamnă el în scrisoarea către preotul Iulian. Credința fierbinte pe care a agonisit-o de pe paginile *Bibliei* l-a inspirat să dea lui Hristos locul de cinste și slavă care I se cuvine în istoria omenirii.

Credința ortodoxă pe care ne-o comunică scrierile sale este în linia tradiției Sfinților Părinți orientali, căci dintre apuseni a prețuit în realitate doar pe Fericitul Augustin. De la cei dinții a preluat nu numai fundamentele teologiei ci și întreaga concepție de viață monahală. Ca și referințele despre viața sa, unele elemente pe care le aflăm în scrierile proprii ajunse pînă la noi sînt în realitate noțiunile de bază ale nevoinței ortodoxe. După vederile sale, majoritatea oamenilor ar trebui să fie călugări, dacă aceasta ar fi posibil în societate. De aceea a răspuns solicitărilor monahilor apuseni prin transpunerea unei întregi literaturi aghiografice și de fină evlavie din Răsărit. Totuși cercetări sistematice și minuțioase ar putea dovedi sigur că Dionisie Smeritul a cunoscut pe Sfîntul Benedict de Nursia (480—547 ?), ba chiar ar fi întîlnit pe Cezar de Arles în competiție primațială cu Avit de Viena.

Vestitul nostru monah și-a înscris numele în nemurirea veacurilor și prin smerenia care i-a caracterizat viața și faima. Prin aceasta, el se poate caracteriza ca un credincios kenotic, dar unul care năzuiește și către plenitudinea împărăției cerurilor.

Între celelalte virtuți care îi luminează viața și amintirea poate că ar trebui să insistăm asupra cultivării rugăciunii și asupra efectelor ei binefăcătoare în rîndurile contemporanilor. Se întrevede aceasta și în portretul spiritual care ne-a rămas de la Casiodor. Rînduindu-l între «oamenii iluștri» către care monahii de la Vivarium se cuvine să se îndrepte cît mai des, cele cîteva fraze ale piesei elogiază în realitate genialitatea și sfințenia reală a Cuviosului Dionisie. «Să mijlocească pentru noi, el care obișnuia să se roage cu noi, ca să putem fi ajutați acum de virtuțile («meritis») lui, cu ale cărui rugăciuni eram întăriți mai înainte pe pămînt» — citim în concluzia acestui omagiu. Cuvintele de invocare, ca în cazul unui adevărat sfînt ale biografului său i le impune admirația unei vieți exemplare : «Ar fi lung să povestesc totul despre acest bărbat, care între celelalte virtuți o avea și pe aceasta în mod special că, deși se dăruise cu totul lui Dumnezeu, nu socotea nedemn să participe la adunările oamenilor din lume ; era feciorelnic, deși vedea zilnic soțiile altora ; blînd, deși avea firea furtunoasă a mînioșilor. Vărsa lacrimi de durere, cînd auzea vorbe necuviincioase în mijlocul veseliei ; postea fără să învinovățească pe alții că se înfruptă ; participa bucuros la veselii, ca între mîncările trupești să împartă bucuros bogății sufletești. Dacă mîncă din cînd în cînd, mîncă puțin și bucate obișnuite. Consideră ca cel mai înalt grad de înfrinare să fii în mijlocul plăcerilor omenești și să păstrezi măsura lucrurilor»<sup>50</sup>.

Un mare cercetător modern se exprimă astfel în legătură cu toate aceste calități morale și culturale, care se întîlnesc în portretul clasic al părintelui erei creștine : «Chiar dacă scuturăm această prezentare de podoba oratorică proprie lui Casiodor, tot mai rămîne atît de mult, încît el trebuie să-l fi socotit pe Dionisie un om cu totul ales»<sup>51</sup>.

50. Vezi Dr. Al L. Tăutu, *ibid.*, p. 43 (traducere ușor modificată).

51. Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, Wien, 1866, p. 424.



Reproducem acum elogiile unui alt cercetător al operei dionisiene : «Dacă mi s-ar cere părerea despre Dionisie Smeritul, eu sînt convins că sub numele și veșmîntul lui modest se ascundea un mare geniu, expert în aproape toate științele ; unul din acei bărbați pe care obișnuim să-i numim *bibliotecații vii sau ambulante*, încît nu fără temei a afirmat Casiodor despre el : *tot ce putea căuta cititorul la alții afla în știința lui în mod strălucit*». Căci în el admirăm pe omul foarte învățat în știința Sfințelor Scripturi, pe cunoscătorul desăvîrșit al Sfinților Părinți, pe magistrul veteran al Catedrei de dialectică, rivalul lui Casiodor însuși, pe cel mai înalt dascăl de Drept canonic, pe preainvățatul bărbat în amîndouă limbile, greacă și latină, pe cel atît de distins în calculele astronomice, încît a devenit părintele erei creștine și prin părerea sa inapelabilă a fixat pentru veacurile viitoare chipul sărbătoririi Paștilor, pe cel preapricieput în aghiografie. De aceea nu-i de mirare că Dionisie al nostru s-a bucurat de bunăvoința și încrederea atîtor papi și de prietenia atîtor învățați, încît pe drept cuvînt îl putem considera un alt Ieronim al veacului său»<sup>52</sup>.

Dintre ultimele păreri ale oamenilor de știință asupra excepționalei personalități a compatriotului nostru cităm : «Unind cultura «scitică» locală, de care el vorbește ca de o «rodire duhovnicească deosebită», cu cultura universală creștină a vremii sale, Dionisie poate fi considerat ca unul din ctitorii de seamă ai spiritualității europene. Prin ortodoxia operelor sale și prin crearea erei creștine, azi în vigoare la aproape toate popoarele lumii, Dionisie a potențat rețeaua unei unități și continuități în toată lumea creștină și necreștină»<sup>53</sup>.

În ceea ce ne privește, credem că trebuie să se evidențieze că «ultimii romani» : Boețiu, Benedict, Casiodor sînt datori — fiecare în parte — influenței sau măcar convergenței cu Dionisie Smeritul. Asupra acestui aspect nu putem stăruia acum. Dacă afirmația de mai sus se dovedește adevărată, atunci părintelui erei creștine i se cuvine și titlul de «ctitor al Evului Mediu».

Aceasta este pe scurt istoria și imaginea peste veacuri a ilustrului călugăr tomitan, căruia Roma ortodoxă a veacului al VI-lea îi datorează atît de mult din punct de vedere al culturii și unității bisericești. Astăzi recunoaștem în zbaterea lui lăuntrică posibilitățile unui Dimitrie Canteмир, iar, pe de altă parte, virtuțile și evlavia Cuviosului Ioan Iacob Hozevitul (mort în 1960). Istoria medievală și unii istorici apuseni moderni au minimalizat personalitatea sa pentru însăși înălțătatea kenoză pe care a realizat-o. După ce îi va fi restituită și paternitatea tratatelor pseudoareopagitice, marele fiu al Daciei Pontice va putea reveni acasă cu adevăratul său chip aureolat de genialitate și de sfințenie.



52. Dom Ambrosius Amelli, O.S.B., *Dionysii Exigui nova collectio, Pro controversia «De Uno e Trinitate in carne passo»*, în «Spicilegium Casinense», tomus primus, 1893, p. XLVIII.

53. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 335.

# NOTE BIBLIOGRAFICE

---

Michel Tardieu/Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, vol. I. Editions du Cerf, Editions du CNRS, Paris, 1986, 152 p.

Cunoașterea creștinismului primar a fost intens stimulată — încă de la mijlocul secolului nostru — prin două descoperiri de o excepțională însemnătate: manuscrisele eseniene de la Qumran și biblioteca gnostică de la Nag Hammadi (Egiptul de Sus). Aceste revelații documentare, întrucîtva neașteptate, au izbutit să modifice tabloul tradițional al primelor trei veacuri creștine, completînd o serie de lacune, certificînd anumite ipoteze și, nu în ultimul rînd, punînd sub semnul întrebării multe dintre conjecturile «clasice», osificate deja ca locuri comune. Entuziasmul creat de ele în cercurile savante a dus la exagerări unilaterale, altfel spus, la supraevaluarea respectivelor documente în detrimentul surselor literare ortodoxe. În atare context chiar persoana Mîntuitorului a fost arbitrar pusă în relație cu gîndirea qumranită (după ce Sf. Ioan Botezătorul fusese el însuși «anexat» la comunitatea eseniană), iar textele canonice și prima literatură patristică au apărut multora inexplicabile în afara universului gnostic. În prezent s-a revenit la o optică normală fără ca prin aceasta, importanța reală și evidentă a focarelor în cauză să fie în vreun fel diminuată. Dimpotrivă, abordarea lor obiectivă, fără prejudecăți confesionale, a înlesnit depășirea impasului inițial, determinînd totodată progresul efectiv al cercetărilor.

Interesul față de gnosticism, concretizat în apariția unui număr imens de studii tot mai strict specializate și-a găsit noi justificări mai ales prin extinderea cîmpului său interdisciplinar: dacă pînă în secolul XIX literatura gnostică interesa exclusiv Patrologia, Istoria Bisericii și Istoria ideilor (religioase), astăzi ea oferă un amplu teren de studiu tuturor noilor venite în panteonul științelor umaniste, de la papirologie, paleografie, codicologie și istoria textelor, pînă la lingvistică, muzeologie, sociologie, semiotică și psihanaliză.

Au apărut, ca urmare, reviste, traduceri critice, s-au ținut congrese și seminarii internaționale, au proliferat disputele erudite dar și măsurile de popularizare, ajungîndu-se astfel la o aglomerație cu aspect nebulos în stare să dezarmeze deopotrivă înaintarea specialiștilor și emulația începătorilor. Autorii volumului pe care îl vom prezenta în paginile următoare și-au propus să ofere tuturor celor interesați de studiile în domeniul literaturii gnostice un veritabil ghid bibliografic, menit să îndepărteze riscurile semnalate anterior.

Volumul despre care vorbim a apărut în colecția «Initiation au christianisme ancien», dirijată de Grupul de cercetări coordonate asupra istoriei creștinismului primar (în limba franceză prescurtat: GRECO, 25), de pe lîngă Centrul Național de Cercetare Științifică (sigla fr. CNRS). Michel Tardieu este director de studii la celebra «Ecole pratique des hautes études» și responsabil al unui Centru de studii asupra religiilor cărții (laborator asociat al CNRS). Jean-Daniel Dubois este profesor de is-

toria creștinismului primar la Facultatea de Teologie protestantă din Paris. Volumul pe care l-au redactat împreună cuprinde: a) Istoria termenului «gnostic»; b) prezentarea instrumentelor de studiu (instrumenta studiorum) și c) descrierea completă a codicilor gnostici conservați în colecțiile descoperite înainte de 1945. Volumul următor, deja anunțat, va cuprinde analiza textelor de la Nag Hammadi.

a) Istoria cuvîntului «gnostic». Această foarte utilă radiografie semantică realizată pe criterii cronologice înregistrează opt accepții diferite, după cum urmează :

1) *Sensul epistemologic* : apare în vocabularul filosofiei grecești și reapare, la autorii medievali și moderni, sub sinonimul «noetic». La Platon (sec. IV î.Hr.) cuvîntul are o netă valoare ontologică : în *Politica* (258 E) el distinge înăuntrul cunoașterii științifice (episteme) o direcție practică (he praktiké), aparținînd artei și acțiunii, și o alta nominalizată ca «gnostică» (cunoștința speculativă sau teoretică). «Gnostica» este deci, după Platon, facultatea de a cunoaște Binele și Ființa (*Republica*, 508 DE, 477 A, 478 C).

2) *Sensul «propriu»* desemnează gnoza eretică sau gnosticismul istoric dezvoltat în primele cinci secole creștine în Orient (Siria, Arabia, Egipt, Mesopotamia), dar și în Apus (Italia, sau valea Rhonului). El desemnează o serie de curente creștine antilegaliste care aplicau o hermeneutică de origine platonicească unor texte secrete (la început transmise oral) cuprinzînd «știința» (gnosis) mîntuirii. Cel puțin cinci mărturii provenite din surse indirecte documentează această accepție :

— Celsus, citat de Origen, în *Contra Celsum*, V, 61—62 ;

— Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 30, 1 (discipolii lui Prodicos se numesc «gnostici» și sînt credincioși «legii nescrise» (nomos agraphos).

— Sf. Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, I, 11, 1 (cf. Epifaniu de Salamina, *Panarion*, XXXI, 32, 2 și 32, 7), consideră drept gnostici pe valentinieni și carpo-cratieni.

Porfir, *Viața lui Plotin*, 16, numără printre creștinii care frecvențau școala lui Platon pe cei care se sprijineau pe revelațiile (apokalypseis) atribuite lui Zoroastru, Zostrian, Nikotheos, Alloghenos și Messos. Combaterea acestora (*Enneade*, II, 9) a fost intitulată de Porfir «Împotriva gnosticilor».

— Sf. Epifaniu de Salamina, *Panarion*, XXVI.

3) *Sensul heresiologic*. Părinții care au încercat să articuleze o *successio haereticorum* au clasat adesea printre gnostici o serie de autori și doctrine negnostice : iudeo-creștini precum ebioniții, exegeți ca Lucian de Antiohia, Cerdon, Marcion ; personaje neo-testamentare cum ar fi Simon din Samaria (Fapte 8, 9) sau nicolaiții citați în Apocalipsă 2, 6 ; 14, 15 ; alți eretici în materie doctrinară sau disciplinară precum severieni, docheți, encratiți, montaniști, cvartodecimani ; platonicieni de orientare chaldeeană ca : Cerint, Menandru și Satornil ; sau non-chaldeizanți de tipul lui Hermoden, Basilide, Isidor și Bardesanes. O confuzie similară a determinat în aceeași perioadă folosirea abuzivă a termenilor «arian» și «maniheu».

4) *Sensul clementin* — de coloratură platonicească apare odată cu Clement din Alexandria (c. 150—215) și este preluat într-o formă scolastică și mai elaborat-teologică de către Sf. Maxim Mărturisitorul (580—662). Acesta este, probabil, singurul sens viabil și în acord cu dreapta credință : gnosticul este creștinul autentic al cărui

ideal, bazat pe credință, pe Scripturile primite în Biserică (și interpretate alegoric), dar și pe «tradiția nescrisă transmisă puținora de la Apostoli» (Stromate VI, 61), constă în transformarea omului prin cunoaștere (gnosis) și asemănarea cu Dumnezeu.

5) *Sensul evagrian* derivă din sensul clementin și recuperează distincția platonice *praktiké-gnostiké*, redefinind-o în perspectiva unui spiritualism monahal radical. Una dintre lucrările sale fundamentale se cheamă *Kephalai* gnostika. «Praktika» este o «metodă» care purifică sufletul de partea lui «pasională» (pathetikon). Monahul atinge treptat nepătimirea (apatheia), condiție a contemplării lui Dumnezeu ca Iubire și Unificare.

6) *Sensul esoteric* — începând cu secolul XVI, cuvântul desemnează aberațiile și bizareriile elenismului sincretist; pietrele funerare, tabletele de plumb, papirusurile de proveniență egipteană și siriacă apărute în epoca greco-romană a Imperiului, precum și figurinele zoomorfe sau umane, imprecategoriile, exorcismele, numele divine și listele cu nume aparent incoerente numite de cei vechi *ephesia grammata*. Erudiții manicismului, mari amatori de antichități, au constatat asemănarea dintre aceste criptograme (înscrise pe camee sau pe frumoasele gemențe magice (*gemmae magicae*) și numele enigmatice transmise de heresiologii primelor secole. Printr-o convenție comodă și aleatorie, ei au preferat să eticheteze toate aceste producții drept «gnostice». În realitate, ei denumeau astfel o serie foarte diversă de curente, fie că era vorba de kabală, alchimie, hermetism, teosofie, arithmologie sau de simbolică și francmasonerie. Actualmente acest sens este, din punct de vedere științific, desuet. Totuși accepția «renascentistă» persistă pentru faptul că a fost preluată de aproape toate dicționarele și enciclopediile destinate marelui public. Autorii conchid, pe bună dreptate, că: «Sensul esoteric al cuvântului *gnostic* derivă, istoricește, din sensul heresiologic. «Erorile» pe care vechii vinători de erezii le înregistrează în cataloagele lor sub eticheta de *gnostic* au fost considerate, prin contestarea autorității eclesiastice, drept izvoare ale «adevărului», izvoare cu atât mai fascinante, cu cât rămăneau neclare, fragmentare, deformate și puse sub interdicție. Interesul modern și contemporan pentru studiile propriu-zis gnostice nu este străin de această fascinație pe care o exercită, asupra unor spirite iraționale, enigmaticul și bizarul» (p. 32—33).

7) *Sensul sincretist* apare la începutul secolului XX ca urmare a cercetărilor întreprinse în școala comparativă germană; ca reacție la vederile istoricizante promovate de F. C. Baur și școala sa, o serie de istorici ai religiilor au contestat originea și esența creștin-elenistică a gnozei, propunând alte matrici, în rîndul vechilor religii orientale: Babilonul (K. Kessler, W. Anz), Egiptul (A. Dietrich, R. Reitzenstein) sau Iranul (W. Bossuet) W. Köhler (*Die Gnosis*, Tübingen, 1911) a consolidat această accepție. «Realizînd fuziunea sau simbioza unor elemente iudaice, grecești, creștine, iraniene, egiptene și babiloniene, ea (gnoza) este sincretismul însuși, devenit cunoaștere absolută, religie nouă, metodă de mintuire, născut din zdruncinarea istoriei sociale și politice a Orientului, începînd de la cucerirea macedoneană» (p. 35).

8) *Sensul psihologic* (existențial sau fenomenologic) bazat pe cel sincretist înțelege prin gnoză transpunerea mitologică a dramelor și angoaselor individuale sau de grup apărute înainte sau după apariția creștinismului. Ea ar fi expresia profundă a *alienării* (înstrăinării) ființei umane (*Entfremdung*): omul descoperă că este străin (*alienus*) de această lume și că este înstrăinat de locul său original printr-o prăpastie

transcendentală. Adepții acestui sens (în primul rând Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, ed. III, Göttingen, 1963), îl clasifică astfel: 1) grupul păgîn sau egiptean al gnozilor elenistici (hermetismul, religiile de mistere, Filon, neopythagorismul, Plotin și neoplatonismul); 2) grupul creștin sau siro-palestinian al gnozilor elenistici (gnosticismul propriu-zis, combătut de Părinții Bisericii, apocrifele biblice, speculația alexandrină, curentele monastice de tip evagrian, sau pnevmatice, în maniera lui Dionisie Pseudoarocpagitul); 3) gnozele orientale necreștine (apocaliptica iudaică, profetismul samaritean, baptismul, montanismul, mandeismul, maniheismul, kabbala și anumite părți mai recente din *Avesta*). Analizele lui Jonas (dependente de filosofia lui Oswald Spengler și Martin Heidegger) au influențat la rândul lor alte cercetări: în primul rând pe cele de fenomenologie a simbolurilor religioase efectuate sub conducerea lui C. G. Jung, în cadrul grupului *Eranos*.

Capitolul II al acestei cărți este dedicat, așa cum am menționat la început, instrumentelor de lucru. El se deschide cu enumerarea edițiilor de texte gnostice. Amintim *inter alia*: Manuscrisele de la Londra (L), *Pistis Sophia* (PS), și de la Oxford (O), *Cartea marelui tratat inițiativ* (TS) și *Topografia cerească* (T.C.), editate de C. Schmidt, *Pistis Sophia*, Copenhaga, 1925 și *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus* în «*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*» (TU), tom. 8, Leipzig, 1892.

Manuscrisul de la Berlin (B), editat de W. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, în TU, tom. 60, Berlin, 1955.

Cei 13 codici din colecția de la Cairo (C) au fost reproduși fotografic în *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leyda, 1972—1984, 12 vol. (cu Introducere și Corrigenda).

Michel Tardieu a lansat colecția *Sources gnostiques et manichéennes* (SGM) cu text critic, traducere franceză, note, comentarii) asemănătoare colecțiilor *Littérature ancienne du Proche-Orient* (LAPO) și *Sources Chrétiennes* (SC).

Izvoarele directe ale gnosticizmului — dispersate în operele Părinților — pot fi studiate în marile colecții patristice. Amintim, pe lângă binecunoscuta SC, nu mai puțin importante:

— *Corpus christianorum*, Brepols, Turnhout — *series graeca* (CCG) și *series latina* (CCL), numai textul, precum și noua serie rezervată apocrifelor: CC, *Series apocryphorum*, text și traducere. Menționăm și excelențele repertorii ale lui M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout, 1974, ss., 4 vol. și E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout, 1961;

— pentru scrierile patristice în limbi orientale (arabă, armeană, coptică, etiopiană, georgiană, siriacă) rămîne indispensabil faimosul *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), Louvain-Washington, Peeters (cca 400 vol.) și *Patrologia Orientalis* (PO), care adaugă și texte în slavonă, cca 200 vol., Brepols, Turnhout.

În privința *Index-urilor* gnostice, J.-D. Dubois consideră că cel mai bun instrument rămîne, la ora actuală, repertoriul întocmit de Folker Siegert, *Nag-Hammadi-Register*, *Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptischgnostischen Schriften von Nag-Hammadi mit einem deutschen Index*, Einführung von A. Böhlig, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum N.T.*, tom. 26, Tübingen, 1982, 382 p.



În privința studiilor generale (autorii regretă absența unor sinteze atotcuprinzătoare), pot fi cercetate volumele de *scripta varia* care reunesc studiile publicate în reviste de către somitățile domeniului. Amintim aici: H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, 1—2, p. Paris, 1978; G. Quispel, *Gnostic Studies*, 1—2 Istanbul, 1974—1975; W. C. van Unnik, *Sparsa collecta*, Leyda, tom. I, 1973; tom. II, 1980; tom. III, 1983.

O foarte importantă chestiune de metodă privește sistemul de referință la codicii de la Cairo (C), actualmente uniformizat pe plan internațional.

Cînd se citează un text din corpusul C, i se menționează în ordine:

— numărul codex-ului în cifre romane;

— numărul paginilor și rîndurilor de manuscris în cifre arabe separate prin virgule.

În cazul unui tratat izolat se semnalează editorul și ediția.

Partea a II-a a lucrării pe care o prezentăm cuprinde descrierea tuturor codicilor gnostici, cu excepția corpusului de la Cairo. Aici vom insera selectiv doar cîteva informații despre fiecare codice în parte, pentru a familiariza cititorii interesați cu fizionomia și conținutul doctrinar al fiecăruia.

Capitolul III descrie manuscrisul de la Londra (L — păstrat la British Library, Additional 5114 (pergament). L este versiunea sahidică a unui original grec pierdut. Nu are titlul general dar a fost intitulat de C. G. Woide (1778) *Pistis Sophia* și are patru părți perfect distincte. Editio princeps a acestui codice este aceea a lui M. G. Schwartze, *Pistis Sophia*, Opus gnostico Valentino, adjudicatum e codice Londinensi descriptum, Berlin, 1851. Există un număr de 7 traduceri ale acestui codice (3 engleză, 2 franceză, 1 germană, 1 latină), tipărite după cum urmează: 1) C. Schmidt, GCS, tom. XIII, Leipzig, 1905, p. 1—254; a IV-a ediție în aceeași colecție, de M. Schenke, 1981. 2) G. C. S. Mead, *Pistis Sophia. A Gnostic Gospel*, Londra, 1926, 1955 (retipărită), făcută după ediția latină a lui Schwartze, menționată mai sus. O altă versiune foarte literală: G. Horner, *Pistis Sophia, Literally translated from the Coptic*, Londra, 1924. A treia versiune engleză este cea a lui Violet Mac Dermot, *Pistis Sophia, Translation and Notes*, Nag Hammadi Studies, Leyda, 1978. 3) În limba franceză: E. Amélineau, *Pistis Sophia, Ouvrage gnostique de Valentin*, traduit du copte en français avec une introduction, Paris, 1895, reed. în Archè, Milano, 1975.

Specialiștii apreciază paleografic acest codice ca datînd de la mijlocul secolului IV, adică de pe la anii 340—360. El conține o serie de dialoguri între Mîntuitorul, Maria-Magdalena și o parte dintre ucenici. Prima parte a acestor dialoguri este dedicată exegezei *Psalmlor* lui David și a *Odelor* lui Solomon din punctul de vedere al căderii și pocăinței *Sophiei*. Natura căderii și sensul pocăinței sînt analizate pe temeiul celorbrei *logia* atribuite lui Iisus. Ultima parte cuprinde revelația numelor infalibile ale Tatălui transcendent, prin prisma cîtorva simboluri magice și descrie riturile incantatorii care facilitează discipolilor obținerea gnozei.

Codicele L depinde de cel puțin trei izvoare identificabile: Sfînta Scriptură, în primul rînd. Citatele biblice sînt studiate de C. Schmidt, în *TU*, tom. 8, fasc. 1—2, Leipzig, 1892, p. 539—552. Codicele L citează apoi cinci dintre odele lui Solomon. Pînă la descoperirea a doi martori siriaci ai *Odelor*, L era singurul martor al acestui tip de poezie iudeo-creștină practicat în secolul II d. Hristos. În al treilea rînd textul este tributary rețetelor incantatorii cunoscute din papirusii și tabletele de plumb egiptene.

Analiza izvoarelor de care depinde acest codice impune ipoteza că autorul era grec din Egipt, iar analiza textului (odele), pe aceea că el era creștin, nu contesta canoanul biblic ortodox și era, ca exeget, partizan al pan-alegorismului «matematic» (sau magic), «etic (fizic) și «filosofic» (evangelic). Redăm concluziile lui M. Tardieu

referitoare la perspectivele acestui important codice: «Primul cunoscut dintre lucrările gnostice directe, L este astăzi cel mai puțin cunoscut dintre toți. Cel care rămîne cea mai voluminoasă dintre scrierile gnostice ajunse pînă la noi — acoperă, din punct de vedere al suprafeței scrise totalitatea primilor trei codici de la Nag Hammadi — nu a făcut obiectul vreunui studiu particular din partea contemporanilor noștri. Proiectul CGL s-a mulțumit să reintroducă în colecția sa NHS reimprimarea textului lui Schmidt, însoțit de o traducere engleză neîngrijită. Nu există nici un comentariu, sau studiu de ansamblu asupra lui L (...). L a suscitad enuziasm, iritare sau perplexitate la sfîrșitul sec. XVIII și de-a lungul sec. XIX; descoperirea de la Nag Hammadi (1945) care ar fi trebuit să relanseze activitatea erudită în legătură cu el, a provocat, dimpotrivă, eclipsarea lui. Redescoperirea lui L, care este una dintre sarcinile majore ale cercetării de mîine, va ține cont obligatoriu de exploatarea textelor de la Nag Hammadi. Acestea permit într-adevăr mai buna înțelegere a lui L la toate nivelele: istoric, lingvistic, literar și doctrinar.

Dat fiind că este manifestul unui creștinism foarte impregnat cu realități egiptene, încă vii în epoca în care textul a fost scris, cu procedee alegorice identice cu acelea descrise în papirusurile magice, orice nou studiu va trebui să țină cont atît de domeniul egiptologic cît și de cel exegetic.

Capitolul IV descrie codicele păstrat la Oxford, Bodleian Library, Bruce Mss 96 (papirus), (O), care reprezintă versiunea sahidică a unui original grec pierdut. Manuscrisul conține următoarele texte: A. *Cartea marelui tratat inițiativ* (0,1), avînd ca sigle TS. Ediția princeps este datorată lui E. Amélineau, *Notice sur le papyrus gnostique de Bruce*. Texte et traduction, apărut în: «Notice et extrait des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques», (NEM), tom. 29, 1, Paris, 1891, 83—89 și 155—305. Primită cu rezerve, datorită efectuării ei în mod nu tocmai științific, ediția lui Amélineau a fost depășită de cea a lui C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, TU, tom. 8, fasc. 1—2, Leipzig, 1892, p. 39—141, reprodus fotografic de V. Mac Dermont în «Nag Hammadi Studies», tom. 13, 1978, Edițiile citate prezintă și singurele traduceri de care dispunem pînă în prezent. TS conține, conform informațiilor din *exordium*, o carte de rețete gnostice (în speță, o teonomică dezvăluită de Iisus în vederea descrierii lumilor invizibile). Culegere exegetică de «Ephesia grammata», TS adună diverse diagrame și combinații vocalice menite să «transcrie sonoritatea și geometria spațiului divin» (p. 89). Această *ars combinatoria* are semnificația unei suite de «parole» care asigură traversarea sferelor arhontice. TS provine din mediul care a elaborat PS, reprezentînd intrucitva echivalentul practic al teoremelor aceluia.

B. *Topografia cerească* (O, 2 TS). Cu foaia de titlu lipsă (a dispărut), de aceea, pînă la C. Schmidt acest text a fost numit «scriere fără titlu». Astăzi s-a renunțat la această denumire nu numai pentru că, la Cairo, există deja cîteva alte copii, desemnate cu titlul de mai sus, dar și datorită faptului că menținerea anonimatului ar putea lăsa să se creadă că textul ar fi fost deliberat scris fără titlu. Între edițiile acestui text pot fi citate: a) reproducerea fotografică efectuată de Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus*, Cambridge, 1933. b) E. Amélineau, în NEM, t. 29/1 (cf. *supra*), Paris, 1891, p. 89—154. c) C. Schmidt, în TU, tom. 8, fasc. 1—2, Leipzig, 1892, reprodusă de V. Mac Dermont, în NHS, tom. 13, 1978 (toate edițiile sînt însoțite de traduceri). TC prezintă o suită de imne relative la «ierarhiile» sau «profunzimile» primului Principiu situat dincolo de esențe și izvor al tuturor. Acest Principiu — prins într-un concept antinomic — neagă, pe de o parte categoriile de înrudire, gîndire, număr, cugetare sau limbaj, fiind pe de altă parte de-



finit ca Tată, Intellect, Demiurg, exterior ființelor și interior acestora, pentru că le întemeiază, le mișcă și le gîndește. Triada evanghelică : «credință — dragoste — adevăr» — este transcrisă aici ca «existență — potență — Intellect». TC aparține curentului gnosticilor cunoscuți de Plotin și nu are legătură cu cei «sethieni» combătuți de heresiologia creștină. M. Tardieu este tentat să identifice acest text cu *Apocalipsa lui Messos*, citată de Porfir, în *Viața lui Plotin*, 16.

Capitolul V descrie codicele de la Berlin (B), conservat în RDG, la Papyrus-Sammlung der staatlichen Museen, cu indicele *P. Berolinensis*, 8502. B. este de asemenea versiunea sahidică a unui original grec și poate fi datat, pentru rațiuni lingvistice și codico-logice, la sfîrșitul secolului IV sau începutul celui următor. El conține următoarele texte: B, 1: *Evanghelia după Maria* (= EvMr); B, 2: *Cartea secretelor lui Ioan* (= A Jn); B, 3: *Înțelepciunea lui Iisus, Hristosul* (= Sg J); B, 4: *Fapta lui Petru* (= Ac Pt).

B, 1 se păstrează, în afară de versiunea sahidică, fragmentar în doi martori în greacă (*Papyrus Rylands 463* și *Papyrus Oxxyrhynchos 3225*); titlul se referă la Maria Magdalena. Editio princeps este cea a lui W. C. Till, în TU, tom. 60, Berlin, 1955, p. 62—78; G. W. Mac Rae și R. Mc L. Wilson, în NHS, tom. 11, 1979, p. 456—470, precum și A. Pasquier în «Bibliothèque Copte de Nag Hammadi», tom. 10, 1983, p. 30—46, cu aparat paleografic. În franceză poate fi cercetată traducerea lui M. Tardieu în SGM (v. *supra*), tom. 1, 1984, p. 75—82, cu traducere sinoptică a papirusului P. Rylands 463 și triplu aparat (mărturii, izvoare, paralele). În italiană se recomandă ediția lui L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino, 1971, tom. 1, 453—458.

Textul lui B, 1 abordează principalele teme ale reflecției gnostice: Demiurgul și creația sa, păcatul și urmările lui, mîntuirea prin gnoză, călătoria sufletului după moarte. Ea insistă asupra rolului central deținut de Maria Magdalena în transmiterea și interpretarea «cuvintelor» lui Iisus (logia). Creatorul universului și cel care a promulgat Legea mozaică este identificat, ca la Marcion, cu răul însuși. Mîntuirea este un eveniment interior, constînd dintr-o «trezire», din dobîndirea «păcii» și din anihilarea puterilor destinului.

B, 2 mai există în afară de această versiune și în alte versiuni conservate fragmentar, în codicii de la Cairo.

Ediții: W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis, 8502*, TU, tom. 60, Berlin, 1955 (ș.a., care urmăresc variantele C). Traduceri: J. F. Hendry, în R. Haardt, *Gnosis and Testimony*, Leyda, 1971, p. 180—206. M. Tardieu, în SGM, tom. 1, 1984, p. 83—166. Mai există traduceri și în italiană, spaniolă, norvegiană și suedeză. Se recomandă și două comentarii complete: S. Giversen, *Apocryphon Johannis*, în «Acta Theologica Danica», tom. 5, 1963, p. 139—275 și acela, sistematic, al lui M. Tardieu, ed. cit., p. 239—345.

Abundența versiunilor, mărturiilor și citatelor indică faptul că B, 2 era lucrarea de referință a gnosticilor. Dintre toate textele cunoscute, el îmbină cel mai armonios filosofia și exegeza. Prima parte comentează spusa necanonică a lui Iisus către Ioan: «Eu sînt Tatăl, eu sînt mama, eu sînt fiul». A doua face exegeza primelor patru capitole din Geneză, a treia răspunde cîtorva dintre întrebările puse de Ioan, pe munte (problema răsplătirii post mortem a dreptilor).

S-au identificat trei izvoare explicite ale acestui text: Biblia iudaică, în special Geneza și imnul Sophiei personificate din Proverbe 8, 22—31, dar și Noul Testament (în special *Evanghelia după Ioan* și *corpus-ul paulin*), în sfîrșit, materiale astrologice-filosofice, de tradiție platoniciană (ex. referire directă la *Cartea lui Zoroastru*, 51, II).

A Jn este cea mai influentă scriere gnostică : a influențat nu numai curentele gnostice și monastice ci și grupările maniheice, ismailite și bogomile.

B. 3. *Înțelepciunea lui Iisus*, ca și în cazul precedent (A Jn) se mai păstrează și în alte variante (fragmente coptice și grecești). Dispunem de o singură ediție, cea a lui W. C. Till, TU, tom. 60, Berlin, 1955 și 1972, p. 194—294, la care se adaugă traducerea lui M. Tardieu SGM, tom. 1, 1984, p. 445—513 (index' și 167—202 (text) și p. 347—402 (comentariu). Textul conține o instruire finală pe care Iisus o face după învierea Sa ucenicilor înainte de a-i trimite la propovăduire.

B. 4. *Fapta lui Petru* se păstrează într-o singură variantă, dar textul este citat nu numai în literatura apocrifă a altor Apostoli (de ex. *Acta Philippi*, 142), dar și în hagiografie (de ex. *Acta Nerei et Achillei*, 15) și în literatura polemică (Fer. Augustin, *Contra Adimantum*, XVIII, 5).

Titlul este la singular (praxis) pentru că textul conține un singur episod scurt din «viața» lui Petru. *Editio princeps*, C. Schmidt, TU 24/1, Leipzig, reluat de W. C. Till, TU, tom. 60, p. 296—318. Există, de asemenea, 12 traduceri (de ex. E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, tom. 2, Londra, 1965, p. 276—278 ; sau M. Tardieu, SGM, tom. 1, 1984, p. 217—222). Textul descrie un miracol, o minune săvârșită de Petru, fără implicații gnostice ; este inspirat din Noul Testament, în special din viziunea lui Cornelius, Fapte, 10 și este tributatar etosului familial palestinian.

În încheiere, redăm concluziile lui M. Tardieu asupra corpus-ului Berlinez :

Nu avem o ediție critică sinoptică pentru *Cartea secretelor lui Ioan*. O astfel de ediție pentru *Înțelepciunea lui Iisus*, *Hristosul* așteaptă să fie publicată. Un studiu critic global al tradițiilor referitoare la Maria Magdalena, mergând pînă în occidentul medieval, ar permite determinarea locului pe care îl ocupă *Evangelhia după Maria* în istoria acestor tradiții. Ar trebui, de asemenea, să se precizeze ce raporturi există între *Cartea secretelor lui Ioan* și alte texte gnostice în special scrieri ca : *Allogenes*, *Zostrianos*, *Evangelhia Egipteană* din punctul de vedere al speculațiilor cu privire la modalitățile puterii, natura numărului utilizate în metafizică, uzajul angelologic, al categoriilor logice și metafizice. Ar trebui să se urmărească istoria apocrifelor zoroastriene din tradiția greacă în relație cu aceea a tratatelor filosofice : *Peri physeos* și *Peri tou Haidou* (...).

Ar fi important să se examineze îndeaproape informațiile furnizate de tradițiile secrete despre Ioan în privința istoriei tuturor acelor *Exegetika* la cea de a patra *Evangelhie*. Un studiu sistematic al difuzării locale și regionale a scrierilor creștine în Egipt, în legătură cu politica bisericească dintre secolele II și V, ar fi de mare folos pentru fixarea fundalului literar, doctrinar și istoric al textelor care au format codex-ul de la Berlin și papyrusurile de la Nag-Hammadi (p. 137—138).

Volumul publicat de M. Tardieu și J. D. Dubois reprezintă o excelentă introducere în universul scrierilor gnostice, și deschide o pagină importantă în progresul studiilor asupra creștinismului primar. Cunoașterea acestor scrieri gnostice poate prilejui o mai bună înțelegere a scrierilor sfinte canonice și, implicit, a vieții primelor veacuri ale Bisericii creștine spre o mai puternică înrădăcinare a noastră în Biserica cea una, sobornicească și apostolică (TEODOR BACONSKY).



# ETUDES THEOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THEOLOGIQUES  
DU PATRIARCAT ROUMAIN

XVIII-e ANNÉE, No 3, MAI—JUIN, 1986

## SOMMAIRE

Page

Editorial: <i>Le jour international du travail</i> , par le P. Archidiacre Dr. Constantin Voicu . . . . .	5
---	---

### ÉTUDES ET ARTICLES

<i>La II-e Épître de l'Apôtre St Paul à Timothée</i> , introduction, traduction et commentaire, thèse de doctorat en théologie, par le P. Prof. Dr. Gheorghe Sârbu (suite) . . . . .	11
(b) Objections concernant le contenu des Epîtres pastorales . . . . .	11
(c) Objections concernant les données historiques mentionnées dans les Epîtres pastorales . . . . .	28
(d) L'intégrité des Epîtres pastorales . . . . .	31
G. La date et le lieu où avait été écrite cette deuxième Epître de Saint Paul à Timothée . . . . .	35
H. Les motifs et le but qui ont déterminé l'Apôtre Saint Paul à écrire cette Epître . . . . .	42
I. Le contenu de l'Epître . . . . .	44

### COMMENTAIRE

1. L'expéditeur, le destinataire et la salutation de l'auteur (1, 1—2) (La suite dans le prochain numéro de cette même revue) . . . . .	47
Pr. Prof. Dr. Nicolae V. Dură, <i>Le Patriarcat Oecuménique et l'autocéphalie de notre Eglise durant les siècles</i> . . . . .	52
Eugen-Constantin Jurca, <i>La doctrine de l'Eglise Orthodoxe sur la Sainte Trinité</i> (présentation catéchétique) . . . . .	82
Pr. Dr. Gheorghe Drăgulin, <i>Un îils très célèbre de l'Archevêché de Tomis-Dobroudja en Roumanie, au VI-e siècle à Rome</i> . . . . .	92

### COMPTES RENDUS DES REVUES ET LIVRES REÇUS

Michel Tardieu, Jean-Daniel Dubois, <i>Introduction à la littérature gnostique</i> , vol. I, Éditions du Cerf, Éditions du CNRS, Paris, 1986, 152 p., compte rendu par Teodor Baconsky . . . . .	112
--	-----

EDITÉ PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

---

ON PEUT S'ABONNER A LA REVUE «ETUDES THEOLOGIQUES» PAR :  
**ROMPRESFILATELIA** — Sectorul export-import presă. P.O. Box — 12—201,  
telex : 10376 p.r.s.f.l.r. București, Calea Griviței nr. 64—66.

---