

*Lucrarea
nr.*

STUDII TEOLOGICE



REVISTA IN **STUDIILOR** TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMANA

SERIA A II-a—ANUL XXXIX—Nr. 5—SEPTEMBRIE—OCTOMBRIE 1987

BUCUREȘTI

CUPRINS

	Pag.
Editorial: Innoirea vieții, de Ț Vasile Țirgovisteanul, Episcop-vicar patriarhal	3

ARTICOLE ȘI STUDII

Diac. prof. Emilian Cornițescu, <i>Texte din Vechiul Testament, greșit interpretate</i>	7
Pr. prof. Ioan Rămureanu, <i>Concepția platonică despre suflet</i>	27
Ierom. drd. Iriheu Ioan Popa, <i>Învățătura despre har și libertate în Pateric</i>	44
Drd. Kamal F. a. r. a. h. a. t., <i>Arhieria Mintuitorului Hristos și preoția sacramentală</i>	57
Prof. Emilian Popescu, <i>Theophilus Gothiae, episcop în Crimeea ori la Dunărea de jos?</i>	73
Arhid. prof. Ioan Flocea, <i>Caterisirea în Dreptul bisericesc ortodox</i>	82

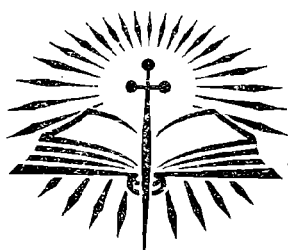
DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

A 49-a Conferință teologică interconfesională, de Asist. Alexandru M. Ioniță	91
Conviețuirea și conlucrarea frățească de veacuri dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare — teme al ecumenismului local din patria noastră (referat principal la a 49-a Conferință teologică interconfesională), de Pr. prof. Viorel Ioniță	97
Deschiderea oficială a cursurilor de îndrumare misionară și pastorală, seria a 73-a, la Institutul Teologic Universitar din București, de Pr. prof. Nicolae Necula	108

NOTE BIBLIOGRAFICE

Pr. prof. Ioan Rămureanu, Pr. prof. Milan Šesan și Pr. prof. Teodor Bodogae, <i>Istoria bisericească universală, vol. I (1—1054), ediția a III-a, București, 1987, prezentare de Pr. prof. Viorel Ioniță</i>	119
„ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ“ (Buletin de Studii Biblice), tom. 4, Serie nouă, iulie-decembrie, 1985. Ed. «Artos Zois», Atena, prezentare de Pr. asist. Constantin Coman	120
Mircea Eliade, <i>Istoria credințelor și ideilor religioase, II, trad. Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, 526 p., prezentare de prof. M. Vasilescu</i>	124

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A II-A, ANUL XXXIX, Nr. 5, SEPTEMBRIE—OCTOMBRIE 1987

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

Redactor : *AURELIAN MARINESCU.*

COLABORATORI :

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

ÎNNOIREA VIEȚII

Sfinții Părinți, care au cules ca niște albine harnice din gândirea filosofică clasică tot ce era frumos și bun, au realizat o sinteză unică a trăirii creștine, peste veacuri. Din această sinteză provin acele elemente care alcătuiesc cadrul unei conviețuiri sociale pașnice, al unei societăți care respectă demnitatea omului, drepturile și libertățile lui.

Între concepțiile despre lume, care influențează viața oamenilor, unele acceptă lumea, altele încearcă să o evite, iar altele caută să o transforme, să o înnoiască. Învățătura creștină ortodoxă aparține acestora din urmă, prin dinamismul care o caracterizează.

Idealul creștin ortodox acceptă viziunea largă, care îmbrățișează întreaga viață a credinciosului, în toate dimensiunile ei. Această viziune atotcuprinzătoare a fost obiect de preocupare într-un chip unic la Sfinții Trei Ierarhi, ei dovedindu-se, în acest sens, adevărați dascăli ecumenici.

În cuvîntul la «Duminica cea nouă», pe care Sfîntul Grigorie Teologul l-a rostit în Săptămîna Luminată, în anul 383, el asocia, cu o aleasă artă, chemarea pentru înnoirea vieții cu Învierea Mîntuitorului Iisus Hristos. De aici rezultă datoria creștinismului de a depune stăruință necentenită pentru o nouă viață îmbunătățită. Mesajul său se situează pe culmea cea mai înaltă cînd afirmă: «*Cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi*» (II Cor. 5, 17). Se vorbește aici despre o schimbare în bine, de o înnoire adîncă și continuă, care se leagă de evenimentul pascal, avînd consecințe directe în domeniul vieții personale și comunitare a credinciosului. Învățătura ortodoxă arată că optimismul înscrierii credincioșilor în orice eforturi înnoitoare este nutrit de această statornică tradiție pascală.

Ideile care preocupă întreaga omenire sînt elemente centrale în învățătura Sfinților Trei Ierarhi. Ei vorbesc stăruitor despre egalitatea oamenilor, despre «egală cînstire». Baza acestei egalități este elementul esențial al naturii umane. Abaterea de la cînstirea în mod egal a oamenilor este numită, fără nici o rezervă, nedreptate. Sfîntul Grigorie Teologul afirmă că «abaterea de la egalitate înseamnă nedreptate».

Într-o epocă în care discriminările și deosebirea uriașă între stăpîni și robi, între bărbați și femei, erau impuse de legi aspre, glasul Sfinților Trei Ierarhi se ridică cu hotărîre pentru a le contesta. Ei consideră aceste deosebiri «fragmentări rușinoase». Sfîntul Grigorie Teologul arată categoric că el consideră «înegală și anormală» legea care este îngăduitoare față de decăderile bărbaților și aspră în ce privește femeia. «Nu primesc o astfel de legislație, nu laud obișnuința. Cei care au legiferat au fost bărbați, pentru aceasta legislația este împotriva femeilor». După enumerarea locurilor din Biblie, pe baza cărora întemeiază egalitatea, precizează: «Un Creator al bărbatului și al femeii, o țărîna amîndoi, un chip, o lege, o moarte și o înviere».

Adresându-se tuturor celor care invocau pasaje biblice pentru a argumenta superioritatea bărbaților, Sfântul Ioan Gură de Aur, sublinia cinstirea egală a Fiului, deși El s-a făcut supus Tatălui. Dacă femeia se supune față de noi, se supune ca persoană care este liberă și care are cinstire egală.

Opozițiile clasice, care împart pe oameni în sclavi și liberi, săraci și bogați, sînt numite de către Sfântul Grigorie Teologul «boli» și «născociri ale răului», care «au intrat pe ascuns în neamul oamenilor în epoci ulterioare».

Statornic se afirmă faptul că temelia inițială a omenirii n-a fost așa, fiindcă omul a fost creat și înzestrat cu voință liberă.

Cuvîntul Sfinților Trei Ierarhi devine caustic cînd abordează tema lăcomiei bogatului și pe cea a nedreptăților sociale care apăsau epoca în care au trăit ei și care erau dictate de obiceiuri și legi, de mentalități străine de adevărata învățătură și trăire creștină.

Sfîntul Vasile cel Mare, referindu-se la lăcomia celor bogați, caracterizează pe cel ce folosește împrejurările grele pentru a se îmbogăți, drept «exploator al nenorocirilor omenesti». «Iubitorul de argint nu se va sătura să ia. Iadul nu spune că e de ajuns și nici lacomul n-a spus vreodată : ajunge !».

Același Sfînt Părinte stabilește principiul că bogăția este împotriva dragostei : «Cu cît ești mai lacom după bogăție, cu atît îți lipsește dragostea. Încît cel ce iubește pe aproapele ca pe sine însuși, nu deține nimic mai mult, decît pe aproapele». El consideră folosire abuzivă orice surplus, nestînd la îndoială să numească «tilhar» nu numai pe cel ce ia îmbrăcămîntea cuiva, ci și pe cel care are posibilitatea să dăruiască îmbrăcămînt și ajutor, dar neglijează să o facă, nedreptățind pe cei pe care i-ar putea ajuta. În același spirit, Sfîntul Ioan Gură de Aur numește «răpire» a nu da cineva din banii săi altora : «Faptul de a nu da celor săraci din banii proprii este răpire a săracilor și lipsire a vieții altora... iar noi nu posedăm pe cele ale noastre, ci pe cele ale altora». În predicile sale, același Sfînt Părinte mustră pe cei lacomi astfel : «Voi nu vă săturați mîncînd și mușcînd pe cei săraci și eu nu mă satur îndreptîndu-vă... Dacă e ceva rău pentru turma mea vă urmăresc». Totodată el învederează fățărnicia celor care încercau să facă daruri cuvioase cu bani adunați din cîștig nedrept. Fiecare, înainte de a aduce daruri lui Dumnezeu, este dator să se cerceteze pe sine însuși, să se întrebe dacă «nu cumva a asuprit pe cel sărac, nu cumva a fost violent față de cel slab, nu cumva a fost lacom față de acesta».

«Al meu» și «al tău» sînt cuvinte caracterizate de către Sfîntul Ioan Gură de Aur ca «reci», cuvinte care au introdus în lume mii de războaie. Ceea ce este stigmatizat, nu este bogăția în sine, ci pofta după cîștig nedrept. Un principiu important, valabil și pentru lumea de azi, stabilește Sfîntul Vasile cel Mare, cînd afirmă : «Bogăția care stă pe loc este nefolositoare, iar cea mișcătoare care trece în folosul public este roditoare».

Cei trei Sfînți Ierarhi nu se mărginesc să înfiereze numai nedreptatea. Ei condamnă, deopotrivă, falsa evlavie : «Văd pe mulți, rugin-

du-se, suspinînd, arătînd toată evlavie lor, iar celor apăsăți neducînd nici un obol. Nu-i primește Împărăția Cerurilor» (Sf. Vasile cel Mare).

Deseori Sfinții Trei Ierarhi reamintesc datoria socială, care revine fiecăruia. Omul bun este acela care-și îndreaptă toată activitatea lui spre binele comun fiindcă «bărbatul bun trebuie să facă toate spre folosul comun. Toate trebuie să se îndrepte spre folosul aproapelui». Îndemnul lor comun este: «Orice dețineți în plus este datorie către cei care sînt lipsiți». Omul este vrednic cînd este mereu un factor de creație. Cel care, deținînd ceva pentru desfătarea sa, nu face bine altora, se osîndește ca unul care ascunde talantul. Cu această dăruire permanentă se face schimbarea spre bine atît în viața socială, cît și în cea personală.

În cuvîntul rostit de Sfîntul Grigorie Teologul la «Duminica cea nouă», se face legătura dintre datoria socială și trăirea creștină și se conchide: «Dă celui care are nevoie locuință, acoperămint, hrană, ca unul care față de aceștia te desfătezi mai mult decît este nevoie. Iartă și veji fi iertat... Toată viața ta și toată calea de trăire să se înnoiască».

Sfinții Trei Ierarhi au trăit într-o societate cu neajunsuri profunde, cu mari tulburări politico-sociale. În fața cerințelor timpului lor ei s-au arătat consecvenți, îndrăzneți, înțelepți și plini de încredere în viitorul omului, în posibilitatea revenirii lui la frumusețea cea dintîi.

Cuvîntul propovăduirii creștine nu încurajează statismul, ci cheamă mereu la înnoire creatoare. El se adresează nu numai aceluia care au greșit, ci și celor care umblă pe drumul drept. «Dacă păcătuiești, îndeamnă Sfîntul Grigorie Teologul, întoarce-te pe calea cea dreaptă și dacă umbli drept, întărește-ți eforturile tale».

Răul n-are ființă, nu există în sine, paralel cu Dumnezeu, cum afirmă unele religii dualiste. Răul este o abatere, un rezultat al exercitării abuzive a libertății de către om. Ceea ce este împotriva firii este produsul libertății înstrăinate de Dumnezeu dragostei. Schimbarea în bine este însă posibilă și de aceea se impune.

Optimismul patristic nu se sprijină numai pe om în sine, ci și pe faptul că un al doilea Adam a luat întreagă firea omenească, readucînd libertatea omului pe calea dragostei nefățarnice. Prin întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu a adunat în Sine firea oamenilor, sfîșiată și împărțită în mii de bucăți. Iisus Hristos a realizat unificarea firii umane în ea însăși și în El și a rechemat-o la vechea unitate a comuniunii și a dragostei. Biruința a avut loc o dată cu evenimentul pascal, cînd s-au înnoit toate. Acum se pune pentru fiecare problema participării la această înnoire. «Pînă mai este timp, scrie Sf. Grigorie Teologul, să-L adorăm pe Hristos, să ne vindecăm cu Hristos, să ne îmbrăcăm cu Hristos, în Hristos să ne adunăm împreună, pe Hristos să-L cinstim». Sfîntul Ioan Gură de Aur vede golirea lui Hristos reluîndu-se în faptul că atîția oameni lipsiți continuă să existe în lume.

Faptul că cineva se îngrijește numai de izbăvirea personală este caracterizată ca «sălbatic și inuman», pentru că există și o responsabilitate pentru binele comun: «Fiecare dintre noi este răspunzător pentru mîntuirea aproapelui. Aceasta se petrece în viața Bisericii, care continuă lucrarea Mîntuitorului».

Toți cei trei Sfinți Ierarhi au desfășurat pe tărîm social o activitate foarte bogată. Fiind încă preot în Antiohia, Sfîntul Ioan Gură de Aur a inițiat o însemnată activitate socială și apoi alta, și mai bogată, ca patriarh al Constantinopolului.

Sfinții Trei Ierarhi au arătat dragoste și smerenie celor slabi și s-au purtat cu curaj și demnitate în fața celor puternici. Cunoaștem atitudinea Sfîntului Vasile cel Mare în fața împăratului Valens și a prefectului Modest, precum și critica Sfîntului Ioan Gură de Aur adusă împărătesei Eudoxia.

Ei s-au străduit pentru o înnoire, o schimbare în mai bine, cu entuziasm, păstrîndu-și fiecare personalitatea sa. În acest sens, ei au urmărit, punctul critic de care depinde viabilitatea oricărei schimbări esențiale, îndreptîndu-și atenția spre adîncurile sufletului omenesc.

Astfel, Sfîntul Grigorie Teologul afirmă despre Sfîntul Vasile cel Mare că nu s-a ocupat de ceea ce era aparent. Curățirea trebuie să înceapă din adîncurile existenței umane, unde, prin idolatrizare, a avut loc urîțirea eului. Ei stăruie, prin urmare, pentru o curățire lăuntrică, atenția trebuind să fie îndreptată spre ființa lucrurilor, nu spre aparența lor.

Sfîntul Grigorie, referindu-se la această disciplină interioară și priveghere, care asigură libertatea lăuntrică a omului, recomandă: «Dacă te abați de la ceva mic, revino întru tine însuși înainte de a cădea definitiv afară și a ajunge la moarte și să devii nou în loc de vechi și sărbătorește înnoirea sufletului».

Cînd Sfinții Trei Ierarhi vorbesc despre om nu-l izolează în expresii spiritualiste și morale. Ei îl înțeleg întotdeauna în legătură cu lumea materială în care trăiește și se mișcă. Pentru ei omul și întreaga fire sînt creația Dumnezeuului Celui viu și veșnic, avînd menirea să se dezvolte în armonie.

Toate aceste învățături patristice, pătrunse de un cald și generos sentiment de prețuire a făpturii umane, se constituie pentru clerul și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române, într-o solemnă chemare la susținerea consecventă, împreună cu întreaga societate, a oricăror strădanii dedicate binelui de obște, înnoirii vieții.

† VASILE TIRGOVIȘTEANUL

Vicar Patriarhal



ARTICOLE ȘI STUDII

TEXTE DIN VECHIUL TESTAMENT GREȘIT INTERPRETATE

Diac. prof. EMILIAN CORNIȚESCU

Prima parte a Sf. Scripturi cuprinde cele 39 cărți canonice, scrise sub inspirația Sfântului Duh pe o perioadă de aproape 8 secole, începând cu Pentateuhul lui Moise (sec. XIII î.d.Hr.) și încheind cu profeția lui Maleahi (sec. V î.d.Hr.). Aceste cărți formează canonul Vechiului Testament și ele sînt de origine divină, întrucît aghiografii exprimă în cuvinte omenestii revelația dumnezeiască făcută oamenilor prin patriarhi, Moise, dreptii și toți proorocii Vechiului Testament, iar cînd a venit «*plinirea vremii*» (Gal. 4, 4), prin însuși Fiul lui Dumnezeu (Ioan 1, 17). Cuprinsul lor religios-moral are în vedere istoria mîntuirii neamului omenesc de sub osînda păcatului strămoșesc. Mîntuirea a fost pregătită, în mod special, prin alegerea poporului lui Israel, cu care Dumnezeu va încheia la muntele Sinai un Legămînt și-i va da Legea, această izbăvire realizîndu-se în Noul Testament, prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Despre necesitatea încheierii Noului Legămînt profetește, cu 7 secole înainte de venirea Mîntuitorului Hristos, proorocul Ieremia (31, 31—34) și acest adevăr îl subliniază cu multă claritate Apostolul Neamurilor cînd spune că Legea Vechiului Testament a fost doar călăuză spre Hristos (Gal. 3, 24), toate prescripțiile ei fiind numai «*umbra bunurilor viitoare, iar nu însuși chipul lucrurilor*» (Evrei 10, 1).

În lumina învățaturii Bisericii Ortodoxe scrierile Vechiului Testament ca și cele ale Noului Testament formează colecția cărților sfinte scrise sub inspirația Sfântului Duh (II Tim. 3, 16) și ele urmăresc același scop — mîntuirea omenirii de sub robia păcatului.

Între cele două Testamente există o legătură organică, indisolubilă, deoarece toate profețiile vechitestamentare despre Mesia s-au împlinit în persoana Mîntuitorului Hristos Care a scos în evidență astfel autoritatea și valoarea Vechiului Testament: «*să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii ; n-am venit să stric, ci să plinesc*» (Matei 5, 17). În activitatea Sa publică de trei ani și jumătate, Dumnezeu-Fiul prin cuvintele Lege, Scriptură, Scripturi, Moise, prooroci, face nenumărate referiri la texte din cărțile sfinte și dumnezeiești ale Vechiului Testament, exemplul Său fiind urmat de aghiografii Noului Testament și de Sfinții Părinți. Acest lucru dovedește pe deplin unitatea și armonia dintre cele două Testamente al căror canon a fost fixat de Biserica în sec. IV și cei ce recunosc acest raport firesc între cele două părți ale Sf. Scripturi nu vor ajunge niciodată să minimalizeze sau să exagereze valoarea prescripțiilor sau a instituțiilor vechitestamentare pentru creștini.

Fiind scrise sub inspirația Sfântului Duh, cărțile Sf. Scripturi reprezintă dreptarul religios-moral al creștinilor sau cuvîntul lui Dumnezeu pe care trebuie să-l cunoască și să-l respecte toți membrii Bisericii (clerici și mireni). Acest dreptar spiritual a fost încredințat Bisericii prin apostolii, episcopii și preoții ei, așa cum ne învață Mîntuitorul Hristos după Învierea Sa din morți cînd trimite pe Sf. Apostoli la propovăduire (Matei 28, 19—20; Marcu 16, 15—16). Cu alte cuvinte, nu oricine are putere de a învăța, explica și propovădui Cuvîntul lui Dumnezeu în afară de cei rînduiți pentru această slujbă —, adică cei ce au primit taina preoției. Dacă în Vechiul Testament învățătorii și tilcuiitorii Legii divine au fost preoții leviți (Maleahi 2, 7), la fel în Noul Testament propovăduirea Cuvîntului dumnezeiesc o au numai Sf. Apostoli și urmașii acestora. În acest context sînt pilduitoare cuvintele Sf. Apostol Pavel care zice: «*Cum vor propovădui, dacă nu sînt trimiși?*» (Rom. 10, 15). Același lucru îl remarcă și Sf. Apostol Petru cînd arată că nu oricine are putere să priceapă și să tilcuiască Scripturile și cei ce ignoră acest sfat nu fac altceva decît să răstălmăcească mesajul dumnezeiesc spre a lor pierzare (II Petru 3, 16).

Așadar, după cuvîntul Sfintei Scripturi, propovăduitorii și tilcuiitorii adevărați ai Cuvîntului dumnezeiesc sînt numai preoții Bisericii sau cei ce au mandat și poruncă de la Mîntuitorul Hristos să răspîndească în toată lumea adevărurile dumnezeiești. Cei ce nejustificat își revendică acest drept invocînd în folosul concepției lor eronate texte scripturistice (Matei 11, 25; Luca 10, 21; II Ioan 2, 20, 27), nu fac altceva decît să răstălmăcească Cuvîntul dumnezeiesc și să denatureze învățătura și practica tradițională a Bisericii. Unele din textele scripturistice greșit interpretate sînt și cele din Vechiul Testament, pe care cei rătăciți de la dreapta credință le aduc împotriva doctrinei ortodoxe despre Sf. Tradiție, Sfînta Scriptură, Sfintele Taine, preacinstirea Maicii Domnului, cinstirea Sfintei Cruci, a îngerilor, a sfinților, a sf. icoane, a sf. moaște, serbarea duminicii în locul sîmbetei, rugăciunile pentru cei morți, postul și jurămîntul.

1. Sfînta Tradiție

Revelația supranaturală s-a transmis și păstrat mai dezvoltat în Sf. Tradiție sau învățătura dată de Dumnezeu prin viu grai Bisericii și mai concis în Sfînta Scriptură, fără a fi vorba de două izvoare autonome ale descoperirii dumnezeiești, ci de două căi de transmitere și de păstrare ale acesteia. Din textele scripturistice (Matei 28, 20; Efes. 3, 3 etc.) rezultă existența, necesitatea și obligativitatea prezenței Sf. Tradiții alături de Sf. Scriptură. Nici unul din ele nu vine în sprijinul acelora care, neținînd seama de exigențele Ermeneuticii și Exegezei biblice, socotesc că Sf. Tradiție cuprinde niște datini omenești și nefolositoare credinciosului în dobîndirea mîntuirii. După aceștia, singura normă de credință este numai Sf. Scriptură (sola Scriptura) și în sprijinul rătăcirii lor folosesc și cîteva texte din Vechiul Testament (Deut. 4, 2; Ps. 118, 5—6, 33, 113; Isaia 29, 13). Răstălmăcitorii acestor temeuri scripturistice ignoră adevărul că Sf. Tradiție deține o valoare egală cu cea

a Sf. Scripturi sau că ea ajută la înțelegerea corectă și la aprofundarea dimensiunilor spirituale ale Scripturii ori reprezintă regula credinței (regula fidei) Bisericii.

Făcînd exegeza corectă a primului text din cartea Deut. 4, 2, constatăm că înțelesul acestui verset nu se referă la respingerea Sf. Tradiții, ci la concepțiile religioase politeiste ale popoarelor cu care fiii lui Israel vor veni în contact în pămîntul Canaanului. Poruncile descoperite de Dumnezeu lui Moise la muntele Sinai trebuie nu numai păzite, ci și împlinite, întrucît în felul acesta fiii lui Israel își vor arăta înțelepciunea și cumințenia înaintea popoarelor care vor zice: «*numai acest popor mare este popor înțelept și priceput*» (Deut. 4, 6). La aceste porunci divine pe care Moise le-a dat preoților, leviților și bătrînilor (Deut. 31, 9) li se adaugă ulterior altele pe care le-a scris Iosua «în cartea Legii lui Dumnezeu» (Iosua 24, 26), iar mai tîrziu judecătorul și profetul Samuel (I Regi 10, 25). Desigur că ele nu trebuie respinse ca niște tradiții inutile, deoarece pe lîngă acestea vor mai apare de-a lungul secolelor, și alte scrieri inspirate cu caracter religios-moral, iar în secolul al V-lea î.d.Hr. sub Ezdra și Neemia se va stabili colecția cărților sfinte ale Vechiului Testament. Despre rolul pe care l-a avut Neemia la adunarea cărților inspirate, într-o listă specială, vorbește și autorul cărților Macabei (II Macabei 2, 13—14). Această listă ar fi trebuit, după înțelesul greșit al textului de mai sus (Deut. 4, 2), să fie alcătuită numai din Pentateuhul lui Moise, celelalte cărți canonice considerîndu-le drept adaosuri. Realitatea însă este alta, deoarece canonul Vechiului Testament nu cuprinde numai Pentateuhul, care face începutul acestei colecții de cărți sfinte, ci și pe celelalte scrieri adunate laolaltă de preoții leviți și păstrate lîngă chivotul Legii din Sf. Sfințelor. Toate cărțile Vechiului Testament sînt de origine divină sau ele au «succesiune profesională», așa cum afirmă Iosif Flaviu (sec. I d.Hr.) care stabilește hotarul inspirației în secolul al V-lea î.d.Hr. pînă în timpul regelui Artaxerxe al perșilor (cf. *Contra Apionem* 1, 8).

Legile pe care Dumnezeu le-a descoperit lui Moise la început au fost transmise poporului prin viu grai: «*așa să vorbești casei lui Iacob*» (Ieșire 20, 22); abia după 39 de ani vor fi fixate în scris și încredințate preoților (Deut. 31, 9). Tot prin viu grai profeții s-au adresat poporului comunicîndu-i voia divină. De aceea cuvîntările lor încep cu «*ascultați*» (Isaia 44, 1; Ieremia 10, 1; Osea 4, 1; Amos 4, 1 etc.) și nu cu «*citiți*». Acești interpreți ai vocii divine primeau poruncă de la Iahve să-și rostească cuvîntările (Iezechiel 13, 2) și nu să le scrie. Foarte rar, Dumnezeu poruncește profeților să scrie cuvîntările lor (Isaia 8, 1; 30, 8; Ieremia 30, 2; 36, 2), de aceea putem afirma că majoritatea scrierilor profetice au fost cunoscute de popor pe cale orală și cele mai multe dintre cărțile profetice par a fi un rezumat al celor descoperite de Dumnezeu oamenilor Săi aleși și care inițial au fost transmise verbal ascultătorilor.

Pe cale orală s-au mai păstrat și transmis timp de cîteva secole (X—VIII î.d.Hr.) și cele trei mii de pilde spuse de Solomon (III Regi 4, 32) care vor fi adunate mai tîrziu de oamenii regelui Iezechia din Iuda (Pilde

25, 1) și vor alcătui cartea canonică vechitestamentară intitulată Pildele lui Solomon.

În vederea respingerii învățăturii ortodoxe despre Sf. Tradiție sînt menționate și cîteva versete din Psalmul 118 (5—6, 33 și 118). Ca și în cazul precedent, în care se propunea pe baza unui text scripturistic din Vechiul Testament înlăturarea Sf. Tradiții ca formă de transmitere a cuvîntului dumnezeiesc și aici este vorba tot de o interpretare tendențioasă și inadecvată scopului urmărit de cei ce confundă datinile omenești cu legile descoperite de Dumnezeu pe calea revelației supranaturale.

Cercetînd cu atenție versetele indicate mai înainte în Ps. 118, observăm că autorul lor nu se împotrivesc Sf. Tradiții, ci el caută să păzească toate poruncile divine, inițial păstrate pe cale orală și apoi fixate în scris. Faptele minunate săvîrșite de Dumnezeu în fața fiilor lui Israel cînd au fost eliberați din robia egipteană au fost consemnate în scris de Moise, însă ele au fost păstrate și pe cale orală, deoarece mai tîrziu judecătorul Ghedeon din Ofra în dialogul purtat cu îngerul Domnului zice *«Și unde-s toate minunile Lui de care ne-au istorisit nouă părinții noștri?»* (Judecători 6, 13). Toate faptele minunate s-au putut păstra numai pe cale orală, din generație în generație și această situație este logică, deoarece Moise, prin pustia Sinaiului, a avut condiții și posibilități modeste de a le nota în întregime. Autorul Pentateuhului s-a referit mai mult la primul și ultimul an (1 și 40) de la ieșirea israeliților din robia egipteană. Aceste fapte minunate nu sînt legate numai de momentul ieșirii israeliților din Egipt, ci ele au un cadru istoric și mai larg, fiind transmise tot pe cale orală după cum mărturisește psalmistul: *«Cîte am auzit și am cunoscut și pe care părinții noștri ni le-au transmis nouă»* (Ps. 77, 3).

Cel de al treilea text din Vechiul Testament greșit interpretat de cei ce susțin că numai Sfînta Scriptură este cuvînt dumnezeiesc și nimeni nu o poate înlocui cu Tradiția, care este cuvînt omenesc, este din profeția lui Isaia (29, 13) citat de Mîntuitorul Hristos în discuțiile purtate cu fariseii și cărturarii, cei ce au desființat Cuvîntul lui Dumnezeu pentru datina lor (Matei 15, 1—9). Și acest text vechitestamentar, ca și cele anterioare, nu poate fi acceptat ca temei scripturistic contra Sfîntei Tradiții, deoarece, printr-o dreaptă tilcuire, el nu se împotrivesc acesteia ci numai datinilor și învățăturilor omenești care au înlocuit învățăturile dumnezeiești. Dacă în vremea profetului Isaia (sec. VIII—VII î.d.Hr.), israeliții cinsteau pe Dumnezeu doar cu buzele, nu și cu inima, această situație se va repeta și în vremea Mîntuitorului, cînd fariseii și cărturarii țineau mai mult la obiceiurile omenești, decît la rînduielele dumnezeiești.

Prin urmare, toate cele 3 texte din Vechiul Testament nu se împotrivesc învățăturii Bisericii Ortodoxe despre Sf. Tradiție. Cele 39 cărți vechitestamentare, înainte de a fi fixate în scris o perioadă de timp au circulat prin viu grai, iar poporul le-a păstrat cu mult respect și frică de Dumnezeu. Tot pe calea Tradiției s-au păstrat și cuvîntările profetilor Natan, Gad, Ahia și alții, amintite parțial în cărțile canonice și fără a fi considerate scrieri inspirate separate.

2. Sfânta Scriptură

Cei ce socotesc Sfânta Scriptură drept unicul izvor de credință mai încearcă să dovedească cu texte vechitamentare că din șirul cărților canonice ale Vechiului Testament trebuie îndepărtate cărțile și fragmentele necanonice, întrucât nu sînt de nici un folos religios-moral creștinilor. Îndepărtarea cărților care nu se înscriu în numărul celor 39 cărți canonice este justificată pe temeuri vechitamentare (Deut. 4, 2 ; 12, 32 ; Pilde 30, 5—6). Dacă primul text scripturistic (Deut. 4, 2) a mai fost menționat în capitolul anterior și în contextul de față el apare și ca temei biblic împotriva tipăririi cărților și fragmentelor necanonice în Sf. Scriptură, s-ar putea susține pe bună dreptate că și celelalte versete (Deut. 12, 32 ; Pilde 30, 5—6), după conținutul lor, ar fi fost noi dovezi pentru a respinge Sf. Tradiție. Din explicarea textelor «potrivnice» învățaturii despre Sf. Tradiție s-a văzut limpede că ele nu infirmă punctul de vedere ortodox în această problemă, ci chiar confirmă adevărul că scrierile Vechiului Testament s-au păstrat și transmis, un timp pe cale orală, prin Tradiție.

Toate cele 3 mărturii vechitamentare (Deut. 4, 2 ; 12, 32 ; Pilde 30, 5—6) pun în evidență îndatorirea israeliților de a se supune Legii lui Iahve (Torat Iahve) și de a nu introduce în credința monoteistă convingeri politeiste. Aceste texte nu se referă la numărul cărților, ci la păstrarea credinței într-un singur Dumnezeu. Subliniem acest lucru, deoarece cei ce le-au propus pentru îndepărtarea acelor adaosuri necanonice din Vechiul Testament ar trebui să respingă și cărțile care au fost scrise după Moise. Este inadmisibil acest lucru, deoarece după cum se știe, Vechiul Testament este alcătuit nu numai din Lege (Tora) ci și din profeți (nebiim) și scrieri (ketubim). În afară de Legile descoperite lui Moise la muntele Sinai, aghiografii Vechiului Testament mai consemnează în scrierile lor și alte rînduiri pentru dezvoltarea vieții cultice și moral-sociale a poporului evreu (Iosua 24, 26 ; I Regi 10, 25 ; I Paral. 25, 1—7 ; II Paral. 35, 15 ; Estera 9, 20—28, 31).

Pe marginea celor abordate în acest capitol, putem conchide că problema îndepărtării cărților și fragmentelor necanonice din textul Sf. Scripturi nu se poate rezolva pe baza temeiurilor indicate mai sus. Această problemă nu se pune în Biserica Ortodoxă, deoarece în textul grecesc (Septuaginta), pe lângă cele 39 cărți canonice ale Vechiului Testament mai există un număr de 10 cărți neinspirate (necanonizate) sau bune de citit (anaghinoscomena), precum și unele fragmente sau suplimente adăugate la scrierile canonice. Apariția acestor cărți lângă cele 39 scrieri ale canonului vechitamentar se datorează curentului elenist al neoplatonicului Filo Alexandrinul care învăța că Logosul divin împărtășește înțelepciune fiecărui om virtuos și prin mijlocirea acestora este garantat și actul inspirației. În felul acesta s-a pus pe un teren comun învățătura Sf. Scripturi și curentul filozofic elenist din Alexandria, în sec. I î.d.Hr.—I d.Hr., și astfel au apărut în Septuaginta cărțile necanonizate care se ocupau de înțelepciune și viață virtuoaasă.

Traducerea greacă s-a făcut în sec. III—II î.d.Hr. de pe un original ebraic și din motive de ordin cultic, pentru ca iudeii eleniști să poată citi ori asculta la sinagogă, pericopele din cărțile lor sfinte. Fiind o

traducere bună, Septuaginta e folosită atît de iudeii eleniști, cît și de cei din Palestina care vorbeau limba greacă, inclusiv de creștini. De asemenea, aghiografii Noului Testament, utilizînd Septuaginta, fac trimiteri numai din cărțile canonice ale Vechiului Testament. Tot din Septuaginta vor cita și Sfinții Părinți însă unii dintre ei, în secolele II—III, datorită influenței crescînde a acestei traduceri, vor considera și celelalte cărți neinspirate Sfîntă Scriptură.

Biserica încă nu se pronunțase asupra lor.

Textul Septuagintei a fost folosit atît în Biserica primară, cît și în Bisericile ortodoxe. El are o dublă valoare: a) *critică*, fiindcă traducerea s-a făcut într-o perioadă din care nu există nici un codice biblic și b) *dogmatică*, deoarece a fost aprobat în mod tacit ca text oficial în Biserica primară. De aceea, vechile traduceri ale Sf. Scripturi, în afară de Peșita și Vulgata, vor fi făcute după Septuaginta, care cuprinde pe lîngă cele 39 cărți inspirate și pe cele neinspirate. La fel, noile traduceri, inclusiv cele din limba română au la bază textul Septuagintei și toate edițiile românești păstrează în Sf. Scriptură și cărțile neinspirate pe care Sf. Atanasie cel Mare în sec. al IV-lea le numea bune de citit sau necanonizate (anaghinoscomena, uc canonizomena, în Epist. a 39-a festivă din anul 367), și că ele au fost decretate de Sf. Părinți să fie citite de catehumeni sau de cei ce doresc să afle cuvîntul pietății. Același sfînt părinte ține să precizeze că scrierile necanonizate nu trebuie considerate drept cărți apocrife, eretice și tot el dă o listă a celor două categorii de cărți canonizate și necanonizate, prima avînd două cărți necanonizate — Baruh unită cu profeția lui Ieremia și Epistola lui Ieremia alipită de Plîngerile lui Ieremia, cea de a doua incluzînd cartea canonică Estera.

Raportul dintre cărțile canonice și cele anaghinoscomena ale Vechiului Testament a fost lămurit de Biserică abia în secolul al IV-lea (can. 59 și 60 ale sinodului local de la Laodiceea, din anul 360) și mai tîrziu, la sinodul al VII-lea ecumenic (787), cînd au fost întărite hotărîrile canonice luate în acest sens, precum și mențiunile Sf. Părinți (Atanasie cel Mare, Grigore de Nazianz și Amfilohie de Iconiu). Potrivit hotărîrilor sinodale și mențiunilor Sf. Părinți, cărțile anaghinoscomena, cu toate că nu sînt inspirate, ele trebuie să facă parte din textul Sf. Scripturi, deoarece, prin cuprinsul lor, acestea sînt edificatoare pentru trăirea religioasă și sînt superioare celorlalte producții din literatura laică. Aceste cărți apar în cei mai vechi codici grecești ai Sf. Scripturi (sec. IV Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus etc.) și diferite părți din textul lor au pătruns și în cultul divin al Bisericii Ortodoxe (ex. rugăciunea lui Manase de la Vecernia Mare).

După publicarea celor două Mărturisiri de credință în Germania, sub influența protestantă, de către patriarhii Alexandriei Mitrofan Kri-topulos (1625) și Chiril Lucaris (1629), Biserica Ortodoxă în mai multe sinoade locale a respins și condamnat cele două lucrări care considerau drept apocrife cărțile anaghinoscomena. Unul din aceste sinoade locale, cel de la Ierusalim (1672), aprobînd Mărturisirea de credință a patriarhului Dositei al Ierusalimului, s-a pronunțat pentru canonicitatea cărților anaghinoscomena, socotindu-le «părți adevărate ale Scripturii... că și acestea sînt Sfîntă Scriptură». Întrucît această hotărîre pare se adopte

indirect învățătura Bisericii romano-catolice despre canonicitatea cărților anaghinoscomena, numite de teologii apuseni deuterocanonice, mai amintim și decizia sinodului local de la Constantinopol, din anul 1672, în care se arată clar că scrierile necanonizate sînt «bune și edificatoare» și ele nu trebuie considerate «păgîne și ordinare». Ultima hotărîre sinodală păstrează linia tradițională a Bisericii Ortodoxe în problema cărților anaghinoscomena și pentru ca teologii ortodocși-dogmatiști sau bibliciști să aibă un punct de vedere comun asupra valorii lor, deoarece unii le numesc deuterocanonice, este necesară o hotărîre a unui sinod panortodox.

Am prezentat mai detaliat problema cărților anaghinoscomena, pentru a urmări motivul pentru care Biserica Ortodoxă păstrătoare și urmașă a învățăturii și practicii Bisericii primare, nu a îndepărtat din Vechiul Testament cărțile anaghinoscomena prezente numai în textul Septuagintei nu și în cel ebraic — textul masoretic. Fiind aprobată în mod tacit, ca text oficial de Biserica primară, traducerea Septuagintei reprezintă și azi un original important pentru traducerea Vechiului Testament în Bisericile ortodoxe. Astfel, în secolul trecut, patriarhul Constantinopolului și cel al Ierusalimului (1836), precum și sinodul Bisericii Ortodoxe din Grecia (1835) au confirmat autoritatea Septuagintei în Biserica orientală, precizînd că aceasta este singura traducere canonică a Vechiului Testament.

Traducerile românești ale Vechiului Testament, avînd la bază originalul grecesc al Septuagintei, este firesc ca textul Sfintei Scripturi să cuprindă și cărțile anaghinoscomena sau necanonice (necanonizate). În edițiile românești, Biserica noastră, urmînd exemplul Bisericii primare, păstrează în Sfînta Scriptură cărțile anaghinoscomena. De aceea, îndepărtarea cărților anaghinoscomena și a fragmentelor necanonice nu constituie nici o problemă pentru un creștin ortodox, iar textele vechi-testamentare invocate în acest scop sînt greșit interpretate.

Încheiem acest capitol amintind și obiecțiunea că Dumnezeu a condamnat înțelepciunea și cunoașterea umană și nu este posibil ca Cel Atotputernic să permită numai celor cu știință multă (preoții) să tîlmăcească Scripturile. După această părere eronată, bazată pe un text din profeția lui Isaia (29, 14), pe care îl citează și Sf. Ap. Pavel (I Cor. 1, 19), ar însemna ca și înțelepciunea lui Solomon sau chiar cuvintele Mîntuitorului Hristos adresate Sf. Apostoli «*fiți, dar, înțelepți ca șerpii*» să fie supuse osîndeii divine.

3. Sfintele Taine

Cele 7 Sfinte Taine instituite de Mîntuitorul Hristos sînt lucrări sfinte prin care, într-o formă văzută, se împărtășește primitivului harul cel nevăzut al Sfîntului Duh. Ele sînt mijloace sfințitoare încredințate de Mîntuitorul Hristos Bisericii, pentru a-1 continua lucrarea Sa mîntuitoare în lume.

Importanța și folosul lor în obținerea mîntuirii subiective nu sînt înțelese suficient de unii creștini care nu numai că le consideră simple simboluri sau acte comemorative, ci pe unele din ele le resping cu texte din Vechiul Testament.

Mai întâi ne referim la Taina Pocăinței pe care unii o înțeleg numai ca o simplă mărturisire directă a omului păcătos înaintea lui Dumnezeu și ca model îl dau pe psalmistul David care, în fața lui Iahve își descarcă sufletul său împovărat și îi cere iertare (Ps. 31, 5; 50, 1—4). La această obiecție, răspunsul nu-i complicat, deoarece tot în Vechiul Testament întâlnim cazuri când oamenii nu se mărturisesc direct lui Dumnezeu, ci prin mijlocirea altor persoane (Numeri 12, 11—13; II Regi, 12, 12—13), iar textele propuse pentru respingerea Tainei Pocăinței nu o infirmă, deoarece este impropriu a vorbi de instituirea ei înainte de venirea Mântuitorului. Textele în cauză ne dovedesc realitatea că în Vechiul Testament mărturisirea păcatelor se făcea direct sau indirect lui Dumnezeu și ea poate prefigura Taina Pocăinței prin care creștinul primește de la Dumnezeu dezlegarea tuturor gândurilor și faptelor rele mărturisite duhovnicului.

Celei mai mari Taine a Bisericii, Sfânta Euharistie, i se neagă acest caracter sacru cu multe texte scripturistice, dintre care unul este din Vechiul Testament. Textul provine din cartea profetului Osea (9, 2) și, printr-o elementară încadrare a lui în context, constatăm că autorul sfânt nu face aluzie la Sfânta Euharistie, ci el are în vedere decăderea morală a lui Israel și starea de sărăcie care se va abate asupra lui.

Identificarea preoției generale cu preoția sacramentală duce la anularea Tainei Preoției, această învățătură eterodoxă fiind fundamentată pe texte din Noul și Vechiul Testament. Din Vechiul Testament sînt reținute acele versete în care se spune că fiii lui Israel vor fi «*împărăție preoțească*» (Ieșirea 19, 6) și «*preoți ai Domnului*» (Isaia 61, 6).

Ceea ce se poate constata de la început este faptul că ambele texte au în vedere preoția generală și nu preoția specială, existentă în Vechiul Testament, care va fi înlocuită de preoția harică a Noului Testament, deosebită, ca și în perioada vechitestamentară, de preoția obștească. În Vechiul Testament israeliții, ascultînd de glasul lui Dumnezeu și păstrînd legămîntul încheiat cu El, devin un popor ales, împărăție preoțească și neam sfînt. În felul acesta, ei primesc numele de preoți, adică cei ce stau înaintea lui Dumnezeu care li Se descoperă pe calea revelației supranaturale și-i pregătește pentru venirea Fiului Său în lume. Prin supunerea și viața lor curată înaintea lui Iahve, toți israeliții puteau fi numiți preoți — slujitori adevărați ai Domnului, însă această calitate este radical deosebită de preoția specială, aleasă de Dumnezeu din familia lui Aaron. Această preoție specială este rînduită printr-un ceremonial de sfințire deosebit (Ieșirea 29; 40, 12—15; Levitic 8).

Toți israeliții sînt circumciși și astfel li se dă dreptul de a intra în comunitatea lui Israel, poporul ales al lui Dumnezeu, care se va învrednici de binecuvîntările și promisiunile Legămîntului făcut cu Avraam (Fac. 17) numai dacă va dovedi slujire fermă sau credință tare față de Iahve (Ieșirea 19, 5; Deut. 26, 17—19). Actul circumciziunii a prefigurat Taina Sf. Botez (Col. 2, 11) prin care toți cei botezați devin membri ai Bisericii și moștenitori ai Împărăției cerurilor printr-o dreaptă slujire a poruncilor dumnezeiești.

Preoții aaroniți își îndeplineau slujba sacerdotală la Cortul Sfînt (Ieș. 27, 29; Lev. 24, 3), în afară de această obligație la sanctuar ei mai avînd îndatorirea să învețe pe popor Legea (Mal. 2, 7). Numai ei aveau

dreptul să se apropie de cele sfinte și la săvârșirea cultului divin purtau veșminte speciale sfințite (Ieș. 28). Prin mijlocirea acestora, israeliții aduceau lui Iahve toate jertfele la locașul sfânt și tot ei, împreună cu leviii, urmăreau dacă sînt respectate legile pentru păstrarea curăției.

Deci, din cele expuse mai înainte, se vede lămurit că și în Vechiul Testament există deosebire între preoția generală și cea specială. Accentuăm acest lucru și pentru cei ce încearcă să afirme că de la Moise și pînă la exilul babilonean (sec. XIII—VI î.d.Hr.) n-a fost nici o deosebire între preoți și laici, fiindcă toți aduceau jertfe lui Iahve. De citeva exemple îndreptate împotriva preoției mozaice (Jud. 6, 20—28 ; 13, 19 ; I Regi 13, 9 ; II Regi 6, 17 ; 24, 25 ; III Regi 3, 4 ; 18, 29—38) nu sînt altceva decît niște excepții care confirmă regula și din ele nu se poate dovedi că în perioada indicată oricărui israelit îi era permis să săvârșească cele sfinte, fără a fi nevoie de persoane consacrate de Dumnezeu.

Prin cele trei trepte — arhiereu, preot, levit (Ieșirea 29 ; Levitic 8 ; Numeri 8), preoția Vechiului Legământ se deosebea de slujirea generală a israeliților, la fel și preoția Noului Testament (arhiereu, preot, diacon) superioară celei dintii, deoarece a fost ridicată de Mîntuitorul la treapta de Sfîntă Taină, este diferită de preoția obștească. Deosebirea dintre Taina Preoției și preoția generală constă în faptul că prima se dă celor pregătiți prin punerea mîinilor și rugăciunea arhiereului pentru a propovădui Cuvîntul lui Dumnezeu, a sfinți prin Sfintele Taine și slujbele bisericești și pentru a conduce pe credincioși la mîntuire, iar cea de a doua se dobîndește de toți cei care primesc Sfintele Taine — Botezul, Mirungerea și Sf. Euharistie — și devin fii ai lui Dumnezeu după har, făpturi noi în Hristos și popor agonisit al lui Dumnezeu (I Petru 2, 5, 9—11). Creștinii au numai preoția generală care îi angajează alături de episcopi și preoți, să vestească și ei bunătățile Celui ce i-a chemat din întuneric la lumină și să se ferească de poftele trupești (I Petru 2, 9—11).

4. Preacinstirea Maicii Domnului

În cultul Bisericii Ortodoxe, Sfînta Fecioară Maria este cinstită în mod deosebit, ținînd seama de importanța și rolul Maicii Domnului în împlinirea actului de mîntuire a neamului omenesc. Această cinstire deosebită acordată Sfîntei Fecioare are la bază o serie de prerogative sau elemente speciale — Născătoare de Dumnezeu (theotokia), pururea-fecioria (aeiparthenia) și preacinstirea (hyperdulia) —, neînțelese de cei ce vor să le infirme și cu texte din Vechiul Testament.

Preacinstirea sau cultul Maicii Domnului este respins pe motivul că acest act de supravenerare a Sfîntei Fecioare Maria ar fi idolatrie, asemănătoare în zilele proorocului Ieremia cu închinarea la «zeița cerului» (Ieremia 44, 17—18). Asemănarea dintre cultul Maicii Domnului și cultul «zeiței cerului» nu se sprijină pe temeuri reale, deoarece profetul Ieremia, vorbind conaționalilor săi în Egipt îi anunță că prin acea închinare adusă «zeiței cerului» ei au uitat de adevărata slujire a lui Dumnezeu și singuri și-au atras nenorocirea asupra lor (Ieremia 44, 23).

Profetul nu are în vedere nicidecum cultul Maicii Domnului, cum greșit s-a înțeles, ci acele false manifestări religioase ale israeliților.

Acele tămâieri aduse unei divinități străine s-au înregistrat în istoria poporului lui Israel nu numai în vremea profetului Ieremia, când idolatria era foarte puternică, ci și în timpul judecătorilor (Judecători 2, 13) sau după această perioadă (III Regi 14, 23 ; 16, 33 ; IV Regi 13, 6 ; 18, 3 ; 33, 3 ; 34, 3—4). Zeița cea mai venerată de israeliți și al cărei nume îl întâlnim consemnat în cărțile Vechiului Testament nu este decît Așarta, identică cu Iștar din panteonul babilonean, divinitate cu numeroase atribuții și considerată ca personificare a lui Venus, steaua de dimineată. Stînd astfel lucrurile, considerăm că este nepotrivit și chiar o blasfemie să susținem că «zeița» cerului — Așarta — s-ar putea identifica cu Fecioara Maria și împreună ar merita aceeași venerare. Așa ceva este potrivit datelor vechitestamentare în care profeții niciodată n-au făcut o asemenea comparație și cînd au prevestit Întruparea și nașterea Fiului lui Dumnezeu pentru eliberarea omenirii de păcat și împăcarea ei cu Dumnezeu, au arătat, luminați fiind de Sfîntul Duh, că Mîntuitorul se va naște dintr-o urmașă a Evei (Fac. 3, 15), care va fi fecioară (Isaia 7, 14 ; Ieremia 31, 21—23) și după naștere ea va rămîne Pururea-Fecioară (Iezechiel 44, 2).

Învrednicindu-se de această cinste mare de a fi Maica Domnului, psalmistul o numește Împărăteasa care stă de-a dreapta îmbrăcată în haină aurită, Cea preainfrumusețată și lăudată în veci de popoare (Ps. 44, 11, 20—21).

Cu totul nepotrivită învățaturii ortodoxe despre preacinstirea Maicii Domnului este și obiecția că la evrei au fost cinstite în mod deosebit și alte femei. Una dintre femeile israelite a fost Iaela, femeia lui Heber Cheneul, despre care autorul cărții Judecătorilor spune că este «*Binecuvîntată între femeile țării*» (Jud. 5, 24). Prin acest exemplu, cei ce răstălmăcesc textul biblic încearcă să afirme că Sfînta Fecioară Maria nu este mai presus decît alte femei, așa cum ar rezulta din cuvintele de la Bunavestire rostite de îngerul Gavriil : «*Binecuvîntată ești tu între femei*» (Luca 1, 28) și că astfel de adresare o mai întâlnim și la alte persoane obișnuite.

Ca și în cazul anterior, și acest exemplu este neconvingător, deoarece recurge tot la o comparație inacceptabilă. Dacă Iaela a fost lăudată de conaționali, deoarece ucisese pe dușmanul lui Israel, aceasta nu înseamnă că ea a devenit tip sau pildă pentru Sfînta Fecioară. Motivele pentru care Fecioara Maria este preacinstită sînt cu totul altele, cele pe care le-am indicat la începutul acestui capitol la care mai adăugăm supravenerarea ei veșnică de către toate neamurile (Ps. 44, 21), deoarece prin mijlocirea ei a intrat în lume Mîntuitorul Hristos (Ieremia 31, 21—23).

5. Cinstirea Sf. Cruci

Altarul pe care s-a adus jertfa cea sîngeroasă de Fiul lui Dumnezeu pentru toți oamenii, lauda Apostolilor (I Cor. 1, 18 ; Gal. 6, 14), odorul cel sfînt și sfințitor — Sf. Cruce, totdeauna a fost cinstită și venerată de creștini. Împotriva practicii bisericești de cinstire a Sf. Cruci se fac

mai multe obiecții bazate pe texte din Vechiul Testament. Argumentul cel mai categoric este acela că prin închinarea la Sfânta Cruce se săvârșește un act de idolatrie condamnat de primele două porunci ale Decalogului (Ieșirea 20, 2—5 ; Deut. 5, 6—9).

Prin cele două porunci ale Decalogului știm că Dumnezeu interzice închinarea la idoli și orice reprezentare a lor. Aceste interdicții nu se referă la cinstirea Sf. Cruci, ci numai la acele plăsmuiri ale omului prin care confundă creatura cu Creatorul. Când Dumnezeu spune ca la Cortul Sfânt să fie făcute două chipuri de heruvimi în Sfânta Sfintelor, sfeșnicul și masa punerii-înainte în Sfânta (Ieșirea 25, 8, 23—32), precum și atunci când poruncește confecționarea șarpelui de aramă (Num. 21, 9), nu înseamnă că anulează cele două porunci și nici nu se contrazice, ci aceste obiecte erau sfinte și îndeplineau un anumit rol în cultul divin, fără a fi divinizate.

Prin urmare, asemănarea Sf. Cruci cu un chip cioplit echivalează cu o gravă confuzie între obiectele sfinte și cele idolatre. Pentru creștinii că înseamnă steagul de biruință înălțat peste neamuri (Isaia 62, 10) și pecetea izbăvitoare a lui Dumnezeu (Iezechiel 9, 4).

Eronată este și opinia celor care susțin că Dumnezeu a oprit venerarea șarpelui de aramă, implicit cinstirea Sfintei Cruci preînchipuită de acest chip animalier. Se invocă în acest sens un alt text biblic în care este vorba de restabilirea cultului de către regele Iezechia și distrugerea șarpelui de aramă numit de israeliți Nehuștan (IV Regi 18, 4).

Datele menționate în Sf. Scriptură pe timpul regelui Iezechia (728—699 î.d.Hr.) confirmă faptul că israeliții în această vreme alunecaseră mult în idolatrie și, imitând practica cultică a popoarelor păgâne, au început și ei să divinizeze șarpele de aramă. Acest rege iudeu, credincios poruncilor divine, a fost nevoit să distrugă șarpele de aramă și tot ceea ce întreținea viața idolatră a poporului său (IV Regi 18, 3). Cunoscând contextul istoric al temeiului biblic, putem spune că Sf. Cruce nu este un chip cioplit, ci jertfelnicul Mântuitorului Hristos care, în convorbirea cu Nicodim, s-a referit la rolul prefigurator al șarpelui de aramă ridicat de Moise (Ioan 3, 14) și nu la acel Nehuștan distrus de regele iudeu.

Când creștinii se închină Sfintei Cruci, ei cinstesc pe Cel ce s-a jertfit pe ea și dacă în Vechiul Testament jertfelnicul pe care se vărsa sângele animalelor sfințea pe cei ce se atingeau de el (Ieșirea 29, 37), cu atât mai mult se vor sfinți cei ce se vor apropia de altarul pe care s-a vărsat sângele Mântuitorului. Menționând acestea, se exclude orice încercare de a compara cinstirea Sf. Cruci cu închinarea la idoli, pentru că prin jertfa Mântuitorului ea are o deosebită sfințenie sau putere prefigurată în Vechiul Testament (Fac. 48, 13—15 ; Ieș. 17, 11—12).

Într-o altă obiecție împotriva cinstirii Sf. Cruci, bazată pe un text din cartea lui Ieremia în care spune că slujirea idolilor e un lucru deșert (Ier. 30, 3), se arată că cei ce fac semnul Sfintei Cruci săvârșesc un act idolatru. Ceea ce putem afirma și în acest caz este faptul că ne aflăm în fața unui alt exemplu nepotrivit și cei ce fac semnul Sf. Cruci știu că acesta reprezintă pe Fiul omului. De asemenea, acest semn se va arăta pe cer înaintea venirii a doua a Mântuitorului pe pământ (Matei 24, 30).

6. Cinstirea îngerilor și a sfinților

În duhul învățaturii ortodoxe, creștinii cinstesc cu multă evlavie pe îngeri și pe sfinți, pentru că aceștia, rugîndu-se în cer lui Hristos, pot să mijlocească înaintea Fiului lui Dumnezeu pentru mîntuirea lor. Desigur că această cinstire nimeni nu o înțelege ca o substituție a lui Hristos cu îngerii sau sfinții, ci numai ca o mijlocire a acestora înaintea lui Dumnezeu-Fiul, singurul Mîntuitor al creștinilor. Chiar terminologia cultică ne indică această distincție, fiindcă pe Dumnezeu Îl adorăm, iar pe îngeri și sfinți îi venerăm ca pe niște duhuri slujitoare, casnici și prieteni ai lui Dumnezeu (Ioan 15, 14 ; Efes. 2, 19 ; Evrei 1, 14). Această deosebire nu este sesizată de cei ce resping cinstirea îngerilor și a sfinților, formulînd obiecții pe baza textelor din Vechiul Testament.

a. **Cinstirea îngerilor.** În legătură cu cinstirea sau cultul îngerilor s-au ridicat trei obiecții. Prima dintre ele susține că cinstirea îngerilor nu ar fi decît o slujire păgînă, un act de idolatrie, interzis și aspru condamnat de Dumnezeu (Ieșirea 20, 2—5 ; Deuteronom 5, 7—9 ; 6, 14—15). La această obiecție se poate da un răspuns folosind, ca și pînă acum, texte din Vechiul Testament, din care constatăm că practica bisericească de a cinsti pe îngeri nu este obicei păgîn.

Cinstirea îngerilor nu înseamnă idolatrie, încălcarea primelor două porunci ale Decalogului, deoarece cultul lor din Biserica Ortodoxă este confirmat de multe texte biblice. Astfel, Dumnezeu poruncește lui Moise să fie așezați în Sfînta Sfintelor cei doi heruvimi de aur (Ieșirea 25, 18—22), iar pe perdeaua dinăuntru a Cortului Sfînt, ca și pe cele zece covoare care-l acopereau să fie țesute tot chipuri de heruvimi (Ieșirea 26, 31 ; 36, 8). Îngerii sînt ființe spirituale care adoră și aduc întreită slavă lui Dumnezeu Savaot (Isaia 6, 1—3) și prin însăși denumirea lor de vestitori, ei au misiunea de a face cunoscută oamenilor voia divină (Fac. 3, 24 ; 21, 17 ; 22, 11). În drum spre Mesopotamia, patriarhul Iacob a avut viziunea cu scara minunată pe care urcau și coborau îngerii lui Dumnezeu (Fac. 28, 12), iar profetul Daniil ne spune că ei slujesc Tatălui ceresc — Cel vechi de zile (Dan. 7, 9—10). Cele mai multe referiri la sfinții îngeri le întîlnim în cartea profetului Daniil (8, 16 ; 9, 21 ; 10, 13, 21).

Învățătura Bisericii Ortodoxe despre cinstirea îngerilor ca mijlocitori ai creștinilor înaintea lui Dumnezeu se bazează și pe alte texte din Vechiul Testament în care se spune că ei înconjoară tronul ceresc (Iov 1, 6) și conduc pe fiii lui Israel spre Țara Sfîntă (Ieșirea 32, 34). Sfinții îngeri nu sînt niciodată confundați cu Dumnezeu, Creatorul lor (Ps. 103, 5) și cinstirea lor nu poate fi socotită idolatrie, deoarece ei sînt prezenți în Sf. Sfintelor sub forma unor chipuri săpate în lemn, ferecat cu aur (III Regi 8, 6—7 ; II Paral. 3, 10—13).

În rîndul al doilea se obiectează că actul de cinstire a îngerilor se aseamănă cu închinarea la «oștirea cerească» care este o altă formă de manifestare idolatră, condamnată de Dumnezeu. Fondul obiecției este asemănător cu cele spuse anterior, însă cu mici modificări la care sînt inserate alte texte din Vechiul Testament (Deut. 4, 19 ; 17, 3—5 ; IV Regi 23, 5 ; Ieremia 19, 13 ; Sofonie 1, 5).

Răspunsul la cea de a doua obiecție împotriva cultului îngerilor s-ar putea da cu cele arătate la prima obiecție, dar, ținând seama de noutatea despre «oastea cerurilor», vom încerca să arătăm care este adevăratul sens al celor invocate împotriva cinstirii sfinților îngeri. În totalitatea lor textele propuse ca dovezi biblice contra cultului sf. îngeri se referă la credința deșartă a aceluia care confundau Creatorul cu creatura — soare, lună, stele, oștirea cerurilor etc. Aceste texte biblice sînt inadecvate obiecției propuse, de aceea alte dovezi vechitestamentare sînt edificatoare în sprijinul învățaturii ortodoxe. Mărturiile vechitestamentare confirmă adevărul că îngerii nu sînt niște idoli, deoarece Dumnezeu n-ar fi luat înfățișarea lor, cînd s-a descoperit la stejarul Mamvri (Fac. 18, 10—14). Îngerii sînt creaturi ale lui Dumnezeu care intră în legătură cu oamenii aleși ai lui Dumnezeu (Fac. 31, 11—13 ; Jud. 6, 11—24 ; 13, 6—7) și îi ajută să-și îndeplinească misiunea încredințată de Dumnezeu (III Regi 19, 5—7). Ei sînt de mare ajutor oamenilor (Dan. 3, 28 ; 6, 23) și psalmistul mărturisește că sînt purtători de grijă celor ce se tem de Domnul (Ps. 33, 7 ; 90, 10—11) și împreună cu toată creatura văzută aduc laudă lui Dumnezeu (Ps. 148, 1—5).

Respingerea cultului sf. îngeri este motivată și pentru faptul că prin cinstirea făpturilor cerești s-ar micșora adorarea cuvenită lui Dumnezeu. Această motivare reprezintă cea de a treia obiecție care se bazează pe cuvintele profetului Isaia (42, 8).

Textul profeției lui Isaia este și el cu totul nepotrivit intențiilor de a combate învățătura despre cinstirea îngerilor. Dovada acestor obiecții este mulțimea textelor vechitestamentare despre cultul îngerilor. Îngerii sînt venerați de oameni, întrucît îi ajută în nevoi (Fac. 19, 15—16 ; 21, 17 ; 48, 16 ; III Regi 19, 5—7). Pentru fapta lor binefăcătoare, îngerii merită să fie cinstiți ca niște făpturi ale lui Dumnezeu (Numeri 22, 31 ; Iosua 5, 13—15 ; Jud. 13, 20 ; I Paral. 21, 16). Profeții sînt ajutați în vedeniile descoperite lor de Dumnezeu prin mijlocirea îngerilor (Isaia 6, 6—7 ; Dan. 10, 14 ; Zaharia 1, 12—13 și unii dintre oameni sînt salvați de la moarte (Dan. 3, 25).

b. **Cinstirea sfinților.** Cei ce s-au îndoit de lemeinicia învățaturii ortodoxe cu privire la preacinstirea Maicii Domnului nu vor ezita să ridice obiecțiuni împotriva cultului sfinților. Obiecțiile lor vor avea în general aceleași formulări ca și în cazul cinstirii sfinților îngeri. Întrucît cinstirea sfinților este considerată drept idolatrie, pe care Dumnezeu o înfierează prin poruncile Legii Vechi (Ieșirea 20, 4—5 ; Deut. 5, 7—9), se va vedea din alte mărturii vechitestamentare că afirmația este inexactă. Prin persoane deosebite, Dumnezeu în Vechiul Testament și-a arătat atotputernicia Sa (Ieșirea 4—12) și, cu ajutorul divin, aceștia au săvîrșit minuni asupra naturii (Numeri 20, 10—11 ; IV Regi 2, 14) și asupra omului (III Regi 17, 17—23 ; IV Regi 5, 10—27 ; 6, 17). Acești oameni sînt aleși de Dumnezeu care grăiește prin ei (III Regi 17, 24) și, în mod vizibil, ei arată celor păgîni că Iahve ascultă rugăciunile lor (III Regi 18, 36—39) sau le asigură cele necesare vieții (III Regi 19). Prin urmare, Dumnezeu nu favorizează idolatria cînd comunică voia Sa prin persoanele alese de El și le dă putere de a săvîrși minuni. Aceste mărturii biblice stau la baza cinstirii sfinților.

Străină de învățătura și practica bisericească este și obiecția că prin cinstirea sfinților s-ar micșora adorarea lui Dumnezeu. Într-o formă asemănătoare a fost respins și cultul îngerilor interpretându-se în mod eronat un text din profeția lui Isaia (42, 8). Eroarea acestei obiecții constă în faptul că cei ce-și susțin concepția lor nu fac deosebire între cultul păgîn și cultul creștin, ultimul fiind bazat pe învățătura Sf. Scripturi și a Sf. Tradiții. Aceiași mare profet al Vechiului Testament face această deosebire prorocind vremea cînd lumea nu se va închina la idoli (2, 18) și această închinare nu privește cultul sfinților. Cinstirea idolilor nu este bine plăcută în fața lui Dumnezeu (Iezechieel 30, 13) care va curăți prin stropire cu apă curată toate întinăciunile oamenilor prihăniți de idolatrie (Iezechieel 36, 25). Așa cum spune psalmistul Dumnezeu se face minunat întru sfinții Săi (Ps. 15, 3 ; 67, 36) și slava Sa nu se micșorează cu nimic cînd prin ei El este lăudat de oameni (Ps. 150, 1).

O învățătură greșită, bazată tot pe o concepție improprie Sf. Scripturi, este și aceea că nu este eficientă cinstirea sfinților, deoarece pînă la a doua venire a Domnului aceștia sînt într-o stare de inconștiență, de adormire. La baza prezentei inovații sînt indicate cîteva texte vechitestate (Iov 14, 12 ; Psalmi 113, 25—26 ; 145, 3—4 ; Ecclesiast 9, 5—10).

Înțelesul corect al temeiurilor biblice este acela că, respectînd regula contextului în care sînt încadrate, acestea au în vedere moartea fizică, după care sufletul se desparte de trup, acesta rămînînd într-o stare de adormire. Sufletele celor adormiți nu rămîn și ele într-o situație asemănătoare trupurilor, din contră, ele se întorc la Dumnezeu care le-a creat (Ecclesiast 12, 7), fiind conștiente (I Regi 28, 14—19). Edificatoare este în acest sens și pilda Mîntuitorului despre bogatul nemilostiv și săracul Lazăr (Luca 16, 19—31).

Împotriva cinstirii sfinților se mai invocă și faptul că, după cuvîntul Scripturii, Dumnezeu condamnă pe toți care-și pun nădejdea salvării lor în oameni și nu în puterea dumnezeiască (Psalmul 107, 13—14 ; 117, 8—9 ; 145, 3—4 ; Ieremia 17, 5). Din cuprinsul textelor biblice putem spune că Dumnezeu osîndește pe toți ce-și pun nădejdea în oameni dar această manifestare nu este asemenea cinstirii sfinților, deoarece după învățătura ortodoxă, creștinii, în rugăciunea lor, nu cer ajutorul sfinților ci, ca cei ce sînt prieteni ai lui Dumnezeu, să mijlocească pentru ei înaintea Părintelui ceresc și să se reverse peste ei harul izbăvirii din ispite și nevoi. Încă din această viață, cei aleși ai lui Dumnezeu mijlocesc înaintea Lui pentru sănătatea oamenilor (Facerea 20, 17 ; Numeri 12, 13) și pentru ca Cel Atotputernic să nu pedepsească pe cei păcătoși (Ieșirea 32, 11—14).

Că Dumnezeu nu condamnă pe cei ce venerează pe sfinți, se vede și din alte dovezi vechitestate de unde aflăm că oamenii li se închină acestora, adică îi venerează ca pe unii care s-au învrednicit a fi slujitori aleși ai divinității (III Regi 18, 7 ; IV Regi 1, 13 ; 2, 15 ; 4, 36—37). Sfinții sînt împodobiți de Dumnezeu cu puteri și daruri încă din această viață, pentru a fi folositori oamenilor și această mijlocire a lor continuă și în viața de dincolo. De aceea, Biserica le-a închinat zile speciale de venerare a lor, ca unii ce sînt prieteni și împreună-rugători cu noi înaintea lui Dumnezeu pentru mîntuirea noastră.

7. Cinstirea sf. icoane și a sf. moaște

În cultul Bisericii noastre, atât cinstirea sf. icoane, pe care sînt zăgrăvite chipul lui Dumnezeu, al îngerilor, al sfinților și unele scene biblice, cît și cea a sfințelor moaște, acele rămășițe din trupurile sfinților, ocupă un loc deosebit și sînt potrivit dreptei credințe. Prin cinstirea lor, creștinul își exprimă evlavlia dreptmăritoare și își întărește credința adevărată și statornică față de Dumnezeu și aleșii săi.

Practica Bisericii Ortodoxe privind cultul sf. icoane și al sf. moaște se întemeiază pe dovezi scripturistice și patristice din care nu lipsesc textele vechitamentare. Cu toată certitudinea biblică a acestor dovezi există abateri de la dreapta credință și unele din ele au cîteva texte din Vechiul Testament.

a. **Cinstirea sf. icoane.** Nerecunoașterea cultului sf. icoane pleacă de la obiecția că acest mod de exprimare a religiozității este egal cu închinarea la chipuri cioplite sau orice alte reprezentări ale divinității, condamnate de Dumnezeu prin primele 2 porunci ale Legii vechi (Ieșirea 20, 2—5 ; Deut. 5, 6—9). Susținătorii acestei obiecții, interpretînd în felul lor textele biblice, fac dovada confuziei între adevăratul cult divin și cel idolatru sau între sf. icoane și chipurile cioplite.

Prin cele două porunci ale Decalogului știm că Dumnezeu oprește doar închinarea la idoli, acei dumnezei născociți de mintea omului și reprezentați sub diferite forme, nu și cinstirea sf. icoane. Remarcăm acest lucru, deoarece însuși Dumnezeu a poruncit mai întîi lui Moise și apoi lui Solomon să facă heruvimi și chipuri de heruvimi la locașul sfînt (Ieșirea 25, 18—22 ; 26, 31 ; 36, 35 ; III Regi 6, 23—25 ; II Paralipomena 3, 7—14) și pe acestea israeliții le-au cinstit prin tămîieri (Ieșirea 30, 1—8 ; Lev. 16, 12—13), jertfe (Levitic 4, 17), aprinderea candelor (Levitic 24, 4) și prin cîntări de laudă (Psalmul 137, 1). După cum chipurile îngerilor prezente în lăcașurile de cult din Vechiul Testament reprezintă o realitate, aceiași lucru redau și sf. icoane care sînt radical deosebite de idoli, acele lucruri închipuite și produse de credințele politeiste.

Între cinstirea sf. icoane și închinarea la idoli nu există nici o posibilitate de asemănare, după cum nu este nici o cale de a identifica existența cu inexistența, infinitul cu finitul. De aceea, zadarnică este încercarea de a respinge cinstirea sf. icoane pe temeiuri biblice, cînd acestea se referă la credința deșartă în venerarea idolilor (Psalmul 113, 10—16 ; Isaia 44, 10, 17 ; Ieremia 10, 1—3). Spre deosebire de lumea idolatră, creștinii nu se închină materiei din care este confecționată sfînta icoană, ci chipului, adică Dumnezeului celui adevărat și aleșilor săi. Prin actul sfîntirii se stabilește o legătură harică între sfînta icoană și prototipul reprezentat pe ea și acest lucru a fost prefigurat de chipurile de heruvimi așezate pe chivotul Legii prin care Dumnezeu a săvîrșit minuni înaintea israeliților (Iosua 3, 14—17 ; 6).

Pentru înlăturarea sfințelor icoane, în special a celor care redau chipul lui Dumnezeu, mai este citat și textul din cartea Ieșirea (33, 20). La această obiecțiune se impune răspunsul că citatul de față nu se referă la cinstirea sf. icoane, ci la adevărul că în Vechiul Testament Dumnezeu nu s-a descoperit omenirii prin ființa Sa, ci prin energiile Sale ne-

create. Ca să nu cadă israeliții în idolatrie, Dumnezeu se revelează acestora mai mult ca o singură persoană și foarte rar în Treimea Sa cea de o ființă. Taina Sfintei Treimi este indicată în linii generale în cărțile Vechiului Testament prin folosirea numelui divin la plural (Facerea 1, 26—27 ; 3, 22 ; 11, 7), teofanii (Facerea 18) și viziuni profetice (Isaia 6, 1—4 ; Daniel 7, 9, 13). Toate aceste indicații scripturistice ajută pe pictori să înfățișeze pe icoane persoanele Sfintei Treimi.

b). **Cinstirea sfințelor moaște.** Fiind respinsă învățătura ortodoxă despre cultul sfinților pe temeuri biblice greșit interpretate, se subînțelege și împotrivirea față de respectul pe care creștinii îl au față de rămășițele pămîntești făcătoare de minuni ale acestora. Ca și în cazul cinstirii sfinților, unii obiectează că închinarea la sf. moaște înseamnă idolatrie interzisă de Dumnezeu prin primele porunci din Decalog (Ieșirea 20, 2—5 ; Deuteronom 5, 6—9). Față de această obiecție repetăm răspunsul că cele două porunci din Decalog condamnă idolatria, dar sf. moaște nu sînt idoli. Dacă cinstirea sf. moaște ar fi oprită de Legea veche, atunci Dumnezeu nu le-ar fi dat putere minunată (IV Regi 13, 20—21).

Împotriva cinstirii sfințelor moaște se pretextează că cei ce se ating de ele nu se sfințesc, ci se necurățesc, ca și cei care vin în contact cu un corp uman neînsuflețit și devin necurați 7 zile (Levitic 21, 10—11 ; Numeri 9, 6—11 ; 19, 11—13). Pretextul ar fi îndreptățit dacă în Vechiul Testament n-ar exista cazuri în care rămășițele pămîntești au puteri miraculoase (IV Regi 13, 20—21) și nu necurățesc pe oameni (Ieșirea 13, 19). De aceea și în Vechiul Testament sînt situații cînd prescripțiile mozaice devin în anumite cazuri inutilizabile și în acest fel se prevestește o nouă învățătură despre eliberarea trupului de sub păcat și transformarea lui în lăcaș al Sfîntului Duh (I Corinteni 6, 19—20). Subliniem aceasta pentru a arăta că textele biblice privind necurăția omului care s-a atins de cadavre sînt nepotrivite pentru a infirma cultul sf. moaște și principiile Legii vechi nu mai au valoare în Noul Testament (Coloseni 2, 20—23). În Noul Testament nimic nu mai este necurat, fiindcă Dumnezeu Fiul a curățit toate.

După alții, cinstirea sfințelor moaște ar fi în contradicție cu menirea trupului de a fi îngropat și de a se risipi în pămîntul din care a fost luat. Bazîndu-se pe cîteva texte din Vechiul Testament (Facerea 3, 19 ; Ecclesiast 12, 7), aceștia consideră că nici un trup neînsuflețit, inclusiv al sfinților, nu se poate sustrage de la legile firii.

Excepția de la regulă constituie răspunsul corect față de cele de mai sus, dînd exemplu pe Enoh și pe Ilie care au fost ridicați cu trupul la cer (Facerea 5, 24 ; IV Regi 2, 11) și afirmînd în spiritul învățăturii creștine, că și trupurile sfinților cu voia lui Dumnezeu nu mai sînt supuse procesului general al putrezirii.

Potrivnici cultului sfințelor moaște sînt și cei ce zic că trupurile celor decedați trebuie îngropate, întrucît și cărțile vechitamentare confirmă aceasta despre toți dreptii Legii Vechi, în afară de cele ce au fost ascunse pentru a nu fienerate ulterior de cei vii. Spre exemplificare este dat cazul lui Moise care a murit și a fost îngropat în pămîntul Moabului și nimeni nu cunoștea mormîntul său (Deuteronom 34, 5—6) ca nu cumva să-l venereze.

Singura mărturie biblică folosită eronat împotriva cinstirii sf. moaște solicită unele explicații conforme gândirii ortodoxe din care rezultă faptul că în Vechiul Testament moaștele lui Moise au fost ascunse, pentru ca israeliții să nu cadă în idolatrie, așa cum au mai făcut cu mulți ani înainte, venerînd vițelul de aur (Ieșirea 32, 1—35; Deut. 9, 16). În felul acesta a fost evitat un nou prilej de cădere a israeliților în idolatrie care nu-și găsește nici un corespondent în cinstirea sfințelor moaște.

În ultima obiecție împotriva cinstirii sf. moaște, bazată tot pe o greșită interpretare a textelor vechitamentare, se susține că după cuvîntul psalmistului cei vii nu și cei morți pot lăuda pe Dumnezeu (Ps. 87, 11). Drept aceea, nici sfințele moaște nu trebuie venerate.

Nici în acest verset nu poate fi vorba de înlăturarea cultului sf. moaște, deoarece psalmistul are în vedere îndatorirea omului de a-L lăuda pe Dumnezeu în această viață întrucît dincolo de mormînt nu va mai putea face aceasta. Cultul sf. moaște este o formă a exprimării cinstirii sfinților în Biserica Ortodoxă.

8. Serbarea duminicii în locul sîmbetei

Înlocuirea serbării sîmbetei cu duminica se întemeiază pe texte biblice pe care le respectă creștinii pînă în zilele noastre. Din rîndul acestora unii sînt pentru revenirea la prînzuirea sabatului mozaic și vom vedea că încearcă să o argumenteze și cu mărturiile biblice din Vechiul Testament.

În favoarea serbării sîmbetei se pronunță numai cei ce motivează că Dumnezeu a binecuvîntat și sfințit ziua a 7-a, încă de la încetarea actului de creare a lumii în 6 zile (Facere 2, 2—3). De aceea pentru ei ziua de odihnă a rămas sabatul sfințit de Dumnezeu însuși. Motivarea lor nu ține seama de tîlcuirea corectă a textului sfințit în care Moise spune că Dumnezeu, după 6 zile s-a odihnit în ziua a 7-a, binecuvîntînd-o și sfințind-o, fără să fie rînduită ca poruncă pentru oameni. După învățătura Sf. Părinți, Dumnezeu s-a odihnit în ziua a 7-a nu pentru că obosea în cele 6 zile ale facerii lumii văzute, ci pentru a ne vesti încetarea actului creației. Dumnezeu care este duh și a făcut totul prin cuvînt, în afară de crearea omului, nu avea nevoie de odihnă și nici nu a rînduit-o pentru Adam și Eva în rai, deoarece nu era necesară pentru ei. Abia după căderea primilor oameni în păcat, aceștia și urmașii lor, din cauza eforturilor pe care le vor face pentru cîștigarea existenței vor fi nevoiți să se odihnească fără a li se porunci pentru refacerea forțelor lor psiho-fizice în ziua a 7-a. Din mărturiile Vechiului Testament aflăm că oamenii pînă la Moise n-au respectat ca zi de odihnă sabatul care va fi instituit de Dumnezeu după ieșirea israeliților din robia egipteană. În luna a 2-a de la ieșirea din Egipt, Dumnezeu le spune israeliților, prin Moise, să adune în ziua a 6-a mană pentru 2 zile, deoarece în ziua a 7-a se vor odihni și aceasta va fi odihnă (în limba ebraică — sabat sîmbătă) sfințită în cinstea lui Dumnezeu (Ieșirea 16, 23). De aceea, porunca a 4-a din Decalog începe prin «*Adu-ți aminte...*», fiindcă în luna a 3-a, cînd s-a dat Legea pe muntele Sinai, israeliții știau deja de însemnătatea acestei zile

sfinte și importanța ei este legată atât de actul facerii lumii în 6 zile după care, în ziua a 7-a, Dumnezeu s-a odihnit, cât și de momentul eliberării lor din robia egipteană (Ieșirea 20, 9—11 ; Deuteronom 5, 13—15). Deci, sîmbăta este o instituție a Legii vechi și ca legămînt veșnic a fost rînduită numai pentru fiii lui Israel (Ieșirea 31, 16—17). Obligativitatea serbării sîmbetei ca și celelalte «*legămînte veșnice*» (Ieșirea 12, 14, 17) ține de Vechiul Legămînt și va înceta o dată cu încheierea Noului Legămînt (Ieremia 31, 31 ; Galateni 3, 24—25) pentru care a fost prezisă «*ziua Domnului*» (Psalmul 117, 24) adică Duminica, serbată de creștini în amintirea învierii Domnului care a slobozit omenirea de sub stăpînirea păcatului. În lumina acestor date, creștinii ortodocși nu pot admite obiecția că porunca sfințirii zilei a 7-a nu este de la Moise, ci de la începutul lumii, fiindcă israeliților Dumnezeu le spune «*să-și aducă aminte de sabat*» (Ieșirea 20, 8) sau pretenția celor care zic că serbarea sîmbetei nu poate fi înlocuită, întrucît este un semn și legămînt veșnic între Dumnezeu și oameni (Ieșirea 31, 16—17). Aceștia din urmă nu înțeleg că prin «*veșnic*» se înțelege epoca Vechiului Testament.

Pentru creștini serbarea sîmbetei ține de prescripțiile Legii vechi (Psalmul 147, 8—9) care nu au fost date lumii păgîne (Neemia 2, 19), o dată cu sfîrșitul Legii (Romani 10, 4) încetînd obligativitatea ei. Înlocuirea Vechiului Legămînt cu Noul Legămînt a dus în mod firesc la schimbarea sîmbetei cu duminica (Romani 7, 1—6) sfințită prin învierea Domnului.

9. Rugăciunile pentru cei morți

În practica Bisericii Ortodoxe, rugăciunile pentru cei morți se întregesc în cultul morților prin care cei vii își manifestă grija față de cei răposați. Deși această practică bisericească se întemeiază pe mărturii scripturistice și patristice, totuși ea este infirmată de unele obiecții bazate pe texte vechi-testamentare greșit interpretate.

Inutilitatea rugăciunilor pentru cei morți este justificată prin cîteva versete din cartea proorocului Ieremia (16, 5—7) și cei ce susțin această eroare nu țin seama atât de context (versetele 10—13), cât și de cuvintele profetului despre frîngerea pîinii de jale și cupa mîngîierii, forme de pomenire a celor adormiți. În realitate, profetul se referă conform exegezei corecte, numai la nevrednicia celor vinovați de păcate grele și că aceștia merită, pentru înăsprirea pedepsei, să nu fie înmormîntați sau să nu li se facă nici o pomenire după îngropare.

Pentru cei ce se abat de la dreapta credință, rugăciunile pentru morți sînt nefolositoare pe considerentul că sufletele morților sînt într-o stare inconștientă și nu se pot ajuta între ele. Dacă între ele sufletele celor răposați nu se întrajutorează, cu atât mai mult nu vor reuși pentru folosul lor cei vii (Psalmul 6, 5).

Nepotrivirea acestei învățături cu practica bisericească se bazează pe răstălmăcirea textului biblic care nu se referă la rugăciunile pentru cei morți, ci la dreptul omului de a cere ceva de la Dumnezeu pînă nu trece în rîndul celor adormiți, cînd nu se mai poate ruga (cere ceva). Așa cum s-a arătat în capitolul despre cînstirea sfinților, sufletele răposaților nu sînt inconștiente, ci pe deplin conștiente.

Rugăciunile pentru cei morți confirmă credința creștinilor în nemurirea sufletului și, totodată, adevăresc învățătura biblică că numai Dumnezeu are putere să ierte și să scoată sufletele din iad (I Regi 2, 6; Psalmul 48, 16). Ele pot ajuta la mîntuirea aceluia care în ceasul morții nu au fost pregătiți îndeajuns pentru a intra în Împărăția cerurilor.

10. Postul

Cea de a doua dintre poruncile bisericești cere creștinilor să țină toate posturile de peste an, îndatorire ce se bazează pe mărturiile Sfinței Scripturi și folosește la propășirea în viața virtuoasă a celor credincioși. După învățătura ortodoxă, postul înseamnă înfrînarea trupului de la toate mîncărurile și băuturile și a sufletului de la poftele și gîndurile rele, sau exercițiu de înfrînare a voinței și de întoarcere a omului la Dumnezeu. Înalta și profunda concepție despre post este știrbită de acele obiecții bazate pe răstălmăcirea textelor din Vechiul Testament. Mai întii se constată aportul postului în dobîndirea mîntuirii și apoi se precizează potrivit îndemnului profeților că înaintea lui Dumnezeu nu are valoare abținerea omului de la carne și băuturi, ci săvîrșirea faptelor de milostenie și de dreptate față de semenii săi (Isaia, 58, 6; Zaharia 7, 4—10).

Cercetînd textele profetice invocate împotriva postului, creștinul ortodox observă că ele nu se referă la inutilitatea lui, ci la felul cum trebuie ținut. De aceea profeții condamnă pe conașionali lor că adevăratul post l-au redus numai la abținerea de la alimente și băuturi nu și de la fapte nedrepte față de semenii lor. Postul cel adevărat mai trebuie însoțit și de fapte de milostenie, condiții care se cer și creștinilor în Biserica Ortodoxă.

De inutilitatea postului nu se poate vorbi în Vechiul Testament, deoarece a fost impus în unele cazuri ca lege veșnică (Levitic 16, 29) și se socotea drept mijloc de curățire de păcate și armă contra ispitelor (Ieșirea 34, 28; Ps. 34, 12; 108, 23; Daniel 10, 2—3 etc.).

Confundînd postul cu Legea mîncărurilor curate și necurate, unii pretind că pentru păstrarea curăției trupesti este nevoie de ferirea de animalele necurate (Levitic 11, Deuteronom 14, 1—2). Este inacceptabil acest lucru, deoarece rînduielile privind ferirea de ființele și lucrurile necurate au valabilitate exclusivă în epoca Vechiului Testament nu și în creștinism, unde după cuvîntul Apostolului Neamurilor, nimic nu este întinat prin sine (Romani 14, 14).

11. Jurămîntul

Din rațiuni străine spiritului Sf. Scripturi, care acceptă jurămîntul, există obiecții împotriva admiterii lui de către creștini. Cei ce îl resping se prevalează de porunca a III-a din Decalog (Ieșirea 20, 7) care, de fapt, respinge falsul jurămînt nu aceea invocare sinceră și evlavioasă a lui Dumnezeu pentru stabilirea adevărului. Înțelesul corect al acestei porunci divine nu infirmă, ci confirmă adevăratul jurămînt care nu tre-

buie confundat cu luarea în deșert a numelui lui Dumnezeu. Când se face după voia lui Dumnezeu, jurământul nu este oprit, deoarece El însuși s-a jurat pe Sine (Evrei 6, 13) și a cerut săvârșirea acestui act de către cei ce Îl cinstesc și Îl slujesc (Deuteronom 5, 13).

Deci, în Vechiul Testament, ca și în Noul Testament, este admis numai jurământul drept, adică cel făcut cu invocarea numelui lui Dumnezeu pentru a fi martor la stabilirea adevărului (I Regi 24, 22—23; III Regi 8, 31—32). Acest jurământ este deosebit de cel fals prin care este necinstit numele lui Dumnezeu (Isaia 7, 2—9; Zaharia 8, 17).

În totalitatea lor, textele Vechiului Testament invocate de cei ce se împotrivesc învățaturii și practicii Bisericii Ortodoxe nu sînt în fond decît niște tilcuii greșite ale Cuvîntului dumnezeiesc. Printr-o exegeză corectă aceste texte vechitestamentare nu infirmă ci confirmă credința și practica ortodoxă răstălmăcită tendențios de cei ce își iau singuri dreptul de a fi propovăduitori ai mesajului biblic și nu mai dau ascultare conducerii ierarhice a Bisericii.

În general ca răspuns la interpretarea greșită a textelor din Vechiul Testament am ales alte mărturii pe care le-am luat tot din cărțile canonice vechitestamentare. În felul acesta s-a putut vedea nu numai armonia dintre scrierile inspirate ale primei părți din Sfînta Scriptură, ci și aprecierea corectă pe care o dă Biserica celor descoperite de Dumnezeu înainte de întruparea Fiului Său în lume. De aceea prima parte a Sfintei Scripturi, Biserica Ortodoxă nu o subapreciază precum cei ce au rezerve și o socotesc un simplu preambul al Noului Testament, cum credea Rudolf Bultmann, și nici nu o supraapreciază, obligînd pe creștini să păstreze Legile mozaice care au încetat să mai fie valabile după încheierea Noului Legământ.

Toți cei care au folosit și încă mai utilizează texte biblice, pentru a aduce obiecții contra rînduielilor bisericești nu țin seama de regula contextului și nici de spiritul general-unitar al Sf. Scripturi prin care autorii sfinți și, cu atît mai mult, Dumnezeu care i-a inspirat, nu se contrazic. Răstălmăcirile lor nu tulbură decît pe cei slabi în credință și nu pe cei ce din generație în generație au urmat și împlinit dreapta învățatură a Bisericii lui Hristos.

Din interpretarea falsă a Sfintei Scripturi iau naștere învățături greșite care strică unitatea de gîndire și trăire a creștinilor și, totodată, deformează adevărul de credință. Acest mod neadecvat de tălmăcire a Sfintei Scripturi nu duce la o înnoire în viața religios-morală a creștinilor, ci la dezorientarea lor. De aceea, în activitatea lor pastoral-misionară, slujitorii sf. altare, în calitatea lor de învățători și tilcuiori legitimi ai Bisericii, trebuie să explice credincioșilor că tot ceea ce strică unitatea de credință vine de la cei ce nu înțeleg îndeajuns cuvîntul dumnezeiesc și îl înlocuiesc cu rațiuni omenești. După cuvîntul Sf. Apostol Pavel, unitatea de credință își are izvorul în învățătura pe care a încredințat-o Mîntuitorul Hristos Bisericii (Efeseni 4, 5), ierarhiei bisericești și nu celor care nu au harul preoției și răstălmăcesc Scripturile spre a lor pierzare (II Petru 3, 15).

BIBLIOGRAFIE

- Pr. prof. Mircea Chialda, *Pracinstirea Fecioarei Maria, Maica Domnului*, în «Studii Teologice», XXXIII (1981), nr. 5—6.
- Prof. Nic. Chițescu, *Scriptură, Tradiție și tradiții*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4.
- Pr. Al. Constantinescu, *Sectologie*, ed. a III-a, București, 1936.
- Prot. P. Deheleanu, *Manual de sectologie*, Arad, 1948.
- Arhim. Cleopa Ilie, *Despre credința ortodoxă*, ed. a II-a, București, 1985.
- Învățătura de credință ortodoxă*, București, 1952.
- Pr. lector At. Neșoiță, *Texte din Vechiul Testament, interpretate fals de către sectanți*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 3—6.
- Pr. prof. Nic. Petrescu, *Cinstirea sf. icoane*, în «Mitropolia Olteniei», XXXIII (1981), nr. 7—9.
- Pr. prof. Vi. Prelipceanu ș.a., *Studiul Vechiului Testament*, ed. a II-a, București, 1985.
- Pr. prof. Dumitru Radu și alții, *Îndrumări misionare*, București, 1986.
- Idem, *Sf. Taine în viața Bisericii*, în «Studii Teologice», XXXIII (1981), nr. 3—4.
- Idem, *Taina Preoției*, în «Ortodoxia», an. XXXI (1979), nr. 3—4.
- Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I—III, București, 1978.
- Idem, *Sfința Tradiție*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1.
- Vasile Tarnavski, *Atheologia biblică*, Cernăuți, 1930.

CONCEPȚIA PLATONICĂ DESPRE SUFLET

Pr. prof. IOAN I. RĂMUREANU

1. Concepția platonice despre suflet privită în general

Pentru a ști care este natura sufletului, zicea Socrate (471—399 î.d.Hr.) către Phaidros, ar trebui o expunere cu totul divină și foarte lungă; a da însă o imagine, e ceva omenesc și de o măsură mai mică¹. Aceste cuvinte se potrivesc și pentru expunerea noastră în încercarea care ne preocupă de a ne da seama cât mai exact despre dialectica platonice cu privire la suflet.

Concepția platonice despre suflet este strins legată de sensul pe care-l dă Platon (427—348 î.Hr.), în general, noțiunii de *Idee* (εἶδος, *idea*), ca prototip sau paradigmă (παράδειγμα) a lucrurilor sensibile și contingente. Cum concepția sa despre Idee a evoluat simțitor în perioada maturității, e normal ca și concepția sa despre suflet să fi căpătat cu trecerea anilor un sens mai profund și un colorit mai bogat. Pornind de la mitul din tratatul *Gorgias*, în care concepția platonice despre suflet nu depășește în părțile eshatologice *concepția homerică*², Platon ne-a lăsat în *Phaidon* un tratat întreg despre suflet pe care l-a adâncit în unele părți din dialogul *Phaidros* și din dialogul *Republica*, căutând să lege în mod intim cunoașterea sufletului cu sistemul său astronomic. Universul, în totalitatea lui, devine o mare ființă vie și în-

1. *Phaidros*, 246 a. Platon, *Oeuvres complètes*, tome IV, 3-e partie: *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin (collection des Universités de France...), Paris (Les Belles Lettres), 1933, p. 35.

2. *Gorgias*, 522 e—527. Vezi ediția: Platon, *Oeuvres complètes*, tome III, 2-e partie, *Gorgias-Ménon*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset, Collection des Universités de France..., Paris, 1935, p. 218—224.

suflețită. Trecînd, apoi, de la perioada socratică a vieții sale, Platon încearcă o nouă explicare a teoriei sale despre Idei, pe care o întemeiază pe teoria numerelor, ca *intermediare*. După mărturia lui Aristotel (384—322 î.Hr.), Platon a fost adus la această ultimă interpretare a teoriei Ideilor, de simbolismul matematic³. De altfel, marele filosof însuși face cea mai pătrunzătoare critică a teoriei sale despre Idei în tratatul *Parmenidos*. Noua sa concepție se poate desprinde din operele sale scrise în plină maturitate, *Sophistul*, *Philebos* și *Politicul*. În expunerea noastră, vom căuta să ținem seama de această evoluție a dialecticii sale.

După Platon, *reală este numai lumea Ideilor*, lumea prototipurilor eterne și desăvîrșite, alcătuită din Esențe sau Forme pure, capabile de a da naștere, la rîndul lor, elementelor lumii sensibile prin participare. Cuvîntul *Idei* desemnează, în filosofia lui Platon, nu ideile spiritului nostru, ci *ființe* sau *existențe* perfecte, care există în mod obiectiv, în afara noastră, ființe sau esențe necreate și nepieritoare, eterne și inalterabile, pe care sufletul omului le poate contempla, trecînd peste cunoașterea lumii materiale sau senzoriale.

Considerate în raport cu obiectele care participă la ele și în raport cu gîndirea care le concepe, *Ideile sînt totodată un principiu de existență și un principiu de cunoaștere*. Ca principiu de existență, Ideea are la Platon înțeles metafizic; ca principiu de cunoaștere, are înțeles logic⁴. În această înlănțuire nesfîrșită de Idei, Platon introduce însă o ierarhie, o scară. Din fixe și imuabile, cum erau concepute la început, Ideile sau Formele eterne intră în mișcare (*κίνησις*) în legătură unele cu altele, pînă se subordonează în întregime unei singure Idei. Ideile supreme, care constituie prototipurile sau paradigmele eterne, sînt: *Ideea Binelui*, a *Frumosului* și a *Adevărului*. Pe treapta cea mai înaltă a scării se află *Ideea Binelui în sine*, care, de fapt, este *Dumnezeul lui Platon*, din care-și trag originea toate celelalte Idei generale sau individuale. Considerată din punct de vedere abstract, această Idee ultimă este unitatea supremă; considerată în natura sa intimă, este perfecțiunea supremă sau *Binele*. Ajuns în acest punct, Binele platonice nu mai este esență, ci se ridică «dincolo de esență și prin vîrstă și prin putere» (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσις καὶ δυνάμις ὑπέρχοντος*)⁵. Binele este prima paradigmă, principiul absolut și necondiționat (*ἀρχὴ ἀνυπόθετος*), izvorul necondiționat al existenței, al rațiunii și al cunoașterii. El nu numai că produce inteligibilitatea lucrurilor raționale, ci le conferă esența și existența. Ajunsă la acest termen suficient sieși, rațiunea omenească își găsește repausul și mulțumirea. Totuși trebuie să subliniem că, la

3. Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923, p. 256. M. Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlin, 1973; W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, 1972; A. Vierendeux-Reymond, *Platon*, Paris, 1971; G. Striker, *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philosophie*, Göttingen, 1970; P. Friedländer, *Platon*, 3 vol., 1958—1964; 3-e Auflage, 1974.

4. Alfred Fouillée, *Histoire de la Philosophie*, dix-septième édition, Paris, 1926, p. 90—91; Emil Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Tome premier: *L'Antiquité et le Moyen Age*, Paris, 1928, p. 96—167; André Bonnard, *Civilizația greacă*, (vol. III). *De la Euripide la Alexandria*, trad. de Iorgu Stoian, București, 1969, p. 93—98; Diac. prof. Nicolae Balca, *Istoria filosofiei antice*, t. I, București, 1982, p. 162—181.

5. *Republica*, VI, 509 b, ed. Emile Chambry, p. 139; comp. *Symposion*, 211 și *Phaidon*, 65—67.

Platon, divinitatea este o *Idee impersonală și anonimă*, deși unii filosofi greci au ajuns să presimtă ideea unei divinități însuflețite și personale.

Binele suprem, Ideea Ideilor (ὁ θεός), a creat universul din materia existentă din eternitate, numită de Platon *πλανωμένη αιτία*, *cauza rătăcitoare*, cu ajutorul Demiurgului, făuritorul universului, care e autorul lui însuși, după modelul Ideilor divine. În afară deci de Idei sau Forme, după modelul cărora creează Demiurgul care este cauza eficiență a creației, Platon admite și această «cauză rătăcitoare». Aceasta este materia primordială a creației, în care intervine Demiurgul, aducând-o din starea de dezordine la starea de ordine⁶.

Problema creației a fost tratată de Platon în opera sa *Timaios*, care, de altfel, este în întregime un mit. Dar noțiunea aceasta nu trebuie luată după sensul ei obișnuit. Pentru Platon, mitul nu este nici alegorie, nici o poveste obișnuită, ci o posibilitate care ne apropie cât mai mult de înțelegerea adevărului absolut. Mitul are, prin urmare, o *funcție epistemologică*. Cunoașterea înseamnă a căuta unitate în varietatea și multiplicitatea fenomenală. Pentru gândirea platonică numai lumea Ideilor sau a Esențelor e reală și, prin urmare, numai aceasta este obiect de cercetare științifică. Fizica, cercetarea materiei, cunoașterea devenirii, e o cunoaștere de alt grad, comparată cu știința lumii Ideilor sau Formelor imuabile și eterne.

Cu privire la suflet și la crearea universului în general, tratatul *Phaidros* anticipează opera *Timaios* și *Cartea a X-a* din *Legile*. În aceste două tratate, ne dă Platon sinteza creației întregului univers. În concepția platonică, lumea e cea mai frumoasă operă de artă a inteligenței supreme⁷, a Binelui absolut, care a orînduit totul, după un plan premeditat (*πρόνοια*), avînd în vedere binele general. Cosmosul, în totalitatea sa, nu e opera unei rîndiri mecanice a elementelor, nici simplul rezultat al unui concurs întîmplător de cauze. Înainte de toate, Demiurgul este creatorul *sufletului lumii*⁸, care este anterior corpului material universal, pe care trebuie să-l însuflețească. Alături de acest suflet cosmic bun, Platon mai admite în *Legile*, cartea a X-a, 896 e sq., un al doilea suflet al lumii, care este rău⁹ și se supune iraționalului în loc să asculte de rațiune. În această teorie platonică a celor două suflete ale lumii, unul bun și altul rău, savanți de mare renume ca Werner Jaeger¹⁰ și R. Reitzenstein¹¹ au crezut că pot găsi un reflex al dualismului iranian, cu cele două principii, al binelui și al răului. De bună seamă, nu poate fi vorba de un Satan la Platon.

6. *Timaios*, 48 a, vezi ed. Platon. *Oeuvres complètes*, tom. X, *Timée-Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, 1925, p. 166; Aram M. Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*. I. *La doctrine théologique de Memphis (L'Inscription du roi Shabaka)*, Paris, 1946, p. 84.

7. *Timaios*, 30 c, ed. Albert Rivaud, p. 143.

8. *Timaios*, 34 c, ed. cit., p. 147.

9. Léon Robin, *La pensée grecque...*, p. 274.

10. Aristoteles, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, p. 134.

11. R. Reitzenstein und H. H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, I: Griechischen Lehren von R. Reitzenstein* (in *Studien der Bibliothek Wartburg* hrs. von Fritz Saxl, VII, Leipzig, 1926, primul studiu: Vom Damdad-Nask zu Plato, p. 3 ș.u.); cf. A. Frenkian, *op. cit.*, p. 2, nota 4.

Din sufletul universal bun, s-au desprins mai întâi sufletele cerești, sufletele astrelor, între care se află și pământul — un fel de demiurgi auxiliari —, cărora li s-a încredințat misiunea să producă ființele muritoare. Acești zei, aștrii, au grija de a face să locuiască în corpuri individuale adecvate o porțiune din această substanță universală psihică — sufletul —, principiul nemuritor al animalului muritor¹². Partea aceasta, care reprezintă elementul rațional și nemuritor al sufletului omenesc, a fost unită cu trupul în cutia craniană, și nu poate fi zărită, după cum ne spune Platon în *Legile* 898 d, decît prin intelect¹³. La această parte rațională, zeii subalterni au mai unit cu trupul alte două suflete inferioare muritoare, unul care reprezintă elementul *volitiv* și altul elementul *apetitiv*, al dorinței sau concupiscentei; cel dintîi a fost instalat în piept, iar cel de al doilea în pîntece¹⁴. În general, sufletul este *sămînța* dată ființelor muritoare de Demiurg din sufletul universal. Sufletele preexistă întrupării lor corporale. Cînd acest compus, ființa muritoare, opera demiurgilor inferiori, va fi distrus, partea nemuritoare, dezindividualizată, se va duce în rezervorul sideral originar, de unde a fost cîndva trimisă pe pămînt¹⁵.

Deși Platon vorbește despre suflet în mai toate tratatele sale, dialogul *Phaidon*¹⁶ este opera în care marele cugetător tratează despre suflet și nemurirea lui. Dialogul începe cu povestirea împrejurărilor în care și-a dat sfîrșitul Socrate. Cu toate că Socrate este personajul cel mai de seamă care conduce întreținerea filosofică, el este totuși numai un purtător de cuvînt, în gura căruia Platon poate să-și expună doctrina sa. În opera aceasta, sufletul este conceput în legătură și prin asemănare cu sistemul de gîndire al Ideilor. Sufletul se apropie de Idei, întrucît participă la acestea ca viață, adevăr, rațiune, dreptate, frumusețe și bine, dar *nu este el însuși Idee*¹⁷. Sufletul are *propria lui esență*. Natura sufletului nu se poate cunoaște altfel decît prin simboluri. Platon pornește de la teoria cunoașterii. Cunoașterea fenomenelor în ele însele *nu se poate face prin simțuri, căci acestea nu ne pot da cunoștința esenței lucrurilor*. Percepția materială concretă nu e decît un imbold care face să răsară în mintea noastră ideea obiectului pe care o avem în noi, în mod aprioric, mai înainte de a ne fi născut. Așa precum esența lucrurilor, Ideile în sine, ca Binele, Frumosul, Sfîntenia, Mărimea, Dreptatea, Adevărul și altele de acest fel, *au ființat înainte de a ne fi născut*, urmează cu necesitate că și sufletele au ființat și mai înainte de a se coborî într-o înfățișare omenească și au puterea de cunoaștere. *Ele au trăit cu mult înainte, separate de trupuri, și aveau posesia ra-*

12. *Timaios*, 69 d, ed. cit., p. 195.

13. Albert Rivaud, *Notice* la ed. *Timaios*, p. 87.

14. *Timaios*, 69 e—70 a, ed. cit., p. 196.

15. *Timaios*, 41 cd; 43 a, ed. cit., p. 157, p. 159.

16. Platon, *Oeuvres complètes*, tome IV, I-ère partie; *Phèdon*. Texte établi et traduit par Léon Robin (Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), deuxième édition, Paris (Les Belles Lettres), 1934.

17. Walter Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*, vol. I, Berlin und Leipzig, 1922, p. 180; cf. și Wilhelm Windelband, *Platon*, Band IX (Frommans Klassiker der Philosophie), Stuttgart, 1923, p. 129 sq.

ționii¹⁸. Sufletul este principiul permanent al vieții și are rațiune. Dar, prin acest al doilea caracter, el este corelativ Ideii, care este inteligibilul¹⁹. Sufletul este nemuritor, divin, inteligibil, nedestructibil, imutabil și unic în natura sa²⁰. Nemurirea aparține numai zeilor; indisolubilitatea, imutabilitatea și unicitatea sînt proprietățile Ideilor. Nemuritor înainte de sosirea lui în trup, sufletul rămîne nemuritor și după plecarea lui din trup²¹. Astfel, întreaga viață a filosofului e o pregătire pentru moarte și un efort continuu de a reda sufletul lui însuși²². Eliberat de corp și ajuns în starea de puritate a esenței sale, sufletul va putea atunci contempla prin rațiunea pură, propriul său obiect, esența pură, adevărată și eternă a fiecărui lucru, ceea ce este în sine ea însăși (ἀπὸ καθ' αὐτὸ ὃ ἐστίν)²³.

Unii critici au încercat să arate că Platon n-a acceptat nemurirea sufletului individual și că numai sufletul universal cosmic se bucură de nemurire²⁴. Încă din antichitate, stoicul Panaetius din Rodos (180—110 î.Hr.)²⁵ a ridicat obiecții asupra valorii argumentelor aduse de Platon în favoarea nemuririi sufletelor individuale. Dar, cum bine a remarcat Zeller, unul dintre cei mai buni cunoscători ai filosofiei grecești²⁶, Platon n-a acceptat niciodată concepția că sufletele individuale sînt niște emanații ale sufletului universal care ies pentru un timp și se retrag iarăși; ci, precum Ideile particulare stau lângă cele mai înalte Idei, tot așa stau sufletele individuale față de sufletul universului, cu proprietăți de sine stătătoare și sînt nemuritoare ca și acela.

2. Argumentele pentru dovedirea nemuririi sufletului

Tratatul *Phaidon* ne dă și argumentele cele mai de seamă pentru nemurirea sufletului. Ele sînt trei.

a. **Argumentul dedus din succesiunea contrariilor.** Primul argument, dedus de Platon din legea succesiunii contrariilor, care ne amintește de filosofia lui Heraclit (576—480 î.Hr.), cuprinde două momente. *Momentul întâi* ne arată că, dacă devenirea n-ar fi constituită dintr-un ciclu de schimbări naturale a contrariilor (ἀναπόδοσις) și dacă acestea nu ar putea renaște din moarte la viață (palingenesis), s-ar ajunge la sfîrșit ca toate lucrurile să se prăbușească prin *moartea generală*, ceea ce vedem că în realitate nu se întîmplă. Precum căldura este urmată de frig, starea de veghe de starea de somn și viața de moarte, tot așa sufletul

18. *Phaidon*, 76 c, ed. cit., p. 32: χωρὶς σωμάτων καὶ φρόνησιν εἶχον; *Phaidon*, 75 ed (p. 31), 77 a (p. 33).

19. Léon Robin, *Notice de la ed. Phaidon*, p. XXXVI.

20. *Phaidon*, 80 a, ed. cit., p. 39: «... τῷ μὲν θείῳ καὶ νοητῷ καὶ μορσιδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰ ὡσαύτως κατὰ ταυτὰ ἔχοντα ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ».

21. *Phaidon*, 106 de, ed. cit., p. 83—84.

22. *Phaidon*, 64 a, ed. cit., p. 11; 67 e (p. 17), 81 a (p. 40).

23. *Phaidon*, 65 c, ed. cit., p. 13; 78 d, p. 36; 92 d (p. 60): «αὐτῇ καθ' αὐτῆν γίγνηται».

24. G. Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, 1874, p. 100—122, citat după Edward Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2 Teil, erste Abteilung, fünfte Auflage, Leipzig, 1922, p. 831, n. 1.

25. S. Reinach, *Panaetios critique*, art. în *Revue de Philologie* (1916), 201—209, cf. Léon Robin, în ediția *Phédon*, *Notice*, p. VIII.

26. Eduard Zeller, *op. cit.*, p. 831.

legat de trup a trebuit să fi existat undeva într-o formă anterioară, spirituală, desfăcută de trup. Sufletul e un *element spiritual de natura lumii Ideilor și prin urmare preexistă și el*. De aceea, după moartea fizică, sufletul nu se pierde ca o suflare sau ca un abur, ci, după cum a existat înainte de naștere, nimic nu-l împiedică să ducă mai departe existența, separat de trup, reintrînd în lumea sufletelor ideale²⁷. Acest argument este întărit și de tradiția religioasă. Vechea credință în existența ciclului existențelor, metempsihoza, confirmă existența sufletelor omești în Infern și, deci, după cum viața renaște din moarte, tot așa cei vii trebuie să se nască din cei morți²⁸. Prin urmare, sufletul, înainte și după moarte, posedă activitate și conștiința sa proprie.

Urmează al *doilea moment* întemeiat pe *teoria reminiscenței* sau *aducerii aminte*. Ceea ce vede sufletul prin simțuri este numai lumea perceptibilă și vizibilă, pe cînd, *prin el însuși, este în stare să vadă și o altă lume*, neperceptibilă, însă inteligibilă²⁹. Corpul este pentru suflet o închisoare (εἰρημός), o piedică (ἐμπόδιον)³⁰, din care el caută să se elibereze cu ajutorul filosofiei. După Platon, știința noastră nu este altceva decît o aducere aminte — ἀνάμνησις³¹. Dacă învățătura este o amintire, urmează cu necesitate că sufletul a ființat undeva, înainte de a intra în trup, pentru a putea să-și aducă aminte³². Sufletul cunoaște realitatea cu ajutorul simțurilor, dar raționează și mai bine cînd nu-l stingherește nimic, nici auzul, nici văzul, nici o durere, nici o plăcere. Cînd sufletul rămîne singur în el însuși, lăsînd trupul în pace pe cît se poate, neluîndu-l ca tovarăș și nefiînd în contact cu el, atunci va înțelege realitatea³³. Fiindcă sufletul are o activitate și o gîndire, proprii, amintirile noastre actuale presupun o instruire antecedentă. În această problemă, Platon, prin gura lui Socrate, se servește de legea *asocierii stărilor de conștiință*. Amintirile noastre sînt legate în mod concomitent în mintea noastră. Dacă cineva vede în camera sa o liră, în mod automat îi vine în minte și persoana iubită care a avut acea liră în mîini³⁴. Astfel, egalitățile felurite și variate ale experienței sensibile deșteaptă în noi Ideea unei egalități perfecte, imuabile, care are

27. *Phaidon*, 70 b, ed. cit., p. 22; *Phaidon*, 77 dc, p. 24. Bibliografia despre nemurirea sufletului la Platon este bogată. Cităm aici cîteva din studiile recente, care indică și bibliografia mai veche: Diac. prof. N. Balca, *op. cit.*, p. 181—187; J. Chevallier, *Etude critique du dialogue pseudo-platonicien. L'axiochos. Sur la mort et sur l'immortalité de l'âme*, Paris, 1956; J. Patocka, *Vom Ursprung und Sinn des Unsterblichkeitsgedankens bei Plato*, în: *Denken und Umdenken zur Werk und Wirkung W. Heisenberg*, hrsg. von M. Pfeiffer, München, 1977; P. Kucharski, *Aspects de la speculation platonicienne*, Paris, 1971; T. M. Robinson, *Plato's psychology*, Toronto, 1970; H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, 1921.

28. *Phaidon*, 70 c, ed. cit., p. 23: «πάστιν γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας»; 72 d, p. 26: «ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι, καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι».

29. *Phaidon*, 83 b, ed. cit., p. 45: «νοητὶν τε καὶ αἰετὶν».

30. *Phaidon*, 82 e, ed. cit., p. 44; 65 b, p. 13: «ἐμπόδιον τὸ σῶμα» În *Cratylus*, 400 c, în *Phaidros*, 250 c, ed. cit., p. 44 și în *Gorgias* 493 a, ed. cit., p. 175, trupul (σῶμα) este numit σῆμα mormînt.

31. *Phaidon*, 72 e, ed. cit., p. 27: «ἤμῖν ἢ μάθεσις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις».

32. *Phaidon*, 72 e, ed. cit., p. 27: «ἦν που ἡμῖν ἢ ψυχῇ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἶδει γενέσθαι».

33. *Phaidon*, 65 c, ed. cit., p. 13—14.

34. *Phaidon*, 73 d e, ed. cit., p. 28.

existență în sine, fără chipul celor materiale, independentă de lucrurile egale și ca ceva străin acestora³⁵. Trebuie, prin urmare, să fi cunoscut mai dinainte această Egalitate, căreia i se aseamănă în mod imperfect egalitățile sensibile, către care acestea din urmă aspiră fără a putea vreodată ajunge. La fel procedează rațiunea noastră și cu celelalte esențe, ca Ideea Dreptății în sine, a Binelui în sine, a Frumosului în sine sau a Mărimii în sine³⁶. Un lucru este frumos prin participarea lui la frumusețea în sine³⁷. Datorită mărimii, sînt mari cele mari; datorită micimii, sînt mici cele mici. Binele în sine participă în lucrul sensibil prin prezență sau comuniune (*παρουσία εἶτε κοινωνία*)³⁸. Dacă aceste esențe au ființat mai înainte în noi, urmează că și sufletul nostru a avut ființă mai înainte de a fi în trup, căci altfel n-ar fi în stare să aibă această însușire de aducere aminte despre lucruri existente dintr-o lume nematerială. Această cunoștință au avut-o sufletele noastre în timpul cînd existau fără corpuri, posedînd ceea ce trebuie pentru a cunoaște: *rațiunea*; dar, prin naștere, devenind oameni, am pierdut această cunoștință și nu mai avem despre această lume decît percepții sensibile, confuze și schimbătoare³⁹. Cu această idee trebuie să punem în legătură și mitul lui Er, din *Republica X*, 621 a⁴⁰, din care vedem că sufletele, înainte de a reveni pe pămînt, beau apa fluviului *Uitării* (Ameles), *Lethe* al latinilor, încît pierd nu numai amintirea existențelor omenești prin care au trecut, ci și amintirea existenței lor anterioare.

b. Argumentul nemuririi dedus din alcătuirea calitativă a sufletului.

Din considerațiile de pînă acum se desprinde imediat al doilea argument pentru nemurirea sufletului, și anume argumentul scos din alcătuirea lui calitativă. Partea vizibilă a compusului omenesc, trupul, e alcătuită din elemente materiale și e supusă după moarte distrugerii, prin descompunerea elementelor care-l alcătuiesc. Sufletul însă prin asemănarea cu Esențele pure care sînt totdeauna identice cu sine, are un singur element și ceea ce este simplu nu se descompune. El este divin, nemuritor, inteligibil, unic prin natura esenței sale, nedestructibil, totdeauna identic în sine și în relațiile sale⁴¹. Pentru a putea lua cunoștință de lumea Esențelor, sufletul trebuie să li se asemene, să fie din familia lor. Dar în timp ce toate lucrurile sensibile sînt supuse prin schimbare și devenire disoluției, sufletul, dimpotrivă, fiind înrudit cu aceste realități inteligibile, trebuie să fie indestructibil⁴². Sufletul se dedă, prin esența pură a gândirii în ea însăși, la cercetarea esenței pure

35. *Phaidon*, 74 a, ed. cit., p. 28, 29, 74 e, p. 30. Léon Robin, *La pensée grecque...*, p. 228.

36. *Phaidon*, 100 b, ed. cit., p. 73: «καλὸν καὶ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ ἄλλα πάντα».

37. *Phaidon*, 100 c, ed. cit., p. 73: «τὸ καλὸν... μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ».

38. *Phaidon*, 100 d, ed. cit., p. 73.

39. *Phaidon*, 75 e, ed. cit., p. 31: «γινόμενοι, ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἃς ποτε καὶ πρὶν ἔχομεν».

40. Ed. Emile Chambry, vol. VII, 2-e partie, p. 123.

41. *Phaidon*, 78 b d, ed. cit., p. 35; 80 a, p. 38—39: «τῶ μὲν θεῖῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῶ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιάλυτῳ καὶ ἀσι ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντα ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῆ».

42. *Phaidon*, 80 b, ed. cit., p. 39.

a fiecărui lucru în sine⁴³. Esența pură a gândirii e rațiunea ; esența pură a obiectelor sînt Ideile, Esențele sau Formele. Prin urmare, adevărata cunoștință înseamnă identitatea inteligenței gînditoare cu inteligibilul gîndit, e gîndirea în sine însăși, gîndind obiectele în ele însele⁴⁴. Între Idei și suflet, principiul vieții și al rațiunii, se află *nu numai o identitate de natură*, ci o asemănare și o rudenie. Ideile fiind simple, ele nu pot fi cunoscute decît de o esență care este de aceeași natură cu ele, cum este sufletul. Dar sufletul nu va putea intra în contact cu ceea ce îi este asemănător, decît eliberîndu-se prin filosofie, cît timp este în viață, și în urmă, prin moarte, de ceea ce nu-i seamănă, adică de corp. Transmigrațiunile impuse sufletelor sînt consecința și pedeapsa pentru legătura lor de elementele materiale ; dar sînt, totodată, posibilități de a se elibera de materie. Ieșind din trup, sufletul se duce într-o lume de aceeași esență cu el, curată, invizibilă, lîngă un dumnezeu bun și înțelept⁴⁵.

Cu toată această subtilă și entuziastă demonstrație, cei doi asistenți ai lui Socrate, pitagoricienii Simmias și Kebes, au serioase îndoieli. Căci dacă, după aceștia, prin cele argumentate s-a putut dovedi pre existența sufletului, mai greu se va putea dovedi existența lui după moarte. Astfel, după Simmias, trupul este compus și ținut în echilibru prin căldură, frig, uscăciune și umezeală, iar sufletul nu este altceva decît rezultatul acestui amestec, armonia acestor elemente, așa precum armonia unei lire e rezultatul alcătuirii acestui instrument muzical și dispăre o dată cu distrugerea lui⁴⁶. Teoria sufletului-armonie a lui Simmias este ușor respinsă de Socrate. Armonia depinde de elementele materiale ce o alcătuiesc și apare în urma alcătuirii elementelor, nu înainte lor, cum e în cazul sufletului⁴⁷.

Mult mai importantă și mai profundă este obiecția lui Kebes. Acesta susține că a arăta că sufletul a avut ființă și mai înainte de nașterea noastră, încă nu dovedește că sufletul e nemuritor, ci numai că e de lungă durată. Dar, îndată ce a intrat într-un corp dă peste *începutul pierderii sale*. Căci după ce a întrebuițat în mai multe rînduri mai multe corpuri, va pieri și el o dată cu persoana celui din urmă corp⁴⁸. Aceasta face pe Socrate să facă o nouă examinare a cauzelor nașterii din morți⁴⁹, trecînd prin toate sistemele filosofice ale vremii sale. El ne arată motivele care-l determină să înlocuiască naturalismul ionienilor și Inteligența ordonatoare din cugetarea lui Anaxagoras (500—428 î.Hr.) cu filosofia Ideilor. Pentru a se descoperi cauzalitatea adevărată, trebuie, deci, să se schimbe *navigația*⁵⁰. Platon, prin gura lui Socrate, vede necesitatea de a se căuta salvarea în reprezentările inteligibile pe care și le face rațiunea despre lucruri, adică în Ideile lor și de a vedea în

43. Phaidon, 79 c, ed. cit., p. 36 : «τῶ τῆς διανοίας λογισμῶ»; 66 a, p. 16 ; 99 e, p. 72.

44. Alfred Fouillée, *op. cit.*, p. 108.

45. Phaidon, 80 d, ed. cit., p. 40 : «παρὰ τὸν ἀγῆθον καὶ φρόνιμον θεόν».

46. Phaidon, 85 e—86 a e, ed. cit., p. 49—50.

47. Phaidon, 92 b c d—95, ed. cit., p. 59—64.

48. Phaidon, 95 c d e, ed. cit., p. 65 ; 91 d, p. 58.

49. Phaidon, 95 e, ed. cit., p. 65.

50. Phaidon, 99 d, ed. cit., p. 72.

acestea realitatea⁵¹. După ce a scos în evidență existența realității ideale, Socrate o aplică la exemplele individuale. Ceea ce face ca un lucru să fie mare sau mic, se face în virtutea participării lui la esența mărimii sau a micimii; prin participare la dualitate există numărul doi; prin participare la Ideea unității există unul⁵².

c. **Argumentul dedus din principiul contradicției.** Ajuns în acest punct, Socrate scoate un al treilea argument, pentru nemurirea sufletului, oarecum *ontologic*, din principiul contradicției. Un obiect nu participă în același timp la două idei potrivnice. Zăpada în sine care nu poate participa decât la Frigul în sine, nu poate primi în ea Căldura în sine, fără să-și piardă esența sa, întrucât Frigul și Căldura sînt două contrarii care se exclud. La apropierea căldurii, Frigul, sau îi va ceda locul, sau va înceta de a mai exista⁵³. Legea relației contrariilor e valabilă nu numai în ordinea sensibilă, ci și în cea inteligibilă⁵⁴. Tot așa se petrec faptele și cu sufletul. Din moment ce moartea este potrivnicul sufletului, sufletul nu va primi niciodată ceea ce este potrivnic vieții pe care el o aduce trupului. Deci, sufletul este nemuritor, iar ceea ce este nemuritor este și indestructibil⁵⁵. Deși Simmias se declară de acord cu cele argumentate de Socrate, totuși măreția problemei pe care o dezbătuseră și disprețul pe care-l are pentru slăbiciunea omenească îl face să aibă oarecum neîncredere (*ἀπιστία*) față de cele discutate⁵⁶. La rîndul său, Socrate însuși e de acord că aceste lucruri, oricît de mult ar fi vrednice de credință, merită totuși să mai fie adîncite. Problema poate fi, prin urmare, reluată. Căci dacă sufletul este nemuritor, e pentru noi, zice Socrate, cea mai mare datorie de a-l îngriji și de a-l pregăti pentru destinul care îi este rezervat după moarte. Altfel, ar fi un lucru groaznic (*δεινὸς εἶναι*)⁵⁷.

d. **Alte argumente pentru dovedirea nemuririi sufletului.** Un nou argument pentru dovedirea nemuririi sufletului, ni-l dă Platon în opera sa *Phaidros*. În acest dialog, el face distincție între lucrurile puse în mișcare de cineva, care există în virtutea acestei mișcări-străine, și cele care se mișcă prin ele însele. Cele dintii, îndată ce vor înceta de a fi mișcate, vor înceta să și existe, pe cîtă vreme lucrurile sau lucrul care se mișcă prin sine însuși nu poate pieri⁵⁸ și este, prin urmare, *un principiu*. Principiul este un lucru nenăscut, iar ceea ce este nenăscut este și nepieritor⁵⁹. Fiindcă sufletul este ceea ce se mișcă prin sine însuși, urmează cu necesitate că este nenăscut și nemuritor⁶⁰.

51. *Phaidon*, 99 e, ed. cit., p. 72. 52. *Phaidon*, 100 c—101 c, ed. cit., p. 74—75.

53. *Phaidon*, 103 b—107 b, ed. cit., p. 78—84.

54. *Phaidon*, 102 e, ed. cit., p. 77; 103 a b c., p. 78; Léon Robin, *La pensée grecque...*, p. 229.

55. *Phaidon*, 106 d e, ed. cit., p. 84: «ψυχὴ... εἰ ἀθάνατος τυγχάνει οὐσα, καὶ ἀνώλεθρος ἂν εἴη».

56. *Phaidon*, 107 b, ed. cit., p. 84.

57. *Phaidon*, 107 c, ed. cit., p. 85.

58. *Phaidros*, 245 c, ed. cit., p. 33.

59. *Phaidros*, 245 c, ed. cit., p. 34: «Ἄρχὴ δὲ ἀγένητον... Ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀίκαθρον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι».

60. *Phaidros*, 246 a, ed. cit., p. 36: «ἀγένητον τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ». Cf. Léon Robin, *Introduction* la ed. *Phaidros*, p. LXXVII—LXXVIII.

Altădată, însă, Platon admite, în *Timaios*, «un divin început», acestei mișcări, *sufletul*, care, odată ieșit din mâinile Demiurgului, «a început» să se miște el însuși, iar în *Legile* XII, 967 d, susține că sufletul este ceva născut, dar cel mai vechi dintre toate existențele⁶¹. El își are cauza într-o rațiune care l-a creat. Această rațiune este Demiurgul. Avem, cum observăm, la Platon, o atitudine dublă. În *Timaios* și în *Legile*, Platon admite că sufletul este mai vechi decât trupul, dar este născut ca și el. Dimpotrivă, în *Phaidon*, în *Phaidros* și în *Republica* (cartea a IV-a), el admite eternitatea sufletului, care e condiția reminenței. În plus, în *Phaidros* adaugă că faptul căderii sufletului, unit la început cu divinitatea, e *rezultatul unei căderi și pedeapsa unei greșeli*⁶².

Un alt argument pentru dovedirea nemuririi sufletului îl expune Platon în dialogul său *Republica*. Studiul asupra justiției și asupra rolului ei social n-a fost întreprins de Platon decât pentru a arăta că dreptatea este binele propriu al sufletului, iar nedreptatea este răul său cel mai mare⁶³. După Platon, orice lucru este distrus de propriul său rău și conservat de propriul său bine. Sufletul însă, prin nedreptate, răul său cel mai mare, *poate pierde fericirea*, dar nu poate fi distrus el însuși, nici de răul său propriu și nici de un alt rău străin. În concluzie, este evident că sufletul pe care nu-l distruge nici răul său propriu, nici un alt rău exterior, străin, există întotdeauna și ceea ce există totdeauna este nemuritor⁶⁴.

3. Natura și funcțiile sufletului după dialogurile *Republica* și *Legile*

Cum am văzut mai înainte, la sfârșitul discuției din dialogul *Phaidon*, Socrate însuși recunoaște că postulatele fundamentale asupra doctrinei sufletului au nevoie să fie aprofundate⁶⁵. Începînd cu dialogul *Phaidros* își face loc în gîndirea platonice o nouă idee cu privire la natura sufletului: aceea că sufletul e un *compus*, o realitate intermediară care trebuie să lege cele două extreme, inteligibilul și sensibilul, și are o *funcție tripartită*. De altfel, chiar din antichitate s-au observat aceste antinomii în dialectica platonice, așa încît *Cicero* (106—43 î.Hr.), a putut să vorbească în cartea sa, *De natura deorum*, I, 12 de «*inconstantia Platonis*»⁶⁶. Noua sa concepție despre natura și funcțiile sufletului este dezvoltată și întemeiată în cartea a IV-a din *Republica*, pe o analiză de natură logică. Unitatea formală a sufletului este păstrată și în acest dialog ca în *Phaidon*, în virtutea asemănării sale cu esențele

61. Albert Rivaud, *Notice* la ed. *Timaios*, op. cit., p. 189.

62. *Phaidros*, 246 c, ed. cit., p. 36.

63. *Republica*, IV, 434, 435 e. (Platon, *Oeuvres complètes*, tome VII, 1-ère partie, *La République*, livres IV—VII. Texte établi et traduit par Emile Chambry (Collection des Universités de France...), Paris, 1933, p. 32—46); II, 366 e—367 e, ed. cit., vol. VI, p. 61—62.

64. *Republica*, X, 611 a, ed. cit., vol. VII, 2-e partie, p. 108: *αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι; εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον*,

65. *Phaidon*, 107 b, ed. cit., p. 84.

66. Constantin Săndulescu-Godeni, *Das Verhältnis von Rationalität und irrationalität in der Philosophie Platons*, Berlin, 1938, p. 13.

absolute. Cum poate însă să se numească nemuritoare o natură a cărei structură e *multiplă*, cum pare că se arată aceea a sufletului? În cartea a X-a din *Republica*, X, 611 b—612 a⁶⁷, în *Timaios* — 41 e—42 ab și în *Legile*, X, 894 e—895 c, 896 ab, Platon susține că funcția tripartită a sufletului e o consecință a unirii lui cu trupul. În starea terestră în care ne aflăm, noi nu cunoaștem esența actuală a sufletului în starea sa pură. *Nu mai după ce sufletul se va fi despărțit de trup și va fi ajuns la ultimul său termen, vom ști dacă e simplu sau compus și din ce anume este constituit*⁶⁸.

Împărțirea societății în trei clase, organism politic unitar, care corespunde celor trei elemente sufletești, i-a sugerat lui Platon, desigur, noua sa concepție asupra naturii sufletului, ajungând, de la concepția *monistă*, așa cum a dezvoltat-o în tratatul *Phaidon*, la concepția *trihotomistă* a naturii sufletului. Sînt trei categorii sociale în cetate, cărora le corespund cele trei elemente sufletești. În fruntea cetății sînt *filosofii* sau *înțelepții*, cărora le corespunde partea rațională a sufletului, τὸ λογιστικόν, și care se conduc după rațiune: νοῦς sau λόγος; a doua clasă e formată din *militari*, care apără cetatea, oameni irascibili și curajoși, cărora le corespunde curajul sau bărbăția, ὁ θυμός, τὸ θυμοειδές, iar clasa a treia e compusă din oamenii muncii, meseriași, agricultori, comercianți și lucrători, cărora le corespunde elementul apetitiv, poftitor al sufletului, τὸ ἐπιθυμητικόν, ἡ ἐπιθυμία, dorința sau concupiscenta⁶⁹. Fiecare facultate duce, dacă este bine educată, la o virtute cardinală: rațiunea, la înțelepciune, σοφία; voința, la curaj sau bărbăție, ἀνδρεία, iar pofta sau dorința, bine stăpînită, la cumpătate sau moderație — σωφροσύνη.

Cea mai înaltă dintre acestea este *înțelepciunea*, care trebuie să dirijeze pe cele două, căci numai atunci omul poate deveni desăvîrșit.

Prin *înțelepciune*, dreptatea devine o realitate. *Înțelepciunea, curajul* sau *bărbăția* și *cumpătarea* sau *moderația* au rostul să facă posibilă realizarea dreptății în viața socială.

Evident, dreptatea este posibilă numai acolo unde aceste trei virtuți sînt puse în slujba binelui obștesc.

Urmele concepției trihotomiste se pot găsi chiar și în *Phaidon*. Platon vorbește în acest dialog despre φιλόσοφος pe care-l deosebește de φιλοσόματος. Cel dintîi se conduce de înțelepciune, pe cîtă vreme cel de al doilea este φιλότιμος și φιλοχρήματος, adică este atras de onoare și de dorința de avere⁷⁰. Nu-i greu de presupus că acești trei termeni: φιλόσοφος, φιλότιμος și φιλοχρήματος, corespund celor trei elemente sufletești din operele *Republica* și *Timaios*: termenului φιλόσοφος îi corespunde înțelepciunea; termenului φιλότιμος, curajul sau bărbăția, iar termenului φιλοχρήματος, dorința sau concupiscenta⁷¹, care trebuie înfrînată prin stăpînirea de sine — σωφροσύνη și de moderație. Concepția sa trihotomistă asupra naturii sufletului începe să devină mai lămurită în-

67. Ed. Emile Chambry, VII, 2-e parte, p. 109.

68. *Republica*, X, 612 a, ed. cit., t. VII, 2-e parte, p. 109: «Καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φῆσιν, εἴτε πολυειδῆς, εἴτε μονοειδῆς, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπος».

69. *Republica*, IV, 439 d c, ed. cit., t. VII, I-e parte, p. 37; 441 a, p. 39.

70. *Phaidon*, 68 b c, ed. cit., p. 18; 82 c, p. 43.

71. Cf. Constantin Săndulescu-Godeni, *op. cit.*, p. 213; Léon Robin, *Notice*, la *Phaidros*, ed. cit., p. CXVIII.

cepînd cu dialogul *Phaidros*. În mitul tratatului *Phaidros*, sufletul e comparat cu un car înaripat tras de doi cai, dintre care unul este bun, iar altul rău, condus de un vizitiu înaripat. În cazul acesta, vizitiul înaripat al carului ar fi ceea ce în *Republica* se numește *rațiune* sau funcție rațională, λόγος, τὸ λογιστικόν, (sc. μέρος) ; calul cel bun ar fi *inima*, înțeleasă în sensul moral, ὁ θυμός, τὸ θυμοειδές, iar calul cel rău, care împiedică sufletul în elanul său către sferile cerești ar fi *pofta, concupiscentența*, ἡ ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθημητικόν⁷². Un animal sălbatic, un om, un leu, iată monstrul triplu care este sufletul omului, zice Platon, în *Republica*⁷³. Demn de reținut este că aceste trei elemente ale sufletului au *mișcări armonice unele față de altele* : διὸ φιλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους⁷⁴. Interesant este faptul că în *Timaios*, Platon ne dă și concepția *armoniei totale a sufletului*. Alături de armonia elementelor sufletești între ele și țesătura materială, se află *armonia trupului cu a sufletului*. Un corp slab, neputincios, dar cu un suflet mare, sau un trup puternic, uriaș, dar cu un suflet slab, contrazic legile frumuseții și ale armoniei. De aceea, omul trebuie să îngrijească totodată și de suflet și de trup : să nu pună niciodată în mișcare sufletul fără trup, nici trupul fără suflet, pentru ca acestea, ca două părți, apărîndu-se una pe alta, să păstreze echilibrul și sănătatea lor⁷⁵. În privința fiecărui element sufletească luat în parte, Platon înțelege prin νοῦς sau λόγος *elementul rațional* nemuritor al sufletului uman. Alături de sufletul rațional, există *sufletul senzitiv*, compus în parte sau în total din sufletul irațional al materiei și constă din două elemente, elementul inimos, curajul, ὁ θυμός, și elementul concupiscent, pofitor, ἡ ἐπιθυμία, sufletul senzitiv care se naște și moare o dată cu trupul. Am văzut, la începutul expunerii noastre, că Platon a dezvoltat această concepție către sfîrșitul vieții sale în dialogul *Timaios*. Reiese din acest tratat că *sufletul rațional* e opera Demiurgului superior, iar *sufletul senzitiv*, despărțit în două suflete inferioare, *sufletul volitiv* și *sufletul apetitiv*, e opera demiurgilor inferiori⁷⁶. Tot în *Timaios* găsim, cu privire la esența sufletului, și ideea că sufletul este un intermediar între indivizibilitatea esenței inteligibile și divizibilitatea corpului sensibil⁷⁷.

În regulă generală însă, după concepția platoniană, compusul uman e *trihotomic*, adică e format din trei părți : din *spirit, sau rațiune* (πνεῦμα, νοῦς, λόγος), din *suflet senzitiv* (ψυχὴ ἄλογος), cu cele două părți ale sale, *sufletul volitiv* și *apetitiv*, și din *corp*, (σῶμα, σάρξ, sau ὕλη), materia. Elementele sufletești sînt localizate anatomic în trupul material : rațiunea, în cap, curajul sau bărbăția, în piept, concupiscentența sau pofta, în pîntece. Pentru a se evita coruperea elementului superior de elementul inferior, ele sînt despărțite de cîte o barieră : stomacul e despărțit prin diafragmă ; iar capul, locul rațiunii, prin gît, pe unde impulsurile voinței mai pot ajunge la rațiune⁷⁸.

72. *Phaidros*, 246 a b, ed. cit., p. 35 ; 247 b, p. 37 ; 248 a b, p. 39 ; Cf. Léon Robin, *Notice*, la ed. *Phaidros*, p. CXVIII.

73. *Republica*, IX, 588 d e, ed. cit., t. VII, 2-e partie, p. 75.

74. *Timaios*, 90 a, ed. cit., p. 225.

75. *Timaios*, 88 b c, ed. cit., p. 222.

76. *Timaios*, 69 e, ed. cit., p. 196.

77. Léon Robin, *Notice* la ediția *Phaidros*, p. LXII.

78. *Timaios*, 69 e—70 a, ed. cit., p. 196.

În afară de oameni și de animale, Platon admite că și *plantele participă la a treia speță de suflet*, aceea muritoare, care-și are sediul în pînțece. Acest suflet nu are în sine nici opinie, nici rațiune, nici inteligență, ci numai senzații plăcute sau dureroase și dorințe. Totdeauna pasiv, el trebuie să sufere totul ⁷⁹.

Vedem, acum, că Platon susține nemurirea sufletului nu atît ca în *Phaidon*, în virtutea simplicității și unicității naturii sale, ci sînt aduse noi rațiuni ca, de exemplu, *frumusețea ansamblului care unește cei doi poli opuși, eternul și sensibilul*, printr-o armonie intermediară. Dar Platon n-a dezlegat problema dacă sufletul e o formă compusă sau simplă, lăsînd să se înțeleagă că acest punct al doctrinei sale cere dezvoltări ulterioare. În *Timaios*, 41 a b, el n-a exclus această formă de indestructibilitate a sufletului, care s-ar întemeia pe *excelența compunerii lui, ca și pe înțelepciunea divină*, care refuză să distrugă un astfel de compus ⁸⁰. La această indestructibilitate, datorită grației divine, face Platon apel pentru a împăca alcătuirea tripartită a sufletului cu ideea de nemurire.

4. Eshatologia platonică

Eshatologia platonică este destul de complicată, greu de descurcat și deseori nu lipsesc nepotriviri și echivocuri. Pe cît ne-a fost cu putință am căutat să explicăm contrazicerile, să înlăturăm incoerențele, să apropiem discrepanțele.

Asupra destinului sufletului se poate vorbi la Platon de o dublă eshatologie : una în care ni se arată *destinul sufletului înainte de coborîrea lui în lumea pămîntească și alta în care ni se arată destinul său final după ce a plecat din această lume materială*.

Observăm, mai întîi, în dialectica platonică această mare contrazicere : *Timaios* și *Legile*, cartea a X-a, opere scrise la bătrînețe, admit creația sufletului prin intervenția Demiurgului, în timp ce în *Phaidon*, *Phaidros* și *Republica* ni se demonstrează existența lui din veșnicie, avînd înrudire și asemănare cu lumea Ideilor. Platon n-a încercat să lămurească această antinomie, dar se pare că n-a renunțat niciodată de a susține *eternitatea sufletului, atît înainte de întrupare, cît și după aceasta*.

a. După dialogul *Phaidros*, **prima eshatologie** constă în a socoti o ierarhie a sufletelor înainte de întruparea lor, *considerată în raport cu contemplarea realităților adevărate*. În existența preempirică a sufletelor se află unele care, fiind asociate la unul din corurile divine, au văzut cel puțin o parte din aceste realități. În onoarea acestui loc supra-ceresc, nici un poet de pe pămînt nu a cîntat pînă acum imnul și nu-l va cînta niciodată după merit ⁸¹. Recompensa acestor suflete care imită sufletele zeilor e de a fi lipsite de vinovăție pînă la următorul ciclu care e de o mie sau de zece mij de ani ⁸², adică de a putea continua existența lor cerească fără să intre în devenire. Dacă aceste suflete perseverează, ele își asigură recompensa *de a continua totdeauna existența lor cerească fără a mai coborî vreodată în devenire*.

79. *Timaios*, 77 b, ed. cit., p. 206.

80. *Timaios*, 41 a b, ed. cit., p. 156.

81. *Phaidros*, 247 c, ed. cit., p. 38.

82. *Phaidros*, 249 d, ed. cit., p. 41 ; 256, p. 55.

Cele care nu stăruiesc însă în contemplație sînt pedepsite la sfîrșitul respectivului ciclu coborînd, printr-un proces de decădere, în lumea materială și ajung astfel să se întrupeze în corpurile omenești pe pămînt⁸³, pentru purificare — *κάθαρσις*. Sufletului ajuns pe pămînt nu-i mai rămîne decît o singură scăpare : aceea de a se întrupa în prima generație într-un trup de om și nu în orice viețuitoare. Dar, după cum se află o ierarhie calitativă în existența preempirică a sufletului în raport cu viziunea mai mult sau mai puțin bogată a realităților pure, tot așa se află și o ordine predestinată a încarnărilor : sufletele care s-au apropiat cît mai mult de realitățile supracerești, prietenele înțelepciunii și ale frumuseții, se vor încarna într-un filosof. Degradarea încarnărilor continuă pe o scară destul de lungă. Pe ultimele trepte ale scării, se află sufletul sofistului, al demagogului și al tiranului⁸⁴.

b. **Eshatologia a doua.** Prima naștere pămîntească e pentru suflet sfîrșitul existenței sale anterioare și începutul unei noi existențe. Al doilea destin al sufletului, *destinul său final*, este legat acum de existența sa terestră. Ceea ce se întîmplă cu sufletul după prima moarte, e obiectul celei de a doua eshatologii. În acest punct al gîndirii platonice, două idei își croiesc drumul. După prima, soarta viitoare a sufletului va depinde de viața dusă în unire cu trupul pămîntesc, după purtarea lui potrivit dreptății sau nedreptății. Există și o judecată a morților. După dialogurile *Gorgias*⁸⁵, *Republica*⁸⁶ și *Phaidon*⁸⁷, sînt supuse judecății și sufletele celor mai buni, sufletele adevăraților filosofi, ca orice suflet ; dimpotrivă, în *Phaidros*, sufletele care s-au descărcat prin filosofie de tot ceea ce apăsa pe ele, adică sufletele filosofilor, merg de-a dreptul în cer⁸⁸. După cea de a doua idee, sufletele, o dată eliberate, vor re-lua locul lor în corul divin căruia ele au aparținut, pentru un termen de zece mii de ani, de unde, la fiecare mie de ani, ele încep o nouă existență⁸⁹. Această favoare, după eshatologia dialogului *Phaidon*, se refuză totdeauna marilor vinovați⁹⁰.

Dacă, în această nouă existență terestră, sufletul filosofilor iubește filosofia și viața curată, el se va ridica din nou pentru altă mie de ani, de unde va coborî iar pe pămînt pentru o nouă existență. La capătul celei de a treia existențe, dacă și aceasta va fi curată ca și celelalte două, va primi privilegiul, după al treilea mileniu, de a se reîntoarce în locul său de origine, în cer. Locul acesta îl poate atinge numai filosoful. Sufletele generoase și nobile, dar lipsite de filosofie, potrivit cu viața terestră pe care au dus-o, vor merge și ele după judecată, «într-un loc oarecare al cerului»⁹¹, un fel de paradis, care, în dialogul *Phaidon*, este rezervat numai filosofilor⁹². Sufletul pătat de nedreptate, plin de păcate,

83. *Phaidros*, 247 b, ed. cit., p. 38 ; 248, p. 40 ; 250 a, p. 43.

84. *Phaidros*, 248 d e, ed. cit., p. 40—41 ; *Republica*, IX, 587 b c, ed. cit., tome VII, 2-e parte, p. 73.

85. *Gorgias*, 526 e, ed. cit., p. 222.

86. *Republica*, X, 614 c d, ed. cit., t. VII, 2-e parte, p. 113.

87. *Phaidon*, 113 e, ed. cit., p. 96.

88. *Phaidros*, 256 b, ed. cit., p. 54.

89. *Phaidros*, 248 c—249 a b, ed. cit., p. 41 ; cf. *Notice* la ed. *Phaidros*, p. XCI.

90. *Phaidon*, 113 e, ed. cit., p. 96.

91. *Phaidros*, 256 d e, ed. cit., p. 55.

92. *Phaidon*, 110 c—111 c, ed. cit., p. 90—91 ; 114 b c, p. 96.

care a dus o viață necurată, după întiia existență terestră, va fi condamnat, la judecată, să-și ispășească în locuințele interioare ale Hadesului o pedeapsă proporțională cu greșelile sale, de unde, după o trecere de o mie de ani, va fi rechemat la o nouă existență. Platon împarte, în *Phaidon*, aceste suflete în mai multe categorii : mai întii, după o veche tradiție religioasă, sufletele îngreuiate cu particule materiale rămase din atingerea și împreunarea lor cu trupul doresc să rămână mereu în lumea vizibilă, dintr-un fel de groază de nevăzut, care se mai numește și Hades. Astfel de suflete rătăcesc în preajma monumentelor funerare și a mormintelor, unde au fost deseori văzute arătările lor deșarte în chip de umbre întunecoase⁹³. Ele își ispășesc astfel păcatele vieții lor de mai înainte, și vor rătăci pe acele meleaguri pînă ce, datorită înclinării particulelor trupesti ce le însoțesc, se vor uni din nou cu un corp, corespunzător vieții lor materiale. Cei ce s-au dedat în viață cu totul mincării, poftelor și băuturii, se vor întrupa în chipuri de măgari sau în alte viețuitoare asemănătoare ; cei ce n-au prețuit decît tirania, nedreptățile și jafurile se vor încarna în trupuri de lupi, uli și șoimi⁹⁴. Sufletele care au respectat virtutea față de popor și de stat, ceea ce numim dreptate și cumpătare, pe care le-au cîștigat mai mult prin deprindere și obișnuință, decît prin filosofie și cugetare, vor intra, poate, la a doua naștere în viețuitoare mai apropiate și mai blînde, de pildă în albine, viespi, furnici, sau în oameni, însă de data aceasta vor deveni oameni cumpătați⁹⁵.

În mitul de la sfîrșitul dialogului *Phaidon*, Platon ne dă o întreagă cosmografie a universului. El admite sfericitatea pămîntului și poziția sa intermediară în centrul sferei cerești⁹⁶. Deasupra acestuia e pămîntul curat, paradisul ; dedesubtul pămîntului locuit de muritori se întinde, ca o prelungire a acestuia, cel de al treilea pămînt. Aici se găsesc locuințele Hadesului, înconjurat de fluviul Okeanos și udat de alte patru fluvii, Acheronul, Pyriphlegethonul, Stygionul și Cocytul.

La moartea fiecărui om, un geniu ocrotitor hărăzit fiecăruia de soartă, conduce sufletul într-un loc unde trebuie să se adune toți pentru a fi judecați⁹⁷. De aici fiecare este condus de geniuul său spre ținutul lui Hades. Sufletul măsurat și înțelept urmează cu ușurință geniuului ; dar sufletul care pleacă din viață încărcat de patimile trupesti, rămîne vreme îndelungată vrăjit de dragostea pentru trup și pentru lumea ce cade sub simțuri și numai tîrît de geniuul său merge la locul hărăzit⁹⁸. Cei ce au străbătut viața aceasta în curăție sînt călăuziți de zeii înșiși⁹⁹. După ce sufletele au ajuns la locul convenit în Hades, mai întii sînt judecate, cele bune, ca și cele rele, fără deosebire¹⁰⁰.

Judecata aceasta împarte sufletele în cinci clase. Mai întii două mari clase : a celor buni, cuvioși și înțelepți și alta a celor necurați.

93. *Phaidon*, 81 c d, ed. cit., p. 41.

94. *Phaidon*, 82 a, ed. cit., p. 41.

95. *Phaidon*, 82 b, ed. cit., p. 43.

96. *Phaidon*, 108 e, ed. cit., p. 87.

97. *Phaidon*, 107 d, ed. cit., p. 85.

98. *Phaidon*, 108 a b, ed. cit., p. 86.

99. *Phaidon*, 108 c, ed. cit., p. 86.

100. *Phaidon*, 113 d, ed. cit., p. 95.

Aceasta din urmă, la rândul ei, se subdivide în alte trei clase : a. Cei ce au dus o viață mijlocie sînt conduși pe Acheron pînă la lacul Acherusia, unde-și ispășesc pedepsele primite după măsura nelegiuirilor. Aceștia, după ce se curăță, sînt eliberați. b. Cei ce au făcut păcate mai grave, vor fi și ei eliberați, în urma unei expieri salvatoare și numai dacă vor fi iertați de cei cărora le-au pricinuit suferințe în viață. c. Cei ce au făcut păcate foarte grave, sînt aruncați în tartar, de unde nu vor mai ieși niciodată ¹⁰¹.

Sufletele care au rămas în Hades, timpul sortit, și au îndeplinit ispășirea, după multe și îndelungate perioade de timp, sînt aduse din nou la viață de o altă călăuză ¹⁰². Numărul *sufletelor existente este fix*. El nu poate nici să se micșoreze fiindcă nu mor, dar nici să se mărească, fiindcă atunci toate cele muritoare ar deveni nemuritoare. Ajunse din nou la viață, sufletele trebuie să se reîncarneze. Exemplare vii de oameni sau de animale sînt așezate în fața lor și soarta fixează pentru fiecare rangul în care va alege. Alegerea aceasta se face la întîmplare, întrucît sufletele, atît cele care vin din Hades cît și cele care vin din cer pentru a primi răsplata unei noi existențe, pot adesea să se înșele. Alte suflete, însă, pentru rațiuni necunoscute, preferă existența de animal aceleia de om ¹⁰³. Reîncarnarea se face printr-o degradare crescîndă. Seria reîncarnărilor omului începe prin femeie, care provine dintr-un suflet laș și nedrept, și coboară pînă la animalele acvatice, care provin din oamenii cei mai puțin inteligenți ¹⁰⁴.

Sufletele care au dus o viață de curăție și sfințenie sînt liberate îndată după judecată din aceste regiuni interioare ale pămîntului și merg în sus, deasupra pămîntului, într-un fel de paradis, în locuințe curate. Acelea însă care s-au curățit prin filosofie, trăiesc în veșnicie, în locuri mai desfătătoare decît ale celorlalți. Frumoasă e răsplata și mare este speranța noastră, zice Socrate ¹⁰⁵ De aceea trebuie să avem grijă de suflet, nu numai pentru timpul cît trăim, ci pentru eternitate. Dacă moartea ar fi sfîrșitul a tot ce există, *ar fi un mare cîștig pentru cei păcătoși* : moartea i-ar elibera și de corp și de suflet și de păcatele lor ¹⁰⁶. Fiindcă sufletul se arată a fi nemuritor, nu există nici o altă scăpare și mîntuire de rele decît să-l facem cît mai bun și cît mai înțelept ¹⁰⁷.

Zei nemuritori au și ei un corp de foc ¹⁰⁸, spre deosebire de sufletele omenești care primesc în existența lor temporară un corp din pămînt. Moartea e numai pentru acest corp fără glorie. Ea nu înseamnă a muri cu desăvîrșire, față de orice fel de corp, ci de a pregăti sufletul pentru a relua un alt fel de corp, acela care la origine i-a fost propriu ¹⁰⁹. Acest lucru se face — după Platon — nu atît prin ascetism, cît mai ales prin cunoștință și iubire. Prin iubire, marele mister al existenței, care

101. *Phaidon*, 113 e, ed. cit., p. 96.

102. *Phaidon*, 107 c, ed. cit., p. 85.

103. *Republica*, X, 619 c d, ed. cit., t. VII, 2-e parte, p. 121; Léon Robin, *Notice la Phaidros*, p. XCIII.

104. *Timaios*, 90 e—92 b, ed. cit., p. 228—229.

105. *Phaidon*, 114 c, ed. cit., p. 17: «καλὸν γάρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη».

106. *Phaidon*, 107 e, ed. cit., p. 85.

107. *Phaidon*, 107 d, ed. cit., p. 85.

108. *Timaios*, 40 a, ed. cit., p. 154; *Phaidros*, 246 e, ed. cit., p. 36—37.

109. *Timaios*, 90 a b c, ed. cit., p. 225.

reprezintă efortul naturii muritoare, atît în ordinea fizică, cît și în cea spirituală, așa cum ne arată dialogul *Symposion*, și prin filosofie, omul se poate salva pe sine din condiția sa pentru a putea ajunge la nemurire.

Nu este de mirare că filosofia platonice cu ideile sale sublime, cu toate lipsurile și contrazicerile ei, a exercitat o influență atît de mare asupra spiritelor de elită ale lumii creștine, dintre care menționăm pe următorii: Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful († 165)¹¹⁰, Clement Alexandrinul († 215—216), marele teolog alexandrin Origen († 254)¹¹¹, Metodiul de Olimp (311), Sf. Grigorie de Nazianz († 389—390), Sfîntul Grigorie de Nyssa († 394—395), Nemesios de Edesa († după 400), marele teolog, istoric și filosof apusean, Fericitul Augustin († 430)¹¹², Dionisie Areopagitul († sfîrșitul secolului V), Sfîntul Maxim Mărturisitorul († 662), Sfîntul Ioan Damaschin († 749), și mulți alți teologi și scriitori bisericești din perioada patristică (secolele II—VIII).

De asemenea, în Evul Mediu, platonismul, în luptă cu aristotelismul, a influențat pe Ioan Scotus Erigena († sfîrșitul sec. IX), Gilbert de la Porée (sec. XII), Bonaventura († 1274).

Filosofia platonice a influențat mai ales pe teologii și scriitorii din epoca Renașterii. Scrierile «divinului Platon» au influențat în Răsărit pe Mihail Psellos (1018—1078), pe Ghenadie al II-lea Scholarios († 1472), primul patriarh ecumenic sub turci (1454—1456; 1462—1463; 1464—1465)¹¹³, pe filosoful Gheorghe Ghemist Pleton († 1452), de la Mistra, în Moreea, vechiul Poloponez, care a adunat în jurul său pe fruntașii renașterii elenismului, fiind interpretul prin excelență al platonismului, despre care a scris cele mai interesante și valoroase opere.

El a făcut parte din suita împăratului Ioan al VIII-lea Paleologul (1425—1448), la sinodul unionist de la Ferrara-Florența, în 1438—1439.

Din cursul anului 1438, el intră în legături directe cu primii platonicieni ai Renașterii italiene, în frunte cu Marsilio Ficino (1433—1499), asupra cărora a exercitat o mare înrîurire. El a contribuit în mod deosebit la înființarea Școlii de Filosofie din Florența, numită Academia Platonice, din 1459¹¹⁴.

Filosofia platonice a influențat în secolul al XVIII-lea pe filosoful german Gottfried Wilhelm Leibnitz († 1716), iar în secolul al XIX-lea, pe marii filosofi germani Immanuel Kant († 1804)¹¹⁵, Johann Gottlieb Fichte († 1814), Georg F. Fr. Hegel († 1831), Friedrich Wilhelm Schelling († 1854) și n-a încetat pînă azi de a influența pe marii gînditori și filosofi din diferite țări.

110. Pr. prof. I. Rămureanu, *Concepția Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful despre suflet*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 7—8, p. 403—423.

111. Pr. prof. Nic. Buzescu, *Despre suflet la Origen*, în «Mitropolia Olteniei» XXXVIII (1986), nr. 2, p. 37—63.

112. Pr. prof. I. Rămureanu, *Introducere la opera Confessiones — Mărturisiri a Fer. Augustin*, trad. de N. I. Barbu, București, 1981, p. 5—60.

113. Idem, *Ghenadie II Scholarios, primul patriarh ecumenic sub turci*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 72—109; Idem, *Mărturisirea de credință a patriarhului ecumenic Ghenadie II Scholarios*, în «Ortodoxia», XXXVI (1984), nr. 4, p. 462—499.

114. Fer. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956. (Recenzie de Pr. prof. I. Rămureanu, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 3, p. 464—470).

115. Jean-Louis Bruch, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, 1968. (Recenzie de Pr. prof. I. Rămureanu, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1, p. 118—121).

Pe lângă Sfânta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți și Scriitori bisericrești, în spiritualitatea ortodoxă există și o colecție de maxime și cuvinte duhovnicești, cunoscută sub denumirea de *Pateric* sau *Cuvintele Sfinților Bătrâni*. Această colecție de cuvinte și învățături nu își are o dată de apariție și nici o zonă oarecare unde s-ar fi format sau scris. Unii socotesc că locul primelor «Cuvinte» ar fi fost Egiptul, patria primilor monahi și organizatori ai vieții monahale, alții socotesc Palestina, unde ar fi trăit mari asceti ca : Sfântul Gherasim, Teodosie cel Mare și alții.

Cea mai mare parte a acestor «Cuvinte», cunoscute pînă în prezent, este rodul osternelilor și experienței spiritului monastic egiptean din secolele IV—V. Nu este exclus ca timpul să scoată la iveală din bibliotecile multor mînăstiri orientale, manuscrise inedite cu învățături, cuvinte și sfaturi duhovnicești și ale altor părinți, pe care încă nu-i cunoaștem. Un asemenea caz este cunoscut în colecția filocalică a lui Nicodim Aghioritul, care tipărește acele «Cuvinte» ale Sfântului Antonie cel Mare, neamintindu-ne de vreo colecție anterioară. Desigur că Nicodim Aghioritul s-a bazat pe un manuscris¹.

Cele mai multe «Cuvinte» ale Sfinților Bătrâni, care ni s-au păstrat, aproape o mie șase sute, au fost rostite în limba coptă, limba așezătorilor egipteni. Unele din ele au fost copiate de către ucenicii acestor mari trăitori și sfinți cunoscuți sub numele de Avva². Limba în care s-a scris a fost prima dată limba greacă, apoi în celelalte limbi de circulație din Biserica Veche. Această colecție în limba greacă se prezintă în două variante : 1. alfabetică³ — începînd cu Avva Antonie și sfîrșind cu Avva Or, în 24 de capitole ; sînt amintiți 135 de părinți (ierarhi, clerici, monahi, mireni și trei maici) ; 2. tematică⁴ — cuprinzînd cuvintele Părinților fără nume, așezate pe probleme, în capitole, teme tratate și numele capitolului, diferind după traduceri și manuscrise, 22 în varianta latină a lui Pelagiu, 21 în traducerea franceză, 29 (cu adăugiri) în traducerea românească. Aceste două colecții au fost preluate în mare parte și explicate de Paladie în *Istoria Lausiacă*, de Sfântul Ioan Casian, în *Con-*

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor de pregătire a doctoratului în Teologie, la catedra de Patrologie, sub îndrumarea Pr. prof. Ștefan Alexe, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Introducere*, la Sfântul Antonie cel Mare, *Filocalia rom.*, vol. I, Sibiu, 1946, p. 12.

2. *Patericul ce cuprinde în sine cuvintele folositoare ale Sfinților Bătrâni*, Rîmnicu-Vîlcea, 1930, p. 151 (Se va cita *Pateric*).

3. Jean B. Cotelien, *Ecclesiae Graecae Monumenta*, t. I, 1677, pp. 338—712, re-luată în J. P. Migne, P. G., CXV, col. 71—440 ; traducerea franceză : «*Les sentences des Pères*», collection alphabétique, Solesnes-Belfontain, 1981, p. 7.

4. Patriarhul Fotie cunoaște o asemenea variantă în greacă, în 22 cap., numită «*Biblion Andronologion*», P.G., III, col. 664. O ediție latină completă, după traducerea lui Pelagiu și Ioan (sec. VI), se află în *Vitae Patrum* (Verba Seniorum), cărțile V—VI, Anvers, 1615, reprodușă de J. P. Migne în P. L., LXXIII, col. 851—1022. Există și o ediție nouă în limba franceză, *Les sentences des Pères du désert*, Série des anonymes, traduite et présentée par Dom Lucien Regnault, moine des Solesnes, Solesnes-Belfontain, 1985.

vorbiri cu Părinții, apoi de Isaia din pustiul Scetic, Dorotei de Gaza, Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Isaac Sirul, și alți Părinți ai Filocaliei.

În lucrările acestor sfinți menționați mai sus, găsim multe «Cuvinte» ale Părinților, necuprinse în Pateric, ceea ce ne întărește convingerea că mai sînt și alte comori care n-au fost cuprinse aici. Cuvintele de învățătură ale acestor Sfinți Bătrini sînt un rod al nevoițelor continue, al unei vieți cumpătate, lucrate cu fapte. Ele povățuiesc pe cei ce se nevoiesc cu osirdie și prin ele omul învață ce trebuie să facă în momentele concrete ale vieții. Așa cum se spunea în prefața primei ediții a Patericului, tradus în limba română, «aceste cuvinte sînt ca ierburile miroitoare, care îndulcesc simțurile sufletului și veselesc ochii și deșteaptă din somnul lenevirii sufletul, către urmarea nevoițelor, antrenîndu-l către calea ce duce la împărăția cerurilor»⁵. Cuvintele erau rostite cu diferite ocazii, fie la cererea insistentă a celor ce doreau o viață desăvîrșită, fie în cazul unor întruniri sau soboare, unde se debăteau lucruri ziditoare de suflet cu o anumită tematică, despre desăvîrșire, virtute, păcate de moarte, darurile Sfîntului Duh⁶. De obicei, cuvintele au luat naștere fără să aibă un program mai înainte stabilit, ci așa cum Duhul Sfînt inspira pe Părinte să rostească un cuvînt de folos pentru ucenic. Cuvintele lor nu sînt maxime raționale fără aplicație, ci cuvinte de folos în vederea mîntuirii. Marii Părinți uneori tăceau și nu spuneau cuvinte de folos, considerînd că prin această stare vor aduce mai mult folos celui ce ar cere sfat. «Dacă nu se folosește de tăcerea mea, nici de cuvîntul meu nu poate să se folosească»⁷. De aceea, apoftegma sau cuvîntul, se poate defini ca un cuvînt harismatic, rostit din interiorul incandescent al unei vieți, într-un continuu dialog cu Dumnezeu. Cuvîntul lor era venit ca din partea lui Dumnezeu prin gura ascetului, ca mesager al tainei cuvîntului, ce se plămădea în tăcere și pe care Părinții deșertului îl grăiau cu multă prudență. Cuvintele lor exprimă experiențe harice, și nu sînt date tuturor Părinților, cum este cazul cu Avva Pimen, căruia dintre toți frații lui, numai lui i s-a dat harul cuvîntului. Uneori ucenicii așteptau zile în șir ca să primească un cuvînt de folos. Unii plecau fără acesta, după cum Dumnezeu îi descoperea Bătrînului ce să-i zică, sau să tacă. De aceea, ucenicii se rugau înainte de a merge să ceară un cuvînt de folos, ca Dumnezeu să vorbească prin Avva, pentru mîntuirea lor. În cazul în care primeau acest cuvînt folositor, avea pentru ei aceeași valoare cu a Cuvîntului divin. Se spune că, într-o zi, un frate a cerut unui Bătrîn un al doilea cuvînt, puțin după ce l-a primit pe cel dintîi. Bătrînul l-a întrebat: «L-ai împlinit pe cel dintîi?». «Nu încă», a fost răspunsul. «Și atunci de ce mai ceri un altul?».

În tradiția duhovnicească ortodoxă, cuvîntul este destinat întotdeauna să se întrupeze. Dacă Fiul lui Dumnezeu s-a făcut trup, cuvîntul pronunțat pentru folosul duhovnicesc trebuie de asemenea să se întrupeze, să se transforme în acțiune; altfel el este zadarnic. Un frate care a venit la un Bătrîn pentru a-i cere acestuia cuvînt de folos, neprimindu-l, a plecat mîhnit. După ce a plecat fratele, ucenicul a întrebat: «De ce Părinte, nu i-ai spus un cuvînt de folos?». Avva a zis: «Negustor

5. *Pateric*, p. 3.

6. Sfîntul Ioan Casian, *Convorbiri cu Părinții*, în *Filocalia rom.*, vol. I, p. 137.

7. Teofil Arhiepiscopul, în *Pateric*, p. 96.

de cuvinte era el, și lua de la mine și ducea la altul, fără să facă ceva». Prin aceasta Părintele a vrut să arate că sfaturile duhovnicești nu se dau numai pentru a îmbogăți mintea, ci se dau pentru a fi puse în practică. «Dacă ești un om care iubește învățătura — spune Sf. Marcu — fă-te iubitor de osteneală, căci simpla cunoștință îngîmfă». Părinții Patericului nu sînt numai oameni simpli, ci mulți dintre ei și-au însușit cultura timpului lor. Astfel Sfîntul Arsenie a fost educatorul fiilor împăratului Teodosie, Honorie și Arcadie, alții au deținut demnități la curțile împărătești, însă atît cei învățați cît și cei de condiție modestă, mărturisesc în unanimitate că adevărata înțelepciune este frica de Dumnezeu și împlinirea poruncilor Lui. Deși majoritatea Părinților trăiau în pustie, totuși nu erau străini de dogmele credinței creștine și de «eforturile Bisericii în lupta cu ereticii». Ortodoxia credinței, este o condiție absolută în obținerea mîntuirii. Un Părinte a fost învinuit de toate păcatele și le-a acceptat, dar atunci cînd a fost întreat dacă este eretic, a răspuns: «Nu sînt», căci de sînt păcătos, mă voi pocăi, dar de sînt eretic, cine mă va ierta fiind depărtat de Dumnezeu?».

Patericul cuprinde și învățături ale unor mari teologi ca: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Macarie cel Mare, Antonie cel Mare, Epifanie de Salamina și Atanasie cel Mare.

Avva Siluam îndemna pe monahi ca în fiecare dimineață să mediteze asupra simbolului de credință niceo-constantinopolitan.

Monahii iau atitudine împotriva ereticilor: «Venind o dată arienii la Avva Sisoe, au început a cleveti pe ortodocși. Bătrînul nu le-a răspuns nimic, ci chemîndu-și ucenicul i-a zis: «Adu-mi cartea Sfîntului Atanasie». Și tăcînd ei și-au cunoscut eresul lor. Apoi i-a slobozit în pace.

Avva Ghelasie ia atitudine împotriva nestorienilor, Avva Foca, împotriva monofiziților, Avva Lot împotriva origenismului, Avva Serapion convertește un maniheu⁸, alți Părinți combat pe mesalieni.

Din «Cuvintele» Sfinților Părinți cunoaștem viața monahală din vremea lor precum și a societății în care au trăit. Ele scot în evidență o psihologie ireproșabilă, se adaptează la toate momentele din viața ale credinciosului. De aceea, spunea și Avva Zosima, cîtă putere au Cuvintele Sfinților! Cu adevărat, orice au grăit, din lucru și din adevăr au grăit, precum a zis Marele Antonie, și din acest motiv sînt atît de puternice, pentru că au fost grăite de către cei care le-au și experimentat, așa după cum poruncește un Părinte, zicînd: «Cuvintele tale să fie adevărate de viață»⁹.

1. Sfîntul Duh în viața și învățătura Părinților din Pateric

Teologia Părinților Patericului nu este savantă, ci practică, trăită și experimentată ortodox¹⁰. Deși preocuparea Părinților este în mod special rugăciunea, care este un dialog cu Dumnezeu, totuși foarte puțini vorbesc despre El, iar atunci cînd spun ceva, o spun cu mare rețineră

8. *Pateric*, p. 103.

9. Avva Sisoe, P. G., LXV, 400 D.

10. Avva Moschu, *Limonariu*, P.G., LXXXVIII, 2860.

și sfială duhovnicească. Dumnezeu este în interiorul lor și dobîndesc și pe cele de aici și pe cele veșnice. Toate lucrurile se constată că se dau celui care se face vrednic de Dumnezeu, în dar, fără să aibă vreun merit în această direcție, ci numai o pregătire și o curățenie deosebită. Se știe că Sfîntul Duh odihnește peste cel care nu are răutate și se străduiește să devină foc pentru primirea focului Duhului.

Sfînții Părinți ai Patericului sînt convinși că Dumnezeu este inaccesibil în ființa Sa și rămîne mereu o taină de nepătruns. Vorbind despre Dumnezeu în Sfînta Treime, Sfîntul Sisoie se folosește de o comparație clasică: «Soarele este Tatăl, raza Fiul și Aurora Sfîntul Duh»¹¹. «Dumnezeu este asemenea unei lumini contopite în trei sori apropiați unul de altul», răspunde Sfîntul Grigorie, cînd este întreat asupra egalității persoanelor Sfîntei Treimi.

După înălțarea Mîntuitorului la Ceruri, Duhul Sfînt se pogoară în Biserică și rămîne în ea, conducînd-o pînă la sfîrșitul veacurilor. Lucrarea Lui nu are margini și îndumnezeiește pe cei ce se fac vrednici de El. Astfel Avva Antonie era purtător de Duh, văzînd mai înainte cele ce aveau să fie. Prezența Duhului asupra omului este însoțită de o transformare interioară a acestuia. Fața lui Avva Arsenie era ca a îngerului, fiind bărbat bun plin de Duhul Sfînt și de credință¹². Fără lucrarea Sfîntului Duh, sufletul omenesc rămîne sterp, iar cînd sufletul s-a făcut vrednic de primirea Lui, Se pogoară în cele mai dinăuntru ale sale, îl înnoiește și omul scoate ramuri ale fricii de Dumnezeu.

În stare de rugăciune fierbinte, sufletul se zdrobește de umilință, apoi este aprins de fericirea cerească și trăiește în trup Împărăția lui Dumnezeu. Unde este El, patimile se opresc, iar credinciosul este născut spre viața veșnică și, în același timp, naște în interiorul său pe Hristos.

În acest sens, Părinții sfătuiesc: «Dă sînge și ia Duh», adică luptă-te în continuu pînă la martiriu, ca să fii încununat pentru veșnicie»¹³. Prin lucrarea curățitoare a Sfîntului Duh, monahul dobîndește puterea asupra duhurilor răutății. Dragostea lui față de toată lumea arată că viața lui este sub călăuzirea Sfîntului Duh. Cînd iubirea lipsește, lipsește Duhul Sfînt. El se îndepărtează de aceia care se leapadă de credință. Se știe cazul unui frate care s-a lepădat de bunăvoie de Dumnezeu, de botez, de cinul monahal și îndată a văzut cum a ieșit din gura lui Duhul Sfînt în chip de porumbel, și a zburat la cer. A trebuit după aceea multă rugăciune din partea lui, cît și din partea părintelui său duhovnicesc, pentru ca Duhul Sfînt să intre iarăși în el¹⁴.

Avva Zaharia se ruga și Duhul Sfînt era deasupra lui. Un bătrîn care căzuse într-un oarecare păcat, după ce s-a pocăit de fapta făcută, Duhul Sfînt s-a odihnit din nou deasupra lui. Acesta a devenit renumit în acel ținut, aducînd neîncetat mulțumiri lui Dumnezeu¹⁵. Pregătirea interioară prin fapte de virtute scoate din om toate lucrurile întineri-

11. Prd. Nacu Stoescu, *Invățături dogmatice în Apophthegmata Patrum*, în «Mitropolia Banatului», XXXIV (1984), nr. 9—10, p. 536.

12. Lucien Regnault, *Les sentences des Pères du désert*, Solesnes, 1870.

13. Avva Arsenie, în *Pateric*, p. 25, 43.

14. *Pateric*, p. 137.

15. *De la Sfîntul Amfilohie*, în *Pateric*, p. 406.

cului și îl deschide spre lumina Sfântului Duh. Prin venirea harului, toate cele dinlăuntru se luminează, mintea se face vas al primirii dumnezeirii, inima se încălzește de dragoste dumnezeiască, iar voința se întărește pentru lucrarea faptelor bune. Orice gând rău, privit la lumina harului, se stinge și, o dată cu el, și intenția vrăjmașului de a lua cu asalt cetatea sufletului. În același timp omul își vede adevărata sa valoare, își descoperă slăbiciunile și neputința lui și, cu cât se apropie mai mult de Dumnezeu, cu atât se vede mai păcătos, așa cum Proorocul Isaia văzându-L pe Dumnezeu, se făcea pe sine ticălos și necurat¹⁶. Unde este Sfântul Duh, păcatul nu-și mai are rost, nici lipsa de iubire, căci toate se topesc în omul purtător de Duh. Sfântul Antonie cel Mare biruiește ispitele și devine purtător de Duh. Fiind plin de harul și dorința acestuia, în interiorul său Se sălășluiește Dumnezeu și toată viața lui este pentru Dumnezeu. Prin lucrarea lui Dumnezeu, pustnicii trăiesc iarna în frig și nu răcesc, vara în arșiță și nu se vatămă, postesc pînă la epuizare și nu duc lipsă de hrană. Duhul lui Dumnezeu se face pentru trăitori de toate, hrană, căldură, ocrotitor și îndrumător pe calea mîntuirii.

Omul este o ființă dinamică și niciodată el nu poate să stea. Ori lucrează binele, ori răul. Cînd lucrează binele, se unește cu harul Sfîntului Duh, care îl ajută să facă primii pași pe calea mîntuirii, și apoi îl călăuzește mai departe, pînă ajunge în Împărăția lui Dumnezeu. Pe lângă aceste mișcări firești ale sale, omul este mișcat și de alte lucrări, fie ale Satanei, fie ale patimilor neraționale. Împotriva acestora nu se poate lupta decît numai cu ajutorul harului, iar vindecarea se dă de către Sfîntul Duh. Sfîntii Părinți cunosc această mișcare a patimilor și de aceea recomandă ca monahul să nu stea la sfat cu gîndurile sale, întrucît mintea ia forma a ceea ce gîndește. Dacă ea intră în legătură cu Dumnezeu, se luminează, Duhul Sfînt o învăluiește și îi descoperă lucruri inefabile, purtînd-o în stare de extaz în splendorile divine. Pustnicul plin de harul lui Dumnezeu, ca Avva Sisoe, pătrunde prin har în tainele cerești, care îl copleșesc și uită de starea pămîntească. Darurile pe care le primesc Părinții, care își trăiesc viața în comuniune cu Dumnezeu, nu sînt în nici un caz dorite. Avva Pamvo s-a rugat lui Dumnezeu, zicînd: «Să nu mă slăvești pe pămînt» și atât l-a slăvit Dumnezeu, încît la fața lui nimeni nu putea privi, din cauza strălucirii pe care o avea¹⁷. Aceleași daruri le aveau și Avva Siluam, Avva Sisoe, și alți Părinți¹⁸. Dumnezeu a proslăvit pe Părinți pentru marile lor osteneli chiar cu darul facerii de minuni. Au înviat morți, au cerut de la Dumnezeu ploaie la vreme de secetă, au trecut riuri pe deasupra apei, au fost mușcați de șerpi și nu au fost vătămăți. Atîtea minuni au făcut Părinții, încît am putea spune că nu a fost ceva pe care să-l fi cerut și să nu-l primească. Cu ei vorbea Dumnezeu pentru a descoperi lucruri minunate altora. Prin ei se proslăvea în lume și toate le făceau și le lucrau cu voia lui Dumnezeu, întrucît voia lor liberă era unită cu voința divină și, în același timp, lucra pentru cei ce de bunăvoie li se încredințau pentru a fi con-

16. *Les sentences des Pères du désert*, p. 1175.

17. Avva Matei, în *Pateric*, p. 147.

18. Avva Pamvo, în *loc. cit.*, p. 193.

duși pe calea duhovnicească. Astfel, așa a răspuns un Părinte unui frate : «Fiule, fapta cea mai folositoare și mai odihnitoare omului, este aceasta : unirea voii omului cu voia lui Dumnezeu ¹⁹.

2. Învățătura Părinților despre libertatea voinței

Părinții Patericului sînt în unanimitate de acord că Dumnezeu a creat pe om cu voință liberă. Toate sfaturile pe care le dau nu stînjesc cu nimic libertatea celor care vor să se mîntuiască. Ucenicii se adresează Părinților, cerîndu-le cuvinte folositoare, așa : «ce trebuie să fac, pentru ca să mă mîntuiesc»²⁰ la care Bătrînul răspunde, ca oarecînd Mîntuitorul bogatului din Evanghelie, «de voiești să fii desăvîrșit, fă aceasta», dînd un sfat după puterea celui care întreba. Toate sfaturile date nu sînt izvorite din vreo regulă oarecare cu caracter imperativ, ci rămîn la nivel de sfaturi, depinzînd de seriozitatea cu care le punea în aplicare cel care le primea. Întrucît mîntuirea este o problemă de viață, care angajează credinciosul într-o luptă în vederea căreia trebuie să depună eforturi susținute, nu trebuie să ne facem o imagine falsă despre ceea ce înseamnă libertatea la Părinții Patericului. Ei sînt convinși că orice îndeletnicire omenească impune celui ce o învață anumite norme, cu atît mai mult lucrarea mîntuirii. Iată ce spune Avva Moise : «Prin nici o altă greșeală nu duce diavolul mai ușor în prăpastie, ca prin aceea că îl înduplecă să lase sfaturile Părinților și să urmeze judecății și voii sale». Trebuie să luăm pildă de la meșteșugurile și științele omenești. Dacă pe acestea, pe care le primim cu mîinile și le privim cu ochii, ori le auzim cu urechile, nu le putem învăța de la noi, ci avem lipsă de cineva care să ne învețe și să ne îndrepteze, cum n-ar fi o nebunie să credem că arta duhovnicească — cea mai grea din toate meșteșugurile — nu are trebuință de învățător căruia trebuie să i te supui ? Mai ales că ea este ascunsă și nevăzută și numai de inima curată poate fi văzută. Nereușita în această artă nu aduce numai pagubă vremelnică, ci și pierderea și moartea veșnică a sufletului ²¹.

Cunoscînd această importanță a dobîndirii mîntuirii, Părinții puneau mare accent, nu pe îngrădirea libertății ucenicului, ci pe o hotărîre categorică a celui ce voia să se facă monah. Monahul trebuia să fie încercat, ca nu cumva în vremea ispitei să șovăiască, iar căderea lui să fie mai mare. De aceea răul trebuia tăiat de la rădăcină. Patericul folosește în această privință cuvîntul *nevoință*, care scoate în evidență o totală libertate de gîndire. În primul rînd este cert faptul că cel ce acceptă să vină în mînăstire sau în pustie, a cîntărit destul de bine cele ce urmează să le facă ; al doilea examen urmează : acceptarea nevoinței, care niciodată nu duce la distrugerea ființei umane. Supunerea față de Părinte nu înseamnă pierderea libertății. Ucenicul își mărturisește gîndurile sale și depune toată osteneala pentru a asculta pe Părintele său, deoarece știe că experiența lui personală este minoră, iar tactica vrăjmașului este necunoscută și mereu schimbată. Rolul Bătrînului nu este

19. *Pateric*, p. 352.

20. *Ibidem*, p. 210.

21. Sfîntul Ioan Casian, *op. cit.*, în *Filocalia rom.*, p. 137—138.

numai de confesor al gândurilor și faptelor, ci și de a da sfatul cel mai util în vederea îndreptării fratelui. În general marii Părinți dădeau sfaturi după rugăciuni făcute către Dumnezeu, sau după ce aveau oarecari descoperiri și întotdeauna după ce ucenicul își spunea gândul. Dacă analizăm mai amănunțit această libertate a voinței, în perspectiva Părinților, vom constata că cea mai mare luptă nu se dă în acceptarea voinței castității, sau al neagonisiei, ci împotriva neascultării. Toată lumea este de acord că monahul trebuie să fie retras, adică necăsătorit, să fie neagonisitor de avere întrucât aceasta este de prisos în cazul când lipsește primul punct — căsătoria —, dar când vine problema a treia, ascultarea, spiritul își cere libertatea lui de care face caz, argumentînd că este de la Dumnezeu. De ce oare aceasta? În primul rînd, ascultarea, sau tăierea voii, le include pe toate trei. Al doilea, cel care vine din lume în viața de privațiuni și asceză nu are o voință după Dumnezeu, ci după gândirea sa egoistă. În al treilea rînd, și cel mai important, tăierea voii, despre care se vorbește la Părinți, se adresează direct spiritului. Aici se dă războiul cel mai mare. Diavolul mai puțin atacă locurile periferice legate de lucrurile materiale; el atacă mintea sufletului, știind că cetatea aici își are forța. Cucerind mintea, prin acceptarea gândului de autoconducere, lui îi este ușor, fiind duh, să se lipească de suflet și să-l conducă prin fel de fel de momeli pe căile pierzării. Părinții știau acest lucru și de aceea puneau accent pe acest vot, nu cu scopul de a-i anihila libertatea fratelui, ci întotdeauna de a-l pregăti în vederea unui atac neașteptat al vrăjmașului.

Apoi Sfinții Părinți ai Patericului recomandă disciplinarea mișcării, a somnului, a vorbirii, a gândurilor, îmbrăcăminte etc. Toate acestea sînt menite să aducă aminte monahului că interesul lui trebuie să cadă pe spiritual. Aceste prescripții nu ar fi necesare dacă natura umană n-ar fi slabă și dacă monahul n-ar fi în primejdia de a-și uita țelul și de a cădea în păcate, care pot muta centrul de greutate al preocupărilor sale duhovnicești ²².

Libertatea trebuie socotită, nu acelor ce din intim plan sînt liberi, ci celor ce sînt liberi, după viață și după deprinderi. Nu trebuie să numești liberi, spune sfîntul Antonie, pe cei care sînt răi și desfrînați, căci aceștia sînt robi patimilor trupești. Liber și fericit este numai sufletul fără prihană și izbăvit de cele vremelnice. Liber este omul care nu slujește patimilor, ci cu înțelepciune și înfrînare, își stăpînește trupul și se îndestulează plin de mulțumire de cele dăruite de Dumnezeu, chiar de ar fi foarte puține. Libertatea după Părinți nu trebuie pusă în slujba păcatului, deoarece cele ce sînt după fire sînt păcate, fiind alese cu deplină voie. Libertatea de acțiune o are fiecare. Sfîntul Arsenie spune: «Dacă vreau, mănînc, dacă vreau nu mănînc». Iar Avva Antonie spune: «Dacă vrei, ești rob patimilor, și iarăși, dacă vrei, ești liber ca să nu te pleci patimilor, fiindcă Dumnezeu te-a făcut cu voie liberă» ²³. În cazul că n-ar exista libertate, n-ar exista nici discernămînt, despre care

22. Dr. Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 138.

23. Cuv. Antonie cel Mare, *Învățătură despre viața morală*, în *Filocalia rom.*, vol. I, p. 7.

se vorbește atît de mult la Părinți. Sfinții arată și de ce nu trebuie să ne conducem după voile noastre. Astfel, un Părinte spune : «Demonii nu se luptă cu voi atîta timp cît faceți voile voastre, deoarece, voile acestea s-au făcut draci și ele sînt acelea care ne necăjesc pe noi ca să le facem»²⁴. Ei știu că păcatul slăbește voința umană și în loc să fie liberă față de lucrurile păcătoase, o robește. Deci, de va lăsa omul voia lui, în Dumnezeu, va trece zidul (Ps. 17, 32). Iar dacă se va îndreptăți pe sine și se va uni cu voia sa, va pătimi²⁵.

În acest sens este explicată dorința multor monahi de a se îndepărta de lume. Sfîntul Arsenie, întreat de ce fuge de frați, a zis : «Dumnezeu știe că vă iubesc, dar nu pot fi și cu oamenii și cu Dumnezeu. Cetele cerești au numai o voie, pe cînd oamenii au mai multe. De aceea nu pot lăsa pe Dumnezeu ca să petrec cu oamenii»²⁶.

Din cuvîntul Avvei Arsenie, ne putem da seama, care este adevărata libertate, adică aceea în Dumnezeu. Ascetul este liber cînd slujește lui Dumnezeu și oamenilor, indiferent de încercările la care este supus.

De bună seamă că și Avva, care are ucenici, nu-și face din comportarea sa o regulă, ci are și el ca legiuitor pe Dumnezeu, căruia în primul rînd trebuie să i se supună, așa cum spune Avva Pimen. Fă tu întii, și dacă ei vor fi să se mîntuiască, vor face ce faci tu. Fratele a insistat zicînd : «Părinte, chiar ei vor să le poruncesc». Bătrînul i-a zis din nou : «Nu, fii pentru ei un model și nu un legislator»²⁷. Un alt Bătrîn a zis : «Dacă tu vrei să trăiești după legea lui Dumnezeu, vei avea protector, pe Însuși protectorul legii»²⁸.

Ascultare și libertate

Patericul ne prezintă două grupuri de oameni. Unii, povățuitori, alții ascultători. Cei dintii au fost și ei la rîndul lor în ascultare față de alții, iar acum, după ce au dobîndit o experiență bogată, au și ei ucenici. Părinții accentuează cînd sfătuiesc pe ucenici asupra ascultării : nu este oare ascultarea o privire a libertății ? Nu, și vom arăta și de ce.

Mîntuirea se zidește pe dărîmăturile mîndriei. Orice nou începător, dacă nu strică tot ce considera că are bun, nu poate să zidească. Apoi el trebuie să-și aleagă un povățuitor, iar voința sa să fie voința lui, și așa va putea să dobîndească mîntuirea. Avva Alonie spune : «De n-aș fi stricat tot, n-aș fi putut să zidesc : adică, de n-aș fi lăsat tot ce se pare bun din viața mea, n-aș fi putut să dobîndesc fapte bune»²⁹.

Ascultarea nu implică constrîngere. Nimeni nu obligă pe cineva să meargă în pustie și nici nu constrînge pe cineva să rămînă. Patericul cunoaște nenumărate cazuri de abandonare a pustiei. Deși se numește ascultare necondiționată, ea este totuși condiționată de ceva : se face în numele lui Dumnezeu. E o disponibilitate pentru Dumnezeu,

24. Avva Pimen, în *Filocalia rom.*, vol. I, p. 167, 176.

25. *Ibidem*, p. 175.

26. Avva Arsenie, în *Pateric*, p. 16.

27. Irénée Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, p. 190.

28. *Les sentences...*, p. 1075.

29. Avva Alonie, în *Pateric*, p. 39.

pentru că, se presupune că cel ce o poruncește, o face în numele lui Dumnezeu, pentru un scop al lui Dumnezeu, în vederea mântuirii, pe care trebuie să o dobândească cel care se supune. Poruncile și ascultările sînt autentice, numai atunci cînd au un scop duhovnicesc, prescris de Mîntuitorul și practicat de alți mulți înaintași. În acest context, ascultarea nu poate deveni robie, iar porunca nu poate deveni teroare și instrument de exploatare.

Părinții consideră întotdeauna că hotărîrea de a intra în viața ascetică este motivată duhovnicește. A porunci unui frate cu orgoliu este categoric interzis în Pateric. Cel ce vine în mînăstire se predă Părintelui duhovnicesc, încredințat că, ascultînd de el, își asigură mîntuirea. În acest sens Părinții vorbesc de ascultare, ca de omorîrea voii proprii («tăierea voii»).

Ascultarea trebuie să fie absolută, iar din partea Părintelui, poruncile nu trebuie să fie absurde. Nu cel ce poruncește își creează drept de a porunci, ci este solicitat de ascultător să-i dea cuvînt de folos, pe care lucrîndu-l se va mîntui. Mulți părinți cînd spun cuvînt de folos, au în vedere o viziune largă, folosind atît pe cei care vin de departe, cît și pe ucenicii săi permanenți.

Trebuie să remarcăm că în Pateric, nu există expresia «ascultare oarbă». Aceasta se datorește faptului, că ascultarea este liber acceptată și cu un scop precis. Avva Moise, cînd a întreat pe Sfîntul Casian de ce a venit în pustie, acesta i-a răspus că «pentru Împărăția cerurilor», aceasta fiind ținta ultimă, iar scopul, curățirea inimii. Sfîntul Casian era convins că poate să-și atingă țelul, indiferent sub oblăduirea cui va lucra³⁰.

Deci, el vine la ascultare, că vrea să asculte. Așadar, trebuie să se accepte că : ascultarea este ascultare de Dumnezeu, în numele lui Dumnezeu, din dragoste de Dumnezeu, pentru Împărăția cerurilor. Dorotei de Gaza, recomandă : «Mărturisește totul starețului tău, și fă tot ce va hotărî el, căci el știe ce-ți trebuie». În clipa în care monahul crede că cel pe care îl ascultă este un instrument al lui Dumnezeu, ascultarea lui trebuie să fie necondiționată. Apoi, ascultarea are scopul de a-l ține pe om mereu treaz, în lucrarea faptelor bune, și a-l feri de mîndrie, de părerea de sine. Ascultarea păzește pe monah de ispite, pentru rugăciunile Părintelui. Numai pentru simpla rostire a cuvintelor «Dumnezeul Puterilor, pentru rugăciunile Părintelui meu, scapă-mă» cel în necaz s-a aflat îndat pe calea către schit³¹. Și iarăși : «Odor scump este călugărului ascultarea. Cel ce a cîștigat-o va fi ascultat de Dumnezeu și cu îndrăzneală va sta în fața Celui Răstignit, că Domnul ce S-a răstignit, ascultător S-a făcut pînă la moarte. (Filip. II, 8—32)»³².

Păzind ascultarea, mulți Părinți au făcut minuni, au înviat morți, nu au fost mîncăți de crocodili, au făcut să răsără vîlăstare din lemne uscate. Toate acestea s-au făcut deoarece monahul prin ascultare, a înțeles că legătura sa cu harul nu trebuie să se întrerupă. Nu a făcut ascultarea, punînd la încercare puterile proprii, rezistența fizică și psihică.

30. Sf. Ioan Casian, *op. cit.*, în *Filocalia rom.*, p. 126.

31. Avva Ammun Nitriotul, în *Pateric*, p. 36.

32. Avva Yperchie, în *loc. cit.*, p. 236.

Mai înainte de a se fi încredințat Părintelui, s-a încredințat lui Dumnezeu, adică harul l-a mișcat să meargă la mînăstire și tot harul l-a susținut să nu cadă pradă cugetării sale, sau neascultării cuvintelor Bătrînului.

3. Mijloacele de colaborare ale omului cu harul lui Dumnezeu (rugăciunea, postul și Sfînta Împărtășanie)

Preocuparea de căpetenie a tuturor Părinților Patericului este unirea cu Dumnezeu. Această unire nu se realizează în nici un alt fel, decît prin rugăciune. Ea este coloana vertebrală a monahismului ortodox, mergînd de la simpla chemare a numelui lui Dumnezeu, pînă la stadiile avansate de rugăciune continuă.

Rugăciunea Părinților este în tăcere, în liniște și pace, discretă și senină, lipsită de imagini. Pustnicul nu urmărește dobîndirea darului de a face minuni, sau al vedeniilor. Toate nălucirile din timpul rugăciunii sînt respinse. Dialogul realizat prin chemarea lui Dumnezeu, cu care petrece momentul de față, dă posibilitate monahului să iasă din starea pămîntească și să devină ceresc pentru cîtva timp. El urmărește ca nimic și nimeni să nu-l stingherească de la discuția cu Mîntuitorul Hristos.

Sfatul Părinților dat ucenicilor este întotdeauna a se ruga. Avva Ierax recomandă: «Rămîi în chilia ta; dacă ți-e foame mîncă, dacă ți-e sete bea, nu vorbi de rău pe nimeni și vei fi mîntuit»³³. Cheia acestui sfat este dată de Avva Moise, care spune: «Mergi și șezi în chilia ta, și chilia te va învăța totul»³⁴. Șederea în chilie, în limbajul Părinților, înseamnă rugăciune.

Ucenicul primește sfatul și, în continuare, știe ce are de făcut, pentru că a văzut la Părintele său. Se recomandă nepărsirea chiliei, deoarece rugăciunea este cea mai bună armă împotriva vrăjmașului, dar este și cea mai mare osteneală. L-au întreat pe Avva Agaton frații, zicînd: «Părinte, care faptă bună are mai multă osteneală?» A răspuns Părintele: «Iertați-mă, eu socotesc că nu este altă osteneală ca rugăciunea către Dumnezeu», și spune Părintele de ce este cea mai mare osteneală: «căci totdeauna cînd voiește omul să se roage, voiește vrăjmașul să-l taie pe el, căci el știe că nu se împiedică de altceva, fără numai de rugăciunea cea către Dumnezeu». Rugăciunea pînă la suflarea cea mai de pe urmă are trebuință de nevoită³⁵.

Părinții recomandă rugăciunea, fără risipirea minții în cele lumesti. Ei știu că rugăciunea și cugetarea cu mintea la cîntarea Psalmilor, îi duc la forma cea dintîi, «forma adamică». Întrucît Adam, după Sfinții Părinți, a părăsit cugetarea la cele cerești, îndreptîndu-se la cele pămîntești, monahul este obligat întotdeauna să petreacă cu mintea la Dumnezeu, adică nici în timpul mesei mintea lui nu trebuie să cugete la cele omenești. Avva Isaia arăta fraților cu care conviețuia, că erau unii, care mîncau la masă cu ei, și rugăciunea lor se suia înaintea lui Dumnezeu ca focul³⁶.

33. Avva Ierax, în *loc. cit.*, p. 119.

34. Avva Moise, în *loc. cit.*, p. 149.

35. Avva Agathon, în *loc. cit.*, p. 27.

36. Avva Isaia, în *loc. cit.*, p. 84.

Nici în timpul lucrului, nu trebuie întreruptă rugăciunea, așa cum arăta Avva Luchie, care se ruga neîncetat, zicînd Psalmul 50, împlinind prin aceasta porunca Scripturii : «*Neîncetat vă rugați*». Rugăciunea nu este de cîteva clipe, ea depășește, uneori, ore și chiar zile. Se spune despre Avva Arsenie că, de la asfințitul soarelui, își întindea mîinile la cer, rugîndu-se pînă ce iarăși strălucea soarele asupra lui, și așa petrecea.

Părinții arată mai multe feluri de rugăciune : Avva Macarie spune : «Nu este trebuință a vorbi multe, ci a întinde deseori mîinile și a zice : «Doamne precum vrei și precum știi, miluiește-mă», și El știe ce ne este de folos și face milă cu noi»³⁷. Alții recomandă să se facă rugăciunea lin și blind și să se cînte cu bună rînduială și cu înțelegere, căci așa va putea rugătorul să fie «ca un pui de vultur, purtîndu-se în slăvi». Este interzisă rostirea rugăciunii cu voce tare, ci mai mult cu mintea în liniște. Împrăștierea denotă că rugătorul nu ia aminte la rugăciune. Pentru un astfel de motiv unul din Părinți își muștră ucenicul care, din ne-luare aminte, a sărit stihurile, zicîndu-i : «Eu, fiule, cînd îmi fac pravila și rugăciunea mea, atunci mi se pare că arde foc sub mine și nu pot mintea mea și gîndul meu a umbla încoace și încolo. Nu știi că în vremea cînd îți faci rugăciunea, înaintea lui Dumnezeu stai și cu Înșuși Dumnezeu vorbești?» Monahul știe acest lucru, și numai ca rugător se poate afirma. Oglinda lui este rugăciunea. În ea își poate vedea adevărata sa față. Cu cît rugăciunea sa este mai curată, cu atît sporește cunoașterea de sine. Orgoliul se vestejește și puterile sufletesti cresc. Pentru a ajunge la această stare, Părinții recomandau să nu fie nedreptățit aproapele, întrucît rugăciunea nu mai este primită de Dumnezeu. Suspînul celui nedreptățit nu lasă ca rugăciunea celui ce l-a nedreptățit să intre la Dumnezeu. Să nu fie asuprit deci aproapele³⁸. Să fie făcută rugăciunea cu stăruință, indiferent de ispitele vrăjmașilor. Mulți Părinți, în vremea rugăciunii, erau înfricoșați de diavol, care lua chip de leu, înfigînd ghearele în coapsele lor. Sfinții însă niciodată nu-și lăsau mîinile de la rugăciune, pînă cînd nu-și sfîrșeau pravila³⁹. Alții erau aruncați cu rogojina în sus, și totuși nu era chip să le fie întreruptă rugăciunea. Nici chiar cînd îngerii veneau în timpul rugăciunii, nu se uitau la ei, ca să nu piardă darul cel mai mare, aducîndu-și aminte de cuvîntul apostolului : «*Nici îngerii, nici începătorii, nici puterile, nu ne vor putea despărți de dragostea lui Hristos*»⁴⁰.

Pentru alungarea duhurilor rele, Părinții recomandă rugăciune și post. Acesta din urmă avea rolul de a căli voința, de a slăbi cerbicia trupului și, prin slăbiciunea produsă, de a da o stare de smerenie inimii. Părinții aveau grijă întotdeauna să nu dea vătămări trupului prin post exagerat. Ei se rugau lui Dumnezeu să le dea putere să postească și numai atunci prelungeau postul, cînd nu era cazul de a primi pe cei străini. Avva Pimen arăta și cum trebuie postit : «Eu voiesc ca cel ce mă-

37. Avva Macarie, in *loc. cit.*, p. 136.

38. *Pateric*, p. 283.

39. *Ibidem*, p. 439.

40. *Ibidem*, p. 440.

nîncă în fiecare zi, cîte puțin să mănînce, dar să nu se sature, aceasta fiind calea împărătească și mult mai ușoară decît exagerările»⁴¹.

Unii dintre monahi posteau și patruzeci de zile, fără a mânca ceva. Aceștia erau socotiți niște «puternici». În general, postul era recomandat în momente de ispite trupești, cînd lipsa lui ar fi adus cu sine căderea monahului în diferite patimi. De obicei el se făcea în ascuns, fără ca cineva să știe că se postește, respectîndu-se întocmai cuvîntul Scripturii care zice : «Cînd postești, să nu te arăți trist ca fățarnicii» (Matei 6, 16).

La viețuitorii pustiei, era o regulă ca să nu se postească fără lucrarea rugăciunii, ceea ce ei numeau «lucrarea lăuntrică», mărginită la chilia personală și excluzînd pe cît posibil dialogul cu alții, care provoacă risipirea minții. La sfîrșitul fiecărei săptămîni, monahii pustnici coborau la biserica chinoviei și primeau Sfintele Taine. Primirea Trupului și Sîngelui Domnului nostru Iisus Hristos constituia centrul vieții spirituale. Euharistia, prefigurată de mană în Vechiul Testament, este «hrana» Israelului celui adevărat, adică a Bisericii creștine. Erau și unii monahi, pe care Patericul îi arată ca neconvinși de realitatea Trupului și Sîngelui Domnului, nu din necredință, ci din ispita diavolului. Acestora li se descoperă marea taină a prefacerii Darurilor și văd real carne și sînge. Cutremurați de acest mare mister al credinței, mărturiseau : «Precum a învățat Biserica cea sobornicească, noi credem că pîinea aceasta este cu adevărat Trupul lui Hristos și ceea ce este în Potir este însuși Sîngele Lui cu adevărat și nu este închipuire»⁴². Avva Pimen arată necesitatea împărtășaniei, pornind de la Psalmul 41, 1 : «Fiindcă cerbii în pustie înghit multe tîrîtoare, cînd îi arde otrava, doresc să vină la apă, iar după ce beau se răcoresc de otrava aceloră. Așa și călugării, șezînd în pustie, se ard de otrava demonilor celor vicleni și doresc sîmbăta și duminica să vină la izvoarele apelor, adică la Trupul și Sîngele Domnului nostru Iisus Hristos, ca să se curețe de amărăciunea celui viclean»⁴³. Importanța Sfintei Euharistii în viața monahilor se poate vedea și din aceea că mulți se rugau să nu treacă la cele veșnice pînă ce nu erau împărtășiți. Alții erau împărtășiți de îngeri, cum este cazul Sfîntului Onufrie. Sfînta Euharistie îi pricestua pentru nemurire, era merindea pentru viața veșnică și nu trebuia în nici un fel neglijată.

Atît rugăciunea, postul, pregătirea pentru Sfînta Euharistie, cît și toate celelalte virtuți, pe care monahii le practicau, aparțin lucrării omului, adică efortului lui de a colabora cu harul lui Dumnezeu. Harul divin începe mîntuirea și o susține în mersul ei, iar omul contribuie și el cu osteneala proprie. Nevoința lui este minoră față de lucrarea harului, dovadă că unii s-au ostenit mai mult, alții mai puțin, dar toți au ajuns la același scop. Faptul că monahul stă într-o permanentă cercetare de sine, adică într-o priveghere a gîndurilor și a faptelor, a vedeniilor și a arătărilor, îl face pe el tot mai preocupat de cooperarea cu harul. Părinții au arătat prin viața lor înălțimea la care au ajuns prin lucrarea harului și nevoințele lor. Duhul Sfînt atît i-a preamărit, încît viața lor a uimit și uimește și astăzi.

41. *Ibidem*, p. 158.

42. Avva Pincu, în *loc. cit.*, p. 172.

43. Avva Daniil, în *loc. cit.*, p. 53, 54.

4. Efectele colaborării dintre har și faptele bune

Ținta ultimă a tuturor nevoitorilor Patericului este Împărăția Cerurilor, iar scopul, fără de care este cu neputință a ajunge la sfârșitul acela, este curăția inimii : «Cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu» (Matei 5, 8). De aceea, strădania Părinților se îndreaptă în această direcție. Vederea lui Dumnezeu și cunoașterea Lui sînt preocuparea de căpetenie a monahilor și a tuturor creștinilor. Treptele care duc la acest final nu depind de durată, nici de cantitate, ci de intensitatea și calitatea cu care sînt realizate. De va voi omul — zicea Avva Alonie —, de dimineața pînă seara ajunge la măsura dumnezeiască. Stadiul ultim cunoaște însă niște roade, care, o dată cu o bucurie nespūsă, cu o fericire duhovnicească aproape de nesuportat, lacrimi, pace, dulceața inimii, deschid nevoitorului vederea luminii dumnezeiești, prefăcîndu-se și schimbîndu-se ei înșiși în lumină. În acest sens trebuie înțeles cuvîntul lui Avva Iosif către Avva Lot : «Nu poți să te faci călugăr de nu te vei face ca focul arzînd tot». El însuși făcînd o dată rugăciunea, și-a întins mîinile spre cer și degetele lui s-au făcut ca zece făclii de foc⁴⁴.

Primele roade ale desăvîrșirii se arată în dragostea față de Dumnezeu și față de aproapele. Avva Antonie spunea : «Eu nu mă tem de Dumnezeu, pentru că îl iubesc, căci dragostea scoate afară frica»⁴⁵. Cel ce trăiește în iubire de Dumnezeu nu are de ce se teme de El, pentru că îl cunoaște el pe Dumnezeu și Dumnezeu îl cunoaște pe el. Frica nu este decît a celor păcătoși, care își așteaptă pedeapsa. Sfîntul nu mai este judecat, pentru că s-a judecat pe sine în lumea aceasta. De atunci, cînd s-a aflat pe sine ușor de fapte bune, s-a nevoit să dobîndească Împărăția Cerurilor cu multe osteneli și suspinuri. În cugetarea Sfîntului nu mai este loc pentru nici o patimă, căci focul iubirii de desăvîrșire a ars totul. O astfel de inimă se aprinde de compasiune pentru tot ce se află în jurul său și se roagă pentru toți. În starea aceasta nevoitorul îl are în mintea sa pe Hristos, și iubirea Lui, care îi cuprinde pe toți. Pentru acest fapt, marii Părinți se transformau în foc în timpul rugăciunii, că Hristos era în ei și Duhul Sfînt radia din interior spre exterior, penetrînd trupul și dîndu-i încă din viața aceasta forma care o va arăta după Înviere, plin de slavă și de lumină. Pe treapta aceasta, smerenia își arată adevărata ei valoare, aceea de cunună, deoarece Dumnezeu a trecut cu vederea păcatele lui și a făcut milă cu el, ridicîndu-l din pulbere la o atît de mare demnitate. Pentru multa lui smerenie și iubire de Dumnezeu, Avvei Pamvo i-a fost dat să strălucească ca fulgerul și să împărătească peste patimi. Pînă să ajungă la această stare, cite lacrimi n-a vărsat, cite războaie n-a dat cu diavolul, cite privegheri n-a făcut, căci se spune că «vrînd să se sfîrșească, a zis bărbaților care stăteau în jurul lui : «De cînd am venit în locul acesta al pustiei și mi-am zidit chilia și am locuit într-însa, afară de mîinile mele, nu-mi aduc aminte să fi mîncat pîine, nici m-am căit vreodată de cuvîntul pe care l-am grăit pînă în ceasul acesta ; și așa mă duc către Dumnezeu, ca și cum nici n-aș fi început să slujesc lui Dumnezeu»⁴⁶. Este de remarcat cît discernămînt a avut Bătrî-

44. Avva Pimen, în *loc. cit.*, p. 172.

45. Avva Antonie, în *loc. cit.*, p. 13, 34.

46. Avva Pamvo, în *loc. cit.*, p. 195.

nul, câtă osteneală în cîntărirea cuvintelor, în îndeplinirea poruncilor și, în final, câtă smerenie, care îl ridică deasupra tuturor în ceata Sfinților, deși în mintea sa socotește că n-a făcut nimic, că toate acestea se datoresc harului dumnezeiesc. Cînd a trecut la cele veșnice Avva Sisoe și Părinții erau lingă dînsul, a strălucit fața lui ca soarele și le-a zis : «Iată Avva Antonie a venit». După puțin a zis iar : «Ceata prorocilor a sosit» și iarăși fața lui mai mult a strălucit. Și iarăși a zis : «Iată ceata Apostolilor a venit», și iarăși fața lui a strălucit îndoit, pîrînd că vorbește cu cineva. Și-l întrebau Părinții zicînd : «Cu cine vorbești, Părinte ?», iar el a zis : «Îngerii vor să mă ia, iar eu mă rog să fiu lăsat să mă mai pocăiesc puțin», la care Bătrîinii i-au spus : «Nu ai trebuință să te pocăiești». Și le-a zis lor iar Bătrînul : «Cu adevărat nu mă știu să fi pus început bun», cunoscînd astfel toți că era desăvîrșit Bătrînul. Iarăși de năpraznă, fața lui s-a făcut ca soarele și s-au temut toți. Și le-a zis lor : «Vedeți, Domnul a venit». Și a zis lor : «Aduceți vasul pustiului» și îndată și-a dat duhul și s-a făcut ca un fulger și s-a umplut toată casa de bună mireasmă»⁴⁷.

Modelul de îndumnezeire al Avvei Sisoe și al celorlalți Părinți a rămas clasic. Se cunosc și alte multe exemple, din literatura ascetică răsăriteană, de îndumnezeire. Toate scot în evidență strînsa colaborare dintre har și libertatea omului, precum și înălțimea la care este ridicată firea umană. Omul devine Dumnezeu după har, numai să vrea. Este chemat la îndumnezeire și umplut din abundență de daruri, numai să-și cunoască adevărata lui valoare, să trăiască într-o continuă iubire față de Dumnezeu și de semenii.

Răsplata nu este primită pe acest pămînt, aici fiind dată numai arvuna ; dincolo este plata. Sufletul drept Se pogoară să-l ia Însuși Domnul Hristos, cu Cetele cerești, și-l consideră vas al alegerii. Este numit vas, întrucît în el s-a aflat comoara, adică Duhul Sfînt cu întreaga Dumnezeire.

Părinții Patericului, prin faptele și învățăturile lor, sînt dascăli ai desăvîrșirii și exemplu de urmat pentru tot creștinul care dorește mîntuirea.

ARHIERIA MÎNTUITORULUI HRISTOS ȘI PREGĂTIREA SACRAMENTALĂ *

Drd. KAMAL FARAHAT

În marea Sa iubire, Dumnezeu Cel în Treime face omului cel mai mare și mai minunat dar : *viața*, creîndu-l după chipul și asemănarea Sa (Fac. 1, 26—27). Chipul lui Dumnezeu în om, dat ontologic, misterul de negrăit al ființei umane, se referă la natura spirituală a omului, la rațiunea și libertatea sa, la înclinarea lui spre Absolut, spre Dumnezeu cel în Treime. Asemănarea cu Dumnezeu (îndumnezeirea) este scopul

47. Avva Sisoe, în *loc. cit.*, p. 212.

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor de pregătire a doctoratului în teologie, la catedra de Teologie dogmatică și simbolică, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Dumitru Radu, care a dat și avizul de publicare.

spre care tinde chipul, adică ceea ce trebuie să devină omul prin comuniune, în dezvoltarea și perfecționarea sa morală. Făptura umană era menită să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu prin rămânerea constantă, conștientă și voluntară în bine, prin dobândirea virtuților, prin conlucrarea liberă cu harul dumnezeiesc. Dar, protopărinții, nesupunându-se poruncii lui Dumnezeu, au căzut în păcatul neascultării, din mândrie, care este «*inceputul oricărui păcat*» (Isus Sirah 10, 13). Neascultarea se soldează cu urmări grave: dispăre armonia omului cu sine, cu Dumnezeu și cu natura; trupul înclină spre stricăciune, iar omul cade din comuniunea cu Dumnezeu¹.

Chipul lui Dumnezeu în om s-a întunecat, dar în esență nu s-a distrus sau desființat. Restaurarea omului s-a realizat «*la plinirea vremii*» (Gal. 4, 4) prin Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, după al cărui chip fusese creat. Deci mântuirea sau răscumpărarea omului din robia păcatului și a morții și împăcarea lui cu Dumnezeu, ca făptură și chip al Acestuia, este opera Mântuitorului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat².

Lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos poate fi privită sub trei aspecte principale, împlinindu-se prin jertfa trupului Său, prin învățătura și pilda de slujire dată oamenilor și prin puterea pe care o exercită El asupra naturii prin minuni, asupra morții, prin înviere, și asupra oamenilor, prin poruncile și puterea ce le dă în vederea mântuirii³.

Întreita Sa lucrare mântuitoare, deci mântuirea și desăvârșirea celor ce cred, Iisus Hristos o realizează prin chemarea Sa profetică, slujirea arhierască și demnitatea împăratească⁴.

Întreita slujire a Mântuitorului Hristos se continuă în Biserică prin lucrarea Duhului Sfânt, a harului dumnezeiesc de care are nevoie, alături de credința în Dumnezeu Unul-întreit, și de fapte bune, omul credincios pentru a se mântui și desăvârși. Harul, revărsat asupra omului de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt⁵, este energie dumnezeiască necreată, izvorînd continuu din Ființa dumnezeiască a celor Trei Ipostasuri dumnezeiești, dar distinctă de aceasta; deci harul este lucrarea celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, iar ca energie sfințitoare este revărsată de Hristos prin Duhul Sfânt peste toți creștinii, ca «*ungere împăratească*» pentru chemarea de a domni cu Mântuitorul, în veacul viitor, sfințiți și desăvârșiți în El⁶.

Comunitatea credincioșilor are nevoie de acest har, ce să dă prin iconomieii Tainelor lui Dumnezeu (I Cor. 4, 1), a căror lucrare are implicații adânci, izvorul și temelia ei fiind însăși Arhieria sau Preoția lui Hristos.

1. * * * *Teologia dogmatică și simbolică*. Manual pentru Institutetele teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, p. 541.

2. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Întreita slujire a Mântuitorului*, în «*Îndrumări misionare*», Ed. Institutului Biblic, 1986, p. 342.

3. *Ibidem*, p. 343—344.

4. *Ibidem*, p. 344.

5. Mitropolitul Nicolae Mladin, *Slinții în viața morală ortodoxă*, în «*Studii de Teologie Morală*», Sibiu, 1969, p. 313.

6. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Mântuirea prin Hristos în Biserică*, în *op. cit.*, p. 497.

1. Mîntuitorul Hristos — adevăratul și unicul Arhiereu în veac

Slujba arhierască a Fiului lui Dumnezeu întrupat constă în jertfa de Sine, în suferințele îndurate de El de la întrupare pînă la moartea pe Cruce pentru toți oamenii din toate timpurile și locurile, înlăturînd astfel vina și condamnarea lor și restabilind comuniunea între Dumnezeu și ei, pentru că Dumnezeu în înțelepciunea Sa, conciliînd dreptatea și iubirea, a hotărît mîntuirea lor prin întruparea și jertfa Fiului Său ⁷.

Jertfa Lui are putere în veac, deoarece e jertfa Fiului lui Dumnezeu cel întrupat, care a înviat și care rămîne deci veșnic în trupul Său prin care ne comunică și nouă viața nepieritoare a învierii. El S-a întrupat ca să Se jertfească și ca să învie. Precum rămîne întrupat permanent, așa rămîne și în calitatea Celui ce S-a jertfit și a înviat. El este astfel Arhiereu în veac în calitatea Celui ce a adus o jertfă pururea eficientă, în calitatea Celui ce S-a jertfit, în calitate de Fiul lui Dumnezeu, întrupat și înviat pentru toți vecii. Dar precum valabilitatea în veac a jertfei Lui e dependentă de întruparea și de învierea Lui pentru veci, așa în întruparea Lui sînt implicate Jertfa sau Arhieria și Învierea Lui, precum ni se arată în icoanele vechi ale Nașterii, unde Pruncul născut e așezat pe disc, și deasupra Lui, steaua, ca deasupra unui Agneț-Miel. De asemenea, în Înviere sînt implicate Întruparea și Jertfa, căci Învierea ne arată pe Cel ce rămîne cu trupul în veci, pentru că a primit moartea neavînd păcat ⁸.

Dacă Mîntuitorul Hristos n-ar fi Arhiereu în veac, El n-ar rămîne om în eternitate și anume om înviat. Dar nici n-ar rămîne întrupat în veac și înviat cu trupul, dacă n-ar fi Arhiereu în veac ⁹.

Dar, de aici urmează că precum faptul Întrupării și al Învierii Sale are o eficiență veșnică asupra noastră, tot așa are o astfel de eficiență veșnică Arhieria Sa. Întruparea, Arhieria sau Jertfa Sa și Învierea Sa nu sînt niște fapte ce aparțin numai trecutului, ci sînt stări cu permanentă putere mîntuitoare asupra noastră ¹⁰.

Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu Se întrupează, deci, cu scopul de a Se aduce pe Sine Însuși ca jertfă Tatălui. Și faptul că Se face întru toate asemenea nouă, și la înfățișare om adevărat (Filip. 2, 7), este o jertfă pentru măreția Lui, ce se continuă cu pătimirea, moartea pe cruce, fiind fără de prihană, și mijlocirea neconținută între noi și Tatăl; toate sînt acțiuni ale Arhierelui Hristos ¹¹.

Moartea pe cruce a Mîntuitorului, jertfa adevărată pentru păcatele omului, constituie miezul slujirii arhieresti a Mîntuitorului și este adevărată prin profețiile mesianice, prin cuvintele Sale și ale Apostolilor, prin simbolurile și mărturisirile de credință și prin glasul Sfinților Părinți. Astfel, profetul Isaia, vorbind despre Mesia care avea să vină,

7. Idem, *Iisus Hristos ca Arhiereu*, în *op. cit.*, p. 348.

8. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, Arhiereu în veac*, în «Ortodoxia», nr. 2/1979, p. 217.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*.

11. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, în *op. cit.*, p. 348.

spune : «*Acesta a luat asupra Sa durerile noastre și cu suferințele noastre s-a împovărat. Și noi Îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu... El a fost pedepsit pentru mintuirea noastră și prin rănile Lui noi toți am fost vindecați... Chinuit a fost, dar S-a supus și nu Și-a deschis gura Sa ; ca un miel spre junghiere S-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celui ce o tunde, așa nu Și-a deschis gura Sa... Luatu-s-a de pe pământ viața Lui. Pentru fărădelegile poporului meu S-a adus spre moarte*» (Isaia 53, 4—8)¹².

Sfântul Ioan Botezătorul, văzînd pe Hristos cum vine să Se boteze, exclamă : «*Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii*» (Ioan 1, 29). Jertfa Mîntuitorului a fost prefigurată de diferite jertfe ale Vechiului Testament, îndeosebi prin jertfa împăcării adusă de arhieriu. Hristos însuși vorbește despre jertfa Sa : «*Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El și să-Și dea viața răscumpărare pentru mulți*» (Matei 20, 28)¹³.

Sfînta Scriptură arată permanența Arhieriei Mîntuitorului mai ales în Psalmul 109, 5, ca asigurată Lui de Tatăl, desigur pe temeiul Întrupării care se va înlăptui prin trimiterea Lui de către Tatăl : «*Juratu-S-a Domnul și nu-I va părea rău. Tu ești preot în veac după rînduiala lui Melchisedec*»¹⁴. Spre deosebire de preoția lui Aaron, Preoția sau Arhieria lui Hristos este fără sfîrșit, adică o preoție veșnică (Evrei 7, 24), universală, pentru tot neamul omenesc : «*Un astfel de Arhieriu se cuvenea să avem : sfînt, fără răutate, fără de pată, osebit de cei păcătoși și fiind mai presus decît cerurile*» (Evrei 7, 26). Jertfa Lui a străbătut cerurile, fiind adusă Tatălui pentru noi și împreună cu noi, cei cuprinși de umanitatea Sa : «*Drept aceea, avînd Arhieriu mare, Care a străbătut cerurile, pe Iisus Fiul lui Dumnezeu, să ținem cu tărie mărturisirea. Că nu avem Arhieriu care să nu poată suferi cu noi în slăbiciunile noastre, ci ispitit întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat*» (Evrei 4, 14 și 15)¹⁵.

În Epistola către Evrei, cuvîntul Arhieriu e referit direct la Mîntuitorul Hristos, spunîndu-se : «*În cuvîntul jurămîntului (din Ps. 109, 5), celui ce a fost în urma legii, pe Fiul în veac (Arhieriu) l-a făcut*» (Evrei 7, 28). Sau, după cum am văzut, «*după rînduiala lui Melchisedec, Arhieriu fiind făcut în veac.*» (Evrei 6, 20). Dar Apostolul Neamurilor precizează totodată că și Arhieria Mîntuitorului e intim legată de jertfa și de rugăciunile ce le aduce pentru popor, cum a fost legată și cea a Legii vechi. Deosebirea constă doar în eficiența ei, dat fiind că jertfa adusă de El e nesfîrșit mai valoroasă și rugăciunile Lui de asemenea, fiindcă le aduce pentru noi Cel ce nu este numai unul dintre noi, ci și Fiul Tatălui însuși. De aceea, nici nu trebuie să aducă alte și alte jertfe, sau să intre din nou în Sfînta Sfintelor cu alte și alte rugăciuni și, prin aceasta, după încetarea din viață a unui arhieriu să urmeze altul și altul, ci unul și același Arhieriu e prezent în fața Tatălui cu aceeași unică jertfă într-o stare de neîncetată rugăciune pentru iertarea

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*, p. 348—349.

14. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 217—218.

15. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, în *op. cit.*, p. 349.

păcatelor noastre. Epistola către Evrei afirmă această permanență și unitate a jertfei și a rugăciunii lui Hristos pentru noi și, prin aceasta, slujirea lui arhierescă acum și pururea. «*Pentru aceea și poate mîntui desăvîrșit pe cei ce vin prin El la Dumnezeu, pururea (πάντοτε) trăind ca să Se roage pentru dînșii*» (Evrei 7, 25), sau «*Iar acesta, o singură jertfă aducînd pentru păcate pururea (εις τὸ διηνεχές), a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Căci cu o jertfă a desăvîrșit pururea (εις τὸ διηνεχές) pe cei ce se sfințesc...*» (Evrei 10, 12, 14). Expresia εις τὸ διηνεχές nu înseamnă numai că jertfa lui Hristos pe Golgota e atît de valoroasă că *pentru ea pot fi iertați toți cei ce au păcătuit, sau că pot fi sfințiți toți cei ce cred în valoarea ei*. Ea arată o continuitate de eficiență, de putere, nu de simplă echivalență juridică cu toate păcatele viitoare. Altfel n-ar avea rost ca Hristos să mai rămînă «*Arhiereu în veac*», sau să ni se mai dea curaj de a ne apropia de Dumnezeu, cu încredințarea că «*avem Preot mare*» (Evrei 10, 21), adică pe Cineva care mijlocește pentru noi în continuare ¹⁶.

De remarcat este faptul că în Epistola către Evrei (10, 12), Arhiereul nostru permanent șade pe scaun de-a dreapta Tatălui ca Împărat, exercitînd simultan slujirea arhierescă și demnitatea împărătească. «*Drept aceea avînd Arhiereu mare care a străbătut cerurile..., să ne apropiem cu îndrăzneală de scaunul harului Lui, ca să luăm milă și să aflăm har spre ajutor la potrivită vreme*» (Evrei IV, 14, 16). Deci nu putem gîndi că Mîntuitorul Hristos a încetat să fie Arhiereu activ, care intervine cu jertfa și cu rugăciunile Lui pentru noi. El intervine pentru noi ca Arhiereu, dar ne împărtășește și mila și harul Lui ca Împărat. El prezintă jertfa și rugăciunile Lui pentru noi, dar nu ca unul ce e om simplu ca noi (ca un sfînt oarecare), ci ca Unul ce e totodată și Împărat ¹⁷.

Implicarea stării de jertfă în Arhieria permanentă a lui Hristos, are ca scop eficiența ei în Biserică. Prin Arhieria Sa în veac, Mîntuitorul Hristos voiește să fim asociați și noi la jertfa Lui, să ne aducem și noi jertfă Tatălui, să ne facem bineplăcuți Lui. Deci, ca să facem aceasta, starea de jertfă trebuie să se sădească și în noi. Astfel, starea Lui de jertfă și de rugăciune în fața Tatălui are o îndoită direcție: una către Tatăl și una către noi, pentru a ne lua și pe noi în această pomenire de jertfă către Tatăl ¹⁸.

De aceea Mîntuitorul Hristos ni Se împărtășește în Taina Sfintei Euharistii în starea de jertfă ¹⁹.

Dar, pentru a ni se împărtăși în această stare de jertfă în chip văzut, El are nevoie nu numai de niște chipuri văzute prin care să ni se împărtășească, ci și de niște organe văzute, adică de *preoți* ²⁰.

Dacă Arhieria Mîntuitorului Hristos constă în a Se aduce Tatălui în stare de jertfă, cu atragerea noastră simultană în această stare, ea trebuie să se prelungească prin chipuri și organe văzute în toți cei ce cred în El. În scopul acesta El a instituit o *preoție* care e legată de

16. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 218.

17. *Ibidem*, p. 218—219.

18. *Ibidem*, p. 219.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*, p. 220.

aducerea și împărtășirea jertfei Lui, prin care El însuși exercită prin organe văzute Arhieria Lui, oferirea Sa ca jertfă Tatălui și sălășluirea Lui ca jertfă în noi, ca și noi să ne aducem, prinși în jertfa Lui, ca jertfe lui Dumnezeu-Tatăl²¹.

Dacă Mîntuitorul Hristos este Arhieriu în veac, nu numai Învățător în veac, în Biserică nu este suficient numai un ministeriu al cuvîntului. Această teorie e legată de o alta : de aceea că oamenii nu primesc de la Hristos decît vestea că au fost iertați, pentru jignirea adusă lui Dumnezeu, în mod juridic, prin echivalentul satisfacției sau ispășirii aduse de Hristos Tatălui pe Golgota ; că, deci, ei nu trebuie atrași la o unire cu Dumnezeu prin jertfă, ci prin părăsirea egoismului²².

Biserica Ortodoxă adaugă preoților, întru precizarea chemării lor, și numirea de «slujitori». De cele mai multe ori se precizează că e vorba de slujitori ai altarului sau ai celor sfinte (λειτουργοί). Preoții trebuie să slujească și cuvîntului, însă această slujire e strîns legată și unită de slujirea jertfei euharistice și a celorlalte Taine, incluzînd și învățătura despre Hristos și învățătura despre arhieria și jertfa Lui permanentă. «Slujirea», «slujba» preotului în Biserica Ortodoxă, e o lucrare sfîntă (ιερουργία) și sfîntitoare pentru că prin ea se transmite credincioșilor harul dumnezeiesc. Ea se numește de aceea și «sfînta slujbă». Preotul ca slujitor e un «ierurgisitor», un «liturghisitor», cu chip potrivit și nu un «ministrant» sau «administrator», cu chip lumesc, al cuvîntului sau al sacramentelor. Iar pentru aceasta, Arhieriu Hristos, îi dă un har special, care-l face asemenea Lui²³.

2. Arhieria Mîntuitorului Hristos — izvorul, temelia și sursa de putere a preoției sacramentale în Biserică

Mîntuitorul Hristos este Arhieriu nostru cel unic și veșnic la Tatăl, într-o continuă stare de jertfire și dăruire pentru noi și cu noi Tatălui (Evrei 4, 14 ; 5, 5 ș.u. ; 7, 16, 17, 21, 24—27 ; 8, 6 ; 9, 11)²⁴.

Puterea Arhieriei sau Preoției Sale, Mîntuitorul Hristos o dă prin Duhul Sfînt Apostolilor (Ioan 20, 21—23) și, prin ei, urmașilor acestora, în Taina Hirotoniei. El dă episcopilor și preoților puterea Duhului Sfînt, în actul Hirotoniei. Avînd pe Hristos, unicul Preot, lucrînd în ei, toți episcopii și preoții sînt organele văzute ale Preoției Lui unice. Căci Hristos n-a luat mîna omenească zadarnic ; dar, nemailucrînd prin mîna Sa în mod vizibil, mîna Sa este activă prin mîna celor prin care prelungeste în planul văzut Preoția Sa nevăzută. La fel, nemailucînd prin gura Sa în mod văzut cuvintele Sale, le rostește nevăzut prin gura organelor văzute ale Preoției Sale²⁵.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*, p. 220—221.

24. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Taina Preoției (Hirotonia). Ierarchia bisericească*, în op. cit., p. 577.

25. *Ibidem*.

Ca preotul să poată fi un chip personal al Cuvîntului cel întrupat, trebuie ca Acesta însuși să fie Preotul originar și izvorul Preoției. Cuvîntul lui Dumnezeu făcut prin Întrupare Preotul prin excelență al întregii creații, e unicul Preot deplin, deoarece El e unicul om care Se poate dăruia cu un devotament absolut Tatălui. El se face omul deplin curat din puterea Ipostasului Său dumnezeiesc, deci, *Omul central*, singurul om care are intrare la Tatăl și ne poate duce în Sine și pe noi, singurul om unificator cu adevărat, căci nu S-a făcut om pentru Sine, închis într-un ipostas omenesc limitat, ci a luat firea omenească în Ipostasul larg deschis întregii umanități. El S-a făcut prin aceasta singurul preot eficient, rămînînd și Dumnezeu, în care ca preot, deci ca om, adună pe oameni în mod efectiv. El rămîne prin aceasta Preot în veac, unicul Preot deplin, unicul om în care avem intrarea și puțința șederii lîngă Tatăl. Și pentru că este nevăzut în urma Înălțării Sale, El, ca unicul Preot deplin, este izvorul întregii preoții văzute ²⁶.

Misiunea de unic Preot deplin I-a dat-o Mîntuitorului Hristos, Dumnezeu cel în Treime, și Și-a dat-o și El ca Dumnezeu, nu ca om. Așa cum Aaron și Melchisedec — chipuri anticipate ale lui Hristos ca Arhiereu — nu și-au luat preoția de la ei, tot așa nici Mîntuitorul Hristos nu Și-a luat-o de la El.

Numai omul sfințit de Dumnezeu poate intra la Dumnezeu. Mîntuitorul Hristos ca om, a fost sfințit de Dumnezeu, întrucît S-a făcut om curat prin inițiativa Cuvîntului lui Dumnezeu și prin lucrarea Duhului Sfînt, cu vrerea Tatălui ²⁷. Sfîntul Chiril de Alexandria spune: «Căci cel ce este în chipul Tatălui și deopotrivă cu El și Căruia Îi stau înaintea Serafimii și-I slujesc mii de mii de îngeri, fiindcă S-a umilit pe Sine, se spune cînd face aceasta că e Slujitor (Liturghisitor) al Sfințelor și al Cortului celui adevărat. Atunci S-a sfințit cu noi Cel ce este mai presus de toată zidirea... Deci Cel ce se sfințește ca Dumnezeu, cînd S-a făcut om și S-a sălășluit între noi și S-a făcut frate al nostru după umanitate, se spune că Se sfințește împreună cu noi. Deci trebuința de a sluji ca preot și de a se Sfinți împreună cu noi ține de iconomia Întrupării» ²⁸.

Episcopul, care are puterea arhieriei sau preoției, este reprezentantul deplin al Mîntuitorului Hristos, Arhiereul unic și unificator. Fiecare episcop este capul unei Biserici locale, «capul plinătății lui Hristos», cum spune Sfîntul Grigore de Nazianz ²⁹. Căci Hristos îl investește pe acesta nu numai cu harisma și cu răspunderea săvîrșirii de el însuși și de preot a Tainelor, ci și cu săvîrșirea și răspunderea Tainei Hirotoniei, pentru ca toți preoții să-și aibă preoția prin acesta și să stea sub ascultarea

26. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic, București, 1978, p. 146.

27. *Ibidem*, p. 146—147.

28. *Glaphira*, P.G., 69, col. 100.

29. *Cuv.* 2, 99; P.G., 35, col. 501.

lui. Astfel, dacă Mîntuitorul Hristos face prin sfințire, adică prin Taina Hirotoniei, pe om preot, organ și chip văzut al Său, în săvîrșirea celorlalte Taine, pe episcop îl face organ și chip văzut al Său și în sfințirea celorlalte organe văzute — preotul și diaconul — prin care săvîrșește celelalte Taine ³⁰.

Demnitatea episcopului este, de aceea, «foarte necesară Bisericii, în-cît fără ea nu poate fi și nu se poate numi Biserică, nici creștin. Căci cel învrednicit să fie episcop ca urmaș apostolic... este icoana vie a lui Dumnezeu pe pămînt»; «el este izvorul Tainelor dumnezeiești și al darurilor Duhului Sfînt; el singur sfințește Mirul și hirotoniile tuturor treptelor sînt ale lui. El leagă și dezleagă în ultima și suprema instanță... el învață în primul rînd Sfînta Evanghelie și apără credința cea dreaptă» (Patriarhul Dositei al Ierusalimului, *Mărturisirea ortodoxă*, 10) ³¹.

În lucrarea lor de slujire nici preotul și nici episcopul nu sînt singuri, ci împreună cu ei este Hristos, care lucrează prin ei, în Duhul Sfînt, și comunitatea credincioșilor, care ascultă și se roagă cu ei. Astfel, în săvîrșirea Tainelor prezbiterul-preot — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur — se roagă de fapt în numele credincioșilor și în numele lor aduce jertfa cea fără de sînge. Dar el sfințește cinstitele daruri și săvîrșește toate Tainele și lucrează toate în numele lui Hristos (*in persona Christi*) și cu împuternicirea Lui, al cărui slujitor și reprezentant este, deși nevrednic. Întrucît Hristos, ca adevăratul și unicul Păstor, alege pe preoți ca organe ale Lui spre săvîrșirea Tainelor, transmițîndu-le harul și puterea de la Tatăl, ca să devină preoți și învățători și păstori și să exercite aceste trei slujiri ale Lui, preoții primesc harul și puterea preoțească de la Hristos, nu din partea credincioșilor, căci aceștia nu pot procura puterea pe care o au. «Noi am primit cuvîntul vestirii și am venit de la Dumnezeu; aceasta este demnitatea episcopală și cea a preoției în general» ³².

Cuvintele Sfîntului Apostol Pavel în Milet către preoții Bisericii din Efes care veniseră la el: «*Drept aceea luați aminte la toată turma în care Duhul Sfînt v-a pus episcopi ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu pe care a cîștigat-o cu însuși sîngele Său*» (Fapte 20, 28), arată clar că episcopul și preotul nu dețin puterea harică și nu păstoresc în baza delegației de la credincioși, ci în baza puterii Duhului primită, prin succesiune neîntreruptă, de la apostoli, prin Taina Hirotoniei (II Timotei 1, 6, 14; 2, 1—2; I Timotei 5 și 6). Ei o au de la Hristos însuși, cum zice Apostolul Neamurilor: «*Și nimeni nu-și ia singur cinstea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum și Aaron*» (Evrei 5, 4; Ioan 15, 16). Dar au această putere și poruncă pentru exercitarea acesteia, pentru Biserică, pentru credincioși și în Biserică și în comuniune strînsă cu Biserica, crezînd, păstrînd și lucrînd cu Biserica ³³.

30. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, în *op. cit.*, p. 577.

31. *Ibidem*, p. 577—578.

32. *Ibidem*, p. 578.

33. *Ibidem*, p. 578—579.

3. Preoția sacramentală — originea, necesitatea, specificul și lucrarea ei în Biserică

Înțelegerea originii și necesității preoției sacramentale, adică a ministeriilor sacramentale particulare sau personale, a eclezialității acestei Preoții, ne-o dă numai articularea preoției sacramentale în Preoția lui Hristos însuși, în Arhieria Lui veșnică ca stare de jertfă continuă a Omului-Dumnezeu în fața Tatălui, pentru toți cei cuprinși în Sine prin firea umană asumată la întrupare și cu care stă pe scaunul slavei, de-a dreapta Tatălui, fiind unul dintre noi în Treime³⁴.

Fiind organe văzute prin care Hristos însuși împărtășește harul și darurile Sale și, cu aceasta, pe Sine însuși, celor ce se incorporează în El ca mădulare ale Trupului Său, episcopul, preotul și diaconul nu-și pot lua de la ei înșiși calitatea de slujitori ai Lui Hristos, ca dăruitori ai puterilor Lui³⁵. «Nici comunitatea creștină nu poate impune lui Hristos aceste organe prin care El să dăruiască, El însuși, puterile Sale și pe Sine însuși. Dar actele de care depinde existența ei însăși fiind săvârșite de preot și de episcop, Taina Hirotoniei prin care aceștia sînt consacrați ca atare, este condiția prin care ea se prelungește și se menține»³⁶. Aceasta înseamnă că preoția sacramentală nu are la bază o inițiativă omenească, fie chiar eclezială.

Preoția sacramentală este o instituție de ordin divin, instituită de Mîntuitorul Hristos. Dorind ca opera Sa de mîntuire să se continue peste veacuri, anume «ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină» (I Timotei 2, 4), însușindu-și ei, deci, prin har, credință și fapte bune, roadele lucrării Sale răscumpărătoare al cărei punct central îl constituie crucea și Învierea Sa din morți, Mîntuitorul Hristos Și-a ales 12 Apostoli din mulțimea celor ce Îl urmau (Luca 6, 13). Tuturor celor doisprezece Apostoli le-a făgăduit că le va da puterea privind Biserica Sa pe care urma s-o întemeieze: «*Oricîte veți lega pe pămînt vor fi legate și în ceruri și oricîte veți dezlega pe pămînt vor fi dezlegate și în ceruri*» (Matei 16, 18—19 și 18, 18). Acestora le-a precizat că El i-a ales în slujba de a-I fi prieteni (Ioan 15, 14) și împreună-lucrători (I Cor. 3, 9): «*Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rînduit să mergeți și roadă să aduceți și roada voastră să rămîna, ca Tatăl să vă dea orice-I veți cere în numele Meu*» (Ioan 15, 16), «*căci nimeni nu-și ia cîntea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum și Aaron*» (Evrei 5, 4)³⁷.

Acestor doisprezece Apostoli, Hristos le dă puterea Duhului, în-dată după Învierea Sa din morți, instituind preoția sacramentală sau ministeriul sacramental particular: «*Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicînd acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: «Luați Duh Sfînt; cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, le vor fi ținute*» (Ioan 20, 21—23)³⁸.

34. Idem, *Taina Preoției*, în «Ortodoxia», nr. 3—4/1979, p. 541.

35. *Ibidem*.

36. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 145.

37. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, în *op. cit.*, p. 542.

38. *Ibidem*.

Tfcluind acest text, Sfntul Ioan Gură de Aur zice : «Ucenicii au primit acum puterea spirituală și harul apostolesc (care cuprinde preoția), dar nu ca să învie morți și ca să facă minuni (daruri sau harisme extraordinare și temporare), ci ca să ierte păcatele (ceea ce este un har special al preoției, cu caracter permanent). Căci deosebite sînt harismele Domnului. De aceea, El a adăugat : «Căroră veți ierta păcatele, vor fi iertate...», arătînd ce fel de putere dă³⁹. Iar Sfntul Chiril al Alexandriei adaugă : «Acum Domnul i-a sfințit pe Apostoli (în ziua Învierii) : și păstori și învățători ai lumii și săvîrșitori ai dumnezeieștilor Lui Taine»⁴⁰.

Instituirea preoției sacramentale se găsește într-o relație deosebită cu instituirea Euharistiei ca Jertfă și Taină, la Cina cea de taină (Luca 22, 19 ; I Cor. 11, 25). Sfinții Apostoli se vor îmbrăca cu toată puterea Duhului Sfnt, făgăduită lor de mai înainte (Ioan 14, 16 ; 16, 7 ; Luca 24, 49) spre slujba Preoției, la Cincizecime⁴¹.

Revărsarea Duhului Sfnt la Cincizecime, peste Biserica întregă, care acum intră în istorie ca comunitate văzută după întemeierea ei pe Cruce și în Învierea Sa, de către Hristos și, în mod personal, peste cei doisprezece Apostoli (Fapte 2, 3), este un semn că ministerul hirotonit este dat și înrădăcinat în totalitatea Trupului lui Hristos, Biserica, Apostolilor și celor care le-au urmat investiți cu puterea Duhului Sfnt. În Taina Hirotoniei, Mîntuitorul Hristos le-a încredințat puterea și porunca de a învăța Evanghelia Sa în toată lumea o dată cu cea a sfințirii și conducerii celor ce vor veni la El spre mîntuire, în Biserică, asigurîndu-i că va fi tot timpul cu ei (Matei 18, 18—20 ; 18, 20) și că cei ce vor crede lor și se vor împărtași cu harul Duhului, prin Sfintele Taine ale Bisericii, săvîrșite de ei, în Biserică, se vor mîntui (Marcu 16, 15, 16)⁴².

Episcopii și preoții, prin hirotonire, sînt așezați ca centre și iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu prin care se susține comunitatea eclezială, întrucît aceștia sînt organele Mîntuitorului Iisus Hristos, centrul și izvorul ei invizibil. Însă hirotonirea lor nu se face în afara comunității ecleziale, ci în sinul ei, de către episcopii existenți, mai exact în funcțiune, eparhioți și membri ai ei. Comunitatea eclezială însăși prezentă la hirotonirea lor dă mărturie prin acel «Vrednic este» că aceștia îi sînt dați de către Hristos însuși, spre slujirea preoțească, ca învățători ai Cuvîntului lui Dumnezeu, ca aducători ai Euharistiei și sfințitori și conducători pe calea mîntuirii. Episcopul și preoții sînt ridicați la această calitate printr-un act vizibil săvîrșit de Hristos, în Duhul, prin episcopii existenți ai comunității ecleziale. Și așa, pînă la Apostoli, Duhul lui Hristos îi face preoți și episcopi pe unii din membrii ei, prin mijlocirea episcopilor ei existenți, urmași ai Apostolilor, prin rugăciunea lor însoțită de rugăciunea Bisericii în timpul Sfintei Liturghii, la momente diferite, arătîndu-se prin aceasta că slujirea celor trei trepte ierarhice : *episcop, preot, diacon* este legată de Liturghie, și că fiecare dintre aceștia are o anumită arie a slujirii lui. Preoția sacramentală își are izvorul în Preoția însăși a lui Hristos, Mîntuitorul nostru, care a instituit-o și care

39. Omilia LXXXVI la Ioan, P.G., LIX, col. 471.

40. Comentariul la Ioan, P.G., LXXIV, col. 708—709.

41. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, în *op. cit.*, p. 542.

42. *Ibidem*, p. 543.

este săvîrșitorul fiecărei hirotonii în parte în Duhul Sfînt prin episcopii Bisericii⁴³.

Episcopul se află pe cea mai înaltă treaptă a preoției sacramentale, ca unul ce are de la Sfinții Apostoli, prin succesiune neîntreruptă de la episcopii hirotoniți de ei pînă la ultimul episcop de astăzi, plenitudinea harului preoției. Treapta episcopatului este amintită clar în Noul Testament: Fapte 20, 28; Filip. 1, 1; I Tim. 3, 2, 6; II Tim. 1, 6 și Tit 1, 7—9. Tot în mod clar sînt amintite, de asemenea, atribuțiile ce revin episcopului. Plenitudinea harului preoției se arată prin aceea că Taina Hirotoniei este rezervată spre săvîrșire numai episcopului care, după exemplul Apostolului, hirotonește pe diacon, pe preot, dar și pe episcop, împreună cu alți doi sau cel puțin un alt episcop (I Tim. 4, 14; 5, 22; II Tim. 1, 6; Tit 1, 5—7).

Întrucît în cărțile Noului Testament se menționează că Sfinții Apostoli au împărtășit harul Hirotoniei numai episcopului, prezbiterului sau preotului și diaconului, urmează că numai episcopul, preotul și diaconul sînt trepte ierarhice de drept divin, avîndu-și baza în însăși voința Mîntuitorului Hristos. Celelalte trepte care existau sau există în Biserică (citeții, ipodiaconii etc.) nu au un caracter haric. Ele sînt simple funcții sau slujiri fără caracter haric, deci fără darul Preoției. Nimeni în afară de episcop, preot și diacon nu are harul Preoției în Biserică⁴⁴.

În ce privește termenii prin care se indică cele trei trepte harice ale preoției bisericești sacramentale în Noul Testament, observăm că termenul *prezbiter* (πρεσβύτερος) desemna, la început, pe slujitorii Bisericii, indiferent în ce treaptă se aflau, iar cuvîntul *diacon*, desemna orice formă de slujire în Biserică. Termenul *diacon* s-a fixat curînd după indicarea treptei harice a diaconatului. Termenii *prezbiter* și *episcop* se foloseau amestecat, adică numînd preoți pe episcopi și episcopi pe preoți, ceea ce a dat prilej unora să pună la îndoială existența episcopatului, cea mai înaltă treaptă și izvor al celorlalte două trepte de origine divină. Astfel Apostolul Neamurilor îi chema din Milet «pe preoții Bisericii» din părțile Efesului (Fapte 20, 17), iar în cuvîntarea rostită către ei îi numește *episcopi* (Fapte 20, 28). Sfîntul Apostol Pavel prin «preoții Bisericii» înțelegea pe toți slujitorii, deci nu numai pe preoți, ci și pe episcopi, accentul punîndu-se pe marea responsabilitate a acestora⁴⁵.

Întrebunțarea, un timp a termenilor *episcop* și *prezbiter*, unul în locul celuilalt, chiar dacă desemnau uneori aceeași persoană, fiindcă terminologia s-a fixat ceva mai tîrziu, în perioada post-apostolică, nu înseamnă că între treptele ierarhice n-a fost o distincție de funcție și putere harică. Chiar dacă numirile erau la început sinonime, niciodată însă nu s-au făcut confuzii de atribute în treptele harice. Textele scripturistice de mai înainte în legătură cu fiecare treaptă harică au arătat acest lucru. Faptul că preoții sînt numiți în scrierile Apostolilor prezbiteri (πρεσβύτεροι), și nu ἱερεῖς nu înseamnă că treapta preoției era rezervată bătrînilor, după cum nici treapta harică de episcop nu era apa-

43. *Ibidem*, p. 543—544.

44. *Idem*, *Taina Preoției (Hirotonia)...*, în op. cit., p. 574.

45. *Ibidem*, p. 574—575.

najul bătrînilor, dat fiind faptul că numai de la treapta de preot se ajunge la cea de episcop. Timotei, despre care se știe precis că era episcop în Efes, hirotonit de Sfîntul Apostol Pavel (II Tim. 1, 6), este sfătuit de Apostolul Neamurilor ca tînăr : «*Fugi de poftete tinereților și urmează dreptatea, credința, dragostea, pacea cu cei ce cheamă pe Domnul cu inimă curată*» (II Tim. 2, 22). Cînd scrie despre însușirile pe care trebuie să le aibă un episcop, Sfîntul Apostol Pavel nu cere să fie bătrîn, ci «*Se cuvine, dar, ca episcopul să fie fără prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor, înțelept, cuviincios, iubitor de străini, să învețe pe alții...*» (I Tim. 3, 2 și urm.).

Sfînții Părinți, începînd cu Părinții Apostolici, ne-au lăsat nenumărate mărturii despre existența și distincția clară între cele trei trepte ierarhice, dar și despre caracterul sacramental, haric, al ierarhiei bisecești.

Astfel, Clement Romanul arată că, urmînd poruncii Mîntuitorului, au fost hirotoniți episcopi și diaconi în comunitățile creștine înființate (*Ep. I Corinteni*, 43). Clement Alexandrinul afirmă că Sfînta Scriptură cuprinde multe porunci care se adresează : unele prezbiterilor, altele episcopilor, iar altele diaconilor (*Pedagogul III*, 13). Origen, de asemenea, spune că : «*Una este datoria diaconului, alta este datoria prezbiterului, dar cea mai grea este a episcopului*» (*Despre rugăciune*)⁴⁶.

Sfîntul Ignatie Teoforul, hirotonit episcop de Sfîntul Apostol Ioan Evanghelistul, după unii, sau de Sfîntul Apostol Pavel, după alții, spune : «*Urmați toți episcopului precum Iisus Hristos urmează Tatălui, și preoților ca apostolilor, iar pe diaconi respectîndu-i ca pe o poruncă a lui Dumnezeu. Fără episcop nimeni să nu facă ceva din cele ce stau în legătură cu Biserica. Acea Euharistie să fie socotită adevărată care se săvîrșește în prezența episcopului sau a celui care primește de la el această însărcinare. Fără episcop nu este îngăduit a boteza, nici a face agape, ci ceea ce găsește el bun, aceea să treacă și ca bine plăcut lui Dumnezeu, pentru ca să fie sigur și tare tot ceea ce face*» (*Scrisoarea către Smirneni*, VIII ; *Scrisoarea către Magnezieni*, VI)⁴⁷.

4. Preoția obștească (generală) și preoția sacramentală în Biserică

Mîntuirea oamenilor se realizează numai prin încorporarea și creșterea lor în Hristos, ca mădulare ale Trupului Său, Biserica⁴⁸, aceasta fiind «*viața de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfînt, manifestată concret prin acte de credință, prin participarea la aceleași Sfinte Taine și slujbe, săvîrșite de cei investiți cu puterea Duhului Sfînt în acest sens de către Hristos însuși, episcopii, preoții, cărora le revine, tot datorită puterii Duhului Sfînt cu care au fost îm-*

46. *Ibidem*, p. 575.

47. *Ibidem*.

48. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, în «*Studii Teologice*», nr. 3—4 1981, p. 172 ; Idem, *Mîntuirea prin Hristos în Biserică*, în *Îndrumări misionare...*, p. 490 ; Idem, *Mîntuirea în și prin Biserică*, în «*Mitropolia Olteniei*», nr. 7—8/1983, p. 462.

brăcați, de către Hristos, conducerea credincioșilor pe calea mîntuirii, o dată cu propovăduirea Evangheliei și sfințirea lor (Matei 28, 19—20) ⁴⁹.

Biserica, în calitatea ei de comuniune și comunitate a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfînt, este o comunitate sobornicească sacramentală cu iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu (I Cor. 4, 1) așezați de Hristos însuși prin Duhul Sfînt, încă înainte de înălțarea Sa la ceruri (Ioan 20, 22—23 ; 15, 16 ; Evrei 5, 4), în ea și pentru ea (Fapte 20, 28) ⁵⁰.

Baza inițială a unității Bisericii lui Hristos și a comuniunii oamenilor cu Dumnezeu prin puterea Duhului Sfînt, este Mîntuitorul Iisus Hristos, Arhiereul prin excelență sfințit nemijlocit de Dumnezeu-Tatăl prin Duhul Sfînt și El rămîne în veac baza unității ei, în calitatea Lui de cap al ei, iar ea, Trupul Său extins peste veacuri și spații, în umanitate, prin puterea și lucrarea Duhului Sfînt, prezent și lucrător cu Fiul în iconomia mîntuirii, în Revelație și în Biserică. Dar nu fără organe văzute, unite între ele și cu El — Arhiereul unic, prin excelență — este Hristos temelul unității și comuniunii Bisericii. Mîntuitorul Și-a ales pe cei doisprezece ucenici (Luca 6, 13—16 ; Matei 10, 1—5), care sînt trimișii sau Apostolii Lui, așa cum El este trimisul Tatălui (Evrei 13, 1) ⁵¹.

Prin Apostolii Săi, Hristos dă Bisericii Sale o largă bază văzută care rămîne totuși unitară, prin comuniunea lor în El, capul Bisericii, care rămîne cu ei în veac, în Duhul Său. «Pentru ca unitatea văzută a Bisericii să nu-și găsească centrul ultim în planul văzut, ci în El, Hristos lasă nu un singur Apostol și pe urmașii lui ca centru al ei, ci o comunitate de Apostoli și de episcopi, ca să aibă conștiința că unitatea lor ultimă și a Bisericii este în Hristos. Toți episcopii trebuie să se depășească pe ei într-o unitate superioară lor, în Hristos» ⁵².

Intrucît Apostolii au fost tot timpul cu Mîntuitorul ascultîndu-l învățătura Sa dumnezeiască și fiind martori ai faptelor Sale mîntuitoare și ai Învierii (Fapte, 1, 21—22), se poate spune că prin toată învățătura și activitatea Sa, Hristos a indicat conținutul misiunii Apostolilor, de organe văzute ale lucrării Lui, în Biserica Sa. Trimițîndu-i la propovăduirea Evangheliei și la săvîrșirea Tainelor, i-a asigurat că va fi cu ei pînă la sfîrșitul veacurilor (Matei 28, 18—20) și că unde vor fi doi sau trei adunați în numele Lui, va fi și El cu ei (Matei 18, 20).

Prin aceasta Mîntuitorul a arătat că Apostolii sînt «subiectele prin care El însuși ca subiect izvor își comunică mai departe învățătura Sa și harurile Sale în Taine : El însuși este Arhiereu, Învățătorul și Păstorul ei» ⁵³.

Apostolii au avut asigurarea că Mîntuitorul va fi pînă la sfîrșitul veacurilor cu cei ce în Biserică învață Evanghelia Sa, botează, adică săvîșesc Tainele lăstate Bisericii, și conduc pe calea mîntuirii pe cei încorporați în Sine, ca mădulare ale Trupului Său, Biserica. Urmînd exemplul Mîntuitorului, care i-a investit cu puterea Duhului Sfînt spre această misiune îndată după Înviere (Ioan 20, 21—23 ; Matei 28, 18—20), îmbrăcîn-

49. Idem, *Învățătura despre Biserică, în Indrumări misionare...*, p. 385 ; cf. Idem, *Ce este Biserica după învățătura ortodoxă ?*, în «Indrumătorul pastoral» al Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1981, p. 46.

50. Idem, *Taina Preoției (Hirotonia). Ierarhia bisericească*, în *op. cit.*, p. 567.

51. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 153.

52. *Ibidem*, p. 153—154.

53. *Ibidem*, p. 154.

du-i cu toată puterea Duhului spre slujba apostoliei, în ziua Cincizecimii, o dată cu intrarea Bisericii în istorie ca formă concretă văzută de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt, Apostolii au transmis urmașilor lor misiunea care le fusese dată. Aceasta o făceau prin rugăciuni de invocare a Duhului Sfânt și prin punerea mâinilor peste cei chemați la vrednicia de urmași ai lor (Fapte 20, 17—18 ; 16, 23 ; II Tim., 1, 6). La început numirea de «preoți» și «episcopi», așa după cum am văzut în capitolul anterior, s-a dat tuturor celor pe care Apostolii îi hirotoneau ca urmași ai lor (Fapte 20, 17—18). Este foarte probabil ca, atât timp cât comunitățile creștine erau mici și la mari distanțe, luând ființă la început în orașe, urmașii Apostolilor să fi fost de cele mai multe ori episcopi propriu-ziși, incluzând și calitatea de preoți. Dar, la scurt timp după ce comunitățile creștine au crescut în număr, întinzându-se și la sate, acești episcopi apar înzestrați cu puterea de a hirotoni preoți ca ajutoare ale lor (Tit 1, 5) și de a supraveghea activitatea acestora (I Tim., 5, 19). Dar Apostolii, pentru lucrul Evangheliei, așează — prin invocarea Duhului Sfânt și punerea mâinilor — pe lângă episcopi și preoți, pe primii diaconi (Fapte 6, 6), treapta acestora continuând din vremurile apostolice (Filip., 1, 1 ; I Tim., 3, 8, 12) până astăzi, alături de celelalte două⁵⁴. După cum am văzut, urmând tradițiile Apostolilor, Biserica Ortodoxă a păstrat până astăzi cele trei trepte harice ale ierarhiei bisericești sacramentale, acestea fiind trepte ale unui har special pentru fiecare dintre ele.

Episcopii sînt urmașii Apostolilor în ce privește deținerea plenitudinii harului preoției, adică al arhieriei, al puterii de a propovădui și apăra învățătura lăsată de Hristos Bisericii și al aceleia de conducere a credincioșilor pe calea mîntuirii. La început, episcopii au putut să numească și preoți, întrucît în harul episcopatului, se cuprinde și cel al preoției, dar nu invers. Așa se explică de ce Sfîntul Apostol Petru, ca episcop, se numește «*împreună preot*» (I Petru 5, 5) ; de asemenea, și Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan (II Ioan 1, 1 și III Ioan 1, 1)⁵⁵. Dar episcopii și preoții, ca și diaconii, primesc harul și puterea preoțească potrivit treptei lor de la Hristos însuși, în Taina Hirotoniei, prin mîna episcopului hirotonisitor, dar pentru Biserică și în Biserică și nu din partea credincioșilor, adică de la comunitatea eclezială, căci nici aceștia și nici aceasta nu pot procura preoților puterea, pe care nu o au. Că arhieria și preoția izvorăsc în Biserică și pentru Biserică din Arhieria și Preoția lui Hristos, ne arată Sfîntul Ioan Gură de Aur : «Noi am primit cuvîntul vestirii și am venit de la Dumnezeu ; aceasta este demnitatea episcopală și a preoției în general»⁵⁶. Și aceasta vine de la Hristos, prin Duhul Sfînt, cum spune Sfîntul Apostol Pavel : «*prezbiterilor Bisericii*», chemați la sine de la Milet : «*Drept aceasta, luați aminte de voi înșivă, de toată turma, întru care Duhul Sfînt v-a pus pe voi episcopi ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu pe care a cîștigat-o cu însuși Sângele Său*» (Fapte 20, 28). Ei nu păstoreau pe baza vreunei delegații de la credin-

54. *Ibidem*, p. 155 și 156.

55. *Ibidem*, p. 156.

56. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III, V, la Col.*, P.G., LXII, col. 324.

cioși, ci în baza puterii Duhului Sfînt, primit de la Apostoli (II Timotei 1, 14 ; 2, 1—2 ; I Timotei 5 și 6) ⁵⁷.

Dar puterea Duhului Sfînt, adică arhieria sau preoția și funcțiile legate de acestea, primite de episcopi și de preot prin Taina Hirotoniei sînt, în mod esențial, și în gradul cel mai înalt ecleziale. «Căci orice arhieriu fiind luat dintre oameni este pus pentru oameni spre cele către Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate» (Evrei 5, 1). Referită la datele Noului Testament, ierarhia sacramentală este, înainte de orice, o slujire harică, un ministeriu consacrat de Duhul Sfînt în Biserică, pentru ceilalți, slujirea lui Dumnezeu.

Prin botezul pe care-l administrează, episcopul sau preotul încorporează pe oameni în trupul sacerdotal care este Biserica, dar sacerdoțiul pe care, prin ministeriul lor, îl conferă celor botezați nu este un derivat al sacerdoțiului lor ministerial, întrucît Hristos este Acela care lucrează prin episcop sau preot, ci o participare la Preoția lui Hristos în Biserică ⁵⁸.

Credincioșii, în virtutea calității lor de creștini, adică de mădular ale Trupului lui Hristos, Biserica, participă la viața harică a Bisericii, împărtășindu-se cu Tainele Bisericii, participă la aducerea jertfei euharistice, dar nu singuri, ci numai împreună cu preotul sau episcopul, care este punctul lor vizibil de convergență în Hristos. Desigur, nici preotul și nici episcopul nu aduc singuri jertfa euharistică, ci împreună cu comunitatea eclezială.

Dar, participarea este diferită după măsura harului dat fiecăruia de către Hristos prin Duhul Sfînt în Biserică, pentru Biserică și în vederea desăvîrșirii și mîntuirii fiecăruia.

Deci, ca mădular al Bisericii, nici un credincios nu este lipsit de darurile Duhului Sfînt în vederea creșterii lui în Hristos și a Bisericii întregi, formînd toți acea «casă duhovnicească, preoție sfîntă», «seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfînt, popor agonisit lui Dumnezeu», spre a aduce «jertfe duhovnicești bine plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos» (I Petru 2, 5, 9) ⁵⁹.

În Biserică este o intercondiționare între masa sau comunitatea credincioșilor, care au preoție generală, împărătească, și ministeriul sacramental (numit și particular), adică preoția sacramentală cu cele trei trepte harice : episcop, preot și diacon. Prin Botez, Mirungere și Euharistie, noi toți devenim preoți și jertfe în Hristos, învățători și călăuzitori spre mîntuire, — ai noștri și ai altor credincioși apropiați sau ai altor oameni — fără o răspundere formală pentru comunitatea bisericească. Creștinii formează în Biserică o comunitate duhovnicească de persoane care se dăruiesc împreună și fiecare în parte lui Hristos, ca jertfe bine plăcute lui Dumnezeu. Dar această comunitate de persoane, de «pietre vii» (I Petru 2, 5), și fiecare în parte, își trag puterea de a se aduce, adică de a se dăruii lui Dumnezeu, din aducerea continuă a jertfei lui Hristos și împărtășirea de ea. Iar Hristos Se aduce continuu jertfă în Biserică prin cei cărora le-a dat această putere și poruncă, adică prin Apostoli

57. *Ibidem.*

58. *Ibidem.*

59. *Ibidem.*

și urmașii lor, episcopii și preoții (Luca 22, 19 ; I Cor. 11, 24 și 25). Prin episcopi și preoți, credincioșii se împărtășesc cu Trupul și Sângele lui Hristos ⁶⁰.

Există deci o deosebire netă între preoția generală, aducătoare de daruri lui Dumnezeu, din puterea aducerii continue a jertfei lui Hristos, și preoția sacramentală a episcopului și a preotului, îmbrăcați în mod special cu puterea Duhului Sfânt spre aducerea Euharistiei și săvârșirea tuturor celorlalte Taine, prin care ni se comunică în mod obiectiv Hristos, ca jertfă sub chipuri văzute, ca să luăm din aceasta puterea de a aduce darurile noastre ⁶¹.

Între preoția generală și cea sacramentală face deosebire însuși Sfântul Apostol Petru (I Petru 5, 1—3). Între ele există o intercondiționare, sau, mai exact, o împreună-lucrare și rugăciune, însă trebuie păstrate proporțiile ⁶².

*
* *
*

Mîntuitorul Hristos este Arhiereul nostru Cel unic și veșnic la Tatăl, într-o continuă stare de jertfire pentru noi și cu noi Tatălui, chiar pe Scaunul Slavei Sale. Tot ceea ce se săvîrșește în Biserică cu puterea Duhului Sfânt dăruit ei de Arhiereul nostru Cel unic și veșnic, este săvîrșit de întreaga Biserică, prin organele văzute, harice, ale Arhiereului nevăzut, Hristos, atît pentru ea însăși, cît și pentru fiecare mădular în parte al ei.

Nu există Biserică, în calitatea ei de comunitate sobornicească sacramentală, văzută, fără episcop, căci acesta aparține Bisericii, iar Biserica îi cuprinde și pe episcopi și pe preoți și pe diaconi.

Preoția sacramentală își are izvorul, temelia și sursa de putere în Arhieria Mîntuitorului nostru Iisus Hristos și se păstrează prin succesiune apostolică. Prin aceasta se subliniază în mod concret, dogmatic și canonic, originea divină de la Arhiereul unic și veșnic, Hristos, a preoției sacramentale, prin Sfinții Apostoli și episcopii hirotoniți de aceștia, precum și eclezialitatea episcopatului și a ministeriului hirotonit în general ⁶³.

Membrii ierarhiei bisericești sacramentale fac parte din comunitatea generală a Bisericii, deoarece și ei au trebuință de mîntuire, străduindu-se în acest scop pentru sfințirea și desăvîrșirea proprie.

Între ierarhia bisericească sacramentală, cu izvor și fundament în Arhieria Mîntuitorului Hristos, și comuniunea generală a mădulelor Trupului lui Hristos, Biserica, există o relație ontologică, în toată Biserica pulsînd și lucrînd același Duh Sfânt prin Tainele săvîrșite de episcopul și preoții Bisericii cu puterea și din porunca Mîntuitorului Hristos însuși.

60. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Taina Preoției (Hirotonia)*..., în *op. cit.*, p. 583.

61. *Ibidem*.

62. *Ibidem*, p. 584.

63. Idem, *Caracterul ecleziologic al Sîntelor Taine și problema intercomuniunii* teză de doctorat în teologie, Ed. Inst. Biblic, Buc., 1978, p. 331 ș.u.

THEOPHILUS GOTHIAE, EPISCOP ÎN CRIMEEA ORI LA DUNĂREA DE JOS ?

Prof. EMILIAN POPESCU

Între primele mărturii scrise despre vechimea creștinismului pe teritoriul Rusiei¹ se citează și numele episcopului Theofil al Gothiei, care a participat la primul Sinod Ecumenic de la Niceea din anul 325 și a semnat Actele lui. El apare ca reprezentând Gothia (*Theophilus Gothiae*) și aceasta a fost interpretată de unii istorici ca Gothia din Crimeea, unde, începând de pe la mijlocul secolului al III-lea, s-au așezat goții și și-au constituit puternice formațiuni politice în preajma Regatului bosporan. Participarea la sinod și semnarea Actelor lui de către Theofil au fost privite nu numai ca o dovadă despre existența unor vechi comunități creștine pe teritoriul Crimeei, conduse de episcopi, ci și despre ortodoxia lor. În lipsa altor știri mai precise despre creștinismul goților în primele decenii ale secolului al IV-lea de pe teritoriul Crimeei, iscălitura lui Theofil printre semnatarii Actelor Sinodului de la Niceea a fost privită ca o mărturie prețioasă. Localizarea lui Theofil în Gothia din Crimeea și nu în cea de la Dunărea de jos a fost determinată de faptul că el semnează Actele sinodului alături de episcopul bosporan, *Domnus* sau *Kadmos*². S-a considerat, deci, că în *ordinea geografică*, respectată în semnăturile participanților la sinod, locul lui Theofil a fost în regiunile de dincolo de granițele imperiului, anume în Crimeea. Theofil și episcopul bosporan sînt înscriși, în listele păstrate pînă acum, la sfîrșit.

Un număr destul de mare de istorici ruși și străini, care s-au ocupat cu creștinismul goților din Crimeea, au reprezentat acest punct de vedere. În această categorie se înscriu, de exemplu, Macarie, arhiepiscopul Harcovului³, episcopul Hermogene⁴, arhimandritul Arsenie⁵, Ph. Bruun⁶, S. Șestakov⁷, W. Tomaschek⁸, Bruno Rappaport⁹, Ad. von Har-

1. Comunicare prezentată la Conferința internațională de la Moscova, organizată cu prilejul aniversării Milenium-ului creștinării rușilor, între 11—18 mai 1987.

2. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Leipzig, 1901, II, 696, 702; v. mai departe n. 26.

3. Arhiep. Macarius, *O istorie a creștinismului în Rusia înainte de prințul Vladimir egal cu apostolii*, St. Petersburg, 1868, p. 54—55 (în rusă); referințele privind istoriografia rusă le dau aici după A. A. Vasilev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, Massachusetts, 1936, p. 14—15.

4. Episcopul Hermogene, *Epathia Taurida*, Pskov, 1887, p. 146—147 (în rusă).

5. Arhimandritul Arsenie, *Eparhia Gothia din Crimeea*, în Jurnal al Ministerului instrucțiunii publice, CLXV, 1873, p. 61—62 (în rusă).

6. Ph. Bruun, *Goții de la Marea Neagră și urmările lungii lor șederi în Rusia de sud*, Cernomorje, II, 2, Odessa, 1880, p. 195, 310 (în rusă).

7. S. Shestakov, *Trăsături principale ale istoriei Chersonesului în secolele VI—X d.Hr. Monumente din Chersonesul creștin*, III, Moscova, 1908, p. 8 (în rusă).

8. W. Tomaschek, *Die Goten in Taurien*, Wien, 1881, p. 10.

9. B. Rappaport, *Din Einfälle der Goten in das Römische Reich bis auf Constantin*, Leipzig, 1889, p. 65.

nack¹⁰, J. Mansion¹¹, J. Zeiller¹², K. D. Schmidt¹³, L. Schmidt¹⁴, A. Lippold¹⁵, E. A. Thompson¹⁶, Herwig Wolfram¹⁷ și alții¹⁸.

10. Adolf von Karnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, II, Leipzig, 1906, p. 203—204. Totodată Harnack emite ipoteza că Theophilus ar fi putut fi episcop de Tomis, într-o Gothia localizată în Dobrogea.

11. Joseph Mansion, *Les origines du christianisme chez les Gots*, Anal. Boll. 33, 1914, p. 10: «C'est très probablement une fable que les prétendues relations de Théophile avec Ulphilas». Mansion consideră că tot din Crimeea au pornit goții în expediția lor din Asia Mică, când au luat mulți prizonieri, între care și pe strămoșii lui Ulfila. Filostorgius, II, 5 scrie însă clar că goții de la Istru (μοῖρα Σκυθῶν βαρεῖα τῶν πέραν τοῦ Ἰστροῦ) au trecut în teritoriul roman și au pustiit mare parte din Europa; după aceea au trecut în Asia (διέβησαν εἰς τὴν Ῥωμαίων, καὶ πολλὴν μὲν κατέδραμον τῆς Εὐρώπης, διαβάσαντες δὲ καὶ εἰς τὴν Ἀσίαν...). Necercetînd textul în original nici istoricii mai noi, care s-au ocupat cu această problemă, ca E. A. Thompson (*The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford, 1966, p. 81), nu au o opinie corectă asupra acestui eveniment. De pildă Thompson crede că goții au venit în contact cu creștinismul la mijlocul secolului al III-lea în Crimeea, unde au fost aduși prizonieri din Asia, între care și strămoșii lui Ulfila. Abia către sfîrșitul secolului al III-lea goții ar fi pătruns și pe teritoriul României, aducînd o dată cu ei și religia creștină: «The Visigoths themselves, however, had been exposed to some Christian influence ever since the time of their great raids into the Roman provinces in the middle of the third century before they finally entered Dacia. They had then brought back with them numbers of prisoners from Asia Minor, particularly from Phrygia, Galatia, and Cappadocia. They had brought their prisoners to southern Russia, for at the time of the raids they had not occupied Dacia; but presumably they transferred them, or some of them, to their new land». Dar L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung I: Die Ostgermanen*, München, 1969, (Nachdruck von 1941), p. 213, 215, n. 8, este de părere că expediția a pornit de la Dunăre. Knut Schäferdiek, *Germanenmission*, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, X, 1977, col. 498—499 și în studiul: *Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90, 1979, p. 123, susține același punct de vedere.

12. Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 172, 409, 414, 417, 428, 433, 443, 610.

13. K. D. Schmidt, *Die Bekenhrung der Germanen zum Christentum. I. Die Ostgermanen*. Göttingen, 1939, p. 213 și urm.

14. L. Schmidt, *op. cit.*, p. 233 și urm.

15. A. Lippold, *Ulfila*, în Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, IX, A, 1, 1961, col. 512—531.

16. E. A. Thompson, *op. cit.*, p. 82, n. 3: «it is not at all certain that Theophilus who was present at the Council of Nicaea was a Visigoth rather than an Ostrogoth. The *Vita* of Nicetas has little historical value so far as the Visigoths are concerned: see Delehaye, 285 f., where the reason for the author's false association of Ulfila with Theophilus is accounted for. On the other hand, Philostorgius, II, 5, describes Ulfila as the first bishop of the Visigoths (though admittedly it is possible that he may mean the first Arian bishop); p. 164: "It is not clear whether Godda was the first Catholic bishop of the Visigoths, since it has not yet been decided whether Theophilus, bishop of Gothia, who attended the Council of Nicaea in 325, was a Visigoth from north of the lower Danube or an Ostrogoth from the Crimea. The name Gothia was used of the Crimean settlements, as well as of the Danubian settlements; and I have not been convinced that Theophilus was a Visigoth. We can only conclude that, if Theophilus was a Visigoth, Godda was not the first Catholic bishop to minister the Visigoths; but if Theophilus was an Ostrogoth, then Godda was the first Visigothic Catholic bishop — he was perhaps appointed so as to counter the success which Ulfila was winning for Arianism among the barbarians after 341».

17. Herwig Wolfram, *Geschichte der Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, München, 1979, p. 88: «Unter den in Nikaia 325 versammelten Vätern wird gleich nach dem Bischof der Krim ein Theophilus der Gothia genannt. Diesen macht zwar die katholische Apologetik zum Vorgänger Wulfilas; trotzdem würde ich ihn eher für den Bischof der bos-

Alți istorici, atît ruși cît și străini, sînt însă de părere că Theofil a fost episcop al Gothiei de la Dunărea de jos, de pe teritoriul României. Dintre aceștia menționăm pe : V. N. Belikov¹⁹, V. V. Bolotov²⁰, Carl Patsch²¹, A. A. Vasiliev²², Evangelos Chrysos²³, Knut Schäferdiek²⁴, și alții²⁵.

O grupă mai mică de istorici este nedecisă în localizarea lui Theofil, arătînd că pentru Crimeea nu există deocamdată argumente convingătoare, dar nu se aduce nici vreun argument hotărîtor pentru Dunărea de jos.

Ceea ce a determinat pe istorici să se separe în două grupe opuse sau a făcut pe unii să rămînă nedeciși a fost, în primul rînd, modul cum ei interpretează variantele sub care apare înscris Theofil în listele Sinodului de la Niceea. Listele acestea ni s-au păstrat în copii latine, gre-

poranischen als der donauländischen Gothia halten». In n. 37 relevă textul lui Filostorgius II. 5, potrivit căruia Ulfila ar fi fost primul episcop al gotilor, ca un impediment în a-l atribui pe Theophil Gothiei dunărene.

18. Pr. prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean*, în «St. teol.», 29, 1977, 1—2, p. 27—28, se referă tangențial la această problemă și conchide la p. 28 : «În cazul acesta este evident că *Theophilus Gothiae* nu mai poate fi socotit episcopul Bisericii de Tomis, ci al Gothiei din Crimeea».

19. V. N. Belikov, *Creștinismul la goți*, Kazan, 1887, p. 34—35 (în rusă).

20. V. V. Bolotov, *Prelegeri asupra istoriei vechi a Bisericii*, IV, Petrograd, 1918, p. 25 (în rusă).

21. Carl Patsch, *Beiträge zur Völkerkunde von Südosteuropa, III. Die Völkerbewegung an der unteren Donau in der Zeit von Diokletian bis Heraklius*. 1. Teil : *Bis zur Abwanderung der Goten und Taitalen aus Transdanuvien*, Sitzungsberichte der Akad. der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse, 208, 2. Abhandlung, Wien, 1928, p. 25—26.

22. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, în special p. 11—21. Vasiliev este cel mai hotărît apărător al localizării lui Theophil la Dunărea de jos. Greșeala lui Vasiliev este însă că el crede că eparhia lui Theophil era «on the western shore of the Black Sea, among those goths who settled in the northern region of the Balkan peninsula, on the Lower Danube, and whose possessions in the fourth century extended north-eastwards as far as the Dniester and Dnieper» (p. 41). Centrul acestei eparhii ar fi fost, după Vasiliev, cetatea Tomis (p. 18). O opinie asemănătoare exprimase și Vasilievski, *Opere*, II, 2, p. 367, 369—370 (în rusă); cf. Vasiliev, p. 15.

23. Evangelos Chrysos, Ἐτὸ Βυζάντιον καὶ οἱ Γότθοι. Συμβολὴ εἰς τὴν ἐξωτερικὴν πολιτικὴν τοῦ Βυζαντίου κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα, Thessalonica, 1972, p. 85—87, se rialiază în această lucrare părerii lui Vasiliev și a altora că Theophilus a fost episcop în Gothia din Dobrogea. Un an mai tîrziu, în studiul *Gothia Romana. Zur Rechtslage des Föderatenlandes der Westgoten im 4. Jh.*, Dacoromania I, 1973 (Freiburg/München), p. 61—64 înțelege prin Gothia, regiunea nord-dunăreană dintre Moesia Superior și Scythia Minor și între Carpați și dunăre, iar ca eparhie a lui Theophil toată această arie.

24. Knut Schäferdiek *Germanenmission*, RAC, X, 1977, col. 498 : «(Theophilus) wird zur vielfach, doch ohne durchschlagenden Grund, den Krimgoten zugewiesen. Wie aber schon Socrate, h. e. 2,41 voraussetzt, gehört er am ehesten in den Bereich der Westgoten, die sich seit der Mitte des 3. Jh. nördlich der unteren Donau in das gegen 270 von Reich aufgebene Dakien vorgeschoben u. im Raum der grossen Walachei, der Moldau u. des grössten Teiles Siebenbürgens festegestzt hatten u. deren Gebiet in konstantinischer Zeit auch offiziell als Gotien bezeichnet wird»; cf. col. 499; 530 : «ob ihnen (den Krimgoten) schon der 325 in Nikaia unterzeichnende Bischof Theophilus v. Gotien zugeordnet werden kann, ist sehr zweifelhaft; idem, *Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Göttenbischof...* p. 123 și mai ales 141—143. Schäferdiek identifică pe «scitul» participant la Sinodul I Ecumenic (Eusebius, *Vita Constantini*, III, 7, 1) cu Theophil, deoarece socoate că la Eusebius este o identitate între «scit» și «got» (cf. V. C., IV, 5, 1).

25. V. alte nume menționate de Vasiliev, *op. cit.*, p. 14—16.

cești, copte, siriace, arabe și armene²⁶. Theofil apare cu o varietate de determinante privind zona căreia îi aparținea : *Theophilus Gothiae* (cel mai frecvent) cu felurite variante (*Gutthiae*, *Gutthias*, *Gotiae* sau în grecește, Γοθίας), *Provinciae Gothiae*. *Theophilus Gothiae Metropolis* ; *Theophilus e gothis* (de *gotis*), *Theophilus Gotthopolis* (Γουτοπόλεως) etc. Într-un manuscris (*Colbertinus*) Theofil este înscris cu epitetul de *Bosphoritanus* (din Bosfor sau bosforanul), dar și cu precizarea că el venea ca reprezentant al goților : de *Gothis*. După el apare imediat *Domnus Bosphorensis* : De *Gothis* / *Theophilus Bosphoritanus* / *Domnus Bosphorensis*.

În alte manuscrise citim însă : *Provinciae Gothiae* / *Theophilus Gothiae Metropolis* / *Provinciae Bosphori* / *Domnus Bosphorensis*. *Catiris Bosphori*.

Luînd în considerare ms. *Colbertinus* unii cercetători au crezut că în Bosfor ar fi existat doi episcopi : *Theofil* și *Domnus* (după alte manuscrise *Kadmos*) ; după alții însă ar fi vorba de doi episcopi, unul pentru Gothia, altul pentru Bosfor (azi Kerci). Oricum ar fi, ambii ar trebui plasați în Crimeea și în peninsula Taman²⁷.

A. A. Vasiliev, care s-a ocupat în amănunt de goții din Crimeea și s-a pronunțat categoric pentru localizarea lui Theofil în regiunile de la Dunărea de jos, crede că orînduirea cuvintelor în formulările din *Colbertinus* trebuie să fie astfel : De *Gothis* *Theophilus* / *Bosphoritanus* / *Domnus Bosphorensis*.

În acest caz Theofil a reprezentat la sinod pe goți, nu pe bosforitani, al căror delegat a fost doar *Domnus* (*Kadmos*). Interpretarea aceasta a făcut-o Vasiliev pornind de la observația că în listele semnatarilor numele lor este de obicei precedat de indicația locului, pe care-l reprezintă. Eliminarea din titulatura lui Theofil a epitetului *Bosphoritanus* are o mare importanță, întrucît nu-l mai leagă geografic de Bosfor. Theofil a reprezentat Gothia, dar nu pe cea din Crimeea, ci pe cea de la Dunărea de jos (în Dobrogea). Faptul că el semnează alături de episcopul Bosforului nu obligă neapărat să-l plasăm în Crimeea. Vasiliev face o legătură între prezența lui Theofil la Sinodul de la Niceea și informația lui Eusebiu de Cezareea, din *Vita Constantini*, III, 7 unde se spune că la același sinod a fost prezent un episcop scit²⁸. În interpretarea lui Vasi-

26. Mansi, II, 696, 702 ; H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina*, Leipzig 1898, p. LXIV, 56—57, 70, 73, 116 ; C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis monumenta juris antiquissima. Canones et concilia Graecorum*, I, 1, Oxford, 1899, p. 90—91 ; I, 2 Oxford, 1904, p. 101 nr. 217 ; F. Schultes, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalkedon*, Abh. d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. N. F., 10, 2, Berlin, 1908, p. 13, nr. 219 ; E. Honigmann, *Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople*, Byzantion, 11, 1936, p. 432, planșa I nr. 155 și p. 455 ; idem, *La liste originale des Pères de Nicée*, Byzantion, 14, 1939, p. 44 și urm. ; idem, *The original lists of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalkedon*, Byzantion 16, 1942/1943, p. 22—28 ; idem, *Une liste inédite des Pères de Nicée*, Byzantion, 20, 1950 (Actes du VII-e Congrès des Etudes Byzantines, Bruxelles, 1948), t. II, p. 66, nr. 84 și p. 67, nr. 169.

27. V. expunerea acestor opinii la Vasiliev, *op. cit.*, p. 14—17.

28. *Eusebius Werke*, ertser Bd., 1. Teil, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, herausgegeben von Friedhelm Winkelmann, Berlin, 1975, III, 7, 1 : ἡδὲ καὶ Πέρσης ἐπίσκοπος τῆ συνόδου παρῆν, οὐδὲ Σκύθης ἀπελιμπάνετο τῆς χορείας... ; cf. Vasiliev, *op. cit.*, p. 18.

liev și a altor istorici *scit* este totuna cu *got*²⁹ și atunci el presupune că Theofil a fost reprezentantul goților din Dobrogea, din jurul cetății Tomis, regiune care în perioada romană tîrzie forma o provincie sub numele de *Scythia Minor*. Confirmarea identificării dintre Theofil și «scitul» menționat de Eusebius o găsește Vasiliev și la doi istorici din secolul al V-lea, Socrate Scholasticul³⁰ și Gelasius din Cyzic³¹, care, ocupîndu-se de Sinodul de la Niceea, ar fi preluat știrea lui Eusebius. Astfel, Socrate, relatînd evenimente din timpul lui Constantin cel Mare, scrie despre Ulfila: «Mai înainte a recunoscut Crezul niceean, urmînd lui Theofil, care, ca episcop al goților a participat la Sinodul de la Niceea și a semnat (mărturisirea de credință)»³². Cum Ulfila a aparținut în mod sigur goților de la Dunărea de jos și fiindcă el i-a urmat în credință lui Theofil, acesta din urmă trebuie mutat în Gothia vestică. Eparhia reprezentată de Theofil la sinod este cea de pe țărmul de vest al Mării Negre, cu capitala în orașul Tomis.

O întărire a spuselor sale o găsește Vasiliev în *Vita Sancti Nicetae*, misionar care a trăit și activat printre goții de la Dunăre și a suferit martiriul puțin după anul 370. În *Vita* sa citim că el a fost un barbar dintre goții de dincolo de Dunăre, că a fost inițiat în credință creștină ortodoxă de către Theofil, participant la Sinodul de la Niceea și semnatar al mărturisirii de credință. Autorul *Vieții* reproduce, astfel, aceleași știri despre Theofil ca și Socrate, din care, desigur, s-a inspirat³³.

Vasiliev conchide că chiar dacă textul *Vieții Sfintului Niceta* nu este autentic, din el reiese totuși că în mintea poporului din Evul Mediu, Theofil al Gothiei a fost un episcop al Gothiei de la Dunărea de jos. El considera astfel problema rezolvată definitiv³⁴.

Concluziile lui Vasiliev se sprijineau și pe opiniile unor învățați ruși ori străini, care erau de părere că Theofil trebuie mutat din Crimeea la Dunărea de jos. Vasiliev este însă *primul și singurul învățat, care a analizat în amănunt izvoarele* privind pe Theofil și creștinismul Goților din Crimeea. El n-a adus însă în discuție un text important, care a îndemnat pe unii istorici să aibă rezerve asupra localizării lui Theofil în Gothia de la Dunărea de jos. Este vorba de știrea dată de *Filostorgius* în cartea a II-a, cap. 5 a *Istoriei* sale *bisericești*. Acesta ne spune, într-un

29. *Schäferdiek (Ulfila...*, p. 143) exprimă aceeași părere: «Eusebs Skythe ist schwerlich ein anderer als Theophilus von Gothien der längeren Unterzeichnerliste, die gerade durch dieses Zeugnis der Vita Constantini in ihrem Wert bestärkt wird».

30. Socratis *Historia Ecclesiastica*, II, 41 (P. G. 67, col. 349—350).

31. Gelasius *Kirchengeschichte*, ed. Gerhard Loeschke und Margret Heinemann, Leipzig, 1918, II, 5, p. 44.

32. Socrates, *Hist. eccl.* II, 41: (Θεοφίλας)... τὸν γὰρ ἔμπροσθεν χρόνον τὴν ἐν Νικαίᾳ πῖστιν ἡσπάξατο, ἐπόμενος Θεοφίλῳ, ὃς τῶν Γότθων ἐπίσκοπος ὦν τῇ ἐν Νικαίᾳ συνόδῳ παρῶν καθυπέγραψε.

33. *Vita Sancti Nicetae* publicată de H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, Anal. Boll. 31, 1912, p. 281—286, 292—294.

34. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 19: "From the data of the Life of Nicetas, no matter whether we consider its text genuine or spurious, it is clear that in the imagination of the people of the earlier Middle Ages Theophilus of Gothia, whose signature is preserved in the Acts of the Council of Nicaea, was a bishop of the Western Danubian Goths; therefore any further attempts to refer him to the Crimean Goths or to so-called Tetraxite Goths are to be discarded, and the question must be considered solved".

pasaj mai lung despre începuturile creștinării goților, că Ulfila a fost «primul episcop al goților». Posibilitatea ca el să fi fost urmașul lui Theofil, cum precizează Socrate și Viața Sfintului Niceta, ar fi astfel anihilată de această informație.

E. A. Thompson, în lucrarea sa consacrată goților de la Dunărea de jos în vremea lui Ulfila, nu este convins că Theofil a fost un vizigot; el consideră că acest lucru n-a fost încă stabilit, deși scrie la 30 de ani după apariția cărții lui Vasiliev. În legătură cu informația lui Filostorgius, el o înțelege că Ulfila ar fi fost «primul episcop arian al goților»³⁵.

Richard Klein, scriind în 1977, este și el nedecis în localizarea lui Theofil, relevând totuși ca argument puternic al partizanilor Gothiei din Crimeea, știrea lui Filostorgius despre Ulfila; el adaugă că ceea ce spune Socrate ar fi pură construcție literară»³⁶.

În sfârșit, Herwig Wolfram³⁷, autor al unei importante cărți despre goți apărută în 1979, vede o piedică serioasă în localizarea lui Theofil în Gothia de la Dunărea de jos în informația lui Filostorgius. El crede că apologetica ortodoxă, al cărei reprezentant a fost și Socrate, a făcut din Theofil un predecesor al lui Ulfila.

Fără să facă o analiză a textului lui Filostorgius, Knut Schäferdiek, adept al localizării lui Theofil în Gothia dunăreană este de părere, totuși, că pe baza lui nu putem admite că Ulfila a fost «primul episcop al goților»³⁸.

Am expus mai sus complexitatea problemei legată de localizarea Gothiei în care a activat Theofil. Ea s-a născut din felul în care apare înscris Theofil în unele liste ale Sinodului de la Niceea și anume unori cu epitetul de *Bosphoritanus*, alteori nu, cu semnătura sa alături de episcopul Bosforului, privity că o indicație geografică în sprijinul localizării Gothiei în Crimeea, din interpretările știrii lui Filostorgius, care a părut că anihilează ceea ce spun Socrate și Vita Sancti Nicetae. În modul cum se pot acorda aceste știri și, în special, cele date de Socrate și Vita Sancti Nicetae, pe de o parte, și de Filostorgius, pe de alta, rezidă, după părerea noastră, cheia rezolvării problemei.

O analiză mai atentă a textului lui Filostorgius ne-a dus la concluzia că nu există o contradicție între el și ceea ce spun Socrate și Vita Sancti Nicetae. Istoricii care s-au referit la Filostorgius au luat știrea despre Ulfila izolat și indirect, n-au cercetat-o în contextul celor relateate de el despre începuturile creștinării goților. Analizînd textul constatăm că Filostorgius nu spune că Ulfila a fost *primul episcop al goților, în general*, ci doar al celor care au emigrat la sudul Dunării. (ὁ τοῖνον Οὐρφίλας οὗτος καθηγῆσατο τῆς ἐξόδου εὐσεβῶν, ἐπίσκοπος αὐτῶν πρῶτος καταστάς.

35. V. nota 16.

36. Richard Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt, 1977, p. 253—254 și nota 140: «ob der in Nicaea anwesende Gotenbischof Theophilus Krimgote war oder aus den Donauländern stammte, ist eine Frage, die nicht eindeutig zu klären ist... Ferner spricht für die Krimthese, dass Filostorgius ausdrücklich sagt, Ulfila sei der erste Bischof der Goten gewesen.... Die Angabe Sokrates, dass Ulfila Nachfolger eben jenes Theophilus gewesen sei, ist reine Konstruktion».

37. V. mai sus nr. 17.

38. Knut Schäferdiek, *Germanenmission*, col 499: «Wenn allerdings Filostorgius ihn (l. e. Ulfila) für den ersten Bischof der Christen in Gotien hält, so wird das schon durch die wahrscheinliche Zuweisung des Theophilus in Frage gestellt».

= «Deci acest Ulfila a fost conducătorul emigrării acestor oameni cucernici, fiind orînduit primul lor episcop»). Pentru o mai clară înțelegere reproducem un pasaj mai larg din *Istoria* lui Filostorgius: ³⁹ «(Filostorgius) spune că în timpul acesta Urfilas, unul din sciții de dincolo de Istru (pe care cei vechi îi numeau goți, iar cei de acum îi numesc goți) a trecut în teritoriul roman o mare mulțime de oameni, izgoniți din locașurile părintești din cauza credinței lor. Neamul acesta a trecut la creștinism în chipul următor. Pe cînd domneau Valerianus și Gallienus, o mare parte din sciții de dincolo de Istru au trecut în teritoriul romanilor și au pustiit prin incursiunile lor o bună parte din teritoriul Europei. Apoi trecînd în Asia au năvălit în Galatia și Capadocia, au luat mulți prizonieri, printre alții și clerici și s-au întors acasă cu multă pradă. Acești prizonieri și oameni cucernici, trăind împreună cu barbarii au convertit mulți dintre ei la adevărata credință, convingîndu-i să îmbrățișeze religia creștină în locul celei păgîne. Din numărul acestor prizonieri au făcut parte și strămoșii lui Urfilas, capadocieni de neam, născuți în apropierea orașului Parnassos, într-un sat numit Sada-golthina. Deci acest Urfilas a fost conducătorul emigrării acestor oameni cucernici, fiind orînduit primul lor episcop; el a fost pus episcop în felul acesta...».

Socotim că în relatarea despre goți Filostorgius se referă la mai multe momente, pe care nu le prezintă însă în ordine cronologică. El începe prin a spune că «Ulfila a condus în teritoriul roman o mare mulțime de oameni izgoniți din locașurile lor din cauza credinței (frază începe cu *Ὅτι Οὐρφίλαν ...* și se termină cu *ελαθέντας*; acest eveniment s-a petrecut, cum se știe, în timpul împăratului Constantius al II-lea) ⁴⁰; continuă cu relatarea despre invazia goților în timpul împăraților Valerian și Gallienus în Europa și Asia Mică, despre prizonierii creștini duși în robie, printre care se aflau și strămoșii lui Ulfila, despre rolul acestora în creștinarea stăpînitorilor (decî un moment anterior amintit în prima frază), pentru a reveni la același moment de la început, spunînd în concluzie că Ulfila a fost *conducătorul și primul episcop al celor emigrați*. Așa cum am remarcat, nu reiese din textul lui Filostorgius că Ulfila a fost *primul episcop al tuturor goților*, ci doar *al celor plecați în exil* (*καθηγησάτο τῆς ἐξόδου εὐσεβῶν, ἐπίσκοπος αὐτῶν πρῶτος καταστάς*). El a fost doar instalat în fruntea lor, nu hirotonit ca episcop, eveniment

39. Philostorgius, *Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, herausgegeben von Joseph Bidez, Berlin, 1913, II, 5: «Ὅτι Οὐρφίλαν φησὶ κατὰ τούτους τοὺς χρόνους ἐκ τῶν πέραν Ἰστροῦ Σκυθῶν (οὓς οἱ μὲν πάλαι Γέτας, οἱ δὲ νῦν Γότθους καλοῦσι) πολλὸν εἰς τὴν Ῥωμαίων διαβίβασαι λαόν, δι' εὐσέβειαν ἐκ τῶν οἰκείων ἡθῶν ἐλαθέντας. χριστιανίαισι δὲ τὸ ἔθνος τρῶπῳ τοιαύτῃ βασιλευόντος Οὐαλλεριανῶ καὶ Γαλλιῆνου, μοῖρα Σκυθῶν βαρεῖα τῶν πέραν τοῦ Ἰστροῦ διέβησαν εἰς τὴν Ῥωμαίων, καὶ πολλὴν μὲν κατέβραμον τῆς Εὐρώπης· διαβάντες δὲ καὶ εἰς τὴν Ἀσίαν, τὴν τε Γαλατίαν καὶ τὴν Καππαδοκίαν ἐπῆλθον, καὶ πολλοὺς ἔλαβον αἰχμαλώτους ἄλλους τε καὶ τῶν κατελειγμένων τῷ κλήρῳ, καὶ μετὰ πολλῆς λείας ἀπεχομίσθησαν οἴκαδε. ὁ δὲ αἰχμάλωτος καὶ εὐσεβῆς ἄμιλος, συναναστραφέντες τοῖς βαρβάροις, οὐκ ὀλίγους τε αὐτῶν εἰς τὸ εὐσεβὲς μετεποίησαν καὶ τὰ Χριστιανῶν φρονεῖν ἀντὶ τῆς Ἑλληνίδος δόξης παρεκύευσαν. ταύτης τῆς αἰχμαλωσίας γέγονεσαν καὶ οἱ Οὐρφίλα πρόγονοι, Καππαδόχαί μὲν γένος, πόλειος δὲ πλησίον Παρνασσῶ, ἐκ κώμης δὲ Σαδαγολθινῆ καλουμένης. ὁ τοίνυν Οὐρφίλας οὗτος καθηγησάτο τῆς ἐξόδου τῶν εὐσεβῶν, ἐπίσκοπος αὐτῶν πρῶτος καταστάς. κατέστη δὲ ὡδε».

40. Despre trecerea goților de sub conducerea lui Ulfila în sudul Dunării, v. R. Kelin, *op. cit.*, p. 258—259; Herwig Wolfram, *op. cit.*, p. 89—90.

care avusese loc, cum spune același Filostorgius mai departe, mai de vreme, în timpul împăratului Constantin ⁴¹.

Ulfila a putut fi, deci, așa cum spun Socrate și Vita Sancti Nicetae, precedat în activitatea sa de Teofil și, în același timp, ortodox. Opinia că el a devenit arian abia pe la anul 360, ca urmare a presiunilor exercitate de împăratul Constantius, ni se pare plauzibilă ⁴².

Eliminându-se aparenta contradicție dintre știrile lui Filostorgius, Socrate și Vita Sancti Nicetae, urmează în chip necesar să admitem ca mai probabilă păstorirea lui Theofil în Gothia de la Dunărea de jos, decît în cea din Crimeea. Carl Patsch, adept al acestei teze, aducea ca argument în favoarea ei faptul că în vremea Sinodului de la Niceea prin Gothia se înțelegea, în primul rînd, regiunea de la nordul Dunării, că scriitorii ca Fericitul Augustin, Epiphanius de Salmina, Filostorgius, ori Actele martirice (Vita SS. Innae, Rimae et Pinae, Vita S. Sabae), numesc aceeași zonă, Gothia ⁴³.

Dacă reamintim că potrivit interpretării lui Vasilev epitetul *Bosphoritanus* nu se referă la Theofil, ci la Domnus (Kadmos), atunci nici iscăliturile lor una lângă alta nu sînt un argument în favoarea Gothiei răsăritene (taurice). În unele liste Theofil nu apare alături de episcopul Bosphorului, iar dacă îl găsim uneori așa, acesta nu este un lucru anormal, fiindcă ordinea geografică avută în vedere în liste începe cu Egiptul, Palestina, Siria, se continuă cu Asia Mică, pentru a se încheia cu provinciile din Peninsula Balcanică. După ele urmează imediat Theofil, care putea foarte bine să reprezinte Gothia de lângă provinciile balcanice; se trece apoi în Crimeea, deci tot într-o regiune aflată dincolo de granițele imperiului. Ierarhii din afara granițelor sînt, astfel, înscrși la sfîrșitul provinciilor.

În sprijinul atribuirii lui Theofil Gothiei danubiene ni se pare că pledează și tăria creștinismului gotic de la Dunărea de jos, unde cunoaștem mai mulți episcopi, preoți și martiri ⁴⁴. Gothia dunăreană, aflată imediat lângă Scythia Minor și celelalte provincii ale imperiului putea fi mai ușor evanghelizată decît cea din Crimeea și pentru aceasta era și un interes mai mare din partea autorităților bisericești și imperiale. Se cunosc în acest spațiu acțiuni misionare destul de numeroase, iar Theofil, așa cum a remarcat Patsch, nu este un got, ci un grec din jumătatea răsăriteană a imperiului.

În schimb știrile despre creștinismul goților din Crimeea la începutul secolului al IV-lea sînt, deocamdată, extrem de rare. Abia către

41. Carl Patsch, *op. cit.*, p. 26, n. 3, referindu-se la informația lui Filostorgius, potrivit căreia Ulfila ar fi fost primul episcop al goților, o consideră neprobabilă, din cauza necunoașterii realității (aus Unkenntnis des Sachverhaltes), ori pentru că el ca arian avea în vedere numai pe primul episcop arian național (oder weil er als Arianer nur den ersten arianischen nationalen Bischof im Auge hatte).

42. R. Klein, *op. cit.*, p. 254 și urm.; Emilian Popescu, *Creștinismul în eparhia Buzăului pînă în secolul al VII-lea, în Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților*, vol. I, p. 269—272.

43. Augustinus, *De civ. Dei*, XVIII, 52; Epiphanius, *Κατὰ αἰρέσεων*, III, 1, 14, 15; Vita SS. Innae, Rimae et Pinae, Vita S. Sabae la Delehaye, *op. cit.*, p. 215—218, 287, K. K. Klein, *Gotenprimas Wulfila als Bischof und Missionar*, în *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewahrung. Festschrift für Bischof P. Müller*, Stuttgart, 1967, p. 93 așează și el Gothia lui Theophil tot la Dunăre.

44. Despre creștinismul în această zonă, v. studiul nostru citat la n. 42, p. 259—277.

sfirșitul secolului cunoaștem numele unui episcop, *Unila*, hirotonit și trimis de Sfântul Ioan Gură de Aur, dar care murind, se cerea înlocuirea lui cu un altul⁴⁵.

Dar dacă Theofil trebuie plasat în Gothia danubiană, așa cum credem, el nu este același cu «scitul» menționat de Eusebiu că a participat la Sinodul de la Niceea. Deși uneori goții sînt numiți «sciți» (denumire luată după locul pe care-l ocupau), totuși atunci cînd scria Eusebiu, Scythia era, prin excelență, Dobrogea, iar reprezentantul ei «scitul», putea foarte bine să fie episcopul Tomisului. Tăria comunităților creștine din Dobrogea și cea a Tomisului, în special, precum și faptul că avem menționați episcopi chiar de la sfîrșitul secolului al III-lea și începutul celui de al IV-lea (Evangelicus, Ephraem, Titus sau Filus)⁴⁶ ne îndreptățesc să credem că «scitul» menționat de Eusebiu nu este același cu Theofil, ci episcopul Tomisului⁴⁷. De altfel, Ernest Honigmann, care a publicat și studiat mai multe liste ale participanților de la Sinodul din Niceea, crede că poate recunoaște și iscălitura lui Marcus de Tomis (*Marcus Tomensis*)⁴⁸. Despre această identificare ne propunem însă să ne ocupăm cu alt prilej.

În concluzie, socotim că azi există mai multe argumente în favoarea localizării lui Theofil în Gothia danubiană, decît în cea din Crimeea, că noua interpretare a textului lui Filostorgius repune în valoare datele oferite de Socrate și Vita Sancti Nicetae, potrivit cărora Ulfila a fost la început ortodox și i-a urmat lui Theofil. Așa cum înțelegem noi textul lui Filostorgius, el spune că Ulfila a fost instalat ca *prim episcop doar al goților emigrați la sudul Dunării*, nu al celor de la nordul ei. Semnătura lui Theofil alături de a episcopului bosporan nu este un impediment în favoarea acestei teze, mai ales că în alte liste n-o găsim în acest mod. Theofil nu este același personaj cu «scitul» menționat de Eusebiu ca participant la Sinodul de la Niceea. Scythia Minor a avut un reprezentant propriu, pe episcopul de Tomis, poate pe *Marcus*.

45. *Johannis Chrysostomi Epistula XIV Olympiadi diaconissae*, P.G., 52, col. 618.

46. Emilian Popescu, *Ierathia ecleziastică pe teritoriul României. Creșterea și structura ei pînă în secolul al VII-lea* (inedit).

47. Trebuie adăugat că Gelasius din Cyzic, *Kirchengeschichte*, Leipzig, 1918, II, 26, 10 și 38, 15, p. 105 și 136 vorbește de reprezentarea la primul Sinod ecumenic de la Niceea «a celor două Sciții» (Σκυθίαν ἑκατέραν) ceea ce ar putea însemna că atît Scythia Minor, cît și Scythia (= Gothia) din stînga Dunării au trimis episcopii lor.

48. Ernest Honigmann, *The original lists of the members of the Council of Nicea*, p. 22—23, 27; idem, *Une liste inédite...* p. 65, nr. 93. Și alți cercetători socot că Tomisul a fost reprezentat la Sinodul de la Niceea de *Marcus*. Așa afirmă de ex. J. Zeiller, *Le prétendu évêché danubien de Comea*, Paris, 1921, p. 103; A. Velcu, *Contribuții la studiul creștinismului daco-roman sec. I—IV d. Hr.*, București, 1936, p. 59—61; Ch. Auner, *Dobrogea*, în *Dictionnaire d'arch. chrét. et de lit.*, t. IV, 1, Paris, 1920, col. 1241, n. 1; A. A. Bolșacov-Ghîmpu, *Episcopul de Tomis a participat la Sinodul I ecumenic de la Niceea* (325), în G. B., 23, 1974, 5—6, p. 437—445. Alți istorici români și străini nu sînt de acord cu această identificare; v. discuția problemei la Pr. prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 29—31.

CATERISIREA ÎN DREPTUL BISERICESC ORTODOX

Arhid. prof. IOAN N. FLOCA

1. Ce este caterisirea și în ce constă ?

Caterisirea este pedeapsa pe care o aplică autoritatea bisericească clericilor de instituție divină — episcopi, preoți și diaconi — care se fac vinovați de săvârșirea unor fărădelegi (abatieri, delictes etc.) de o anumită gravitate, adică fapte îndreptate împotriva bunelor rînduiri bisericești stabilite prin norme religioase (doctrinare), morale sau etice, disciplinare sau canonice și sociale sau de comportament.

Caterisirea constă în oprirea — pentru totdeauna și ireversibil — a clericului dovedit vinovat de săvârșirea unor fapte, de a mai exercita puterea bisericească, adică dreptul de a învăța, a sfinți și a conduce sau păstori, împreună cu pierderea numelui și demnității de cleric și trecerea lui în rîndul laicilor.

2. Care sînt fărădelegile prevăzute de sfintele canoane care atrag după ele aplicarea pedepsei caterisirii pe seama clericilor dovediți vinovați ?

Fărădelegile săvârșite cu vinovăție de clerici, care atrag pedeapsa caterisirii, menționate în sfintele canoane, privesc : a. încălcarea de către clerici a normelor de credință sau abaterea de la dreapta credință a Bisericii ; b. nerespectarea sau încălcarea de către clerici a disciplinei canonice în activitatea învățătorească, sfînșitoare și jurisdicțională sau pastorală, specifică clericului ; c. comportamentul clericilor în activitate, în relațiile sociale, de familie și în viața lor particulară, față de persoana proprie.

1. *Fărădelegile ce privesc încălcarea normelor de credință* sînt considerate cele mai grave și se pedepsesc ca atare. În sfintele canoane sînt expres menționate următoarele fărădelegi :

Apostazia sau lepădarea de credință atrage după sine caterisirea nu numai a clericului care se leapădă de credință (can. 62 ap.), ci și a clericului dovedit că înainte de a se hirotoni s-a lepădat de credință (can. 10, I ec.). De menționat că în primul caz se prevede și excluderea din Biserică a clericului care se leapădă de credință (can. 62 ap.), după ce mai întii i s-a aplicat pedeapsa caterisirii, pe cînd în al doilea caz se aplică numai caterisirea (art. 5, al. 2 R.P.).

În cazul apostaziei sau lepădării de credință — de cele mai multe ori datorită presiunilor persecutorilor — (can. 62 ap.), Sfînșii părinți pornind de la principiul că «Harul și împăcarea cu Biserică nu trebuie refuzate nimănu», ușa Bisericii fiind mereu deschisă celor ce vor să se întoarcă, au stabilit prin can. 45 Cartagina ca apostaziiilor care se pocăiesc și se reconvertesc să nu li se refuze primirea în Biserică.

Erezia sau abaterea de la dreapta credință sau învățatură a Bisericii, de orice fel, se anatematizează (can. 1, II ec. ; art. 11, R.P.). Expresia «să fie anatema», care apare la sfîrșitul expunerii doctrinei ortodoxe de către sinoadele ecumenice, are sensul că atît cel care nu mărturisește dreapta învățatură, cît și învățatura sa greșită, vor fi supuși con-

damnării Bisericii. Ereticul va fi exclus din Biserică (din comunitate). Biserica nu recunoaște ca valid botezul săvârșit de eretici (can. 46, 68 ap.; 1 Cart.) și nu permite ereticilor să depună mărturie împotriva clericilor (can. 75 ap.); ereticii nu pot ridica acuză împotriva clericilor (can. II ec.; 129, Cart.).

Pedeapsa caterisirii se aplică nu numai clericului dovedit eretic (can. 1, II ec.), ci și acelaia ce se roagă împreună cu ereticii sau intră în legătură cu aceștia (can. 45 ap.), sau intră în casa de rugăciuni a ereticilor ca să se roage (can. 64 ap.), sau admite botezul ereticilor ca valid (can. 46, 68 ap.), sau admite ca validă hirotonia săvârșită de eretici (can. 68 ap.), sau admite jertfa ereticilor (can. 46 ap.).

Schisma sau despărțirea de Biserică pentru a întemeia o nouă comunitate se pedepsește cu caterisirea și, anume, în același mod se pedepsește și clericul care se desparte de episcopul său «neștiind» nici o vină asupra episcopului său în privința credinței și dreptății (can. 31 ap.; 5 Ant.; 10 Cart.; 13—15, I—II, art. 14, R.P.), ca și cel care se ridică împotriva episcopului său și face schismă (can. 11 Cart.; 6 Gangra), și care din mândrie, din îngîmfare sau din orice alt motiv neîntemeiat se desparte de autoritatea sa legală și îndrăznește să ridice altare, să întemeieze comunități și să țină adunări fără știrea și consimțămîntul superiorului său (can. 31 ap.), conspiră împotriva episcopului (can. 10, IV ec.; 34, VI ec.; 13, I—II), defaimă pe superiorul său (can. 5 Ant.); săvârșește sfînta liturghie sau botezul în case particulare, fără știrea și consimțămîntul chiriarhului său (can. 13, VI ec.; 12, I—II; 6 Gang.; 10, 11, 62, Cart.).

2. Din categoria fărădelegilor care privesc activitatea specifică clericală și în general disciplina clerului se sancționează cu caterisirea următoarele:

1. *Simonia* sau traficul cu darurile spirituale (Fapte VII, 18—20) în forme diferite: primirea în mînăstiri pentru bani (can. 19, VII ec.), hirotonirea sau hirotesirea pentru bani (can. 39 ap.; 22, VI ec.), promovarea în funcții pentru bani (can. 90 Sf. Vasile cel Mare).

Vinovat — în caz de simonie sau mită — se consideră nu numai cel ce pretinde și primește ci și cel ce promite, oferă sau dă, ca și cel ce intervine pentru săvîrșirea acestui trafic (can. 2, IV ec.; 22, 23, VI ec.). Unii ca aceștia contravin desigur și Sfintei Scripturi (Matei X, 8—9; VI, 24) fiind sancționați cu caterisirea (can. 25, 29, 30 ap.; 5, 19, VII ec.).

2. *Hirotonirea* unui cleric de un episcop pe seama altei eparhii, fără știrea și consimțămîntul episcopului eparhiot respectiv (can. 35 ap.; 12 Ant.). În acest caz episcopul se caterisește iar cel hirotonit se depune din treapta clericală pentru care a fost hirotonit (can. 35 ap.; 15, I ec.; 2, II ec.; 8, III ec.; 5, IV ec.; 13, 22, Ant.; 3, Sard.; 48, Cart.).

3. *Propovăduirea* în afara eparhiei (parohiei) fără știrea titularului acelei unități (can. 21, VI ec.).

4. *Părăsirea episcopiei* (parohiei) (can. 6, IV ec.; 1 Ant.) fără știrea superiorului (fără carte canonică) (can. 14—16 ap.; 15, 16, I ec.). În acest caz can. 20 IV ec. prevede pedeapsa caterisirii atît pentru preotul care părăsește în forma aceasta parohia pentru care a fost hirotonit, cît și

pentru episcopul care îndrăznește să primească în eparhia sa un asemenea cleric (can. 5, 12, 20, IV ec. ; 17, 18, 20, VI ec. ; 3, 17, 21, Ant. ; 1, 2, 11, Sard.).

5. *Disprețuirea episcopului și despărțirea de el* (can. 31, 55 ap. ; 5, Ant. ; 13—15, I—II).

6. *Nesocotirea pedepsei date de forurile de judecată bisericești și continuarea săvârșirii de greșeli și mai mari, se pedepsește atît cu caterisirea cît și cu afurisirea, adică îndepărtarea din Biserică* (can. 28 ap. ; 5, I ec. ; 4 Ant. ; 88 Sfîntul Vasile cel Mare).

Pentru menținerea credinței se interzice clericului, sub pedeapsa caterisirii, să se roage împreună cu cel caterisit (can. 11 ap.).

Pentru a nu da ocazia celui caterisit să mai slujească se interzice săvârșirea botezului în case particulare, fără aprobarea superiorului (can. 31 ap. ; 18, IV ec. ; 31, VI ec. ; 12—16, I—II).

7. *Neîndeplinirea obligațiilor clericale de a învăța, a sfinți și conduce sau cîrmui pe credincioși pe calea mîntuirii* (Matei XXVIII, 19).

Clericul care nu ascultă porunca Mîntuitorului și încalcă hotărîrile Bisericii, neînvățînd pe credincioși dreapta credință se caterisește ca unul nefolositor obștei (can. 58 ap. ; 19, VI ec. ; 11 Sard. ; 79, 131, 132, 133, Cart.).

Clericul care părăsește pe credincioși și parohia pentru care a fost hirotonit (can. 6, VI ec.), fără motiv, se caterisește. Can. 68, VI ec., limitează timpul, stabilind că preotul se sancționează după o absență nemotivată de 3 săptămîni, iar can. 10, I—II, Constantinopol, stabilește că episcopul se sancționează după o lipsă de șase luni.

8. *Indeletnicirea cu afaceri străine slujbei preoțești* (Matei X, 37 ; XV, 24 ; Așezămintele Apostolilor II, 6 ; can. 81 ap.). În afară de indeletnicirile specific clericale, clericului i se permite să se ocupe de îngrijirea de orfani, văduve, minori (can. 3, IV ec.) precum și de învățarea copiilor (can. 10, VII ec. ; 7, IV ec. ; 11, I—II ; 18 Cart.). Se interzice vînătoarea (can. 51, VI ec.), vrăjitoria (can. 36, Laod.), jocurile de noroc (can. 42—43 ap. ; 50, VI ec.) ș.a.

9. *Refuzul de a săvîrși Sfintele Taine, în special refuzul de a administra Sfînta Taină a Spovedaniei, la care sînt îndatorați preotul și episcopul* (Ioan VI, 37 ; can. 26, Nichifor).

Nerespectarea rînduielilor privitoare la post sau înfrînare. În această privință can. 69 ap. precizează că orice cleric care nu postește sfînta Patruzecime a Paștelui sau miercurea și vinerea, să se depună din cler. Numai slăbiciunea trupească poate fi justificare pentru clericii care nu postesc. Cu aceeași pedeapsă se sancționează și cei ce postesc în alte zile decît cele rînduite (can. 66 ap. ; 18 Gangr. ; 55, VI ec.), ca și cei ce mănîncă sîngele unui animal, precum și carnea animalului sugrumat sau orice carne al cărei sînge nu s-a scurs (Gen. IX, 3—5 ; Lev. III, 17 ; VII, 26 ; Deut. XII, 16 ; Fapte, XV, 29 ; can. 63 ap. ; 67, VI ec. ; 2, Gangr. ; 28, Sf. Vasile cel Mare).

Se ține cu strictețe la această rînduială deoarece însuși Mîntuitorul a postit, ne-a dat exemplu de înfrînare (Matei IV, 2—11) și ne-a învățat și pe noi să postim (Matei VI, 16—18). Sfînții Apostoli și primii

creștini au postit (Fapte, XIII, 2—3; II Cor. VI, 5'; XI, 27) iar sfânta Biserică a stabilit rînduielei precise cu privire la post și înfrînare.

Citirea și răspîndirea de cărți eretice (can. 60 ap.; 63, VI ec.; 9, VII ec.; 59, 60 Laod.; 24, 32, Cart.; 1, Grig. Teol.; 1, Amfil.).

3. *Dintre abaterile de la rînduielele privitoare la săvîrșirea lucrărilor sfinte sînt sancționate cu caterisirea următoarele fapte :*

Aducerea ca jertfă la altar a altceva decît pîine și vin, poruncite de Mîntuitorul (Matei XXVII, 26—28; can. 3, 4 ap.; 28, 33, 57, 99, VI ec.; 44, Cart.).

Botezarea din nou a celui ce a primit botezul valid (adevărat) (can. 47 ap.).

Nesăvîrșirea botezului în numele Sfintei Treimi (can. 49 ap.), sau *nesăvîrșirea botezului prin trei cufundări* (can. 50 ap.).

Hirotonirea în aceeași treaptă a doua oară (can. 68 ap.).

Perceperea de bani pentru Sfînta Cuminecătură (can. 23, VI ec.).

Săvîrșirea botezului și a sfintei liturghii în afară de biserică fără aprobarea episcopului (can. 31, 59, VI ec.; 10, VII ec.; 12, I—II).

Neamestecarea vinului cu apă pentru Sfînta Euharistie (can. 32, VI ec.).

Insușirea sau profanarea obiectelor sfînite din biserică (can. 10, I—II).

Nepomenirea episcopului la sfînta liturghie (can. 13—15, I—II).

Tîrnosirea bisericii fără sfinte moaște (can. 7, VII ec.).

4. *Dintre fărădelegile comune referitoare la comportamentul clericului în sfintele canoane sînt menționate următoarele :*

Lepădarea de numele de cleric (can. 62 ap.).

Disprețul față de lucrurile sfinte sau sfînite (can. 97, VI ec.).

Folosirea obiectelor de cult în scopuri personale (can. 73 ap.; 10, I—II).

Sustragerea de bunuri sau obiecte sfînite (delapidarea) în scopul comercializării (can. 10, I—II). Canonul 72 ap. prevede sancționarea clericului cu caterisirea dacă fură ceară (luminări), făină, untdelemn, sau orice obiect de la sfînta biserică. Astfel de infracțiuni erau aspru pedepsite de legile statului bizantin (Ecloga XVII, 15), iar astăzi și de legile statului nostru (art. 223 Cod. pen.).

Îndeletniciri nepermise cum este aceea de circiumar (can. 9, VI ec.).

5. *Fărădelegile îndreptate împotriva stăpînirii de stat, sancționate cu caterisirea sînt :*

Conspirația sau complotul contra stăpînirii (can. 84 ap.; 18, IV ec.; 34, VI ec.).

Nesupunerea și neascultarea față de autoritatea de stat (Rom. XIII, 1—2; I Petru II, 13—14), defăimarea acesteia (can. 31, 84 ap.; 18, IV ec.; 34, VI ec.; 33 Cart.; art. 16 R.P.).

6. *Fărădelegile îndreptate împotriva vieții sociale, sancționate cu caterisirea sînt :*

Neîngrijirea de subalterni (can. 58 ap.).

Luarea de camătă (Deut. XXIII, 18 ; can. 44 ap. ; 17, I ec. ; 10, VI ec.).

Chezășia pentru câștig urit (can. 13, VII ec.).

Bătăia (Matei V, 39 ; I Tim, III, 3 ; Tit, I, 7 ; can. 27 ap. ; 9, I—II).

Omorul sau uciderea (can. 65 ap.) chiar dacă s-a produs din imprudență, în complicitate sau este numai autor moral (can. 5, Sfintul Grigorie de Nissa ; 22, 23, Ancira ; 43, 54, 55, 57, Sfintul Vasile cel Mare).

7. *Dintre fărădelegile îndreptate împotriva vieții familiale, sint sancționate cu caterisirea următoarele :*

Divorțul din motive de evlavie (can. 5 ap. ; 13, VI ec.).

Desfrînarea (can. 25 ap. ; 4, VI ec. ; 3, Sf. Vasile cel Mare ; 42, Ioan Post.).

Adulterul (can. 61 ap. ; 1 Neoc.).

Abținerea de la nuntă nu pentru înfrinare, ci fiindcă o consideră lucru rău (can. 51, 53 ap.).

Căsătoria a doua (can. 3, VI ec.).

Căsătoria după hirotonie (can. 6, VI ec. ; 1 Neoc.).

Neîndeplinirea obligațiilor familiale (conjugale) (can. 48, 61 ap. ; 87, 98, VI ec. ; 20, Anc. ; 9, 21, 35, 48, 77, Sf. Vasile cel Mare).

Repudierea soției (can. 5 ap. ; 13, VI ec.).

Locuirea clericului celib sau văduv împreună cu o femeie, alta decît mama, sora sau mătușa (can. 3, I ec. ; 27, 86, IV ec.).

Căsătoria cu o eretică sau păgînă (can. 14, IV ec. ; 72, VI ec. ; 10, Laod. ; 23, Ioan Post.).

8. *Între fărădelegile îndreptate împotriva persoanei proprii sint sancționate cu caterisirea următoarele :*

Beția (can. 42, 43 ap.).

Intrarea în localuri publice pentru a consuma băuturi amețitoare (can. 54 ap. ; 22, VII ec. ; 24 Laod. ; 47 Cart.).

Jocurile de cărți și jocurile de hazard (can. 42, 43 ap. ; 50, VI ec.).

Castrarea sau orice mutilare a corpului făcută în scop voit, fără a fi necesar (can. 2—24 ap. ; 1, I ec.).

Lipsa de decență, de bunăcuviință, distracțiile imorale și josnice, condamnabile și de disprețuit (can. 24, 51, 62, 66, VI ec. ; 17, 70 Cart.).

3. Cine are dreptul să pronunțe sentința caterisirii ?

În conformitate cu prevederile sfintelor canoane forurile de judecată competente a pronunța pedeapsa caterisirii sint :

1) *Episcopul eparhial*, în cazul preoților și diaconilor din eparhia sa, cu drept de apel al celor condamnați, la mitropolit sau sinodul mitropolitan (can. 5, I ec. ; 6, Ant. ; 14, Sard) ;

2) *Sinodul provincial* (mitropolitan), în plenul său, ca primă și ultimă instanță pentru episcopii din cadrul mitropoliei respective și ca instanță de recurs pentru preoții și diaconii judecați de episcop. În acest

caz sinodul instituit în instanță de judecată se cere să fie format din mai mult de trei episcopi plus mitropolitul (can. 1, I—II).

La sentința sinodului provincial (mitropolitan), dată cu unanimitate de voturi nu se poate apela (can. 15 Ant.).

Dacă asupra sentinței nu cad de acord toți membrii sinodului instituit în instanță de judecată, atunci mitropolitul este obligat să invite, la sinodul mitropolitan — instanță de judecată, și episcopi din afara mitropoliei (can. 14, Ant.).

În cazul în care, din diferite motive, nu se poate întruni sinodul mitropolitan pentru a se institui în for de judecată, se cere ca sinodul instituit ca for de judecată pentru a judeca pe episcop să fie format din 12 episcopi, cel care judecă pe preot — în apel — să fie format din 6 episcopi, iar cel care judecă pe diacon să fie format din 3 episcopi (can. 12, 20, 100, Cart.).

Judecata trebuie să se desfășoare după procedura legală, sub sancțiunea nulității hotărârii.

Cel ce urmează a fi judecat să fie citat legal și audiat. Dacă nu se prezintă — după trei citări legale — sau refuză să se prezinte poate fi judecat în lipsă (can. 74 ap. ; 6, II ec. ; 77, Cart.) și caterisit chiar și pentru simplul motiv că refuză să se supună forurilor de judecată (can. 15, 104, Cart.).

Stăpînirea de stat poate dispune, în caz de nevoie, să se întrunească sinodul episcopilor și să se constituie în for de judecată pentru a sancționa vreun cleric pus sub acuzare (can. 104 Cart.).

În Biserica Ortodoxă Română organul de judecată competent pentru a aplica pedeapsa caterisirii pentru clericii de mir — preoți și diaconi — este consistoriul eparhial (art 4, al. 1 B, lit. d ; art. 51, R. P.), iar pentru clericii monahi — ierodiaconi și ieromonahi — este consistoriul eparhial-monahal (art. 246, R.P.).

Hotărîrea pentru a fi legală se cere a se lua cu unanimitate de voturi de către completul de judecată al consistoriului și aprobată de chiriarihul eparhial respectiv (art. 173, R.P. ; art. 153, St. ; art. 174, R.P.), cu drept de recurs la Sfîntul Sinod plenar în termen de 15 zile (art. 177, 228, R.P.), singurul organ de recurs în ambele cazuri — atît pentru clericii de mir cit și pentru clericii monahi (art. 152, St. ; art. 181, 246, al. 3 ; art. 227, R.P.).

Sfîntul Sinod, la propunerea Comisiei canonică-juridică și pentru disciplină din cadrul sinodului, care a primit cazul (art. 49, lit. f, R.O.C.) spre studiere și referire, poate să respingă (art. 232, R.P.) sau să admită petiția de recurs, dispunînd totodată rejudecarea în fond a pricinei de către Consistoriul central bisericesc, hotărîre ce va fi definitivă și executorie după aprobarea ei de către patriarh, ca președinte al Sfîntului Sinod (art. 223, 237, R.P.).

Condamnarea definitivă a preotului sau diaconului — de mir sau monah — va fi comunicată organului în drept (art. 238, R.P.) prin care se și execută (art. 154, St.).

Hotărîrea luată în aceste condiții capătă puterea de lucru judecat (art 239, R.P.).

Clericul caterisit prin hotărîrea rămasă definitivă și investită cu formulă executorie, poate cere — în condițiile art. 240, R.P. — revizuirea hotărîrii de condamnare. Cererea de revizuire va fi adresată patriarhului, ca președinte al Sfintului Sinod, care o va trimite Consistoriului central bisericesc spre cercetare.

Consistoriul central bisericesc care a primit cazul spre judecare în revizuire nu va lua în considerare și nu va da curs cererilor nemotivate și fără acte doveditoare. În caz contrar va casa decizia de condamnare și va trimite pe condamnat înaintea altui Consistoriu eparhial, decît cel care l-a judecat și condamnat, unde chestiunea se va judeca din nou.

Hotărîrea luată de acest consistoriu va fi fără drept de recurs (art. 240, alin. 1—5, R.P.).

Organul de judecată al episcopilor pentru abateri de orice fel în Biserica Ortodoxă Română este sinodul plenar al Bisericii Ortodoxe Române instituit în for de judecată (art. 10, lit. j, St.).

Sfîntul Sinod, instituit în for de judecată, judecă pe membrii săi după următoarea procedură :

Plîngerile împotriva chiriarhilor se adresează patriarhului, care cu aprobarea sinodului permanent, dispune cercetarea cazului, iar rezultatul celor constatate îl aduce la cunoștința Sfîntului Sinod (art. 4, lit. n, R.O.C.).

În cazul în care Sfîntul Sinod, cu 2/3 din numărul membrilor săi, decide prin vot secret, trimiterea în judecată a unuia din membrii săi, comisia canonică-juridică și pentru disciplină se instituie în instanță de judecată (art. 49, lit. r, R.O.C.). În acest caz comisia instituită în for de judecată se completează pînă la numărul de 12 membri judecători, cu noi membri aleși prin vot nominal sau secret din sînul membrilor Sfîntului Sinod plenar.

Hotărîrea luată de acest for devine obligatorie, în caz de caterisire, numai după aprobarea ei de către Sfîntul Sinod, cu unanimitate de voturi a membrilor săi (art. 50 R.O.C.).

4. Care este situația unui cleric după ce a fost caterisit și hotărîrea a rămas definitivă după sfințele canoane ?

Clericul caterisit, cu respectarea procedurii prevăzute de sfințele canoane (can. 1 Ciril ; 74 ap. ; 6, II ec. ; 12, 20, 100 Cart. ; 1, I—II ; 14 Ant.), încetează de a mai face parte din cler trecînd în rîndul laicilor (can. 21, VI ec. ; 8, Nic. Const. ; 7, Sf. Vasile cel Mare ; 9, Neoc.) și nu mai poate îndeplini nici un serviciu clerical (can. 27, 28 Cart.). În consecință, un astfel de cleric, căruia i s-a aplicat pedeapsa caterisirii «pentru totdeauna și ireversibil», este oprit de a mai exercita puterea bisericească, adică nu mai are dreptul de a învăța, a sfinți sau administra Sfințele Taine și ierurgii bisericești și de a conduce comunitatea credincioșilor pe calea mîntuirii.

Totodată își pierde și numele de preot ca și demnitatea și beneficiile de care se bucura ca cleric. Se șterge din catalogul clericilor și se trece în catalogul laicilor.

Cînd caterisirea se aplică ca pedeapsă pentru una din fărădelegile capitale : hula împotriva Sfîntului Duh (apostazia), erezia și schisma, în

care se constată că persistă cu îndărătnicie, se face totodată și constatarea că cel oprit de la săvârșirea celor sfinte (caterisit) a căzut de fapt din har, a pierdut capacitatea harică de a săvârși cele sfinte, primită prin hirotonie, deoarece pierzând credința, pierde de fapt baza succesiunii apostolice, iar încetînd aceasta pierde și preoția. De regulă, în acest caz, celui caterisit, exclus sau deus din cler, i se aplică totodată și pedeapsa afurisirii sau a excluderii din Biserică. Unei astfel de caterisiri i se zice în limbaj popular «duarea harului», aceasta în sens impropriu, deoarece efectul caterisirii, în acest caz, nu este de fapt luarea harului, ci numai oprirea de la administrarea lui, împreună însă cu constatarea de către autoritatea care aplică pedeapsa că cel în cauză este căzut din har prin fărădelegile pe care le-a săvârșit și în care persistă cu îndărătnicie.

Caterisirea este o pedeapsă definitivă și ireversibilă. Asupra ei nu se mai poate reveni. Aceasta înseamnă că cel caterisit chiar dacă se pocăiește sau regretă fărădelegile săvârșite pentru care a fost sancționat, deus din preoție sau cler, nu mai pot dobîndi nici una din treptele ierarhice (can. 1, VI ec. ; 3, Vasile cel Mare). Canonul 62 apostolic dispune în mod expres că cel ce se pocăiește în această situație poate fi primit numai ca laic. Pentru a avea certitudinea excluderii can. 16 al sin. I—II Constantinopol și canonul 16, Sardica, dispun ocuparea imediată a postului rămas vacant în urma depunerii clericului, pentru a face imposibilă reținerea în continuare a funcției.

Clericul «caterisit după rinduială», care săvârșește un serviciu clerical, conform canoanelor 28 apostolic și 88 al Sf. Vasile cel Mare, se exclude cu totul din Biserică (art. 17, R.P.).

Clericului caterisit, care se pocăiește de păcatul pentru care a fost pedepsit, i se poate permite să poarte cel mult semnele externe clericale (can. 21, VI ec.).

5. În ce situație se găsesc clericii (episcopi sau preoți) care slujesc împreună cu un cleric caterisit sau îi permit să slujească, în lumina sfintelor canoane ?

În această privință sfintele canoane prevăd următoarele: clericul care comunică sau întreține relații cu un cleric caterisit să se excludă din Biserică (afurisească) «mai ales dacă, cunoscînd el hotărîrea cea dată împotriva celui caterisit, ar îndrăzni să comunice cu acesta» (can. 4, Ant.). Clericul care se roagă cu un cleric caterisit să se caterisească și el (can. 11 ap.), chiar dacă se roagă în casă particulară (can. 10 ap.).

6. În ce situație canonică se găsesc preoții care știu că un preot e caterisit în altă eparhie și, totuși, venind la ei (clericul caterisit), sînt indemnaji de episcopul lor să slujească cu cel caterisit ?

Preotul care se roagă împreună cu cel caterisit, slujește împreună cu unul ca acesta sau permite să slujească un preot caterisit, potrivit sfintelor canoane (can. 11 ap.), este pasibil de pedeapsa caterisirii, iar episcopul care îndeamnă pe preoții săi să conslujească cu un cleric ca-

terisit legal de alt episcop sau for de judecată sinodal bisericesc, canonic instituit și investit cu autoritate conform sfintelor canoane și legiurilor Bisericii locale autocefale respective, este pasibil a fi sancționat cu pedeapsa caterisirii și afurisirii în caz că stăruie cu îndărătnicie în fărâdelegea în care se găsește, în baza canonului 4, Antiohia, care prevede că «toți cei ce comunică cu un caterisit să se lepede din Biserică (afurisească), mai ales dacă, cunoscând ei hotărârea dată împotriva celui amintit mai sus, ar îndrăzni să comunice cu dînsul».

În această situație episcopul ca și preotul dau dovadă că nesocotesc unele norme fundamentale de disciplină bisericească și anume :

Rînduiala unanim recunoscută în Biserica Ortodoxă potrivit căreia o pedeapsă dată de un for de judecată bisericesc ortodox legal instituit este valabilă în întreaga Biserică Ortodoxă (can. 12, 32 ap. ; 5, I ec. ; 1, Constantinopol, Sf. Sofia) ; 13 Sard. ; 9, 10, Cart.). Unii ca aceștia se fac răspunzători de aceeași vinovăție împreună cu cei ce nu se supun hotărîrii judecătorești (can. 9 Cart.). Aceștia aduc «ocară» celor ce l-au pedepsit legal pe cel venit la ei, ca unii care au primit pe cel ce s-a refugiat la ei, cunoscînd că cel caterisit «s-a dezbinat de comuniunea cu episcopul său».

Rînduiala potrivit căreia un cleric caterisit trebuie tras la răspundere — ca unul care nu a respectat și a încălcat voit buna rînduială — atît de cel ce l-a condamnat cît și de toți ceilalți episcopi. În această privință canonul 5, I ecumenic, dispune ca «cei lepădați de unii să nu se primească de către alții». Aceasta pentru faptul că toți episcopii — «pentru a se păstra pacea și a se menține unitatea tuturor» (can. 13, Sard.) — sînt obligați a socoti sub pedeapsă pe toți cei pedepsiți legal de alți episcopi sau de sinoade constituite în for de judecată (can. 1, Const. — Sf. Sofia). În caz contrar toți acești episcopi — sau preoți — sînt pasibili a fi sancționați ca și cei pe care îi ocrotesc, încurajîndu-i și sprijinîndu-i să se sustragă de la executarea pedepsei, nesocotînd autoritatea care i-a sancționat pe drept și în mod deplin legal (can. 12, 32 ap.).

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ :

Sînta Scriptură sau Biblia, București, 1982; Milaș Nicodim, *Dreptul bisericesc, București, 1915*; Milaș Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii, vol. I—II, Arad, 1930—1936*; *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, București, 1953*; Buzan S., *Natura caterisirii*, în «Glasul Bisericii», 1960, nr. 5—6, p. 447—457; Căndea Sp., *Pedeapsa depunerii din cler*, «Rev. Teol.», Sibiu, 1934, nr. 7—8, 9—10, 11—12; Munteanu A., *Pedepse aplicate clericilor de către Biserică*, «B.O.R.», 1961, nr. 9—10, p. 900—920; Pufulete S., *Pedeapsa coborîrii din treaptă, după canoanele Bisericii Ortodoxe*, «S.T.», 1975, nr. 1—2, p. 41.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

A 49-A CONFERINȚĂ TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ

În zilele de 2 și 3 iunie a.c., Institutul Teologic Protestant Unic din Cluj-Napoca a găzduit lucrările celei de a 49-a Conferințe teologice interconfesionale. Au fost prezenți : înalți ierarhi, cadre administrative, profesori de Teologie, reprezentanți ai presei bisericești, invitați.

Din partea Departamentului Cultelor a participat Dl. Director Leon Toader.

După rostirea rugăciunii «Împărate ceresc, Mîngietorul...», — de către I. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului —, rectorul Institutului Teologic gazdă, Prof. dr. Pentek Arpad, a rostit cuvîntul de deschidere. Domnia sa a spus printre altele : «Conferințele teologice interconfesionale, — afirma regretatul rector al Institutului Teologic din Sibiu, Preotul profesor Grigorie Marcu —, ne încredințează că o dezvoltare teologică prudentă și constantă este posibilă, interconfesional, și de aceea fără daune și ezitări pentru partenerii de dialog, atîta vreme cît ea este făcută în spirit de răspundere creștinească și cu demnitate academică».

Pătrunse nu numai de spiritul ecumenic, ci și de iubirea și stîmna reciprocă, aceste conferințe ne amintesc mereu că Bisericile și slujitorii lor sînt chemați să indice căi și mijloace pe care să le utilizăm la întreaga lor capacitate constructivă, în efortul general de propășire și în sprijinul idealurilor de unitate, pace și progres ale poporului român și ale unității creștine.

După anunțarea tematicii *, domnul rector al Institutului Teologic gazdă a anunțat componența prezidiului ** și a secretariatului Conferinței ***.

* *Convieșuirea și conlucrarea frățească dintre poporul român și naționalitățile concuolitoare, temeii al ecumenismului local din patria noastră* — Pr. prof. Vlorel Ionită; *Relațiile dintre cultele din țara noastră, bazate pe respectul reciproc și tradiția lor de conlucrare ecumenică, în sprijinul idealurilor de unitate, pace și progres ale poporului român și ale unității creștine*, temă susținută de trei referenți și anume : Pr. prof. Anton Despinescu — Institutul Teologic Romano-Catolic-Iași, Asist. Rezi Elek — Institutul Teologic Protestant Unic din Cluj-Napoca, și Prof. Hermanu Pitters — Institutul Teologic Protestant Unic-Sibiu.

** P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal și rectorul Institutului Teologic de grad Universitar-București; Arhid. prof. Constantin Voicu, rectorul Institutului Teologic de grad Universitar-Sibiu; Mons. Iuliu Hajdu, rectorul Institutului Teologic Romano-Catolic din Alba Iulia; Prof. Pentek Arpad, rectorul Institutului Teologic Protestant Unic — Cluj-Napoca; Pr. prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului Teologic de grad Universitar-București; Pr. prof. Dumitru Abrudan, prorectorul Institutului Teologic de grad Universitar-Sibiu; Mons. Alois Fekete, prorectorul Institutului Teologic Romano-Catolic — Iași; Prof. Hans Klein, locțiitorul prorectorului Institutului Teologic Protestant Unic, ramura Sibiu.

*** Lect. Molnar Janos — Institutul Teologic Protestant Unic — Cluj-Napoca; Pr. prof. Iorgu Popovici — Seminarul Teologic, Cluj-Napoca; dl. Balon Jozef — Institutul Teologic Protestant Unic — Cluj-Napoca.

În continuare, Domnia sa a anunțat programul celei de a 49-a Conferințe teologice interconfesionale și a invitat pe membrii prezidiului și ai secretariatului să-și ocupe locurile. Citirea referatelor a avut loc sub conducerea P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal și rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din București.

După lecturarea celor patru referate a urmat o pauză de o jumătate de oră, timp în care s-au făcut și înscrierile la cuvînt pe marginea temei tratate.

Discuțiile au fost conduse de Arhid. prof. Constantin Voicu, în prima parte, și de Pr. prof. Dumitru Radu, în partea a doua.

Primul dintre vorbitori a fost **P. S. Episcop Emilian de Alba Iulia**, care a subliniat importanța și actualitatea temei tratate de cea de a 49-a Conferință. Arătînd că frățietatea și buna înțelegere între oameni și popoare au la bază credința într-un singur Dumnezeu, P. S. Sa și-a exprimat bucuria de a fi putut constata încă o dată faptul că sînt abordate și reliefate aspecte care ne apropie și ne unesc și nu cele care ne despart. Desigur că se pot aduce îmbunătățiri dialogului nostru teologic, căci niciodată nu putem spune că am făcut îndeajuns. Realitatea lui însă și progresele pe care le înregistrează cu fiecare Conferință sînt o garanție a reușitei.

Prof. Galfy Zoltan. «Din referatele susținute astăzi se desprind două noțiuni corelative: colaboratori și ecumenici, noțiuni care susțin tema ca două coloane. Conlucrarea nu este totuna cu coexistența. Ea necesită mult mai mult: suportarea și iertarea reciprocă. Cu alte cuvinte conlucrarea este rodul dragostei. În toamnă vom susține la București cea de a 50-a Conferință teologică interconfesională. Desfășurate pe parcursul a 23 de ani, aceste conferințe au provocat întocmirea și susținerea a peste o sută de referate. N-ar fi bine să se editeze un volum care să le cuprindă pe cele mai reprezentative și care să marcheze totodată această cifră jubiliară?».

P. S. Vasile Tîrgovișteanul. «Este suficient să luăm aminte la spontaneitatea cu care îndeplinesc românii actele de ospitalitate pentru a înțelege caracterul ei dezinteresat, precum și faptul că noi ne-am identificat atît de mult cu această trăsătură etică, încît ea a devenit un mod de existență, o componentă nelipsită a vieții noastre cotidiene. Nici o exagerare în nici o direcție nu a efectuat echilibrul sănătos al sufletului românesc, în care nu s-a găsit loc pentru fanatismul religios, pentru spiritul sectar intolerant sau pentru șovinismul național. Ecumenismul local, practicat de către cultele din România, în noul climat de viață socială, politică și culturală, apare ca o formă nouă, conștient promovată și organizată, de apropiere și respect reciproc, la care acestea au aspirat în cursul secolelor trecute».

Prim curator Kocsis Ianoș. «Permiteți să-mi exprim recunoștința mea deosebită pentru ideea fundamentală a referatelor: unitatea frățască a Bisericilor din România. Sîntem cu toții în aceeași barcă — pămîntul —, și toți avem obligația de a vîsli pentru cauza păcii, a armoniei și a frăției dintre oameni. Apropiata sărbătoare a Rusaliilor să fie pen-

tru noi toți un prilej de rugăciune comună pentru pace, înțelegere și frățietate în țara noastră și în întreaga lume».

P. S. Episcop-vicar Pimen Suceveanul. «Cu toții sintem cetățenii aceleiași scumpe patrii — România. Ca urmași și slujitori ai Mîntuitorului Hristos avem îndatorirea sfîntă de a propovădui și a acționa în direcția înfrățirii tuturor cetățenilor patriei, în muncă și în viață, spre ridicarea și înflorirea patriei, pentru colaborare și bună înțelegere între toate neamurile».

Past. Albu Zoltan. «Ecumenismul nostru local se bucură din zi în zi de aprecieri tot mai frumoase, atît în țară cît și peste hotare. Credincioșii și slujitorii Bisericii Reformate își aduc și ei contribuția lor la promovarea ecumenismului, bucurîndu-se de aceleași drepturi ca și ceilalți cetățeni ai țării. România este o mamă bună și iubitoare pentru toți fiii săi, de la care se așteaptă aceeași iubire sinceră și jertfelnică. Bunul nume făurit de înaintași trebuie păstrat în unitate de gînd, de simțire și de lucrare».

P. S. Episcop-vicar Lucian Tomitanul. «Pe toți ne unește credința în Dumnezeu, pe toți ne leagă și ne unește patria comună — România. Bisericile pot și trebuie să lucreze pentru binele comun, în armonie și înțelegere între oameni. Iisus Hristos, ai cărui slujitori sintem, este împreună-lucrător cu noi și ajutor de nădejde pentru împlinirea acestora. Și noi care ne desfășurăm activitatea în străvechiul pămînt românesc al Dobrogei, ne străduim și ne unim eforturile cu ale celorlalți confrăți în slujba patriei noastre scumpe, pentru pace și înțelegere între oameni și popoare».

P. S. Arhiepiscop-vicar Ioachim Vasluiianul. «Culte din țara noastră au o tradiție de conlucrare ecumenică, în slujirea unității, a păcii, a progresului, a vieții. A promova o «teologie a vieții» înseamnă să ne identificăm cu realitățile vieții, ale societății, ale națiunii și ale lumii în care trăim; slujirea lui Dumnezeu prin slujirea aproapelui se intensifică prin slujirea binelui obștesc, a păcii și a unității naționale, precum și a unității creștine. Vom pleca de la această Conferință cu dorința de a călăuzi pe preoții și credincioșii noștri să cultive permanent dragostea față de glia strămoșească, care ne hrănește și ne unește pe toți, precum și devotamentul față de întregul nostru popor».

Pr. prof. Dumitru Abrudan. «Conferința noastră de astăzi se deosebește de cele anterioare întrucît am audiat patru conferențieri, față de obișnuiții trei de pînă acum.

Am remarcat cu satisfacție caracterul unității în prezentarea temelor și de asemenea unitatea sentimentelor. Desigur că mărturiile altora despre noi sînt foarte importante; personal consider însă că mai de valoare sînt mărturiile pe care le dăm noi înșine despre noi. Mă asociez și eu propunerii D-lui prof. Galfy Zoltan privitoare la editarea unui volum omagial care să cuprindă cele mai reprezentative referate de la Conferințele noastre».

DI. Ion Bunaciu. «Mă bucur că am prilejul să prezint în acest cadru solemn câteva mărturii personale în legătură cu atmosfera de bună conviețuire și colaborare a naționalităților conlocuitoare din țara noastră. Copilăria și tinerețea mi le-am petrecut alături de tineri aparținând altor culte și altor naționalități. Doar în perioada de tristă amintire a anilor 1940—1944, colaborarea și prietenia noastră au fost tulburate de șovinismul absurd propagat de dușmani ai poporului român. Suflul nou de libertate, pace și armonie instaurat în țara noastră după 23 August 1944, a adiat și asupra credincioșilor bapțiști, cărora li s-a recunoscut dreptul de a funcționa, de a-și organiza școli pentru pregătirea deservenților cultului și de a-și desfășura activitatea în slujba propriilor credincioși».

Pr. prof. Mircea Păcurariu. «Parafrazînd afirmația mitropolitului Antim Ivireanul că «Dumnezeu a făcut lumea pentru toți», am putea spune că Dumnezeu a făcut și pămîntul românesc slobod pentru toți. Alături de poporul român au trăit de-a lungul veacurilor și fiii altor neamuri, precum germani, maghiari, greci, bulgari, sîrbi etc. Deși aparțineau altor confesiuni, nu s-au înregistrat persecuții sau conflicte, pentru că Biserica Ortodoxă Română i-a privit pe toți ca fii ai aceluiași Dumnezeu, lăsînd pe fiecare să trăiască în credința lui. De aceeași libertate s-au bucurat chiar și cultele necreștine, musulman și mozaic, cărora statul român le-a recunoscut aceleași drepturi. Toți și-au putut ridica locașuri proprii de cult, toți și-au organizat școli proprii, toți s-au bucurat în fața legii de aceleași drepturi și obligații».

Pr. prof. Constantin Galeriu. «Apreciînd pozitiv referatele și luările de cuvînt de pînă acum, subliniez unitatea de gînd și expresie privind tema noastră de astăzi. Adevărata dragoste este cunoașterea lui Dumnezeu prin iubirea aproapelui. Mintuitorul însuși ne învață și ne îndeamnă la aceasta: «Să vă iubiți unii pe alții, precum Eu v-am iubit pe voi». Toate cultele și-au putut desfășura nestingherit activitatea aici pe pămîntul românesc, căci Ortodoxia a respectat dintotdeauna factorul etnic. La praznicul Rusaliilor, al Pogorîrii Duhului Sfînt, Evanghelia s-a auzit în toate limbile de sub cer. Este un adevăr pe care Ortodoxia românească îl cunoaște și îl respectă dintru început».

Arhid. prof. Ioan Floca. «Bazele cooperării dintre cultele din țara noastră sînt de natură religioasă, tradițională și legală. Statul le asigură tuturor libertate, egalitate și condițiile necesare bunei desfășurări a activității lor cultice. Alături de toți cetățenii patriei, membrii cultelor își aduc și ei contribuția la dezvoltarea și înflorirea patriei, la instaurarea unui climat de pace și colaborare».

Consilier Karol Szekely. «Am ascultat aici, la această Conferință, multe lucruri frumoase și interesante. Atmosfera frățescă dintre cultele din țara noastră, precum și colaborarea dintre ele pe diverse planuri, au condus la forma ecumenismului local atît de apreciat și luat ca exemplu și de alte țări și popoare».

Diac. conf. Petru I. David. «Cu adînci și trainice rădăcini în trecut, ecumenismul local românesc se bucură astăzi de aprecieri tot mai frumoase. Colaborarea pe diverse planuri dintre cultele din România a fost

cu mult mai rodnică în perioada de după cea de a doua conflagrație mondială. Membrii tuturor cultelor de la noi pot și trebuie, așa cum sublinia și Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist în cuvîntarea de la instalare, să-și intensifice eforturile în direcția ridicării și înfloririi patriei comune, pentru înțelegerea și armonia dintre toți fiii aceluiași pă-mînt».

Arhid. Silviu Anuichi. «Relațiile de bună conviețuire și colaborare dintre diferitele naționalități conlocuitoare și poporul român, de-a lungul veacurilor, au avut un caracter benefic pentru toți. Atmosfera de înțelegere și respect reciproc dintre membrii cultelor din România este un rod al acestor relații, ecumenismul practic local de la noi fiind un argument al afirmației noastre».

P. S. Episcop-vicar Justinian Maramureșanul. «Conferința noastră de astăzi marchează o nouă treaptă spre unitate și aureolează atmosfera lucrărilor noastre. Iubirea și respectul reciproc sînt valorile care stau la baza acestei atmosfere și o întrețin. Încrederea este o altă virtute pe care o cultivăm noi. Sîntem aici la ora mărturisirilor. Personal aș vrea să vă încredințez de realitatea și frumusețea colaborării dintre Arhiepiscopia Clujului și celelalte unități religioase din această parte a țării. Aș dori ca ele să progreseze tot mai mult și să nu se mai repete greșelile din trecut care au pricinuit atîtea suferințe poporului român».

După încheierea discuțiilor, comisia rectorilor a formulat textul concluziilor celei de a 49-a Conferințe teologice interconfesionale, care au fost prezentate de către rectorul Institutului Teologic gazdă, Prof. Pentek Arpad :

«În ziua de 2 iunie 1987, în pragul mării sărbători creștine a Pogorîrii Duhului Sfînt, a avut loc la Institutul Teologic Protestant Unic de grad Universitar din Cluj-Napoca cea de a 49-a Conferință teologică interconfesională, la care au participat conducători de culte, ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române, episcopi și arhieriei vicari din țară, profesori de la Institutele Teologice din București, Sibiu, Cluj-Napoca, Alba Iulia și Iași, reprezentanți ai Seminariilor Teologice din țară, vicari și consilieri eparhiali, redactori ai publicațiilor bisericești, doctoranzi, studenți și invitați.

Într-o atmosferă însuflețită de unitate și conlucrare frățească a fost prezentată tema generală : *«Conviețuirea și conlucrarea frățească dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare, temeii al ecumenismului local din patria noastră»*, care a fost aprofundată în alte trei conferate prezentate din partea Institutului Teologic Romano-Catolic ramura Iași, a Institutului Teologic Protestant Unic de grad Universitar din Cluj-Napoca și a ramurii lui Evanghelice din Sibiu, cu titlul unic *«Relațiile dintre cultele din țara noastră bazate pe respect reciproc și tradiția lor de conlucrare ecumenică, în sprijinul unității creștine și al idealurilor de unitate, pace și progres ale poporului român»*.

Din referatele susținute și luările de cuvînt pe marginea lor, se desprind următoarele concluzii :

1. Unitatea dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare bazată pe conviețuirea lor frățească de veacuri în același spațiu geogra-

fic, ca și conlucrarea lor pe multiple planuri constituie unul dintre temeiurile fundamentale și premisa istorică a bunelor relații și a ecumenismului local specific cultelor religioase din România.

2. Poporul român, statornic pe tot parcursul veacurilor în aria sa geografică de formare, a manifestat totdeauna o largă înțelegere și un spirit de ospitalitate față de toți aceia pe care împrejurările istorice i-au determinat să se așeze pe pământul românesc, vorbind o altă limbă și mărturisind alte credințe religioase.

3. Atitudinea pașnică și ospitalieră a poporului român față de naționalitățile conlocuitoare se întemeiază pe omnia românescă tradițională, ca și pe însăși credința creștină în care s-a născut acest popor.

4. În același timp, și fiii naționalităților conlocuitoare crescuți și formați în spiritul Evangheliei și al dragostei lui Hristos, au adus și ei zestrea lor sufletească proprie la apropierea și înțelegerea între oameni.

5. Totodată, păstrându-și și afirmându-și nestingherit identitatea lor națională, naționalitățile conlocuitoare au contribuit la îmbogățirea patrimoniului național comun prin valorile și tradițiile lor specifice.

6. Aparținând deopotrivă unor Biserici legate ființial de popor în structurile cărora au fost integrați clerici și mireni, fiii poporului nostru, indiferent de naționalitate, au împărtășit aceleași aspirații, năzuințe și idealuri comune de pace și conlucrare frățească pe multiple planuri.

7. În virtutea acestei îndelungate conviețuiri și colaborări frățesti dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare, s-au putut dezvolta și unele relații dintre Bisericile noastre, pornindu-se de la nivelul credincioșilor și pînă la acela al conducătorilor de culte.

8. Noile condiții de deplină egalitate în drepturi a tuturor fiilor patriei noastre și ai Bisericilor noastre, ecumenismul practic local, au cunoscut o dezvoltare și înflorire fără precedent la toate nivelurile: teologic, bisericesc și parohial.

9. Pe plan teologic s-a ajuns la rezultate însemnate privind mai buna cunoaștere și apropiere reciprocă, ca urmare a conlucrării noastre teologice în cele 49 de conferințe teologice interconfesionale, al căror început s-a făcut în 1964.

10. În pragul celei de a 50-a Conferințe teologice interconfesionale, prețuind rezultatele obținute pe linie teologică și de împreună-slujire a poporului și patriei noastre, se impune marcarea momentului prin editarea unui volum omagial care să cuprindă cele mai semnificative contribuții și să constituie punct de pornire spre noi înfăptuiri ecumenice în viitor.

11. Convingerea noastră comună este că, adîncind în continuare conlucrarea noastră teologică, ne vom aduce contribuția nu numai la întărirea unității creștine, ci și la întărirea unității poporului român și la sprijinirea idealurilor sale de pace, înțelegere și progres material și spiritual.

■

În cea de a doua zi, lucrările au început cu conferința I. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului, intitulată *Transilvania. Adevăruri din trecut, adevăruri de azi*.

Pe marginea acestei captivante și cuprinzătoare expuneri au luat cuvîntul: P. S. Episcop *Emilian* de Alba Iulia, Eminența Sa *Lajos Kovacs*, conducătorul Bisericii Unitariene, P. S. Episcop *Timotei Sevcicu* al Aradului, Eminența Sa *Pall Szedressy*, conducătorul Bisericii Evanghelice S. P.—Cluj-Napoca, Dl. *Zigmund Iosif*, vicar episcopal-Oradea, Pr. prof. *Mircea Păcurariu*, Prof. *Christoph Klein*, vicar episcopal-Sibiu, Prof. *Trandafir Șandru*, P. S. Arhiereu vicar *Ioachim Vasluiuanul*, Prof. *Emilian Popescu*, Arhid. *Silviu Anuichi* și Eminența Sa *Gyula Nagy*, conducătorul Eparhiei Reformate din Cluj-Napoca.

Cuvîntul de încheiere a lucrărilor celei de a 49-a Conferințe teologice interconfesionale a fost rostit de Prof. *Pentek Arpad*, rectorul Institutului Teologic gazdă. Domnia sa a adresat respectuoase mulțumiri I. P. S. Mitropolit Antonie, pentru vibranta cuvîntare ținută, referenților, celor care au luat cuvîntul și tuturor participanților, pentru interesul arătat.

Asist. ALEXANDRU M. IONIȚĂ

CONVIEȚUIREA ȘI CONLUCRAREA FRĂȚEASCĂ DE VEACURI DINTRE POPORUL ROMÂN ȘI NAȚIONALITĂȚILE CONLOCUITOARE — TEMEI AL ECUMENISMULUI LOCAL DIN PATRIA NOASTRĂ

(Referat principal la a 49-a Conferință teologică interconfesională —
Cluj-Napoca, 2—3 iunie, 1987)

I. 1. Format în spațiul carpato-danubiano-pontic, din îngemănarea elementului geto-dac cu cel roman, poporul român s-a născut creștin. Memoria sa bimilenară înregistrează, ca date fundamentale în parcursul specific al genezei sale, romanitatea și credința creștină. Sinteza daco-romană este afirmată de șirul lung al mărturiilor arheologice și literare, prin care este documentată cu aceeași evidență și statornicia populației băștinașe în acest spațiu. Continuitatea și unitatea etnică, culturală și religioasă a daco-romanilor nu au fost afectate în esență de năvălirea populațiilor migratoare care, deși au provocat strămoșilor noștri mari distrugerii și pustiiri, nu au putut împiedica evoluția istorică a populației băștinașe spre forme superioare de organizare politică, social-economică și culturală. Ba, mai mult, beneficiind de o civilizație superioară, populația autohtonă romanizată și încreștinată a exercitat o puternică influență cel puțin asupra unora dintre populațiile migratoare care, pe teritoriul de astăzi al României și cu concursul populației băștinașe, au venit în contact direct cu creștinismul, și acest fapt avea să însemne un moment hotărîtor în evoluția lor istorică. Opera lui *Ulfilă* († 383), apostolul goșilor, nu poate fi concepută separat de mediul cultural din Cîmpia Dunării și de contribuția hotărîtoare a elementului autohton latin. De aici constatarea că, prin

S. T. — 7

chiar procesul său de formare, poporul român și-a precizat atitudinea sa de deschidere față de străinii cu care venea în contact, astfel că ospitalitatea românească — atât de mult apreciată — se impune ca o trăsătură fundamentală și permanentă a spiritualității românești. Prin aceste trăsături caracteristice, urmașii daco-romanilor și-au precizat profilul lor etnic, stabilindu-și specificitatea și creîndu-și o fizionomie social-culturală și religios-morală proprie între popoarele din răsăritul Europei. Astfel, poporul nostru se distinge de popoarele vecine și de toate populațiile cu care a venit în contact în decursul istoriei sale, prin structura sa etnică, prin origine, limbă, obiceiuri, credință etc.; tot acest complex de elemente distinctive a menținut conștiința de neam românesc, prezentă permanent în procesul de devenire istorică a românilor¹. Din această perspectivă, istoria românilor este istoria unui popor statornic, așezat în făgașul propriu de acțiune și manifestare, de cultură materială și spirituală, zămisbind valori de originalitate și trăinicie intrate de mult în patrimoniul cultural universal².

2. Încercînd să precizeze originea toleranței religioase tradițională la români, B. P. Hasdeu pornea de la constatarea făcută de unii călători străini prin Țările Române care, întrebînd pe strămoșii noștri despre religia lor, primeau răspunsul că «sînt români de legea lui Sîn Paul»³. Această mărturisire vehiculată în istoriografia apuseană începînd din secolul XVI prin *Chorographia Moldaviae* a lui Georg Reicherstorffer, care afirma că românii din Moldova «recunosc pe Hristos și pe Sfinții Apostoli și, după cum susțin ei, au urmat cu multă evlavie și cinstire încă de la început și pînă acum învățătura Sfîntului Pavel», nu se referă la deosebiri confesionale între «creștini ai lui Pavel» și «creștini ai lui Petru» și nici la vreo evidențiere a scrierilor pauline din contextul lor neotestamentar, ci constituie expresia clară a conștiinței strămoșilor noștri asupra originii apostolice a credinței lor. Evanghelia lui Hristos — care încă din epoca apostolică a pătruns la strămoșii poporului român prin Sf. Apostol Andrei în părțile Scîției Mici, iar prin Sf. Apostol Pavel și ucenicii săi în părțile de sud ale ariei de formare a poporului român — a imprimat sufletului românesc, încă dintru început, dragostea față de toți oamenii potrivit poruncii celei mari a dragostei lui Hristos, și de aici deschiderea permanentă a spiritualității românești prin omenie și bună înțelegere față de orice străin venit cu gînduri pașnice să-și caute rostul pe pămînt românesc. Această sinceră deschidere, pe care românii au manifestat-o dintotdeauna față de străini, a fost permanent legată de dragostea poporului român pentru pămîntul strămoșesc, pe care el s-a format în primele șase secole ale erei creștine și pe care, de cîte ori a fost nevoie, l-a apărat fără preceputere, cu prețul singelui. În acest sens, este simbolică atitudinea voievodului Menumorut din secolul al IX-lea care, potrivit relatării notarului anonim al regelui Bela al Ungariei, la cererea trimișilor principelui Arpad de a le ceda o parte din pămîntul românesc al Transilva-

1. David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, București, 1967, p. 8.

2. Mircea Mușat și Ion Ardeleanu, *De la statul geto-dac la statul român unitar*, București, 1983, p. 12.

3. B. P. Hasdeu, *Istoria toleranței religioase la România*, 1868, p. 22.

niei, a răspuns cu următoarele cuvinte : «Spuneți lui Arpad, ducele Ungariei, domnul vostru : datori fi sîntem ca un amic unui amic, cu toate ce-i sînt necesare, fiindcă e om străin și duce lipsă de multe. Teritoriul însă ce l-a cerut bunăvoinței noastre nu îl vom ceda niciodată, cîtă vreme vom fi în viață... Nici din dragoste, nici din frică nu-i cedăm nici măcar un deget de pămînt... Și vorbele lui nu ne tulbură inima, că ne-a arătat că descinde din neamul regelui Athila, care se numea biciul lui Dumnezeu»⁴. De altfel, această cronică menționează existența la sfîrșitul secolului al IX-lea a trei voievodate românești : unul în Crișana, între rîurile Someș și Mureș, cu centrul în cetatea Biharea și condus de Menumorut ; al doilea în Banat, între Dunăre și Mureș, cîrmuit de Glad și avînd centrul la Cuvin ; iar al treilea în Transilvania, sub porțile Mureșului, la izvoarele Someșurilor, condus de Gelu Românul («Gelou quidam Blacus»), cu reședința în apropierea Clujului. Informațiile date de Anonymus sugerează cu limpezime caracterul statornic al formațiunilor politice amintite, existența unor relații cu statele vecine, precum și conștiința unor tradiții de cîrmuire politică. Menumorut amintește trimișilor lui Arpad, Usubun și Veluc, că țara de azi au stăpînit-o și strămoșii săi și că se bucură de sprijinul împăratului de la Constantinopol.

Dar în Transilvania au existat și alte formațiuni politice românești, care nu sînt amintite de Anonymus deoarece ele au rămas la finele secolului al IX-lea și începutul celui următor în afara expedițiilor de cucerire maghiare. În schimb, ele sînt menționate de alte mărturii și este vorba de : Țara Birsei, a Făgărașului (cu mențiunea precisă «terra Blachorum»), Țara Amlașului (unde se afla pădurea românilor — Sylva Blachorum), a Hațegului și a Maramureșului. Pentru Maramureș îndeosebi, documentele păstrate ne înfățișează cu date precise realitățile politice românești, cu vechile cnezate situate pe văile Marei, Coslăului, pe Taras și Tisa, pe Talbor, pe Vișeu, pe cursul superior al Izei și pe cel inferior, toate constituind un voievodat independent.

Pentru Muntenia, Diploma cavalerilor ioaniți din 1247 menționează voievodatul lui Litovoi din dreapta Oltului, care se întindea pe Valea Jiului, trecînd și dincolo de munți, în Țara Hațegului, precum și cnezatele lui Farcaș și Ioan, situate cel dintîi în județul Vîlcea, celălalt în fostul județ Romanați. În stînga Oltului, în munții și dealurile Argeșului, Muscelului și Dîmboviței și în partea de șes corespunzătoare se întindea «țara lui Seneslau, voievodul românilor»⁵.

În Moldova sînt menționate în această perioadă formațiunile politice ale brodnicilor și ale bolohovenilor. În Dobrogea, o inscripție descoperită în satul Mircea Vodă atestă pentru anul 943 existența unei căpetenii, un oarecare jupan Dimitrie. Iar Ana Comnena, povestind luptele tatălui ei, împăratul Alexios I al Bizanțului (1081—1118), cu pecenegii în regiunea Dunării, menționează existența în Dobrogea a unor mici formațiuni politice distincte de cele ale populațiilor nomade, și

4. G. Popa-Lisseanu, *Izvoarele istoriei românilor*, vol. I, *Anonymi Bela Regis Notarii Gesta Hungarorum*, București, 1934, p. 91.

5. Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, Ed. Albatros, p. 169.

formate din populația băștinașă a valahilor. Aceste formațiuni politice românești erau destul de puternice ca mai târziu să se rupă de sub tutela Bizanțului, sub Dobrotici.

În momentul impunerii unei suzeranități străine în Transilvania, începînd din secolul al XIII-lea și mai târziu în Țara Românească și Moldova, românii și-au păstrat vechea organizare voievodală, ridicată la rangul de stat centralizat, rezistînd presiunilor străine și perpetuînd cultura lor materială și spirituală moștenită de la înaintașii lor. Acest fapt a asigurat celor trei principate românești nu numai individualitatea lor etnică, culturală, religioasă și economico-socială proprie, ci și statutul lor de autonomie față de statele suzerane. Poporul român și-a apărât glia străbună în fața tuturor vitregiilor, s-a identificat cu ea și aceasta a devenit una dintre notele caracteristice ale poporului român în istorie.

3. Frumusețea și bogățiile plaiurilor românești, care au atras curiozitatea și interesul multor străini, au fost descrise în cuvinte alese de cei care le-au cunoscut. Georg Reicherstorffer (1500—1550), care pe la 1541 făcea o vizită în Moldova domnitorului Petru Rareș (1527—1538 ; 1541—1546), arăta în lucrarea menționată mai înainte că «ținutul acesta al Moldovei este destul de frumos și foarte șes și nespun de bogat în văi și orașe și sate, fără întărituri și cetăți — afară de una singură numită Suceava, înconjurată de ziduri — și e întărit oarecum de la natură de râuri potrivite. În această regiune se vede că nimic nu lipsește din cele trebuincioase omului pentru nevoile sau plăcerile sale, întrucît sînt dealuri cu vii și de asemenea în orice loc țara e binecuvîntată și foarte îmbelșugată în roade și ogoare și în toate cele folositoare traiului ; este foarte bogată și în iazuri și în bălți și heleșteie într-atîta, încît omul nu poate dori mai mult de la natură pentru nevoile vieții»⁶. Iar Țara Românească este descrisă în următoarele cuvinte de către Constantin Dapontes (1714—1784) din insula Skopelos : «Fala universului ești Țară Românească, frumusețe a Europei ești Țară Românească... Rîurile tale curgătoare de aur, cîmpiile dătătoare de aur, munții tăi foarte frumoși și dealurile foarte plăcute, pline de izvoare, pline de arbori, nu numai sălbatici dar și cultivați, lucru de mirare. Păduri pline de umbră, stejari prea măreți, grădini prea mirositoare, cîmpii prea desfătătoare, văi preaplăcute, rîpi prea delicioase, locuri prea încîntătoare, localități foarte mărețe, ogoarele tale prea drepte și șesurile tale foarte înflorite, pămîntul foarte roditor»⁷.

Cît privește pămîntul străvechi românesc al Transilvaniei, să cităm încă o dată pe Georg Reicherstorffer, din lucrarea sa *Chorographia Transilvaniae*, unde se arată că «această prea mîndră și bogată regiune și provincie este înzestrată cu multe neamuri și locuitori, prea îmbelșugată în toate lucrurile ce sînt spre folosul oamenilor : în aur și argint și în ocne de sare, din care se trage an de ani un imens tezaur, cu dealuri acoperite cu vii și pretutindeni plină de o mare mulțime de vite de muncă și de turme de oi».

6. Cf. Paul Cernovodeanu, *Societatea feudală românească văzută de călători străini*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1973, p. 28.

7. *Ibidem*, p. 13.

Alături de frumusețea și bogățiile pământului românesc, călătorii străini prin Țările Române au fost încântați, aproape fără excepție, și de omnia «cu care românii întâmpină pe străin cu găzduire, hrană și ajutor»⁸. Într-o lucrare publicată la Viena în 1780, Franz Grisellini numește între virtuțile sociale ale valahilor, în primul rând ospitalitatea «pe care ei o exercită față de călători și de străini»⁹, iar Ludwig Albrecht Gebhardi, într-o lucrare publicată la Leipzig în 1782, scoate în evidență, în afară de stricta observare a postului și a altor obiceiuri de cult, de asemenea și ospitalitatea ca o expresie a «bunății înăscute a inimii»¹⁰ la români. Până și Franz Joseph Sulzer, care n-a avut prea multă înțelegere pentru poporul român, scria la Viena, în 1781, că «nu se poate contesta populației valahice de la sate — fie în Dacia de aici, fie în cea de dincolo — o adevărată ospitalitate. Pe cât le permite sărăcia lor, fiecare dintre ei stă la dispoziția străinilor sau a oaspeților în mod gratuit cu : mămăligă, lapte, brânză, unt, fasole, pește și carne ; numai vinul trebuie să-l plătească, atâta timp cât el nu se produce în locul respectiv»¹¹.

În 1877, Julius Wechsler scria că «ospitalitatea este la moldoveni ca și la valahi o virtute națională, răspîndită pretutindeni și practică la un înalt nivel»¹², iar zece ani mai târziu, într-o lucrare publicată la Breslau, Rudolf Berger afirma că la Dunărea de Jos a fost tratat mult mai curtenitor și mai cuviincios, decît în majoritatea hotelurilor străine¹³. Iar la începutul secolului XX, episcopul catolic Raymund Netzhammer, vorbind despre ospitalitatea românească, arăta că «aceasta ne-a fost arătată în toate formele plăcute, nu prin complimente goale, ci printr-o naturalețe liberă, care te face să uiți că ești străin de limbă, naționalitate, religie și poziție socială»¹⁴.

Călătorii străini prin Țările Române, care au cunoscut această latură a sufletului românesc, pe baza căreia «în nici un cerc nu te simți mai ușor acasă, ca într-unul românesc»¹⁵, cum mărturisea la 1857 Wilhelm von Kotzebue, au arătat că această ospitalitate se manifesta și mai adînc prin atitudinea de largă toleranță a românilor față de credința și obiceiurile oaspeților sau ale conlocuitorilor de altă credință. Această toleranță este explicată de medicul german Emil Fischer, la 1911, ca avînd la bază «un instinct social adînc, un respect deosebit față de umanitatea aproapelui». Mite Kremnitz scria la 1905 că «nu există o societate mai tolerantă decît cea românească»¹⁶, iar italianul Bruto Amante spunea, în cartea sa tipărită la Roma în 1888, că «toleranța înțeleasă în mod absolut este prerogativul românilor»¹⁷.

8. Klaus Heitmann, *Das Rumänenbild in deutschen Sprachraum*, Böhlau-Verlag, Köln-Wien, 1985, p. 202.

9. *Ibidem*, p. 203.

10. *Ibidem*, p. 203.

11. *Ibidem*, p. 203.

12. *Ibidem*, p. 207.

13. *Ibidem*, p. 209.

14. *Ibidem*, p. 208.

15. *Ibidem*, p. 209.

16. *Ibidem*, p. 214.

17. Cf. Calinic Argeșanul, *Un călător străin din secolul trecut despre toleranța religioasă a românilor*, în «Biserica Ortodoxă Română», CIV (1986), nr. 3—4, p. 67.

II. 1. Am schițat în cele de mai sus temeiul, ca și forma de manifestare a atitudinii poporului român față de străinii cu care acesta a venit în contact de-a lungul timpului. Căci alături de români, care, în pofida tuturor vitregiilor pe care le-au avut de înfruntat de-a lungul afirmării lor istorice, și-au păstrat mereu vie conștiința de sine ca popor, precum și comunitatea de limbă și cultură, s-au așezat, în decursul veacurilor, diferite grupuri etnice formate din armeni, germani, maghiari, evrei, tătari, turci, bulgari, sârbi etc. Cînd au venit cu gînduri pașnice, toate aceste populații au fost întîmpinate cu ospitalitate și dacă s-au așezat pe plaiurile românești le-a fost asigurată libertatea de manifestare a credinței lor. Conviețuirea multiseculară și colaborarea frățească dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare «au dovedit că, dacă limba, unele trăsături psihice și de manifestare spirituală i-au diferențiat, factori importanți i-au apropiat: viața și munca comună, aceleași aspirații de a-și făuri în libertate un trai mai bun, lupta împotriva exploatării și a dușmanilor care le trecea țara și căminele prin foc și sabie»¹⁸.

Referindu-se la această realitate istorică, George Barițiu scria în «Gazeta Transilvaniei», la 1863, că în această parte a pămîntului românesc «seminții de seminții, generațiuni de generațiuni aci au petrecut, vîrsîndu-și sîngele, și aci voiesc să petreacă în veacuri și veacuri».

Buna conviețuire dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare de-a lungul veacurilor s-a exprimat și prin angajarea în acest sens a tuturor păturilor sociale românești din momentele istorice respective.

2. Asigurarea unui climat de bună înțelegere și colaborare între toți locuitorii țării revenea, în primul rînd, conducerii de Stat. În acest sens trebuie să evidențiem faptul că, independent de sistemul politic existent în decursul timpului — fie că a fost vorba de domnitorii Principatelor, de guvernele din perioada modernă, dar mai ales în timpul actual al democrației socialiste —, au luptat pentru asigurarea unui climat de înțelegere și conlucrare între toți fiii țării. Relațiile de frățietate și colaborare ale poporului român cu naționalitățile conlocuitoare au stat permanent într-un raport de strînsă reciprocitate cu relațiile prietenești ale țării noastre cu țările vecine. Poporul român n-a întreprins niciodată războaie de cîmpire, iar dacă a purtat totuși multe bătălii, a făcut aceasta numai silit de împrejurările istorice respective cînd, după ce a epuizat toate celelalte mijloace, a pun mîna pe armă spre a-și apăra cu prețul sîngelui pămîntul, credința și ființa națională. În contextul complicat al relațiilor dintre puteri, prin strădaniile sale proprii, care au solicitat atîtea sacrificii de sînge, cît și multă inteligență și tact politic, poporul român și-a creat propriul său drum, fiind influențat de contextul internațional, dar exercitînd la rîndul lui o recunoscută și bine stabilită influență asupra acestuia¹⁹.

Dacă pînă la înfăptuirea statului național unitar poporul român respingea războiul, prin care era mereu amenințat să-și vadă teritoriul cîmpit, cu atît mai mult după 1918 cerințele politicii externe românești

18. *Studii de istorie a naționalității germane și a înfrățirii ei cu națiunea română*, vol. I, sub redacția Prof. dr. docent Carol Göllner, Ed. politică, București, 1976, p. 5.

19. *România în relațiile internaționale 1699—1939*, coordonatori L. Boiu, V. Cristian și Gh. Platon, Ed. Junimea, Iași, 1980, p. 521.

au avut drept obiectiv principal crearea unui cadru internațional de pace și securitate, singurul în care era posibilă menținerea cuceririlor naționale fundamentale, de care beneficiau în egală măsură atât poporul român²⁰, cât și naționalitățile conlocuitoare din România. În perioada dintre cele două războaie mondiale, în fața deteriorării constante a relațiilor internaționale în favoarea politicii de forță și dictat, poporul român a luptat prin politica sa externă, în aceste condiții dramatice, pentru salvagardarea păcii.

După 23 august 1944, România a reluat cu mai multă vigoare politica sa tradițională de pace și colaborare cu toate popoarele, iar acțiunile în slujba păcii întreprinse în ultimii ani de poporul român, la inițiativa celui mai autorizat fiu al său, a Domnului Președinte Nicolae Ceaușescu, sînt astăzi apreciate în întreaga lume.

3. Acest cadru larg al relațiilor de pace și bună înțelegere pe care poporul român le-a cultivat dintotdeauna față de toate popoarele cu care a venit în contact, a asigurat pe plan intern un climat de pace, frățietate și colaborare între poporul român și naționalitățile conlocuitoare. Pe această bază, poporul român a întîmpinat cu multă bunăvoință, a tratat cu omenie și i-a sprijinit pe toți acei străini care, mînați de vitregiile vremurilor și determinați de anumite condiții geo-istorice, s-au așezat pe pămînt românesc și împărtășeau altă credință decît a localnicilor. Așa, spre exemplu, fugind din calea perșilor și a tătarilor, grupuri de armeni s-au așezat în Moldova unde, la 30 iulie 1401, domnitorul Alexandru cel Bun (1400—1432) le dă un hrisov de fondare a Episcopiei armenice din Suceava²¹, iar husiții unguri, prigonii la ei acasă, sînt nu numai tolerați, ci chiar protejați de acest domnitor împotriva prigonitorilor apuseni, astfel încît, la 6 mai 1431, regele polon Vladislav Jagello (1386—1434) intervine pe lângă domnul moldovean să renunțe să mai sprijine pe husiți căci, dacă va continua să-i protejeze pe aceștia, «el împreună cu boierii lui va cădea sub tiranica dominație a țăranilor și preoților lor»²². Protejați de Alexandru cel Bun și mai apoi de Ștefan cel Mare (1457—1504), husiții maghiari din Moldova au putut traduce Biblia în limba lor maternă, la Trotuș, prin Toma Pecsý și Valentin Uilaky²³.

În Țara Românească, între cele mai vechi grupări etnice distincte de masa mare a românilor sînt amintiți germanii, menționați aici încă de la sfîrșitul secolului al XIII-lea. Din anul 1300 se păstrează o piatră funerară a comisului Laurentius de Longocampo (Cîmpulung), de unde se poate deduce că încă de la sfîrșitul secolului al XIII-lea exista în cea mai veche capitală a Țării Românești un grup de imigranți sași ale căror privilegii sînt cunoscute abia dintr-o perioadă mai tîrzie. Germanii transilvăneni s-au așezat pe cuprinsul Țării Românești mai ales în tirguri și în orașele timpurii, chiar și după lupta pentru independență dusă de voievodul Basarab I (1310—1352) la Posada (1330) împotriva lui Ca-

20. *Politica externă a României. Dicționar cronologic*, coordonatori Ion Calafeteanu și Cristian Popișteanu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 7.

21. V. Mestugean, *Istoria armenilor*, vol. II, București, 1926, p. 44.

22. M. P. Dan, *Cehi, slovaci și români în veacurile XIII—XIV*, Sibiu, 1944, p. 85.

23. Pr. Prof. Milan Šesan, *Originea și timpul primelor traduceri românești ale Sf. Scripturi*, Cernăuți, 1939, p. 18.

rol Robert de Anjou (1308—1342). Această așezare nu a putut avea loc în cursul expansiunilor maghiare — cum credea istoriografia mai veche — ci, așa cum observă Thomas Năgler, unul dintre cei mai buni cunoscători ai istoriei germanilor din sud-estul Europei, pătrunderea elementelor germane la sud și est de Carpați s-a înfăptuit «în înțelegere cu populația românească și, în primul rând, cu aprobarea voievodului»²⁴. Aceste prime grupe de imigranți germani în Țara Românească și Moldova au rămas la credința lor catolică²⁵ pe care au practicat-o fără a fi stingheriți.

Dar libertatea și sprijinul de care s-au bucurat naționalitățile conlocuitoare din țara noastră în decursul timpului nu s-au manifestat numai în domeniul religios, ci și în cel politic și cultural. Astfel, armenii își aveau propria lor administrație, cu șoltuzii și pîrcălabii lor în Moldova, iar mai târziu, în orașele unde erau mai numeroși, își aveau reprezentanții lor în Consiliile municipale locale²⁶.

De asemenea, evreii își aveau organizațiile lor recunoscute de Stat. Potrivit *Condicii de venituri și cheltuieli* a vistieriei Munteniei pe anii 1694—1704, publicată în 1873, se poate vedea că evreii nu plăteau impozite individual, ci prin comunitate. Obștea sau comunitatea lor avea denumirea oficială de «Breasla ovreilor» și în fruntea ei era un staroste, iar marele staroste (Roș Medina) era șeful comunităților dintr-un district. Breslele evreiești — care nu trebuie confundate cu comunitatea în sens religios — se numeau Poale Țedec (Lucrători cinstiți sau făcători de bine), cu adăugarea profesiei respective. Breslele întrețineau și sinagogi. Pentru evrei au fost construite apoi cimitire proprii, băi rituale și spitale proprii, ca acele de la Iași în 1829 și la București în 1850²⁷.

După proclamarea independenței de Stat a României, atitudinea Bisericii Ortodoxe Române față de cei care mărturiseau altă credință este simbolic formulată în «Regulamentul Sfintului Sinod pentru relațiunile bisericesti ale clerului ortodox român cu creștinii ăterodocși sau de alt rit și cu necredincioșii care trăiesc în regatul României», publicat în 1881. Acest regulament «asigura pe mozaicii și musulmanii de pe teritoriul României de atunci că nu se vor întreprinde din partea ortodocșilor acțiuni prozelitiste în rîndurile lor și că, dimpotrivă, aceștia erau chemați să trăiască liniștiți alături de românii ortodocși într-o patrie comună devenită independentă»²⁸. În articolul VIII al acestui Regulament se recomanda ca, la cerere, să li se asigure altor confesiuni anumite servicii bisericesti, iar în articolul IX se cerea clericilor Bisericii Ortodoxe Române să se poarte «cu politețe și simpatie către creștinii de alte rituri, a nu insulta nici a derîde uzanțele lor religioase».

24. Thomas Năgler, *Așezarea sașilor în Transilvania*, în românește de Anamaria Haldner, Ed. Criterion, București, 1981, p. 214.

25. *Ibidem*, p. 215.

26. V. Mestugean, *op. cit.*, p. 47.

27. Jacques Pineles, *Istoria evreilor. Din cele mai vechi timpuri pînă la declarația Balfour*, cu o prefață de Prof. univ. O. Tafrali, ed. a II-a refăcută, Iași, 1935, p. 433—434.

28. Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă și religiile necreștine*, teză de doctorat, București, 1984, p. 357.

În legătură cu recomandările și grija autorității bisericești pentru asigurarea unui climat de frățietate între poporul român și naționalitățile conlocuitoare, să amintim și atitudinea unui ierarh din Transilvania, figură ridicată la statutul de simbol pentru Biserica românească din Ardeal, și anume Andrei Șaguna (1848—1873) care, la începutul activității sale chiriarhale, trimitea din Pesta, la 18 iulie 1848, o Pastorală credincioșilor săi, prin care îi îndemna să trăiască «în dragoste frățască, atât între noi, cât și către celelalte nații cu noi locuitoare... ca să ne putem bucura de bine, să fim frați unul cu altul»²⁹.

În aceste condiții, naționalitățile conlocuitoare au putut desfășura și o activitate culturală proprie, prin care au dat expresie simțămintelor lor estetice și au împodobit patrimoniul cultural comun al țării noastre. Au imprimat cărți, au publicat reviste și ziare, au întemeiat școli, formații corale și artistice, muzee, toate în limbile naționale respective, prin care, așa cum spunea Nicolae Iorga despre armeni, naționalitățile conlocuitoare au unit două îndatoriri: «o datorie față de religia și națiunea lor pe care n-au uitat-o deloc, și o datorie față de această țară în care ei și strămoșii lor s-au stabilit mai de mult. Pentru noi ei ne sînt frați, fiind în același timp copii aleși ai vechilor lor patrii»³⁰.

5. În colaborarea dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare trebuie să menționăm și faptul că acestea din urmă și-au îmbogățit, la rîndul lor, tradiția culturală și religioasă din contactul strîns cu poporul român. Fondul etnic cultural religios al naționalităților conlocuitoare din România este, în bună parte, distinct de cel al popoarelor de care acestea sînt legate prin originea lor și această distincție, care le asigură specificul și frumusețea lor, se datorează influenței puternice pe care aceste naționalități au preluat-o din contactul direct cu bogăția culturii românești.

Astfel, naționalitățile conlocuitoare așezate pe pămînt românesc de-a lungul timpului și-au păstrat identitatea lor etnică, religioasă și culturală dar, în același timp, s-au integrat pe deplin în ritmul vieții românești, sprijinind lupta poporului român pentru independență și emancipare socială. Armenii au slujit în armatele române împotriva cotropitorilor turci; printre căpeteniile oștilor țărănești în răscoala de la Bobilna (1437) sînt amintite și numele sașilor Blasius Greb și Ștefan Henczl; în răscoala secuiului Gheorghe Doja (1514) au participat iobagi români alături de germani, secui și maghiari³¹, apoi în răscoala brașovenilor din anul 1688, meseriașii sași au fost sprijiniți de românii din Schei³²; în revoluția de la 1848 întîlnim participanți evrei în Țările Române, iar în Transilvania este cunoscută apropierea dintre români,

29. Cf. Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București, 1981, p. 108.

30. Nicolae Iorga, *Les Arméniens de Roumanie*, în «ANI», «Anuar de cultură armeană», București, 1941, p. XXI.

31. Carol Göllner, *Lupta socială în orașele din Transilvania în epoca feudalismului dezvoltat și participarea plebei săsești la răscoalele iobagilor*, în «Studii de istorie a naționalității germane...», p. 221—273.

32. Maja Philippi, *Răscoalele brașovenilor de la 1688*, în «Studii de istorie a naționalității germane...», vol. II, p. 9—36.

germani și maghiari³³; Unirea Principatelor este justificată și din punct de vedere economic de către istoricul maghiar Kőváry László, iar același eveniment era pe larg și cu simpatie prezentat în coloanele ziarelor maghiare «Koloszvari Közlöny» (Curierul din Cluj), redactat de Berde Aron, și «Magyar Futar» (Curierul maghiar), redactat de Vida Károly la Cluj; în războiul pentru întregirea României (1916—1918), armenii din București au înființat un spital militar în localul din str. Armenească nr. 1 ș.a.³⁴

Am citat doar câteva momente și fapte din trecut, care evidențiază lupta comună a poporului român și a naționalităților conlocuitoare, spre o viață mai dreaptă și mai bună.

Conduse de astfel de virtuți durabile etico-sociale și naționale, prin conviețuirea lor de veacuri, poporul român statornic așezat în vatra formării sale și naționalitățile venite ulterior pe aceste plaiuri, au reușit să elibereze țara de orice asuprire și să instaureze orînduirea socialistă, care asigură egalitatea deplină în drepturi a tuturor cetățenilor, indiferent de naționalitate sau de religie, ca și înfrățirea și unitatea de nezdruccinat a tuturor fiilor Patriei, în activitatea comună de dezvoltare multilaterală a României, țel la care au aspirat și pentru care au luptat de veacuri cei mai buni fii ai poporului nostru.

Perioada îndelungată de bune relații între poporul român și naționalitățile conlocuitoare, care a premers epocii actuale de luminoase înfăptuiri, este definită astăzi drept un «pre-ecumenism românesc», care stă în mod specific la baza ecumenismului practic local, creație a vremii noastre și formă superioară de relații frățești între cultele din România.

Abia în societatea socialistă de astăzi, care asigură deplina egalitate în drepturi între toți cetățenii indiferent de naționalitate sau convingeri religioase, descătușînd astfel toate energiile lor creatoare și unind pe toți fiii Patriei într-o singură direcție, aceea a edificării unei societăți multilateral dezvoltate sub aspect material și spiritual, s-au creat condițiile optime dezvoltării și progresului întregii societăți. Aceste condiții au creat și cadrul corespunzător dezvoltării multilaterale a ecumenismului practic local interconfesional, prin garantarea și asigurarea prin Constituție a deplinei egalități între toate cultele și a libertății religioase depline (art. 30), ca și prin crearea unui cadru legal optim de organizare și funcționare a tuturor celor 14 culte recunoscute, prin Legea pentru regimul general al Cultelor din 1948. Legea cultelor interzice ura confesională și prozelitismul religios, stabilind în capitolul V că relațiile dintre culte se bazează pe raporturi de egalitate, respect reciproc și colaborare frățească, ce se vor dezvolta treptat, la toate nivelurile, prin bunăvoința și conlucrarea tuturor. Cu ocazia votării acestei legi, patriarhul de atunci al Bisericii Ortodoxe Române, Justinian (1948—1977), arăta că «în climatul cu adevărat democratic din România de astăzi, datorită spiritului de înfrățire instaurat de relațiile dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare, cultele din România au in-

33. Carol Göllner, *Năzuințe comune româno-maghiare-germane în timpul revoluției de la 1848 în Transilvania*, în *Ibidem*, p. 111—113.

34. V. Mestugean, *op. cit.*, p. 73.

trat și ele, pentru prima dată în istoria acestor meleaguri, în raporturi de colaborare cu adevărat prietenească pentru sprijinirea năzuințelor înalte ale întregului popor».

Conviețuirea și relațiile frățești dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare din România se reflectă în realizările mărețe din Patria noastră obținute, îndeosebi, în ultimele două decenii, în perioada pe care, cu justificată mândrie patriotică, o numim «Epoca Ceaușescu», care deschide perspective luminoase de progres și prosperitate Patriei noastre.

În acest climat, și pe plan religios s-a realizat intensificarea relațiilor ecumenice dintre cultele religioase. Ecumenismul practic local din România a îmbrăcat forme variate începând de la colaborarea între șefii de culte, continuând la nivelul teologilor de la toate școlile de învățămînt teologic din România și intensificându-se la nivelul preoților și al credincioșilor.

Ecumenismul practic local din România se reflectă atît în relațiile complexe dintre cultele religioase de la noi, cît și în activitatea acestor culte în cadrul societății românești de astăzi.

Culte din România sprijină eforturile întregului popor spre mai bine, nu prin simple declarații de adeziune, ci prin angajamentul patriotic de a-și aduce contribuția la înfăptuirea programelor de dezvoltare economică și socială a Patriei.

Adeziunea deplină a cultelor față de politica internă și externă a Republicii Socialiste România își găsește expresia în prezența și contribuția activă a reprezentanților și credincioșilor lor în mijlocul evenimentelor pe care le trăiesc, sprijinind cu însuflețire inițiativele pentru pace și dezarmare al căror strălucit exponent este Președintele Nicolae Ceaușescu, cît și eforturile depuse pentru asigurarea unui climat de destindere și bună înțelegere în întreaga lume.

CONCLUZII

III. 1. Poporul român, format în spațiul carpato-danubiano-pontic și rămas statornic în aria sa de formare, în ciuda vitregiei vremurilor — cum adevăresc izvoarele istorice — a manifestat totdeauna o largă înțelegere și un spirit de permanentă frățietate față de toți aceia care s-au așezat pe pămînt românesc și mărturiseau altă credință decît cea creștină ortodoxă. Mai mult decît articolele înscrise în legile țării — care asigurau libertatea deplină a acelor grupări —, omenia izvorîtă din firea blîndă, bună și echilibrată a poporului român a fost dintotdeauna garanția cea mai sigură pentru o pașnică împreună-viețuire a noastră cu celelalte culte și neamuri.

2. Grupările etnice străine, stabilite în decursul timpului pe teritoriul românesc, și-au păstrat și afirmat specificul lor cultural și religios, producînd valori culturale care au îmbogățit patrimoniul național comun.

3. Integrîndu-se cu specificul lor structurilor vieții românești, naționalitățile conlocuitoare au sprijinit lupta multiseclară a poporului român pentru independență și pentru emancipare social-politică.

4. Legăturile frățești dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare au fost permanent împletite cu buna colaborare dintre Biserica Ortodoxă Română și cultele religioase reprezentate de acele naționalități.

5. Pe baza acestei îndelungate conviețuiri și a colaborării frățești s-a putut dezvolta, la dimensiunile actuale, unitatea dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare din țara noastră.

6. Ecumenismul local al cultelor din România, apreciat atât de mult peste hotare, își trage seva din tradiția românească de conviețuire și colaborare frățească dintre poporul român și toate naționalitățile conlocuitoare și înflorește la un nivel superior în orînduirea socialistă, în contextul de libertate și sprijin permanent pe care Statul nostru le acordă în egală măsură celor 14 culte religioase din țara noastră.

7. Ecumenismul local din țara noastră reprezintă atât posibilitatea cultelor din România de a adînci legăturile dintre ele în buna tradiție a colaborării frățești, prin abordarea unor teme teologice în perspectiva refacerii unității creștine și în slujba ecumenismului general, dar, în același timp, acest ecumenism practic local oferă posibilitatea tuturor cultelor religioase de la noi să aducă împreună contribuția lor la slujirea omului de astăzi, la sprijinirea eforturilor întregului popor român spre o viață mai bună și mai frumoasă.

8. Din experiența de bună conviețuire și îndelungată colaborare frățească cu poporul român, naționalitățile conlocuitoare din România pot contribui și la adîncirea relațiilor dintre poporul român și popoarele din care ele au purces, spre a sprijini și pe această cale strădaniile depuse de întreg poporul român pentru asigurarea păcii, a bunei înțelegeri și a colaborării dintre oameni și popoare pe întreaga planetă.

Pr. prof. VIOREL IONIȚĂ

DESCHIDEREA OFICIALĂ A CURSURILOR DE ÎNDRUMARE MISIONARĂ ȘI PASTORALĂ, SERIA A 73-A, LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Continuînd firul unei sănătoase și statornice tradiții, devenită necesitate pentru lucrarea pastorală și misionară a preoților Bisericii Ortodoxe Române, cele două Institute teologice, din București și Sibiu, au organizat și anul acesta, între 1 și 31 iulie, cursuri pentru îndrumarea slujitorilor altarelor noastre strămoșești spre o tot mai rodnică activitate preoțească.

La aceste cursuri s-au prezentat preoți din toate eparhiile țării, după cinci, zece sau mai mulți ani de activitate pastorală. La Institutul Teologic Universitar din București, cursurile au fost frecventate de un număr de 235 de preoți. Sub îndrumarea și supravegherea directă a conducerii Institutului, a cadrelor didactice, preoții cursanți au făcut un schimb important de experiență, și-au reîmprospătat și îmbogățit cunoștințele teologice la orele de cursuri și seminarii, s-au înfrățit în slujirea la altar și și-au reînviat forțele pentru o angajare mai plenară în activitatea pastorală a Bisericii.

Deschiderea oficială a cursurilor a avut loc sîmbătă, 4 iulie 1987, și ea a fost onorată cu prezența Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist al Bisericii Ortodoxe Române.

Festivitatea deschiderii cursurilor a avut loc în aula Institutului Teologic, unde Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, împreună cu însoțitorii, a fost primit de către preoții cursanți cu imnul patriarhal.

După ce întreaga asistență a intonat rugăciunea *Tatăl nostru*, Prea Sfințitul Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului, a adresat un cald cuvînt de bun venit Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist. În numele celor prezenți și al său personal, P. S. Episcop Vasile a exprimat bucuria și cinstea de a avea în Institut, în mijlocul preoților cursanți, pe Întîistătătorul Bisericii noastre strămoșești la un moment așa de important, cum este cel al organizării cursurilor de îndrumare misionară și pastorală a clerului. În continuare, Prea Sfințitul Părinte Rector a subliniat necesitatea și însemnătatea acestor cursuri pentru pastorație, apoi a mulțumit Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist pentru osteneala ce și-a luat-o venind să binecuvînteze acest început de activitate, evidențiind grija părintească, atenția și dragostea pe care Întîistătătorul Bisericii noastre le arată învățămîntului teologic și formării slujitorilor Bisericii. De asemenea, P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul a mulțumit celorlalți însoțitori și colaboratori ai Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, asigurîndu-i pe toți de desfășurarea în bune condiții și cu roadele scontate a cursurilor de îndrumare.

Sub conducerea P. C. Pr. prof. Nicolae Necula, preoții cursanți au intonat *Troparul Ortodoxiei* (Binecuvîntat ești Hristoase...).

A luat apoi cuvîntul Pr. *Alexa Dumitru* din Arhiepiscopia Iașilor, reprezentantul seriei a 73-a de cursuri de îndrumare misionară și pastorală. Vorbitorul a exprimat sentimentele de aleasă bucurie sufletească pe care le trăiesc preoții cursanți datorită prezenței Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist la aceaslă festivitate, apoi a arătat felul cum înțeleg slujitorii altarelor străbune aceste cursuri, rostul și necesitatea lor. Nevoia revizuirii și reîmprospătării cunoștințelor, informarea asupra evenimentelor și problemelor de actualitate din viața Bisericii noastre și a celorlalte Biserici și confesiuni, în cadrul ecumenismului contemporan, înnoirea metodelor pastorale și misionare, pentru a fi pe măsura cerințelor vremurilor noi, uniformizarea liturgică și păstrarea unității Bisericii noastre strămoșești, sînt motive care determină pe preoți să urmeze aceste cursuri cu interes și dragoste. În încheiere, vorbitorul a mulțumit Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist pentru grija părintească arătată și cu acest prilej față de preoți, asigurînd pe Prea Fericirea Sa și pe toți membrii Sfîntului Sinod că participarea preoților la aceste cursuri va fi rodnică, iar lucrarea lor în parohii, pe măsura așteptărilor Bisericii.

După cuvîntul reprezentantului seriei, preoții cursanți au intonat omofon cîntările bisericești *Lumină lină* și *Acum slobozește*, din rînduiala vecerniei.

A luat apoi cuvîntul **Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist** al Bisericii Ortodoxe Române, care a spus următoarele :

«La începutul acestor cursuri preoțești, se cuvine să fie precizate și actualizate unele aspecte din pastorația preoțimii, referitoare la slujirea Bisericii noastre strămoșești, vrednice de luat în seamă, atît de către părinții și domnii profesori de la Institutele Teologice, cît și de către slujitorii Sf. Altare. Cursurile preoțești își au temeiul în Legiuirile bisericești și în hotărîrile Sf. Sinod.

Vă aflați aici, la această Alma Mater a Ortodoxiei românești, după o experiență pastorală rodnică și după o strădanie care v-au apropiat de sensul cel adevărat al lucrării preoțești, de esența învățaturii de credință și de cea a chemării de a îndeplini cele sfinte. Anii de activitate pastorală de pînă acum înseamnă de fapt o bună și trainică experiență pentru cel care este ales a fi vestitorul Mîntuitorului Iisus Hristos și glasul tradiției scumpe a Ortodoxiei românești. Acești ani, trăiți în mijlocul credincioșilor, la Sf. Liturghie, la rugăciune, la ședințele Consiliului și Comitetului parohial ca și la alte momente din viața de toate zilele a parohiei, nutrind cu ei aceleași preocupări și năzuințe în slujirea Bisericii și Patriei, înseamnă adevărați ani de universitate practică pentru un preot, un întreg univers de preocupări, inițiative și înfăptuiri, înseamnă o experiență bogată și, de bună seamă, dobîndirea unor noi metode pastorale, înseamnă tot atîtea căi pentru întărirea unității de credință printr-un autentic apostolat de zi cu zi.

Cum bine știm, primii ani de pastorație înseamnă și momente de bucurie, dar și de încercări și, uneori, de înfrîngeri sau căderi. Din fericire, acestea sînt trecătoare.

Cel care Îl slujește pe Mîntuitorul Iisus Hristos și Biserica Sa își asumă o mare responsabilitate față de poporul dreptcredincios și de conștiința sa. Tocmai această responsabilitate se oglindește și în tematica acestor cursuri pastorale, legată de realitățile și vitalitatea Ortodoxiei, în general, căreia Biserica Ortodoxă Română i-a dat totdeauna și îi dă și în zilele noastre strălucire deosebită, prin slujirea și dăruirea noastră. Aceste însușiri îl leagă pe preot de credincioșii păstoriți de el. Cum am afirmat și în alte împrejurări, avem credincioși deosebit de valoroși și, poate, n-aș greși spunînd că nu întotdeauna ne dăm seama întru totul de vrednicia acestor credincioși pe care-i păstoriim, de atașamentul și evlavia lor curată, de cinstirea pe care ei o dau slujitorilor Sf. Altar. Nu ne dăm întru

totul seama întotdeauna că ei constituie sprijinul și forța noastră morală, tăria slujirii noastre. Acești credincioși în fața cărora și frățiile voastre și noi, ierarhii, rămînem în admirație, copleșiți de statornicia lor în credință, de păstrarea cu sfințenie a rînduielilor Bisericii Ortodoxe, de jertfelnicia cu care slujesc Bisericii și neamului nostru, ne sînt pildă de muncă și de dăruire în împlinirea a tot ceea ce e nobil și măreț. De aceea și subliniez importanța contactului cu păstoriții în anii de preoție pe care i-ați adăugat slujirii Evangheliei după terminarea studiilor și nădăjduiesc că tematica acestor cursuri va reuși să sublinieze îndeajuns prețuirea valorilor creștine de călăuzire a credincioșilor, valorile vieții morale a credincioșilor spre a le aprofunda și mai mult — nu în sensul unei repetiții — ci în acela de adîncire a lor și de împrumutare a înțeleșului lor actual. Niciodată nu ne putem înșela mai mult decît atunci cînd ni se pare că știm totul și nu mai simțim trebuință de o altă agonisită. Deși unele teme din programa analitică vă pot fi cunoscute, totuși prezentarea și expunerea lor în actualitate sînt de mare însemnătate. Ele vă vin în ajutor pentru a vă înlesni completarea laturii practice cu unele aprofundări teologice actuale ale învățaturii Bisericii, pentru a vă înlesni înțelegerea cerințelor sufletești ale credincioșilor, cu multă dragoste și atenție, cum procedează medicul iscusit atunci cînd trebuie să stabilească gradul de suferință al bolnavului, spre a-i reda sănătatea. Dacă nu face așa, acel preot rămîne străin, gol, tocmai de ceea ce i se cere celui ce este investit cu un așa de mare har dumnezeiesc pentru a sluji pe Mîntuitorul Iisus Hristos la Sf. Altar. Vă îndemn să puneți la inimă adevărul acesta și să apelați la experiența pastorală căpătată în parohie, să apelați în inima și în sufletele frățiilor voastre la evlavia și bunătatea credincioșilor, la virtuțile lor și să vă gîndiți întotdeauna la ei, sîrguindu-vă să fiți la înălțimea așteptărilor, făcîndu-vă *«pildă cu cuvîntul, cu purtarea, cu dragostea, cu duhul, cu credința, cu curăția»* (I Timotei 4, 12).

Nu este un lucru de neluat în seamă acest fapt. Avem ce învăța de la credincioșii noștri. Niciodată nu vom putea să le fim recunoscători pentru tot ceea ce fac ei în sprijinul Bisericii Ortodoxe Române. Niciodată nu vom putea să prețuim cum se cuvine înțelegerea, răbdarea și sacrificiul lor. Așa le spuneam cu diferite prilejuri, văzînd cum așteptau ore întregi săvîrșirea Sf. Liturghii sau sfințirea bisericii, silindu-se să se împărtășească din sfințenia altarului după așezarea Sf. Moaște

și ungera cu Sfântul și Marele Mir. I-am privit deseori ascultînd Sf. Liturghie stînd în ploaie, nepărăsindu-și însă locurile. Ceea ce impresionează adînc pe oricine este mărturia unei depline trăiri liturgice, a unei simțiri deosebite din punct de vedere teologic, a unei forțe interioare care le dă putere să biruiască oboseala. Sînt pîlde care trebuie să dea tărie slujirii noastre ca și lui Moise, căruia Aaron și Or îi sprijineau mîinile cînd oboseau în rugăciune (Ieșire 17, 12).

Săptămîna trecută, cu prilejul vizitei la Viena, am intrat, am cîntat și am predicat în mari catedrale, unor credincioși așezați în băncile dispuse în acest scop. Erau încă multe locuri libere. Atît confort și totuși participarea nu se arată pe măsura condițiilor existente. Aceasta, în timp ce credincioșii Bisericii Ortodoxe Române ascultă Sf. Liturghie și întreaga slujbă cu mare atenție stînd în picioare, lepădînd grijile lumești, așa cum este rînduiala în Biserica Ortodoxă. Toată grija cea lumească, credincioșii noștri, cu adevărat, o lasă în clipa cînd intră în Sf. Lăcaș. Această impresionantă dăruire momentelor sfinte, o arată ei ori de cîte ori au prilejul să participe la o slujbă după rînduielile noastre ortodoxe și să asculte o predică. Atunci însă cînd aceste bunuri duhovnicești nu le sînt oferite cum se cuvine, rămîn și în bisericile noastre locuri goale. De aceea, aici, la aceste cursuri preoțești, programa elaborată de Sf. Sinod vrea să împrăspăteze cunoștințele practice și liturgice, care, privite, prin experiența căpătată între timp, cu mai multă responsabilitate preoțească, își dezvăluie adîncul de înțelegere al Cuvîntului lui Dumnezeu pe care îl presupune responsabilitatea slujirii preoțești.

Se cere de aceea, negreșit, din partea tuturor o deplină responsabilitate liturgică, o deplină vocație preoțească. În desfășurarea programului zilnic va fi săvîrșirea Dumnezeieștii Liturghii, pentru a înțelege rostul și sensul liturgic al misiunii sfinte, de centru de radieră al întregii activități, ca fiecare să fie în parohie și sarea și lumina credincioșilor, după cunoscutul cuvînt al Mîntuitorului: *«Voi sînteți sarea pămîntului; dacă sarea se va strica, cu ce se va săra?... Voi sînteți lumina lumii; nu poate cetatea să se ascundă, cînd stă deasupra muntelui»* (Matei 5, 13, 14). Iar grija Sf. Sinod țintește împlinirea acestei porunci a Mîntuitorului, acestui apostolat la care am fost chemați prin harul Duhului Sfînt și care înseamnă bucurie și durere, greutate și cinstire, bogăție și sărăcie de bunăvoie. Bi-

serica este dumnezeiască, de obîrșie divină, însă își desfășoară lucrarea în timp și spațiu, obiectul ei fiind omul cu toate aspirațiile lui, legate de suflet și de trup. Însuși Cel ce a întemeiat-o, Mîntuitorul Hristos, a fost Dumnezeu adevărat și Om adevărat, iar Biserica este Trupul Său, «*plinirea Celui ce plinește toate întru toți*» (Efeseni 1, 23). Prin noi, slujitorii și fiii ei, Biserica reprezintă neîncetat umanitatea Mîntuitorului Iisus Hristos ca prin ea să ne înălțăm spre desăvîrșire, către sfințenie și îndumnezeire, cum învață Sf. Părinți. Pentru aceasta însă avem nevoie de zel apostolic și de cunoștințe teologice. De bună seamă avem nevoie de o «*întrupare*» a chipului celui mai actual al preotului zilelor noastre. Avem mai ales nevoie să nu uităm o clipă cuvîntul marelui Pavel către Timotei și prin el către noi toți : «*Nu fi nepăsător față de harul care este întru tine, care ți s-a dat prin proorocie, prin punerea mîinilor maimarilor preoți*» (I Timotei 4, 14). Trebuie să recunoaștem însă că nu întotdeauna reușim să facem totul pentru ca preoția să fie actuală, ca slujirea noastră să ajute pe credincioși în drumul lor spre mîntuire.

Ceea ce ar trebui să urmărim cu prioritate, la aceste cursuri, este, iubiți părinți profesori și cucernici părinți, sublinierea și accentuarea laturii misionare a activității preoțești. Nu numai didactic sau formal, ci practic : prezența preotului, în mijlocul credincioșilor, ca păstorul cel bun în mijlocul oilor de care el răspunde. Imaginea frumoasă aleasă de Mîntuitorul Iisus Hristos numindu-se Păstor trebuie să fie mereu izvor de rîvnă pastorală. Aici își are importanța sa deosebită exemplul personal al preotului și al familiei sale. Pilda vie de trăire a învățaturii Bisericii, credincioșii o caută la părintele și îndrumătorul lor duhovnicesc. El, preotul, este întărit în această misiune prin Taina Hirotoniei, prin harul dumnezeiesc de care trebuie să împărtășească pe credincioși. Ei sînt convinși de lucrarea acestui har, atît de puterea lui de a săvîrși cele sfinte cît și de pilda de virtute și trăire a preotului și a familiei sale. Cel ce săvîrșește Sfînta Liturghie la Sf. Altar cu rîvnă și dragoste, acela va continua cu aceleași roade și în familia sa ca și în mijlocul credincioșilor, trăind neîncetat descoperirea Taboului a cărui strălucire copleșește inima sa și a păstoriților, care asemenea Sf. Apostoli vor spune : «*Bine este ca noi să fim aici...*» (Luca 9, 33).

Biserica Ortodoxă Română are un început apostolic și un trecut patristic, de tradiție atît de bogată cum puține Biserici se bucură să aibă în viața lor. Acestea trebuie păstrate, valorificate neîncetat, mai ales acum, cînd, cum știți, ne confruntăm cu acțiunile prozelitismului sectar. Ne îngăduim să amintim acest fapt mai ales acum cînd pașiți la acest nou ciclu de studii pastorale. Desigur, n-o facem cu gînd de polemică sau de pornire dușmănoasă pentru acești frați români rupti de la sînul Bisericii Mame. Îndemnul nostru este ca să vă arătați la înălțimea slujirii la care ați fost chemați. Să vă reaprindeți zelul misionar și să folosiți tot tezaurul de învățatură ortodoxă. Un slujitor al Altarului strămoșesc care nu rămîne îndurerat și umilit în fața pierderii enoriașilor săi, acela nu poate fi un ucenic al Mîntuitorului Hristos. Nu trebuie să implicăm unitatea de credință într-o polemică searbădă de pe poziții triumfaliste, ci de pe poziții de dragoste creștină. Cum se cunoaște, adevărurile noastre de credință au fost mărturisite cu satornicie încă din epoca apostolică, așa cum au fost formulate de Sinoadele ecumenice și de Sfinții Părinți ai Bisericii celei una, sfîntă, sobornicească și apostolească. Faptul că aceste adevăruri au fost mărturisite din vechime, cum spune Vinčențiu de Lerin, de către toate bisericile și în toate timpurile, atestă adevărul mărturisirii și închinării noastre dreptslăvitoare. Sîntem Biserică Apostolică în adevăratul sens al cuvîntului, primind învățătura de la Sf. Apostol Andrei, cel întii chemat, așa cum adevăresc toate documentele timpului. Trebuie să analizăm mai critic motivele care determină pe unii credincioși să se îndepărteze de credința strămoșească. Această situație trebuie să ne preocupe pe toți în mod serios. În preîntîmpinarea ei nu putem să ieșim decît cu duhul dragostei creștine autentice. Un mărturisitor al lui Hristos și un slujitor al Bisericii nu poate avea ca armă, în activitatea sa pastoral-misionară, decît dragostea evanghelică.

Un credincios nu pleacă de la altarul strămoșilor și părinților săi fără motive și, mai ales, el nu părăsește Biserica Mamă atunci cînd el simte dragostea ei de mamă. Iar această dragoste trebuie să o transmitem noi. Acestea trebuie să fie discutate în seminariile prevăzute în program, trebuie să vă împrăriați metodele pastorale pentru ca să puteți face față situațiilor gingașe ivite cîteodată în parohie. E greu ca de la nivelul ierarhilor sau acela al profesorilor de teologie să se

dea soluții practice, potrivite. Acestea vor fi găsite sau formulate tot de cucerniciile voastre, ca unii care vă aflați în mijlocul enoriașilor. Am cunoscut preoți tineri, excepțional pregătiți, arătându-se ca niște adevărați părinți și frați ai credincioșilor și care n-au pierdut din comuniunea parohiei nici un credincios. Din nefericire însă avem și preoți, puțini la număr, care, prin nepregătirea sau prin comportarea lor necorespunzătoare, produc sminteli credincioșilor, ajungându-se la situații dureroase și foarte triste. Și știm cât de apăsător este păcatul smintelii. Și mai cu seamă atunci când aceasta se întâmplă din vina slujitorului altarului sfânt. Desigur, se produce o rană în trupul Bisericii noastre. De aceea, aș ruga pe părinții profesori ca, în seminariile prilejuite de conferințele tematice ca și în toate materialele prezentate, să accentueze responsabilitatea activității preoțești și spiritul misionar autentic al mărturisirii dreptei credințe din punct de vedere dogmatic și liturgic, dar și istoric, precum și din alte laturi ale disciplinelor noastre teologice, încât toate să dezvăluie sensul practic, faptic al slujirii preoțești. Învățătura noastră de credință atunci aduce roade, iubirii mei, când ea se întrupează în viața fiecărui credincios. Acesta este și rostul nostru al tuturor — ca disciplinele teologice din învățământul bisericesc sistematic, precum și istoric și practic, cu impresionantul ritual liturgic și predicatorial, să prelungească, prin activitatea noastră, întruparea lui Hristos și lucrarea Sa de mîntuire în sufletele enoriașilor Bisericii noastre. Credincioșii simt trebuința să-L primească pe Hristos cel înviat din mîna preotului în timpul Sf. Liturghii și să se hrănească din învățătura Sa transmisă din fața sfințitorilor uși. Timpul pastoral, în afară de timpul liturgic, este prețios pentru noi. Ne referim la tot acel spațiu de prezență a preotului în afară de tot ceea ce el săvîrșește ca sfințitor, în calitatea sa de părinte, de frate, de membru al familiei și chiar de cetățean. În toate trebuie să strălucească însușirile sale de preot ortodox român.

Orice clipă liturgică din viața noastră este unică, legată de Jertfa și Învierea Mîntuitorului Iisus Hristos, care sînt unicul act a cărui slavă străbate în cer și pe pămînt, în întreaga fire, ca zidire a lui Dumnezeu. Și noi, slujitorii Bisericii Sale, trebuie să aducem jertfa lucrării noastre la această transfigurare și îndumnezeire a omului și înnoire a întregii firi. Clipa liturgică trebuie în așa fel pregătită și în așa fel trăită în Sf. Altar,

ca unică și veșnică în viața noastră. În Sfânta Liturghie totul este nou și unic pentru ziua și locul unde se săvârșește, și în primul rînd pentru mîntuirea omului. În ea toate sînt noi și înnoitoare și de aceea preotul trebuie să fie pregătit ca om nou, prin spovedanie, prin care devine cu adevărat un vas ales al Duhului Sfînt. Clipa unică pe care o trăim este pregustarea bunătăților viitoare încă de aici de pe pămînt, ca o încredințare că «*cele vechi au trecut*» și «*toate s-au făcut noi*» prin «*Cel care ne-a dat nouă slujirea împăcării*» (I Corinteni 5, 17—18). (De aceea, trăirea din timpul Sf. Liturghii, ca și al celorlalte sfinte slujbe, este asemănată chipului și slujirii celei îngerești. Ne sînt tuturor cunoscute cuvintele din cîntarea Heruvicului : «*Noi care pe Heruvimi cu taină închipuim*» sau cele ale cîntării de la Utrenie : «*În Biserica slavei Tale stînd, în cer ni se pare a fi*». Sf. Ioan Gură de Aur arată că misiunea preotului este atît de măreață, încît aceasta o covîrșește pe cea a îngerilor. Către acest centru de gravitate, către această țarie a existenței și a slujirii noastre trebuie să ne îndreptăm. Către specificul preoției de împărtășire a harului dumnezeiesc, de predicare și călăuzire. Și de aici, din acest centru, apoi să radieze puterea și înțelepciunea Cuvîntului dumnezeiesc, dar și bunătatea sufletului, comportarea părintească și frățească a preotului. Din acest centru de duhovnicie și de trăire liturgică să se umple întreaga noastră viață cît și cea a păstoriților. Ajungînd la aceste recomandări, aflu de bine să ne îndreptăm la izvorul gîndirii patristice, la autoritatea cuvîntului Sf. Vasile cel Mare, scris din bogata și sfînta sa experiență liturgică, îndemînd ca «*fiecare să ia aminte la lucrul său, să se îngrijească de el cu rîvnă și (...) să-l împlinească, fără lenevire, cu strădanie și îndeaproape purtare de grijă*». (P. G., XXXI, 1024).

Se cuvine să depunem eforturi în rodirea darurilor cu care ați fost investiți prin harul dumnezeiesc, ca experiența slujirii preoțești să o vedeți încununată și să vă bucurați cu mulțumirea adusă lui Dumnezeu că sînteți preoți. Sf. Liturghie este de fapt Euharistie, adică mulțumire neîncetată. Iar viața noastră preoțească trebuie să fie o mulțumire neîncetată, o bucurie neîncetată ; bucuria de a fi preot și nu regretul sau inima apăsată, sufletul înstrăinat de prieteni, de părinți, de frați. Un om ca toți oamenii legat de realitățile zilelor noastre — așa trebuie să fie preotul de astăzi, ca astfel să poată dobîndi pe

toți cei încredințați spre păstorire și întări în unitatea de credință. Este foarte important ca păstoriții să simtă duhovnicește că au păstorul lor, părintele și fratele lor care îi călăuzește la pășunea îmbelșugată. Între lipsurile care zădărnicesc această frumoasă strădanie este lipsa preotului din parohie, ceea ce înțelegem prin navetism. Aș vrea să cred că în zelul dumneavoastră încă n-a pătruns această tendință negativă a zilelor noastre, ca preotul să locuiască în oraș, păgubind astfel satisfacerea la timp a cerințelor credincioșilor ca și cum aceștia n-ar avea preot, fii fără părinte duhovnicesc. Această situație trebuie să ne preocupe foarte mult. Iată un aspect pastoral extrem de actual față de care nu putem rămâne indiferenți. Să fie și să rămână la inima cucerniciilor voastre îndatorirea de a locui în parohie, ca îndemn al Nostru și poruncă dumnezeiască. De aici izvorăsc foarte multe satisfacții în slujirea preoțească și, astfel, viața creștină a enoriașilor este aducătoare de roade binecuvântate, pe când lipsa de trăire a vieții liturgice și lipsa din parohie sînt izvorul unor neajunsuri păgubitoare pentru menținerea unității de credință. De aici apar și necazuri între slujitorii aceleiași biserici sau cu Centrul Eparhial și în respectarea îndrumărilor Sf. Sinod, care la fiecare ședință acordă o mare atenție activității pastorale a preoțimii noastre.

Am venit la deschiderea acestei serii de cursuri spre a ruga pe părinții profesori să depună multă stăruință ca ele să fie un prilej de afirmare a vredniciei și rodirii lucrării de slujire a frațiilor voastre. Știu că ați lăsat familiile, treburile parohiale pentru a vă prezenta la aceste cursuri, dar adăugați la acestea interesul, străduința și deschideți-vă inimile și gîndul spre rostul slujirii Altarului strămoșesc, ca să plecați acasă mai îmbogățiți, mai mulțumiți și să puneți în practică cele mai potrivite metode pastorale, cunoștințele pe care le veți dobîndi aici. Vă așteaptă credincioșii cu această agonisită. Vă așteaptă ierarhii să le procurați bucurii duhovnicești. Vă adresez îndemn părintesc ca această lună de cursuri să însemne un pas mai departe în adîncirea cunoștințelor și în pătrunderea înțelesului drumului slujirii preoțești, în înțelegerea misiunii în care ați fost rînduiți de Biserică, împrropriindu-vă metodele și cunoștințele care vi se vor împărtăși aici. N-aș dori să închei fără a sublinia bucuria trăită astăzi împreună cu cea de-a 73-a serie de preoți, prima din noua mea slujire. Sînteți după primii

cinci sau zece ani de preoție. Sînteți la anii tinereții mature, stăpîniți de zel și de avînt misionar. V-ați și distins în acești ani în chivernisirea gospodărească, liturgică și obștească în parohie. Acestea ne sînt nouă, ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române, chezașuri de mare preț în rodnicia pastorală a preoțimii. Iubiți Biserica și frumusețile ei nemuritoare, iubiți țara și conducătorii ei, iubiți și slujiți cu dăruire enoriașii încredințați spre păstorire.

Dorindu-vă tuturor răbdare, înțelepciune și bună-voioșie, așa cum se cuvine să facem lucrurile Bisericii, să vă simțiți aici ca într-o familie, pentru ca în El, în Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, după cuvîntul Sf. Apostol Pavel, să vă îmbogățiți deplin întru toate. *«în tot cuvîntul și în toată cunoștința»* (I Corinteni, 1, 5)».

Cuvîntul Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, plin de idei programatice, cald și părintesc, a fost ascultat cu deosebită atenție și interes de toți cei prezenți la festivitate.

După cuvîntul Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, preoții cursanți au intonat *Taina creștinătății*, prin care festivitatea deschiderii cursurilor de îndrumare misionară și pastorală a clerului, seria a 73-a, a luat sfîrșit.

În acordurile imnului patriarhal, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a părăsit aula Institutului, lăsînd în sufletele celor prezenți bucuria întîlnirii cu Întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, permanent preocupat de bunul ei mers și de o activitate pastorală tot mai bogată, închinată slujirii lui Dumnezeu, semenilor și Patriei.

Pr. prof. NICOLAE NECULA

NOTE BIBLIOGRAFICE

Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, Pr. prof. dr. Milan Šesan și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. I (1—1054), tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teotist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, ediția a III-a, revăzută și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, 604 p.

Este îndeobște cunoscut faptul că studiile istorice, inclusiv cele bisericești, au cunoscut în ultimele decenii un interes deosebit din partea cercetătorilor și acest lucru a făcut posibilă nu numai publicarea unui mare număr de materiale privind cunoașterea trecutului, ci și întocmirea unor sinteze, care ne oferă minunate imagini de ansamblu asupra unor perioade sau probleme din trecutul istoric al Bisericii și al neamului. Nu întâmplător disciplinele istorice sînt cele mai dotate cu material didactic și manuale, această afirmație fiind valabilă și pentru disciplinele istorice din cadrul studiilor sfintei Teologii.

Cel mai bun exemplu în acest sens îl constituie apariția celei de a treia ediții a volumului întâi de Istorie bisericească universală. În 1956 apărea, în două volume, manualul de Istorie bisericească universală, întocmit de Prof. Teodor M. Popescu, Pr. prof. Teodor Bodogae și Prof. George Gh. Stănescu. Această primă ediție a manualului de Istorie bisericească universală era foarte bine venită și a fost de un real folos pentru multe generații de studenți teologi, dar, după cîțiva ani, și-a divulgat limitele, mai ales în ceea ce privea sistematizarea materialului și informația bibliografică, rămasă aproape în întregime la nivelul cercetării din perioada interbelică. Prelucrarea materialului existent și aducerea lui la zi s-a făcut de un grup de profesori, format din: Pr. prof. Ioan Rămureanu, Pr. prof. Milan Šesan și Pr. prof. Teodor Bodogae. Rezultatul strădaniei acestor profesori, eminenți cercetători în domeniul Istoriei bisericești universale, a fost publicarea volumului întâi, în a doua ediție, în anul 1975. Această nouă ediție reprezenta un salt calitativ evident față de ediția întâi. Materialul era sistematizat mult mai clar, unitatea părților scrise de autori diferiți era mai bine sudată, erau evitate repelările, era radical îmbunătățită bibliografia și, în sfîrșit, se publicau liste de episcopi și împărați, instrumente ajutoare în studiul istoriei bisericești.

Unele mici scăpări s-au strecurat și în această ediție, apoi faptul că s-a epuizat complet, ca și apariția de lucrări noi, chiar în limba română, care adînceau considerabil studiul în domeniul acestei discipline atît de vaste, au dus la necesitatea publicării unei ediții noi, cea de a treia, care ne stă acum la dispoziție.

Cea de a treia ediție a manualului de Istorie bisericească universală, volumul întâi, ne surprinde în primul rînd prin formatul său foarte potrivit pentru un manual. Tot la acest capitol remarcăm evidențierea capitolelor sau a problemelor tratate în diferite prelegeri ale manualului, prin caractere deosebite.

Bibliografia a fost considerabil îmbunătățită, deși cu regret trebuie să semnalăm aici unele scăpări. Lucrarea citată la pag. 28 sub numele lui Karl Baus, face parte dintr-un tratat mai mare apărut în zece volume sub îngrijirea lui Hubert (nu Hans cum este citat la pag. 29) Jedîn; iar volumul citat după numele lui Jedîn, la pag. 29, n-a fost întocmit de acesta, el fiind doar un coordonator al întregii lucrări și autor al capitolelor privind Conciliul tridentin, pe care l-a studiat ca nimeni altul. Apoi, la capitolul despre istoria Imperiului roman, se știe că D. Tudor a publicat și un al treilea volum privind unele figuri de împărați romani, tot așa cum în limba română au apărut o serie de lucrări ce meritau să fie citate: J. Carcopino, Raymond Bloch și Jean Cousin, Eugen Cizek ș.a.

Materialul este grupat după metoda adoptată de ediția a II-a și anume în trei perioade: I. de la întemeierea Bisericii pînă la 324; II. 325—787 și III. 787—1054.

Constatăm cu bucurie că mai ales materialul întocmit de către P. C. Pr. prof. Ioan Rămureanu, care și în ediția precedentă era clar și sistematic expus, în ediția

de față a fost completat și am cita în acest sens prelegerea despre Iisus Hristos, Mântuitorul lumii (pag. 45—62).

Pe de altă parte, întâlnim unele scăpări și în privința grupării materialului, cum ar fi în partea a doua prelegerea despre tulburările produse de nestorianism și monofizism în secolele V și VI, formarea Bisericilor «eterodoxe», ca după alte două prelegeri să se reia tema în formularea: «*Întâlnirea vechilor Biserici Orientale: coptă, siro-iacobită și armeană*». Cele două capitole se referă la același fenomen, e adevărat, foarte complex și desfășurat pe o perioadă mai îndelungată, și anume la respingerea hotărârilor de la Calcedon de către unele Biserici locale orientale. Acest fenomen istoric bisericesc trebuia tratat într-un singur capitol, ceea ce ar fi dus la o mai mare claritate în expunere.

În partea a III-a întâlnim la pagina 569 un capitol intitulat simplu *Sinodul VIII Ecumenic*. În text se explică faptul că ortodocșii au admis încă din secolul al X-lea numai șapte Sinoade Ecumenice, sinodul din 879—880 rămânând doar un sinod local, sau sinodul de la Sf. Sofia; or, acest lucru trebuia să se evedențieze și în titlu, adică să se arate că ortodocșii nu primesc decît șapte Sinoade Ecumenice.

În partea privind listele cronologice s-au strecurat, de asemenea, câteva mici scăpări. La pag. 589, atît prima grupă de episcopi, cît și cea de a doua poartă titlul de *Patriarhi de Constantinopol*. Pentru prima grupă trebuia să se pună titlul de episcopi de Constantinopol. În schimb, pentru lista patriarhilor de Antiohia pînă la 1056 întâlnim numai titlul de «Episcopi de Antiohia» (pag. 592—593).

Am remarcat cîteva scăpări, nu pentru a umbrî valoarea manualului pe care îl prezentăm, ci pentru a reține aceste scăpări în vederea înlăturării lor la publicarea unei noi ediții. În forma apărută, manualul de Istorie bisericească universală, vol. I, ediția a III-a, reprezintă nu numai un instrument de lucru excepțional, la îndemîna studenților teologi, ci și o contribuție la sistematizarea materialului privind cunoașterea vieții bisericești din primul mileniu al erei creștine. Apare aici nu o simplă expunere didactică, ci o viziune proprie Bisericii noastre asupra evoluției evenimentelor istorice din epoca ecumenicității Bisericii creștine. Întîmpinăm cu deosebită bucurie publicarea acestui manual, pe care îl recomandăm cu căldură studenților teologi, preoților și tuturor celor ce doresc să cunoască trecutul Bisericii creștine. Ediția aceasta a volumului I face și mai imperios necesară publicarea volumului II, pe care o dorim realizată cît mai curînd și la același nivel academic.

(Pr. prof. Viorel Ionită)

«ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ» («Buletin de Studii Biblice»), tom. 4, serie nouă, iulie-decembrie 1985, Editura «Artos Zois», Atena.

«Buletinul de studii biblice» este o revistă ce apare de două ori pe an, editată de Centrul de Studii Biblice «Artos Zois», al cărui președinte este profesorul Savvas Agouridis de la Facultatea de Teologie a Universității din Atena.

Prezentul număr este închinat memoriei celui ce a fost Vasileios Stoiannos, profesor titular la catedra de Erminie a Noului Testament și Istorie a timpurilor nouetamentare, a Facultății de Teologie din Tesalonic colaborator și membru în comitetul de redacție al revistei, decedat la vîrsta de numai 46 de ani, în ziua de 18 iulie 1985.

Intenția noastră de a prezenta numărul de față al «Buletinului de studii biblice» se datorează nu numai prestigiului de care se bucură revista în cercurile de studii biblice din Grecia și din întreaga lume și nici numai articolelor de înaltă ținută științifică care sînt cuprinse în acest număr. Pe lîngă toate acestea, sau înainte de toate, se vrea a fi un modest omagiu adus de subsemnatul, profesorului V. Stoiannos, pe care l-am cunoscut îndeaproape, l-am ascultat de nenumărate ori, l-am consultat în problemele ce mă preocupau, întotdeauna încîntat de firea sa energică, veselă și de o rară bunătate, de căldura și dragostea cu care întîmpina pe oricine și, bineînțeles, de impresionanta sa cultură teologică, de spiritul său întreprinzător, de inteligența sa pătrunzătoare și, nu în cele din urmă, de dragostea lui mare pentru Biserica lui Hristos, căreia i-a adus ofrandă talanții, cu care din belșug a fost înzestrat, însutit

înmulțiți. Dumnezeu să-l odihnească în rindurile dreptilor și să-l învrednicească de învierea cea spre viață în care atît de mult nădăjduia, adeseori exprimîndu-și dorința ca pe piatra lui de mormînt să fie scris: «Aștept învierea morților».

Volumul debutează cu următoarea dedicație din partea Comitetului de redacție: «Acest număr al «Buletinului de studii biblice» este închinat memoriei profesorului Vasileios Stoiannos, colaborator al Buletinului de la primii pași ai editării acestuia și recent membru al comitetului de redacție. În numai 46 de ani de viață, Vasileios Stoiannos a creat o operă științifică vrednică de o deosebită atenție, care se concentrează mai ales asupra temelor de erminie și teologie a Noului Testament. Acest volum constituie un foarte mic semn al cinstirii și al recunoștinței prietenilor și colegilor săi. El cuprinde o scurtă notă bibliografică, ultima conferință a profesorului Stoiannos, ținută la Universitatea din Tübingen în ziua de 8 iulie 1985, puține zile înainte de moartea sa, lucrări ale colegilor și prietenilor săi, precum și prezentarea lucrărilor sale principale».

Profesorul Ioannis Karavidopoulos, titularul catedrei de Erminie și Ermineutică a Facultății de Teologie din Tesalonic, cel mai apropiat prieten și colaborator al profesorului Stoiannos, semnează nota biografică amintită (p. 7—10). Născut în Kerkira la 20 iulie 1939, Vasileios Stoiannos a urmat cursurile Facultății de Teologie din Tesalonic între 1957—1961. Ca bursier al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, a studiat între 1963—1966, la Tübingen, Erminia Noului Testament, Filozofia și Istoria Bisericii primare. Beneficiază de o bursă a fundației Alexander von Humboldt în anul universitar 1972—1973, studiind la Bonn cu profesorul Ph. Vielhauer. În anul 1976 este ales conferențiar la catedra de Erminie și Istorie a timpurilor Noului Testament, la care va deveni titular în 1981. Este autorul mai multor lucrări valoroase în domeniul Noului Testament. Amintim cele mai importante dintre acestea, care sînt, de fapt, prezentate pe larg în revista de care ne ocupăm (p. 99—114); *Libertatea. Învățătura despre libertate a Sfîntului Apostol Pavel și a principalelor curente filosofice din acea epocă*, Tesalonic, 1970, 240 p.; *Sinodul Apostolic*, Tesalonic, 1973, 190 p.; *Învierea morților. Chestiuni introductive și erminia textului I Corinteni cap. 15*, Tesalonic, 1977, 334 p.; *Prima Epistolă a Sfîntului Apostol Petru*, Tesalonic, 1980, p. 462; *Cincizeci-mea. Studiu exegetic*, Tesalonic, 1979, 329 p.

Caracteristica fundamentală a scrierilor profesorului V. Stoiannos o constituie împlinirea reușită a cuceririlor științei ermineutice contemporane cu tradiția ermineutică ortodoxă. Împreună cu semnatarul acestor rînduri, V. Stoiannos a inițiat o serie de comentarii la Noul Testament, intitulată «Erminia Noului Testament», precum și o serie intitulată «Biblioteca biblică», în care sînt valorificate rezultatele cercetării biblice contemporane pe fondul sănătos al tradiției exegetice patristice.

«Om al datoriei și al slujirii, exegetul V. Stoiannos — scrie prof. Karavidopoulos — credea cu tărie că erminia trebuie să ducă la predică, la propovăduirea mesajului mîntuitor al Scripturii prin orice mijloc. De aceea, activitatea lui nu s-a limitat la catedra universitară și nici la elaborarea de lucrări științifice, ci a îmbrățișat și multe alte domenii, ca predica de amvon, conferințele — ținute în multe orașe ale Greciei și în străinătate —, discuțiile cu tinerii, participarea activă la recenta traducere a Noului Testament și, mai presus de toate, slujirea lui în ultimii doi ani de viață ca Guvernator al Sfîntului Munte» (p. 9).

În continuare, este publicată ultima conferință a profesorului V. Stoiannos, ținută la Universitatea din Tübingen, puțin timp înainte de moartea sa neașteptată. Titlul conferinței: *Die Eigenhandige Zusammenfassung des Galaterbriefes des Paulus (Gal. 6, 11—18)*, (p. 11—23). Autorul susține și demonstrează în studiul său că fragmentul Gal. 6, 11—18 este autograf al Apostolului, spre deosebire de restul epistolei, care nu a fost scrisă de mîna acestuia. El argumentează această părere, plecînd de la constatarea că în fragmentul respectiv sînt reluate ideile fundamentale ale epistolei, constituind o recapitulare sintetică a întregului cuprins al acesteia. Fragmentul Gal. 6, 11—18, este scris de Apostol «cu mîna sa», nu atît pentru a întări autenticitatea epistolei, cît pentru a sublinia importanța ideilor conținute în acest pasaj autograf.

Profesorul Savvas Agouridis, de la Facultatea de Teologie din Atena, primul dascăl al profesorului V. Stoiannos în cercetarea biblică, publică în acest volum omagial tot un studiu exegetic, intitulat *Apostolul Pavel în Atena (Fapte 17, 16—34)*, p. 24—40. Acesta a fost prezentat ca referat la Simpozionul organizat de Facultatea de

Teologie din Atena cu tema «Atena, oraș al unei continue contribuții teologice și culturale». În studiul său, profesorul Agouridis pleacă de la constatarea că Sf. Luca, autorul Faptelor Apostolilor, consemnează întâlnirea Apostolului Pavel cu Atena și cuvântarea acestuia în Areopag, urmărind un anume scop teologic. S. Agouridis consideră că acest capitol trebuie înțeles în cadrul mai larg al relațiilor privind călătoriile misionare ale Apostolului Pavel. În care caz, «apare foarte posibil ca Sfântul Luca, relatînd călătoria misionară a lui Pavel, dincolo de orice tradiții istorice pe care le-a avut la dispoziția sa, să-și propună să descrie întâlnirea Evangheliei cu structuri caracteristice ale lumii greco-romane și ale vieții spirituale elenistice. Aceasta se poate spune atît în legătură cu prima sa călătorie misionară în Cipru și în Galatia de sud, cît și cu următoarea călătorie în Grecia și după aceea în Asia Mică. În Filipi, de exemplu în Tesalonic, Atena sau Corint, în Efes mai tîrziu, dincolo de relatarea celor ce se întîmplaseră acolo, este foarte posibil ca Sf. Luca să prezinte diferite «tipuri» de întîlnire a noii credințe cu lumea politică și religioasă a timpului. Dacă această ipoteză este corectă, atunci vizita Apostolului Pavel în Atena și cuvîntarea sa în Areopag exprimă, dincolo de orice altceva, și un «tip» al raportului cu filosofia religioasă grecească, o primă încercare curajoasă de a traduce elementele fundamentale ale noii credințe în termeni grecești pe înțelesul auditoriului, pe de o parte, dar și de a formula esența Evangheliei cu claritate și în întregimea ei. Astfel, vizita Apostolului Pavel în Atena, prezice, într-un fel anume, viitorul nu numai al creștinismului, dar și al gândirii filosofice, pentru multe veacuri, nu numai în Răsărit ci și în Apus». Acest citat, poate prea lung, rezumă cu claritate intențiile autorului în studiul prezentat.

Sfînta Scriptură și Tradiția după principiile ermeneutice ale Bisericii primare (p. 41—50) este titlul lucrării semnate de profesorul Nikos A. Matsukas de la Facultatea de Teologie din Tesalonic. Deși profesor de Istorie a dogmelor, N. Matsukas, abordează aici o temă de ermeneutică biblică foarte importantă, și anume, raportul dintre Sfînta Scriptură și Tradiție reflectat în studiile biblice, în tradiția exegetică de-a lungul timpurilor. Autorul notează la începutul articolului său că separația atît de rigidă între Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, promovată de Occident și preluată adeseori și de teologii ortodocși, nu este conformă cu viziunea Bisericii primare, care nu a vorbit niciodată de două «izvoare ale Revelației», ci le-a văzut întotdeauna ca pe un tot. Această separație, proclamată de Sinodul de la Trident (1545—1563) împotriva reformatorilor, a avut o influență nefastă asupra studiilor biblice, rupînd Scriptura de viața Bisericii, făcînd din Sfînta Scriptură nu o consemnare a Evangheliei vii, trăite și păstrate în forma ei cea mai autentică în Biserică, ci o carte ruptă de o istorie anume, de istoria evenimentelor mîntuitoare, de istoria descoperirii lui Dumnezeu, care istorie se continuă în viața Bisericii, adică în spațiul plin de prezența și de lucrarea Duhului. Astfel, cercetarea biblică înaintează unilateral în explorarea unei cărți anume, pe baza unor metode de cercetare universal valabile, cum este metoda istorico-critică sau metoda istorico-filologică, fără să depășească această carte și să cerceteze evenimentele biblice, istoria biblică, adevărul întrupat, care nu poate fi cercetat și înțeles decît examinîndu-l în continuarea sa istorică, care este viața plină a Bisericii în autenticitatea ei și pe care o putem numi «Sfînta Tradiție». «Viața Bisericii — scrie N. Matsoukas — este o continuare istorică, în care au loc teofanii și evenimente mîntuitoare și în care nu lipsește niciodată arătarea slavei lui Dumnezeu. Vederea și cunoașterea acestei slave, în creație și în istorie definesc viața inspirată de Dumnezeu în sinul Bisericii» (p. 44). Teologii Bisericii primare și, în mod deosebit, scriitorii antieretici trimis întotdeauna la un adevăr întrupat, așa cum acesta se vede în evenimentele biblice, dar, în același timp, și în evenimentele bisericesti, care, de fapt, sînt teofanii sau arătări ale slavei lui Dumnezeu.

Studiul profesorului Matsoukas atrage atenția asupra unui foarte important aspect al cercetării teologice, în general, și al cercetării biblice, în special. Spațiul nu ne permite analiza amănunțită a problemei. Promitem însă reluarea acestei teme într-un studiu aparte.

Petros Vasileiadis, conferențiar la Facultatea de Teologie din Tesalonic, semnează eseu *Ermeneutica biblică pnevmatologică*, (p. 51—60). Se încearcă, de fapt, definirea relației dintre ermeneutica biblică și ermeneutica filosofică, așa cum aceasta din urmă a fost formulată de către filosoful H. D. Gadamer. După ce sînt trecute în

revistă principalele etape ale evoluției ermeneuticii biblice în Apus, caracterizate de încercările cercetătorilor bibliști de a înțelege mesajul evanghelic, de a descifra limbajul biblic, autorul studiului se oprește la ermeneutica ortodoxă, subliniind că baza acesteia este pnevmatologia ortodoxă. «Înțelegînd revelația ca pe un adevăr viu, accesibil grație îndrumării Sfîntului Duh și a prezenței Acestuia în viața umană..., pnevmatologia ortodoxă a respins în fapt conceptul de autoritate, afirmînd persoana umană» (p. 60). «Prin urmare, în tradiția ortodoxă, se anulează conceptul de ermeneutică «biblică» și locul acesteia este luat de ermeneutica «teologică» sau, mai corect, de ermeneutica «pnevmatologică».

Apostolul Pavel și Tesalonicul, se intitulează articolul semnat de Ioannis Galanis, conferențiar la Facultatea de Teologie din Tesalonic. Scrierea acestui articol a fost ocazionată de sărbătorirea în anul 1985 a 2300 de ani de la întemeierea Tesalonicului. Este bine știut că, în istoria Tesalonicului, avea să joace un rol hotărîtor întemeierea primei comunități creștine de către Sfîntul Apostol Pavel. Este vorba de istoria spirituală a acestui oraș, dar nu numai atît. I. Galanis analizează pe larg, pe baza informațiilor pe care le avem din cele două epistole adresate de către Apostolul Pavel Tesalonicenilor și din celelalte texte noutestamentare, toate aspectele începutului și dezvoltării vieții creștine în acest oraș important al anticității grecești și mai apoi al lumii bizantine.

Ioannis Karavidopoulos, titularul catedrei de Introducere și Erminie a Noului Testament de la Facultatea de Teologie din Tesalonic publică în acest număr al «Buletinului de studii biblice» o retrospectivă intitulată *Studiile biblice în Grecia. Scurtă retrospectivă istorică și perspective* (p. 73—87). Cu claritatea și capacitatea de sinteză ce-l caracterizează, prof. I. Karavidopoulos face o scurtă dar cuprinzătoare prezentare a studiilor biblice din Grecia, încercînd o evaluare a acestora, atît prin prisma contribuției sale la dezvoltarea cercetării biblice academice, cît și prin cea a contribuției sale la slujirea directă a Bisericii. Studiul este divizat în trei părți: I. «Scurtă retrospectivă istorică, cu referire la elementele care justifică situația actuală». II. «Trăsături fundamentale ce caracterizează — sau ar trebui să caracterizeze — erminia ortodoxă a Sfintei Scripturi». III. «Constatări și perspective».

Studiul profesorului Karavidopoulos este foarte interesant în ceea ce privește orientările generale ale școlii biblice grecești contemporane. Din păcate, spațiul nu ne permite prezentarea amănunțită a acestora. Ne vom limita la a sublinia cîteva din aspectele asupra cărora I. Karavidopoulos insistă în mod deosebit.

Un imperativ ce se impune în spațiul cercetării biblice și a cărei apologie o face — pe bună dreptate, considerăm — lucrarea de față este reconsiderarea factorilor istorici în studiul Sfintei Scripturi. Se subliniază caracterul istoric al creștinismului și importanța factorilor istorici pentru interpretarea justă a Sfintei Scripturi. «Adevărul creștin — scrie I. Karavidopoulos — s-a descoperit într-o serie de lucrări mîntuitoare ale lui Dumnezeu în lume și în istorie, lucrări ce au culminat cu viața, moartea și învierea Mîntuitorului Hristos. Acest adevăr intrupat în istorie este consemnat de Sfînta Scriptură, care nu este o teorie despre adevăr, ci istoria fazelor succesive ale descoperirii acestuia. Tradiția ortodoxă face diferență între adevărul în sine care este Dumnezeu, cel revelat în Hristos, și consemnarea acestuia în cărți, diferență ce o fereste de multe rătăcirii și greșeli» (p. 74). Insistînd asupra caracterului istoric al Bisericii creștine, al Sfintei Scripturi și al adevărilor cuprinse aici, Prof. Karavidopoulos pledează pentru valabilitatea metodei istorico-critice în cercetarea Sfintei Scripturi, metodă care a fost primită cu multe rezerve de reprezentanții teologiei grecești din trecutul apropiat și față de care încă se mai exprimă rezerve.

«Teologia și, în mod deosebit, teologia biblică — scrie în alt loc prof. Karavidopoulos — nu poate decît să ia serios în studiu condițiile istorice pe care le presupun cărțile Vechiului și Noului Testament, dacă vrea să nu alunece către (un) gnosticisim. Biserica primelor secole a luptat cu îndârjire împotriva gnosticismului, care în atmosfera dualismului grecesc, slăbea baza istorică și conducea pe oameni în sfere imateriale. Acestei rătăcirii, Biserica i-a opus nu o meafizică creștină, ci «scandalul» evenimentului istoric al crucii, care este culmea întregii istorii a iconomiei dumnezeiești...» (p. 81).

Paralel cu caracterul istoric al erminiei biblice, al exegezei biblice, autorul subliniază o altă trăsătură fundamentală a acesteia, și anume caracterul ei eclesial. Erminia și exegeza trebuie să fie o funcție, o lucrare a Bisericii. Exegețul trebuie să facă experiența actului eclesial, trebuie să facă experiența euharistică și a luminării Duhului Sfânt, pentru a asigura justetea interpretării sale.

Maș semnalăm articolul, foarte scurt de altfel, al D-lui George Galitis, profesor de Noul Testament la Facultatea de Teologie din Atena, intitulat: *Revelație și inspirație divină în Sfânta Scriptură* (p. 94—98), publicat în limba engleză.

Numărul dedicat memoriei prof. Vasileios Stoiannos se încheie cu prezentări extinse la patru din cele mai importante lucrări ale acestuia (p. 99—114).

Singura revistă ortodoxă rezervată în exclusivitate studiilor biblice, «Buletinul de studii biblice», condus de cunoscutul biblist grec Savvas Agouridis, în cei 16 ani de existență și-a câștigat un renume binemeritat nu numai în teologia ortodoxă, ci și în cercurile de Studii biblice internaționale. (*Pr. asist. Constantin Coman*).

Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, II, trad. Cezar Baltag, «Editura științifică și enciclopedică», București, 1986, 526 p.

În interesantele *entretiens* pe care Mircea Eliade le-a avut cu Claude-Henri Rocquet și care au fost publicate sub titlul *L'épreuve du labyrinthe* (Paris, Pierre Belfond, 1978), fiind întrebat care este concepția sa asupra divinului, marele savant făgăduia să răspundă cindva la această întrebare «într-un mod cu totul personal și coerent, scriind». Pentru că, spunea el, «anumite întrebări sînt într-adevăr de o importanță atît de mare, chiar pentru existența mea și pentru cititorul pe care îl preocupă, încît n-aș putea să le abordez convenabil într-o conversație» (p. 214). Nu știm dacă acest gînd a mai ajuns să devină faptă, dar imensa și valoroasa operă a marelui istoric al religiilor dă ea însăși răspunsul la marile întrebări pe care oamenii și le-au pus totdeauna și pretutindeni. *Istoria credințelor și ideilor religioase*, al cărei al doilea volum a apărut recent în traducere românească, reprezintă, credem, un astfel de răspuns, ea fiind chintesența și concluziile ultime ale unei vaste opere, rezultat al unei uriașe munci de o viață. Această sinteză, așa cum pe bună dreptate s-a spus, este «o raritate științifică în epoca actuală», fiind «ultima istorie a religiilor scrisă de un singur autor, dintr-un singur punct de vedere și după o concepție și o metodă unitare» (Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 263). De altfel, Mircea Eliade însuși o socotea ca fiind ultima sa contribuție la studiul istoriei religiilor (vol. I, p. XIII).

După vol. I, care cuprinde istoria credințelor și ideilor religioase de la epoca pietrei pînă la misterele din Eleusis, vol. II se ocupă de epoca dintre apariția budhismului și triumful creștinismului, deci dintre secolele VI î.d.Hr. și IV d.Hr. Spațiul cel mai mare și cele mai ample capitole sînt acordate istoriei religioase a Indiei și creștinismului.

Continuînd numerotarea capitolelor din vol. I, vol. II se deschide cu cap. XVI, care tratează religiile din China antică. Fiind singurul capitol în care mai poate fi vorba despre epoca pietrei, nu putem să nu remarcăm faptul că și aici, ca și în numeroase alte locuri, arătînd bogăția conținutului religios al neoliticului chinez, Mircea Eliade ilustrează o idee scumpă lui și anume că, încă de la apariția lui ca *homo faber*, omul a fost în același timp un *homo religiosus* (vol. I, p. 7), că «pe treptele cele mai arhaice ale culturii, a trăi ca fiindă omenească este în sine un act religios» (vol. I, p. IX și *L'épreuve du labyrinthe*, p. 176). Iar neoliticul, prin descoperirea agriculturii, a ajuns la ideea religioasă a integrării omului în ciclul cosmic, a solidarității dintre viață, fertilitate, moarte și postexistență (p. 9). Este ceea ce Mircea Eliade numește «religiozitate cosmică».

Deosebind ritualismul lui Confucius de gîndirea lui Lao Zi, Mircea Eliade face o interesantă prezentare a ciudatei cărți *Dao de Jing*, «cel mai profund și enigmatic text din literatura chineză» (p. 29). Potrivit lui Lao Zi, *Dao* este ceva inefabil, inaccesibil cunoașterii, care nu poate fi văzut, auzit sau numit.

În ceea ce privește istoria religioasă a Indiei, după ce în vol. I tratase religia vedică și epoca *Brahmanelor*, Mircea Eliade prezintă în cap. XVII doctrina *Upanișadelor* (*Vedanta*) și, în special, cele două sisteme filosofice, *Samkhya* și *Yoga*, cel dintâi reprezentând gnoza, celălalt o disciplină practică. Pentru amândouă, existența este suferință, totul este suferință. Cauza suferinței fiind ignoranța, eliberarea se obține prin cunoaștere, care trebură continuată printr-o tehnică ascetică și prin meditație. Tehnicile *Yoga* duc în cele din urmă la suspendarea condiției umane și la realizarea acelei *Samadhi* (unire, absorbire în), termen pe care Mircea Eliade îl traduce prin «enstază» (p. 68). Enstaza, în care yoginul a atins «condiția divină», este însă departe de eliberarea finală, care reprezintă o stare de suparconștiință, reprezintă cunoașterea unității și a beatitudinii (p. 71).

În această atmosferă religioasă, specifică de altfel întregii spiritualități indiene, a apărut buddhismul (cap. XVIII, XIX și XXIII). După ce prezintă «biografia fabuloasă» a lui Buddha, rezultat al «mitologizării» treptate a Maestrului (p. 73), Mircea Eliade expune «mesajul lui Buddha: de la teroarea eternei reîntoarceri la bealitudinea absolutului», mesaj care formează chiar titlul cap. XIX. «Miezul» propovăduirii buddhiste sînt cele patru «adevăruri nobile»: adevărul despre suferință; adevărul despre originea suferinței în selea de viață; adevărul despre eliberarea de suferință prin «stingerea setei» (*Nirvana*); în sfîrșit, adevărul despre căile care duc la încetarea suferinței (p. 93—94). Buddha nu a spus nimic despre natura Nirvanei, dar a vorbit despre atributele ei, socotind-o o «fericire de neclintit», atingerea «Celui nemuritor» (p. 98). Problema care rămîne deschisă este dacă în concepția lui Buddha intrarea în Nirvana reprezintă o stingere totală a existenței sau o postexistență fericită, paradisiacă. Mircea Eliade crede că se poate afirma și că «nirvanatul» nu mai există, dar și că există, «într-o modalitate de existență imposibil de imaginat» (p. 105).

După ce tratează religiile popoarelor europene dintre secolele VI î.Hr. și IV d.Hr., în cap. XXIII și XXIV, Mircea Eliade continuă istoria buddhismului, ocupîndu-se apoi de hinduism. După moartea lui Buddha, în sinul buddhismului au avut loc tensiuni, divergențe doctrinare, schisme. Totuși, s-au cules predicile lui Buddha, s-a fixat canonul, iar răspîndirea buddhismului a continuat fără piedici, ajungînd în vremea regelui Așoka (sec. III î.Hr.) la un adevărat «triumf universal» (p. 209). De pe urma luptelor doctrinare s-au realizat sinteze noi, o considerabilă dezvoltare a gândirii buddhiste, precum și o «înnoire radicală» a buddhismului prin școala Mahayana («marele vehicul»).

În cap. XXIV este prezentată, așa cum indică titlul, «sinteza hinduistă». De fapt, Mircea Eliade prezintă aici marea epopee *Mahabharata*, pe care o consideră «piatra unghiulară a hinduismului» (p. 231) și cîntul al VI-lea al ei, *Bhagavadgita*, «cheia de boltă a spiritualității indiene» (p. 236). Opera «grandioasă» realizată de *Bhagavadgita* constă în topirea tuturor orientărilor religioase ale Indiei într-o sinteză în care are loc resacralizarea cosmosului, a vieții și a existenței umane. Totul este creat de o divinitate personală și atotputernică, o divinitate care continuă să fie prezentă în lume și activă în toate domeniile, de la structurile materiale pînă la conștiința omului (p. 239). Paginile închinete *Bhagavadgitei* sînt de o mare înălțime de gândire și de o mare frumusețe literară.

Lăsăm la o parte capitolele privitoare la religia romană, la celți, germani, greci și perioada elenistică, oprindu-ne puțin la traci și la geto-daci (cap. XXI), pentru interesul pe care aceștia îl prezintă pentru propria noastră istorie. De la început, Mircea Eliade socotește creațiile religioase ale tracilor și ale geto-dacilor ca avînd «un destin nenorocit» (p. 168). El se referă desigur atît la sărăcia izvoarelor scrise cît și la faptul că puținele știri care au ajuns pînă la noi provin de la scriitorii greci și latini, care le-au dat o *interpretatio graeca* și *latina*. Cît despre izvoarele folclorice, ele sînt încă prea puțin studiate. Reținem totuși din religia tracilor politeismul indiscutabil, credința puternică în nemurire, indiferența în fața morții și chiar «certitudinea beatitudinii sufletului decorporalizat», care a dus, la anumite triburi trace, la o «exaltare aproape morbidă a morții și la o depreciere a existenței» (p. 171). Urme ale acestei atitudini s-au păstrat în unele creații folclorice ale românilor și ale popoarelor sud-est europene.

Ca și religia tracilor, religia geto-dacilor este tratată foarte succint, dar cele cinci pagini rezervate ei sînt deosebit de dense și sînt completate cu unele amănunte în vastul capitol al *Bibliografiilor critice* (p. 453—454). Explicația acestei prezentări re-

zumative stă fără îndoială în faptul că «religiile» geto-dacilor sînt tratate pe larg în lucrarea *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, Payot, 1970), apărută și în limba română (trad. Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1980).

Fără să o atace direct, Mircea Eliade atrage lăaturalnic problema monoteismului sau politeismului geto-dac, problemă care a dat naștere cîndva la unele controverse. El socotește că afirmația lui Herodot că Zalmoxis și Gebeleizis ar fi unul și același zeu este greu de apreciat, deoarece nici structurile și nici cultele lor nu seamănă. De asemenea, nici faptul că numele lui Gebeleizis nu mai apare după Herodot, nu pledează în favoarea monoteismului. Gebeleizis a putut fi contopit cu un alt zeu sau a continuat să existe sub alt nume (p. 173).

În ceea ce privește cultul lui Zalmoxis, tot din relatarea lui Herodot, Mircea Eliade ajunge la concluzia că acest cult avea un caracter misteric. Credița în «imortalizarea» sufletului și într-o existență fericită după moarte presupune practicarea unor rituri de tip inițiativ (p. 174). Din știrile furnizate de Strabon în *Geografia* sa cu cîteva secole mai lîrziu, se poate deduce că religia geto-dacilor intrase într-o nouă etapă, în care caracterul misteric al cultului lui Zalmoxis nu se mai păstra decît de către o elită spirituală, zeul fiind identificat cu malele-pretot, el însuși divinizat în cele din urmă. În capitolul *Zalmoxis* din cartea *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Mircea Eliade ajunge la o concluzie deosebit de interesantă. Și anume că toate aspectele religiei lui Zalmoxis «încurajau apropierea de creștinism» (p. 80) și că, mai mult decît oricare alte divinități păgîne, cultul lui Zalmoxis a favorizat o «creștinare precoce» și «apropiere totală» a Daciei (p. 80—81).

Nu putem încheia această scurtă prezentare a religiei geto-dacilor, fără să semnalăm o impresionantă mărturisire a lui Mircea Eliade, făcută cu puțin timp înaintea morții, în ceea ce va fi ultimul capitol din vol. II al *memoriilor* sale, încă inedit. Un fragment din acest capitol a fost publicat recent de către Mircea Handoca în «România literară» (nr. 11 din 12 martie). Astfel, notînd faptul că simțea nevoia să-și întrerupă lucrările în curs, Mircea Eliade scria că gîndul îi era mereu la Zalmoxis și la religiile geto-dacilor. Din acest «gînd» s-a născut cartea *De Zalmoxis à Gengis-Khan*. «Deși nu-mi dădeam seama — scria în continuare marele savant — revenirea periodică la cercetarea tradițiilor spirituale românești era, într-un anumit fel, un mijloc de a-mi păstra identitatea în *the melting pot* al Statelor Unite». Pentru el, țara natală a constituit totdeauna o «geografie sacră», București un «oraș mitic» (*L'épreuve du labyrinthe*, p. 43), iar limba română, pe care a continuat să o vorbească, a fost «patria», a fost limba în care a visat și în care și-a scris jurnalul (*ibid.*, p. 119). Tulburătoare mărturisiri ale celui care, de mult timp departe de țară, a rămas român pînă în adîncul sufletului și pînă în ultima clipă.

Capitolul XXV tratează istoria poporului evreu, de la sfîrșitul robiei babilonice pînă la începutul erei creștine (sec. VI—I î.Hr.). Este epoca în care se elaborează eshatologia iudaismului și în care se ating «culmile gîndirii religioase iudaice» (p. 243). Speranțele eshatologice s-au transformat însă treptat în așteptarea unui rege mesianic, menit să pregătească triumful și mîntuirea lui Israel și au sfîrșit prin întărirea tendințelor opuse, care au dus în cele din urmă la reforme de tip legalist și ritualist. Spre sfîrșitul sec. II î.Hr., datorită diasporei și unui început de prozelitism, iudaismul părea să devină o religie universalistă. Dar, curentul naționalist încă foarte puternic și legalismul bazat pe o adevărată «exaltare» a Torei au întărit exclusivismul iudaic, au întărit credința că Israel este poporul ales de către Iahve și că el trebuie «să-și mențină intactă identitatea sa, pînă la sfîrșitul istoriei» (p. 269).

Ultimele capitole (XXVIII—XXX) sînt consacrate istoriei creștinismului între secolele I și IV. Începînd cu convertirea lui Saul, Mircea Eliade pune piatra de temelie pentru ceea ce va scrie mai departe, arătînd că «elementul fundamental al creștinismului, mai ales al creștinismului Sfîntului Pavel», este «credința în învierea lui Hristos» (p. 321). *Epistolele* pauline «sînt toate pătrunse de o fervoare fără egal: certitudinea învierii, deci mîntuirea întru Hristos» (p. 322). Aceeași credință în învierea Mîntuitorului i-a transformat pe Apostolii speriați, demoralizați și împrăstiați — lepădarea lui Petru demonstrează cu prisosință această stare de spirit — «într-un grup de oameni hotărîți și convinși de invincibilitatea lor», care aveau să devină «primii misionari ai Evangheliei» (p. 327).

În ceea ce privește persoana Mântuitorului, găsim în acest volum din *Istoria credințelor și ideilor religioase* pagini de o mare frumusețe și de adâncă înțelegere a vieții și învățăturii Sale. După botezul în Iordan, care «i-a revelat măreția mesianică», Iisus a început propovăduirea Evangheliei în Galileea, anunțând «Vestea cea Bună», adică «transfigurarea iminentă a lumii». Și «aceasta — scrie Mircea Eliade — este esența predicării sale» (p. 323). Mesianitatea lui Iisus a fost recunoscută de Ioan Botezătorul și apoi de Sfinții Apostoli. Este în afara oricărei îndoieli că discipolii Săi L-au recunoscut drept Mesia, după cum o dovedește numele de Hristos (echivalent grecesc al «Celui Uns», adică «Mesia») și pe care Iisus îl acceptă, deși nu l-a folosit niciodată.

După ce relatează «nașterea Bisericii» în ziua Cincizecimii, naștere marcată prin predica lui Petru, care reprezintă «prima chemare spre convertire» (p. 333—334), Mircea Eliade se ocupă pe larg de rolul Sfântului Apostol Pavel, Apostolul neamurilor, al cărui «merit de neprețuit» este de a fi sesizat confruntarea iminentă dintre creștinism și gândirea greacă. Adaptându-se lumii elenistice, Pavel a dovedit prin predica lui «îndrăzneala creatoare a primului teolog creștin» (p. 337). În teologia paulină, hristologia se dezvoltă în jurul Învierii, iar mântuirea este identificarea mistică cu Hristos. Cosmosul Însuși va fi răscumpărat printr-o a doua creație, lumea redobândindu-și astfel desăvârșirea originară (p. 341). Dar eshatologia creștină nu vorbește despre o reînnoire a starea paradisiacă primordială. Paradisul de la sfârșitul timpului va fi un Cer nou și un Pământ nou, va fi Împărăția lui Dumnezeu. Mircea Eliade însuși, citindu-l pe Claude Tresmontant, admite același lucru: «Creștinismul nu este o doctrină a reînnoirii... ci o doctrină a creației» (p. 384).

Subliniind însemnătatea *Epistolei către Romani*, pe care o socotește cea mai importantă scriere a Sfântului Apostol Pavel, Mircea Eliade nu putea să nu se oprească și asupra *Epistolei I către Corinteni* și mai ales asupra imnului închinat dragostei, care reprezintă «unul din piscurile gândirii paulinene» (p. 340). În dialogul său cu Claude-Henri Rocquet, vorbind despre iubirea predicată de Mântuitorul, marele savant spune: «Este poate regula fundamentală a tuturor așezărilor din lume, dar este înainte de toate calea pe care o arată Hristos», este «marea lecție» pe care el însuși a învățat-o de la Hristos (*L'épreuve du labyrinthe*, p. 195).

În continuare, istoria creștinismului este împletită — în mod firesc poate pentru economia lucrării — cu mișcările apocaliptice evreiești, cu gnosticismul și cu mișcarea comunității eseniene de la Qumran, făcându-se chiar o paralelă între esenism și creștinismul primar. Deși concluzia autorului este că, în ciuda numeroaselor asemănări, «esenismul și creștinismul primitiv prezintă structuri deosebite și urmăresc obiective diferite» (p. 347—348), credem că deosebirea este mult mai adâncă, deoarece se referă la esența însăși a celor două religii. Aceeași observație se impune și în ceea ce privește paralela dintre gnosa creștină și gnosa altor religii sau gnosticismul filosofic. De altfel, Mircea Eliade însuși demonstrează că «teologiile și moralele» celor două feluri de gnosa sînt «radical deosebite» (p. 361).

Ultimul capitol al cărții, sugestiv intitulat *Crepusulul zeilor — Götterdämmerung* din mitologia germană —, urmărește triumful ortodoxiei asupra ereziei și elaborarea treptată a dogmelor. Spre deosebire de gnosticism, creștinismul este o doctrină a creației, a creației unui om nou și a unui cosmos nou. «Religie optimistă», creștinismul «glorifică Creația, binecuvîntează Viața, acceptă istoria, distingîndu-se prin «echilibrul său» (p. 384). Convertirea lui Constantin cel Mare și libertatea acordată de el creștinismului vor fi urmate de proclamarea creștinismului ca religie de stat în Imperiul roman și de interzicerea păgînismului. Era într-adevăr «amurgul zeilor».

Cauzele acestui triumf Mircea Eliade le vede în «credința de nezdruccinat și în forța morală a creștinilor», în curajul lor în fața torturii și a morții, în solidaritatea lor «fără egal» (p. 398). «E foarte probabil, scrie mai departe marele savant, că nici o altă societate istorică nu a cunoscut — nici mai înainte, nici după — un echivalent al acestei egalități, al carității și iubirii fraterne pe care le-au trăit comunitățile creștine din primele patru secole» (p. 399).

Ca și volumul I, și acest al II-lea volum din *Istoria credințelor și ideilor religioase* se încheie cu un capitol de peste 100 de pagini de *Bibliografie critică*, care conține de fapt nu numai indicații bibliografice ci și numeroase completări la toate capitolele lucrării. Cantitatea de informații este de-a dreptul uluitoare. Indicele în schimb este foarte redus.

Traducerea românească făcută, ca și la volumul I, tot de Cezar Baltag, este excelentă, cu atât mai mult cu cât nu este vorba de o carte de popularizare ci de un studiu masiv, destinat mai ales specialiștilor și care folosește un vocabular specific, cu care trebuie să fii familiarizat. Traducerea este limpede, frumoasă, curge ușor. În ceea ce privește ortografia, semnalăm faptul că în sfârșit se scrie *eshatologie* și nu *eschatologie* sau chiar *escatologie*, cum apare în traducerea lucrării *De Zalmoxis à Gengis-Khan*. De ce nu scrie însă Cezar Baltag și *htonian* nu *chtonian*, sau *eshaton* nu *eschaton*, așa cum indică de altfel și *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*? Totuși, sîntem alături de traducător în opțiunea sa pentru grafia *filosofie* și nu *filozofie*, pentru ortografia etimologică și nu fonetică. Acestea sînt desigur observații minore, care nu tulbură cu nimic frumusețea și valoarea acestei traduceri, pentru care trebuie să mulțumim realizatorului ei, așteptînd și traducerea volumului III.

Și pentru că am început cu o mențiune din *L'épreuve du labyrinthe*, la care am revenit adesea, ne întoarcem la această carte, pentru două motive. Mai întii, pentru că ne dă o privire de ansamblu a lui Mircea Eliade însuși asupra întregii sale opere și asupra concepțiilor sale. Apoi, pentru că ea cuprinde o serie de mărturisiri, dintre care unele de-a dreptul tulburătoare, mai ales acum, cînd marele savant nu mai este decît un mare nume și o mare operă. Astfel, întrebat de Claude-Henri Rocquet ce presimte despre viitor în chestiunea religioasă, Mircea Eliade răspunde că nu se poate prezice nimic. «Dar nu cred că anumite revelații primordiale — spune el — pot să dispară. Chiar în civilizația cea mai tehnologică rămîne ceva care nu se poate schimba: pentru că există ziua și noaptea, iarna și vara... Noi sîntem fără să vrem integrați în acest ritm cosmic. Condiția noastră umană ne-o însușim pornind de la această condiție fundamentală» (p. 135). «Și acest om fundamental îl putem numi religios, oricare ar fi aparențele, pentru că este vorba de sensul însuși al vieții» (p. 136).

La sfîrșitul acestei prezentări, care se vrea și un elogiu adus marelui savant, putem să afirmăm că Mircea Eliade, ca odinioară Horațiu, a avut fără îndoială certitudinea că a zidit un monument pe care timpul nu-l va putea distruge și tot ca el a putut spune: *non omnis moriar*. (Prof. M. Vasilescu).



ETUDES THEOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THEOLOGIQUES
DU PATRIARCAT ROUMAIN

XXXIX-e ANNÉE, No. 5 SEPTEMBRE-OCTOBRE, 1987

SOMMAIRE

	<u>Page</u>
Editorial: Le renouveau de la vie , par Mgr. l'Evêque Vasile Tîr-govîşteanu, vicaire patriarcal	3

ÉTUDES ET ARTICLES

<i>Interprétations erronées de certains textes du Nouveau Testament</i> , par le P. Diacre Prof. Emilian Corniţescu	7
<i>La conception platonicienne de l'âme</i> , par le P. Prof. Ioan Rămureanu	27
<i>Le Patèrikon et son enseignement sur la grâce et le libre arbitre</i> , par le Hiéromoine Irineu Ioan Popa, candidat au doctorat	44
<i>Le sacerdoce de notre Seigneur Jésus Christ et le ministère sacramentel</i> , par Kamal Farahat, candidat au doctorat	57
<i>Théophile de Gothia, évêque en Crimée ou dans les régions du Bas-Danube ?</i> , par Prof. Emilian Popescu	73
<i>La déposition d'un homme d'Eglise selon le droit de l'Eglise Orthodoxe</i> , par le P. Archid. Prof. Ioan Floca	82

DE LA CHRONIQUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES

<i>La 49-ème Conférence théologique interconfessionnelle</i> , par Assist. Alexandru M. Ioniţă	91
<i>La cohabitation et la coopération fraternelle entre le peuple roumain et les minorités nationales, l'une des bases de l'oecuménisme local en Roumanie</i> (exposé principal présenté lors de la 49-ème Conférence théologique interconfessionnelle), par le P. Prof. Viorel Ioniţă	97
<i>L'inauguration officielle des cours d'orientation missionnaire et pastorale à l'Institut théologique universitaire de Bucarest, pour la 73-ème série de participants</i> , par le P. Prof. Nicolae Necula	108

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

- P. Prof. Ioan Rămureanu, P. Prof. Milan Šesani et P. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală* (L'Histoire ecclésiastique universelle), tome I-er (1—1054), troisième édition, Bucarest, 1987, compte rendu par le P. Prof. Viorel Ioniță 119
- „ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΑΓΑΠΗ” (Bulletin d'études bibliques), tome 4-ème, nouvelle série, Juillet-Décembre, 1985, Les Éditions «Artos Zois», Athènes, compte rendu par le P. Assist. Constantin C o m a n 120
- Mucea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase* (L'Histoire des croyances et des idées religieuses), trad. par Cezar Baltag, les Editions Scientifiques et Encyclopédiques, Bucarest, 1986, 526 p., compte rendu par le Prof. M. Vasilescu 124

ÉDITÉ 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.t.i.r. București, Calea Grivitei nr. 64—66.