



*Lucrarea  
nr.*

\* **STUDII** \*

**TEOLOGICE**

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA A II-A, ANUL XLIII, Nr. 1, IANUARIE—FEBRUARIE, 1991

# CUPRINSUL

	<u>Pag.</u>
<b>ARTICOLE ȘI STUDII</b>	
Pr. dr. Sabin V e r z a n, <i>Preoția ierarhică sacramentală în primele Biserici întemeiate în lumea păgână</i> (II) . . . . .	3
Pr. prof. dr. Constantin G a l e r i u, <i>Chipul Mântuitorului Iisus Hristos în gândirea lui Mihai Eminescu</i> . . . . .	45
Vladimir L o s s k y, <i>Chip și asemănare</i> (trad. de Lucian T u r c e s c u)	54
Vladimir L o s s k y, <i>Credință și teologie</i> (trad. de Prof. dr. Remus R u s)	68
Arhim. dr. Chesarie G h e o r g h e s c u, <i>Sfânta Muceniță Filoteia — Fecioara de la Argeș — și Minăstirea lui Neagoie Basarab</i> . . . . .	76
Pr. Ion I o n e s c u, <i>Termeni de cultură creștină daco-romană</i>	89
Drd. Titi D i n c ă, <i>Dialogul interreligios în teologia ortodoxă română</i> . . . . .	96
Pr. drd. Ion P o p e s c u, <i>Aspecte dogmatice în Didahiile mitropolitului Antim Ivireanul</i> . . . . .	106

## PUNCTE DE VEDERE

Pr. dr. Ioan D u r ă, <i>Vicariatul ortodox român din Vîrșeț — R. S. F. Iugoslavia și Vicariatul ortodox român din Gyula—Ungaria și necesitatea ridicării acestora la treapta de episcopii de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române</i> . . . . .	120
--	-----

## DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

<i>Sărbătorirea zilei hramului la Institutul Teologic Universitar din București</i> , de Pr. prof. dr. Nicolae N e c u l a . . . . .	125
--	-----

## RECENZII

Arhid. prof. dr. Ioan N. F l o c a, <i>Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească</i> , vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, 572 p. (Pr. prof. dr. Nicolae D u r ă) . . . . .	127
Michael W a l s h, <i>The Secret World of Opus Dei</i> (Lumea secretă a Opus-ului Dei), London, 1989, 223 p. (Pr. dr. Ioan D u r ă) . . . . .	128

<b>RESUMES</b>	133
----------------	-----

✻ **STUDII** ✻  
**TEOLOGICE**

**REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ**



SERIA A II-A, ANUL XLIII, Nr. 1, IANUARIE—FEBRUARIE, 1991

**B U G U R E Ş T I**

---

## COMITETUL DE REDACȚIE :

**Președinte :** *Prea Fericitul Părinte T E O C T I S T, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

**Membri :** *din partea Institutului Teologic de Grad Universitar din București : Pr. Rector DUMITRU POPESCU și Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de Grad Universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

**Redactor :** *AURELIAN MARINESCU*

## COLABORATORI :

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

---

## PREOȚIA IERARHICĂ SACRAMENTALĂ ÎN PRIMELE BISERICI ÎNTEMEIATE ÎN LUMEA PĂGINĂ (II) \*

Pr. dr. SABIN VERZAN

### C. BISERICA DIN CORINT

Biserica din Corint a fost întemeiată în cursul celei de-a doua călătorii misionare a Sfântului Apostol Pavel (anii 50—52), care a fost ajutat, în lucrarea sa de propovăduire, de Sila și Timotei (Fapte 18, 5 ; II Cor. 1, 19 ; cf. I, 1). Sfântul Apostol Pavel a venit la Corint după o scurtă ședere la Atena (Fapte 17, 15—34). În Corint, Apostolul neamurilor a rămas «un an și șase luni, învățînd... Cuvîntul lui Dumnezeu» (Fapte 18, 11), deoarece Domnul i-a transmis, într-o vedenie, că are «mult popor în cetatea aceasta» (Corint) (Fapte 18, 10). Ca urmare, mulți corinteni auzind cuvîntul propovăduirii «credeau și se botezau» (Fapte 18, 8). Cea mai mare parte a timpului rezervat călătoriei a doua misionare a fost petrecută de Apostolul neamurilor în marea cetate a Corintului, capitala Ahaei (Greciei). În afară de Antiohia în care a petrecut mai mulți ani, Sfântul Apostol Pavel nu a mai rămas, pînă în acest moment al vieții sale, o perioadă de timp atît de îndelungată într-un singur oraș spre a propovădui Evanghelia. De aceea, și rezultatele lucrării sale misionare au fost deosebite. La plecarea sa din Corint (Fapte 18, 18), Apostolul neamurilor «și-a luat rămas bun de la frați». El a lăsat în urmă o mare și înfloritoare Biserică.

Așa cum se întîmplă în majoritatea cazurilor, Sfântul Luca nu notează nimic în Faptele Apostolilor cu privire la rînduirea unor slujitori bisericești în Biserica din Corint. Dar același lucru se întîmplă și în cazul Bisericilor din Tesalonic, Galatia veche, Filipi și, mai apoi din Efes și, totuși, din alte scrieri și texte ale Noului Testament vom lua cunoștință de existența slujitorilor bisericești în aceste Biserici (vezi I Tes. 5, 12—13 ; Gal. 6, 6 ; Filip. 1, 1 ; Fapte 20, 17—34). Așa cum am mai subliniat în cursul acestei lucrări, informația privind hirotonirea preoților în fiecare Biserică din cele întemeiate în cursul primei călătorii misionare (Fapte 14, 23) trebuie transferată și subînțeleasă și în cazul Bisericii din Corint cu atît mai mult cu cît, Sfântul Apostol Pavel rămînînd o atît de lungă perioadă de timp în Corint, a putut să cunoască îndeaproape numeroși creștini vrednici să fie înzestrați cu harul preoției ierarhice sacramentale. Acest fapt trebuie să fi determinat hirotonirea unui număr suficient de mare de preoți și diaconi care, după plecarea sa din

\* Continuare din «Studii teologice», nr. 5—6/1990.

oraș, oricum obligatorie și previzibilă, vor continua lucrarea Apostolului asigurând păstoria creștinilor corinteni. În sprijinul afirmației de mai sus, se mai poate stabili o paralelă care argumentează rânduirea de către Sfântul Apostol Pavel a slujitorilor bisericești, diaconi și preoți la Corint. Se știe că, din Faptele Apostolilor, nu rezultă că, în timpul a peste trei ani, cât a rămas în Efes, Apostolul neamurilor, a rînduit preoți sau diaconi. Cu toate acestea, la încheierea celei de-a treia călătorii misionare, Sfântul Apostol Pavel va chema la Milet pe *preoții* din Efes și din împrejurimi cărora le va vorbi, într-o cuvîntare memorabilă (Fapte 20, 17—35), despre harul preoției ierarhice de care s-au învrednicit și despre înaltele lor îndatoriri care vor fi împlinite după măsura și pilda oferită de însăși activitatea Apostolului neamurilor. Or, acești preoți nu puteau fi rînduiți decît numai de Sfântul Apostol Pavel în cursul șederii sale îndelungate la Efes (Fapte 19, 1—20, 1). Nu este, deci, de loc hazardat să afirmăm că, și la Corint, ca și mai tirziu, la Efes, Apostolul neamurilor va fi rînduit, în același fel, atîția preoți și diaconi cîți vor fi fost necesari.

Dar deoarece informațiile directe în această privință lipsesc din Faptele Apostolilor, fiindu-ne oferite numai indicii indirecte, cercetarea trebuie să fie îndreptată îndeosebi către cele două Epistole către Corinteni scrise în anii 56 și 57 în care vom întilni descrieri de mare valoare ale diferitelor aspecte ale vieții creștine presupunînd existența și activitatea slujitorilor bisericești hirotoneți, ca și despre preoția apostolică și ierarhică sacramentală ca atare.

a. **Preoția apostolică.** Preoția ierarhică sacramentală își începe existența prin preoția apostolică a cărei obîrșie își are începutul în voința lui Iisus Hristos, Care a împărtășit celor doisprezece harul acestei preoții în chip nemijlocit (Ioan 20, 22) ca și Sfîntului Pavel cînd l-a chemat la apostolat (Fapte 9, 6, 15; cf. 13, 1—3).

Orice Epistolă paulină adresată unei Biserici este, într-un anumit fel, o reluare care se dorește cît se poate de reală și de vie, a contactului Apostolului însuși cu destinatarii săi, o prelungire a șederii sale printre cei cărora li se adresează. În chip deosebit însă, această impresie se conturează la lectura celor două Epistole către Corinteni. În ambele Epistole adresate Corintenilor, Sfîntul Apostol Pavel reinvie, cu o remarcabilă măiestrie, relațiile spirituale dintre el și creștinii corinteni statornicite în cursul șederii sale mai îndelungate la Corint, dar mai ales împrejurările și condițiile convertirii acestora în urma lucrării misionare intense și dezinteresate a Apostolului neamurilor. Raportul fundamental dintre corinteni și Sfîntul Apostol Pavel este acela dintre copii și părinte: «Nu ca să vă rușinez, vă scriu acestea, spune Sfîntul Apostol Pavel; ci ca să vă dojenesc, ca pe niște *copii* ai mei iubiți, căci de ați avea zeci de mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mulți *părinți*. Căci eu v-am născut prin Evanghelie în Iisus Hristos. Deci vă rog să-mi fiți mie următori, precum eu lui Hristos» (I Cor. 4, 14—16; cf. II Cor. 6, 13; 12, 14). Sub semnul acestei relații spirituale absolut speciale, se dezvoltă întregul conținut al Epistolelor către Corinteni în care se reflectă marea purtare de grijă pe care Apostolul se simte profund îndatorat s-o arate acelor ca un părinte celor ce i-a născut «prin Evanghelie în Iisus

Hristos» (4, 15). Aceasta este una dintre formele posibile prin care autorul celor două Epistole către Corinteni putea să-și manifeste, chiar de la distanță, preoția sa apostolică față de cei ce aveau încă nevoie de întărire pe temelia credinței (I Cor. 3, 2; 10, 12) deoarece adesea se lăsau antrenați pe panta unor comportări nepotrivite pentru cei ce primiseră Sfînta Taină a Botezului, devenind creștini (I Cor. 1, 11—12; 3, 3—4; 5, 1; 11, 17—34; cf. II Cor. 2, 4—6).

Pe lângă aceasta, în Biserica din Corint, se iviseră unii predicatori iudaizanți care, ca și în Bisericile din Galatia de Nord, puneau sub semnul îndoielii apostolatul Sfîntului Pavel, căutînd să-i diminueze prestigiul și autoritatea în rîndul creștinilor corinteni. Deoarece Biserica din Corint își datora însăși existența Sfîntului Apostol Pavel, activității sale misionare, era necesar ca membrii acestei Biserici să cunoască temeiurile, obîrșia și valoarea apostolatului aceluia care le devenise părinte întru Iisus Hristos. Datorăm acestor împrejurări cea mai completă expunere nu numai asupra apostolatului paulin, ci asupra apostolatului creștin în general, din epoca începuturilor Bisericii. În cadrul limitat al acestei prezentări care-și propune cu prioritate dezvoltarea temei preoției ierarhice sacramentale, nu va fi posibilă o aprofundare deplină a generoaselor expuneri asupra apostolatului paulin și creștin pe care le întîlnim în cele două Epistole către Corinteni. În cele ce urmează, vom avea în vedere, cu deosebire, acele aspecte din expunerile pauline prin care se evidențiază raportul dintre apostolat și preoția ierarhică sacramentală, prin care se argumentează că preoția ierarhică își are începutul în preoția apostolică în care se deslușește esența apostolatului creștin.

Pentru început trebuie făcută observația generală că expunerile Sfîntului Apostol Pavel asupra trăsăturilor și temeiurilor apostolatului său pot să fie, în orice împrejurare, transferate și subînțelese în cazul apostolatului creștin în general, potrivit cuvîntului: «*Ori eu, ori aceia (Apostolii cei vechi), așa propovăduim și voi așa ați crezut*» (I Cor. 15, 11; cf. 3, 5). Deci atît în ce privește conținutul propovăduirii, al doctrinei hristologice ca atare, cît și în ce privește conținutul credinței primite și mărturisite de cei convertiți, apostolatul paulin nu se deosebește cu nimic de apostolatul celor doisprezece. Dincolo de categorii și grupări de Apostoli determinate pe baza unor criterii cronologice sau de condițiile în care a avut loc chemarea și rînduirea în ceata Apostolilor, precizarea paulină prezintă o importanță cu mult mai mare pentru că, prin ea, se afirmă unitatea preoției creștine în general, pentru că și cei ce primesc harul preoției ierarhice sacramentale vor propovădui aceleași Evanghelie în fața celor ce vor crede în aceeași propovăduire, aceasta fiind o schemă repetabilă în toate privințele. Numai persoanele și epoca în care un asemenea eveniment se produce sînt, în mod inevitabil și necesar, altele (I Tim. 6, 14; II Tim. 2, 2).

Teza fundamentală asupra oricărui apostolat creștin constă în afirmarea obîrșiei sale divine, dar, într-un mod mai special decît se folosește această sintagmă teologică în general. Pentru a fi Apostol, în sensul strict al cuvîntului, orice persoană trebuie să fie chemată, nemijlocit, de Dumnezeu, prin Domnul nostru Iisus Hristos, pentru a i se încredința

misiunea trimiterii la propovăduire înaintea tuturor oamenilor și a tuturor neamurilor. Această chemare la apostolat își are un timp al său. Ea este făcută înăuntrul unui termen istoric caracterizat, în primul rînd, prin deținerea adevărului evanghelic numai de către Apostoli și, în al doilea rînd, prin existența unui vast cîmp misionar, identic cu întregul neam omenesc. Numai în aceste condiții au obiect îndrumările fundamentale pentru Apostoli: «Învățați toate neamurile, povățuindu-le să păzească toate cîte v-am poruncit vouă» (Matei 28, 19—20) sau: «Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura» (Marcu 16, 15) sau: «Să se propovăduiască... pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începînd de la Ierusalim» (Luca 24, 47; cf. Fapte 1, 8). Chemarea la apostolat în afara acestui termen, existența ca atare a apostolatului ca instituție care precede apariția Bisericii istorice după împlinirea acestui termen, nu mai este nici posibilă, nici necesară. Odată cu constatările de tipul: «Rămîneți întemeiați în credință, întăriți și neclintii de la nădejdea Evangheliei pe care ați auzit-o, care a fost propovăduită la toată făptura de sub cer» (Col. 1, 23; cf. Rom. 15, 23), se poate spune că epoca apostolică se apropie de sfîrșit. Concomitent își face apariția lungă perioadă istorică, a cărei limită finală este sfîrșitul veacurilor (Matei 28, 20), coincizînd cu Parusia, în care, în Biserică, lucrarea Sfinților Apostoli de cirmuire, sfințire și propovăduire va fi continuată de cei ce au harul preoției ierarhice (cf. Fapte 21, 18—25).

Față de cei ce puneau sub semnul îndoielii valoarea apostolatului său, Sfîntul Pavel, nu din orgoliu, ci spre zidirea și întărirea creștinilor corinteni (cf. I Cor. 1, 7), înfățișează temeiurile acestuia, începînd prin a preciza că el a fost «chemat Apostol al lui Iisus Hristos prin voia lui Dumnezeu» (I Cor. 1, 1; II Cor. 1, 1), Trimiterea sa la apostolie spre a binevesti este datorată nemijlocit, lui Hristos (I Cor. 1, 17; Gal. 1, 16), Care i-a încredințat și harul lui Dumnezeu (I Cor. 1, 10). «Prin harul lui Dumnezeu, proclamă Sfîntul Apostol Pavel, sînt ceea ce sînt» (I Cor. 15, 10). Apostolul este slujitor al Noului Testament pentru că Dumnezeu l-a învrednicit de aceasta (II Cor. 3, 5—6). De aici rezultă că el este binecunoscut lui Dumnezeu. De aceea nu este necesar ca el să afirme necurat cine este și ce putere are (II Cor. 5, 11—12). Înaintea corintenilor, Apostolul se înfățișează «în numele lui Hristos... ca mijlocitori, ca și cum Însuși Dumnezeu v-ar îndemna prin noi» (II Cor. 5, 20), ca împreună-lucrător cu Hristos (6, 1), ca slujitor al lui Dumnezeu (6,4). Sfîntul Apostol Pavel nu se laudă niciodată cu puterea sa, ci cu puterea pe care i-a dat-o Dumnezeu spre zidire nu spre dărîmarea (10, 8; 12, 9). De aceea Sfîntul Pavel nu este «cu nimic mai prejos decît cei mai de frunte dintre Apostoli» (11, 5; 12, 11). Ca și cei doisprezece, Sfîntul Pavel este slujitor al lui Hristos (11, 23). Acestea sînt spuse de Apostolul neamurilor pentru că înșiși creștinii corinteni caută dovezi că Hristos grăiește în el (II Cor. 13, 3), lăsîndu-se atrași în mrejele falșilor apostoli, lucrători vicleni care «iau chip de apostoli ai lui Hristos» (II Cor. 11, 13). «Nădăjduiesc, scrie Apostolul către sfîrșitul Epistolei a doua către Corinteni, că veți cunoaște că noi nu sîntem netrebnici» (13, 6).

Un alt criteriu de recunoaștere și stabilire a apostolatului autentic constă în primirea învățăturii evanghelice nemijlocit de la Iisus Hristos.



Sfântul Apostol Pavel precizează categoric : «Căci eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat și vouă» (I Cor. 11, 23 ; cf. 7, 10 ; Gal. 1, 12). Evanghelia pe care a propovăduit-o corintenilor a fost primită de Apostolul neamurilor de la Domnul (I Cor. 15, 3).

În II Corinteni, Sfântul Apostol Pavel înfățișează cititorilor, deși socotește că nimeni nu trebuie să se laude, vedeniile și descoperirile de care s-a învrednicit (12, 1). Cu paisprezece ani în urmă, spune el, «fie în trup... fie în afară de trup... Dumnezeu știe» (12, 2), a fost răpit «pină la al treilea cer» (*ibid.*) și «a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască» (12, 4). Apostolul vorbește apoi despre, «măreția descoperirilor» de care s-a învrednicit (12, 7). Și pentru ca să nu se laudă întru aceasta, i s-a dat un ghimpe în trup (12, 7). Dar pentru a locui întru el «puterea lui Hristos», Apostolul se bucură «întru slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strîmtorări pentru Hristos» (12, 9—10).

Propovăduirea Apostolului constă în «înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rînduit-o mai înainte de veci... pe care nici unul dintre stăpînitorii acestui veac n-a cunoscut-o» (I Cor. 2, 7—8). Lui, ca Apostol, Dumnezeu i-a descoperit, «prin Duhul Său» «cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit» (2, 9—10). Această descoperire este propovăduită de Apostol nu «în cuvinte învățate din înțelepciune omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfînt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești» (2, 13). Apostolul este om duhovnicesc care «pe toate le judecă» (2, 15) pentru că în el sălăsluiește «gîndul lui Hristos» (2, 16). De aceea nimeni nu poate judeca pe Apostolul (2, 15) care n-a primit «duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu» (2, 12) pentru a cunoaște cele ce-i sînt date lui de Dumnezeu. În consecință, el poate judeca orice fiind om duhovnicesc (2, 15).

Aceste expuneri pauline sînt, probabil, cele mai dense asupra stării și puterii spirituale a celui ce a primit descoperirea învățaturii evanghelice printr-o insuflare necurmată de la Duhul Sfînt. La o asemenea sursă a adevărului evanghelic nu poate să aibă acces decît numai un Apostol autentic care se exprimă numai «în cuvinte învățate de la Duhul Sfînt» (2, 13), care nu se propovăduiește pe el însuși, «ci pe Hristos Iisus Domnul» (II Cor. 4, 5).

Un alt criteriu important al stabilirii apostolatului autentic, care trebuie alăturat celorlalte două amintite (chemarea la apostolat săvîrșită direct de către Hristos și primirea Evangheliei nemijlocit de la Acesta) constă în contemplarea de către cel în cauză a lui Iisus Hristos înviat cum rezultă din mărturisirea paulină : «Oare nu sînt eu liber ? Nu sînt eu Apostol ? *N-am văzut eu pe Iisus, Domnul nostru ?*» (I Cor. 9, 1). În lunga listă a celor ce L-au văzut pe Domnul înviat, Sfîntul Apostol Pavel se prenumără ultimul precizînd : «Iar, la urma tuturor, ca unui născut, înainte de vreme, *mi s-a arătat și mie. Căci eu sînt cel mai mic dintre Apostoli*, care nu sînt vrednic să mă numesc Apostol, pentru că am prigonit Biserica lui Dumnezeu» (I Cor. 15, 8—9). Textul stabilește, fără nici un dubiu, legătura dintre calitatea Sfîntului Pavel de Apostol și evenimentul arătării și, deci, al contemplării nemijlocite a lui Hristos

cel înviat. Și aceasta deoarece contemplarea lui Iisus cel înviat echivalează nu numai cu cea mai înaltă formă de revelație, dar și cu înlăturarea tuturor îndoielilor, a duhului temerii, a nedumeririlor și întrebărilor, potrivit cuvîntului Domnului: «Deci și voi acum sînteți triști, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi. Și în ziua aceea nu Mă veți mai întreba nimic» (Ioan 16, 22—23; cf. 2, 22; 14, 20).

Avînd asemenea îndreptățiri și semne ale deplinului apostolat, Sfîntul Pavel se prezintă cititorilor Epistolelor către Corinteni ca părinte care i-a născut «prin Evanghelie în Iisus Hristos» (I Cor. 4, 15), ca «împreună-iucrător cu Dumnezeu» (3, 9; II Cor. 6, 1) la convertirea și propășirea lor duhovnicească, el fiind ca unul care a sădit, în timp ce Apollo a udat, iar «Dumnezeu a făcut să crească» (3, 6), acesta fiind, desigur, lucrul cel mai important (3,7). Ca unul care a primit harul preoției apostolice, Sfîntul Pavel este, de asemenea, iconom «al tainelor lui Dumnezeu» (4, 1) alături de ceilalți propovăduitori ai Evangheliei ca Apollo sau Chefa (3, 22). Ca și ceilalți Apostoli, Sfîntul Pavel este binevestitor al Evangheliei (9, 14, 16, 18), fără însă să se folosească de dreptul său din Evanghelie adică de o răsplătă materială necesară întreținerii vieții pentru osteneala sa (9, 17—18). El este, de asemenea, slujitor al Noului Testament (II Cor. 3, 6; cf. 4, 1), făcîndu-se cunoscut «prin arătarea adevărului față de orice conștiință omenească înaintea lui Dumnezeu» (II Cor. 4, 2). Apostolul se arată a fi mijlocitor în numele lui Iisus Hristos ca și cum Însuși Dumnezeu ar îndemna pe creștinii corinteni prin cuvîntul său (II Cor. 5, 20). El se înfățișează «în toate» ca slujitor al lui Dumnezeu (II Cor. 6, 4) sau al lui Iisus Hristos (II Cor. 11, 23).

În aceste condiții, oricine vestește «un alt Iisus» sau «alt Duh» sau «altă Evanghelie» decît cele aduse la cunoștința corintenilor de Sfîntul Apostol Pavel nu trebuie să fie îngăduit (II Cor. 11, 4).

În temeiul acestor îndreptățiri și legături pe care le are cu creștinii corinteni, Sfîntul Apostol Pavel își va exercita, în cele două Epistole pe care li le adresează, o altă latură a preoției sale apostolice pe care, în lipsa sa și în limita posibilităților și a autorității personale, mai cu seamă, o vor fi exercitat slujitorii bisericești hirotoniți, lăsați în urmă de Apostolul neamurilor după ce va fi părăsit Corintul (Fapte 18, 18), la sfîrșitul celei de-a doua călătorii misionare. Este vorba de îndrumarea amănunțită în mod concret a vieții creștine din Biserica întemeiată la Corint. Dar îndrumările cuprinse în cele două Epistole către Corinteni urmăresc, în primul rînd, îndreptarea și corijarea unor stări de lucruri negative ivite în Biserica din Corint pe fondul atacurilor și uneltirilor împotriva autorității apostolice a Sfîntului Apostol Pavel venite, în primul rînd, din partea unor iudaizanți, deveniți instrumente ale iudeilor care «s-au ridicat toți într-un cuget împotriva lui Pavel» (Fapte 18, 12) încă de cînd acesta se afla la Corint. Sfîntul Apostol Pavel intervine pentru a stabili ordinea în Biserica din Corint și o atmosferă propice oricărui progres duhovnicesc în primul rînd pentru că autoritatea sa era pusă în cauză, iar, apoi, pentru că slujitorii bisericești lăsați în urmă de Apostolul întemeietor nu mai puteau stăpîni, în mod deplin, evoluția nefavorabilă din această Biserică (cf. I Cor. 16, 15—16). De aceea îndrumă-

rile apostolice nu au în vedere instituirea unor rînduiri privind viața creștină din Corint în general, căci acestea fuseseră stabilite, fără îndoială, în timpul de un an și șase luni petrecut aici de Sfîntul Apostol Pavel (Fapte 18, 11) cînd a și întemeiat această Biserică. Deci, în calitatea sa de Apostol întemeietor, Sfîntul Pavel intervine viguros pentru a îndrepta situația din această Biserică a Corintului care amenința să degenereze spre o stare de haos, creștinii de aici putînd să devină «piatră de poticnire» iudeilor, elinilor și chiar «Bisericii lui Dumnezeu» (I Cor. 10, 32).

În virtutea prerogativelor sale de Apostol întemeietor, Sfîntul Apostol Pavel se ridică hotărît împotriva marelui rău al dezbinărilor și cerțurilor care-și făcuseră loc în Biserica din Corint (I Cor. 1, 10—11). Mulți creștini corinteni se revendicau a fi ai lui Pavel sau ai lui Apollo sau ai lui Chefa, călcînd regula creștină ca toți «să fie uniți în același cuget și în aceeași înțelegere» (I Cor. 1, 10). Aceasta este o dovadă a faptului că destinatarii Epistolelor pauline de care ne ocupăm sînt încă «oameni trupești» (3, 3). Unde este pizmă și ceartă și dezbinări se arată firea omenească, netransformată prin puterea harului (3,3). Pentru că Apollo și Pavel și Chefa sînt oameni și «nimeni să nu se laude cu oameni» (3, 21). «Nimeni nu poate să pună altă temelie, decît cea pusă, care este Hristos» (3, 11). Corinteni trebuie să afle un adevăr fundamental în legătură cu bogăția de daruri oferite de Dumnezeu pe care Sfîntul Apostol Pavel îl formulează prin anunțul : *Toate sînt ale voastre* : Fie Pavel, fie Apollo, fie Chefa, fie lumea, fie viața, fie moartea, fie cele de față, fie cele viitoare, toate sînt ale voastre. Iar voi sînteți ai lui Hristos, iar Hristos este al lui Dumnezeu» (3, 21—23).

Apostolul neamurilor îi mustră pe creștinii din Corint pentru că tolerează un incestuos între ei, fără să fi luat măsura înlăturării lui din Biserică (5, 1—13), îndemnîndu-i : «Scoateți afară dintre voi pe cel rău» (5, 13). El se folosește de această nefericită împrejurare pentru a arăta consecințele nefaste din punct de vedere moral și religios ale desfrînării (6, 1—20) pentru ca, apoi să se refere la căsătorie, feciorie și văduvie (7, 1—40), la «cele jertfite idolilor» (8, 1—13) etc.

Apostolul îndrumător se oprește asupra drepturilor sale și, în general, ale tuturor slujitorilor bisericești rezultînd din osteneala de a propovădui Evanghelia (9, 1—27), asupra ordinii și conduitei care trebuie să caracterizeze participarea creștinilor la Sfînta Liturghie în legătură cu unele grave abateri care se produceau în biserică, la aceste întruniri religioase (10, 1—11, 34). Capitolul 12 al primei Epistole prezintă o importanță specială pentru subiectul nostru deoarece se referă la așa-numitele harisme care se manifestau în timpul cultului divin public, în biserică, dar și la lucrări pe care le săvîrșesc slujitorii bisericești hirotoniți. Capitolul 13 al aceleiași Epistole este punctul de lumină iradiată care stabilește că dragostea este într-o ierarhie a valorilor morale creștine, mai presus de orice altă lucrare și de orice alt dar duhovnicesc oricît ar fi acesta de rar și de rîvnit. În continuare, autorul Epistolei se oprește pe larg asupra modului în care trebuie folosite în biserică harismele profetiei și vorbirii în limbi, asupra ordinei din biserică, la slujbele religioase (14, 1—40). În legătură cu unele nedumeriri ale creștinilor co-

rinteni, Apostolul neamurilor expune, în capitolul 15 al Epistolei, învățătura asupra învierii trupurilor la parusie și a stării lor în viața veșnică. În capitolul 16 cu care se încheie Epistola, autorul se referă la stringerea de ajutoare pentru cei lipsiți și la câteva aspecte ale relațiilor dintre Apostol și colaboratorii săi pe de o parte și creștinii corinteni, pe de altă parte. El adresează unele îndrumări și sfaturi prin care cheamă la dragoste și la întărirea credinței.

Epistola a doua către Corinteni ne înfățișează o altă latură a slujirii preoțești a marelui Apostol al neamurilor. Dacă, în prima sa Epistolă către Corinteni, Sfântul Apostol Pavel formulează muștrări și reproșuri, uneori aspre, fiind adesea însoțite de amărăciune (cf. II Cor. 7, 8) față de evenimentele petrecute în Biserica din Corint și de comportarea generală a creștinilor de aici, în cea de-a doua Epistolă, tonul și conținutul intervențiilor Apostolului sînt cu totul altele, ceea ce dovedește nu numai posibilitatea, dar și necesitatea schimbării metodelor pastorale, a mijloacelor de influențare pe care preotul îndrumător le are la îndemînă în scopul consolidării unor evoluții și atitudini pozitive apărute acolo unde mai înainte se manifestau predominant stările negative. În urma întîlnirii sale cu Tit care-i aducea vești bune cu privire la efectele primei Epistole către Corinteni (II Cor. 7, 6—14), Sfântul Apostol Pavel notează: «Dumnezeu cel ce mîngîie pe cei smeriți, ne-a mîngîiat și pe noi cu venirea lui Tit. Și nu numai cu venirea lui, ci și cu mîngîierea cu care el a fost mîngîiat la voi vestindu-ne nouă dorința voastră, plînsul vostru, rîvna voastră pentru mine, ca eu mai mult să mă bucur» (II Cor. 7, 6—7; cf. 7, 9). Apostolul trăiește bucuria inefabilă a păstorului care constată pocăința și îndreptarea păcatului (Luca 15, 10; cf. 15, 32), ca urmare a eforturilor sale depuse spre restabilirea conduitei și legii morale creștine în importanta Biserică a Corintului. Este un succes și o dovadă a vastelor posibilități ale Pastorei creștine care stau la dispoziția îndrumătorului spiritual.

În pofida unor accente polemice cu o adresabilitate foarte generală, vizînd adversari ireductibili ca apostolii și dascălii mincinoși, «lucrători vicleni, care iau chip de apostoli ai lui Hristos» (11, 13—14), Epistola a doua către Corinteni ni se înfățișează ca o scriere luminoasă în care predominante rămîn marile și profundele expuneri teologice din care rezultă culmile de gîndire și trăire spirituale pe care se poate înălța și rămîne ființa umană ca principal beneficiar al învățaturii creștine. Creștinii corinteni își vor da seama astfel de imensul beneficiu spiritual pe care îl aduce cu sine o stare de înțelegere și armonie cu Apostolul întemeietor care-și va concentra eforturile în direcția dezvoltării și aprofundării doctrine în loc să se consume în formulări de muștrări și reproș în care, fără voia sa, se vede antrenat constatînd abaterile, dezordinile, certurile și dezbinările de la Corint. Cea mai de seamă latură a preoției apostolice rămîne, fără îndoială, descoperirea nu numai prin viu grai, dar și în scris, a acelei comori de învățatură al cărei depozitar este în exclusivitate orice Apostol (I Cor. 2, 9—10; II Cor. 12, 1—5).

**b. Preoția ierarhică sacramentală.** Într-o epocă și într-o situație cu totul deosebite pentru Biserica din Corint și nu numai pentru aceasta, ceea ce apare în prim-plan nu poate fi preoția ierarhică mai ales cînd ea

este reprezentată numai prin preoți și diaconi (cf. Fapte 14, 23 ; 20, 17, 18), cum se va întâmpla cu toate Bisericile întemeiate pe baza propovăduirii Sfântului Apostol Pavel pînă cînd vor fi hirotoniți primii episcopi în persoana lui Timotei (I Tim. 9, 3—4 ; 4, 14) și a lui Tit (Tit 1, 5). Evoluțiile care se fac simțite în Biserica din Corint ca și situațiile ivite acolo impun intervenția Apostolului întemeietor și îndrumător, manifestarea preoției sale apostolice, fapt care va conduce la alcătuirea și transmiterea celor două Epistole către Corinteni.

Aceasta nu înseamnă că, în cele două Epistole de care ne ocupăm nu vom găsi indicii ale existenței și activității celor înzestrați cu harul preoției ierarhice sacramentale odată ce este un lucru general constatat că, în toate Bisericile întemeiate prin osteneala misionară a Sfântului Apostol Pavel, hirotonia preoților avea loc înainte ca acesta să fi plecat din localitățile în care luaseră ființă Biserici (Fapte 14, 23 ; 20, 17, 28 ; I Tes. 5, 12—13 ; Gal. 6, 6 ; cf. Tit 1, 5 etc.).

Existența ierarhiei bisericești în Biserica din Corint este atestată încă din preambulul Epistolei întii către Corinteni în care se precizează destinatarii acestei scrieri pauline : «Bisericii lui Dumnezeu care este în Corint, celor sfințiți în Hristos, celor numiți sfinți, împreună cu toți cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul» (I Cor. 1, 2). Din textul de mai sus, rezultă, cum, pe bună dreptate subliniază exegeții din Biserica noastră că Epistola «este adresată întregii Biserici din Corint, adică atît ierarhiei bisericești, cît și creștinilor din această comunitate locală» (1, 2)<sup>33</sup>.

Într-adevăr, chiar și numai prin folosirea termenului *ἐκκλησία*, Biserică, Apostolul expeditor are, în general în vedere atît pe creștini, cît și pe slujitorii hirotoniți dintr-o comunitate căreia i se adresează atunci cînd se află departe de Cetatea sau localitatea în care aceasta ființează (I Tes. 1, 1 ; II Tes. 1, 1 ; Gal. 1, 2), pentru că, conceptul de Biserică *ἐκκλησία*, desemnează, în Noul Testament, atît pe creștini, cît și pe membrii ierarhiei hirotonite (diaconii, preoții și, după caz, pe episcopi sau pe Apostoli) (vezi, de ex., Fapte 5, 11 ; 8, 1, 3 ; 9, 31 ; 11, 22 ; 13, 1 ; 15, 3, 4, 22, 41 ; 16, 5 ; Rom. 16, 1, 16 ; I Cor. 6, 4 ; 11, 16, 18 ; 12, 28).

Dar textul din I Corinteni 1, 2 prin care sînt enumerați destinatarii Epistolei prezintă un interes aparte deoarece după ce arată că își adresează Epistola «Bisericii lui Dumnezeu care este în Corint», Sfîntul Apostol Pavel socotește necesar să dezvolte și să explice acest concept scriind în continuare : «Celor sfințiți în Iisus Hristos, celor numiți sfinți, împreună cu toți cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul».

Problema exegetică pe care o pune textul de mai sus, este aceea de a ști dacă sintagma «celor sfințiți în Iisus Hristos» este explicată prin expresia : «Celor numiți sfinți» pe care ar urma s-o considerăm ca o apozitie explicativă sau dacă aceste formulări pauline desemnează două categorii de membri ai Bisericii din Corint, prima, pe slujitorii bisericești, iar, cea de-a doua, pe creștinii din această Biserică. Această a

33. Diac. Prof. Nicolae I. Nicolaescu, Pr. prof. Grigorie Marcu, Pr. prof. Sofron Vlad, Pr. prof. Liviu G. Munteanu, *Studiul Noului Testament*, ediția a treia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 166.

doua interpretare este demnă de reținut și de aprofundat deoarece ne oferă o definiție a Bisericii din epoca apostolică pe care o întâlnim mai rar în Noul Testament (vezi, de ex. Fapte 8, 1, 3; 13, 1), dar care, oricum, trebuie subînțeleasă ori de câte ori această vocabulă desemnează totalitatea membrilor unei comunități creștine.

Interpretarea sintagmei : «*Celor sfințiți în Iisus Hristos*» în sensul că desemnează pe membrii ierarhiei bisericești din Biserica întemeiată la Corint, este susținută, în primul rând, de argumentul teologic amintit deja că, din Biserică, fac parte, atât credincioșii cât și slujitorii bisericești hirotoniți, motiv pentru care numai foarte rar apar aceste două categorii de membri ai Bisericii într-o delimitare precisă (vezi Fapte 8, 1, 3; 13, 1; Rom. 16, 1 etc.). Având o astfel de însușire semantică, termenul Biserică facilitează enunțul teologic și acesta este motivul pentru care este întrebuițat de obicei fără nici o determinare.

Această exegeză a formulării : «*Celor sfințiți în Iisus Hristos*» poate fi argumentată și prin stabilirea exactă a sensului verbului ἁγιαζω al căruia participiu perfect pasiv, ἡγιασμένοις (dativ, plural, masc.) este folosit în acest caz.

Verbul ἁγιαζω care înseamnă a sfinți, a consacra un lucru sau o persoană în vederea îndeplinirii unei slujbe preoțești este întâlnit în Septuaginta într-un context ca acesta : «*Să îmbraci cu acestea pe fraatele tău Aaron și, împreună cu el și pe fiii lui, să-i ungi, să-i întărești în slujbele lor și să-i sfințești ca să-Mi fie preoți*» (Ieșirea 28, 41; cf. Înț. lui Isus Sirah 33, 12, 45). Mîntuitorul Însuși a fost «*sfințit*» (ἡγιασμεν) pentru a fi trimis în lume (Ioan 10, 36), adică în vederea împlinirii misiunii Sale mîntuitoare. În rugăciunea Mîntuitorului pentru Sfinții Apostoli, rostită înainte de a fi prins și judecat citim : «*Sfințește-i pe ei* (pe Apostoli) întru adevărul Tău... Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine Însuși, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr» (Ioan 17, 17, 19).

Se constată că verbul ἁγιαζω este folosit, atât în Septuaginta, cit și în Noul Testament, pentru a exprima acțiunea de încredințare a unei slujiri religioase din partea lui Dumnezeu în vederea întăririi celor în cauză spre a-și putea împlini misiunea încredințată. Acesta este sensul verbului de care ne ocupăm și în I Corinteni 1, 2. Astfel încît, prin sintagma : «*Celor sfințiți în Iisus Hristos*» trebuie să înțelegem pe slujitorii hirotoniți din Biserica din Corint. În acest sens pledează și o interesantă variantă textuală întâlnită în I Corinteni 1, 2 constînd în inversarea ordinii unor cuvinte. În textul întâlnit în traducerea românească, cuvintele din I Corinteni, 1 2 au următoarea ordine : «*Bisericii lui Dumnezeu care este în Corint, celor sfințiți în Iisus Hristos, celor numiți sfinți...*». Acest text este susținut de P 61, A D<sup>1</sup> Φm lat. sy (p) co. O altă ordine a acelorasi cuvinte se întâlnește însă în importante manuscrise : P 46 (Chester Beatty II, care datează din jurul anului 200, cel mai vechi codice cuprinzînd Epistolele pauline), B (Vaticanus) D \* F G; Ambst. etc. În aceste din urmă manuscrise, ordinea cuvintelor din I Corinteni 1, 2 este următoarea : «*Bisericii lui Dumnezeu, celor sfințiți în Iisus Hristos, care sînt în Corint, celor numiți sfinți...*». Dat fiind că această ultimă variantă este întâlnită în Papirusul 46, valoarea ei este incontestabilă putînd să fie oricînd considerată ca forma autentică din autograful paulin. Această

ultimă variantă textuală subliniază într-o și mai mare măsură distincția care trebuie făcută între «celor sfințiți în Iisus Hristos» și «celor numiți sfinți». Prima sintagmă desemnează, în consecință, pe preoții din Biserica din Corint, iar cea de-a doua, pe creștini în general și, în special, pe cei din Corint. Nu este posibilă nici o altă interpretare a textului din I Corinteni 1, 2 pentru că orice Epistolă apostolică trimisă unei Biserici locale se adresează, prin însuși acest fapt, și cîrmuitorilor spirituali ai acelei Biserici, pentru că, în mod principal, o Biserică locală nu poate exista și funcționa fără a avea, în fruntea ei, pe cei cărora li s-a încredințat de Apostolul întemeietor răspunderea cîrmuirii ei.

În mod direct, Sfîntul Apostol Pavel se referă la un astfel de cîrmuitor, în partea finală, parenetică, a Epistolei, cînd scrie: «Vă îndemn însă, fraților, — știți casa lui Ștefanos, căci este pîrga Ahaei și că, spre slujirea sfinților, s-au rînduit pe ei înșiși — pentru ca și voi să vă supuneți unora ca aceștia și oricui lucrează și se ostenește împreună cu ei» (16, 15—16). Textul de mai sus poate fi socotit paralel, cu schimbările de rigoare, celui din I Tesaloniceni 5, 12—13 care, la rîndul său, atrage luarea aminte asupra existenței slujitorilor bisericesti la Tesalonic, a lucrării și cinstirii care li se cuvine acestora.

După cum se știe, Sfîntul Apostol Pavel face, încă la începutul acestei Epistole (1, 16), precizarea că, printre pușinii pe care i-a botezat la Corint el însuși, se numără și Ștefanos. Ca urmare, acest creștin poate fi considerat drept «pîrga Ahaei», adică unul dintre primii creștini din Corint și, deci, din întreaga Ahae. Așa cum va preciza, mai tîrziu, Sfîntul Clement Romanul (Epistola către Corinteni XLII, 4), Sfinții Apostoli au rînduit prin hirotonie slujitorii bisericesti «pe cei care au crezut întii, după ce au fost probați de Domnul» (cf. Fapte 14, 23). Urmind acest principiu și luind aminte la rîvna pentru slujirea Evangheliei și a fraților de credință manifestată de Ștefanos, Sfîntul Apostol Pavel l-a rînduit preot pentru una din Bisericile din Corint și anume, pentru aceea din casa sa (cf. Fapte 5, 42; 12, 12). O dovadă în acest sens este precizarea că Ștefanos s-a rînduit pe el însuși spre slujirea Sfinților și nu numai pe el însuși, ci și pe alți membri ai casei sale, ceea ce justifică expresia «s-au rînduit pe ei înșiși» (16, 15).

Verbul *τάσσω* are, în Noul Testament, printre altele, și sensul de a institui, a desemna, a rîndui într-o funcțiune, în vederea îndeplinirii unei misiuni speciale (vezi Rom. 13, 1; Fapte 15, 2; 22, 10). În ce privește expresia «s-au rînduit pe ei înșiși» (*ἐταξαυ εἰαυτοῖς*), aceasta este o formă de subliniere a bucuriei și entuziasmului pe care Ștefanos însuși și cei din casa lui au acceptat să slujească Evanghelia și pe creștinii din Corint (cf. II Cor. 8, 16—17). Nu încapă nici o îndoială că Ștefanos fusese hirotonit preot în vederea păstoririi creștinilor care se adunau în casa sa, devenită, ca atîtea altele, în epoca apostolică (cf. 16, 19), biserică, locaș de cult și de întrunire «în ziua întii a săptămînii» (16, 2). Iar alți membri ai familiei și casei sale i s-au alăturat, cu sau fără hirotonie, «spre slujirea sfinților» (16, 15). Acest text sugerează o deplină dedicare din partea întregii case a lui Ștefanos slujirii, sub toate aspectele, nu numai a Evangheliei, ci și a creștinilor din Corint, împlinirii trebuințelor lor multiple.

Ștefanos nu este însă, decît un exemplu la care Apostolul se referă pentru a îndemna, în continuare, pe destinatarii săi : «Vă îndemn însă, fraților... ca și voi să vă supuneți unora ca aceștia și oricui lucrează și se ostenește împreună cu ei» (16, 15—16). Îndemnul paulin continuă și întregeste afirmația privind casa lui Ștefanos dar mai ales pe cea privind lucrarea de slujire a acestuia, desfășurată în favoarea creștinilor. Ca și în încheierea Epistolei întii către Tesalonicieni (5, 12—13) și avînd drept temeii o motivare asemănătoare, Sfîntul Apostol Pavel afirmă obligația creștinilor de a da ascultare cîrmuitorilor lor bisericești ca unii care lucrează și se osteneșc spre folosul tuturor.

Verbul ὑπατάσσω (în text, conjunct. mediu) înseamnă a se supune, a fi supus, a fi ascultător și se folosește, în Noul Testament, pentru a evidenția ideea de supunere datorată în virtutea legii morale naturale sau descoperite (Luca 2, 51 ; Rom. 8, 7 ; 10, 3 ; II Cor. 14, 34 ; Col. 3, 18). Supunerea pe care o sugerează verbul ὑπατάσσω este datorată de toți aceia asupra cărora se răsfrînge acțiunea acestui verb, fără nici o excepție (Rom. 13, 1 ; Tit 3, 1 ; I Petru 2, 13, 18 ; 3, 1, 5). Tot acest verb este folosit de Sfîntul Apostol Pavel pentru a exprima înalta idee teologică a supunerii întregii creațiuni lui Iisus Hristos (I Cor. 15, 27—28 ; Efes. 1, 22 ; Fil. 3, 21 ; Evrei 2, 8 ; cf. Iacov 4, 17). Biserica însăși se supune lui Hristos, capul ei (Efes. 5, 24). În consecință, verbul *hipotaso* ne apare ca un element important în vocabularul prin care, în Noul Testament, se stabilește și se evidențiază ideea de autoritate legitimă, față de care supunerea este datorată de toți, fiind condiție a ordinii morale și juridice și a progresului și binelui obștesc.

Folosind acest verb în contextul din I Corinteni 16, 16, Sfîntul Apostol Pavel nu dă expresie unei îndrumări facultative, ci stabilește o rînduială cu caracter obligatoriu care va caracteriza raporturile dintre slujitorii hirotoniți și creștini. Fiind una din Bisericile mari și importante ale epocii apostolice, Biserica din Corint avea numeroși slujitori hirotoniți cum rezultă din expresia «să vă supuneți unora ca aceștia și oricui lucrează și se ostenește împreună cu ei» (16, 16). În enunțul de mai sus, cuvintele : «Lucrează și se ostenește (vezi I Tes. 5, 12) împreună cu ei» exprimă o motivare a îndemnului paulin, dar și o chemare a slujitorilor bisericești la o activitate necurmată și intensă în folosul obștii credincioșilor.

Pe lîngă Ștefanos, între slujitorii înzestrați cu harul preoției ierarhice, Sfîntul Apostol Pavel amintește și pe Fortunat și Ahaic<sup>34</sup> (I Cor. 16, 17) care l-au însoțit pe Ștefanos la Efes pentru a-l vedea pe Apostolul neamurilor și pentru a-i aduce vești din Biserica din Corint, liniștindu-l (I Cor. 16, 18). Importanța poziției pe care aceștia o ocupă în Biserica pe care o reprezentau pe lîngă Sfîntul Apostol Pavel rezultă în mod cît se poate de clar din cuvintele adresate de autorul Epistolei tuturor destinatarii săi : «Cunoașteți deplin pe unii ca aceștia» (16, 18). Verbul ἐπιγινώσκω, folosit de Sfîntul Apostol Pavel în contextul de mai sus, însemnează nu numai a cunoaște bine, în mod nemijlocit (un lucru, o situație, o persoană), dar și a recunoaște (pe cineva pentru poziția sa

34. E. B. Allo, Saint Paul, *Epître aux Corinthiens*, deuxième édition, col. «Etudes Bibliques», Paris, 1934, p. 465—466.



oficială) sau pentru puterea cu care este înzestrat. Astfel, Mîntuitorul era recunoscut pretutindeni pentru puterea pe care o avea de a tămădui pe bolnavi (Matei 14, 35 ; Marcu 6, 54 ; Luca 24, 16, 31). Sfîntul Apostol Pavel constată că el însuși este cunoscut de creștinii din Corint, deși numai în parte (II Cor. 1, 14 ; 6, 9). Tot astfel, corintenii trebuie să cunoască deplin pe cei ce se ostenesc pentru ei prin slujire preoțească și, în consecință, trebuie să le arate ascultare și cinstire.

Învățătura Noului Testament asupra preoției ierarhice sacramentale se îmbogățește substanțial dacă se ia în considerație un aspect deosebit de important al expunerilor Sfîntului Pavel asupra preoției apostolice și anume conceptele folosite pentru a defini laturile fundamentale ale acestei slujiri preoțești apostolice. Și aceasta, pentru că, prin aceste concepte care definesc lucrarea preoțească apostolică, se va defini, în general, și lucrarea preoției ierarhice sacramentale care se înscrie drept continuatoarea lucrării preoției apostolice nu numai după dispariția purtătorilor acestei preoții, ci chiar în absența mai scurtă sau mai lungă a Apostolilor întemeietori din Bisericile cărora le-au pus început, încredințate spre păstorie ierarhiei bisericești.

Noțiunea cea mai des întrebuintată de Sfîntul Apostol Pavel pentru a-și defini poziția sa față de creștini, avînd, în același timp, și sensul cel mai larg și cuprinzător, este aceea de *diakonos*, care înseamnă *slujitor*. Acesta este și primul termen folosit de Apostolul neamurilor în I Corinteni pentru a-și defini rolul său în Biserică. Întrebîndu-se în legătură cu revendicări de tipul: «Eu sînt al lui Pavel, sînt al lui Apollo» (I Cor. 3, 4) : «Ce este Apollo ? Și ce este Pavel ?» (3, 5), Sfîntul Apostol Pavel răspunde : «*Slujitori (δίακονοι) prin care ați crezut voi*» (3, 5). Referind acest termen la el însuși și la Apollo, Sfîntul Apostol Pavel îl folosește, firește, la plural arătînd că propovăduirea Evangheliei prin care ascultătorii vin la credință este o lucrare pe care o desfășoară nu o singură persoană, ci toți aceia care au această putere, «după cum i-a dat Domnul fiecăruia» (3, 5). Pornind de la această concepție, autorul Epistolelor către Corinteni va folosi termenul *diakonos*, numai la plural (vezi și II Cor. 3, 6 ; 6, 4 ; 11, 15, 23) în timp ce, în celelalte Epistole pauline, cu două excepții (Fil. 1, 1 ; I Tim. 3, 12), acest termen este folosit numai la singular (Rom. 13, 4-bis — ; 15, 8 ; 16, 1 ; Gal. 2, 17 ; Efes. 3, 7 ; 6, 21 ; Col. 1, 7, 23, 25 ; 4, 7 ; I Tes. 3, 2 ; I Tim. 3, 8 ; 4, 6).

Folosirea termenului *diakonos* numai la plural, în Epistolele către Corinteni, se datorează faptului că, prin acest termen, Sfîntul Apostol Pavel nu se caracterizează numai pe sine sau lucrarea sa, ci și pe aceea a celorlalți Apostoli, misionari și slujitori bisericești, care activau la Corint, în epoca în care sînt scrise cele două Epistole adresate Bisericii din acest oraș.

Deși, folosind expresia «slujitori ai Noului Testament», în contextul «cel ce ne-a învrednicit să fim slujitori (δίακόνους) ai Noului Testament» (II Cor. 3, 6), se are în vedere, în primul rînd, pe sine însuși deoarece Apostolul precizează astfel că destoinicia pe care o are de a cugeta cele înalte nu-i vine de la el însuși, ci «de la Dumnezeu» (II Cor. 3, 5), formularea ca atare de «slujitori ai Noului Testament», o expresie deosebit de sugestivă (vezi și Luca 22, 10 ; I Cor. 11, 25 ; Evrei 12, 24), lasă

să se înțeleagă că aceeași slujire revine și altor persoane înzestrate cu aceeași putere ca aceea a Apostolului neamurilor.

Intr-un alt context (II Cor. 6, 4), Sfântul Apostol Pavel se folosește de același termen (*diakonos*) pentru a pune în lumină că slujirea lui Dumnezeu căreia i s-a dedicat el comportă, adesea, riscuri și mari primejdii: «În toate ne înfățișăm pe noi înșine ca *slujitori ai lui Dumnezeu*: în multă răbdare, în necazuri, în nevoi, în strimtorări, în bătaii, în temnițe, în tulburări, în osteneți, în privegheri, în posturi...» (6, 4—5). Lista condițiilor în care se desfășoară lucrarea de slujire a lui Dumnezeu continuă prin importante precizări care reprezintă aspecte ale slujirii preoțești de totdeauna (6, 6—10).

Intr-un alt text, Sfântul Apostol Pavel folosește termenul *diakonos* în sintagma «slujitori ai lui Hristos» (II Cor. 11, 23) pentru a desemna și pe alți propovăduitori ai Evangheliei cu care autorul Epistolei se compară amintind într-un text apologetic unele din circumstanțele cele mai dificile în care el și-a îndeplinit mandatul apostolic (II Cor. 11, 23—33).

Un alt termen folosit de Sfântul Apostol Pavel pentru a descrie lucrarea sa și a altor propovăduitori ai Evangheliei, dar și poziția sa și a aceloră în Biserică și în raport cu creștinii corinteni, este acela de «*împreună-lucrător*» (*συνεργός*) al lui Dumnezeu. Termenul este folosit tot la plural în contextul: «Noi *împreună-lucrători cu Dumnezeu* sîntem; voi sînteți ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui Dumnezeu» (I Cor. 3, 9; cf. II Cor. 6, 1). Pluralul se justifică prin aceea că termenul desemnează atît pe Pavel, cît și pe Apollo, care au propovăduit Evanghelia la Corint (3, 4—6). Mai înainte, Sfântul Apostol Pavel demonstrase corintenilor că, în procesul de convertire a lor și de propășire spirituală, lui Pavel și lui Apollo le revine numai rolul de a fi sădit și de a fi udat ogorul pe care a căzut cuvîntul Evangheliei, un rol secundar, căci Cel ce «face să crească» este numai Dumnezeu» (3, 7), Care are, deci, rolul hotărîtor în convertirea corintenilor. O idee importantă exprimată de Sfântul Apostol Pavel, în legătură cu caracterizarea propovăduitorilor Evangheliei la Corint, este aceea că fiecare dintre aceștia se manifestă «după harul lui Dumnezeu» (3, 10) primit de fiecare dintre ei.

Sfântul Apostol Pavel va mai folosi o dată termenul de *împreună-lucrător* cu privire la el însuși pentru a sublinia rolul său, alături de al altor misionari creștini, în convertirea corintenilor, al «bucuriei» acestora, cum se exprimă, atît de plastic Apostolul neamurilor. Tot «împreună-lucrător» cu Apostolul neamurilor la corinteni este numit și Tit, unul din colaboratorii apropiați și apreciați ai Sfîntului Apostol Pavel (II Cor. 8, 23). Calitatea de împreună-lucrător cu Apostolul neamurilor la Corint pe care o are Tit în ce privește propovăduirea Evangheliei implică, în mod obligatoriu, și pe aceea de purtător al harului preoției ierarhice sacramentale; aceasta pentru că nu este cu putință ca cineva să desfășoare o activitate de propovăduire identică sau asemănătoare cu aceea a unui Apostol fără să fie înzestrat cu un har special preoțesc care să-l facă apt slujirii cuvîntului Evangheliei, să-l rînduiască, alături de un Apostol, deținător al harului preoției ierarhice în cea mai înaltă treaptă, în cursul activității sale misionare. În această situație se află, nu numai

Tit, ci și alți însoțitori și colaboratori ai Sfintului Apostol Pavel desemnați de acesta prin termenul de împreună-lucrători cu el în lucrarea de propovăduire a Evangheliei (Fil. 2, 25 ; 4, 3 ; Col. 4, 11 ; I Tes. 3, 2 ; Filim. 1, 24).

Un termen deosebit de bine ales de Sfintul Apostol Pavel pentru a se înfățișa pe sine ca slujitor și preot este acela de «*iconom al tainelor lui Dumnezeu*» (I Cor. 4, 1, 2). Termenul οἰκονόμος înseamnă, mai întâi, administrator al unei case, intendent (Luca 12, 42 ; 16, 1, 3, 8 ; Rom. 16, 23), girant (Gal. 4, 2). Dar, în scrierile apostolice ale Noului Testament, va deveni unul din conceptele fundamentale ale definirii slujirii preoțești, pornindu-se, de fapt, de la folosirea de către Mîntuitorul a acestui termen în pilda iconomului credincios și înțelept care, fiind rinduit de stăpînul casei să-i administreze bunurile și să vegheze asupra rînduiei din casa sa, își va împlini această slujbă în mod corect și cu zel necurmat, iar acesta va fi un temei pentru promovarea sa ca iconom «peste toate avuțiile» stăpînului (Luca 12, 42—44).

După cum se știe, în Epistolele apostolice, Biserica este înfățișată drept «*casa lui Dumnezeu*, care este Biserica Dumnezeului celui viu, stîlp și temelie a adevărului» (I Tim. 3, 15 ; cf. 3, 4, 5, 12). Însuși Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu a fost, prin lucrarea Sa săvîrșită în mod exemplar, credincios «peste casa Sa». Iar casa Sa «*sintem noi, numai dacă ținem, pînă la sfîrșit, cu neclintire, îndrăzneala mărturisirii*» (Evrei 3, 6). Iisus Hristos este «*mare preot peste casa lui Dumnezeu*» (Evrei 10, 21) care este, firește, Biserica. Creștinii înșiși se zidesc «*ca pietre vii drept casă duhovnicească*» (I Petru 2, 5), care este «*casa lui Dumnezeu*» (I Petru 4, 17). Avînd drept temei această expunere teologică asupra Bisericii, concepută drept casă a lui Dumnezeu, alcătuită din toți creștinii, este deosebit de bine aleasă expresia de «*iconomi ai tainelor lui Dumnezeu*» pe care Sfintul Apostol Pavel o folosește, după obiceiul său generalizat în I Corinteni, la plural, în contextul : «*Așa să ne socotească pe noi fiecare om : ca slujitori (διπέρατος ; cf. Fapte 26, 16) ai lui Hristos și ca iconomi ai tainelor lui Dumnezeu*». Precizările din textul de mai sus intervin în contextul general al definirii poziției și rolului celor ce dețin preoția apostolică (Chefa și Pavel) și chiar a lui Apollo (cf. 1, 12—13 ; 3, 4—6, 22) în Biserică și în raport cu creștinii înșiși. Cînd autorul Epistolei folosește pronumele ἡμᾶς, pe noi, el are în vedere, în primul rînd, pe Chefa, Apollo și pe sine însuși, dar textul stabilește o regulă pentru totdeauna în Biserică, pronumele «noi» indicînd pe toți cei care, în casa lui Dumnezeu, în Biserică, dețin preoția ierarhică sacramentală, prin care devin iconomi ai tainelor lui Dumnezeu — după cum se constată din Epistola către Tit în care episcopul este, la rîndul său, prezentat «*ca un iconom al lui Dumnezeu*» (Tit 1, 7). Sfintul Apostol Petru merge și mai departe în precizarea felului în care cineva este iconom în Biserică, spunînd : «*După darul pe care l-a primit fiecare, sluiți unii altora, ca niște buni iconomi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu*» (I Petru 4, 10).

Biserica lui Dumnezeu este o casă a harului care se cuvine chivernisită după trebuințele celor care o compun, pentru că termenul ποσθηριον, taină, folosit în I Corinteni 4, 1 (cf. Efes. 3, 9 ; 5, 32) are, aici, folosit la S. T. — 2

plural, sensul de Sfinte Taine, de sacramente, mijloacele prin care Biserica împărtășește harul dumnezeiesc creștinilor, prin slujirea preoților săi.

Formularea: «Așa să ne socotească pe noi fiecare om : ca slujitori ai lui Hristos și ca iconomi ai tainelor lui Dumnezeu» evidențiază intenția autorului sfânt de a oferi o identitate a slujitorului bisericesc instituit în fața tuturor oamenilor, o definiție a esenței lucrării acestuia, a necesității acestei funcțiuni, nu numai în Biserică, ci și, în general, în lume. Se stabilește, totodată și relația posibilă între slujitorul bisericesc și lume, utilitatea acestei relații. Sfântul Apostol Pavel stabilește, apoi, un alt nume pe care-l poate purta păstorul spiritual și care caracterizează, în mod desăvârșit, raportul fundamental dintre preot și credincioși și anume pe acela de părinte (πατήρ). Acest nume i se cuvine Apostolului neamurilor în raport cu creștinii corinteni întrucât el i-a «născut prin Evanghelie în Iisus Hristos» (I Cor. 4, 15 ; cf. I Tes. 2, 11). Dacă dascălii întru Hristos pot să fie foarte numeroși, creștinii nu pot să aibă însă mai mulți părinți (*ibid*). Sfântul Apostol Pavel stabilește această paternitate spirituală în raport cu creștinii corinteni nu atât pentru a sublinia ascendentul său asupra acestora, cât pentru a-i chema la urmasă propria sale pildă pentru că pericopa în care sînt expuse cele de mai sus are drept încheiere acest îndemn important : «Deci, vă rog să-mi fiți mie următori, precum și eu lui Hristos» (I Cor. 4, 16). Îndată după textul de mai sus, autorul Epistolei oferă cititorilor săi un exemplu deosebit de elocvent de fiu spiritual, care cunoaște în mod desăvârșit «căile» dascălului său și știe cum acesta învață «pretutindeni în toată Biserica» : «Pentru aceasta am trimis la voi pe *Timotei, care este fiul meu iubit și credincios în Domnul*. El vă va aduce aminte căile mele cele în Hristos Iisus, cum învăț eu pretutindeni în toată Biserica» (I Cor. 4, 17). Apostolul nu putea oferi un exemplu de fidelitate filială mai autentic și mai elocvent decît pe acela al lui Timotei și nici nu putea stabili și delimita mai bine domeniile în care această fidelitate trebuia să se manifeste, decît cele subliniate în textul de mai sus (cf. Fil. 2, 22).

Folosindu-se de termenul γονεῖς, părinți, Sfântul Apostol Pavel adăunește ideea de paternitate spirituală în sensul că o astfel de situație nu trebuie să conducă la împovărarea fiilor spirituali cu satisfacerea trebuințelor zilnice ale părintelui spiritual «pentru că nu copiii sînt datori să agonisească pentru părinți, ci părinții pentru copii» (II Cor. 12, 14). Sfântul Apostol Pavel nu s-a folosit, la Corint, nici de dreptul său legitim stabilit de Domnul și anume acela ca «cei ce propovăduiesc Evanghelia, să trăiască din Evanghelie» (I Cor. 9, 14 ; vezi 9, 15, 18).

În descrierea pe care Apostolul neamurilor o face slujirii sale apostolice, se folosește de un termen din vocabularul diplomatic, și anume de verbul προσβέω care înseamnă a fi ambasador, a fi însărcinat cu o misiune oficială, a fi trimisul unei înalte autorități (al împăratului, de exemplu), a fi mijlocitor (între două părți care trebuie să comunice între ele). Folosind acest verb la plural cum se întîmplă de obicei cînd vorbește, în Epistola către Corinteni, despre preoția apostolică, Sfântul Pavel scrie : «În numele lui Iisus Hristos, așadar, ne înfățișăm ca mijlocitori ( προσβέομεν ), ca și cum Însuși Dumnezeu v-ar îndemna prin

noi. Vă rugăm, în numele lui Hristos, împăcați-vă cu Dumnezeu» (II Cor. 5, 20). Folosind verbul la plural ca și pronumele personal «noi», autorul Epistolei are, în primul rând, în vedere pe ceilalți misionari care au propovăduit la Corint (Apollo, I Cor. 3, 4—6; Silvan și Timotei, II Cor. 1, 19 etc.). Dar, în același timp, el se gîndește și la ceilalți slujitori bisericești care vor continua lucrarea Apostolului întemeietor după plecarea acestuia din localitate și, apoi, de-a lungul veacurilor. Textul evidențiază faptul că orice preot se înfățișează pe lângă cei pe care-i păstorește «în numele lui Iisus Hristos» pe Care-L reprezintă ca ambasador, vorbind și îndemnînd ca și cînd însuși Dumnezeu ar vorbi și ar îndemna. Mesajul fundamental pe care-l are preotul de transmis este acela de a chema pe oameni la împăcarea cu Dumnezeu. Această împăcare a omului cu Dumnezeu este atît de importantă, încît, spre realizarea ei, pe Fiul lui Dumnezeu, «Care n-a cunoscut păcatul, l-a făcut pentru noi păcat, ca să dobîndim, întru El, dreptatea lui Dumnezeu» (II Cor. 5, 21). Este o altă definiție a slujirii preoțești pe lângă altele pe care Apostolul neamurilor le dă în cele două Epistole către Corinteni, vorbind despre slujirea apostolică.

În concluzia la această parte a prezentării de față se cuvine subliniat că formulările, precizările, definițiile sau sinonimele folosite în Epistolele către Corinteni și, în general, în scrierile Noului Testament, pentru a descrie și expune laturi ale preoției apostolice, îmbogățesc, totodată, cunoștințele asupra preoției ierarhice sacramentale și contribuie la înțelegerea și adîncirea adevărurilor de bază asupra temei raporturilor, mai întii, de simultaneitate, iar apoi, de continuitate, dintre preoția apostolică și cea ierarhică. Această posibilitate este cu atît mai mare cu cît Sfîntul Apostol Pavel se folosește invariabil în formulările de acest fel, de pluralul care implică descrieri privitoare nu numai la vorbitorul ca atare, ci și la categoria de slujitori din care acesta face parte.

**c. Harisme, preoție apostolică și preoție ierarhică.** Termenul *χαρισμα* (nom. pl. : *χαρισματα*) dar, har acordat gratuit, harismă, apare foarte des în literatura antică greacă (în Oracolele Sibiline 2, 54) și în Vechiul Testament (înț. lui Isus Sirah 7, 33, în variantă textuală, ca și în 33, 30)<sup>35</sup>.

În Noul Testament, acest termen este întrebuintat de 17 ori, de fiecare dată, cu o singură excepție (I Petru 4, 10), de Sfîntul Apostol Pavel. Acest termen desemnează darurile extraordinare pe care le primesc de la Duhul Sfînt cei ce se botează, dar și harul preoției ierarhice (I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6). Cei dintii care s-au vrednicit de primirea acestor daruri speciale ale Sfîntului Duh au fost Apostolii și cei «ca la o sută douăzeci» de frați (Fapte 1, 15; 2, 1—4) care erau adunați în foisorul din Ierusalim la Pogorîrea Sfîntului Duh (2, 1—4). Primirea Duhului Sfînt de către creștini este prezisă de profetul Ioil care anunța era mesianică prin cuvinte primite de la Dumnezeu, astfel : «În zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrînii vise vor visa. Încă și peste slujnicele Mele voi turna în acele

35. Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und übrigen urchristlicher Literatur*, Berlin, 1963, col. 1737.

zile, din Duhul Meu și vor prooroci. Și minuni voi face sus în cer și jos pe pământ, semne» (Fapte 2, 17—19; cf. Ioil 3, 1—5; Isaia 44, 3). Manifestarea acestor daruri excepționale ale Sfântului Duh s-a produs, în mod deosebit, prin Sfinții Apostoli care săvârșeau «multe minuni și semne în Ierusalim» (Fapte 2, 43; cf. 3, 2—8; 5, 12, 15—16). Săvârșirea semnelor și a minunilor (Fapte 4, 30; Marcu 16, 20), a tămăduirilor (Fapte 4, 30; Marcu 16, 17—18) ca și a altor fapte minunate (Marcu 16, 17—18) este dovada de netăgăduit a puterii primite de Sfinții Apostoli pentru a convinge pe cei ce le ascultau cuvîntul de divinitatea mesajului lor și a lui Iisus Hristos Care se afla în centrul propovăduirii lor. Dar și cei ce se botezau vor primi daruri și puteri excepționale ca alungarea demonilor, vorbirea în limbi, tămăduirea bolilor etc. (Marcu 16, 17—18). Și ceilalți misionari din epoca apostolică aveau puterea de a săvârși semne și minuni mari, ca de pildă Sfântul Ștefan (Fapte 6, 8), Sfântul Filip (Fapte 8, 6, 13), Sfinții Barnaba și Pavel (14, 3; 15, 12). Aceste daruri vor fi mijloace importante prin care Sfinții Apostoli și alți misionari vor dobîndi mari izbînzi în îndeplinirea misiunii lor de propovăduitori ai Evangheliei (cf. Rom. 15, 19).

Aceste daruri excepționale ale Sfântului Duh nu sînt, firește, un scop în sine, ci mijloace prin care se propovăduiește Hristos cu rezultate din cele mai strălucite. Între aceste daruri excepționale primite de Sfinții Apostoli este vorbirea în limbi sau glosolalia care a fost necesară pentru a se putea vesti Evanghelia la toate neamurile (Matei 28, 19), «pînă la marginea pămîntului» (Fapte 1, 8) și pentru a se împlini proorocia lui Isaia ca «toată limba să dea slavă lui Dumnezeu» (45, 23; Rom. 14, 11) și să mărturisească «toate graiurile că Domn este Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl» (Filip. 2, 11)<sup>36</sup>.

În Epistolele Sfântului Apostol Pavel (Rom. 12, 6—8; I Cor. 12, 4—11, 28—31; 14, 6; cf. Efes. 4, 11—12), se scoate în evidență că și unii creștini s-au învrednicit de primirea unor daruri extraordinare de la Sfântul Duh pe care Apostolul neamurilor le desemnează prin termenul *harismata* (Rom. 12, 6; I Cor. 1, 7; 12, 4, 9, 28, 30, 31). Aceste harisme însă se manifestă, de regulă, în cadrul restrîns al comunității locale și numai spre zidirea Bisericii (I Cor. 14, 4; cf. 10, 23; 14, 17) și spre folosul celorlalți creștini (I Cor. 12, 7; cf. 6, 12; 10, 23; II Cor. 12, 1). Pentru ca aceste daruri să-și atingă țelul pentru care Sfântul Duh le încredințează «după cum voiește» (I Cor. 12, 11), manifestarea lor trebuie să se subordoneze unor reguli precise pe care Sfântul Apostol Pavel le stabilește în Epistolele către Romani (12, 6—8) și I Corinteni (12, 1—31; 14, 1—39), căci, întru toate, domnește principiul: «Toate să se facă după cuviință și după rînduială» (I Cor. 14, 40). Și, mai presus de orice, manifestarea harismelor trebuie să se săvârșească potrivit legii și căii dragostei «care le întrece pe toate» (I Cor. 12, 31), deoarece nici unul din aceste daruri excepționale nu însemnează absolut nimic în absența dragostei: «De aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de aș avea darul

36. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvînt către cititori*, în *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 5.

proorociei și tainele toate le-aș cunoaște și orice știință și de aș avea atîta credință încît să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sînt» (I Cor. 13, 1—2). «Dragostea nu cade niciodată. Cît despre proorocii — se vor desființa; darul limbilor va înceta; știința se va sfîrși» (13, 8). Întregul imn al dragostei este prilejuit Sfîntului Apostol Pavel de expunerea asupra harismelor și a manifestării acestora în cadrul adunărilor liturgice ale creștinilor (I Cor. 13). Stabilind această «cale care le întrece pe toate» (I Cor. 12, 31), Sfîntul Apostol Pavel introduce, în acea lungă expunere asupra disciplinei în timpul slujbelor bisericești, care începe în capitolul 10 și ia sfîrșit în capitolul 14, conceptul specific, creștin, de ordine și rînduială în viața liturgică și comunitară a creștinilor, motivat prin raporturi innobilate de dragoste, care «îndelung rabdă... este binevoitoare... nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufeste... nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mînie, nu gîndește răul, nu se bucură de nedreptate...» (I Cor. 13, 4—6).

Introducerea unor formulări ca cele de mai sus este, prin ea însăși elocventă, în sensul că ne dezvăluie unele carențe existente în Biserica din Corint, care se făceau simțite mai cu seamă în adunările de cult, în care, adesea, se manifestau fapte și atitudini reprobabile (I Cor. 10, 21, 23, 32; 11, 10, 17—22, 27—34; 12, 25—26, 31; 14, 1, 9, 17, 20, 26—28, 33—38, 40) care, înainte de toate, dezvăluiau lipsa dragostei dintre membrii acelei comunități. Una din cauzele care duceau la apariția unor situații nedorite, ca cele descrise în textele amintite de Apostolul neamurilor era tocmai manifestarea unora dintre harismaticii care făceau parte din Biserica întemeiată la Corint și, în mod deosebit, a harismei vorbirii în limbi (14, 2, 4, 9, 19, 21, 22—23, 27—28 etc.).

Vorbind însă despre harismele pe care le primiseră unii din creștinii corinteni, Sfîntul Apostol Pavel dezvoltă tema generală a *tuturor darurilor* (12, 4) și *slujirilor* (12, 5) care se manifestă într-o Biserică în care prezența și lucrarea minunată a Sfîntului Duh sînt permanente ceea ce vă constitui un motiv puternic al credibilității Evangheliei în vederea pătrunderii ei la iudei și la păgîni. Pornind de la ideea diversității darurilor și slujirilor, Sfîntul Apostol Pavel va dezvolta, în această parte a Epistolei întîi către Corinteni (12, 12—27; cf. Rom. 12, 4—8), expunerea unei teologii a Bisericii ca trup tainic al lui Iisus Hristos. Și, după cum trupul în general este alcătuit din mai multe mădulare, fiind, totuși, o unitate, tot astfel și Biserica fiind trupul tainic al lui Iisus Hristos, este alcătuită din toți cei ce s-au botezat «într-un Duh», «fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi» (12, 13), care sînt mădulare cu roluri diferite ale aceluiași trup. Existența acestor mădulare diferite trebuie să aibă drept urmare ajutorarea reciprocă a mădulelor, îngrijindu-se «unele de altele» (12, 25). De aici concluzia că, «dacă un mădular suferă, toate mădulele suferă împreună și dacă un mădular este cinstit, toate mădulele se bucură împreună» (12, 26). În cadrul unei astfel de concepții teologice atît de generoase, Apostolul neamurilor prezintă și principalele aspecte ale doctrinei asupra prezenței și manifestării darurilor și slujirilor în Biserică.

Din această prezentare a Bisericii ca trup tainic al lui Hristos rezultă, în mod limpede, că autorul sfînt are în vedere pe toți cei ce alcă-

tuiesc Biserica, indiferent de poziția pe care fiecare o ocupă în cadrul acestei instituții începînd cu credincioșii simpli și terminînd cu aceia care ocupă cele mai importante locuri în ierarhia bisericească. Apostolul autor se include și pe sine între cei ce fac parte din unicul trup al lui Hristos care este Biserica (12, 13: «Într-un Duh ne-am botezat noi toți ca să fim un singur trup»). Ideea de bază care rezultă din expunerea de mai sus a autorului Epistolei este aceea că toți cei ce fac parte din Biserică sînt de folos unii altora (12, 25), fiecare putînd să aibă un rol important în desfășurarea zilnică a vieții creștine. De aici nu trebuie să rezulte un egalitarism dăunător în sensul că, socotindu-se egali cu toți ceilalți creștini, cei însărcinați cu anumite slujiri, să nu le împlinească din toată inima, cu râvnă și cu bune rezultate (cf. Rom. 12, 7: «Dacă avem slujbă, să stăruim în slujbă; dacă unul învață, să se sîruiască în învățatură»).

Într-un astfel de context, Sfîntul Apostol Pavel oferă o listă, nu atît a slujitorilor, cît a slujirilor, adică a acelor lucrări pe care cei ce sînt înzestrați cu anumite daruri trebuie să le săvîrșească «spre zidirea Bisericii» (I Cor. 14, 12; cf. 14, 26; Efes. 4, 12). De aceea, prima listă a acestor daruri este o listă «a lucrărilor (ἐνεργημάτων)» (12, 6; cf. 12, 10, ca variantă textuală) pe care «le lucrează unul și același Duh» (12, 11) prin anumite subiecte umane pe care le rînduiește și le înzestrează spre aceasta. Multe din aceste lucrări care se săvîrșesc pe baza darurilor speciale ale Sfîntului Duh revin unor credincioși care nu au fost înzestrați cu harul preoției ierarhice. Totuși, aceste daruri și lucrări nu sînt aspecte ale preoției obștești deoarece ele nu rămîn pururi în Biserică, pe cînd preoția tuturor credincioșilor este o realitate bisericească permanentă. Dar foarte numeroase din aceste daruri și harisme speciale pot fi săvîrșite și de membrii ierarhiei bisericești, în măsura în care li s-au încredințat ca atare (cf. II Tim. 1, 7), deoarece cei dinții cărora li s-au împărtășit aceste daruri excepționale sînt Sfîntii Apostoli (Fapte 2, 4, 43; I Cor. 14, 8; cf. Matei 10, 1; Marcu 3, 14; 16, 20), dar și ceilalți misionari care aveau îndatorirea de a propovădui Evanghelia aflîndu-se, prin aceasta, sub permanenta asistență a Sfîntului Duh (Fapte 8, 13; 11, 21; cf. Luca 10, 9, 17, 19—20). În măsura în care aceste daruri speciale revin Sfîntilor Apostoli și, în general, slujitorilor bisericești hirotoniți, devin, în majoritatea lor, parte inseparabilă a slujirii lor preoțești apostolice sau ierarhice, după caz. În cea mai mare parte a lor, harismele amintite în I Corinteni (12, 8—10, 28; cf. Romani 12, 6—8; cf. Efeseni 4, 11) apar ca obligatorie înzestrare a slujitorilor bisericești în vederea împlinirii lucrării lor preoțești. Așa sînt, de exemplu, harismele indicate prin denumiri cum sînt: cuvînt de înțelepciune, cuvîntul înțelepciunii, credința (I Cor. 12, 8—10), slujirea, învățatura, îndemnarea, cîrmuirea, milostenia (Rom. 12, 6—8), care constituie îndatoriri permanente de bază ale oricărui slujitor bisericesc. Ele trebuie considerate, chiar dacă apar în așa-numitele liste ale harismelor, ca indispensabile vieții creștine, fiind necesare Bisericii chiar în absența harismaticilor a căror existență este consemnată pentru ultima oară de Sfîntul Irineu<sup>37</sup>. Sfîntul Ioan Hrisostom face deja remarcă importantă că harismaticii dispăruseră din Bise-

37. Adv. Haer. II, 14, 4; V, 6, 11.



rică înainte cu mult față de epoca în care își alcătuea Comentariul asupra Epistolei întâi către Corinteni<sup>38</sup>. Dacă Sfântul Apostol Pavel consemnează aceste slujiri într-un context în care, în mod tradițional, este identificată o listă a așa-numitelor harisme, acest fapt nu trebuie să ne conducă la concluzia că ele aparțin în exclusivitate harismaticilor. Mai curînd este indicat să considerăm că cea mai mare parte a acestor slujiri, fiind permanent necesare în Biserică, reveneau, atunci ca și după aceea, pînă astăzi, celor ce purtau grija generală față de armonioasa dezvoltare și evoluție a vieții bisericești, adică celor înzestrați cu harul preoției ierarhice sacramentale.

În mod deosebit trebuie să considerăm ca daruri absolut speciale, deci ca harisme în sensul cel mai propriu al cuvîntului, profeția, darul vindecărilor, vorbirea în limbi și tălmăcirea limbilor (I Cor. 12, 9), darul facerii de minuni (12, 28), care, prin natura lor, apar ca manifestări excepționale ale puterii Sfîntului Duh, spre a argumenta cuvîntul propovăduirii cu puterea unor semne și minuni necesare în scopul convingerii ascultătorilor primelor vestiri evanghelice de divinitatea Creștinismului, deoarece iudeii, și nu numai ei, cereau minuni și semne (I Cor. 1, 22; Matei 12, 38; 16, 1; Ioan 4, 48). Odată cu trecerea timpului și, mai cu seamă, prin înaintarea în cunoașterea învățaturii creștine și în trăirea adevărului evanghelic, necesitatea și importanța unor harisme ca cele de mai sus în care accentul cade pe elementul supranatural scad din ce în ce mai mult. Acest accent se deplasează din ce în ce mai mult asupra practicii virtuților creștine cum sînt credința, nădejdea și, mai ales, dragostea, care, în momentul scrierii Epistolei întâi către Corinteni, erau, deja, lucrul cel mai important, cum rezultă limpede din textul: «În prezent rămîn acestea trei: credința, nădejdea, dragostea. Iar cea mai mare dintre acestea este dragostea» (I Cor. 13, 13).

Sfîntul Apostol Pavel ne oferă, apoi, în Epistola întâi către Corinteni, lista unor slujitori și harismatici care acționau în Biserică, scriind: «Pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători; apoi pe cei ce au darul de a face minuni; apoi darurile vindecărilor, ajutorările, cîrmuirile, felurile limbilor» (12, 28). Din simpla lectură a textului de mai sus, se poate constata că autorul sfînt stabilește o ierarhie între cei la care se referă în această listă, avînd drept criteriu importanța diverselor slujiri și daruri care se puteau manifesta, prin ei, în Biserică<sup>39</sup>.

O primă ierarhizare pe care o stabilește Sfîntul Apostol Pavel între slujitorii și harismaticii pe care-i are în vedere, rezultă din faptul că triada: Apostoli, prooroci și învățători se distruge, prin modul în care este introdusă («întii Apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători»), de ceilalți harismatici și de celelalte harisme a căror ordine nu mai apare numerotată. O a doua ierarhizare a acestor slujiri și harisme apare în fiecare din cele două grupe stabilite cum am arătat mai sus. Pe primul loc, în cea dintîi grupă, cea mai importantă, apare, conform chiar numerotării autorului sfînt («întii») slujirea de Apostol: «Pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: *întii Apostoli*» (12, 28; cf. 29; Efes. 2, 20; 4, 11).

38. *Omilia a XXIX, 1, P.G., LXI, 239.*

39. Numeralele adverbiale «întii», «al doilea», «al treilea» stabilesc o ordine de valoare între cele trei categorii de slujitori. Slujitorul desemnat prin «întii» este mai presus de cel de-al «doilea» etc.

Unii exegeți consideră că termenul «Apostol» din acest text nu desemnează grupul celor doisprezece bărbați aleși de Domnul din mulțimea ucenicilor «pe care i-a numit Apostoli» (Luca 6, 13)<sup>40</sup>, ci o serie de trimiși sau delegați ai Bisericilor pentru a împlini o misiune oarecare pe lângă alte Biserici (II Cor. 8, 23) sau misionari itineranți<sup>41</sup>. Este de observat însă că, chiar dacă, în Noul Testament, termenul *apostolos* apare uneori, foarte rar, cu însemnarea de trimis, în general (Ioan 13, 16; II Cor. 8, 23 etc.), în marea majoritate a cazurilor, acest termen desemnează pe cei doisprezece (vezi de ex. Matei 10, 2; Marcu 3, 14; 6, 30; Luca 6, 13; 9, 10; 17, 5; Fapte 1, 2, 26; 2, 37, 42, 43; 5, 2, 12, 18, 29, 40; 6, 6; 8, 1, 14, 18; 9, 27, 15, 2, 4, 6, 22, 23; 16, 4), pe Sfântul Apostol Pavel și Barnaba (Fapte 14, 4, 14) sau numai pe Sfântul Pavel (Rom. 1, 1; 11, 13; I Cor. 1, 1; 9, 1 etc.). Pe de altă parte, Epistola întâi către Corinteni este, așa cum s-a arătat, o scriere în care se cuprind numeroase precizări asupra apostolatului în general și asupra celui paulin, în special. De aceea, Sfântul Pavel nu se poate referi în I Corinteni 12, 28—29 îndeosebi, decît la Sfinții Apostoli, la cei doisprezece, la el însuși<sup>42</sup>, dar și la cei mai importanți dintre misionarii creștini din epoca începuturilor Creștinismului. Între aceștia, Teodoret al Cirului îi numește pe cei șaptezeci de ucenici ai Domnului (Luca 10, 1 ș.u.), pe Barnaba (cf. Fapte 14, 4, 14), pe Epafrodit «apostolul» filipenilor (Filip. 2, 25) etc.<sup>42 a</sup>. Sintagma «Apostoli și prooroci» este întâlnită în Epistola către Efeseni în contextul semnificativ: «Zidiți pe temelia Apostolilor și proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos» (2, 20). Nu încape nici o îndoială că, aici, Sfântul Pavel nu poate avea în vedere decît pe Sfinții Apostoli, care se află, în Biserică, pe locul cel mai înalt pentru că, prin ei, a fost descoperită Evanghelia pe care o cunoaștem, nemijlocit, de la Iisus Hristos.

După Apostoli, pe poziția a doua, Sfântul Apostol Pavel așază pe *prooroci*. Nu încape nici o îndoială că autorul Sfînt nu are, aici, în vedere pe proorocii Vechiului Testament, căci atunci erau mai mulți prooroci în Biserică decît în Vechiul Testament, cum notează Sfîntul Ioan Hrisostom<sup>43</sup>. Între acești prooroci, Sfîntul Ioan Hrisostom enumăra pe fiicele lui Filip (cf. Fapte 21, 9) și pe Agav (11, 28; 21, 11). El amintește și textul din I Corinteni 14, 29; «Iar proorocii să vorbească doi sau trei, iar ceilalți să judece»<sup>44</sup> din care se constată că, în Biserică din Capitala Ahaei, activau mai mulți profeți.

40. André Lemaire, *Les Epîtres de Paul: La diversité des ministères*, în *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, sous direction de Jean Delorme, col. «Parole de Dieu», Éditions du Seuil, Paris, 1973, p. 39; J. Delorme, *Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament*, *ibidem*, p. 289—291.

41. *Ibidem*.

42. Sfîntul Ioan Hrisostom, *Comentariu la I Cor.*, Omilia a XXIX-a, I, P.G., LXI, 245, 264.

42 a. *Comentariu la I Cor.*, P.G., LXXXII, 329.

43. *Comentariu la I Cor.*, P.G., LXI, 265; vezi și Teodoret, *op. cit.*, LXXXII, 329.

44. *Comentariu la I Cor.*, P.G., LXI, 265.

În al treilea rînd deci, după Apostoli și prooroci, Sfîntul Apostol Pavel rînduiește, între cei ce sînt așezați de «Dumnezeu în Biserică» (12, 28), pe *învățători* ( διδασκάλους ). Sfîntul Ioan Hrisostom arată că învățătorii sînt enumărați după prooroci pentru că aceștia din urmă primeau de la Duhul Sfînt întregul conținut al descoperirilor făcute de ei Bisericii, pe cînd învățătorul expune cele despre credință folosind îndeosebi priceperea și posibilitățile minții sale<sup>45</sup>. În timp ce proorocul primește întreaga descoperire de la Duhul Sfînt, totul la el fiind dar, în activitatea învățătorului este foarte mare trudă omenească<sup>46</sup>. Pentru a ilustra afirmațiile de mai sus, Sfîntul Ioan Hrisostom citează următorul text din Epistola întii către Timotei: «Preoții care stau în fruntea (celorlalți) să fie învredniciți de îndoită cinstire, mai ales cei ce se *ostenesc* (οἱ κοπιῶντες) (cf. I Tes. 5, 12) în cuvînt și învățătură» (5, 17)<sup>47</sup>. Cei ce învață trebuie să se ostenească pentru ca expunerile lor «să consune cu dumnezeiasca Scriptură»<sup>48</sup>.

În partea a doua a versetului 28 (cap. 12), Sfîntul Apostol Pavel enumeră și alte daruri și slujiri așezate de Dumnezeu în Biserică: darul de a face minuni, darurile vindecărilor, ajutorările, cîrmuirile și, în sffrșit, felurile limbilor (vorbirea în limbi, cf. 12, 30). Dintre toate aceste daruri, cele indicate prin termenii «ajutorări» și «cîrmuiri» (κυβερνήσεις) sînt fapte ale alegerii și silinței noastre<sup>49</sup>. Dar ele sînt înfățișate ca daruri ale lui Dumnezeu pentru a ne îndatora să mulțumim lui Dumnezeu pentru darul lor spre a nu ne mîndri<sup>50</sup>. Toate celelalte daruri mai sus amintite sînt, propriu-zis, harisme care se manifestă în Biserică spre a se dovedi puterea și lucrarea lui Dumnezeu spre întărirea și sporirea credinței și cucerniciei credincioșilor. De notat că vorbirea în limbi este ultima amintită în această listă a slujirilor și darurilor pentru ca cei ce se mîndreau cu un astfel de dar să se smerească<sup>51</sup>. Mai e, de asemenea, de notat că vorbirea în limbi de care amintește aici Apostolul neamurilor era un dar care nu folosea obștii credincioșilor dacă nu se tîlmăcea înțelesul celor descoperite glosolaliilor. În cazul în care nu există tîlmăcitor, era mai bine ca vorbitorul în limbi «să tacă în biserică și să-și grăiască numai lui și lui Dumnezeu» (I Cor. 14, 28).

Luînd aminte cu atenție la lista slujitorilor, slujirilor și darurilor enumerate în I Corinteni 12, 28, este de observat, mai întii, că sînt evidențiate toate activitățile și funcțiunile din Biserică, nu numai cele cu caracter excepțional, ci și cele mai obișnuite, comune și deci, permanente. Însăși introducerea la acest text important: «Pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică», ne atrage atenția că autorul sfînt are în vedere o largă și cuprinzătoare enumerare a slujirilor și funcțiunilor în Biserică.

45. *Ibidem*.46. *Ibidem*.47. *Ibidem*.48. *Ibidem*.49. Teofilact al Bulgariei, *Trimiterile cele patrusprezece ale slăvitului și prea lăudatului Apostol Pavel*, tilcuite de Fericitul Teofilact. Arhiepiscopul Bulgariei și împodobite cu diferite însemnări de Nicodim Aghioritul; traducere în limba română de Veniamin Costache, tomul I, București, 1904, p. 468.50. *Ibidem*.51. *Ibidem*.

Înscrierea slujirii de Apostol în fruntea acestei liste ne dezvăluie intenția vădită a autorului sfânt de a pune în lumină importanța primei slujiri instituite sacramental de Mintuitorul Însuși pentru că, înainte de a fi fost toate celelalte slujiri și activități în Biserică, s-a manifestat puterea Sfinților Apostoli, care, din momentul înființării primei Biserici, cea din Ierusalim, au asigurat împlinirea tuturor trebuințelor spirituale ale celor ce o alcătuiau. Arătând că Apostolii sînt cei dintîi așezați de Dumnezeu în Biserică, autorul sfînt stabilește nu o simplă prioritate cronologică, ci evidențiază importanța acestei slujiri ca și primatul care îi revine asupra tuturor celorlalte slujiri și activități. Această idee este subliniată de Sfîntul Ioan Hrisostom cînd precizează: (Apostolul) «Nu a zis simplu: «Dumnezeu a pus în Biserică Apostoli sau profeți», ci a pus întîi, și al doilea și al treilea»<sup>52</sup>, sugerînd că stabilirea acestei ordini numerice indică și o ordine de importanță.

Desigur că Sfinții Apostoli au fost înzestrați cu cele mai mari și numeroase harisme prin intermediul cărora ei dovedeau celor ce le ascultau cuvîntul, divinitatea Evangheliei; dar importanța poziției lor în Biserică nu avea ca temei această înzestrare harismatică, ci calitatea lor de ucenici și trimiși instituiți de Domnul, faptul că numai lor li se încredințase nemijlocit învățătura evanghelică și fuseseră hirotoniți în treapta preoției apostolice, motiv pentru care ei vor fi prezentați ca unii care au așezat, prin lucrarea lor, temelia pe care se va zidi Biserică istorică (Efes. 2, 20). Ei vor fi, pe tot timpul vieții lor, cei mai înalți cîrmuitori și preoți ai Bisericii pentru că, pe lîngă că aveau îndatorirea de a propovădui celor din afară Evanghelia, ceea ce îi copleșea «*În toate zilele, eră grija de toate Bisericile*» (II Cor. 11, 28), identificarea lor cu toate situațiile și evoluțiile din biserici, cu toate slăbiciunile, încercările sau smintelile prin care trecea fiecare creștin: «Cine este slab, scrie Sfîntul Apostol Pavel, și eu să nu fiu slab? Cine se smintește și eu să nu ard?» (II Cor. 11, 29).

În această calitate de cîrmuitori și purtători de grijă față de întreaga Biserică, de deținători ai preoției apostolice, sînt înscrisi Sfinții Apostoli în fruntea listei slujirilor și harismaticilor din I Corinteni 12, 28. Lor le sînt subordonate toate activitățile și slujirile din Biserică spre a asigura ordinea și pacea în viața creștină și în adunările de cult (I Cor. 14, 33). Însuși autorul Epistolei întîi către Corinteni, Sfîntul Apostol Pavel, își exercită autoritatea sa apostolică scriind și trimițînd Epistola Bisericii din Corint și stabilind lista slujirilor și darurilor în Biserică și arătînd importanța acestora, pentru că există în ce privește darurile Sfîntului Duh, o ierarhizare pornindu-se de la criteriul folosului pe care-l aduc zidirii Bisericii (I Cor. 12, 31; cf. 14, 4, 12, 17). Stabilirea unei relații între slujiri ca cea apostolică sau învățătorescă și cîrmuitoare și între manifestarea unor harisme ca facerea de minuni sau vorbirea în limbi este nu numai logică, ci și necesară, deoarece viața bisericească și creștină este una și indivizibilă, iar armonia și pacea care rezultă din totalitatea manifestărilor care o compun sînt condiție a propășirii generale a Bisericii. Acest fapt rezultă în mod plastic din metafora trupului și mădularelor pe care Sfîntul Apostol Pavel o propune cititorului tocmai

52. Comentariu la I Cor., Omilia XXXII, 1, P.G., LXI, 264—265.

într-un context ca acesta (12, 12—27). Nu se poate concepe manifestare folositoare a harismelor decât în deplin consens cu întreaga Biserică, inclusiv cu cei ce asigură cîrmuirea acesteia.

Așa cum s-a arătat *proorocii* sînt enumerați de Sfîntul Apostol Pavel în lista amintită îndată după Apostoli: «Pe unii i-a pus Dumnezeu, în Biserică: întii Apostoli, al doilea prooroci» (I Cor. 12, 28). Dacă asupra slujirii apostolice, Sfîntul Pavel nu stăruiește în această parte a Epistolei pentru că a făcut acest lucru într-alte fragmente ale aceleiași Epistole, cu totul altfel stau lucrurile dacă avem în vedere harisma profeției. Autorul sfînt nu se mărginește la simpla sa însuirire. Se poate spune chiar că expunerile privind această harismă sînt cele asupra cărora se va opri în mod deosebit Sfîntul Pavel în această parte a Epistolei (capitolele 12—14).

Mai întii, Sfîntul Apostol Pavel afirmă existența ca atare a harisimei proorociei (12, 10; 13, 2, 8; cf. 14, 1, 3, 4, 5 etc.). Această harismă poate fi primită de bărbați sau de femei (11, 4—5; Fapte 11, 28; 13, 1; 21, 9, 11; cf. Fapte 2, 17—18; Ioel 3, 1—5; Isaia 2, 2, 33; 10, 45). Darul proorociei este, în exclusivitate, un dar și o lucrare ale lui Dumnezeu pentru că cel ce proorocește primește întregul conținut al descoperirii sale de la Duhul Sfînt (Fapte 2, 17—18; II Petru 1, 20—21). «Cel ce proorocea, precizează Sfîntul Ioan Hrisostom, primea tot ceea ce spunea, de la Duhul»<sup>53</sup>. Darul proorociei este unul din «cele mai bune» (12, 31), la care trebuie să rîvnească orice creștin (14, 1). «Cel ce proorocește e mai mare decât cel ce grăiește în limbi, afară numai dacă tălmăcește, ca Biserica să ia întărire» (14, 5). «Vorbirea în limbi este semn nu pentru credincioși, ci pentru cei necredincioși, iar proorocia, nu pentru cei necredincioși, ci pentru cei ce cred» (14, 22).

Motivul pentru care proorocia este atît de prețuită de autorul Epistolei este acela că, fiind, în posesia acestei harisme, «cel ce proorocește vorbește oamenilor spre zidire, îndemn și mîngîiere» (14, 3) și «zidește Biserica» (14, 4; cf. 14, 12). Ascultînd proorocii în adunările creștinilor, chiar cel necredincios și neștiutor «se va închina lui Dumnezeu, mărturisind că Dumnezeu este, într-adevăr, printre noi» (printre creștini, 14, 25). Într-un cuvînt, proorocia este de folos atît Bisericii în general, celor ce cred, cît și celor necredincioși sau neștiutori pentru că această harismă oferă o cale de cunoaștere a voii și Persoanei lui Dumnezeu.

Conținutul ca atare al proorociei nu este simplu de stabilit. Verbul *προφητεία* înseamnă a profeti, a anunța profetic, a prezice (Matei 7, 22; Mărcu 14, 65; Fapte 2, 17) și desemnează acțiunea de descoperire a voii lui Dumnezeu și a unor evenimente care se produc în viitor, și au o importanță deosebită pentru Biserică și pentru credincioșii și slujitorii ei (I Petru 1, 10—11). Dar chiar accentul cade, în profeție, pe descoperirea unor evenimente viitoare (vezi Fapte 11, 28; 21, 10—11; cf. 20, 23; I Tim. 1, 18; 4, 14), acestea sînt în așa fel înfățișate încît ne dezvăluie numai aspecte *fundamentale* ale viitorului Bisericii, care se află sub ocrotirea lui Dumnezeu. Firește că cel mai mare Prooroc, Proorocul prin excelență (Ioan 4, 19; 6, 14; 7, 40, 9, 17; cf. 1, 21, 25), este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos în învățătura Căruia se descifrează întregul des-

53. Comentariu la I Cor., Omilia XXXII, 1, P.G., LXI, 265.

tin al Bisericii și al ființei umane pînă la sfîrșitul veacurilor și, după aceea, în viața veșnică. Mîntuitorul Își vedește lucrarea profetică în întreaga Sa propovăduire care stă sub semnul unei noutăți absolute deoarece nimeni n-a mai descoperit oamenilor adevăruri și învățături asemenea celor rostite de El. Ca Fiul al lui Dumnezeu-Tatăl, Iisus Hristos este singurul care cunoaște pe Tatăl. Toate descoperirile făcute oamenilor au fost date lui Hristos de la Tatăl : «Pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decît numai Fiul și cel cărui va voi Fiul să-i descopere» (Matei 11, 27 ; cf. 16, 17 ; Luca 10, 22). Iisus subliniază ineditul lucrării și învățăturii Sale spunînd : «Fericiți sînt ochii care văd cele ce vedeți voi !... Mulți prooroci și regi au voit să vadă ceea ce vedeți voi, dar n-au văzut și să audă ceea ce auziți, dar n-au auzit» (Luca 10, 23—24 ; cf. Ioan 1, 18 ; 6, 46 ; I Ioan 4, 12). Sînt însă, în predica lui Iisus, și descoperiri care privesc lucrarea, destinul și încercările prin care aveau să treacă Apostolii Săi (Matei 10, 16—33 ; 19, 27—29 ; 28, 19—20 ; Ioan 21, 18—23 etc.). Parusia, învierea trupurilor, judecata universală (Matei 24—25 etc.) poartă, în mod deosebit, pecetea specifică a profeției pentru că ne descoperă evenimente și fapte care aparțin viitorului și, deci, fără să fi fost aduse la cunoștință de Domnul, ele ar fi rămas necunoscute, iar edificiul evanghelic ar fi rămas incomplet, deoarece creștinul n-ar fi putut cunoaște sensul eshatologic al faptelor și existenței sale și, deci, condițiile în care poate dobîndi viața veșnică.

Expunînd învățătura evanghelică pe care au primit-o de la Mîntuitorul, Sfinții Apostoli au fost ei înșiși învățători și profeți în sensul cel mai propriu al cuvîntului, dar, pentru ei, această lucrare nu era, propriu-zis, profetică deoarece ei propovăduiau învățătura *expusă public* de Mîntuitorul. Ei nu propovăduiau decît ceea ce fusese deja descoperit, iar misiunea lor se mărginea la retransmiterea acestei descoperiri deja făcute prin Iisus Hristos, Proorocul prin excelență.

Cei ce primiseră harisma profeției și activau în Biserica din Corint, de exemplu, primeau o descoperire specială privind viața comunității respective, a altor Biserici sau chiar a unor persoane care aveau un rol în Biserică sau urmau să primească un asemenea rol în viitor. Așa, de pildă, prin profeții s-a cunoscut că va fi foamete mare în Iudeea (Fapte 11, 28—29), că Sfîntul Apostol Pavel va fi arestat la Ierusalim după cea de-a treia călătorie misionară (Fapte 21, 11), că Timotei va fi un vrednic slujitor al lui Hristos (I Tim. 1, 18 ; 4, 14 ; cf. Fapte 16, 2). În expresii ca : «Duhul Sfînt mărturisește prin cetăți» (Fapte 20, 23) ; «Duhul grăiește lămurit» (I Tim. 4, 1) etc., trebuie să identificăm prezența profeției și a profetului, pentru că Duhul Sfînt grăia prin profeți (II Petru 2, 21). Sfîntul Apostol Pavel însuși avea harisma profeției pe care o va manifesta, de pildă, în cuvîntarea de la Milet în care atrage luarea aminte cititorilor spunînd : «Căci eu știu... că, după plecarea mea, vor intra, între voi, lupi îngrozitori, care nu vor cruța turma» (Fapte 20, 29 ; vezi și I Tim. 4, 1 ; II Tim. 3, 1—6). Prin intermediul profeției, deci, Biserica și persoanele care o slujesc sînt prevenite asupra unor evenimente care, o dată cunoscute, pot fi preîntîmpinate mai ales în ce privește consecințele lor nefaste. Cea mai extinsă și, în același timp, aprofundată profeție asupra viitorului și istoriei Bisericii rămîne, desigur, Apocalipsa, iar

cel mai de seamă profet al epocii apostolice și postapostolice este autorul acestei cărți, Sfântul Ioan Evanghelistul.

Fiind în totalitate descoperirea Sfântului Duh (II Petru 1, 21), profeția cuprinde adevăruri fundamentale care trebuie aduse la cunoștința «oamenilor, spre zidire, îndemn și mîngiere». În cazul în care, într-o comunitate sînt mai mulți profeți este de dorit, pentru păstrarea rînduiei din Biserică, «să vorbească doi sau trei, iar ceilalți să judece» (I Cor. 14, 29). În acest text, autorul sfînt are în vedere pe profeții recunoscuți ca atare în comunitate. Ei trebuiau să expună adevăruri creștine ziditoare nu, în mod necesar, descoperiri speciale. În cazul în care vreunul din profeții participanți la adunare se învrednicea de o descoperire specială (vezi: «Iar dacă se va descoperi ceva altuia care șade», I Cor. 14, 30), acesta putea să ia cuvîntul în locul celui care avea deja cuvîntul pentru a expune învățături obișnuite (14, 30). În principiu toți proorocii puteau să vorbească, dar numai «cite unul, ca toți să învețe și toți să se mîngie» (14, 31). Aceasta presupune existența orînduiei în adunările creștinilor «pentru că Dumnezeu nu este al neorînduiei, ci al păcii» (14, 33). Fără să interzică manifestarea unor harisme ca proorocia sau vorbirea în limbi (I Cor. 14, 39), Sfîntul Apostol Pavel stăruiește ca «toate să se facă după cuviință și după rînduială» (14, 40) și numai spre folosul Bisericii (14, 12, 26, 31). Această intervenție a Sfîntului Pavel constituie manifestarea preoției sale apostolice cea grijă mistuitoare pentru toate Bisericile de care era împresurat «în toate zilele» (II Cor. 11, 28). Rînduielele comunicate creștinilor corinteni, în această parte a Epistolei (I Cor. 12—14), sînt «porunci ale Domnului» (I Cor. 14, 37), iar celui care i se pare că este «prooroc sau om duhovnicesc» (*ibid*) trebuie să-i devină lîmpede acest lucru. «Iar dacă cineva nu vrea să știe, să nu știe» (14, 38). Manifestarea profeției, a vorbirii în limbi și a altor harisme trebuie subordonate principiului zidirii Bisericii și al ordinei creștine a cărei aplicare și apreciere aparțin preoției apostolice și celei ierarhice sacramentale. Stabilind regulile de mai sus, Apostolul neamurilor cere aplicarea lor în comunitățile corintene, dar nu de către harismatici, ci de slujitorii bisericești hirotoniți (I Cor. 1, 2) cărora creștinii urmau să li se supună ca unora care erau rînduiți spre slujirea sfinților (16, 15—16). Aceasta este poruncă a Domnului (14, 37). Tot ceea ce rînduia Apostolul întemeietor aflat departe, trebuia aplicat de membrii ierarhiei bisericești aflați la fața locului și trăit de întreaga comunitate creștină. Fiind o harismă, profeția putea să fie primită atît de bărbați (Fapte 2, 17—18; 11, 27—28; 13, 1; 15, 32; 21, 10—11; I Cor. 11, 4 etc.), cît și de femei (Fapte 2, 17—18; 21, 9; I Cor. 11, 5).

În lista slujbelor și darurilor care se manifestau în Biserică apostolică, pe poziția a treia, se afla slujirea de *învățător* ( *διδάσκαλος* ). Termenul e folosit cu deosebire la singular în cele patru Evanghelii, devenind un apelativ al Mîntuitorului des întrebuintat (Matei 8, 19; 9, 11; 38; 17, 24; 19, 16; 22, 16, 24, 36 și par.; Ioan 1, 38; 3, 2; 11, 28; 13, 13, 14; 20, 16). El este singurul *învățător* al Sfinților Apostoli (Matei 23, 8, 10; Ioan 13, 13). Acesta este motivul pentru care, în Sfintele Evanghelii, termenul *didascalos* apare, cu o singură excepție (cînd desemnează pe dascălii Legii, Luca 2, 46), la singular.

În Faptele Apostolilor și în Epistole, *didascalos* se întâlnește mult mai rar decât în Sfintele Evanghelii (de 10 ori, față de 48 de ori). În Faptele Apostolilor, acest termen apare o singură dată pentru a desemna pe profeții și dascălii din Antiohia printre care se află nominalizați și Barnaba și Pavel (13, 1). În două cazuri, *didascalos* este întrebuițat de Sfântul Pavel pentru a-și defini mandatul primit de la Domnul: «Spre aceasta am fost pus propovăduitor și Apostol..., învățător neamurilor» (I Tim. 2, 7; vezi și II Tim. 1, 11). În trei situații, termenul *didascalos* este întrebuițat de Sfântul Apostol Pavel pentru a denumi slujiri din Biserică (I Cor. 12, 28, 29; Efes. 4, 11). În Evrei 5, 12, termenul *didascalos* este întrebuițat pentru a indica starea de înaltă înțelegere a Persoanei și lucrării lui Hristos pe care s-ar fi convenit s-o fi atins iudeii (Evrei 5, 12) dacă nu s-ar fi făcut «greoi la auzit» (5, 11). Sfântul Iacov folosește același cuvânt pentru a atrage luarea aminte a cititorilor răspunderilor grave care revin învățătorilor (3, 1). În două cazuri, Sfântul Apostol Pavel folosește termenul *didascalos* în sens peiorativ (Rom. 2, 20; II Tim. 4, 3).

Cu privire la textul din I Corinteni 1, 28, după cum am mai amintit, Sfântul Ioan Hrisostom face precizarea că ordinea în care sînt amintite primele trei slujiri bisericești indică și importanța și valoarea acestora: Apostolul e mai important ca prorocul, iar acesta din urmă este mai important ca învățătorul<sup>54</sup>. Tot Sfântul Ioan Hrisostom arată, cum de asemenea, s-a mai amintit că, spre deosebire de proroc, care primește de la Duhul Sfînt întreaga descoperire, învățătorul trebuie să depună eforturi susținute și sistematice pentru a-și însuși cunoștințele și înțelegerea corespunzătoare în vederea desfășurării unei activități învățătoarești<sup>55</sup>, (cf. I Tim. 5, 17). Învățătorul este chemat să aprofundeze și să descopere adevăratele înțelesuri ale cuvîntului lui Dumnezeu și apoi să le expună în mod corect și atrăgător ascultătorilor. Mîntuitorul îi reproșează fariseului Nicodim că, deși era «învățătorul lui Israel», nu putea înțelege (Ioan 3, 10) învățătura despre nașterea din apă și din Duh (3, 5). Sfîntul Apostol Pavel definește pe învățător ca fiind capabil să tilcuiască lucrurile cele mai grele (Evrei 5, 11), nu numai «cele dintii începuturi ale cuvintelor lui Dumnezeu» (Evrei 5, 12). Folosind un limbaj metaforic, Sfîntul Apostol Pavel arată că învățătorul nu mai are «nevoie de lapte» ca începătorii, ci de «hrană tare». «Pentru că oricine se hrănește cu lapte este neprețut în cuvîntul dreptății, de vreme ce este prunc. Iar hrana tare este pentru cei desăvîrșiți, care au, prin obișnuință, simțurile învățate să deosebească binele de rău» (Evrei 12—14). Din textele de mai sus rezultă obligația pentru învățător de a se instrui neîncetat ca și domeniul în care trebuie să se instruiască și anume acela al aflării înțelesurilor «Cuvintelor lui Dumnezeu» (12, 12; cf. I Tim. 4, 13, 16; II Tim. 3, 14—15). Învățătorul trebuie să ajungă la acea însușire pe care Sfîntul Apostol Pavel o cere candidatului la hirotonie (I Tim. 3, 2; cf. Tit 1, 9) și slujitorului hirotonit (II Tim. 2, 24), cînd se folosește de termenul grecesc *didacticos*, destoinic să dea învățătură. Însăși lucrarea învățătoarească implică eforturi deosebite din partea celui ce

54. Vezi nota 52.

55. Comentariu la I Tim., Omilia XXXII, 1, P.G., LXII, 265.



o săvârșește (I Cor. 9; 7—11, 14; Gal. 6, 6; I Tim. 5, 17; cf. Cor. 16, 16; I Tes. 5, 12). Din cele de mai sus, rezultă că învățătorul nu este propriu-zis un harismatic pentru că el nu primește conținutul expunerii sale de la Duhul Sfânt, ci depune eforturi pentru a și-l însuși și a-l prezenta în mod responsabil și atrăgător. Dacă învățătorul apare în lista slujirilor și a harismelor care se manifestă în Biserică, aceasta se datorează unui alt motiv și anume faptului că și el a fost înzestrat în mod special cu dreptul și puterea de a învăța în Biserică, dar nu printr-o harismă ca aceea a proorociei sau a facerii de minuni sau a vorbirii în limbi, ci printr-o harismă (cf. II Tim. 1, 6; I Tim. 4, 14) care se împărtășește de către Sfântul Duh nu direct, ci în chip *intermediat* printr-o Taină a Bisericii, și anume *prin Sfânta Taină a Hirotoniei*. Sfântul Duh lucrează în cazul învățătorilor prin Taina Hirotoniei pentru ca Biserica și mai ales cei ce dețin harul preoției ierarhice în treapta cea mai înaltă, Apostolii sau episcopi, să poată constata ceea ce se numește vocația învățătoarească sau, mai exact, vocația preoțească. Prin vocație preoțească trebuie să înțelegem, în primul rând, dorința fermă a cuiva de a sluji Biserica în calitate de învățător (I Tim. 3, 1; Tit 1, 6), apoi dacă acesta are însușirile necesare împlinirii acestei slujiri, însușiri care devin adevărate condiții morale și canonice (I Tim. 3, 2—13; Tit 1, 5—9) pentru admiterea creștinului la hirotonie. La aceste condiții se adaugă încă una care subliniază, în mod deosebit, capacitatea candidatului la hirotonie de a fi bun învățător și anume aceea de a fi *didacticos*, destoinic să dea învățătură. Mai pe larg, Sfântul Apostol Pavel definește această calitate a preotului învățător astfel: «Ținându-se de cuvîntul cel credincios după învățatură ca să fie *puternic* și să îndemne în învățatura cea sănătoasă și să *convingă* pe cei potrivnici» (Tit 1, 9).

Într-o pericopă în care se amintesc cea mai mare parte a slujirilor și harismelor care se manifestau în Biserică, Sfântul Apostol Pavel se folosește de figura de stil denumită *sinecdocă* prin care partea indică întregul. Într-un cuvînt, el se folosește de termenul *didascalos*, învățător, pentru a desemna pe *preot*, care, prin Taina Hirotoniei, primește de la Duhul Sfânt harisma de a învăța adică de a sluji și a lucra ca preot în Biserică (I Cor. 12, 4—6; cf. I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6).

Vorbind despre Apostoli, profeți și învățători, autorul sfînt reia o idee pe care o întîlnim de-a lungul întregului capitol 12 al Epistolei și anume ideea că, în Biserică, trupul tainic al lui Hristos, fiecare mădu-lar este «așezat», nu la întîmplare, ci după voia și rînduiala lui Dumnezeu. Pentru a exprima această idee atît de importantă, Sfântul Apostol Pavel se folosește de verbul  $\epsilon\iota\theta\eta\mu\iota$  care este întîlnit adesea în Epistolele și cuvîntările pauline pentru a exprima ideea de rînduire a unei persoane într-o slujire bisericească. Despre sine însuși Apostolul neamurilor scrie că, fiind socotit credincios de Iisus Hristos, a fost *pus* să-l slujească (I Tim. 1, 12). De asemenea, Sfîntul Apostol Pavel scrie că a fost «*pus* propovăduitor și Apostol..., învățător neamurilor» (I Tim. 2, 7; vezi și II Tim. 1, 11). Adresîndu-se preoților din Efes prin cunoscuta cuvîntare de la Milet, Sfîntul Apostol Pavel spune: «Drept aceea, luați amînte de voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfînt *v-a pus* ( $\epsilon\delta\epsilon\tau\omicron$ ) episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu» (Fapte 20, 28).

În Corinteni 12, acest verb este folosit de două ori pentru a evidenția că Dumnezeu este Cel ce rînduiește pe slujitorii Săi în Biserică (vers. 18, 28). Pentru că, deși, prin metafora trupului și a mădulelor, autorul sfînt are în vedere întreaga Biserică, în cazul în care folosește verbul a așeza, a rîndui, deci  $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ , el se gîndește, în mod deosebit, la cei ce sînt înzestrați cu anumite daruri spre a sluji pe creștini (12, 18). Acest verb, așa cum am arătat (vezi Fapte 20, 28; I Tim. 1, 12; 2, 7; II Tim. 1, 11; cf. Tit 1, 5), sugerează, în ce privește pe Apostoli și pe învățători, ideea de rînduire prin hirotonie (vezi I Cor. 12, 4—6, 11). Adevărații harismatici chiar dacă nu sînt hirotoniți, și ei, la rîndul lor, au primit darul pe care-l manifestă tot de la Duhul Sfînt (I Cor. 12, 4, 11), dar ei sînt miinați, în împlinirea activității lor, în exclusivitate, de putere dumnezeiască. Atît darul de a face minuni, cît și cel al vindecărilor, al vorbirii în limbi sau cel al tălmăcirii limbilor există numai în măsura în care este împărtășit de la Duhul Sfînt, iar manifestarea lor nu poate avea loc decît dacă, într-un moment sau într-altul, cei ce le dețin primesc mesajul pe care trebuie să-l transmită comunității sau puterea de a săvîrși minuni sau vindecări.

În această listă a slujirilor și darurilor mai întîlnim ceea ce Apostolul numește *ajutorări și cîrmuiri*. Așa cum spune Teofilact, deși acestea sînt fapte ale liberei alegeri și ale silinței noastre. Apostolul le numește daruri ale lui Dumnezeu pentru ca cei ce le au să nu se mîndrească socotindu-le ca bunuri personale. Ceea ce reține atenția exegetului care studiază manifestarea preoției ierarhice în cărțile Noului Testament, este enumerarea puterii *cîrmuirii* în acest catalog al darurilor și slujirilor din Biserică apostolică. Termenul  $\kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ , cîrmuire, guvernare este întîlnit numai aici în Noul Testament. Din aceeași familie lexicală, se mai folosește în Noul Testament vocabula  $\kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\eta\tau\eta\varsigma\sigma\alpha\rho\varsigma$  înseamnă, căpitan (de vas), pilot (Fapte 27, 11; Apoc. 18, 17). Deși folosit numai o dată în I Corinteni 12, 28, termenul  $\kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  a pătruns în mod definitiv în terminologia de care exegeții se folosesc pentru a prezenta doctrina noutestamentară asupra preoției ierarhice sacramentale<sup>56</sup>, deoarece este unul dintre cei mai potriviți termeni pentru a denumi una din laturile însemnate ale lucrării preoțești și anume pe cea cîrmuitoare sau pastorală. Dacă mai sus, preotul este înfățișat ca învățător fiind desemnat prin termenul *didascalos*, acum el este prezentat în calitate sa de cîrmuitor spiritual al creștinilor care i-au fost încredințați spre păstorie. În această calitate, preotul slujitor va purta de grijă și de chivernisirea și sporirea bunurilor Bisericii, de buna rînduire în gestiunea acestor bunuri care se cuvine să fie întrebuintate în avantajul turmei încredințate spre păstorie, avînd drept model, în această privință, situația din primele zile ale Bisericii din Ierusalim, cînd creștinii și cîrmuitorii lor spirituali realizează o înaltă trăire evanghelică și în ce privește posesiunea și întrebuintarea bunurilor materiale (Fapte 2, 44—45; 4, 32—37).

56. E. — B. Allo, *op. cit.*, p. 333—334; L. Coenen, *Bishop, Presbyter, Elder*, in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, translated, with additions and revisions, from the German, vol. 1: A-F, Grand Rapids, Michigan, 1986, p. 193, 194, 198; Walter Bauer, *op. cit.*, col. 902.

În lista însușirilor cerute candidaților la hirotonie (I Tim. 3, 4—5, 12), Sfântul Apostol Pavel o înscrie și pe aceea ca cei doritori să fie hirotoniți să știe să-și chivernisească bine propria lor casă, căci «dacă cineva nu știe să-și rînduiască propria sa casă, cum va purta grijă de Biserica lui Dumnezeu?» (I Tim. 3, 5). Acest text paulin dobîndește o deplină claritate dacă se ia în considerație slujirea de cîrmuitor și chivernisitor care revine slujitorului hirotonit în lumina textului din I Corinteni 12, 28.

Caracterul sacramental al acestei slujiri de cîrmuitor care revine preotului în Biserica locală reiese din afirmația inițială a Apostolului: «Pe unii *i-a pus Dumnezeu în Biserică*» (I Cor. 12, 28). Deoarece nici slujirea de învățător, nici cea de cîrmuitor nu pot fi considerate drept harisme ca proorocia sau vorbirea în limbi, de pildă, rezultă că «Dumnezeu i-a pus în Biserică» pe aceștia nu în felul în care au fost «puși» harismaticii, ci în mod sacramental adică prin Sfînta Taină a Hirotoniei, potrivit principiului că, în Biserică, nimeni nu-și ia singur o cinste ca aceasta, «ci dacă este chemat de Dumnezeu» (Evrei 5, 4; cf. Ioan 3, 27). De aceea, pe drept cuvînt, unii exegeți mai noi identifică pe cei desemnați în I Corinteni 12, 28 prin termenul «cîrmuiri» cu diaconii, episcopii și presbiterii pe care-i întîlnim, în epoca apostolică, în diversele Biserici locale (Fapte 6, 1—6; 11, 30; 14, 23; 20, 17; Filip. 1, 1 etc.).

Introducînd în lista slujirilor din Biserica apostolică și pe aceea a cîrmuirilor, autorul Epistolei stabilește și îndreptățirea unei asemenea activități în comunitatea locală pentru că noțiunea de cîrmuire stă în strînsă legătură cu aceea de rînduială, de ordine, de cuviință și de măsură, atît de insistent puse în lumină în capitolele 11—14 din I Corinteni. Ordinea, măsura și cuviința (cf. I Tim. 2, 8—10; I Petru 3, 1—6) devin, prin îndrumările Sfîntului Apostol Pavel din I Corinteni, componente de bază și obligatorii ale vieții comunitare creștine. Pentru că, dincolo de lămurirea unor aspecte privind manifestarea unor daruri și slujiri în Biserica din Corint, Apostolul neamurilor are în vedere și introducerea unei atmosfere de ordine și cuviință în adunările creștinilor subliniind răspicat că «Dumnezeu nu este al neorînduiei!» (I Cor. 14, 33; vezi 14, 40). Dar simpla declarație de principii nu rezolvă de la sine problema delicată și, în același timp, arzătoare, a rînduiei din adunările creștinilor. Pentru a asigura desfășurarea în ordine a acestor întruniri liturgice ale creștinilor care, uneori, degenerau (I Cor. 11, 18—22), Sfîntul Apostol Pavel pune în lumină slujirea de cîrmuire duhovnicească pe care trebuiau s-o manifeste slujitorii bisericești hirotoniți. Și această slujire trebuie cinstită și luată în considerație, căci dacă este nesocotită se ajunge la neorînduială și degenerări. Acest fapt dăunează bunului mers al Bisericii, căci «dacă un mădular suferă, toate mădulele suferă împreună» (I Cor. 12, 26). Dacă o singură slujire este nesocotită, faptul se repercutează nefast asupra întregii vieți creștine. De aceea, socotim că, în acea parte a Epistolei întii către Corinteni în care Apostolul autor se referă la darurile și slujirile din Biserică, el caută să restabilească autoritatea preoției apostolice și ierarhice sacramentale în fața unor manifestări oarecum anarhice ale unor harismatici, întîlnite în Bi-

serica din Corint în epoca în care este scrisă Epistola întâi Corinteni. Această tentativă a Sfântului Apostol Pavel culminează și își găsește o bună expresie în catalogul slujirilor și harismelor din capitolul 12 în care atît slujirile care se îndatorează să le atribuim preoției apostolice și ierarhice, cît și harismele propriu-zise ne sînt înfățișate ca fiind *deopotrivă daruri ale Sfîntului Duh*. Așezarea în același catalog al slujirilor și harismelor permite Apostolului neamurilor ca, folosindu-se de mai-largul context al problemei condițiilor ideale în care trebuie să se desfășoare întrunirile de cult ale creștinilor pe care singur îl creează, să sublinieze și să susțină, cu argumente teologice, importanța permanentă a preoției în Biserică, definind-o prin slujirile care-i sînt specifice: învățătorească și de cîrmuire. Aceasta pentru a nu mai vorbi de punerea în valoare a preoției apostolice prin înscrierea purtătorilor acestei preoții în fruntea listei slujirilor pentru a sublinia autoritatea absolută care revine în Biserică acestor slujitori. În mod indirect se subliniază și autoritatea acelor pe care Apostolii i-au rînduit în calitate de continuatori ai lucrării lor în Biserică locală — membrii ierarhiei bisericești. În triada de elită a slujirilor și darurilor Sfîntului Duh figurează pe poziția întâi și a treia deținători ai preoției apostolice și ierarhice (Apostoli și învățători), pentru ca, pe poziția a doua, să se afle cel ce a primit harisma profeției, adică profetul. Dacă avem în vedere lista slujirilor și darurilor întîlnită în Efeseni 4, 11, o Epistolă scrisă cu mulți ani după I Corinteni (anul 63 față de 56), vom constata că, dintr-un număr de cinci slujiri și daruri harismatice, numai unul este dar harismatic (profeția) în timp ce celelalte patru denumesc pe cei ce au asigurat, în epoca apostolică, propovăduirea Evangheliei și cîrmuirea în Biserică locală: Apostoli, evangheliști, păstori și învățători (Efes. 4, 11).

Expunerile Sfîntului Apostol Pavel asupra preoției ierarhice sacramentale din cele două Epistole către Corinteni îmbrățișează această temă în toate aspectele ei esențiale: apostolatul, preoția hirotoniță, raporturile dintre slujitorii hirotoniți și harismatici etc. Apostolul neamurilor dezbate aceste aspecte ale preoției ierarhice sacramentale în cele două Epistole către Corinteni nu în mod teoretic și abstract, ci luînd în considerație tumultuoasa și complexa viață creștină din Biserică din Corint, situațiile specifice și concrete ivite în această Biserică, necesitatea implicării membrilor ierarhiei în desfășurările vieții creștine din Corint și sensul canalizării acestor desfășurări pe un fîgaș al orînduiei și al dragostei, calea care le întrece pe toate (I Cor. 12, 31). Este importantă pentru înțelegerea poziției preoției ierarhice sacramentale, a slujitorilor hirotoniți în Biserică, prezentarea raportului dintre această preoție și darurile excepționale primite de unii creștini corinteni direct de la Duhul Sfînt. Acest fapt ne ajută să înțelegem asemănările și deosebiriile dintre cei ce primeau aceste harisme în mod nemijlocit de la Sfîntul Duh și le manifestau atunci cînd Duhul Sfînt îi învrednicea de puterea pe care o cuprindea o harismă sau alta și cei ce se învredniciseră de harisma unică a preoției ierarhice împărtășită prin intermediul Tainei Hirotoniei, avînd, deci, caracter sacramental, a căror lucrare și răspundere sînt permanente în mijlocul creștinilor. Spre deosebire de

cei ce primiseră-o harismă sau alta pe care o manifestau ca pe un dar exclusiv al Sfântului Duh, membrii ierarhiei bisericești trebuiau să depună eforturi permanente și susținute spre a-și îndeplini în cele mai bune condiții îndatoririle permanente care le reveneau în calitate de responsabili ai tuturor aspectelor vieții creștine din Biserica locală.

#### D. BISERICA DIN FILIPI

În Filipi a fost întemeiată prima Biserică de pe continentul european. În cursul celei de-a doua călătorii misionare, cel mai probabil în primăvara anului 51, în urma unei vedenii (Fapte 16, 9—10), Sfântul Apostol Pavel hotărăște să treacă, împreună cu însoțitorii, în Europa, mai exact în Macedonia pentru a propovădui Evanghelia. Din Troia, grupul misiunilor creștini se îndreaptă cu corabia spre insula Samotracia, iar, după o noapte de odihnă, spre portul Neapolis unde debarcă. Pe *Via Egnatia* parcurge cei 15 kilometri care separă orașul Neapolis de Filipi, oraș întemeiat în secolul al VII-lea i.d.Hr., care, din anul 146 i.d.Hr., aparține provinciei romane Macedonia. După bătălia de la Actium (31 i.d.Hr.) Filipi devine colonie romană.

Notînd că Filipi era «cea dintii cetate a acestei părți a Macedoniei» (Fapte 16, 12), Sfântul Luca justifică staționarea Sfântului Apostol în acest oraș, căci, în general, Sfântul Apostol Pavel lăsa deoparte localitățile mai mici, alegînd pentru propovăduirea Evangheliei centrele urbane mai importante, dens populate (cf. Fapte 13, 5, 6, 14; 14, 16; 17, 1, 16; 18, 1; 19, 1 etc.) către care gravitau multe din satele și orașelele dimprejur. Numărul ascultătorilor predicii apostolice putea fi cu mult mai mare în orașele mai populate.

Deși șederea Sfântului Apostol Pavel în Filipi nu a durat decît «cîteva zile» (Fapte 16, 12), rezultatele predicii sale au fost deosebite (cf. 16, 13—40), cum se constată mai cu seamă din Epistola către Filipeni (1, 1, 4; 2, 25—26; 4, 21 etc.) din care rezultă și profunzimea și autenticitatea vieții duhovnicești pe care le vedeau creștinii din Filipi (1, 29—30; 2, 12; 4, 1, 10, 16).

Sfântul Apostol Pavel a făcut și o a doua (Fapte 20, 1—2) și a treia vizită (20, 3—6) la Filipi în timpul celei de-a treia călătorii misionare, consolidînd, fără îndoială, lucrarea misionară căreia îi pusese început în cursul celei de-a doua călătorii misionare.

Din descrierea făcută în Faptele Apostolilor șederii și activității Sfântului Apostol Pavel în Filipi nu reiese nici măcar indirect că acesta ar fi hirotonit slujitori bisericești pentru creștinii din această cetate. Dar, după cum am mai arătat, Sfântul Apostol Pavel nu se despărțea de comunitățile întemeiate de el mai înainte de a le fi încredințat spre păstorie (cf. Fapte 20; 28) preoților pe care îi hirotonea în acest scop (Fapte 14, 23). Așa cum se știe, nici în cazul Bisericilor întemeiate în Tesalonic (Fapte 17, 1—9), în Corint (18, 1—18) sau în Efes (19, 1—20, 1), nu se fac precizări cu privire la hirotonia unor slujitori bisericești, dar existența acestora este în mod clar atestată în alte împrejurări (I Tes. 5, 12—13; I Cor. 1, 2; 12; 28; 16, 15—16 etc.).

Tot astfel se petrec lucrurile și în cazul Bisericii din Filipi. Deși Sfântul Luca nu face precizarea că, în Biserica din Filipi, au fost hirotoniți slujitorii bisericești, existența acestora este deplin atestată în Epistola către Filipeni (1, 1 ; 2, 25, 29—30 ; cf. 4, 3, 18). Astfel Epistola către Filipeni se adaugă acelor scrieri ale Noului Testament (Fapte 20, 17—35 ; I Tes. 5, 12—13 ; Gal. 6, 6 ; I Cor. 1, 1 ; 12, 28 ; 16, 15—16 etc.) care confirmă nu numai existența preoției ierarhice sacramentale în Bisericile din epoca apostolică, dar și practica hirotonirii, în fiecare Biserică nou întemeiată, a unor slujitori cărora li se încredințau spre păstorie (Fapte 20, 28) comunitățile creștine alcătuite din cei veniți la credință. Această realitate constituie nu numai o practică normală întâlnită în cazul întemeierii noilor Biserici, ci ea se înscrie și într-o logică firească a lucrurilor deoarece o instituție careia i s-a pus început prin lucrarea preoțească a Sfinților Apostoli nu-și poate prelungi existența și nu-și poate îndeplini misiunea în absența prelungirii acestei preoții, a unei preoții permanente care trebuie să continue, la nivelul Bisericii locale, preoția pe care Sfinții Apostoli o manifestau în întreaga lume și în toate Bisericile.

În Biserica din Filipi, ca în orice altă Biserică întemeiată de Sfinții Apostoli, s-a manifestat la început preoția apostolică. Aceasta implică, în primul rând, propovăduirea Evangheliei de către Sfântul Apostol Pavel (Fapte 16, 13, 25, 32 ; cf. 20, 1—2, 3, 6 ; Filip. 1, 30 ; 2, 12, 16, 22 ; 25 ; 4, 1—3, 9 ; I Tes. 2, 2). După aceea preoția apostolică implică botezarea celor dinții convertiți (Fapte 16, 15, 33), înălțarea de rugăciuni pentru noii convertiți și laolaltă cu aceștia (Fapte 16, 16, 25 ; Filip. 1, 3, 4, 9), mângierea și întărirea acestora în vreme de încercări (Fapte 16, 40 ; 2, 19—20), oferirea propriei vieți și purtări ca exemple demne de urmat de către cei convertiți la credință (Filip. 1, 30 ; 2, 2 ; 3, 17 ; 4, 9), o permanentă purtare de grijă față de propășirea duhovnicească a acestora (Filip. 1, 5—11 ; 24—25, 27, 30 ; 2, 15—16 ; 3, 16 ; 4, 1, 6, 10).

În ce privește existența slujitorilor bisericești hirotoniți în Biserica din Filipi, trebuie precizat că aceasta este afirmată în chiar primul verset al Epistolei Sfântului Apostol Pavel către Filipeni în care citim : «Pavel și Timotei, robi ai lui Hristos Iisus, tuturor sfinților întru Hristos Iisus celor ce sînt în Filipi, împreună cu episcopii și diaconii» (ὁὐν ἐπισκόποις καὶ διακόνους).

Sfântul Ioan Hrisostom, care comentează acest text, se întreabă : «Ce este aceasta ? Într-o singură cetate erau mai mulți episcopi ? Nicidecum ; ci pe preoți ( πρεσβυτέρους ) i-a numit așa. Căci, pînă atunci ei (episcopii și preoții) purtau aceleași nume ; episcopul era numit și diacon. Și preoții, în vremea veche, se numeau episcopi, și diaconi ai lui Hristos și episcopii se numeau preoți<sup>57</sup>. Teodoret de Cir scrie în Comentariul său la Epistola către Filipeni că această Epistolă a fost trimisă de Sfântul Apostol Pavel, atît «către cei care se învredniciseră de preoție, cît și către cei păstoriți de ei. Căci «sfinți» a numit pe cei care se învredniciseră de Taina Botezului, iar episcopi numeste pe preoți (ἐπισκόπους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ), căci ei aveau amîndouă numele în vre-

57. Comentariu la Filipeni, Omilia I, P.C., LXII, 183.

mea aceea»<sup>58</sup>. Această interpretare este reluată și în așa numitele «*Catenae*» care sînt culegeri tematice extrase din comentariile scripturistice patristice, cele mai importante<sup>59</sup>, ceea ce atestă larga sa răspîndire ca și caracterul său oficial<sup>60</sup>.

Ținînd seama de etimologia sa, termenul *ἐπίσκοπος* implică ideea de supraveghere, de inspecție, dar și pe aceea de ocrotire, de purtare de grijă, de obläduire-pe care-cel ce poartă numele de episcop o datorează celor pe care-i cîrmuiește<sup>61</sup>.

În Noul Testament, termenul *episkopos* este întîlnit numai de cinci ori. În două cazuri, *episkopos* este folosit la plural (Fapte 20, 28 și Filip. 1, 1), iar în trei cazuri, la singular (I Tim. 3, 2; Tit 1, 7 și I Petru 2, 25). În I Petru 2, 25, termenul *episkopos* desemnează pe Mîntuitorul Care este înfățișat ca Păstor și Ocrotitor (episcop) al sufletelor creștinilor. Scriindu-și Epistola întîi către sfîrșitul epocii apostolice (anul 67), Sfîntul Apostol Petru, spirit cu deosebire pătrunzător, creator al unor definiții exacte și expresive, stabilește, în textul amintit, în modul cel mai clar cu putință, sublimul demnității și slujirii episcopale, dar mai cu seamă, modelul acestei slujiri pe care-l aflăm în însăși lucrarea și Persoana lui Iisus Hristos, care ne este descrisă în I Petru ca premiză (2, 21—24) pentru concluzia: «Căci erați ca niște oi rătăcite, dar v-ați întors acum la Păstorul și Ocrotitorul (episcopul) sufletelor voastre». (II Petru 2, 25). Denumirea de Ocrotitor sau Episcop este atribuită lui Iisus Hristos către sfîrșitul epocii apostolice, deci într-un moment în care primii episcopi fuseseră deja rînduiți în Biserici (Sfîntul Iacov la Ierusalim, Timotei la Efes, Tit în Creta etc.), iar funcțiunea lor bine definită. Numai astfel se justifică și se explică folosirea apelativului *episkopos* pentru Iisus Hristos. Numai în această epocă, destinatarii primei Epistole a Sfîntului Apostol Petru vor înțelege deplin sensul expresiei «Ocrotitorul (episcopul) sufletelor voastre» aplicate lui Iisus Hristos (I Petru 2, 25). În același timp, cei rînduiți în dregătoria de episcopi vor înțelege și mai deplin sensul slujirii lor și al îndatoririlor care le revin față de aceia cărora le sînt ocrotitori. Sfîntul Apostol Petru folosește termenul *episkopos* pentru a-L desemna pe Domnul nostru Iisus Hristos în același mod pedagogic în care, tot el, se numește pe sine *preot* pentru a chema pe preoții din Bisericile locale la îndeplinirea exemplară a îndatoririlor lor (I Petru 5, 1: «Pe preoții cei dintre voi îi rog ca unul ce sînt *împreună preot...*», cf. II Ioan 1; III Ioan 1).

Pentru a reveni la textul din Epistola către Filipeni 1, 1, trebuie precizat că vom înțelege deplin sensul termenului *episkopos* folosit aici de Sfîntul Apostol Pavel, numai dacă ne referim la folosirea aceluiași ter-

58. P.G., LXXXII, 560.

59. J. A. Cramer, *Catenae Graccorum Patrum in Novum Testamentum*, VI, Oxford, 1844, p. 231—232.

60. André Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres*, col. «Lectio divina», Les éditions du Cerf, Paris, 1971, p. 101; K. Staab, *Paulus — Kommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* (N. T. Abhandlungen XV), Münster, 1933.

61. Vezi mai pe larg la Prof. I. Moisescu, *Ierarhia bisericască*, p. 50; A. Lemaire, *op. cit.*, p. 27—30.

men în cuvîntarea rostită de acesta la Milet în fața preoților din Efes (Fapte 20, 28). Cu acel prilej, Sfîntul Apostol Pavel îi numește pe preoții chemați din Efes și din împrejurimi episcopi: «Drept aceea, luați aminte la voi înșivă și la toată lumea întru care Duhul Sfînt v-a pus pe voi *episcopi* ( ἐπίσκοποι ) ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu» (20, 28). În epoca în care Sfîntul Apostol Pavel se adresa, la Milet, preoților din Biserica Efesului și din împrejurimi, în nici una din aceste Biserici, nu fusese rînduit vreun episcop propriu-zis. În aceste condiții, slujitorii din cea de-a doua treaptă a preoției ierarhice sacramentale purtau *întreaga răspundere* atît din punct de vedere spiritual, cît și organizatoric, pentru toate laturile vieții creștine. În acel timp, în care Apostolul întemeietor putea să exercite, chiar în condițiile în care el se deplasa din loc în loc, preoția apostolică pe care, către sfîrșitul epocii apostolice o vor prelua episcopii, în persoana preoților, primii slujitori bisericești hirotoniți într-o Biserică nou întemeiată (Fapte 14, 23), era concentrată întreaga răspundere și autoritate sacerdotală din Bisericile locale. De aceea ei vor putea fi numiți *episcopi (numai la plural)*, fapt de natură să le atragă atenția asupra mării răspunderi care le revenea. Acesta este și sensul precizării atît de prețioase a lui Teodoret al Cirului: «Episcopi numește pe preoți; căci ei (preoții) aveau *amîndouă numele* (de preoți și episcopi, deși amîndouă răspunderile, n.n.) în vremea aceea»<sup>62</sup>. Această precizare se întemeiază, la rîndul ei, pe interpretarea Sfîntului Ioan Hrisostom potrivit căreia, «*preoții, în vremea veche, se numeau episcopi*»<sup>63</sup>. Ținînd seama că, la Filipi, nu fusese încă rînduit, în epoca scrierii Epistolei către Filipeni, un episcop, slujitorii hirotoniți, cu rangul cel mai înalt, erau, în consecință, preoții, ceea ce justifică desemnarea lor cu termenul de *episcopi* (Filip. 1, 1). Sfîntul Apostol Pavel preferă să li se adreseze cu termenul de episcopi pentru a pune în lumină importanța lucrării lor și marea răspundere care le revenea ca unii care erau, în acel moment istoric, cei mai înalți cîrmuitori bisericești din Biserica din Filipi.

Cu privire la termenul *diakonos*, diacon (folosit aici la plural, ca și *episkopos*), trebuie precizat că nu poate desemna decît pe *diaconi*, adică pe slujitorii bisericești din prima treaptă în ordine crescîndă a preoției ierarhice sacramentale. Într-o Biserică importantă ca cea din Filipi în care se practica intens strîngerea de ajutoare pentru cei aflați în lipsă (II Cor. 8, 1—5; 11, 9; Fil. 4, 15), necesitatea diaconilor era deosebită deoarece lor le reveneau îndatoriri importante în acest sens (cf. Fapte 6, 1—2; I Tim. 3, 8). În consecință, deși Epistola către Filipeni nu este singură Epistolă paulină în preambulul căreia slujitorii bisericești sînt amintiți separat, de ceilalți creștini (vezi I Cor. 1, 2), este totuși acea Epistolă paulină în care destinatarii sînt împărțiți în două categorii distincte: creștinii care compuneau comunitățile din Filipi (sfîntii) și membrii ierarhiei bisericești: *preoții* numiți episcopi în măsura în care lor le revenea întreaga răspundere spirituală în obștile creștine din Filipi și *diaconii*.

Chiar dacă se consideră că Epistola către Filipeni a fost scrisă din timpul primei captivități romane, deci din anul 63, deși o mare parte a

62. Vezi nota 58.

63. Vezi nota 57.



exegeților socotesc că ea a fost totuși scrisă din Efes, în aceeași perioadă în care au fost scrise cele două Epistole către Corinteni<sup>64</sup> (anii 56—57), această scriere a Sfântului Apostol Pavel este prima din Noul Testament în care este prezentă ideea de *ierarhie* cu referire la treptele preoției sacramentale (cf. I Tim. 3, 1—8), două dintre acestea, fiind enumerate în ordine descrescîndă: episcopi (preoți) și diaconi. Totodată, același text pune în lumină distincția dintre mulțimea creștinilor și slujitorii bisericești hirotoniți.

Vocabularul Noului Testament prin care sînt desemnați slujitorii bisericești hirotoniți ca și lucrarea lor specifică nu se reduce însă la folosirea unor termeni ca *episkopos*, *prebiteros* sau *diakonos*, care desemnează treptele propriu-zise ale preoției ierarhice sacramentale. În Epistola către Filipeni, Sfântul Apostol Pavel va folosi și alți termeni pentru a desemna pe doi dintre colaboratorii săi: Timotei și Epafrodit ca și lucrarea lor în Biserică în general și în cea din Filipi în special.

Ori de cite ori vorbește despre ucenicii și colaboratorii săi, Sfântul Apostol Pavel le amintește numele sub care aceștia sînt cunoscuți de cititorii Epistolelor sale (Rom. 16, 21; I Cor. 4, 17; 16, 10; II Cor. 1, 1, 19; 2, 13; 7, 6, 13, 14; 8, 6, 16; Filip. 1, 1; 2, 19 etc.), fără să numească treapta pe care o au în ierarhia bisericească, Descriind însă lucrarea lor și arătîndu-le calitatea de colaboratori ai săi, Sfântul Apostol Pavel nu lasă loc la nici un fel de dubiu cu privire la înzestrarea lor cu harul preoției ierarhice sacramentale, condiție *sine qua non* a oricărei slujiri misionare sistematice și permanente.

Numele lui Timotei este amintit prima oară în Epistola către Filipeni în preambulul acesteia: «*Pavel și Timotei, robi ai lui Iisus Hristos*» (1, 1). Numele lui Timotei mai apare și în alte Epistole pauline ca expeditor al acestora alături de acela al Apostolului neamurilor. În unele din aceste cazuri (II Tim. 1, 1; Col. 1, 1) Timotei este numit «fratele» (cf. I Tes. 2, 2), iar, în altele (I Tes. 1, 1; II Tes. 1, 1) nu este înscris decît numele său alături de acelea ale Sfântului Apostol Pavel și Silvan fără vreo altă precizare. Dar, și într-un caz și în altul, simpla alăturare a numelui ucenicului și colaboratorului de acela al dascălului și Apostolului ne îndreptățește să considerăm că Timotei era înzestrat cu harul preoției ierarhice, ca unul care primise Sfînta Taină a Hirotonieii (II Tim. 1, 6; I Tim. 4, 14).

Din modul în care sînt indicați expeditorii Epistolei către Filipeni: «*Pavel și Timotei, robi ai lui Hristos Iisus*» se deduce, cu o mare claritate, înzestrarea lui Timotei cu harul preoției ierarhice sacramentale. Aceasta rezultă, în primul rînd, din faptul că, atît Sfîntul Apostol Pavel, cît și Timotei primesc același supranume, pe acela de «*robi (δοῦλοι) ai lui Iisus Hristos*», ceea ce subliniază calitatea lor de supuși ai lui Iisus Hristos în slujba Căruia se află în mod necondiționat (cf. II Tim. 2, 24). În al doilea rînd, la o cercetare mai atentă, se poate constata că termenul *δοῦλος*, sclav, rob, este folosit în Faptele Apostolilor și în Epistolele apostolice pentru a desemna pe Sfinții Apostoli, pe propo-

64. *Épître aux Philippiens. Introduction*, in *Nouveau Testament. Traduction oecuménique de la Bible*, Les Editions du Cerf, Paris, 1973, p. 584.

văduitorii creștini, pe slujitorii bisericești adică pe toți aceia care și-au luat un maximum de angajament de a sluji pe Iisus Hristos și Evanghelia Sa.

Termenul *doulos* apare, în Faptele Apostolilor (4, 29) în rugăciunea primilor creștini care cer lui Dumnezeu (4, 24): «Dă robilor Tăi să grăiască cuvintul Tău cu toată îndrăzneala, întinzînd dreapta Ta spre vindecare și săvîrșind șemne și minuni, prin numele Sfîntului Tău Fiu Iisus» (4, 29—30). De asemenea, Sfîntul Apostol Pavel, Timotei și Silvan sînt numiți «robi ai Dumnezeului celui Preafălat, care (vă) vestește (vouă) calea mîntuirii» (16, 17). În Epistola către Romani, *doulos* este sinonim cu *apostolos* (1, 1; cf. Fil. 1, 1), ca și în Epistola către Galateni (1, 10; cf. II Petru 1, 1); Sfîntul Iacov, primul episcop al Ierusalimului (Iacov 1; 1) ca și Iuda, fratele acestuia (Iuda 1), își atribuie, și ei, acest titlu care, el singur, este de natură să definească o poziție importantă în Biserică, îndreptățind pe aceia care îl poartă să transmită prin scrieri care vor deveni canonice, importante îndrumări privind viața creștină și activitatea preoțească (vezi de ex. Iacov 5, 14). Termenul *doulos* trebuie, în consecință, adăugat vocabularului noutestamentar de desemnare a membrilor ierarhiei bisericești, dar și a naturii și conținutului slujirii preoțești.

Considerăm, deci, că și denumirea de «robi ai lui Hristos Iisus» pe care o primesc Sfîntul Apostol Pavel și Timotei în primul verset al Epistolei către Filipeni indică slujirea preoțească, firește, în trepte diferite a celor doi bărbați care apar ca expeditori ai Epistolei

Sfîntul Apostol Pavel atribuie titlul de «rob al lui Iisus Hristos» și altuia din însoțitorii săi din prima captivitate romană, adică lui Epafras (Col. 4, 12), întemeietorul Bisericii din Colose, numit de același Apostol al neamurilor «iubitul împreună slujitor cu noi» (Col. 1, 7), care luptă pururea «în rugăciunile sale» pentru creștinii din Colose (4, 12). Descrieri și precizări ca cele de mai sus nu lasă loc la nici o îndoială cu privire la înzestrarea lui Epafras cu harul preoției ierarhice sacramentale.

Pentru a justifica importantul titlu de «rob al lui Hristos Iisus» cu care îl cinstește pe Timotei, cel mai iubit ucenic al său, Sfîntul Apostol va reveni, în cursul Epistolei către Filipeni, asupra meritelor și poziției acestuia în Biserică și pe lângă Apostolul neamurilor. Timotei este descris de Sfîntul Pavel prin expresii ca: «N-am pe nimeni altul, la un gînd cu mine» (2, 20), care «a slujit împreună cu mine Evanghelia, întocmai ca un copil lângă tatăl său» (2, 22; cf. I Tim. 1, 2; II Tim. 1, 2). Nu încapă nici o îndoială cu prezentări ca cele de mai sus făcute lui Timotei pe care Apostolul întemnițat (vezi 1, 12—13) le transmite creștinilor și slujitorilor bisericești din Filipi, au ca bază nu numai meritele personale ale acestuia, ci și faptul că el era înzestrat cu harul preoției ierarhice. Mai cu seamă expresia: «A slujit împreună cu mine Evanghelia» ne amintește de lucrarea preoțească de propovăduire a lui Hristos pe care Sfîntul Apostol Pavel a desfășurat-o împreună cu Timotei. Comparația «ca un copil lângă tatăl său» (Fil 2, 22; cf. I Tim. 1, 2; Tit 1, 4) pune în lumină nu numai afecțiunea care una pe cei doi misionari creștini, ci și identitatea de slujire și de ideal, ca și pe cea de în-

zestrare harică a acestora. În fond, Timotei este «adevărat fiu întru credință» (I Tim. 1, 2; II Tim. 1, 2) al Sfintului Apostol Pavel numai în măsura în care el are dreptul să moștenească puterea și harul de a sluji Evanghelia și pe Hristos, ca un autentic continuator al lucrării Apostolului în lume.

Verbul *δουλέω*, a fi sclav, a robi, a sluji (cuiva) are, în Noul Testament, foarte adesea sensul de a sluji lui Dumnezeu (Matei 6, 24; Fapte 7, 7; Rom. 7, 6, 25; 12, 11; 16, 18; Gal. 4, 8, 9; Efes. 6, 7; Col. 3, 24; I Tes. 1, 9). Vorbind despre lucrarea sa la Efes, Sfintul Apostol Pavel spune preoților chemați la Milet: «Voi știți cum m-am purtat cu voi, în toată vremea, din ziua cea dintâi, când am venit în Asia, *slujind* (*δουλέων*) Domnului cu toată smerenia și cu multe lacrimi și încercări» (Fapte 20, 18—19). De aici se poate constata că atunci când verbul *δουλέω* descrie activitatea unui Apostol, *indică o lucrare preoțească*. Acesta este cazul și în textul din Filipeni 2, 22 în care același verb dă expresie activității preoțești a Sfintului Apostol Pavel și a lui Timotei.

Pe *Epatrodit*, trimisul comunității creștine din Filipi pe lângă Sfintul Apostol Pavel, în timp ce acesta se afla în captivitate, autorul Epistolei îl recomandă, la rîndul său creștinilor filipeni, printr-o suită de titluri, care sînt tot atîtea nume și indicații ale înzestrării sale cu har preoțesc: «Am socotit de grabnică nevoie să vă trimit pe Epatrodit, fratele și împreună cu mine lucrător și luptător, cum și trimisul vostru și slujitorul nevoilor mele» (2, 25). Atît termenul «fratele» (cf. II Cor. 1, 1; Col. 1, 1; I Tes. 3, 2; Filim. 1), cît «împreună cu mine lucrător» (cf. Rom. 16, 3, 9, 21; I Cor. 8, 9; II Cor. 8, 23; Fil. 4, 3; Col. 4, 11; I Tes. 3, 2; Filim. 1) fac parte din vocabularul prin care Apostolul neamurilor își semnalează colaboratorii, adică pe cei ce, alături de el, propovăduiesc Evanghelia și săvîrșesc orice altă lucrare necesară propășirii credinței creștine avînd, în acest sens, nu numai o pregătire adecvată (cf. Tit 1, 9), ci și o înzestrare corespunzătoare cu harul preoției (Fapte 14, 23; 20, 28; I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6). De vreme ce Sfintul Pavel a primit chemarea de Apostol nemijlocit de la Iisus Hristos (Rom. 1, 1; Gal 1, 15—16; I Tim. 1, 12) și a fost rînduit spre această slujire prin Sfintul Duh (Fapte 13, 1—3), cei împreună-lucrători cu el trebuie, în mod logic și necesar, să fie înzestrați cu harul preoției, care se împărtășește în mod special celor mai buni și rîvnitori dintre creștini pentru a-i întări și angaja definitiv, integral și solemn spre slujirea Evangheliei (cf. II Tim. 2, 3—4). Dacă, în Faptele Apostolilor, putem să urmărim, mai ales pînă la desfășurarea Sinodului din Ierusalim, formarea ierarhiei bisericești, care, treptat-treptat, va prelua sarcinile Apostolilor din Bisericile locale din Ierusalim și din Palestina (Fapte 6, 1—6; 11, 30; 12, 5, 17; cf. 15, 2, 4, 6, 22, 23; 21, 18), în Epistolele pauline, ca de altfel și în Faptele Apostolilor, începînd cu prima călătorie misionară (Fapte 13, 4 ș.u. îndeosebi 14, 23), se descrie procesul de instituire și de formare a ierarhiei sacramentale, în Bisericile întemeiate mai ales prin predica Sfintului Apostol Pavel. Este interesant de notat că, pe lângă slujitorii bisericești hirotoniți în mod special pentru Bisericile locale (I Tes. 5, 12—13; Gal. 6, 6; I Cor. 1, 2; 16, 15—16; Fapte 14, 23; 20, 17, 28 etc.),

Sfântul Apostol Pavel își formase și un puternic nucleu de colaboratori care, fiind înzestrați cu harul preoției, acționau alături de Apostolul neamurilor propovăduind Evanghelia (vezi de ex. II Cor 1, 19). În același timp însă, din însărcinarea Apostolului îndrumător, se deplasau în unele Biserici spre a soluționa, la fața locului, probleme speciale ivite în acele Biserici (I Cor. 4, 17; 16, 10; Fil. 2, 19—20; I Tes. 3, 2; II Cor. 2, 13; 7, 6—14; 8, 6—23; 12, 17—18; Col. 1, 7; 4, 7, 13; Tit 3, 12, 13 etc.). Toți acești trimiși sînt recomandați cu căldură de Apostolul neamurilor, dar, mai ales, ei sînt prezenți ca slujitori bisericești hirotoniți, calitate în care puteau să acționeze cu folos în comunitățile pe care le vizitau din însărcinarea Sfântului Apostol Pavel.

Cu timpul, unii dintre aceștia, ca de pildă Timotei (I Tim. 1, 3—4) sau Tit (Tit 1, 5) vor fi lăsați definitiv în Biserica din Efes și, respectiv, în cea din Creta, ca episcopi cu însărcinarea de a continua lucrarea bisericească în comunitățile respective. Acest fapt ne arată natura sacramentală a preoției primite de acești colaboratori ai Apostolului neamurilor ca, de altfel, și de ceilalți colegi ai lor care acționau sub îndrumarea acestuia.

Chiar dacă în Filipeni 2, 25—26, Epafrodit este recomandat drept împreună-lucrător al Apostolului neamurilor, el face, totuși, parte dintre slujitorii hirotoniți pentru Biserica din Filipi de care fusese trimis să-l slujească pe Apostolul neamurilor în încercarea în care se afla, aducându-i, totodată, și ofrandele creștinilor filipeni care s-au bucurat de aleasa apreciere a Apostolului neamurilor (Filip 4, 18). Departe de Filipi și de creștinii pe care-i păstorea în Biserica din acest oraș, Epafrodit era doritor să revină în mijlocul lor (Filip. 2, 26). Sfântul Apostol Pavel i-a împlinit dorința trimițându-l la Filipi pentru ca filipenii să se bucure «iarăși» de slujirea sa (2, 27). Cu același prilej, Sfântul Apostol Pavel găsește prilejul să introducă, în Epistola către Filipeni, îndrumarea prețioasă care indică modul în care creștinii trebuie să se poarte față de slujitorii hirotoniți: «Pe unii ca aceștia întru cinste să-i aveți» (2, 29; cf. I Tes. 5, 12—13; Evrei 13, 7; Gal. 6, 6). Textul acesta este o paralelă la îndrumarea din I Corinteni 16, 16: «Vă îndemn însă, fraților... ca și voi să vă supuneți unora ca aceștia și oricui lucrează și se ostenește împreună cu ei». Motivul pentru care Sfântul Apostol Pavel cere creștinilor filipeni să-i aibă în cinste pe cei asemenea cu Epafrodit este acela că aceștia săvîrșesc «lucrul lui Hristos» pentru care merg «pînă la moarte, punîndu-și viața în primejdie» (2, 30; cf. I Cor 16, 16). De remarcat, că autorul Epistolei se folosește de recomandarea specială pe care i-o face lui Epafrodit pentru a cere creștinilor din Filipi, să cinstească pe toți slujitorii bisericești din acest oraș (cf.: «pe unii cu aceștia întru cinste să-i aveți»). Îndrumarea «întru cinste să-i aveți» distinge pe cei în cauză de ceilalți creștini, arătînd că ei desfășoară o activitate deosebită între ei, mai cu seamă în ce privește propășirea Evangheliei, și «lucrul lui Hristos» (2, 30). Oricît ar fi de generală această distincție între cei ce trebuie cinșiți (cf. Evrei 5, 4) și ceilalți membri ai comunității cărora le este adresată Epistola și acest îndemn, ea are drept temei o lucrare preoțască: «Lucrul lui Hristos». Epafrodit a cărui revenire la Filipi (2, 25, 28) prilejuiește îndemnul apostolic, împlinește «lucrul lui

Hristos» în calitate de «frate și împreună lucrător» cu Sfântul Apostol Pavel (2, 25) a cărui lucrare este exclusiv preoțească. Calificativele de frate și împreună lucrător primite de Epafrodit demonstrează, la rindul lor, preoția cu care Epafrodit era înzestrat.

Epafrodit nu este însă decît unul dintre slujitorii hirotoniți care păstoreau în comunitățile creștine din Filipi, dintre cei desemnați în preambulul Epistolei de care ne ocupăm prin termenii *episcopi și diaconi* (1, 1) <sup>65</sup>. Sfântul Apostol Pavel amintește și de alți împreună lucrători - cu el la Filipi «ale căror nume sînt scrise în cartea vieții» (4, 3). Dintre aceștia, el amintește pe Clement, care, potrivit tradiției <sup>66</sup>, va deveni episcop al Romei. Acesta, laolaltă cu «ceilalți împreună lucrători» cu autorul Epistolei, luptători pentru Evanghelie (4, 3) fac parte din acea categorie de persoane bisericești care se cuvine să fie cinstite de creștinii filipeni (2, 29). Prin expresia «ceilalți împreună lucrători cu mine», Sfântul Apostol Pavel desemnează totalitatea slujitorilor hirotoniți din Biserica din Filipi, deoarece termenul *οἱ λοιποὶ*, ceilalți, este folosit, în Noul Testament, pentru a indica totalitatea celor care alcătuiesc o categorie anumită de persoane avînd îndreptățiri și ranguri egale (vezi, de ex.: «Petru și ceilalți Apostoli», Fapte 2, 37; I Cor 9, 5; cf. Matei 25, 11; Rom. 1, 13; Gal. 2, 13; II Cor. 12, 13; II Petru 3, 16). Numărul acestor «împreună lucrători cu mine» numiți astfel de Apostolul neamurilor nu se poate, firește, preciza, dar sensul termenului *οἱ λοιποὶ* ne lasă să subînțelegem că, la Filipi, își desfășurau activitatea atîția slujitori hirotoniți cîți erau necesari comunităților creștine din oraș.

Folosirea expresiei «ceilalți împreună lucrători cu mine» de către Sfântul Apostol Pavel pentru a desemna pe slujitorii hirotoniți din Filipi <sup>67</sup> este importantă și pentru că pune în evidentă învățătura prețioasă că acești slujitori continuă, în Bisericile încredințate lor spre păstorie, lucrarea căreia îi pusese început Apostolul întemeietor. Aceeași expresie pune în lumină un alt adevăr important și anume pe acela că slujitorii din Filipi fuseseră, mai înainte, ucenici și colaboratori ai Apostolului neamurilor de la care, primiseră desigur și preoția prin Hirotonie, cheazășie sigură a autenticității lucrării lor preoțești, care-și poate revendica oricînd începuturile sale apostolice.

Pe lîngă acești împreună-lucrători ai săi, Sfântul Apostol Pavel face amintire, în același context, despre două femei misionare, probabil diaconice (vezi Rom. 16, 1; Tim. 3, 11 etc.): Evodia și Sintihi care au ajutat propovăduirea Evangheliei la Filipi (2, 2—3), în același fel, desigur, ca și Lidia, «vînzătoarea de porfiră din cetatea Tiatirelor, (femeie) temătoare de Dumnezeu» (Fapte 16, 14), în casa căreia se adunau creștinii din Filipi (Fapte 16, 40) în timpul primei șederi a Apostolului neamurilor în această cetate (cf. și Fapte 16, 15).

65. André Lemaire, *op. cit.*, p. 103; cf. E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, Göttingen, 1928, p. 119.

66. Origen, *In Ioa.* VI, 36, P.G., XIV, 293; Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească* III 4, 15, P.G., XX, 221; Fer. Ieronim, *De vir. ill.*, 15, P.L., III, 631; Sf. Epitanie, *Hacr.* XXVII 6, P.G., XLI, 372; *Const. apost.*, VII, 46, P.G., I, 1053 etc.

67. Cf. A. Lemaire, *op. cit.*, p. 103.

După cum se știe, Epistola către Filipeni a fost scrisă de Apostolul neamurilor în timp ce se afla într-o detenție, cel mai probabil la Roma<sup>68</sup>. La începutul scrierii sale, Sfântul Pavel îi informează pe cititorii din Filipi că «cele petrecute» cu el, adică detenția sa, «sau întors mai degrabă spre sporirea Evangheliei» (1, 12) «Lanțurile pentru Hristos» ale Apostolului au ajuns cunoscute «în tot pretoriul» (2, 13). Acest fapt a încurajat pe «mulți dintre frații întru Domnul» să «propovăduiască fără teamă cuvîntul lui Dumnezeu» cu «mai multă îndrăzneală» (2, 14).

În acest text din Filip. 2, 14, reține, fără îndoială, atenția întrebuintarea expresiei «frați întru Domnul» pentru desemnarea celor ce «îmbărbătați de lanțurile» Apostolului au dobîndit îndrăzneală pentru propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu. Expresia «frați întru Domnul» (ἀδελφοί ἢ κυρίῳ) este folosită, în Epistolele pauline, numai în acest text și în Coloseni 1, 2. Dacă luăm în considerație că «frații întru Domnul», despre care Apostolul amintește aici că dobîndiseră îndrăzneală «să grăiască» (λαλεῖν) fără teamă «cuvîntul lui Dumnezeu», o activitate pe care nu o puteau desfășura decît Sfinții Apostoli (Fapte 2, 4, 31; 4, 1, 17, 20, 29, 31) și slujitorii bisericești hirotoniți (Fapte 6, 10; 8, 4, 5; Tit 2, 1, 15; Evrei 13, 7 etc.), trebuie să tragem concluzia că acești propovăduitori ai «cuvîntului lui Dumnezeu» nu puteau să fie decît slujitori hirotoniți. Termenul *adelphos*, frate, indică adesea, în Epistolele pauline, pe slujitorul hirotonit mai, cu seamă cînd este folosit la singular și însoțește numele unor cunoscuți ucenici și colaboratori ai Apostolului neamurilor (Rom. 16, 23; I Cor. 1, 1; 16, 12; II Cor. 1, 1; 2, 13; Fil. 2, 25; Col. 1, 1; 4, 7, 9; I Tes. 3, 2; Filimon 1). În acest caz, termenul *adelphos* nu desemnează, cum s-ar putea crede la prima vedere, pe un creștin oarecare ca în cazul în care este întrebuintat la plural (vezi de ex. Fapte 6, 3; 10, 23; 11, 1, 12, 29; Rom. 7, 1, 4; I Cor. 1, 10, 11 etc.) deoarece Timotei, Tihic, Epafrodit, Tit etc. care sînt desemnați prin acest termen sînt persoane bisericești hirotonite, motiv care justifică de ce Apostolul neamurilor îi numește frați ai săi.

În Filipi 1, 14, termenul *adelphos* este întrebuintat la plural, dar el primește întregirea «în Domnul» care poate fi o indicație că cei ce sînt avuți aici în vedere sînt slujitori hirotoniți. Faptul că despre ei ni se aduce la cunoștință că propovăduiau cuvîntul lui Dumnezeu devine un argument decisiv pentru susținerea tezei că «frații întru Domnul» amintiți în Filipeni 1, 14 erau slujitori hirotoniți. Este sigur că autorul Epistolei nu se referă, în pericopa din Filipeni 1, 14—18, la totalitatea creștinilor din cetatea de unde acesta își scrie Epistola fiind în captivitate, ci numai la grupul mai restrîns al slujitorilor hirotoniți. Deși întregul grup al «fraților întru Domnul» a fost îmbărbătat de lanțurile Apostolului la propovăduirea cu îndrăzneală a cuvîntului lui Dumnezeu, unii dintre ei «vestesc pe Hristos din pismă și din duh de ceartă» (1, 15) «nu cu

68. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, A. Deissmann (*Licht von Osten*, 1. Aufl., p. 165) a susținut ipoteza captivității Sfîntului Apostol Pavel la Efes, de unde el a scris și această Epistolă, în jurul anului \*56. Această opinie a fost, după aceea susținută și de alți cercetători (Să se vadă, de ex. M. Carrez, *Paul et l'Eglise de Philippe*, în *Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. III, ed. cit., p. 99, dar, mai ales Diac. dr. N. Nicolaescu, *Introducere în Epistola către Filipeni*, București, 1942).

gînduri curate», ci socotind că sporesc necazul Apostolului aflat în lanțuri (1, 17). Cei mai mulți însă, știind că Apostolul este închis «pentru apărarea Evangheliei» (1, 16; cf. 3, 17; 4, 9) săvîrșesc această lucrare «din iubire» (1, 16) față de acesta. Desigur textele de mai sus ridică numeroase probleme privind identitatea acelor «frați întru Domnul» care urmăresc să «sporească necazul» Apostolului neamurilor (cf. I Tim. 1, 19—20; II Tim. 4, 14—15; Fapte 20, 29—30 etc.), dar este absolut sigur că aceștia nu proveneau din rîndul simplilor credincioși ale căror simțăminte și atitudini în fața Apostolului neamurilor nu puteau să fie decît de dragoste și duhovnicească supunere. De aceea, trebuie să conchidem că expresia «frați întru Domnul» din Filipeni 1, 14 trebuie adăugată vocabularului prin care se indică cei ce au fost înzestrați cu harul preoției ierarhice sacramentale.

În încheiere, se poate susține că Epistola către Filipeni prezintă un tablou destul de complet al existenței stării și lucrării slujitorilor hirotoniți nu numai în Biserica din Filipi, căreia îi este adresată, ci și în Biserica din cetatea unde Apostolul autor se afla în detenție și de unde-și trimite, prin Epafrodit, Epistola. Această scriere paulină rămîne deosebit de interesantă din punctul de vedere al temei pe care o dezvoltăm pentru că, în preambulul său sînt indicați, printre destinatari, slujitorii hirotoniți: episcopii-preoți și diaconii, evidențiind caracterul ierarhic al preoției sacramentale. Sfîntul Apostol Pavel își adresează Epistola, nu numai creștinilor filipeni numiți «sfînți întru Hristos Iisus» ci și episcopilor-preoți și diaconilor, singurele trepte ierarhice ale preoției sacramentale existente la Filipi în epoca în care este scrisă Epistola. Dacă, în Filipi, ar fi fost rînduit un episcop, deci un slujitor hirotonit în cea mai înaltă treaptă a preoției ierarhice sacramentale, Epistola de față i-ar fi fost adresată fără nici o îndoială, acestuia. Acest fapt rezultă, în mod limpede, dacă avem în vedere că cele trei Epistole pastorale care privesc viața creștină din Biserica Efesului și Cretei au fost adresate episcopilor acestora, lui Timotei și respectiv lui Tit prin care se aduceau la îndeplinire îndrumările apostolice. Biserica din Filipi ca, de altfel, și cele din Tesalonic, Galatia, Corint etc., se aflau încă sub cîrmuirea nemijlocită a Apostolului întemeietor, care își exercita, prin delegați sau prin Epistole, preoția apostolică pînă la rînduirea episcopului la momentul cel mai potrivit, pentru a continua lucrarea sa în Biserica locală, suplinindu-i lipsa.

## CHIPUL MÎNTUITORULUI IISUS HRISTOS ÎN GÎNDIREA LUI MIHAI EMINESCU

Pr. prof. dr. CONSTANTIN GALERIU

Fiecare personalitate își poartă și revelează, deopotrivă, unicitatea în dialogul cu timpul său și fundamental, în comunicarea, într-un mod propriu, cu «Absoluțul», cu Dumnezeu, cu valorile și temele supreme ale existenței, care dau conștiinței noastre umane și vieții un sens. Mihai Eminescu a aparținut și el vremii în care s-a născut, format și afirmat ca geniu al spiritualității neamului și a fost totodată, un fiu al sfîrșitului de veac XIX. Ca geniu deosebit de sensibil și receptiv la prodigioasa

emisie de idei din vremea sa — filosofice, artistice, științifice — a receptat neîndoielnic, o anume influență a lor, dar nu s-a lăsat, și nici nu o putea face, impregnat de acestea în profunzimea lui, în identitatea care i-a rămas nealterată. Receptivitatea sa care ne trimite cu gândul la enciclopedismul Renașterii și perioadelor ce i-au urmat, nu s-a finalizat nici pe departe, într-un fel de eclecticism său sincretism. Cu puterea geniului său a asimilat ideile și valorile epocii, ca și cele ale trecutului, a surprins esența, partea de adevăr din fiecare și le-a tezurizat în vistieria inimii și cugetului său. Încît, acest «om deplin al culturii românești» ne pare a întruhipa și el o imagine din cuvintele Mîntuitorului, făcîndu-se «*asemenea omului gospodar care scoate din vistieria sa, noi și vechi*» (Matei 13, 52). Din vistieria pe care a agonisit-o în anii de liceu și studenție și în toți anii vieții sale, Mihail Eminescu s-a dăruit cu har și prinos, îndemnînd : «Ce e rău și ce e bine / Tu te-ntreabă și socoate», păstrînd ce e bun.

Este de la sine înțeles că în formarea lui s-au întrepătruns mai multe influențe care i-au marcat în mod specific întreaga gândire și creație: Între acestea și în consonanță cu *Zeitgeist*-ul sfîrșitului veacului trecut, sînt cele schopenhauriene și prin ele cele ale filosofiei orientale, hinduismul și budismul. Dar dincolo de toate influențele, cea ce putem afla la o cercetare atentă, mai adînc, este moștenirea ancestrală, purtată genetic și transmisă în copilărie și adolescență ca Tradiție sacră și dar al străbunilor. Fondul acestei moșteniri este acela creștin ortodox. De aceasta a fost conștient și poetul atunci cînd nota pe ușa din paginile caietelor sale, că Dacia a fost colonizată de creștini. Mai mult, în biblioteca sa s-au aflat pe lîngă Sfînta Scriptură, precum notează Alexandru Elian<sup>1</sup> și opere ale sfinților Vasile cel Mare, Grigore Teologul, Efrem Sirul, Fericitului Augustin, Ioan Damaschin, Nicodim Aghioritul ș.a. Într-un consistent studiu apărut de curînd, Profesorul Virgil Cîndea<sup>2</sup>, pornînd de la sugestiile prezente în comentariile lui Al. Elian și F. Crețu, înfățișează generos cum Mihail Eminescu, îmbogățindu-se prin lectura unor cărți sfinte a făcut să transpară idei și imagini în poezia sa. Astfel, inspirat din lucrarea *Carte sfătuitoare pentru păzirea celor cinci simțuri* a lui Nicodim de la Athos, poetul a zămislit versuri, cărora alți comentatori, mai puțin informați, le-au găsit izvor și semnificații de altă natură. Asemenea înrudiri și înrîuriri le găsim în poeme ca : «Pentru păzirea auzului», «Călin» «cînd te-am văzut Verena», «Gelozie», unde întîlnim termeni și expresii comune : «nălucire, idol, împătımire, împietrit, «cămașa tristei inemi», «ochii, fecioare închise în cămări», «în-căperile gândirii», sau motivul lui Narcis în portretul «fetei de împărat».

În altă parte, versul «A ochilor privire ca mina fără de trup» (Ms. 2277, 331) reia imaginea Sfîntului Vasile cel Mare : «Ochii sînt cele 1000 mîini fără trup» (Ms. 3074, f. 40). Un cercetător atent al manuscriselor poetului nu se poate mira prea mult văzînd comuniunea lui cu Sfinții Părinți și, fundamental, cu Cartea Cărților care e Biblia. Astfel se poate

1. Al. Elian, *Eminescu și vechiul scris românesc. Studii și cercetări bibliologice*, nr. 1, București 1955, pg. 132—133.

2. Virgil Cîndea, *Glosse la «Fereștile Gîndirii»*, Almanah 1989, editat de Parohia Ortodoxă din Viena, pg. 45—50.



afla o transcriere în limba latină a rugăciunii «Tatăl nostru» (Ms. 226, p. 45, 46) urmată de o traducere foarte veche din Evanghelia după Ioan : «La început era Cuvîntulu și Cuvîntulu era la Domnu Dumnezeu și Domnu Dumnezeu era Cuvîntulu ; Aquesta era la începutu Domnu Dumnezeu...». Mai departe, se găsesc rugăciuni către Mîntuitorul Iisus Hristos, cărora le încerca o exprimare proprie în consonanță profundă cu persoana sa : «Iisuse Hristoase / Izvor mîntuitor / Și Domn al oștirilor / de oameni Iubitorule / Mîntuitorule» (Ms. 2276, 19 și 2254, 104). Sau : «Iisuse Hristoase Mîntuitorule / Îvingătorule / Prealuminate» (Ms. 2276, 118). Din adîncul ființei sale, care este aceea a neamului, auzim parcă strălucind, invocarea perenă : «Dumnezeul Păcii și al Luminii» (Ms. 2255, 793). Invocare izvorită din fiorul profund și mereu neliniștit al poetului pentru care s-a și vorbit de pesimismul lui.

De aceea ne zicem și noi cu Titu Maiorescu : «Dacă ne-ar întreba cineva : «A fost fericit Eminescu ?», am răspunde : «Cine e fericit ?» Dar dacă ne-ar întreba : «A fost nefericit Eminescu ?», am răspunde cu toată convingerea : «Nu !» Ce e drept, el era un adept convins al lui Schopenhauer, era prin urmare, pesimist. Dar acest pesimism nu era redus la plîngerea nemărginită a unui egoist nemulțumit cu soarta sa particulară, ci era eterizat sub forma mai senină a melancoliei pentru soarta omenirii îndeobște... seninătate abstractă, iată nota lui caracteristică în melancolie și în veselie».

Noi am putea înțelege această «seninătate abstractă» a poetului în duh și orizont mioritic, transfigurînd realul așa cum face păstorul din baladă, transformînd moartea în nuntă. Cu fondul lui creștin nici nu putea fi pesimist. În consecință, am putea conchide, încă de pe acum, că în opera eminesciană se împletesc într-o armonioasă unitate, o dată cu înriuririle duhului timpului său — evocate deja — credința profundă ortodoxă în care s-a născut, exprimată cu o mare discreție, iar din izvorul ei o cultură teologică temeinică și o conștiință limpede a menirii ziditoare pe care o are credința creștină în viața omului și în istoria umanității. Toate au dat valoare fără egal vieții sale închinată, pînă la epuizare, muncii pentru binele neamului său și al omenirii.

Mărturiile de credință care se ivesc și scilicet uimitor în multe poeme provin astfel, într-o egală măsură, din alcătuirea atât de singulară și complexă a personalității sale, deschise spre toate zările lumii cu întrebările și răspunsurile ei, ca și dintr-o trăsătură proprie poporului nostru pentru care rețineră discretă, neostentativă în manifestarea credinței este semnul sigur al profunzimii ei. La interferența, paradoxală numai în aparență, dintre tradiție și romantism Mihai Eminescu a găsit punctul unui echilibru creator. Tradiția este cea creștină ortodoxă, în care s-a născut, a crescut, s-a format și afirmat într-un mediu ce l-a îndemnat la «înmulțirea talanților». Acest mediu l-a sensibilizat la «vuietul vremii», dar nu l-a ispitit să se înstrăineze de sine. Romantismul lui direct mărturisit — «Eu rămîn ce-am fost, romantic» — a fost un fel de altoi, rodnic și fericit, pe trunchiul cel de viață dătător al tradiției. Tristețea și neliniștea, profund metafizică, nu l-au anihilat, ci l-au dus la invocarea ajutorului de dincolo de sine la rugăciune : «Strein de toți, pierdut în suferința / Adîncă a nimicniciei mele, / Eu nu mai cred nimic

și n-am tărie. / Dă-mi tinerețea mea, redă-mi credința (...) / Și reparați din cerul tău de stele / Ca să te-ador de-acum pe veci, Marie»<sup>3</sup>.

*Redă-mi credința!* E glasul care ne face să înțelegem cel mai bine, conștiința unui timp în derivă, un timp al Epigonilor, când «credința» a fost înlocuită cu o «convenție». Distanța întru spirit față de înaintași e mai mică decât cea în timp, până la răsturnare. Pentru ei, înaintașii, «viitorul era trecut»; dar prin contrast apare ca viitor, și bătrîn și tînăr mereu; iar prezentul apare drept «trecutul, fără inimi, trist și rece». «Noi nu credem în nimic» (Epigonii). Invocarea celor dinainte este ceea ce poate să ajute spiritul, să-l revigoreze. Este un timp existențial al căutărilor în momente de dorință ființială. O asemenea confesiune o aflăm și în poezia «Dumnezeu și Om» (1873), în versurile căreia poetul se dezvăluie adresîndu-se Mîntuitorului Însuși, așa cum era înfățișat în vechile icoane: «Era vremi acelea Doamne, cînd gravura grosolană / Ajuta numai al minții zbor de foc cutezător... / Pe cînd mîna-mea copilă pe-ochiul sînt și arzător<sup>3</sup> Nu putea să-l înțeleagă, să-l imite în icoană». Erau vremile în care Iisus, Dumnezeu Cuvîntul Întrupat de la Duhul Sfînt și din Maria Fecioara se arăta sufletului creștin ca darul divin suprem și ca un etern acum: «Te-am văzut născut în paie». E darul divin care transfigurează noaptea Betleemului, precum spune Eminescu: «Răsari o stea de pace, lumînînd lumea și cerul...». Felul în care este descrisă noaptea Nașterii sfînte descoperă emoția celui adînc pătruns de taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Și dialogul continuă, pornit și din orizontul secularizat al timpului său, cînd «gîndirea se aprinde ca și focul cel de paie<sup>4</sup> / Ieri ai fost credința simplă — însă sinceră, adîncă / Împărat fuși omenirei, crezu-n tine era stîncă / Azi pe pînză te aruncă, ori în marmură te taie».

Ajunși aici o întrebare se rotunjește parcă de la sine: Ce a reprezentat pentru Mihai Eminescu Iisus Hristos? Răspunsul se conturează discret, dar cu precizie și fermitate, și ne arată limpede că pentru poetul nostru de geniu, Iisus Hristos a fost modelul absolut de umanitate, singurul deplin, demn de a fi urmat, un model suprem. Și precum vom vedea, nu a fost numai un model moral, eticul derivă din ontologicul spiritual — ci unul plener, după care omul se poate zidi pe sine și întru sinea lui cea mai profundă, unde aflăm întipărit Chipul Celui după care am fost zidiți — Chipul lui Dumnezeu.

Vom începe însă, emblematic pentru gîndirea și simțirea eminesciană, în care Iisus și Fecioara Maria sînt de nedespărțit, cu un colind scris în 1876: «De dragul Mariei / Ș-a Mîntuitorului / Lucește pe ceruri / O stea călătorului»<sup>5</sup>. Este neîndoielnic «Steaua» crezului lui, care l-a luminat și pe care a urmat-o mereu și tot mai stăruitor.

Încă din vîrsta tinereții, la 20 de ani, Eminescu chema pe cei de o generație cu el la marele praznic al Mînăstirii Putna în ziua de 15 august. Cum se știe, Prea Sfînta Fecioară și Mamă este protectoarea Mînăstirii construită de Ștefan cel Mare. În această zi de praznic se adre-

3. «Răsari asupra mea...», în vol. *Poezii de M. Eminescu*; ediție îngrijită de Perpessicius, ESPLA, București, 1958 pg. 489.

4. «Dumnezeu și om», *ibidem*, pag. 348.

5. «Colinde, colinde I», *ibidem*, pag. 486.

sează poetul : «Românii în genere serbează ziua Sfintei Marii, vergină, castă și totuși mama care din sânul ei a născut pe reprezentantul libertății, pe martirul omenirii lăntuite, pe Christ»<sup>6</sup>. Sărbătoarea trebuia să fie «religioasă și națională», pentru că observă el «trecutul nostru nu este decât înfricoșatul coif de aramă al creștinătății, al civilizațiunii». În conștiința lui, credința în Hristos și iubirea de patrie sînt de nedespărțit. «Christ, spune mai departe poetul, a învins cu litera de aur a adevărului și iubirii, Ștefan cu spada cea de flacăra a dreptului. Unul a fost Libertatea, celălalt apărătorul Evangheliei. Vom depune deci o urnă de argint pe mormîntul lui Ștefan, pe mormîntul creștinului pios, al românului mare».

Cu acest crez puternic, tînărul Mihai Eminescu se adresa celor care urmau a veni la «un congres al inteligențelor din respect pentru viitor», și adaugă : «În trecut ni s-a impus o istorie, în viitor să ne-o facem noi». Era un îndemn la conștiința de sine a neamului, așezat cum spune Cronnicarul : «în calea tuturor răutăților». Era o conștiință animată de ideea unității morale a națiunii noastre», al cărei temei este Ortodoxia.

Vom trece, deși cu simțămîntul unui parcurs fugar, peste piscuri și profunzimi ale operei eminesciene, care se cer a fi mai întens analizate. În această ordine de idei s-ar cuveni să insistăm asupra «Rugăciunii unui dac», scrisă în 1879<sup>7</sup>, atît de viu și contradictoriu discutată și în versurile căreia aflăm mărturisirea unei profunde credințe creștine. Am putea începe chiar cu titlul : Rugăciunea unui dac, trimițîndu-ne la anii de început ai zămislirii credinței creștine la noi, la faptul că poporul nostru s-a născut creștin, aici apostolînd Sfîntul Andrei, «cel întîi chemat». Primele versuri : «Pe cînd nu era moarte, nimic nemuritor, / Nici sîmburul luminii de viață dătător, / Nu era azi, nici mine, nici ieri, nici totdeauna, / Căci Unul era toate și totul era una ! / Pe cînd pămîntul, cerul, văzduhul, lumea toată / Erau din rîndul celor ce n-au fost niciodată, / Pe-atunci erai Tu singur...». Numai începutul și numai luat de sine stătător poate trimite cu gîndul la filosofia indiană din Rig-Veda cu existența unui singur Principiu fundamental numit Unul-care însă nu poate oferi omului posibilitatea unui dialog. Dialogul nu se poartă între principii ; el este posibil numai între persoane. De aceea o persoană divină, Fiul Părintelui Ceresc, trebuia să se întrupeze, să ia chip și față omenească personală, să-I vedem «Slava Lui, slavă ca Unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr» (Ioan 1, 14).

Or, în acest poem-rugăciune, poetul se adresează lui Dumnezeu direct : «Pe cînd erai Tu singur...». Este în consecință mărturisirea unui crez care invocă pe un Tu personal, pe care Îl numește încă și mai direct în versurile următoare : Părinte, «Altfel numai Părinte, eu pot să-ți mulțumesc / Că Tu mi-ai dat în lume norocul să trăiesc». Un crez creștin, așa cum întîlnim în Simbolul credinței «Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pămîntului...». Și inima poetului Îl înțelege pe Părintele ceresc prin Întruparea Fiului Său, prin jertfa Lui pilduitoare. Nu-l numește aici pe Iisus Hristos. Dar Îi evocă opera, esența : «El este-al omenirii izvor de mîntuire, / Sus inimile voastre !

6. M. Eminescu, *Opere*, vol. XVI, Editura Academiei, București, 1989, pg. 32.

7. «Rugăciunea unui dac», *ibidem*, pag. 92.

Cântare aduceți-i, / El este moartea morții și învierea vieții, /». În sfânta Liturghie ortodoxă există un moment când preotul, în fața altarului, din ușile deschise, înalță sfânta Cruce, rostind : «Sus să avem inimile». Nefericirea vieții proprii nu l-a făcut pe poet să se înstrăineze de adâncul arhetipal din el și prin această taină esențială se deschide înțelegerea și mai adâncă a lui Eminescu, aceea a sacrificiului, a jertfei care poartă în ea taina învierii. Numai un om care a pătruns adânc această taină existențială se poate ruga lui Dumnezeu astfel : «Iar celui ce cu pietre mă va izbi în față, / Îndură-Te, Stăpîne, și dă-i pe veci viață». / Rugându-se pentru viața altuia se ruga pentru propria lui viață care s-a mistuit jertfelnic.

Aici apare însă pentru conștiința creștină o întrebare fundamentală : a înțeles Mihai Eminescu misterul jertfei și al răscumpărării lui Hristos, al morții Lui ca jertfă, și al învierii, iar prin aceasta-al iubirii și înnoirii vieții noastre prin învierea Lui ? A înțeles poetul tot ceea ce înseamnă Iisus Hristos pentru viața fiecărui om, a unui neam și a umanității ? Am văzut cum, tânăr fiind, dar cu o rară maturitate de gândire, poetul a surprins două trăsături definitorii ale poporului nostru — credința creștină originală și dragostea de pământul strămoșesc pe care le dorea împreună, proiectând neamul într-un «mare viitor». Un răspuns mai cuprinzător la această întrebare îl aflăm în articolul : «Și iarăși bat la poartă...»<sup>8</sup>, publicat la 12 aprilie 1881, în anii deplinei sale maturități. Articolul e scris pentru marele praznic al Învierii — Paștile, când, precum scrie el, «duiosul ritm al clopotelor ne vestește că astăzi încă Hristos e în mormînt, că mîine Se va înălța din giulgiul alb ca floarea de crin, ridicîndu-și fruntea Sa radioasă la ceruri». Se impune dintru început să observăm în exprimarea poetului că timpurile folosite sînt la prezent și viitor. Învierea lui Hristos, deși fapt istoric, nu aparține doar unui trecut, nu este o amintire pioasă, ci un eveniment ce «astăzi» are loc și «mîine», e prezent și viitor. Este un fapt care se trăiește într-un neîncetat «acum» pentru fiecare suflet care vine pe lume în anii mîntuirii. Parcă ne sînt evocate stihurile din troparul Canonului Învierii : «Jeri m-am îngropat cu Tine, Hristoase / Astăzi mă ridic împreună cu Tine, / Înviind Tu». Într-adevăr Hristos Domnul nostru, moare și învie, Se jertfește descoperindu-ne și dăruindu-ne o nouă viață. El Se aduce pe Sine jertfă din voie liberă și fără urmă de păcat, care e sămînța morții, înțelegem în acest fel, că numai moartea ca jertfă are ca țel viața. De aceea, orice act creator are la temelie jertfa, iubirea jertfelnică. În ea aflăm germenele vieții și rodul împlinirii.

Un gânditor creștin scria că «dacă filosofia învață omul să moară, religia îl învață cum să învie». Domnul jertfei este deodată al dăruirii și al primirii înmulțite (Marcu 8, 35), într-un plan superior de existență. Eminescu a înțeles desigur această taină a lui Hristos care Se descoperă ca Model superior de viață, ca Model viu, deci ca izvor care ne adapă și ne înnoiește viața. El spune : «Iată, două mii de ani aproape, de cînd biografia Fiului lui Dumnezeu e cartea după care se crește omenirea». Biografie divină care întrupează și descoperă iubirea, precum mărturi-

8. M. Eminescu, *Opere*, vol. XII, Editura Academiei, 1985, pag. 134—135.

sește poetul imediat înainte, că: aceasta au ridicat popoare din întuneric, și le-au constituit pe principiul iubirii aproapelui»<sup>9</sup>. Mai mult, poetul, de data aceasta gânditorul, cu excepțională înțelegere face o scurtă dar esențială analiză comparativă cu alte doctrine filosofice și religioase pentru a pune în lumină ființa Revelației lui Hristos. Redăm aceste cuvinte așa cum au fost scrise: «Învățăturile lui Buddha — observă Eminescu — viața lui Socrate și principiile stoicilor, cărarea spre virtute a chinezului Lao-tse, deși asemănătoare cu învățămintele creștinismului, n-au avut atîta influență, n-au ridicat atîta pe om ca Evanghelia, această simplă și populară biografie a blîndului nazarinean, a cărui inimă au fost străpunsă de cele mai mari dureri morale și fizice, și nu pentru El, pentru binele și mîntuirea altora. Și un stoic ar fi suferit chinurile lui Hristos, dar le-ar fi suferit cu mîndrie și dispreț de semenii lui; și Socrate a băut paharul de venin, dar l-a băut cu nepăsare caracteristică virtuții civice a antichității. Nu nepăsare, nu dispreț; suferința și amărăciunea întregă a morții au pătruns inima Mielului simțitor și, în momentele supreme, au încolțit iubirea în inima Lui și și-au închinat viața pămîntească cerînd de la Tatăl Său din ceruri iertarea prigonitorilor. Astfel, a se sacrifica pe Sine pentru semenii Săi, nu din mîndrie, nu din sentiment de datorie civică ci din iubire, a rămas de atunci cea mai înaltă formă a existenței umane, acel sîmbure de adevăr care dizolvă adînca dizarmonie și asprimea luptei pentru existență ce bîntuie natura întregă»<sup>10</sup>. Mărturie adînc revelatoare și neechivocă. Înțelegerea lui Iisus Hristos, a mîntuirii Lui prin iubire, este profundă, deplină uman. Toate așa-zisele înriuriri orientale se clarifică luminos în spiritul Lui nedezrădăcinat din adevărul ultim, care determină mereu sensul existenței prin Fiul lui Dumnezeu venit să ridice pe Adam, să-i redea: «Calea, Adevărul, Viața» prin iubire.

Mihai Eminescu a înțeles cum nu se poate mai bine, acest mesaj divin: «Omul, continuă el, trebuie să aibă înaintea lui un om ca tip de perfecțiune după care să-și modeleze caracterul și faptele. Precum arta modernă își datorește renașterea modelelor antice, astfel creșterea lumii noi se datorește prototipului omului moral, Iisus Hristos. După el încearcă creștinul a-și modela viața sa proprie, încearcă combătînd instinctele și pornirile pămîntești din sine»<sup>11</sup>. Este surprinsă aici legătura subtilă dintre om, ce poartă chipul divin dintru începuturile sale, și Iisus Hristos care, ca Fiul al lui Dumnezeu din veci, S-a întrupat și S-a făcut Om pentru a descoperi concret Modelul dintotdeauna al omului. Pentru că, precizează poetul — «chiar dacă dezvoltarea cunoștințelor naturale se îndreaptă adeseori sub forma filozofemelor... în contra părții dogmatice a Scripturii, chiar dacă în clasele mai înalte, soluțiuni filosofice a problemei existenței iau locul soluțiunii pe care o dă Biblia, caracterele crescute sub influența biografiei lui Hristos, și care s-au încercat a se modela după al Lui, rămîn creștine... Pentru a se îmbogăți, pentru a-și îmbunătăți starea materială, pentru a ușura lupta pentru existență, dînd mii de ajutoare muncii brațului, oamenii au nevoie de mii de cunoștințe

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*.

exacte. Pentru a fi buni, pentru a se respecta unii pe alții și a-și veni unul altuia în ajutor, au nevoie de religie»<sup>12</sup>. Se înțelege de cea dăruită de Iisus Hristos, pe care o proclama Eminescu fără rezerve. Și, în viziunea lui, viața lui Hristos ca Model și modelare a vieții noastre nu are, cum s-a mai observat, doar un scop etic, ci mai profund — existențial. Conduce la transformarea în profunzime a vieții, a caracterului; are valoarea întregirii existenței și vieții.

Opera acestei transformări se împlinește în Biserică, locul sfânt al harului în care lucrează Semănătorul divin. Analiza lui Mihai Eminescu continuă în acest sens: «Dacă simburul vecinicului adevăr semănat în lume de Nazarineanul răstignit a cătat să se îmbrace în formele frumoase ale Bisericii, dacă aceasta a dat o mare nobleță artelor, luându-le în serviciul ei, asupra formelor religioase, asupra datinei frumoase, nu trebuie uitat fondul, nu trebuie uitat că orice bun de care ne bucurăm în lume e în mare fapta altora și că posesiunea lui trebuie răscumpărată printr-un echivalent de muncă»<sup>13</sup>. Prin Jertfa și munca jertfelnică, ziditoare de valori, jertfă pe măsura fiecăruia, cu diferențe de nivel, dar de la fiecare. Într-o lume a creației și jertfirii divine pentru ea, numai munca jertfelnică ne justifică în calitate de Chip al Creatorului. Iar Eminescu încheie această expunere, cu belșug de lumini ca și scînteietoarele lui poeme, învățîndu-ne: «Suferințele de moarte ale Dascălului și Modelului nostru nu ni se cer decît în momente excepționale, nu se cer decît de la eroi și de la martiri. Dar, întrucît ne permite imperfecțiunea naturii omenești, fiecare trebuie să caute a compensa prin muncă și prin sacrificiu bunurile de cari se bucură. Atunci numai Domnul va petrece în mijlocul nostru precum adeseori cu bucurie au petrecut în mijlocul puternicilor și religioșilor noștri străbuni»<sup>14</sup>.

Dar dacă Eminescu arată o atît de adîncă înțelegere a jertfei, în primul rînd a Mîntuitorului, și îi conferă o valoare divină creatoare, trebuie observat că și pentru el Chipul lui Hristos nu se conturează deplin doar în jertfă; nu se finalizează doar în răstignire. El vede mai departe, trece prin contemplarea Crucii la Învierea Domnului. În acest sens putem observa ușor legătura profundă între acest poem pascal în proză: «Și iarăși bat la poartă...» evocat pînă acum, și celălalt poem, poezia: «Învierea»<sup>15</sup>.

Amîndouă răsăr din aceeași inimă a poetului și la vremea maturității sale creatoare, deși poemul «Învierea» e cu trei ani mai vîrstnic (1878). Însă, această vocație divină a existenței noastre plinite în doi timpi: moarte — înviere, e deopotrivă prezentă mai mult sau mai puțin diafan, la Eminescu și-n unul și în celălalt poem. Dacă în evocarea pascală din 1881 — «Și iarăși bat la poartă» — apare lin icoana lui Hristos «astăzi încă în mormînt, pentru ca mîine să se înalțe din giulgiul alb...» în poemul «Învierea» tabloul e de-a dreptul zguduitor: «Că moartea e în

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

15. «Învierea» în vol. de poezii de M. Eminescu, ESPLA, București, 1958, pag. 486. O analiză mai profundă a poeziei. «Odă (în metru antic)». Dezvăluie aceeași viziune a devenirii prin acest ritm existențial: moarte-înviere.

luptă cu vecinica viață, / Că de trei zile-nvinge, / Cumplit muncindu-și prada». Dar ultimul cuvânt îl are «Veșnica viață», cum o numește el. Unica luptă și unica biruință cu adevărat divine sînt tocmai împotriva morții. Iar poetul este vocea, crainicul acestei biruințe : «Un clopot lung de glasuri vui de bucurie... / Colo-n altar se uită și preot și popor, / Cum din mormînt răsare Christos învingător / Iar inimile toate s-unesc în armonie :

*Cîntări și laude-nălîm  
Noi, Ție Unuia,  
Primindu-L cu psalme și ramuri  
Plecați-vă neamuri  
Cîntînd Aliluia !*

*Christos au înviat din morți,  
Cu cetele sfinte  
Cu moartea pre moarte călcînd-o,  
Lumina ducînd-o  
Celor din morminte !»*

Pentru Eminescu, Luceafărul poeziei românești, ca și pentru noi, Hristos a înviat și e viu în veci. A înviat pentru că e Fiul Părintelui Cereș și pentru că este Iubirea întrupată. Iar dacă pentru înțeleptul Vechiului Testament «iubirea ca moartea e de tare» (Cîntarea Cîntărilor 8, 6), în Iisus Hristos, Dumnezeu și Om, iubirea e mai tare ca moartea : El a învins moartea. Mihail Eminescu o simte și o mărturisește cînd afirmă «importanța biografiei lui Hristos pentru inimile unei omeniri veșnic renăscînde»<sup>16</sup>, veșnic renăscînde tocmai din puterea învierii Lui. Încă și mai mult, el invocă prezența vie a Domnului în viața spirituală a sufletelor mari și credincioase.

Ca într-o omilie, așa cum am citat mai sus, el încheie minunatele gânduri pascale din 1881 : «Întrucît ne permite imperfecțiunea naturii omenеști, fiecine trebuie să caute a compensa prin muncă și prin sacrificiu bunurile de care se bucură. Atunci numai Domnul, va petrece în mijlocul nostru, precum adeseori cu bucurie au petrecut în mijlocul puternicilor și religioșilor noștri străbuni»<sup>17</sup>. Iar Domnul a petrecut și petrece cu noi pentru că este viu. Cel ce a făgăduit ; «*Cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului*» (Matei 28, 21), dă această încredințare istorică, și poetul oferă un comentariu unic acestui mesaj divin. Tocmai această simțire extremă și lucidă a prezenței în istorie, în viața neamului nostru a Mîntuitorului și a mesajului iubirii Sale, a întipărit o dată mai mult în inima poetului icoana Sa divin-umană, a lui Iisus Hristos. Eminescu a înțeles cu o intuiție și o profunzime de neîntrecut, alături de ființa și puterea creatoare și mîntuitoare a iubirii, cît și întruparea ei într-un chip cu totul unic în Revelatorul ei divin. Unicitate care îi și conferă calitatea de Model suprem și totodată de posibilitate a unității noastre a tuturor în El. Și, există oare vreo formă de umanism care să tăgăduiască iubirii poziția ei fundamentală în existență, precum și definiția ei

16. M. Eminescu, *Opere*, vol. XII, Editura Academiei 1985, p. 134—135.

17. Idem, *ibidem*. *Opere*,

singulară ca principiu al vieții și al salvării și al înnoirii ei ?

Într-adevăr, precum a fost caracterizat drept «om deplin al culturii românești» Eminescu ne dezvăluie în ființa lui intimă și în minunata expresie a creației lui literare, că dimensiunea creștină reprezintă fondul adânc al operei și al vieții lui — operă închinată iubirii și viață mistuită în jertfă după Chipul lui Hristos.

Dar de neomis, de subliniat, mărturia deplină a crezului său creștin. Pentru că o dată cu excepționala evocare, contemplare a «biografiei Fiului lui Dumnezeu», invocarea lui se înalță în Duhul pînă la ultima instanță a Dumnezeuirii, la Părintele Ceresc, apelul suprem.

În martie 1889 poetul Al. Vlahuță îl vizitează la spital. Deși bolnav, Eminescu descoperă și acum mișuitoarea lui pasiune creatoare. Dintr-un lung șirag de versuri Vlahuță reține și încredințează posterității acest catren :

*Atîta loc, atîta aur  
Atîtea lucruri știute  
Peste-ntunericul vieții  
Ai revărsat Părinte !*

Sublimă recunoștință și mărturisire pentru «Marea trecere».

Iar acum, un modest act de cinstire. Precum ne încredințează înscrisul de pe o veche carte bisericească, Mihai Eminescu, după ce, de Sfinții Voievozi Mihail și Gavriil (în 1886), s-a împărtășit cu Sfântul Trup și Sînge al Mîntuitorului Iisus Hristos, îi zicea preotului : «Părinte, să mă îngropați la țarmurile mării și să fie într-o mînăstire de maici și să ascult în fiecare seară, ca la Agafton, cum cîntă «Lumină lină»<sup>18</sup>.

Socotim că Biserica noastră ortodoxă strămoșească pe care și Eminescu a slujit-o, negrăit, cu darul lui, i-ar aduce un omagiu și în acest fel : să luăm o urnă de pămînt de la mormîntul lui și să o ducem la Schitul de la Techirghiol de pe malul mării. Acolo să fie așezată sub o cruce purtînd încrustat numele lui. Seara la vecernie să asculte mereu, așa cum și-a dorit, cîntecul divin murmurat domol de maici : «Lumină lină». Iar dimineața la Sfînta Liturghie să fie mereu pomenirea numelui lui.

## **VLADIMIR LOSSKY : CHIP ȘI ASEMĂNARE**

### INTRODUCERE

Vladimir Lossky face parte dintre acei foarte importanți teologi ruși care, trăind în exil în Occident — după 1917 —, au arătat lumii apusene frumusețea cugetării Sfinților Părinți răsăriteni, repunînd astfel în locul ce i se cuvenea un tezaur inestimabil, pe nedrept trecut cu vederea.

Născut în 1903 în Rusia, Lossky va fi expulzat în 1923 împreună cu tatăl său, filosoful Nikolai Lossky și se va refugia în Franța după succesul revoluției bolșevice ; calea exilului o vor lua în această perioadă numeroși gînditori ruși. La Paris, părintele Serghei Bulgakov va pune

18. Cf. Arhim. B. V. Anania, *Ipostaze lirice eminesciene*, în «Telegraful român», nr. 21—22 și 23—24, 1989.



bazele Institutului Teologic Ortodox «St. Serge», care va deveni un important centru de iradiere a gândirii ortodoxe.

Viața lui Vladimir Lossky nu a fost marcată de evenimente senzaționale, el trăind într-un duh de autentică smerenie creștină. Chiar Etienne Gilson, cel care îi va prefața teza de doctorat apărută postum și intitulată *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris, J. Vrin, 1960), mărturisește că figura lui radia un fel de pace blândă. Poate și faptul că era suferind de inimă — ceea ce i-a adus și o moarte timpurie, la numai 55 de ani — l-a făcut să aibă tot timpul în minte gândul morții (chiar Sfinții Părinți recomandă aceasta pentru a trăi cu adevărat creștinește), când trebuie să dăm socoteală de faptele noastre.

Lucrările lui apărute pînă acum nu sînt numeroase, dar sînt esențiale. A debutat cu *Spor o Sofii* (Controversa despre Sophia) scrisă inițial în limba rusă (Paris, 1936), în care lua atitudine împotriva interpretării greșite a rolului *Sophiei* (Înțelepciunea dumnezeiască), cu referire specială la părintele Bulgakov care aproape că făcea din *Sophia* o a patra persoană a Sfintei Treimi. Continuă cu *Éssai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient* (Paris, 1944) lucrare devenită deja clasică și considerată drept referință în domeniu, *Der Sinn der Ikonen* (*Sensul icoanei*, scrisă în colaborare cu Leonid Uspensky; Bern und Olten, 1952). Celelalte lucrări au apărut postum: *Vision de Dieu* (Paris, 1962) este un curs de introducere istorică în «palamism» (doctrina Sfîntului Grigorie Palamas), ținut între 1945—1946 la Sorbona; *A l'image et à la Ressemblance de Dieu* (Paris, 1967); *Orthodox theology. An introduction* (Crestwood, St. Vladimir Seminary Press, 1989) constituie o colecție de eseuri publicate de autor de-a lungul vremii în diverse reviste teologice. Au rămas încă în manuscris *Sept Jours sur les Routes de France* și *Cours d'histoire du Dogme*.

Textul oferit în continuare cititorului este un fragment din capitolul al șaselea al lucrării *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Aubier-Montaigne, Paris, 1944), capitol intitulat *Image et Ressemblance*. În această scriere Lossky face o expunere sistematică a ceea ce a însemnat teologia pentru Sfinții Părinți: contemplarea lui Dumnezeu și exprimarea Inefabilului. Gîndirea Sfîntului Grigorie Palamas despre ființa incognoscibilă a lui Dumnezeu și energiile divine necreate — care constituie o piatră de poticnire pentru gîndirea teologică apuseană — ocupă de asemenea aici un loc central. De fapt, tema aceasta și cu cea a purcederii Duhului Sfînt — care au fost cauze principale ale dezbinării creștinismului — par să-l fi atras foarte mult pe Lossky, în dorința de a păstra integritatea Ortodoxiei, dar și de a menține un dialog cu apusenii.

(LUCIAN TURCESCU)

## CHIP ȘI ASEMĂNARE

Dacă omul conține în el toate elementele din care se compune universul, aceasta nu este adevărata lui perfecțiune, titlul său de glorie. «Nu este nimic remarcabil — spune Sfîntul Grigorie de Nyssa — în faptul de a face din om chipul și asemănarea universului; pentru că pămîntul trece, cerul se transformă, iar conținutul lor este la fel de trecă-

tor ca și cel care le conține». «S-a spus : omul este un microcosmos... și, crezînd că exaltăm natura omenească prin acest nume grandilocvent, n-am remarcat decît că omul se găsea în același timp gratificat cu calități de țințari și șoareci»<sup>1</sup>. Perfecțiunea omului nu rezidă în ceea ce îl asimilează ansamblului creaturilor, ci în ceea ce-l distinge de cosmos, asimilîndu-l Creatorului. Revelația ne învață că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Toți Părinții Bisericii, atît cei din Răsărit cît și cei din Apus, consimt să vadă în faptul creării omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu o anumită coordonare, un acord primordial între ființa omenească și Ființa dumnezeiască. Totuși, valorificarea teologică a acestui adevăr revelat va fi adesea diferită, deși niciodată contradictorie, în tradițiile răsăriteană și apuseană. Gîndirea Fericitului Augustin, plecînd de la chipul lui Dumnezeu în noi, va căuta să formeze o noțiune despre Dumnezeu, încercînd să descopere în El ceea ce se găsește în sufletul creat după chipul Său. Aceasta va fi o metodă de analogii psihologice aplicată cunoașterii lui Dumnezeu, teologiei. Un Sfînt Grigorie de Nyssa, dimpotrivă, va alege ca punct de plecare ceea ce ne spune Revelația despre Dumnezeu, pentru a regăsi în om ceea ce corespunde în el chipului divin. Aceasta va fi o metodă teologică aplicată cunoașterii omului, antropologiei. Prima cale va căuta să-L cunoască pe Dumnezeu plecînd de la omul creat după chipul Său ; cea de-a doua cale vrea să definească adevărata natură a omului plecînd de la noțiunea de Dumnezeu după chipul Căruia omul a fost creat.

Atunci cînd vrem să găsim în scrierile Părinților o definiție clară a ceea ce corespunde în noi chipului divin, riscăm să ne pierdem în mijlocul afirmațiilor diverse care, fără a fi discordante, nu pot fi reduse la o parte oarecare a ființei umane. În consecință, cînd se atribuie caracterul de chip al lui Dumnezeu demnității împărătești a omului, superiorității sale în cosmosul sensibil, cînd este văzut în natura sa spirituală, în suflet, sau în partea principală, guvernatoare (*hegemonikon*) a ființei sale, în spirit (*noûs*), în facultățile superioare ca inteligența, rațiunea (*lógos*) sau chiar în libertatea proprie omului, facultate de a se determina dinăuntru — *autexousia* —, în virtutea căreia omul este principiul propriu al actelor sale. Uneori, chipul lui Dumnezeu este asimilat unei calități a sufletului, simplitatea sa, nemurirea sa, sau mai este identificat cu facultatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, de a trăi în comuniune cu El, cu posibilitatea de a participa la Dumnezeu, cu locuirea Duhului Sfînt în suflet. Uneori, ca în *Omiliile duhovnicești* atribuite Sfîntului Măcarie Egipteanul, chipul lui Dumnezeu se înfățișează sub un dublu aspect : este, mai întîi, libertatea formală a omului, liberul arbitru sau facultatea de a alege, care nu poate fi distrusă prin păcat ; pe de altă parte, este «chipul ceresc», conținutul pozitiv al chipului, care este comuniunea cu Dumnezeu în virtutea căreia ființa umană înainte de păcat era îmbrăcată de Cuvînt și Duhul Sfînt<sup>2</sup>. În sfîrșit, după Sfîntii Irineu, Grigorie de Nyssa și Grigorie Palamas, nu numai sufletul, ci și corpul

1. *De hominis opificio*, XVI, P.G., T. 44, col. 177 D—180 A.

2. *Hom. spirit.*, XII, I, 6, 7, etc., P.G., t. 34, col. 557—561.

omenesc ar participa la caracterul de chip, fiind creat după chipul lui Dumnezeu. «Numele de om, spune Sfântul Grigorie Palamas, nu este aplicat sufletului sau corpului în mod separat, ci celor două împreună, pentru că împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu»<sup>3</sup>. Omul este, conform lui Palamas, «mai mult după chipul lui Dumnezeu» decât îngerii, deoarece duhul său unit cu corpul posedă o energie vivificatoare prin care animă și guvernează corpul — facultate de care îngerii, duhuri necorporale, sînt privați, deși, se află mult mai aproape de Dumnezeu grație simplității naturii lor spirituale<sup>4</sup>.

Mulțimea și varietatea acestor definiții ne dovedește că gîndirea Părinților evită limitarea a ceea ce este chipul lui Dumnezeu la o parte oarecare a ființei umane. În consecință, relatarea biblică nu dă nici o precizare asupra caracterului de chip, însă ea prezintă crearea însăși a omului ca un act aparte, diferit de crearea celorlalte ființe. După cum îngerii au fost creați «în liniște», după expresia Sfântului Isaac Sirul<sup>5</sup>, omul n-a fost făcut printr-un ordin divin adresat pămîntului. Dumnezeu i-a dat El însuși formă din lutul pămîntului, cu propriile Sale mîini, adică prin Cuvînt și prin Duhul Sfînt, conform Sfîntului Irineu<sup>6</sup>, și i-a suflat suflare de viață. Sfîntul Grigorie de Nazianz interpretează textul Genezei în felul următor: «Cuvîntul lui Dumnezeu, luînd o pîrticică din pămîntul nou creat, a dat formă cu mîinile Sale nemuritoare figurii noastre și i-a comunicat viață: pentru că duhul pe care El l-a suflat este al Divinității invizibile. Astfel, din țărînă și suflare a fost creat omul, chip al Nemuritorului, pentru că atît în Unul cît și în celălalt domnește natura spirituală. De aceea, în calitatea mea de pămînt, sînt atașat vieții de aici de jos, dar fiind și o pîrticică divină, port în sinul meu dorința după viața viitoare»<sup>7</sup>. Și, în aceeași omilie consacrată sufletului, spune: «Sufletul este o suflare a lui Dumnezeu și, fiind ceresc, se poate amesteca cu pămîntul. Este lumina închisă într-o grotă, dar este lumină dumnezeiască și de nestîns»<sup>8</sup>. Luînd aceste cuvînte în sensul literal ar trebui, se pare, să deducem din cele două pasaje caracterul necreat al sufletului și să vedem în om un Dumnezeu înrăutățit de către natura corporală sau, la rigoare, un compus între Dumnezeu și animal. Astfel interpretată, crearea după chipul lui Dumnezeu ar fi în contradicție cu învățătura creștină care vede în om o creatură chemată să atingă unirea cu Dumnezeu, să devină dumnezeu prin har, însă nicidecum un dumnezeu prin originea sa însăși. Fără a mai vorbi de alte consecințe monstruoase, problema răului ar fi de neconceput în aceste condiții: sau Adam nu ar fi putut să păcătuiască fiind Dumnezeu prin sufletul său, pîrticică din divinitate, sau păcatul originar s-ar răsfrînge asupra naturii divine — Dumnezeu însuși ar păcătui în Adam. Sfîntul Grigorie de Nazianz nu putea să susțină un asemenea punct de vedere. În omilia asupra naturii umane, el se adresează propriului său suflet, spunînd: «Dacă tu ești cu

3. *Prosopopeiae*, P.G., t. 150, col. 1361 C. Operă atribuită lui Palamas.

4. *Capita physica, theologica*, etc. (38 și 39), ibidem, col. 1145—1148.

5. Vezi în capitolul anterior pag. 102, nota 3.

6. *Contra Haereses*, IV, praefatio, § 4, P.G., t. 7, col. 975 B și IV, 20, I (1032), V, 1, 3 (1123); V, 5, 1 (1134—5); V, 6, 1 (1136—7); V, 28, 3 (1200).

7. *Poëmata dogmatica*, VIII, *Peripsychês*, vv. 70—75, P.G., t. 37, col. 452.

8. *Ibidem*, vv. 1—2, col. 446—447.

adevărat suflarea lui Dumnezeu și divin, așa cum crezi, respinge orice nelegiuire ca să te pot crede... Cum se face că ești așa de tulburat de persuasiunea dușmanului, deși ești unit cu Duhul ceresc? Dacă, în ciuda unei astfel de asistențe, tu înclini totuși către pământ — vai, cât de puternic trebuie să fie păcatul tău!»<sup>9</sup>. Amestecat (*kirnaméne*) cu «Duhul ceresc», sufletul este deci asistat de ceva mult mai mare decât el. Prezența acestei forțe divine în el îl face să fie numit «părticică de Divinitate», pentru că sufletul începe o dată cu «revărsarea de dumnezeire» insuflată, care este harul. «Suflarea divină» indică deci un mod de creație în virtutea căruia duhul omenesc este intim legat cu harul, produs de suflare, așa cum mișcarea aerului este produsă de suflare, conține această suflare și este inseparabilă de ea. Aceasta este o participare la energia divină proprie sufletului, desemnată prin expresia «părticică de divinitate». În consecință, într-una dintre omiliile sale, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește de participare în legătură cu «cele trei lumini», dintre care prima este Dumnezeu, Lumina supremă, inaccesibilă, înefabilă; a doua, îngerii, «o anumită revărsare» (*aporrhoè tis*) sau *participare (metousia)* a primei Lumini; a treia, omul, zis și lumină din cauza duhului său iluminat de «Lumina arhetip» care este Dumnezeu<sup>10</sup>. Crearea după chipul și asemănarea lui Dumnezeu implică deci ideea de participare la Ființa dumnezeiască, a unei comuniuni cu Dumnezeu. Adică, presupune harul.

Chipul lui Dumnezeu în om, fiind perfect, este cu necesitate incognoscibil, conform Sfântului Grigorie de Nyssa, pentru că, reflectind plenitudinea Arhetipului său, el trebuie de asemenea să posedे incognoscibilitatea Ființei divine. De aceea, nu se poate defini în ce constă chipul lui Dumnezeu în om. Nu-l putem concepe altfel decât cu ajutorul ideii de participare la binele infinit al lui Dumnezeu. Dumnezeu prin natură este întreaga bunătate — spune Sfântul Grigorie de Nyssa. El este întreaga bunătate care poate fi concepută sau, mai degrabă, El depășește orice bunătate care poate fi concepută și înțeleasă. El nu creează viața omenească pentru un alt motiv decât acela că El este bun. Fiind astfel și întreprinzând pentru aceasta formarea naturii omenești, El n-a vrut să-și manifeste pe jumătate forța bunătății Sale, dându-i omului o parte din bunurile Lui, refuzându-i cu gelozie comunicarea altora. Însă, perfecțiunea bunătății apare în El din faptul că îl aduce pe om din neant la ființă și îl copleșește cu tot ce este bun. Or, lista acestor bunuri este atât de lungă că nu e posibil să le enumerăm. De aceea toate sînt conținute în rezumat în cuvîntul despre omul făcut după chipul lui Dumnezeu. Este ca și cum s-ar fi spus că Dumnezeu a făcut natura umană participantă la tot binele... Însă, dacă chipul ar fi fost întru totul asemănător fericirii Modelului, său, el n-ar mai fi fost chipul Său, ci s-ar fi confundat cu El. Ce diferență observăm deci între Divin și ceea ce-I seamănă? Aceasta: că Divinul este necreat, în timp ce omul există prin creație»<sup>11</sup>. Este evident că Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege aici prin

9. *Poemata moralia*, XIV, *Peri psychês anthropines physicos*, vv. 76—81, ibidem, col. 761—762.

10. *In sanctum baptisma*, or. XL, 5, P.G., t. 36, col. 364 BC.

11. *De hominis opificio*, XVI, P.G., t. 44, col. 184 AC; p. de Lubac, op. cit., p. 295 s.

chipul lui Dumnezeu perfecțiunea finală, starea îndumnezeită a omului care participă la pleroma divină, la plinitudinea binelui. De aceea, vorbind de chipul limitat la participarea la unele bunuri, de chipul în devenire, el va vedea caracterul propriu al omului, în calitatea de ființă creată după chipul lui Dumnezeu, mai ales în faptul de a fi eliberat de necesitate și de a nu fi supus dominației naturii, dar și de a putea să se determine în mod liber după judecata sa. Pentru că virtutea este independentă și stăpîna ei însăși...»<sup>12</sup>. Acesta este chipul «formal» ca să zicem așa, condiția necesară pentru a atinge asemănarea, cu Dumnezeu. Fiind creat după chipul lui Dumnezeu, omul se înfățișează deci ca o ființă personală, ca o persoană care nu trebuie să fie determinată de către natură, ci care poate determina natura, asimilînd-o Arhetipului său divin.

Persoana umană nu este o parte a ființei umane, cum nici Persoanele Treimii nu sînt părți ale lui Dumnezeu. De aceea, calitatea de chip al lui Dumnezeu nu revine unui element oarecare al compusului omenesc, ci se referă la toată natura umană în integritatea ei. Primul om care conținea în el întreaga natură umană era și persoana unică. Pentru că numele lui Adam — spune Sfîntul Grigorie de Nyssa — nu este dat acum obiectului creat, ca în relațiile care urmează. Ci omul creat nu are un nume particular, el este omul universal. Deci, prin această desemnare universală a naturii, sîntem invitați să înțelegem că Providența și Puterea divină cuprind tot neamul omenesc în prima creație... Fiindcă chipul nu este doar într-o parte a naturii, nici harul doar într-un individ dintre cei care îl iau în considerare, ci asupra întregii seminții se întinde această calitate. Punct de diferență în această privință între omul făcut cu ocazia primei creații/a lumii și cel care va veni la sfîrșitul universului: ei poartă în mod egal în ei înșiși chipul divin...». «Deci, omul făcut după chipul lui Dumnezeu este natura înțeleasă ca un întreg. Ea este aceea care poartă asemănarea divină»<sup>13</sup>. Chipul divin propriu persoanei lui Adam se referea la ansamblul umanității, la omul universal. De aceea, în seminția lui Adam, multiplicarea persoanelor, care sînt fiecare chip al lui Dumnezeu — am putea spune, multiplicarea chipului divin în pluralitatea ipostasurilor umane — nu se va opune deloc unității ontologice a naturii comune tuturor oamenilor. Dimpotrivă: o persoană umană nu va putea să realizeze plinitudinea la care este chemată, să devină chip perfect al lui Dumnezeu, dacă își apropiază o parte a naturii, considerînd-o ca bunul său particular. Întrucît chipul ajunge la perfecțiunea sa atunci cînd natura umană devine asemănătoare cu cea dumnezeiască, cînd ea dobîndește participarea totală la bunurile necreate. Or, nu există decît o singură natură comună tuturor oamenilor, deși ea ne apare sfîșiată de păcat, divizată între mai mulți indivizi. Această unitate primordială a naturii, restabilită în Biserică, se va prezenta Sfîntului Pavel sub un aspect absolut încît o va desemna cu numele de *corp* al lui Hristos.

12. Ibidem, col. 184 B.

13. Ibidem, col. 185—204.

Deci oamenii au o natură comună, o singură natură în mai multe persoane umane. Distanța între natură și persoană la om nu este mai puțin dificil de sesizat decât distanța analogă între natura una și cele trei Persoane în Dumnezeu. Trebuie să ne dăm seama, înainte de toate, că noi ignorăm persoana, ipostasul uman în adevărata sa expresie, lipsită de orice amestec. Ceea ce numim în mod obișnuit «persoane», «personal», desemnează mai degrabă indivizii, individualul. Sintem obișnuți să vedem acești doi termeni — persoană și individ — aproape sinonime; ne servim indiferent de unul sau de altul pentru a exprima același lucru. Or, într-un anumit sens, individ și persoană au o semnificație contrară, individul exprimând un anumit amestec al persoanei cu elementele care aparțin naturii comune, persoana desemnând, dimpotrivă, ceea ce se distinge de natură. În starea noastră actuală nu cunoaștem persoanele decât prin indivizi, în calitatea lor de indivizi. Atunci când vrem să definim, să «caracterizăm» o persoană, adunăm proprietăți individuale, «trăsături de caracter», care se întâlnesc de altfel și la alți indivizi, nefiind deloc absolut «personale», pentru că aparțin naturii. Ne dăm seama în cele din urmă că ceea ce ne este cel mai drag într-o ființă, ceea ce o face să fie «ea însăși» rămâne indefinibil, pentru că nu este nimic în natura sa care să revină la propriu persoanei, mereu unică și incomparabilă, «neasemănătoare». Omul determinat — prin natura sa care acționează în virtutea proprietăților sale personale — de «caracterul» său, este cel mai puțin personal. El se afirmă ca un individ, proprietar al unei naturi a lui pe care o opune naturilor celorlalți, ca «eu» al său — confuzie între persoană și natură. Această confuzie, proprie umanității căzute, este desemnată în literatura ascetică a Bisericii Răsăritene printr-un termen special — *autótes, philautia* sau, în rusă, «*samost*» — al cărui sens adevărat nu ar putea fi redat prin cuvântul egoism: ar trebui mai degrabă să creăm un barbarism latin și să-l traducem prin «ipseitate».

Încercăm o anumită dificultate vis-à-vis de dogma hristologică ce vrea să vadă în voință o funcție a naturii; ne este mult mai ușor să imaginăm persoana care voințește, care se afirmă, care se impune prin voința sa. Totuși, ideea de persoană implică libertatea vis-à-vis de natură; persoana este liberă de natura sa, nu este determinată de ea. Ipostasul uman nu se poate realiza decât în renunțarea la voința proprie, la ceea ce ne determină și ne aservește unei necesități naturale. Individualul, afirmarea de sine în care persoana se confundă cu natura și își pierde adevărata sa libertate, trebuie curmat. Acesta este principiul fundamental al ascetismului: o renunțare liberă la propria voință, la simulacrul de libertate individuală, pentru a redobândi adevărata libertate — aceea a persoanei care este chipul lui Dumnezeu propriu fiecăruia. De aceea, după Sfântul Nil Sinaitul, un călugăr desăvârșit, după Dumnezeu, îi va știma pe toți oamenii ca pe Dumnezeu însuși<sup>14</sup>. Persoana celuiilalt va apărea ca chip al lui Dumnezeu celui care va ști să se detașeze de limitația sa individuală pentru a regăsi natura comună și să-și realizeze prin aceasta însăși propria sa persoană.

Ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu nu este deci o parte a naturii noastre, ci persoana care conține în ea natura. Leonțiu de

14. *Peri proseuchês*, c. 123, P.G., t. 79, col. 1193 C.

Bizanț, un teolog din secolul al VI-lea, desemnează natura conținută într-o persoană prin termenul special *enhypóstaton*, «enipostaziată», ceea ce se găsește într-un ipostas sau persoană. Întreaga natură se găsește într-un ipostas, este natura unui ipostas și nu poate exista altfel, declară Leonțiu<sup>15</sup>. Însă, la gradele inferioare ale ființei ipostasele semnifică indivizi, ființa individuală; ele nu capătă sens de persoane decât atunci când este vorba de ființe spirituale, precum oamenii, îngerii, Dumnezeu. În calitate de persoană (și nu individ) ipostasul nu divizează natura dând naștere la multiple naturi particulare. Treimea nu este trei dumnezei, ci un singur Dumnezeu. Dacă înmulțirea persoanelor umane divizează natura, împărțind-o în mai mulți indivizi, este din cauză că noi nu cunoaștem altă generare decât aceea care are loc după păcat, în natura umană care a pierdut asemănarea sa cu natura dumnezeiască. Am văzut că, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim, crearea Evei se înfățișa deja ca un act înfăptuit de Dumnezeu Care prevedea păcatul și consecințele lui pentru omenire. Totuși, luată din natura lui Adam, «os din oasele lui și carne din carnea lui», Eva, noua persoană umană, completa natura lui Adam, era o aceeași natură, «un același trup». Doar ca urmare a păcatului aceste prime două persoane umane vor deveni două naturi separate, două ființe individuale, având între ele raporturi exterioare — dorințele femeii se îndreaptă către bărbatul ei, și dominația soțului se exercită asupra femeii, după cuvântul Genezei (3, 16). După păcatul original, natura omenească devine divizată, împărțită, tăiată în mai mulți indivizi. Omul se înfățișează sub un dublu aspect: ca natură individuală el devine o parte a întregului, unul dintre elementele constitutive ale universului; dar, ca persoană, el nu este deloc o parte: el conține în sine întregul. Natura este conținută în persoană. Persoana este existența naturii. O persoană care se afirmă ca individ, închizându-se în limitele naturii particulare, nu se poate realiza din plin — ea devine săracă. Renunțând la conținutul său propriu, dându-se în mod liber, încetînd de a mai exista pentru sine însăși, persoana se exprimă din plin în natura una a tuturor. Renunțând la bunul său particular, ea se dilată infinit și se îmbogățește prin tot ceea ce aparține tuturor. Persoana devine chip perfect al lui Dumnezeu dobîndînd asemănarea, care este perfecțiunea naturii comune tuturor oamenilor. Distincția între persoane și natură reproduce în umanitate porunca de viață divină exprimată prin dogma trinitară. Acesta este fundamentul oricărei antropologii creștine, al oricărei morale evanghelice, deoarece creștinismul este o «imitare a naturii lui Dumnezeu», după cuvîntul Sfîntului Grigorie de Nyssa<sup>16</sup>.

(...) Ca chip al lui Dumnezeu, omul este o ființă personală plasată în fața unui Dumnezeu personal. Dumnezeu i se adresează ca unei persoane și omul îi răspunde. Omul, spune Sfîntul Vasile, este o creatură care primește porunca de a deveni dumnezeu<sup>17</sup>. Dar această poruncă

15. *Contra Nestorium et Eutyrium*, P.G., t. 86, col. 1277 CD. Aceleași idei sînt dezvoltate de către Sfîntul Maxim (P.G., t. 91, col. 557—560) și Sfîntul Ioan Damaschinul (*De fide orthodoxa*, I, IX, 53).

16. *De professione christiana*, P.G., t. 46, col. 244 C.

17. Cuvînte ale Sfîntului Vasile redată de Sfîntul Grigorie de Nazianz în *In laudem Basilii Magni*, or. XLII, § 48, P.G., t. 36, col. 560 A.

adresată libertății umane nu este o constrângere. Ființă personală, omul poate accepta sau respinge voința lui Dumnezeu. El va rămâne o persoană, chiar dacă se îndepărtează la maximum de Dumnezeu, devenind deosebit de El prin natura sa : aceasta înseamnă că chipul lui Dumnezeu este indestructibil în om. El va rămâne de asemeni o ființă personală, împlinind voința lui Dumnezeu, realizând asemănarea perfectă cu El în natura sa, pentru că, după Grigorie de Nazianz, «Dumnezeu i-a acordat respect omului conferindu-i libertatea pentru ca binele să aparțină personal celui care îl alege, nu mai puțin decât Celui care a pus premisele binelui în natură»<sup>18</sup>. Astfel, dacă alege binele sau răul, dacă realizează asemănarea sau deosebirea, omul își va stăpîni în mod liber natura, pentru că el este o persoană creată după chipul lui Dumnezeu. Totuși, persoana fiind inseparabilă de natura care există în ea, orice imperfecțiune, orice «deosebire» a naturii va limita persoana, va întuneca «chipul lui Dumnezeu». În consecință, dacă libertatea ne aparține în calitatea noastră de persoane, voința prin care acționăm este o facultate a naturii. După Sfântul Maxim, voința este «o forță naturală care tinde către ceea ce este conform cu natura, forță care cuprinde toate proprietățile esențiale ale naturii»<sup>19</sup>.

Sfântul Maxim distinge această voință naturală (*thélema physikon*), care este dorința după binele către care tinde orice natură rațională, de voința care alege (*thélema gnomikón*), proprie persoanei<sup>20</sup>. Natura voințe și acționează, persoana alege ; ea acceptă sau respinge ceea ce voințe natura. Totuși, după Maxim această *libertate de alegere* este deja o imperfecțiune, o limitare a adevăratei libertăți : o natură perfectă n-are nevoie să aleagă, pentru că ea cunoaște în mod firesc binele ; libertatea sa se fondează pe această cunoștință. Liberul arbitru (*gnomé*) al nostru denotă imperfecțiunea naturii umane căzute, pierderea asemănării divine. Această natură fiind obnubilată de păcat, nemaicunoscînd adevăratul bine, tinzînd cel mai adesea către ceea ce este «contrar naturii», persoana umană se găsește mereu în fața necesității de a alege ; ea va progresa tatonînd. Vom numi această nehotărîre în ascensiunea către bine «liberul arbitru». Persoana chemată la unire cu Dumnezeu, la asimilarea perfectă a naturii sale naturii divine prin har, este atașată unei naturi mutilate, deformate de păcat, sfîșiate de dorințele contrarii. Cunoșcînd și voinđ prin natura perfectă, persoana este practic oarbă și neputincioasă, nu mai știe să aleagă și cedează foarte des impulsurilor naturii devenită roabă a păcatului. Astfel, ceea ce este în noi după chipul lui Dumnezeu este antrenat în prăpastie, deși rămîne liber să aleagă, să se întoarcă din nou către Dumnezeu.

Omul a fost creat perfect. Aceasta nu înseamnă că starea sa primordială coincidea cu țelul ultim, că el era unit cu Dumnezeu încă din momentul creării. Înainte de păcat, Adam nu era nici o «natură pură», nici un om îndumnezeit. Așa cum am mai spus-o, cosmologia și antropologia Bisericii Răsăritene au un caracter dinamic care exclude orice

18. *In sanctum Pascha*, or. LX, P.G., t. 36, col. 632 C.

18. *In sanctum Pascha*, or. LX, P.G., t. 36, col. 632 C.

20. *Ibidem*, col. 48 A — 49 A, col. 192 BC. La Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, III, P.G., t. 94, col. 1036—1037 ; 1044—1045.



juxtapunere între noțiunile de natură și de har : ele se întrepătrund, una există în cealaltă. Sfântul Ioan Damaschin vede un mister insondabil în faptul că omul a fost creat pentru «a se îndumnezei», pentru a tinde către unirea cu Dumnezeu<sup>21</sup>. Perfecțiunea naturii primare se exprima înainte de orice în această facultate de a comunica cu Dumnezeu, de a adera din ce în ce mai mult la plenitudinea divinității care trebuia să penetreze și să transfigureze natura creată. Sfântul Grigorie de Nazianz înțelegea această facultate supremă a spiritului omenesc atunci când vorbea de Dumnezeu Care însufla cu suflarea Sa «părticica din Divinitatea Sa», harul prezent de la început în sufletul capabil de a-l primi și de a face a sa această energie îndumnezeitoare. Pentru că persoana umană era chemată, după Sfântul Maxim, «să reunească prin iubire natura creată cu natura necreată, făcându-le să apară în unitate și identitate prin dobândirea harului»<sup>22</sup>. Unitatea și identitatea se raportează aici la persoană, la ipostasul uman. Omul, deci, trebuia să reunească prin har două naturi în ipostasul său creat, trebuia să devină un «dumnezeu creat», un «dumnezeu prin har», spre deosebire de Hristos, Persoană divină care Și-a asumat natura umană. Concursul celor două voințe este necesar pentru a ajunge la acest scop : pe de-o parte, voința divină îndumnezeitoare care conferă harul — prin Duhul Sfânt — prezent în persoana umană ; pe de alta, voința umană care se supune voinței divine primind harul, dobândindu-l, lăsându-l să penetreze în întregime natura. Voința, fiind o forță care acționează, aparținând naturii raționale, va acționa prin har în măsura în care natura va participa la har, în măsura în care va deveni asemănare prin «focul schimbării»<sup>23</sup>.

Părinții greci reprezintă natura umană când ca un compus tripartit — spirit, suflet, trup (*noûs, psyché, sôma*), când ca uniunea dintre suflet și trup. Diferența dintre partizanii trihotomismului și cei ai dihotomismului se reduce, în fond, la o chestiune de terminologie : dihotomiștii văd în *noûs* o facultate superioară a sufletului prin intermediul căreia acesta intră în comuniune cu Dumnezeu-Persoana sau ipostasul uman cuprinde părțile acestui compus natural, se exprimă în întregul ființei umane care există în ea și prin ea. Chip al lui Dumnezeu, ea este principiul stabil al naturii, dinamice și schimbătoare, conduse mereu de voință spre un scop exterior. Se poate spune că chipul este o pecete divină care marchează natura, punând-o într-un raport personal cu Dumnezeu, raport absolut unic pentru fiecare ființă. Acest raport se va realiza prin voința care orientează ansamblul naturii către Dumnezeu, în Care omul trebuie să afle plinirea ființei sale «Sufletul omenesc, spune Sfântul Tihon de Voronej (sec. XVIII), fiind un spirit creat de Dumnezeu, nu-și poate afla satisfacția sa, odihna, pacea, mângâierea, nici bucuria în nimic, afară de Dumnezeu Care l-a creat după chipul Său și după asemănarea Sa. O dată separat de El, sufletul caută să se simtă bine în creaturi și se hrănește cu patimi ca și cu roșcove — mîncare a porcilor ; dar negăsindu-și adevărata odihnă, nici adevărata satisfacție, în cele din urmă, el

21. *De fide orth.*, II, 12, t. 94, col. 924 A.

22. *De ambiguis*, P.C., t. 91, col. 1308 B.

23. Expresia *pyr tês allagês* este a lui Diadoh al Foticeei, *Discurs ascetic*, cap. LXVII, ed. K. Popov, Kiev, 1903 (text grec și trad. rusă) t. I, p. 363.

moare de foame. Pentru că spiritului îi este necesară o hrană spirituală»<sup>24</sup>. Spiritul trebuia să-și găsească hrana sa în Dumnezeu, să trăiască din Dumnezeu; sufletul trebuia să se hrănească din spirit; trupul trebuia să trăiască din suflet — aceasta era porunca inițială a naturii nemuritoare. Întorcându-se de la Dumnezeu, spiritul, în loc de a comunica sufletului hrana sa (este ceea ce noi numim în mod uzual «valorile spirituale»); sufletul, la rîndul său, începe să trăiască din viața corpului — aceasta este originea patimilor; în sfîrșit, trupul fiind obligat să-și caute hrana în exterior, în materia neînsuflețită, își află în cele din urmă moartea. Compusul uman se dezintegrează.

Răul a intrat în lume prin voință. El nu este o natură (*physis*), ci o stare (*éxis*). «Natura binelui este mult mai puternică decît deprinderea răului — spune Diadoh al Foticeei — pentru că binele este, pe cîtă vreme răul nu este sau, mai degrabă, el nu există decît în momentul în care este practicat»<sup>25</sup>. Păcatul este o maladie a voinței care se înșeală luînd drept bine o fantomă a binelui, după Sfîntul Grigorie de Nyssa. De aceea, dorința însăși de a gusta din fructul cunoștinței binelui și răului era deja un păcat, pentru că, după Grigorie, cunoștința presupune o anumită orientare către obiectul pe care vrem să-l cunoaștem — or, răul, neexistînd în sine, nu este necesar să fie cunoscut<sup>26</sup>. Răul nu devine realitate decît prin voință, care este singura sa subzistență; ea este aceea care-i dă o anumită ființă. Dacă omul, prin voința sa, a putut să tindă către un bine inexistent, către un țel iluzoriu — deși el fusese rînduit să-L cunoască și să-L iubească pe Dumnezeu —, acest lucru nu se poate explica altfel decît printr-o influență exterioară, prin convingerea venită din partea unei voințe străine, căreia voința umană i-a consimțit<sup>27</sup>. Înainte de a intra în lumea pămînteană prin voința lui Adam, răul a început în lumea spirituală. Voința duhurilor îngerești, fixată pe veșnicie în ostilitate față de Dumnezeu, a fost prima care a dat naștere răului, care este o atracție a voinței către neant, o negare a ființei, a creației, a lui Dumnezeu, mai ales — o ură furioasă împotriva harului, căruia voința rebelă îi rezistă cu îndrăzneală. Deveniți duhuri ale întunericului, îngerii căzuți rămîn totuși ființe create de Dumnezeu și determinarea lor contrară voinței dumnezeiești devine o frecventare disperată a neantului pe care nu-l vor găsi niciodată. Căderea lor veșnică spre neființă nu va avea sfîrșit. Sfîntul Serafim de Sarov, un mare mistic rus din secolul trecut, vorbind despre demoni spunea: «ei sînt hidoși; rezistența lor conștientă față de harul divin i-a transformat în îngeri ai întunericului și ai ororilor inimaginabile. Creaturi îngerești, ei posedă o putere imensă. Cel mai mic dintre ei ar putea distruge pămîntul, dacă harul divin nu ar face neputincioasă ura lor contra creației lui Dumnezeu. Ei încearcă deci să distrugă creatura dinlăuntru ei, înclinînd libertatea umană că-

24. Sf. Tihon de Voronej, *Opere*, vol. II, 192 (în rusă).

25. *Discours ascétique*, cap. III; ed. Popov, I, 24—25. În Migne o traducere latină intitulată *Capita de perfectione spirituali*, P.G., t. 65, col. 1168.

26. *De hominis officio*, XX, P.G., t. 44, col. 197—200; *De oratione dominica*, IV, ibidem, col. 1161 D—1164 A.

27. *Ibidem*, col. 200 C.

tre rău»<sup>28</sup>. Același Sfânt Serafim, referindu-se la o scriere ascetică atribuită Sfântului Antonie<sup>29</sup>, distinge trei voințe diferite care acționează în om : prima, cea a lui Dumnezeu, voință perfectă și mîntuitoare ; a doua, cea a omului care, fără a fi cu necesitate vătămătoare, nu este deloc mîntuitoare în ea însăși ; în fine, a treia, voința demoniacă, cea care caută pierderea noastră.

Ascetica ortodoxă posedă termeni speciali pentru a desemna acțiunile practicate variat de durerile răului în suflet. *Logismói* sînt gîndurile sau imaginile care urcă din regiunile inferioare ale sufletului, din «subconștient»<sup>30</sup>. *Prosbolé* nu ar putea fi tradus prin «ispită» : este mai degrabă prezența unei gîndiri străine, venită din afară, introdusă de voința vrăjmașă în conștiința noastră ; «ea nu este un păcat — spune Sfîntul Marcu Ascetul —, ci o dovadă a libertății noastre»<sup>31</sup>. Păcatul începe atunci cînd are loc *synkathátesis-ul*<sup>32</sup>, aderarea spiritului la o gîndire sau imagine intrusă, mai ales un anume interes, o atenție care marchează deja începutul acordului cu voința vrăjmașă. Pentru că răul presupune întotdeauna libertatea, altfel el nu ar fi decît o violență, o posesiune exteroară.

Omul a păcătuit în mod liber. În ce constă păcatul originar ? Părinții vor distinge mai multe momente în această determinare a voinței libere care l-a separat pe om de Dumnezeu. Momentul moral și, ca atare, personal constă, conform tuturor, în călcarea poruncii dumnezeiești. Dacă omul ar fi acceptat această poruncă în spiritul iubirii filiale, el ar fi răspuns voinței divine printr-un sacrificiu total ; el s-ar fi detașat în mod voluntar nu numai de fructele oprite, ci și de orice obiect exterior, pentru a nu mai trăi decît din Dumnezeu, pentru a aspira în mod unic către unirea cu El. Porunca dumnezeiască semnală voinței umane calea de urmat pentru a atinge îndumnezeirea — o cale de detașare de tot ce nu este Dumnezeu. Voința omenească a ales calea contrară ; separîndu-se de Dumnezeu, ea s-a supus tiraniei diavolului. Sfîntul Grigorie de Nyssa și Sfîntul Maxim acordă atenție mai ales laturii fizice a păcatului : în loc să-și urmeze dispoziția sa naturală către Dumnezeu, spiritul omenesc s-a întors către lume ; corpul, în loc să se spiritualizeze, a intrat el însuși în circuitul vieții animale și sensibile, s-a supus condițiilor materiale. Sfîntul Simeon Noul Teolog<sup>33</sup> vede o dezvoltare progresivă a păcatului în faptul că omul, în loc să se căiască, încearcă să se justifice în fața lui Dumnezeu : Adam declină întreaga responsabilitate asupra Evei — «femeia pe care Tu mi-ai dat-o», făcînd astfel din Dumnezeu cauza primă a căderii sale. Eva acuză șarpele. Re-

28. *Revelațiile Sfîntului Serafim de Sarov*, Paris, 1932 (în rusă).

29. Pasajul despre cele trei voințe se găsește în *Epistola XX*, publicată la Galland, *Vet. Patrum Bibl.*, Veneția, 1788, IV, 696 ss.

30. Pentru analiza detaliată a acestor termeni, a se vedea lucrarea lui Zarinu, *Fundamentele asceticii ortodoxe*, Saint-Petersbourg, 1902, care își păstrează în continuare valoarea. Din păcate, această carte atît de utilă n-a fost niciodată tradusă din rusă.

31. *De baptismo*, P.G., t. 65 col. 1020 A.

32. Sf. Marcu Ascetul, *Peri nómou pneumatikoú*, CXLII, P.G., t. 65, col. 921—924.

33. *Omilia 45* a ediției de la Smyrna și a traducerii ruse ; *Omilia 33* a traducerii latine publicată de Migne, P.G., t. 120, col. 499 AB.

fuzînd să recunoască originea răului doar în voința lor liberă, oamenii renunță la posibilitatea de a se elibera de rău, își supun libertatea necesității exterioare. Voința se întărește și se închide față de Dumnezeu. «Omul a împiedicat efuziunea harului divin în el», spunea Filaret al Moscovei<sup>34</sup>.

Privarea de har a fost cauza decăderii naturii? Noțiunea de har supra-adăugat care s-ar da naturii pentru a o îndrepta către Dumnezeu este străină tradiției Bisericii Răsăritene. În calitate de chip al lui Dumnezeu, persoana umană este îndreptată către Arhetipul său; natura sa tindea în mod spontan către Dumnezeu prin voință, care este o forță spirituală și rațională. «Dreptatea primară» se întemeia pe faptul că omul, fiind creat de Dumnezeu, nu putea fi decît o natură bună, rinduită către bine, adică spre comuniunea cu Dumnezeu, spre dobîndirea harului necreat. Dacă această natură bună a intrat în dezacord cu Creatorul său, acest lucru nu se putea întîmpla decît în virtutea facultății sale de a se determina din interior, a acelei *autexousia* care-i dădea omului posibilitatea de a acționa și a voi nu doar conform cu dispozițiile sale naturale, ci și contrar naturii sale pe care a putut-o perverti, făcînd-o «contra-natură». Decăderea naturii este urmarea imediată a liberei determinări a omului care s-a voit astfel, care s-a pus deliberat în această stare. O stare contrară naturii trebuia să aducă dezagregarea ființei umane, care se descompune în cele din urmă prin moarte — ultima separare a naturii denaturate, separate de Dumnezeu. Nu mai există loc pentru harul necreat în natura pervertită sau, conform Sfîntului Grigorie de Nyssa, spiritul, ca o oglindă întoarsă, în loc de a-L reflecta pe Dumnezeu, primește în el imaginea materiei informă<sup>35</sup>, unde patimile răstoarnă ierarhia primă a ființei umane. Privarea de har nu este cauza, ci mai degrabă urmarea decăderii naturii. Omul a astupat în sine facultatea de a comunica cu Dumnezeu, a închis calea harului care trebuia să se descarce prin el asupra întregii creații.

Concepția aceasta «fizică» a păcatului și a urmărilor sale nu exclude, în doctrina Bisericii Răsăritene, un alt moment care se face mereu simțit: aspectul personal, moral, acela al greșelii și al pedepsei. Cele două aspecte sînt legate inseparabil, omul fiind nu numai o natură, ci și o persoană pusă în fața unui Dumnezeu personal, în raport personal cu El. Dacă natura umană se dezagregă datorită păcatului, dacă păcatul introduce moartea în universul creat, aceasta nu este numai din cauză că libertatea umană a creat o nouă stare (*éxis*), un nou mod existențial în rău, ci și pentru că Dumnezeu a pus o limită păcatului, îngăduind ca el să sfîrșească o dată cu moartea. «*Stipendia enim peccati, mors...*» (Căci plata păcatului este moartea..., n. tr.).

34. *Discours et sermons*, trad. fr., I, 5.

35. *De hominis opificio*, XII, P.G., t. 44, col. 164.

«Sintem descendenți ai unui neam întunecat» spunea Sfântul Macarie Egipteanul<sup>36</sup>. Totuși, nimic din natură, — nici măcar diavolul — nu este în mod esențial rău. Însă păcatul, acest parazit al naturii înrădăcinat în voință, devine o specie de anti-har care pătrunde creatura, trăiește în ea, o face captivă a diavolului, prizonier el însuși al voinței sale pietrificate pentru totdeauna în rău. Un pol nou, contrar chipului lui Dumnezeu, se creează în lume, iluzoriu în sine, dar real prin voință (paradoxul de a-și avea existența în non-existența însăși, conform Sfântului Grigorie de Nyssa). Prin voința omului, răul devine o forță care contaminează creația («pământul este blestemat din cauza omului» spune *Geneza*). Cosmosul care reflectă mereu splendoarea dumnezeiască dobândește, în același timp, trăsături sinistre, «aspectul nocturn al creaturilor», după expresia unui teolog și filosof rus, prințul E. Trubețkoi<sup>37</sup>. Păcatul intră acolo unde ar trebui să domnească harul și, în locul plenitudinii divine, se deschide o bulboană meonică (de la grecescul *méon* = neființă, n. tr.), largă, în creația lui Dumnezeu — porțile iadului deschise de către voința liberă a omului.

Adam nu și-a împlinit vocația. El n-a putut să atingă unirea cu Dumnezeu și îndumnezeirea lumii create. Ceea ce n-a realizat când își folosea din plin libertatea, îi devine imposibil din momentul în care el s-a aservit voluntar forței exterioare. Din momentul căderii și pînă în ziua Cincizecimii, energia divină, harul necreat și îndumnezeitor va rămîne străin naturii umane și nu va acționa asupra ei decît în mod exterior, producînd efecte create în suflet. Profeții și dreptii din Vechiul Testament vor fi instrumente ale harului. Harul va acționa prin ei, dar nu va fi apropiat oamenilor ca forță a lor personală. Îndumnezeirea, unirea cu Dumnezeu prin har, va deveni imposibilă. Însă, planul divin nu va fi deloc abolit prin greșeala omului: vocația primului Adam va fi împlinită de către Hristos, al doilea Adam. Dumnezeu se face om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu — după cuvîntul lui Irineu și Atanasie, repetat de Părinții și teologii din toate veacurile<sup>38</sup>. Totuși, această lucrare împlinită de către Cuvîntul întrupat se va înfățișa, înainte de orice, omenirii căzute sub aspectul său cel mai direct — ca lucrarea mîntuirii, a salvării lumii captive din păcat și din moarte. Fascinați de *felix culpa* (fericita vină, n. tr.), uităm adesea că, distrugînd dominația păcatului, Mîntuitorul a deschis din nou calea îndumnezeirii care este scopul final al omului. Lucrarea lui Hristos cheamă lucrarea Duhului Sfînt (Luca 12, 49).

(Traducere de stud. LUCIAN TURCESCU)

36. Supra fortei tenebroase care invadează neamul omenesc vezi *Homil. Spirit.*, XXIV, 2; XLIII, 7—9 și passim (P.G., t. 34, col. 664; 776—777).

37. Mort în Rusia la începutul revoluției (bolșevice, n. tr.), autorul lucrării *Sen-sul vieții* (Moscova, 1917) este necunoscut în Occident. Prințul E. Trubețkoi este singurul «sophianist» a cărui gîndire teologică a rămas perfect ortodoxă.

38. Sf. Irineu, *Adv. Haereses*, V, praef., P.G., t. 7, col. 1120; Sf. Atanasie, *De incarn. Verbi*, cap. 54, P.G., t. 25, col. 192 B; Sf. Grigorie de Nazianz, *Poem. dogm.*, X, 5—9, P.G., t. 37, col. 465; Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catechetica*, XXV, P.G., t. 45, col. 65 D.

## CREDIȚĂ ȘI TEOLOGIE\*

VLADIMIR LOSSKY

*Gnoza autentică nu este separată de harismă; de iluminarea prin har, care metamorfozează inteligența noastră. După cum obiectul contemplației este o trăire și prezență personale, adevărata gnoză implică întâlnire, reciprocitate, credința ca adeziune personală față de prezența personală a lui Dumnezeu care Se descoperă pe Sine.*

În sensul strict al cuvîntului, pentru trăitorii asceți ai Orientului creștin, gnoza constituie apogeul vieții de rugăciune — punctul culminant în care gnoza este dată de către Dumnezeu omului «care se cunoaște pe sine ca fiind supus greșelii», spune Evagrie, și își transformă nedesăvîrșirea sa în deschidere a credinței. Ne este cunoscută afirmația evagriană, devenită maximă: *«Cel care are o rugăciune curată este teolog adevărat, iar cel care este teolog adevărat are o rugăciune curată».*

Rugăciunea curată implică însă o stare de tăcere. Isihaștii sînt «păstrători ai tăcerii»: întâlnire și dar; gnoza plasîndu-se dincolo de «nouș» necesită depășirea și oprirea gîndirii.

De aceea, această idee de gnoză necuvîntată înțelegea ca teologie adevărată nu corespunde în mod direct învățaturii teologice, unei teologii care poate și trebuie să se exprime prin cuvînt. Temelia nemijlocită a învățaturii teologice este Întruparea Cuvîntului — după cum este și în cazul iconografiei. Întrucît Cuvîntul S-a Întrupat, El poate fi gîndit și învățat — în același mod El poate fi pictat.

Întruparea Cuvîntului nu are însă altă țintă decît de a ne îndruma spre Tatăl, în Duhul. Teologia înțelegea în sensul de Cuvînt și gîndire trebuie să tăinuiască în mod necesar o dimensiune noetică în sensul teologiei contemplației și al tăcerii. Este vorba de o deschidere a gîndirii noastre spre o realitate care o depășește. Este vorba de un nou mod de a gîndi în procesul căruia gîndirea nu include, nu cuprinde, ci este inclusă și cuprinsă, mortificată și reînviată de credința contemplativă. Astfel, învățătura teologică se situează cu dificultate între gnoză — harismă și tăcere, cunoașterea contemplativă și ființială — și episteme — știință și gîndire rațională.

Limba teologic folosește episteme, însă nu se poate reduce la aceasta fără a cădea din nou în această lume. El trebuie să îndrume spiritul pe calea contemplației, spre rugăciunea curată unde gîndirea se oprește, spre ceea ce este inefabil.

Fiind indispensabilă creștinului conștient care gîndește, învățătura teologică constituie în același timp o necesitate, dar și o piedică. Gnoza este eshatologică — o deschidere a acelei tăceri despre care Sf. Isaac Sirul spunea că reprezintă limba lumii ce va să vie.

Dimpotrivă, învățătura teologică este făcută pentru lucrarea istorică de aici. Ea trebuie adaptată spațiului și timpului, contextelor și clipeilor timpului. Cu toate acestea ea nu trebuie să uite niciodată contem-

\* Text preluat din versiunea în limba română, aflată în curs de apariție, a cărții lui Vl. Lossky, *Orthodox Theology. An Introduction*.

plăția ; ea trebuie să se hrănească din clipele tăcerii eshatologice și, să încerce a exprima, sau cel puțin a sugera, inefabilul. Hrănită din contemplație ea nu se înrădăcinează în tăcere ci caută să vorbească în tăcere, cu smerenie, printr-o nouă folosire a gândirii și a cuvîntului.

Din acest motiv rugăciunea trebuie să fie preamărire, și să se predispună a-L preamări pe Dumnezeu. Un Sf. Grigorie de Nazianz, un Sf. Simeon Noul Teolog, care împreună au meritat numele de «teolog» s-au exprimat prin intermediul poeziei inspirate. Sf. Ioan Damaschinul este autorul unor imne minunate pe care încă le cîntăm ; cu el teologia a devenit laudă liturgică. Pînă și cele mai scolastice aserțiuni ale sale dau naștere avînturilor poetice.

Cu toate acestea, gîndirea teologică poate deveni o piedică și de aceea trebuie să evităm a ne complăce în ea sau să ne abandonăm iluziei înfierbîntate a conceptelor. Diadoh din Foticeea (cap. 67 și 68) ne amintește că intelectul, înainte de a fi realizat rugăciunea pură, se află într-o stare de mărginire, de neliniște, ca și cum ar fi închisat de rugăciune, preferînd atunci gîndirea teologică care îi permite să se «dilate». Nu trebuie să uităm însă că există o rugăciune care depășește această «dilatare» — starea acelor care, în străfundul intimității lor, sînt umpluți de harul divin.

Gîndirea teologică trebuie să predisună spre preamărire și să exprime contemplația. Trebuie să evităm însă ca această fugă din fața «constrîngerii» necesare a rugăciunii să înlocuiască taina trăită în tăcere cu scheme mintale ușor de mîntuit și a căror folosire poate, cu siguranță, să ne îmbete, dar care sînt în mod ultim goale.

În acest caz, cum am putea plasa cu oarecare justete teologia învățată între «cuvintele necuvîntate» auzite de Sf. Apostol Pavel în «cel de al treilea cer» (cel care merge dincolo de opoziția dintre cerul sensibil și cerul inteligibil și reprezintă Însuși Divinul, pe Cel necreat) și simpla *episteme*, ispita permanentă a teologului ? Termenul adecvat ar putea foarte bine să fie *sophia*, înțelepciunea. Desigur, înțelepciunea este un nume divin. Totuși trebuie să folosim cuvîntul în sensul lui primar care, în Grecia Antică, indică o anumită calitate umană, cu precădere o îndemînare. Îndemînarea inspirată a meșteșugarului și a artistului, la Homer, *sophia*, *enteknos sophia* a vechilor greci, descria îndemînarea meșteșugarului, a artistului, a poetului. Septuaginta a tradus prin *Sophia* expresia ebraică care desemna înțelepciunea divină înțeleasă ca tehnică desăvîrșită a lui Dumnezeu în lucrarea Sa. Acest sens alături de cel de iconomie și pe cel al unei anumite prudențe : *phronesis* și *sophia* sînt aici foarte apropiate.

Teologia înțeleasă ca *sophia* se înrudește atît cu *gnosis* cît și cu *episteme*. Ea se exprimă rațional, însă caută întotdeauna să meargă dincolo de concepte. Intervine aici un moment necesar al neputinței gîndirii umane în fața tainei care dorește să se facă cunoscută. O teologie care se constituie în sistem este întotdeauna primejdioasă. Ea încarcerează în sfera închisă a gîndirii realitatea pe temeiul căreia trebuie să se deschidă gîndirii.

În scrierile Sf. Apostol Pavel, cunoașterea lui Dumnezeu se înscrie într-o relație personală exprimată ca reciprocitate ; reciprocitatea cu

obiectul teologiei (care în realitate este subiect), reciprocitatea și cu cei cărora cuvântul teologic le este adresat. Pe scurt, aceasta este comuniune: cunosc după cum sînt cunoscut. Înainte ca teologia creștină să se fi dezvoltat, această taină a comuniunii pare absentă din gândirea greacă; se regăsește doar la Filon, mai precis, într-un context parțial biblic. Teologia se situează astfel în raport cu revelația unde inițiativa îi aparține lui Dumnezeu, angajînd totodată un răspuns din partea omului; răspunsul liber al credinței și dragostei pe care teologii Reformei l-au uitat adeseori. Angajarea lui Dumnezeu implică angajarea noastră. Căutarea teologică presupune, prin urmare, venirea prealabilă a ceea ce este căutat, sau mai precis, a Celui care a venit printre noi și se află prezent în noi; Dumnezeu a fost cel dintîi care ne-a iubit și ne-a trimis pe Fiul Său, după cum spune Sf. Ioan. Această venire și această prezență sînt aprehendate prin credința care, în mod prioritar și absolut necesar, stă la temeliea gândirii teologice. Desigur, credința este prezentă în toate domeniile, în toate științele spiritului uman, însă doar ca supoziție sau ca ipoteză de lucru; aici însă momentul credinței rămîne încărcat de incertitudine, dovedirea ei fiind necesară înlăturării incertitudinii. Credința creștină este, dimpotrivă, adeziunea față de prezența care conferă certitudine și aceasta în așa măsură încît certitudinea este aici prioritară. «Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute» (Evrei 11, 1). Ceea ce căutăm este căutarea noastră. «Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile» (Evrei, 11, 3). Astfel, credința ne permite să gîndim, ne dă adevărata inteligență. Cunoașterea ne este dată prin credință, cu alte cuvinte, prin acceptare și părăsire la prezența Celui care ni Se revelează. Prin urmare, credința nu este o atitudine psihologică, o simplă credințioșie. Ea este o relație ontologică între om și Dumnezeu, o relație lăuntric obiectivă pentru care catehumenul se pregătește și prin care botezul și mirungerea sînt conferite celor credincioși; daruri ce restabilesc și însufleșesc natura cea mai profundă a omului. «Prin botez, spune Irineu, se primește canonul nestrămutat al adevărului». Este, înainte de toate, «regula credinței», transmisă celui inițiat. Însă această *regula fidei* (Tertullian, Irineu) implică însăși facultatea de a o primi. «Ereticii care au pervertit regula adevărului, scria Sf. Irineu, se predică pe ei înșiși crezînd că predică creștinismul» (*Adversus haereses*, cartea III). Această facultate reprezintă existența personală a omului, natura sa să se integreze vieții divine — atît una cît și cealaltă mortificate în starea lor de separare și moarte, dar și reînsuflețite prin prezența Duhului Sfînt. Credința, înțelesă ca participare ontologică inclusă în întîlnirea personală, este prin urmare prima condiție a cunoașterii teologice.

Prin urmare, teologia ca *sophia* ar fi capacitatea, abilitatea de adaptare a gîndirii la revelație, de descoperire a unor cuvinte abile și inspirate care să poarte mărturie prin limbajul — dar nu și în limitele — gîndirii umane, răspunzînd cerințelor imediate. Este vorba de o reconstruire lăuntrică a facultăților noastre cognitive, condiționată de prezența în noi a Duhului Sfînt. «Iar voi, ungere aveți de la Cel Sfînt și știți toate... ungerea pe care ați luat-o de la El rămîne întru voi și n-aveți trebuință să vă învețe cineva, ci precum ungerea Lui vă învață despre toate... ră-



mîneți întru El, așa cum v-a învățat» (I Ioan 2, 20, 27). Aici ungera — *chrisma* — semnifică prezența Duhului Sfint, creștinii fiind cei unși, hristoșii Domnului. Prin urmare, nimeni nu ne poate învăța adevărul dacă această prezență, care ne deschide orice cunoaștere, nu este deja în noi. Aceasta este «adevărată transpunere creștină a *anamnezei* platonice, deoarece ungera ne dă cunoașterea tuturor lucrurilor; creștinul cunoaște totul, însă teologia este necesară pentru a stimula această cunoaștere. Descoperim deja la Profeți, în special la Ieremia, ideea acestei cunoașteri care va fi dată tuturor oamenilor de Duhul lui Dumnezeu: «Voi pune legea Mea înlăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie... că toți de la sine Mă vor cunoaște» (Ieremia 31, 33—34).

În afara credinței, teologia nu are nici un sens; ea poate fi întemeiată doar pe mărturia lăuntrică a adevărului în Duhul, pe învățătura adevărului prin adevărul însuși. *Regula fidei* este o primă actualizare a acestei evidențe, această evidență lăuntrică fiind subliniată de Fer. Augustin în tratatul său asupra *Stăpînului lăuntric* am vorbit înaintea tuturor. Cu toate acestea, cei în care ungera nu vorbește, cei care nu sînt învățați lăuntric de către Duhul Sfint pleacă întotdeauna *indocti*. «Trupul celui care învață se află în ceruri; eu vorbesc despre Domnul...». «Singură lucrarea lui Hristos în inimă dă posibilitate inimii să nu rămînă în însingurare. Singurul care învață este Domnul lăuntric. Acolo unde ungera Sa lipsește, cuvintele exterioare nu au nici un răsunset în urechi».

Prin urmare, nimeni nu își poate aroga dreptul suprem de a învăța, în Biserică. Duhul este dat tuturor, ungera singurului Domn, Hristosul. Duhul ce îl inspiră pe cel care învață trebuie să se găsească și în cei ce îl ascultă, altminteri ei nu vor auzi nimic. Fiecare trebuie să devină un martor al adevărului. Sensul învățăturii externe constă în stimularea darului Duhului în așa măsură încît gîndirea noastră să participe la credință. Credința trebuie să fie conștientă; ea trebuie să pună în mișcare, printr-o conștiință ființială, «hrana lucrurilor pe care le nădăjduim», prezența lor în noi. Credința mortifică și dă vigoare intelectului; ea face ca inteligența să dea roade printr-o nouă relație ființială cu Dumnezeu, relație proprie creștinului și care devine criteriu al adevărului în noi.

Dumnezeu ne vorbește prin Fiul Său; întruparea desăvîrșește revelația. Ea descoperă și constituie însăși revelația. A gîndi teologic nu înseamnă a concepe această revelație, ci a gîndi cu ajutorul ei. Adeseori, Părinții fac referire la «filosofia noastră». De fapt, metoda acestei «filosofii» (care înseamnă de fapt teologie) se întemeiază pe o abordare opusă speculației. Teologia pornește de la un dat: revelația. «În zilele acestea mai de pe urmă Dumnezeu ne-a vorbit prin Fiul Său» (Evrei 1, 2). Filosofia care speculează despre Dumnezeu pornește, dimpotrivă, de la o idee. Pentru teolog, punctul de pornire este Hristos și tot acesta este punctul de sosire. Filozoful se îndreaptă spre o idee pornind de la o altă idee sau de la un grup de fapte generalizate potrivit unei idei. Pentru anumiți filosofi, a-L căuta pe Dumnezeu reprezintă o necesitate inerentă gîndirii lor; Dumnezeu trebuie să existe pentru ca concepția lor despre univers să poată fi coerentă. Ca atare, urmează căutări de argumente care să demonstreze existența acestui Dumnezeu necesar — de

aici acele «argumente ale existenței lui Dumnezeu», «argumente» de care teologul se poate foarte bine dispensa.

Prin urmare, nu este deloc surprinzător că noțiunea de absolut trebuie să fie foarte diferită în viziunea filosofilor. Dumnezeu lui Descartes este un Dumnezeu matematician; pentru a justifica ideile încătușate ale adevărurilor matematice, trebuie un matematician suprem care să calculeze totul din veșnicie. Datorită voinței unui astfel de Dumnezeu două drepte paralele nu se întretaie niciodată. Pentru Leibniz, Dumnezeu este necesar ca justificare a armoniei prestabilită între perceperea noastră și realitate. Căci fiecare persoană constituie o lume închisă. Pentru ca toate aceste lumi să corespundă, pentru ca să formeze un tot, trebuie să existe o Monadă supremă spre care converg și în care se orînduiesc armonios monadele, în așa fel încît adevărul perceperei unei monade coincide cu cel al perceperei tuturor. Singur Dumnezeu, s-a spus, ar putea scrie Monadologia. Întreaga gândire a lui Kant pune metafizica sub semnul întrebării. Ne cunoaștem numai percepțiile și pentru a explica posibilitatea cunoașterii, Kant analizează condițiile acesteia. Totuși, el are nevoie de ideea de Dumnezeu în sfera moralei. Pentru el, după cum deducem din *Critica rațiunii practice*, Dumnezeu apare ca postulat necesar al vieții morale. În viața sa particulară, Kant a fost practicant și credincios lutheran. În metafizica sa, el refuză orice speculații despre Dumnezeu. În concepția sa etică, postulează existența despre Dumnezeu. Dumnezeu lui Bergson este un Dumnezeu al evoluției creatoare. Este impulsul vital (elan vital), un absolut în devenire.

În filosofii antichității este mult mai dificil să-L descoperi pe Dumnezeu ca principiu fundamental intelectual. Cu toate acestea, chiar și în acest caz, Dumnezeul lui Aristotel este mișcătorul nemișcat postulat de însăși existența mișcării. În speculațiile sale asupra ființei, el îl concepe pe Dumnezeu ca substanță primă — gândire care se gîndește și se mișcă prin sine, actul intelectual pur. Platon nu vorbește niciodată, sau aproape niciodată, despre Dumnezeu. Cu toate acestea și el a trebuit să pună temelie unei anumite idei foarte concrete: posibilitatea omului drept, a înțeleptului. Socrate a fost condamnat de cetate deoarece practica o dreptate diferită, cea adevărată. Cum ar putea atunci cineva să justifice dreptatea adevărată; cum s-ar putea întemeia un stat în care omul drept să-și aibă locul cuvenit? Pornind de la această cerință fundamentală și ridicîndu-se spre problema cunoașterii a ceea ce există cu adevărat, Platon descoperă realitatea stabilă în lumea ideilor care poate fi înțeleasă doar prin gândire. Mergînd mai sus, el presimte «Binele care există dincolo de ființă» (Cartea a 7-a din *Republica*); iar cînd ajunge la acest punct, uită să mai caute statul drept și dreptatea însăși, în favoarea contemplației. Cu toate acestea, atît punctul de pornire cît și punctul de sosire rămîn omenești. *Republica* se încheie subliniind necesitatea de a da putere filosofilor, sau mai degrabă obligîndu-i să guverneze, cel puțin pentru un răstimp oarecare, deoarece cei care cunosc fericirea nu mai doresc să coboare din nou în peșteră.

Procedura teologică se deosebește cu desăvîrșire. Întrucît Dumnezeu este cel care ni se revelează, întreaga noastră gândire — în realitate, întreaga abordare — *conversatio* noastră — trebuie să răspundă

și să corespundă acestui fapt ; trebuie să se conformeze acestei revelații dobândită prin credință. Filosofii construiesc ideea de Dumnezeu. Pentru teolog, Dumnezeu este cineva care se revelează pe Sine și care nu poate fi cunoscut în afara revelației. Este necesar să ne deschidem acestui Dumnezeu personal, să-L întâlnim prin angajare totală ; aceasta este singura cale de a-L cunoaște. Acest Dumnezeu concret și personal îl conține însă Dumnezeul abstract și impersonal al filosofilor care nu este, cel mai adesea, un simplu miraj, ci și o reflecție a lui Dumnezeu personal în mintea umană. Desigur, pornind de la această reflecție, prin reflectare sau speculație este imposibil să cunoaștem pe Dumnezeu, cel adevărat. Este necesară, fundamentală și prioritară lucrarea credinței. În acest scop, acest Dumnezeu al filosofilor își ia locul său în realitatea desăvârșită a Dumnezeului cel viu, după cum a scris Clement de Alexandria : «El va crește în plinătatea lui Hristos». Hristos este măsura desăvârșită a tuturor lucrurilor ; El sfârșimă sistemele închise în care filosofii încarcerează și denaturează reflecția Dumnezeului cel viu în gândirea umană — în același timp El aduce Desăvârșirea Sa atenției intuitive consacrată de către filosofi acestei reflecții.

Cu toate acestea, nu putem face din aceste intuiții, din aceste gânduri, o introducere în teologie ; aceasta ar însemna o inversare de raporturi. Nu avem dreptul să pornim de la un tratat *De deo uno*, de la un Dumnezeu care este o substanță pur intelectuală, accesibilă rațiunii, care posedă toate perfecțiunile în cel mai înalt grad, cuprinzând ideile tuturor lucrurilor, principiu al întregii ordini și al întregii realități. Într-un astfel de caz, pentru a purcede de la acest Dumnezeu la Treime, trebuie să suprapunem — din motive de credibilitate, se va spune — Dumnezeul revelației, celui al filosofilor. Făcînd caz de aceste rațiuni rămînem doar la nivelul «teologiei naturale», continuînd să facem jocul filosofilor. Atunci cînd vorbește despre Dumnezeu, creștinul nu are dreptul să separe Unu din Trei. A merge, vorbind rațional, de la Unu la Trei, este un *tour de force*, o prestidigitație intelectuală mai degrabă decît o dezvoltare logică.

Prin urmare, trebuie să se înceapă cu credința, aceasta fiind singura cale de a salva filosofia. Însăși filosofia, în punctele ei culminante, solicită renunțarea la speculație ; căutîndu-L pe Dumnezeu ea atinge momentul supremei necunoașteri ; o cale negativă care recunoaște eșecul gândirii umane. În acest caz, filosofia sfîrșește în mistică și pierde devenind experiența unui Dumnezeu necunoscut care nu mai poate fi numit. Acest Dumnezeu necunoscut a fost predicat de Sf. Apostol Pavel în Areopag. De fapt, știm că altarul Dumnezeului necunoscut era ridicat în cinstea unuia din mulții zei de teama de a nu-l ignora sau trece cu vederea, Atena fiind o puternică cetate-mamă. Cu toate acestea, se pare că Pavel a cunoscut ce era mai bun din filosofia greacă, stoicismul de exemplu, și s-a străduit să răspundă acestei gândiri cît se poate de bine.

Dacă culmea filosofiei este o problemă, teologia trebuie să răspundă mărturisind că transcendența se revelează în imanența Întrupării. Noțiunea de revelație implică această imanență. În această imanență însă, Dumnezeu se descoperă pe Sine ca fiind transcendent. Pentru a evoca transcendența cu toată seriozitatea este necesar să depășim nu

numai toate noțiunile lumii create, dar chiar și noțiunea de cauză primă a lumii. Cauzalitatea divină în creație presupune încă o legătură cu efectul ei. Dumnezeu trebuie conceput dincolo de transcendența filosofică; trebuie să transcendem transcendența acestei cauzalități prime care îl pune pe Dumnezeu în legătură cu lumea. Trebuie să admitem că lumea a fost creată de către Dumnezeu în mod liber, dar și că Dumnezeu ar fi putut să nu o creeze. Creația este un act liber al voinței divine. În marea tradiție platonice, Dumnezeu este conceput în totdeauna ca principiu a tot ceea ce există, iar lumea se dezvoltă din El fără o ruptură ontologică. Pentru creștini, dimpotrivă, orice emanationism este imposibil, ruptura ontologică fiind absolută, creația *ex nihilo* este liberă. Avem aici un dat adecvat — și fundamental — al tradiției biblice, fie că este iudeo-creștină fie avraamitică.

Lumea nu ar fi putut exista dacă Dumnezeu nu ar fi ceea ce este. În Ieșire, Dumnezeu se numește pe Sine: «Eu sînt Cel ce sînt». Creștinii au dorit să vadă în acest nume divin răspunsul dat tuturor filosofiilor omenesti. Ei au justificat filosofii, citind acest pasaj. Ființa pe care nimeni nu o poate numi se numește pe Sine. Acest nume este mai presus de toate independent de orice altă existență. El va subzista după distrugerea universului — «separat» de orice ființă — și va restaura ontologic universul, după cum afirmă tradiția rabinică, Este numele «Celui ce este» la modul absolut. În *Confesiunile* sale (Cartea a 7-a), Fer. Augustin amintește propria sa meditație asupra acestui text: «Tu m-ai chemat de departe, zicînd: cu adevărat, *ego sum qui sum*. Și Te-am auzit după cum cineva își aude inima și nu mă mai puteam îndoi. Mai degrabă puteam să mă îndoiesc de faptul că trăiesc decît de existența adevărului» — adevăr ce poate fi cunoscut prin contemplarea creației: într-adevăr ființele nu au ființă, «ele sînt deoarece sînt de la Tine, ele nu sînt deoarece nu sînt ceea ce Tu ești».

Acest nume — cel puțin în accepțiunea Fericitului Augustin și a multor Părinți: Dumnezeu este plinătatea ființei — rămîne totuși în sfera conceptuală. Noi concepem ființa pornind de la ceea ce cunoaștem ca ființă de la ființe. În realitate nu este un nume «separat». Pe Dumnezeu trebuie să-L evocăm ca fiind dincolo de tot ceea ce poate fi cunoscut ca ființă. După cum a arătat Hegel, conceptul de ființă se opune celui de neființă; ființă și neant, constituind două concepte limită, rămîn totuși în corelație. Dumnezeu, Dumnezeul cel viu, se află dincolo de acest cuplu conceptual suprem. Critica lui Hegel accentuează asupra faptului că ființa este una din noțiunile cele mai goale de încărcate concepte, virtual identic cu opusul său, neființa. În consecință, noțiunea de ființă este gîndirea noastră care devine propriul ei obiect. Ființele concrete există în mod concret. Conceptul de ființă nu este altceva decît ceea ce gîndim despre ele, ceea ce le este comun tuturor la modul abstract. Cunoaștem soluția lui Hegel; pentru a găsi realitatea, trebuie să concepem simultan ființa și neființa, să le concepem ca mișcare, ca devenire concretă; Dumnezeul lui Hegel este dialectica divinizată. Devenirea apare ca primul concept concret.

Să reținem doar faptul că conceptul de «ființă» nu poate desemna numai ceea ce este suprem și ceea ce este minor. Dumnezeu cel viu trebuie evocat depășindu-se opoziția dintre ființă și neființă, depășind orice concepte, inclusiv cel al devenirii. El nu poate fi opus la nimic. El nu cunoaște neantul care ar fi opusul lui. Gândirea trebuie să se depășească pe sine pentru a-L aborda — fără a-L numi. Trebuie să-L înțelegem fără a-L înțelege, să-L cunoaștem fără a-L cunoaște. Aceasta este singura teologie naturală pentru un creștin. «*Attingitur inattingibi inattingibiliter*», spunea Nicolae din Cusa, într-o formulă concisă care ar putea fi tradusă astfel: «Ceea ce este dincolo de orice atingere nu poate fi atins decât într-un mod care nu-l atinge». Nu îl putem fixa pe Dumnezeu în nici un concept, nici chiar cel al esenței. Aceasta este «ignoranța doctă».

Prin urmare, Dumnezeu rămâne transcendent, radical transcendent prin natura Să, în însăși imanența manifestării Sale. Din acest motiv creștinii au adoptat calea apofatică sau negativă, metodă desăvârșită exprimată de Pseudo-Areopagitul care a scris lucrarea sa *Teologia mistică* către sfârșitul sec. al 5-lea. În sensul ei dionisian calea apofatică impune, atunci când vorbim de Dumnezeu, negarea numirilor supreme; pînă și Unul lui Plotin nu se potrivește acestui Dumnezeu care transcende orice noțiune omenească. Descoperim o atitudine asemănătoare la Fer. Augustin: «Dumnezeu este cel pe care îl cunoaștem cel mai bine necunoscîndu-L». Despre El nu avem nici o cunoaștere decât numai dacă știm cum să nu-L cunoaștem (*De ordine*). În lucrarea sa *De doctrina christiana* Augustin accentuează faptul că nu putem spune nici cel puțin că Dumnezeu este inefabil, deoarece spunînd acest lucru noi spunem ceva ce dă naștere unei «bătălii a cuvintelor» care trebuie depășită prin tăcere.

Astfel este demonstrat eșecul gândirii umane în fața transcendenței radicale a lui Dumnezeu. Filosofia a ajuns la acest eșec urmînd marea linie platonice. Platon, în *Phaedo* și în *Republica* (Cartea 6, 19, 529 b), evocă «Frumosul care depășește orice posibilitate de exprimare». În *Parmenide* se regăsește o primă ipoteză referitoare la Unu: Dacă Unu este unu cu adevărat, nu este ființă, deoarece ideea de ființă implică o dyadă, aceea a ființei și neființei. Nu putem avea nici o părere, idee sau cunoaștere despre El; El este dincolo de tot ceea ce este. Dionisie citează literal acest text fără însă a-l numi pe Plato. În cele din urmă este bine cunoscut că Plotin a elaborat această cale negativă într-un mod remarcabil.

În contextul revelației, prima epistolă a Sf. Ioan afirmă: «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată» (I Ioan 4, 12). Iar Sf. Apostol Pavel spune: «Dumnezeu singur are nemurire și locuiește întru lumină neapropiată; pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă» (I Timotei 6, 16).

Trebuie să se înțeleagă că apofaza teologiei răsăritene nu este împrumutată din gândirea filosofilor. Dumnezeu creștinilor este mai transcendent decât cel al filosofilor. La Plotin, Unul, Absolutul care nu poate fi numit, este într-un anume mod în continuitate cu Intellectul și în cele din urmă cu lumea. Universul apare ca o manifes-

tare, ca o degradare a Absolutului — ba mai mult, fără un proces catastrofă. Să ne amintim aversiunea lui Plotin față de gnostici. Cosmogonia coincide cu teogonia. Dimpotrivă, pentru creștini prăpastia dintre Dumnezeu cel viu — Treimea — și lumea creată este radicală atât în modalitatea ei inteligibilă, cât și în cea sensibilă. Părinții au folosit tehnica filosofică a negației pentru a postula transcendența, de data aceasta absolută, a Dumnezeului cel viu. Apofatismul teologiei ortodoxe nu este o tehnică de interiorizare prin care insul este absorbit într-un absolut mai mult sau mai puțin «co-natural» cu Intelectul. Este o prostrare înaintea Dumnezeului cel viu, cu desăvîrșire de neatins, neobiectivabil și incognoscibil, deoarece El este personal, plinătatea deplină a existenței personale. *Apofaza este înscrierea în limbaj uman, în limbaj teologic a tainei credinței.* Deoarece acest Dumnezeu incognoscibil se descoperă pe Sine, și fiindcă El transcende prin existența Sa liberă personală, însăși existența Sa, El poate face posibilă cu adevărat participarea noastră la El. «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sîmul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut» (Ioan 1, 18). Această taină a credinței ca întîlnire personală și participare ontologică este unica temelie a limbajului teologic limbaj pe care apofaza îl deschide tăcerii îndumnezeirii.

(Traducere de Prof. dr. REMUS RUS)

**SFÎNTA MUGENIȚĂ FILOTEIA  
— FECIOARA DE LA CURTEA DE ARGEȘ —  
ȘI MÎNĂSTIREA LUI NEAGOE BASARAB**

Arhim. dr. CHESARIE GHEORGHESCU

Toți binecredincioșii creștini, care au fericita ocazie să se închine la Altarul străbun al Sfintei Mînăstiri Curtea de Argeș și să contemple trecutul istoric, cultural și religios al acestor străvechi meleaguri românești, pot avea totodată bucuria să constate că această binecuvîntată așezare monahală, prin maiestuoasa și legendara sa biserică, prin farmecul ei natural, arhitectural și artistic-religios, întrece în frumusețe tot ce s-a făcut la noi în acest domeniu pînă în secolul XVI (1514—1517).

Mînăstirea Curtea de Argeș nu este numai o legendă legată de epoca lui Neagoe Basarab (1512—1521), cu sacrificiul «Meșterului Manole», al soției sale — Ana și al celor «nouă meșteri mari, calfe și zidari»; ea este expresia sentimentelor celor mai sincere ale poporului român despre jertfa lui, pe care a pus-o la temelie tuturor marilor edificii laice și religioase, precum și a altor opere de zidire și binefacere din patria noastră, atât în trecut cit și în prezent, pentru fiii acestui neam și pentru cauza ortodoxă în general.

Printre alte tezaure de importanță istorică, care fac parte din patrimoniul cultural-religios și moral, aflate în cîntoria marelui voievod Neagoe Basarab, se păstrează cu sfințenie și moaștele Sfintei Mucenițe

Filoteia. Ele sînt păstrate cu toată evlavia cuvenită aici și pot fi văzute în capela palatului episcopal, capelă numită și *paracelis*, și anume în prima intrare (pronaos), în stînga.

Cine a fost Sfînta Fecioară Filoteia de la Curtea de Argeș?

După o tradiție generalizată în rîndurile credincioșilor din Biserica Ortodoxă Română și din sudul Dunării, această frumoasă stîlpare aducătoare de roduri vrednice de împărăția cerurilor — Sfînta Filoteia fecioara —, care se sărbătorește după calendarul ortodox la 7 decembrie, s-ar fi născut cu puțin timp înainte de anul 1190, din părinți creștini și de bun neam, Ioan și Irina, în marea cetate a Tîrnovei, în Bulgaria de azi, cetate care la acea epocă devenise de fapt capitala Imperiului românilor și bulgarilor <sup>1</sup>.

1. Vezi: *Mineiul* pe luna decembrie din 1909, Sinaxarul din 7 dec., la utrenie, pag. 115; *Viața Sfintei Mucenițe Filoteia*, consemnată în *Viețile Sfinților* pe luna decembrie, 1904, pag. 410—430; Arhim dr. Chesarie Gheorghescu, *Sfînta Muceniță Filoteia de la Curtea de Argeș*, în «Glasul Bisericii», Nr. 2—3/1989, pag. 22—23; *Viața și pămîntarea Sfintei Filoteiei Fecioarei ale cărei sînte moaște se află în Biserica Domnească cea din Tîrgul Argeșului*, în *Viețile Sfinților* din luna lui dechemvrie, Mînăstirea Neamțul, 1811, pag. 90; Prof. D. R. Mazilu, *Sfînta Filoteia de la Argeș, lămurirea, unor probleme istorico-literare (monografie hagiografică)*, București, 1933, 100 pag.; *Sfînta Muceniță Filoteia*, în «Indrumătorul Pastoral al B.O.R.», 1951, vol. II, pag. 373; Gherasim Episcopul Rîmnicului și Argeșului, *Sfînta Muceniță Filoteia de la Argeș*, în *Sfinți Români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, pag. 281—285; Preot prof. dr. Ene Braniște, *Sfinți cu moaște la noi în țară în Liturgia Generală*, București, 1985, pag. 294; *Mineiul* lunii decembrie, 1927, *Sinaxar*, pag. 111—112.

Se cuvine a arăta aici că, în ce privește originea Sfintei Filoteia, există și părerea Patriarhului Eftimie al Tîrnovei (1375—1393), care a scris viața Sfintei Filoteia și în care, spre deosebire de tradiția încetățenită la noi, el spune că această sfință mucenică ar fi de origine din Molivot, o localitate din Pamfilia, provincie de pe coasta sudică a Asiei Mici, fără să mai insistăm aici și asupra vieții unei alte sfinte Filoteia pomănită la 19 februarie în *Mineiul* grecesc de la Constantinopol (1843), unde se face mențiunea că aceasta (cea de la 19 februarie) era din Atena (vezi Prof. D. R. Mazilu, *op. cit.*, p. 3—4).

Bazindu-se pe identitatea numelui Sfintei Filoteia de la Argeș cu numele Sfintei din scrierile Patriarhului Eftimie și ale unor prelați bulgari, precum și pe faptul că tradiția de la nord și de la sud de Dunăre spune că Sfînta a fost adusă de la Tîrnova, V. Drăghiceanu credea în identificarea celor două Sfinte. (Vezi: *Curtea Domnească din Argeș*, în «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», 1923, p. 24, apud Prof. D.R. Mazilu, *op. cit.*, p. 5). Aceeași părere o are și Pr. prof. dr. Ene Braniște, în *op. cit.*, pag. 294, nota 30, unde afirmă că «Molivatul Traciei se afla în, părțile Tîrnovei din Bulgaria de azi». St. Nicolaescu, în *Adevărul asupra importanțelor descoperiri arheologice de la Curtea de Argeș*, pag. 17, contestă însă posibilitatea identificării Sfintei Filoteia de la Argeș cu sfînta a cărei «viață» este cea cunoscută din scrierile Patriarhului Eftimie, sau ale altor prelați bulgari (D. R. Mazilu, *op. cit.*, pag. 5).

Prin urmare, dacă Patriarhul Eftimie afirmă că Sfînta Filoteia de la Tîrnova ar fi fost originală din «Molivot» (Asia Mică), majoritatea aghiografilor români și bulgari din ultimul timp se orientează după tradiția locală, existentă atît în stînga cît și în dreapta Dunării, și afirmă că Filoteia de la Curtea de Argeș ar fi odrăslit pe meleagurile din jurul Cetății Tîrnova. De fapt, chiar în ciuda unor contradicții în legătură cu originea Sfintei Filoteia, Preotul profesor Ene Braniște, cum s-a văzut mai sus, căutînd să înlătore aceste deosebiri aparente, spune că Molivatul Traciei s-ar fi aflat undeva în apropiere de Tîrnova.

În scurta prezentare a vieții Sfintei Filoteia, pe care o facem în cele ce urmează, ne vom călăuzi după cele prezentate în cărțile de cult închinat Sfintei și, îndeosebi, după «tradiția» încetățenită la românii ortodocși de pe meleagurile argeșene, unde Sfînta Filoteia este socotită și cinstită ca o adevărată «patroană» și «crotitoare» a lor, adusă de la Tîrnova.

Încercînd în cele ce urmează să prezentăm unele date și fapte de sfințenie legate de viața binecuvîntată a plăcutei lui Dumnezeu Filoteia de la Argeș, dar fiind conștienți că și noi toți sîntem chemați la o înaltă treaptă de trăire creștinească, asemenea ei și tuturor celorlalți înaintași ai săi din Biserica triumfătoare, socotesc că pentru început este mai nimerit a ne adresa Sfintei Filoteia prin acele laude închinare ei și consacrate în Canonul slujbei sale din 7 decembrie, rugînd-o prin aceasta și cerîndu-i sprijinul în această prea umilă încercare de a o face și noi cunoscută evlavioșilor noștri frați creștini, care o au pe Fecioara Filoteia ajutătoare în nevoi și rugătoare fierbinte către Dumnezeu : «Cu plătoșă credinței îmbrăcîndu-te, fericită Filoteia, cu arma crucii intrarmîndu-te și cu bărbăția întărîndu-te, ai ieșit la luptă împotriva vrăjmașilor și desăvîrșit biruindu-i, cu cununa mucenicească te-ai încununat din dreapta lui Hristos Dumnezeu ca o adevărată muceniță ; iar acum stînd înaintea Lui, roagă-te pentru sufletele noastre»<sup>2</sup>.

Cunoaștem din Sfînta Scriptură și din învățătura Bisericii Domnului, că în lucrarea mîntuirii noastre călăuză sfință pe calea cea către Viață și Adevăr ducătoare avem pe Mîntuitorul Iisus Hristos, care a spus : «*Eu sînt Calea, Adevărul și Viața*» (Ioan 14, 6). Iar rugători către Părintele cercesc și pilde sigure în eforturile noastre duhovnicești, îi avem pe aleșii lui Dumnezeu, pe sfinți, care oameni asemenea nouă fiind, viață îmbunătățită au trăit, pe ispititorul lumii acesteia l-au biruit, pe Hristos în cuget neprihănit l-au purtat, cu cununa nepieritoare au fost încununați și în lumina cea neapropiată și pururea fiitoare au fost așezați<sup>3</sup>.

Credincioșii Bisericii Ortodoxe Române cinstesc cu deosebită evlavie pe toți aleșii Domnului din întreaga lume creștină (Evrei 13, 7), dar, cum este și firesc, această evlavie ei o manifestă în mod direct și în primul rînd față de sfinții ale căror moaște se află pe pămîntul românesc, moaște care sînt păstrate cu sfințenie în catedralele, minăstirile și bisericile noastre. De fapt, viața acestor sfinți este strîns legată, de secole la rînd, de trăirea și eforturile spre unitate, pace, fericire și desăvîrșire ale poporului dreptcredincios român.

În rîndurile plăcuților lui Dumnezeu aflați pe meleagurile străbune ale patriei noastre avem pe : Sfinții martiri de la Niculițel : Zotikos, Athalos, Kamasis și Filipos, ale căror moaște se află la Mînăstirea Coșu-Tulcea ; Sfîntul Grigorie Decapolitul de la Bistrița-Vîlcea ; Nicodim cel Sfințit de la Tismana ; Sfîntul Ioan cel Nou de la Suceava ; Cuviosul Dimitrie cel Nou-Basarabov de la București ; Cuvioasa Parascheva de la Iași ; Sfîntul Ierarh Calinic de la Cernica ; Sfinții Ierarhi Ilie Iorest, Sava Brancovici din Ardeal ; Sfîntul Iosif de la Partoș-Banat ; Sfinții Visarion Sarai, Sofronie de la Cioara, Oprea Miclăuș ; Cuviosul Daniil Sihastrul, Cuv. Teodora de la Sihla, Sf. Ioan Valahul. În rîndul acestor sfinți, la un loc de mare cinste este și Sfînta Muceniță Filoteia de la Curtea de Argeș, despre care ne este cuvîntul în cele ce urmează.

2. Stihiră în vecernia mică, din *Mineiul* pe decembrie, ziua 7.

3. Cf. Arhidiacon Iordan Niculescu, *Sfîntul Cuvios Părinte Dimitrie cel Nou Basarabov*, în rev. «Glasul Bisericii», anul XIV, Nr. 10—11 (1955), pag. 607.



Potrivit, deci, celor păstrate în tradiția noastră de secole, potrivit celor consemnate de mitropolitul Neofit Cretanul în notele sale pastorale de călătorie din anul 1746<sup>4</sup>, potrivit *Vieților Sfinților* de pe luna Decembrie (1904), sau sinaxarului din *Mineiu* pe decembrie, ziua 7, precum și altor scrieri mai noi din literatura noastră aghiografică<sup>5</sup>, părinții copilei Filoteia, care locuiau în preajma cetății Tirnova, sau chiar în această cetate, erau creștini și se îndeletniceau cu munca cîmpului. Mama Sfintei Filoteia, de origine valahă (româncă) era o femeie evlavioasă și avea sufletul curat, împodobit cu bunătate și cu statornică credință în Dumnezeu, săturînd pe cei flămînzi, îndestulînd pe cerșetori și avînd o adevărată și sfîntă dragoste creștină față de toți oamenii (Luca 10, 25—37; I Corinteni 13, 1—13), dar nu aveau copii.

Cînd părinții săi, Ioan și Maria, după stăruitoare rugăciuni, au fost binecuvîntați de sus cu această copilă, *Filoteia* au numit-o, adică iubirea lui Dumnezeu sau cea iubitoare de Dumnezeu, căci iubirea și bucuria netilcută a inimii lor s-a împlinit. Și astfel slăveau ei pe Dumnezeu din toată puterea prin cele mai evlavioase laude.

Mama își creștea fetița în dragostea cea către Hristos și în păzirea poruncilor dumnezeiești, pe care le învățase de la sfînta biserică, de unde era nelipsită și unde își petrecea cu drag în rugăciune timpul ei liber. Fiind astfel înclinată spre trăirea virtuților, această, evlavioasă femeie a deprins-o și pe fiica sa, Filoteia, să trăiască în viața sfîntă și în smerite rugăciuni, și să se poarte după buna cuviință, făcînd numai fapte bune și binecuvîntate de Dumnezeu. Ajungînd în jurul vîrstei de șase-sapte ani, fetița Filoteia a fost dată să iavețe cărțile sfînte și numai sub înfrîurirea învățăturii Domnului creștea. De aceea, numai vorbe frumoase din Cartea Sfîntă picurau de pe buzele ei, încît toți se minunau de viața ei și în toate părțile se răspîndea vestea cea bună despre ea. Numai prin înfrînări înflorea. Toată săptămîna o petrecea în post și în rugăciuni, iar sîmbăta și duminica se împărtășea cu dumnezeieștile Taine, îndeletnicindu-se mereu cu legea cerească, cu scrierile sfînte și cu milostenia, care-i săturau sufletul, asemenea fecioarelor celor înțelepte, care erau pregătite mereu în așteptarea mirelui (Maiei 25, 1—13).

Dar evlavioasa și buna mamă a Filoteiei a murit înainte de vreme, lăsîndu-și odrasla singură, din fragedă vîrstă. Filoteia — fiind orfană de

4. Vezi Prof. D. R. Mazilu, *op. cit.*, pag. 33—37.

Ca izvor de informație al «vieții» scrise a Sf. Filoteia, însuși Mitropolitul Neofit arată tradiția orală: preoții locului și îndeosebi locuitorii. Dar în anul 1746, an al călătoriei sale la Curtea de Argeș, Mitropolitul Neofit e posibil să fi văzut și scene din viața Sfintei zugrăvite în Biserica Domnească de aici. Aceste fresce vor fi existat în biserică, deoarece acele zugrăvite de Radu Zugravul pe stîlpul din fața altarului, cu ocazia restaurării din 1751, par să fi avut modele mai vechi, după cum arată forma veșmintelor Sfintei.

Comparînd elementele vieții înfățișate de scrierea Mitropolitului Neofit cu elementele existente în scenele zugrăvite în Biserica Domnească de la Argeș, se observă că exista cea mai apropiată înrudire, căci, sînt comune. Explicația plauzibilă poate fi aceea că și Mitropolitul Neofit și Radu Zugravul au cunoscut niște zugrăveli existente în biserică înainte de 1751. Mitropolitul s-a servit de relatările martorilor contemporani, atît cît îi era necesar pentru înțelegerea scenei zugrăvite, din a căror descriere a alcătuit viața Sfintei (*Op. cit.*, pag. 34—35).

5. Vezi: *Sinji Români și apărătorii ai legii strămoșești*, pag. 281—285; rev. «Glasul Bisericii», nr. 2—3, 1989, pag. 22—23.

mamă — urma cu drag întru totul învățăturile și deprinderile cele sfinte primite de la scumpa ei maică : cerceta biserica, ascultînd cu multă luare aminte dumnezeieștile Scripturi și îndrumările morale ; postea, se ruga lui Dumnezeu fără încetare, miluia pe săraci, sătura pe cei flămînzi, adăpa pe cei insetați, îmbrăca pe cei goi (Matei 25, 35—36) și își păstra cu toată sfințenia curăția sa trupească și sufletească. Toate faptele aceste, copila Filoteia le practica și le trăia cu mare statornicie și răbdare, simțindu-și sufletul fericit ori de cîte ori avea ocazia să facă o faptă bună. De multe ori văzînd fericita fecioară pe săraci și flămînzi neajutorati, fiind mișcată de darul lui Dumnezeu și înclinată din fire spre milostivire, le împărțea pînă și hainele de pe ea și renunța cu bucurie la tot ce avea mai scump, pentru dragostea cea mare față de aproapele și de poruncile Domnului (Matei 5, 7, 42). Dar vremea necazurilor și a ispitelor s-a abătut și asupra nevinovatei copile Filoteia. Tatăl ei s-a căsătorit din nou, luîndu-și de soție o femeie străină de preocupările vieții religioase. Fiind minioasă, pizmașă, zgîrcită și clevetitoare, această mamă vitregă nu putea să înțeleagă trăirea religios-morală pe care o practica Filoteia. Iar ea, Filoteia, nu mai putea acum să împlinească după voie milosteniile a căror practică o deprinsese de la mama sa cea adevărată. Avînd viață curată, plină de milostenii și frumoasă la suflet, cei necăjiți și scăpătați o iubeau mai mult pe Filoteia și așteptau în continuare să fie ajutați de ea. Mama sa cea vitregă însă cînd o vedea că ajută pe toți, nesocotind nimic din cele pămîntești, o bătea și o pira tatălui ei, spunînd că risipește agonisita casei.

Cu toate grelele pedepse ce primea, fecioara Filoteia nu înceta a face fapte de milă creștină și se ruga neîncetat pentru întărirea și stăpînirea ei în fața tuturor ispitelor care se porneau asupra ei. Uneori, fiind mișcată de milă față de cei flămînzi și strîmtorați de nevoile vieții, Filoteia le împărțea cîte ceva chiar din mîncarea pe care era rînduită de mama sa să o ducă tatălui ei la cîmp. Din această cauză, tatăl Filoteiei rămînea de multe ori flămînd și își certa soția că nu-i trimite merinde îndeajuns. Primînd însă de la soția sa deplina încredințare că îi trimite mîncare destulă și avînd unele bănuieli, tatăl acestei copile a hotărît să-și urmărească fiica și să vadă el, în mod direct, cui împarte Filoteia bucatele trimise lui de soția sa la cîmp. Mergînd el, deci, la munca cîmpului, s-a ascuns într-un loc de unde putea să vadă tot ce se petrecea în calea fetiței, cînd venea să-i aducă hrana la cîmp. Și a văzut pe fericita Filoteia, cum, înconjurată fiind de mai mulți săraci, în drum spre cîmp, ea le împărțea din bucatele rînduite pentru tatăl ei. Văzînd ceea ce făcea fiica sa și biruindu-se de mînie, uitînd dragostea părintească firească, s-a pornit asupra ei, ca de obicei, ca să o apuce de coșe și să o bată, pînă cînd își va potoli fierberea mîniei sale celei dobitocești. Dar fiind stăpînit peste măsură de patima sălbatică a mîniei, a scos secura pe care o purta la brîu și a aruncat-o, cu mînie, în propria sa fiică rînind-o greu la piciorul drept<sup>6</sup>. Fecioara Filoteia, care avea atunci frageda vîrstă de 12—13 ani, a căzut jos, și peste puțin timp in-

6. Cf. Mitropolit Neofit Cretanul, din Notele sale de călătorie din anul 1746, apud Prof. D.R. Mazilu, *op. cit.*, pag. 33—34; *Minciul* pe decembrie, București, 1909, pag. 115—116.

roșind pământul cu nevinovatul ei singe, curs din rana pricinuită de tatăl său, și-a dat sufletul în mâinile Domnului, pe care Îl iubise din toată ființa sa, împlinindu-I poruncile. S-au împlinit astfel cu Sfânta Filoteia acele profetice cuvinte ale Domnului Iisus Hristos: «*Veți fi dați la chinuri și de părinți, și de frați, și de rudenii și de prieteni, și unii dintre voi vor fi dați la moarte... Întru răbdarea voastră veți dobîndi sufletele voastre*» (Luca 21, 16, 19; Matei 24, 9). Iar Sfânta noastră Biserică îi închină între altele curatei fecioare Filoteia și această frumoasă laudă, adresându-se ei și zicînd: «*Necunoscînd tatăl tău cel slab de minte fapta ta cea bună și plăcută lui Dumnezeu, mai înainte a chinuit cu bătaii trupul tău cel fecioresc, și cu ocări și cu dosădiri a necăjit sufletul tău, Fecioară Filoteia. Îar mai pe urmă și prin sfîrșit mucenicesc te-a trimis la Hristos, Mirele tău cel nesticăcios, pe tine ceea ce cîntai: tineri binecuvîntați, preoți lăudați-L (pe Hristos), po-poare prea înălțați-L în veci*»<sup>7</sup>.

O dată cu primirea nevinovatului ei suflet în minile Mintuitorului Hristos, o lumină strălucitoare a învăluit trupul feciorelnic al Filoteiei, strălucind ca soarele... Nefericitul ei tată a fost cuprins îndată de mare spaimă, și alergînd în cetatea Tîrnova, a făcut cunoscut cele întîmplate arhiepiscopului și mai marilor dregători, iar aceștia au răspîndit vestea peste tot. Mergînd autoritățile la acel loc cu numeroși preoți și mulțime de credincioși, au aflat trupul Sfintei Filoteia așa, cum le mărturisise tatăl ei. Făcînd toți împreună rugăciuni și slujbe îndelungate, au ridicat cu mare cinste sfintele ei moaște și le-au așezat într-o bisericuță din apropierea locului unde avusese loc martirizarea Sfintei. Aici sfintele moaște au rămas nestricate și neclintite mai mult timp, iar prin mijlocirea lor se făceau numeroase minuni și se revărsa multă mîngîiere în viața și sufletele celor ce alergau cu credință la ajutorul Sfintei, după cum va spune mai târziu și Paul de Alep<sup>8</sup>. Se crede că în timpul domniei țarului Ioniță Caloian (1197—1207), moaștele Sfintei Filoteia au fost aduse și așezate în marea Biserică din Tîrnova, unde au rămas pînă în anul 1395, cînd au fost strămutate la Vidin<sup>9</sup>, din cauza invaziei turcilor asupra Tîrnovei.

După, înfrîngerea creștinilor de către turci la Nicopole (1396), Stracimir, țarul din Vidin, își pierde puterea și influența politică la sud de Dunăre. În această stare de lucruri, Țara Românească devine locul de retragere și de salvare al unei mulțimi de oameni din părțile de sud, împreună cu nobili și clerici. Avînd în vedere această situație, de grele încercări, pentru creștinii din sudul Dunării, și ținînd seama că Mircea cel Bătrîn (1386—1418) — ruda lui Stracimir — rămăsese cel mai îndreptățit ocrotitor al poporului creștin de pe meleagurile dunărene, este foarte probabil ca în acest timp, (cca 1396 — cca 1404), moaștele Sfintei Filoteia să fi fost aduse în străvechea cetate a Argeșului,

7. Vezi: *Canoanele utreniei*, la 7 dec., peasna a 8-a.

8. Emilia Cioran, *Călătorii Patriarhului Macarie de Antiohia în Țările Române*, 1653—1658, București, 1900, pag. 142.

9. Prof. D. R. Mazilu, *op. cit.*, pag. 12.

chiar de marele voievod al Țării Românești<sup>10</sup> și așezate în Biserica Domnească de aici, care era și Catedrală Mitropolitană, ctitorită de Nicolae Alexandru Basarab (1352—1364), confundat uneori cu legendarul «Negru Vodă».

Astfel, considerăm că este vrednic de amintit încă o dată faptul că, datorită atât legăturilor religioase, precum și cunoscutelor legături de înrudire ale voievozilor noștri cu țării bulgari din Tîrnova și Vidin, aceste motive au stat la bază și au ajutat în mod firesc ca în fața pericolului turcesc, care desființa bisericile cefstine, care oprea practica-re-a cultului religios și profana odoarele noastre sfinte, Țările Române să fi fost și un natural loc de refugiu pentru cei prigoniiți, și deci — un bun prilej pentru aducerea moaștelor Sfintei Filoteia la Curtea de Argeș. În acest sens, este de mare însemnătate și faptul că un distins *logofăt* al lui Mircea cel Bătrîn, călugărindu-se în acel timp la Cozia și-a luat numele de Filoteiu Monahul<sup>11</sup>.

Prin urmare, atât din însemnările mai vechi despre Sfînta Filoteia cît și din întreaga slujbă bisericească închinată ei, vedem că, fiind conștienți de însemnătatea cultului sfinților și dornici de a salva relicvele sfinte ale fraților creștini persecutați de turcii cotropitori, binecredinciosul voievod român Mircea cel Bătrîn, mergînd cu alai, cu arhieriei și cu tot clirosul bisericesc la Dunăre, a primit cu bucurie racla cu moaștele Sfintei Filoteia și, aducînd aceste moaște ca pe niște daruri de mare preț, le-a rînduit și le-a așezat cu cinste, cu evlavie și mulțumire sufletească în Biserica Domnească din Cetatea Argeșului<sup>12</sup>.

Trecem peste alte povestiri din viața Sfintei, între care se spune că înainte de a fi adusă în Țara Românească, cînd s-a apropiat arhiepiscopul Tîrnovei de sfintele moaște nu puteau fi ridicate din acel loc, și cînd dorind să vadă unde ar fi voia Sfintei să fie dusă, pomenind de Țarigrad, de Sofia sau de unele minăstiri din sudul Dunării, Sfînta tot nu se clintea din loc, fiind foarte grea, dar făcîndu-se pomenire și de Biserica Domnească din Tîrgul Argeșului îndată s-a ușurat foarte, mai mult decît greutatea cea firească, în acest sens arătîndu-se voia Sfintei de a veni la Curtea de Argeș. Prin aceasta trebuie să avem în ve-

10. Afirmația că Sf. Filoteia ar fi fost adusă la Argeș de voievodul «Radu Negru» înainte de anul 1300, sau chiar de Nicolae Alexandru Basarab (1352—1364) nu este adevărată.

Pentru aducerea moaștelor Sf. Filoteia la Curtea de Argeș, sînt foarte interesante observațiile lui D. Onciul prezentate în lucrarea sa intitulată: «*Chestia Bisericii Domnești de la Curtea de Argeș*», București, 1916, pag. 14. Deoarece el nu știa că Sfînta a fost adusă în timpul lui Mircea cel Bătrîn, prezintă în lucrarea sa scene din Biserica Domnească cu episoade din viața Sfintei și aducerea moaștelor ei la Curtea de Argeș (cu inscripții românești), scene luate desigur după o pictură mai veche. Deoarece între personajele ce asistă la aducerea moaștelor sînt înfățișați voievodul Radu Negru, arhiepiscopul de Tîrnova și alți doi episcopi români, autorul afirmă că moaștele Sfintei ar fi fost aduse aici cu mult timp înainte de Mircea cel Bătrîn, adică o dată cu întemeierea Bisericii Domnești. Deci, deși adusă în țară în timpul domniei lui Mircea cel Bătrîn, totuși «tradiția orală» și cea iconografică au făcut legătura cu Radu Negru, pentru faptul că moaștele Sfintei Filoteia au fost aduse și așezate în «ctitoria lui», deși Biserica Domnească este ctitorită nu de «Radu Negru», ci de Nicolae Alexandru Basarab (1352—1364).

11. Prof. D. R. Mazilu, *op. cit.*, pag. 14.

12. *Ibidem*, pag. 39—40.

dere în primul rînd că Sfînta Filoteia, fiind adusă la nord de Dunăre în acel timp, cînd la noi se făceau eforturi uriașe pe toate planurile pentru restatornicirea destinului nostru pe meleagurile milenare ale strămoșilor, Sfînta Filoteia ne-a arătat în chip simbolic, prin numele și viața ei, că atît conducătorii de stat și bisericești cît și în-tregul popor erau convinși că numai prin iubirea de Dumnezeu și de oameni își vor putea menține ființa națională. De aceea, Biserica Românească o numește pe Sfînta Filoteia «patroana acestor meleaguri și a Țării Românești»<sup>13</sup>, cînd se adresează ei zicînd : «Bucură-te Filotee, că poporul vine voia să-ți plinească ; bucură-te iubitoare de țara cea românească : bucură-te că românii te-au cîștigat bogăție : bucură-te că de-a pururi și noi îți vom cînta ție : bucură-te că noi astăzi te primim ca pe un soare : bucură-te că în juru-ți verși raze mîngîietoare : bucură-te, că la Argeș ți-ai ales locaș în lume : bucură-te, că poporul îți cinstește al tău nume : bucură-te păzitoare a credinței strămoșești : bucură-te mîndră floare a grădinii românești : bucură-te Filotee, fecioară prealăudată (*Activist*, din Icosul 9 și 10).

Este minunat lucru să vedem, cum de aproape opt secole Fecioara Filoteia de la Tirnova, prin exemplul vieții sale curate, prin sfințele moaște și prin cultul ce i l-a închinat Biserica Domnului, a deschis larg porțile armoniei cerești pentru numeroasele generații de credincioși și pentru popoarele prin mijlocul cărora trecînd, le-a aprins în suflete scînteia dătătoare de speranțe pentru viața veșnică. Stăpînitori inauriți, prelați venerați, dar și umili țărani cu fața de aramă, suferinzi și încercați ai soartei și-au plecat și își pleacă, cu smerenie, frunțile și genunchii în fața Sfintei, sau atunci cînd sfințele ei moaște trec prin fața lor. Această venerare adusă Sfintei Filoteia ne arată tuturor că mucenicia din scurta sa viață pămîntească a fost sporită și de chinurile rătăcirii spre loc de odihnă în fața năvălirilor păgînești. Și în zilele noastre, Sfînta Filoteia, mireasa lui Hristos de la Argeș, revarsă har și binecuvîntări, prin rugăciunile sale, asupra celor care vin aici și-i cer ajutorul duhovnicesc în încercările lor sufletești, materiale și familiale, precum și în potolirea multor furtuni și neînțelegeri de tot felul prin care trece de atîta amar de vreme mult încercatul nostru popor.

S-au scurs aproape șase veacuri la rînd de cînd Mircea Voievod, mare apărător al credinței și protector al Ortodoxiei de pe aceste meleaguri, a întîmpinat sfințele moaște ale Sfintei Filoteia la țărmurile Dunării, de unde le-a purtat cu evlavie cuvenită spre freamătul brazilor din munți ce-și înalță cele mai falnice creste pe Argeș în sus<sup>14</sup>.

Toate știrile istorice și povestirile evlavioase despre prezența de veacuri a moaștelor Sfintei Filoteia pe pămînt românesc, în cetatea Basarabilor de la Argeș, ne arată că Biserica Domnească devenise un loc de închinare pioasă, un Altar în jurul căruia se nășteau, se încheau și se solidarizau nădejtile de libertate și de mîntuire trupească și sufletească a poporului dreptmăritor de pe aceste meleaguri, atît în momente de binecuvîntare din partea Domnului, cît și în cele de certare

13. *Ibidem*, pag. 16.

14. *Ibidem*, pag. 15—16.

(Levitic 26). Iar cînd Dumnezeu îngăduia ca natura să usuce pămîntul și acesta devenea însetat după apa roditoare a cerului, Sfînta Filoteia era luată și însoțită la drum lung, peste meleaguri prăfuite și arse de soare din Muntenia sau Olteția, pînă spre fumuriul zării, pentru ca, la întoarcerea ei spre locul de necurmată binefacere de la Biserica Domnească, să fie întîmpinată de verdeața cimpului și de recolte bogate, înălțate de ploaie spre cer și de frunțile luminate ale oamenilor întărite de puterea credinței <sup>15</sup>.

De fapt și în prefața *Mineiului* de pe luna noiembrie, tipărit în anul 1778, la Rîmnicu-Vîlcea, episcopul Chesarie face mențiune despre moaștele Sfîntei Filoteia, arătînd că ele se păstrează în Biserica Voievodală din Tîrgul Argeșului.

Într-o descriere de călătorie a unui cercetător francez, apărută la Paris, în anul 1846, ni se dau impresiile culese la Argeș în anul 1836: «Corpul (moaștele) Sfîntei Filoteia, pe care l-am putut vedea, este culcat într-un sicriu, acoperit cu plăci de argint și așezat în mijlocul bisericii. Toți credincioșii au voie să-i sărute fruntea și mina, care este închisă într-un fel de mînușă de argint masiv, deschisă la spate, pentru ca să se poată vedea după dorința fiecăruia. Alături de sicriu se găsește o cutie, în care se depun daruri pentru săraci. Înainte de a ne îndepărta, făcurăm ca toată lumea: sărutarăm fruntea și mina stîngă a Sfîntei Filoteia și depuserăm în cutie umilul nostru dar» <sup>16</sup>.

Sub Bibescu Vodă (1842—1848), s-a făcut pentru moaștele Sfîntei «un pat-monument», lucrat la Viena, care se păstrează la Mînăstirea Curtea de Argeș <sup>17</sup>.

Se spune că prin anul 1867, moaștele Sfîntei Filoteia au fost duse în procesiune de ploaie la Ploiești, Mizil, Buzău și la București. În amintirea acestei procesiuni, care a fost binecuvîntată de Dumnezeu cu binefaceri din partea Sfîntei Filoteia și cu minunate vindecări de boale în popor, orașenii ploieșteni și locuitorii meleagurilor din împrejurimi au ridicat, în amintirea Sfîntei Filoteia și a minunilor săvîrșite de ea, o biserică în Ploiești, și i-au poleit sicriul în argint. Iar locuitorii Buzăului au ridicat un monument lîngă un crîng, unde se oficia se slujba cu sfintele ei moaște, pentru pomenirea acelor zile minunate.

Fiind readuse la Curtea de Argeș, în anul 1893 Biserica Domnească fiind închisă deoarece era amenințată să se prăbușească, moaștele Sfîntei au fost mutate în Biserica Sfîntului Gheorghe, tot în Curtea de Argeș. După ce biserica Sf. Gheorghe a căzut pradă unui mare incendiu, moaștele Sfîntei au fost adăpostite la biserica cu hramul Adormirea Maicii Domnului din cartierul Olari-Argeș, unde au stat pînă la începutul primului război mondial.

15. *Ibidem*, pag. 20—21.

16. Stanislas Bellanger, *Le Kéroutza, voyage en Moldo-Valachie*, Paris, 1846, tom. II, cap., XII, pp. 461—462, *apud* Prof. D. R. Mazilu, *op. cit.*, pag. 18.

17. Menționăm că *tronul-baldachin* de azi, unde sînt așezate moaștele Sf. Filoteia, în partea stîngă din pronaosul Paraclisului (fostă capelă regală), este lucrat din inițiativa P. S. Episcop Calinic al Argeșului, în anul 1989. Tronul vechi numit și «pat-monument» din timpul lui Bibescu Vodă este păstrat acum la Colectia de obiecte vechi a mînăstirii.

În timpul războiului (1916—1919), moaștele Sfintei Filoteia au fost luate de la Argeș și păstrate, cu mare grijă în paraclisul Mînăstirii Antim din București. După război, aceste moaște au fost readuse la Curtea de Argeș și așezate de această dată în Catedrala Episcopală (ctitoria lui Neagoe Basarab), pînă în anul 1948, cînd, o dată cu desființarea Episcopiei de la Argeș și contopirea acesteia cu Episcopia Rîmniceului, moaștele Sfintei au fost luate cu forța și transportate la Catedrala Episcopală din Rîmnicu-Vilcea, unde au stat, spre marea nemulțumire a argeșenilor, pînă în luna octombrie 1955.

O dată cu generalizarea cultului Sfinților români, Sfintul Sinod al Bisericii noastre și patriarhul Justinian au hotărît ca moaștele Sfintei Filoteia să fie readuse la Curtea de Argeș și păstrate cu evlavie cvenită tot în Mînăstirea lui Neagoe Basarab de unde fuseseră răpitate, și anume: în capela-paraclis unde se află și în prezent.

Procesiunea readucerii Sfintei Filoteia la Curtea de Argeș, în toamna anului 1955, la care subsemnatul a fost martor ocular, a însemnat o mare sărbătoare și o deosebită bucurie duhovnicească pentru toți credincioșii argeșeni conștienți de însemnătatea cultului sfinților. Mașinile care transportau Sfintele Moaște de la Rîmnicu-Vilcea la Mînăstirea de la Argeș au fost întimpinate de mii de credincioși în centrul orașului, cu mare entuziasm, cu cîntece adresate Sfintei și cu mii de buchete de flori în mînă. De la Biserica Sfintul Gheorghe au fost duse pe umerii preoților pînă la mînăstire, unde erau așteptate de patriarhul Justinian personal, de episcopul pensionar Pavel Șerpe, de reprezentantul Patriarhiei Ecumenice — mitropolitul Athenagoras al Tiatirelor, de Episcopul Iacobos de Malta — actualul primat al Patriarhiei de Constantinopol în cele două Americi, și de numeroși preoți, călugări, credincioși și studenți teologi din toate părțile țării. În cinstea acestui mare eveniment, se cînta peste tot, în mînăstire și în tot orașul: «Întru răbdarea ta ți-ai agonisit plata ta, fericită muceniță Filoteia...» și alte imne religioase, iar miile de buchete de flori care erau oferite Sfintei Filoteia și aruncate în fața sicriului pe unde treceau sfintele moaște, acopereau mașinile și umpleau străzile și trotuarele orașului, pînă în curtea mînăstirii și pînă pe treptele bisericii episcopale, unde era așteptată Sfinta cu nespusă bucurie de alte mii de credincioși.

Din octombrie 1955 și pînă în prezent, Sfînta Filoteia, prin rugăciunile și prezența moaștelor sale aici, ocrotește Cetatea de la Argeș și toate împrejurimile, iar miile de pelerini și închinători care vin cu credință la acest Sfînt Altar primesc alinare în suferințe și bucurie sufletească prin atingerea de sfintele moaște și prin harul lui Dumnezeu, care se revarsă prin aceste moaște asupra celor ce cred <sup>18</sup>.

Preoții slujitori și viețuitorii monași prezenți acum în sfînta mînăstire, în frunte cu Prea Sfîntia Sa Calinic Argatu — Episcopul Argeșului, fiind în primul rînd conștienți de însemnătatea religioasă și națională a ctitoriei marelui Neagoe Basarab, pe care o au în seamă, îngrijesc și păzesc cu toată dăruirea acest tezaur sfînt, bucurîndu-se în

18. Faptele Apostolilor 3, 2—10; 14, 8—10; 19, 11—12.

același timp de binecuvântările sufletești pe care Fecioara Filoteia de la Argeș le revarsă asupra tuturor, prin rugăciunile sale către Dumnezeu.

Iată cum de aproape șase sute de ani, cinstitele moaște ale Sfintei Filoteia au devenit pentru țara noastră o binecuvântare a lui Dumnezeu, iar pentru binecredinciosul popor român, ca una ce este și rudenie de sînge cu noi — izvor nesecat de binefaceri pentru cei suferinzi și de speranțe sfinte pentru toți.

Numeroase locașuri sfinte au fost ridicate întru pomenirea Sfintei Filoteia, iar icoana ei se află la loc de cinste în zeci de biserici din întreaga țară și în casele credincioșilor de pe meleagurile argeșene și din alte părți ale Ortodoxiei în general. Multe femei și fecioare îi poartă numele cel iubit de Dumnezeu și o sărbătoresc cu drag. De aceea Sfinta Filoteia de la Argeș a devenit izvor tămăduitor de multe suferințe (I Corinteni 12, 28—30), celor lipsiți ajutoare, celor înfristați mîngîietoare către Domnul Iisus Hristos și tuturor mijlocitoare prin rugăciunile ei (Coloseni 4, 2—3), așa cum glăsuiește și o prea frumoasă cîntare închinată acestei Sfinte: «Tú ești odrasla Tîrnovei cea prea frumoasă, Lauda României cea prea slăvită și ocrotirea cea tare în fața tuturor primejdiilor, și către Dumnezeu caldă mijlocitoare; tu, pătimitoarea și rugătoarea cea grabnică acelor ce aleargă la tine cu credință, Filotee Fecioară prealăudată. Pentru aceea pe tine te ferim, ca pe o mireasă prea de aproape a lui Hristos Dumnezeuul nostru»<sup>19</sup>.

Astfel, această Fecioară modestă, dar binecuvîntată de Domnul, a fost și a rămas un exemplu viu și o călăuză sigură de urmat pentru toate fecioarele creștine, de ieri, de azi și de totdeauna (Evrei 13, 7).

Avînd pe Mîntuitorul Iisus Hristos drept «Calea, Adevărul și Viața noastră» (Ioan 14, 6), pe Maica Domnului — rugătoare și tare ocrotitoare în fața Fiului său pentru lume, pe Sfîntul Ierarh Nicolae — patron al acestei străvechi așezări românești, iar pe Sfinta Filoteia — împreună-rugătoare pentru dăinuirea și înflorirea istoricei cetății a Basarabilor, închinată lui Dumnezeu și Maicii Domnului și de Meșterul Manșle cu însuși sacrificiul familiei sale, a soției sale — Ana — și a propriei sale vieți, considerăm că este o datorie sfîntă, creștinească, pentru orice cetățean și credincios român, conștient de rostul său pe aceste străvechi meleaguri, să slujească cu drag și cu dăruire Altarul părintesc al neamului românesc de la Curtea de Argeș, și să ceară ajutorul Șfinților din Biserica triumfătoare, Biserica din care face parte și Sfinta Filoteia împreună cu fecioarele cele înțelepte (Matei 25, 1—13).

## ȘFINTA MÎNĂȘTIRE CURTEA DE ARGES

Alături de cele mai vechi așezări plantate adînc în istoria noastră milenară și în conștiința poporului român se numără și bătrîna cetate Curtea de Argeș, cu împrejurimile și evenimentele ei petrecute aici, atît de semnificative pentru gîlia și legea noastră strămoșească.

Chiar dacă istoria acestui ținut voievodal nu consemnează în mod explicit data cînd s-au grupat aici primele comunități umane, face însă

19. Paraclisul Sf. Filoteia, cîntarea a 4-a.



dovadă că aceste centre populate s-au dezvoltat destul de repede, pentru ca pe la jumătatea secolului al XIV-lea să ateste deopotrivă existența unui Scaun Domnesc și pe aceea a unei însemnate organizări bisericești: înființarea Mitropoliei Țării Românești — 1359. Curtea Domnească a Basarabilor și biserica «Sfântul Nicolae Domnesc» răsfrîng această faimă asupra întregii așezări organizată cu timpul în preajma lor: Curtea de Argeș de mai tîrziu și de azi.

Astfel asociate, puterea statală, și cea religioasă împodobesc valea Argeșului cu fapte de arme și locașuri de închinare, care-i păstrează intactă funcția ei spirituală, chiar atunci cînd capitala țării se mută la Tirgoviște (sec. XV), iar mai tîrziu la București.

Dintre monumentele care au fost edificate de-a lungul secolelor din cîte au împodobit Argeșul voievodal, de bună seamă că minăstirea înălțată de Neagoe Basarab (1512—1521) este cea mai valoroasă construcție de artă și de arhitectură bisericească la români.

Putem afirma că renumitele minăstiri — monumente istorice și de artă de la noi: Tismana, Cozia, Hodoș-Bodrog, Prislop, Rîmeți, Dealu, Neamțu, Putna, Voroneț, Arbore, Sucevița, Moldovița, Dragomirna, Hurezi ș.a., cu variata lor arhitectură, sculptură, pictură și artă în general, au contribuit, pe de o parte, la o mai strînsă legătură și unitate între Țara Românească, Moldova și Transilvania, dînd în același timp noi speranțe de libertate popoarelor ortodoxe subjugate din Balcani, iar pe de altă parte și acestor centre istorico-culturale li se datorește faptul că poporul român trece azi în rîndul națiunilor avansate, cu adînci rădăcini în istoria, cultura și civilizația țărilor europene. Minăstirea lui Neagoe de la Curtea de Argeș, care prin așezarea și farmecul ei natural, arhitectural și artistic întrece în frumusețe și în rolul pe care l-a avut aici tot ce s-a făcut la noi pînă în sec. XVI, reprezintă la rîndul ei o continuare a tradiției și a vieții religioase a poporului român, dar în același timp ea reprezintă și apogeul unei epoci înfloritoare în arhitectură și artă.

Ajunghînd Domn al Țării Românești, Neagoe Basarab, scrie el însuși într-una din pisanile sale care se află pe fațada de apus a bisericii (episcopale) că, intrucît a găsit acea străveche biserică (adică vechea catedrală a Mitropoliei de la Argeș) *dărîmată și neîntărită*, i s-au «deschis ochii inimii și a hotărit ca «această (mai sus pomenită) biserică den temelie a o zidi și a o înălța și a o întări...» (1512—1517). (V. *Minăstirea Curtea de Argeș*, București, 1980, p. 6).

De aici se vede că știrea menționată în pisanie a trecut în mișcătoare legendă a Minăstirii de la Argeș, în care de asemenea se vorbește despre :

*«Un zid părăsit  
Și neisprăvit  
La loc de grindis  
La verde alunis*

*Cîinii cum îl vād  
La el se rāpād  
Și laltă-a pustiu  
Și urlă-a morjiu...»*

Așa cum ne vorbește balada populară culeasă de V. Alecsandri, construcția arhitectonică a minăstirii s-ar datora «Meșterului Manole», care împreună cu «nouă meșteri mari, calfe și zidari» au lucrat cu multă trudă și cu prețul unor mari sacrificii la ctitoria voievodului Neagoe Basarab și a Doamnei Despina.

Prin urmare, acum aproape 480 de ani, Neagoe Voievod, dornic de a-și dovedi autoritatea, credința străbună și patriotismul, dar și avuția, hotărî zidirea acestei mărețe minăstiri, menită să întrecă în frumusețe tot ce se făcuse pînă atunci în acest domeniu la noi. Măreția, somptuozitatea, perfecțiunea proporțiilor ca și abundența decorației artistice a acestei minăstiri au găsit ecouri puternice în sufletul cîntăreților populari care i-au învăluit obîrșia în umbra legendei lui Manole.

Ascultînd însă nu numai legenda, ci și unele însemnări istorice și în primul rînd inscripțiile păstrate în biserică, reiese că din lipsă de bani, cu tot sacrificiul bijuteriilor Doamnei Despina, dar mai ales din lipsă de zile; zugrăvirea bisericii n-a putut fi terminată înainte de trecerea la cele veșnice a lui Neagoe Basarab (1521); adevăr care reiese și dintr-o altă pisanie aflată în biserică pe fața dinspre altar a părții superioare a închipuiei uși de marmură prin care se intră în naos, unde se spune: «Cu voia Tatălui și cu ajutorul Fiului și cu săvîrșirea Sfintului Duh, Amin. Întru Hristos Dumnezeu bine cinstitorul Io Neagoe Voievod din temelie ridicat-am acest sfînt și dumnezeiesc locaș al Adormirii Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu și am început a-l zugrăvi și nu l-am sfîrșit, ducîndu-mă la veșnicul locaș. Rog pe acela ce Dumnezeu îl va înălța după mine, să săvîrșească și să zugrăvească chipul lui unde eu am poruncit... Și eu întru Hristos Dumnezeu, Io Radul Voievod am săvîrșit în zilele igumenului Kir Gheorghe în anul 7035 (1526), luna septembrie, 18 zile».

Așadar, ginerele voievodului Neagoe, Radu de la Afumați (1522—1529), o dată urcat în scaun, a dat grabnică ascultare acestui legămînt, consfințit și prin pisania din 10 septembrie 1526, care menționează și numele pictorului: Dobromir Zugravul.

Așa cum Minăstirea de la Argeș a ieșit din mina meșterilor lui Neagoe Basarab, aparține, în ceea ce privește linia ei arhitecturală, stilului bizantin, în timp ce elementele decorative ce-i împodobesc mai ales exteriorul, dezvăluie influențe ale artei armene, persane, georgiene și arabe. Cu toate acestea, aici totul alcătuiește o perfectă și armonioasă unitate.

Între anii 1875—1885, biserica minăstirii a fost restaurată în forma de azi la porunca regelui Carol I, după planul arhitectului francez André Lecomte de Nouy, păstrîndu-și însă liniile specifice fundamentale avute la început.

Planul bisericii, respectînd tradiția cultului ortodox, cuprinde trei încăperi: *altarul*, *naosul* și *pronaosul*, care se disting în două părți esențiale, privite atît din interior cît și din exterior. O parte, în formă trilobată, cu trei abside egale, cuprinde altarul și naosul, după principiile de la Cozia și Dealu. Partea a doua cuprinde pronaosul, de formă dreptunghiulară, supralărgit față de naos, care formează partea originală a acestui edificiu și care servește de mausoleu primilor ctitori — Neagoe Basarab și Radu de la Afumați, precum și familiei regale: Carol I și Elisabeta, Ferdinand I și Maria.

Avîndu-se în vedere faptul că pe temeliiile acestui străvechi așezămînt luase ființă prima Mitropolie a Țării Românești (1359), care s-a mutat cu timpul la Tîrgoviște (1517), apoi la București (1668), între timp

orașul și Mănăstirea Curtea de Argeș au fost ridicate la treapta de reședință episcopală. Astfel, din anul 1793 a funcționat aici (în mănăstire) Episcopia Argeșului, pînă în anul 1949 cînd s-a contopit cu Episcopia Rîmnîcu-Vîlcii.

Începînd cu data de 1 noiembrie 1990, Mănăstirea Curtea de Argeș a devenit din nou centru episcopal, sub denumirea de Episcopia Argeșului, avînd în frunte pe Prea Sfinția Sa — Episcopul Calinic Argatu Argeșului, care urmînd exemplul Marelui Păstor — Iisus Hristos (Ioan 10, 1—14), prin zelul, înțelepciunea și dragostea sa față de Biserică și neam, ridică prestigiul acestei istorice ctitorii, ca și al întregii eparhii.

Astfel, din orice parte e privită Biserica Mănăstirii Argeșului ne pare ca un ansamblu unitar și armonios; ca un joc de linii, de înfloriri ingenioase în piatră, ca o gamă de lumini și umbre răsfrînte pe bolta cerului, ca un legănat pe ape line, care-i dau spontaneitate, suplețe și eleganță. Această desăvîrșită operă arhitectonică, culturală și artistică, face ca Mănăstirea lui Neagoe Basarab și Manole de la Argeș să fie melodia permanentă a unui cîntec ieșit din foșnetul pădurilor, din umbra munților, din legănatul lanurilor, din curgerea valurilor, din pămîntul și sufletul poporului român.

Vatră de lumină și potir al credinței strămoșești, Curtea de Argeș — cetate a culturii românești — a luminat mințile și a dăltuit nenumărate suflete, aprinzînd în ele focul dragostei de Dumnezeu, de aproapele și de țară. Această influență binefăcătoare pe plan spiritual, moral și patriotic o simte și o primește și azi orice pelerin sau turist român care se închină cu credință și respect la Altarul mănăstirii noastre.

## TERMENI DE CULTURĂ CREȘTINĂ DACO-ROMÂNĂ

Pr. ION IONESCU

Ca fenomen cultural-istoric, creștinismul are pentru poporul român un rol determinant în procesul etnogenezei sale de popor romanic. Daco-românii, spre deosebire de alte popoare care s-au încreștinat la o anumită dată, fie din ordinul conducătorilor politici, fie ca urmare a unor misiuni oficiale, au îmbrățișat religia creștină din prima etapă a formării lor ca popor, din secolele III—VI, înainte de contactul cu slavii<sup>1</sup>. Cum afirma C. Daicoviciu: «prin creștinismul împăciuitoar și blind, practicat în limba latină și cuprinzînd și pe «varvari», s-a întîmplat nu numai păstrarea romanității în Carpați, ci și întărirea și desăvîrșirea acestei romanități»<sup>2</sup>, și, «nu e de loc exagerat cînd se spune că romanizarea daco-romanilor a continuat și s-a desăvîrșit chiar după părăsire»<sup>3</sup>. Rolul creștinismului venit în sprijinul romanității noastre într-un moment atît de critic, cu o Dacie părăsită de ofi-

1. I. Barnea, *Romanismul și creștinismul daco-romanilor*, în «Thraco-Dacica», IX, 1—2, 1988, p. 125; M. Rusu, *Paleocreștinismul nord-dunărean și etnogeneza românilor* în «Anuarul Institutului de istorie și arheologie», Cluj-Napoca, XXVI, 1983—1984, pp. 35—84.

2. C. Daicoviciu, *Dacia*, Cluj-Napoca, 1969, p. 515.

3. C. Daicoviciu, *Problema continuității în Dacia*, Cluj, 1940, p. 72.

cialitatea romană și în mare parte cotropită de migrații covârșitoare și cu un Imperiu Roman la cumpăna înclinării sale spre decadentă și dezmembrare a avut importanța determinării rōmanității noastre, cum a arătat Radu Vulpe, discipolul apropiat al lui Vasile Pârvan, că rōmanitatea și creștinismul sînt cele două coordonate magistrale ale etnogenezei române. «Noi sîntem romani fiindcă sîntem creștini și creștini fiindcă sîntem romani», și justifică afirmația: «factorul creștin apare în procesul de romanizare de la originea poporului român cu un rol determinant, încît se ridică la o însemnătate egală cu aceea a rōmanității noastre înseși. Cu bună dreptate se poate vorbi de aceste două fenomene ca de două direcții istorice cardinale, ca de coordonatele magistrale ale etnogenezei noastre»<sup>4</sup>.

În continuare, vom căuta să confirmăm cu cîteva realități lingvistice acest adevăr istoric.

Termenii pentru noțiunile fundamentale de credință creștină și viață religioasă din limba română sînt de origine latină, fiindcă, după cum arată Vasile Pârvan: «Romanismul și creștinismul nostru sînt născute și crescute în chip firesc: încet și trainic, în Dacia lui Traian și nu sînt de-abia mai tîrziu «immigrate» din alte ținuturi. Dacă însă romanismul și creștinismul nostru s-au putut astfel dezvolta, cauza e că noi am putut trăi pînă în veacul al VII-lea în continuitate trupească și sufletească cu patria noastră mamă, italo-illyrică... pentru că Dunărea n-a fost niciodată un dușman hain, care să despartă pe frați, ci a fost un prieten bun, care i-a unit»<sup>5</sup>.

Creștinismul a ajuns să fie recunoscut în Imperiul roman ca religie de stat sub Teodosie cel Mare (379—395), cînd cultura sa a înlocuit treptat, treptat, cultura veche păgînă. Organizarea creștinismului ca religie unitară sub aspectul doctrinar, cultic și disciplinar-canonice a început sub domnia lui Constantin cel Mare (306—337), odată cu Sinodul I ecumenic de la Nicēea din 325, despre care Constantin Noica spunea că reprezintă «începutul culturii europene»<sup>6</sup>.

La Sinodul I ecumenic s-a stabilit, pe lîngă doctrina hristologică cuprinsă în primele 7 articole din Simbolul de Credință, și fixarea datei Paștilor pentru întreaga Biserică creștină, ca și o serie de canoane (7) ce s-au luat cu privire la viața disciplinară bisericească și cultică.

În canonul 5 s-a hotărît: «...că este bine să se țină sinoade de două ori pe an în fiecare eparhie, în tot anul..., iar sinoadele să se țină, unul, adică înainte de patruzecime (τεσσαρακοστή, τα τεσσαρακοστά), ...iar al doilea, pe la timpul toamnei»<sup>7</sup>. Termenul grecesc τεσσαρακοστή (= patruzecime) a fost tradus pentru populația creștină de limbă latină cu *quadragesima*, care, în limba vorbită, s-a rostit *quaresima*

4. Radu Vulpe, *Romanitate și creștinism — coordonate ale etnogenezei române*, în «De la Dunăre la Mare», Galați, 1979, p. 21—22.

5. Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 74 și 201.

6. Constantin Noica, *Cînd începe cultura europeană*, în «România literară», din 4 noiembrie 1986, p. 19.

7. Dr. Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, Arad, 1931, p. 28—29.

(= patruzecea), prin reducerea grupului *-dr-* în *-r-*<sup>8</sup>, ajuns în it. *quaresima*, în engad, *quaraisma*, în fr. *carême*, în provensală *caresma*, în catalană *coresma*, în spaniolă *cuaresma*, în portugheză *quaresma*<sup>9</sup>. În limba română, prin trecerea lui *qu* în *p* (că în *aqua* = *apă*), cuvîntul a ajuns *păresimi*. Importanța acestui termen creștin în limba română este că avem o dată certă, un *terminus a quo*, de la care pornim pentru vechimea organizării sigure a creștinismului românesc, începînd din secolul IV. *Păresimi* reprezintă *Postul Paștilor* sau *Postul Mare*, în amintirea celor 40 de zile și 40 de nopți postite de Iisus Hristos în pustiu la Carantanei înainte de începutul activității Sale mesianice (Mat. IV, 1—2; Luca IV, 1—2).

De la sfîrșitul sec. III înainte, *Postul Mare* sau *Postul Paștilor* fusese împărțit în două perioade: *Postul Păresimilor*, care începea din seara «Duminicii izgonirii lui Adam din rai» și ținea pînă în seara din «Vinerea lui Lazăr», și *Postul Pascal* sau *Postul Paștilor*, care ținea o săptămîină, din Duminica Floriilor pînă la Duminica Învierii, fiind mai aspru, de *ajunare* = *adiunare*, *ieiunare* (= răbda de foame, a nu mîncă nimic). Din sec. IV, după uniformizarea datei Paștilor, hotărîtă la Sinodul I ecumenic (325), Biserica de Răsărit, de rit bizantin, a adoptat definitiv vechea practică de origine antiohiană a postului de șapte săptămîni, durată pe care o practică și astăzi<sup>10</sup>.

*Păresimile*, postul de 40 de zile al Paștilor, este ținut și în Biserica romano-catolică, dar el începe nu de luni ca la ortodocși, ci din miercurea numită «a cenușii» (*Dies ceneris*), de la practica la apuseni de a presăra cenușă pe creștetul capului, rest din ceremonialul penitenței publice din vechime, moștenit de la evrei. Catolicii, spre deosebire de ortodocși, dezleagă postul în duminicile Păresimilor mîncînd de dulce și îngăduie mîncărurile de ouă și derivatele lactate în Păresimi. Împotriva acestei practici Sinodul de la Trulan (692), prin canonul 56, a interzis sub pedeapsa caterisirii și a excomunicării consumarea hranei provenite de la animale, cum sînt: carne, ouă, lapte brînză în timpul Păresimilor, și a condamnat obiceiul armenilor și al apusenilor de a le consuma simbetele și duminicile în Păresimi<sup>11</sup>.

Importanța cuvîntului *Păresimi* pentru latinitatea limbii române și a vechimii creștinismului românesc de limbă latină, dar de rit bizantin sau ortodox, a arătat-o, în special, marele slavist, Petar Skok, coleg la studii în Germania cu Sextil Pușcariu, care i-a înlesnit și învățarea limbii române<sup>12</sup>.

Cuvîntul *Păresimi* aparține latinei dunărene, cuvînt «vechi și regional»<sup>13</sup>, calchiat după grecescul *παραπορευσιμή*, specific creștinismului ortodox românesc și care se păstrează în toate cele patru dialecte ale limbii române (în ar. *pareșini*, s. f. pl.). Forma pluralului,

8. I. Fischer, *Latina dunăreană*, București, 1985, p. 152.

9. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 116.

10. Pr. prof. Dr. Ene Branște, *Liturgia generală cu noțiuni de artă bisericască*, București, 1985, p. 301—322.

11. *Ibidem*.

12. Pierre Skok, *Remarques sur le pluriel de păresimi*, în «Bulletin linguistique», publié par Al. Rosetti, XIII, 1945, p. 46—52.

13. Fischer, *op. cit.*,

după P. Skok, este raportată la pluralul *Paști = pascha*, — *ae*, panromanice, în limba română păstrat la plural, exprimând cele trei zile de sărbătoare ale Paștilor.

Cuvîntul păsimesi este legat în limba română de doi termeni creștini, cu aceeași vechime din epoca daco-romană, începînd din sec. IV: *cîrneleagă* (sf.), folosit de obicei la plural: *cîrnelegi* sau *cîrnilegi* (ar. *cîrnelegi*, *cîrledzi* și *cîrledze*) și *cîșlegi* (s.f.p.) (ar. *cîșleadze*, *cîșleagă*). Termenii provin, după Al. Rosetti, din lat. *carnem-ligat* și *caseum-ligat*<sup>14</sup>.

După DLR<sup>15</sup> înțelesul cuvîntului *cîrneleagă*, *cîrnelegi* ar varia după regiuni: «Cea din urmă zi care încheie cîșlegile, înainte de post; cea din urmă săptămîină a carnavalului: săptămîina hîrții; săptămîina cărnii; săptămîina antepenultimă a cîșlegilor de iarnă. În tot decursul dulcelui Crăciunului sau *cîrnelegi* ori *cîșlegi* — cum se zice în limbajul popular». Originea etimologică este dată din *carnem-liga* (imperativul lui *ligo*, -are), adică «*leagă carnea*», cu înțelesul de «a opri», «a interzice»<sup>16</sup>, și se adaugă: «O explicație convingătoare din toate punctele de vedere nu s-a dat încă acestui cuvînt». În DEX<sup>17</sup>, *cîrneleagă*, *cîrnelegi* este «săptămîina antepenultimă din dulcele Crăciunului, în timpul căreia credincioșii pot mânca de dulce miercurea și vinerea (lat. *carnem ligat*)». Evident, este o confuzie între etimologia adoptată: *carnem ligat* și explicația dată de a se mânca «de dulce miercurea și vinerea», care se îngăduie numai în «săptămîina de harți» (= ngr. *artzi*)<sup>18</sup>. Pentru *cîșlegi* se dă explicația «de timp între două posturi ortodoxe, în care creștinii pot mânca de dulce. Lat. *Caseum ligat*». (DEX, p. 160).

După P. Skok, cuvîntul *Cîrneleagă* se explică prin adjectivul latin *carniliga*, format într-un mediu ecleziastic ortodox cărturăresc care l-a impus după tipul lat. clas. *carnivorus*, *carnifex* (= călău) și înseamnă *lăsatul de carne*, *legatul de carne*, după cum *cîșlegi* înseamnă *lăsatul de brînză* sau *legatul de brînză*. P. Skok reține și observația importantă, că acești doi termeni aparțin numai Bisericii Orientale, de rit bizantin, ortodoxe, și ei au fost creați și puși în circulație în lumea creștinilor ortodocși care vorbeau latina, de preoții bisericilor ortodoxe în predicile lor, prin care anunțau credincioșilor timpul prescrist de *lăsatul de carne* și *lăsatul de brînză*<sup>19</sup>.

Precizăm că liturgic, în Biserica Ortodoxă, după săptămîina numită de harți a *Vameșului și Fariseului*, urmează săptămîina, numită în Oltenia, *împopistrată*, adică amestecată, fiindcă se află între două săptămîini de harți, după care urmează *săptămîina albă* sau a *brînzii*, cu harți

14. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 155.

15. *Dicționarul limbii române* (DLR), tom. VIII, partea 1, litera P, București 1972, p. 154.

16. A. T. Laurian și J. C. Massimu, *Dicționarul limbii române*. București, 1871, vol. I, p. 458, 459, consideră că în *leagă* — *legi* ar trebui văzut cuvîntul *lege*, deci «zile legiuite pentru carne».

17. *Dicționarul explicativ al limbii române* (DEX), București, 1975, p. 159.

18. La armeni postul se numește *aragiavorq*, iar în armeană nouă se numește *arjivurf*; grecii i-au zis *artivurion*, de unde la români a ajuns *hîrț* sau *harț*, dezlegări ale unor zile de post. Săptămîina «de harți» este săptămîina *Vameșului și Fariseului*. De văzut: Pr. D. Buzatu, *Observări de terminologie bisericească*, în *Mitropolia Olteniei*, XXI, 1969, nr. 9—10, p. 673—680.

19. P. Skok, *op. cit.*, p. 50.

pentru produsele lactate și ouă, fiind urmată și ea de *săptămîna mare*, întîia săptămîină din Postul Paștilor, numită «mare» după bogăția slujbelor speciale, precum și pentru postul ei riguros <sup>20</sup>.

*Cîrnelegi* sau timpul *cîrnelegilor* ține de la Crăciun și pînă la *lăsatul de carne*, *legatul de carne* sau *lăsatul (lăsata) secului de carne* din seara *Duminicii Întricoșatei Judecăți*, penultima duminică înainte de începutul *Păresimilor*. Precizăm că această perioadă a anului se numește *cîrnelegi*, și ea este legată în popor în special de consumul cărnii de porc <sup>21</sup>. Săptămîna următoare după *cîrnelegi* este numită *săptămîna albă* sau *săptămîna brînzii* (l. = *caseus*, -i = brînză), săptămîină în care creștinii ortodocși conșumă ouă și produse lactate, pînă în seara *Duminicii Izgonirii lui Adam din Rai*, cînd are loc *lăsatul de brînză*, *lăsatul (lăsata) secului de brînză*. Această săptămîină este propriu-zis a *cîșlegilor*. Prin extensie, tot *dulcele Crăciunului*, adică de la Crăciun și pînă la *lăsatul secului de brînză* se numește *cîșlegi*, după cum se numesc și *cîșlegile Paștilor*, care țin opt săptămîini după Paști, de unde în popor expresia «opt cu a brînzii nouă». De asemenea se numesc și *cîșlegile Sîmpietru-lui*, de la Sîmpietru, 29 iunie, și pînă la 1 august, și *cîșlegile de toamnă*, de la Sîntămărie (15 august) și pînă începe postul Crăciunului, la 15 noiembrie <sup>22</sup>.

În popor această perioadă din an se numește și *cîșlegi*, în sensul că se mănîncă de dulce (l. = *dulcis*), cașul fiind un aliment dulce, de unde numirea de *dulcele Crăciunului*, care are două diviziuni: una cînd se mănîncă și carne și lactate, și alta numai de o săptămîină, numită *săptămîna albă* sau *săptămîna brînzii*, cînd se mănîncă numai lactate și ouă, specifică de la începutul creștinismului ortodox românesc, cea ce dovedește că de la începutul istoriei poporului român creștinismul românesc a fost un creștinism ortodox, adică de rit bizantin, oriental, în limba latină, deosebit de ritul apusean în limba latină, numit romano-catolic, fiindcă am făcut parte ca popor neolatin din România Orientală.

Pentru sinonimul lui «de dulce» avem în limba română locuțiunea adjectivală și adverbială «de frupt», care face parte din lexicul vechi creștin daco-roman. Expresia de *frupt* (l. = *fructus*), cu *ct = pt*, o aflăm numai în dialectul daco-român, prezentă pe toată aria românească nord-dunăreană, pe cînd sudul Ținării, în dialectul aromân, latinul *fructus* a evoluat în *frut* (s.n.), pl. *frûte* <sup>23</sup>, ca în italiană: *il frutto*, pl. *le frutta*, alături de *i fruti*, fr. *le fruit*, cu transformarea în italiană a grupului -ct- și -gd -dd <sup>24</sup>.

20. Pr. D. Buzatu, *op. cit.*

21. La 20 decembrie, sărbătoarea Sfîntului Ignatie Teoforul, se taie de obicei porcii, de unde expresia în popor, că în «ajun nu se mai îngrășă porcul». Despre obiceiurile la români legate de «păresimi», a se vedea: Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, *Păresimile*, București, 1899; C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*, București, 1909; Pr. D. Furtună, *Pentru cuvîntul «cîrneleagă»*, în rev. «Ion Creangă», ianuarie, 1921; Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Cluj-Napoca, 1971, p. 118—123.

22. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 79—80.

23. Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân general și etimologic*, București, 1963, p. 474.

24. G. Ivănescu, *Despre schimbările fonetice italiene de tipul — ct — — tt — și — gd — — dd*, în *Italica*, II, Iași, 1942, p. 115—116 și în *Istoria limbii române*, Iași, 1980, p. 98.

În timp ce la populația romanică sud-dunăreană ocupația principală era păstoritul, iar agricultura era secundară, la populația romanică din nordul Dunării ocupația principală era agricultura și pomicultura, iar păstoritul era ocupația secundară. Rezultă că, în nordul Dunării, s-a practicat un păstorit agricol, și explică de ce numai în dialectul daco-român cuvîntul *frupt*, produsul pomilor fructiferi, este sinonim cu produsul din lapte al animalelor mulgătoare.

În limba română, atît în dialectul daco-român cit și în cel aromân, avem și dubletul *fruct*, însă el a pătruns mai tîrziu în limbă ca neologism. *Fruct* a înlocuit pe *frupt*, produsul pomilor, dar *frupt* a rămas în daco-română cu sensul de produsul din lapte al animalelor mulgătoare, folosit în lexicul creștin ca sinonim al lui «*de dulce*», adică «mîncare de lapte, ouă, carne, pește sau derivate ale lor, de la care creștinii ortodocși sînt oprîți în timpul posturilor»<sup>25</sup>. Ca derivat în limbă de la «*frupt*» sau «*de frupt*» avem «*a înfrupta*» și «*înfruptare*» = a mîncă de dulce în zî de post, figurativ = a trage beneficii (necinstite), a profita de... (*în + frupt*)<sup>26</sup>.

Ca populația creștină daco-romană să știe cînd era timpul «*de dulce*» sau «*de frupt*» și cînd era «*de săc*» (l. = *siccus*), adică data cînd începea «*săcûl*» (l. = *siccus*) *Paștilor*, al «*Sîmpietrului* (l. = *Sanctus Petrus*), al *Sîntămăriei* (l. = *Sancta Maria*), al *Crăciunului*, *preoții* (l. *presbiterum*) trebuiau să anunțe în *biserici* (l. = *basilica*) pe *creștini* (l. = *christianus*) aceste perioade din timpul anului. Începutul «*săcului*» sau al *Postului Mare* (sl. = *postu*), al *Păresimilor*, era legat de data *Paștilor*, ziua *Învierii*, care este cu dată schimbătoare de la an la an. După hotărîrea Sinodului I ecumenic (325), episcopul cetății Alexandria, unde se afla farul astronomic, era îndatorat să anunțe tuturor episcopilor din Imperiul Roman data sărbătorii *Paștilor* sau a *Învierii*, care trebuia să aibă loc în prima duminică după echinocțiul de primăvară, după lună plină, și să nu coincidă cu paștile evreilor, *Paștile creștin* fiind legat de 13 spre 14 Nisan (echinocțiul de primăvară) al evreilor (luna martie), cînd avusesese loc Cina cea de Taină a Domnului cu Apostolii, iar *Învierea* a avut loc «în prima zi a săptămînii», după echinocțiu, adică după 14 Nisan, duminică, pentru care duminica (l. = *dies dominica*) este «ziua Domnului». Sărbătoarea *Paștilor creștin* fiind legată de fazele lunii pline, după echinocțiul de primăvară, era cu dată schimbătoare, și trebuia anunțată tuturor creștinilor la începutul anului bisericesc, fiindcă de data *Paștilor* erau legate și celelalte sărbători bisericești cu dată schimbătoare, ca *Înălțarea*, *Pogorirea Duhului Sfînt* etc., precum și «*lăsata secului de carne*» și «*de brînză*» și începutul «*Păresimilor*», *Postul Paștilor*. Aceste date sau acest «*căringar*» (l. = *calendarius*, contaminare slavă: *călingar*), creștinii trebuiau să-l cunoască pentru aplicarea în viața lor religioasă și, îl cunoșteau numai de la preoții lor care-l făceau cunoscut în biserici, la începutul anului, la marea sărbătoare creștină, *Nașterea Domnului*, la 25 decembrie, cînd aveau loc și sărbătorile de iarnă ale solstițiului, și cînd creștinii erau *chemați* la biserici în mod sărbătoresc prin «*cărinde*» (l. = *Kalendae*, contaminare slavă: *colinde*), cu *aler-ler*,

25. DEX, p. 355.

26. *Ibidem*, p. 463.



Doamne (= Aleluia Domine), la marea sărbătoare creștină, care era prima mare «calatio» din an și care justifică, după părerea noastră, etimologia discutatului termen popular «Crăciun» din «calatio»<sup>27</sup>.

Dintre toți termenii propuși pînă acum pentru explicarea etimologică a cuvîntului «Crăciun», rămin doi: «creatio», considerat ca folosit în loc de «natalis», Noël (*Christi natalis*), în latina dunăreană, etimologie susținută în ultimul timp și de Al. Rosetti<sup>28</sup>, și de Al. Graur<sup>29</sup>, care afirmă: «Crăciunul nu e la zi întâi și nu presupune nici o chemare. De altfel, nu se vede de ce creștinii ar fi adoptat un termen folosit de preoții politeiști»<sup>30</sup>. Realitățile creștine din sec. IV din România Orientală de istorie bisericească universală îi erau străine, cum se constată, lui Al. Graur, care are însă meritul de a fi precizat că fonetic etimologia lui *crăciun* poate fi admisă atât din *creatio* cît și din *calatio* și se justifică direct din latinește, fără intermediarul slav, susținut de Al. Rosetti, prin mijloace interne, și el aderă (ca și Al. Rosetti), la etimologia din *creatio*, considerată îndreptățită «după înțeles», ca fiind cuvînt întrebunțat de Biserica creștină răsăriteană pentru *naștere* < *natalis* (*Christi natalis*). Or, înțelesul este cel care justifică în mod evident, după cum am căutat să dovedim, că etimologic *crăciun* vine din *calatio*, -onem. În *Simbolul de Credință* de la Sinodul I ecumenic (325), în art. 2 se afirmă clar despre Iisus: «născut, nu făcut, cel ce este de o ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut» (= s-au creat). Avem două verbe cu înțelesul distinct, care nu se pot suprapune sau confunda: *născut* și *făcut*, sau *creat*. În limba română nu avem un urmaș pentru *creatio*. Creare, *creatură* sînt neologisme cărturărești. Din latinul *natalis* avem însă în română cuvîntul *nat*, *natu*<sup>31</sup>, de unde expresia: *Tot satul cu natul lui*, adică fiecare cu obârșia neamului său (din care se naște fiecare). Cuvîntul *nat* = *natus* nu are legătură cu românescul *Crăciun*, ca în limbile romanice apusene. Termenul bisericesc oficial în română este *Nașterea Domnului* sau *nașterea* (= *nascere*), cum se spune și în troparul zilei: *Nașterea Ta, Hristoase, Dumnezeuul nostru...*

În lumina realităților eclesiastico-istorice din secolul al IV-lea din România Orientală, dezbătuta etimologie a cuvîntului popular *Crăciun* se justifică după înțeles, ca și etimologic, din *calatio*, -onem = *cărăciune*, prin contracție: *crăciun* (dr., ar., megl.,; ar. *cîrcun*, *cricun*, megl. *cărcun*), cu rotacizarea lui -l- intervocalic și cu -c- provenit din t + i + o, u, (ca în *tăciune* = *titionem*, *fecior* = *fetiolus*, *picioar* = *petiolus* etc.)<sup>32</sup>.

27. Pr. I. Ionescu, *Despre originea și înțelesul cuvîntului Crăciun în limba română*, în «Mitropolia Olteniei», XXIII, 1971, 11—12, p. 823—839.

28. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 555—560.

29. Al. Graur, *Etimologii românești*, București, 1963, p. 78—88; Idem, *Crăciun*, în «România literară», an. III, 2 (66), 8 — I — 1970, p. 14; eadem, *Puțină gramatică*, București, 1968, vol. II, p. 206—207.

30. Idem, *Puțină gramatică*, vol. II, p. 207.

31. DEX, p. 583.

32. Menționăm că *Dicționarul limbii române moderne*, București, 1958, *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, 1957, *Istoria limbii române*, 1969, vol. II, p. 170, consemnează etimologia cuvîntului *Crăciun* din *creatio*, iar *Dicționarul dialectului aromân*, de Tache Papahagi, București, 1974, p. 384, și *Dicționarul de istorie veche a României*, București, 1976, p. 529, îl deduc din *calatio*. Noi am cău-

Precizăm că pentru sărbătoarea bisericească de la 25 decembrie avem în limba română doi termeni, unul popular : *Crăciun* (*calationem*), și al doilea oficial al Bisericii : *Nașterea Domnului* sau *Nașterea* (= *nascere*). Pentru sărbători bisericești avem în limba română și alți termeni creștini populari, ca *Bobotează* (= *apă + botează*), *Florii* (= *Floralia*) etc.

Termeni de cultură creștină daco-romană, începând din secolul al IV-lea, care au aparținut latinei vorbite sau populare, se dovedesc a fi : *păresimi* (= *quadragesima — quaresima*), *cîrnelegi* (*cîrnilegi*) (= *car-niliga*), *cîșlegi* (= *caseum liga*), *de sec* (= *siccus*), *de dulce* (= *dulcis*), *de frupt* (= *fructus*), *Crăciun* (= *calationem*), *cărindar* (= *calendaris*), *cărindă — corindă* (= *calenda*), *aler-ler, lerui, Doamne* = (*alleluia Domine = aleruia = aler*, și cu afereza lui *a* inițial neaccentuat : *ler*), *Bobotează* (= *apă + botează*, cum se spune pînă astăzi în unele regiuni din țară, ca în Țara Oașului, în Crișana și-n alte părți), *Paști* (= *pascha, — ae*), *Florii — Flurii și Florie* (onomastică, în Zarand și în M-ții Apuseni) (= *Floralia — \* Florilia*), *Rusalii* (prin filiera slavă *rusaliija*, după sec. X, din latinul *Rosalia*, care în daco-romană va fi dat *rusaic — rusalii*), *Biserică* (= *basilica*), *cruce* (= *crux, -cis*), *duminică* (= *dies dominica*).

Anteriori secolului IV sînt : *Cristos* (= *Christus*), *creștin* (= *christianus*), *boteza* (= *battizare — baptizare*), *cumineca* (= *communicare — comminecare*), *preot* (= *presbiterum*)<sup>33</sup>, *aiasmă — iasmă* (= *agiasma*).

Sînt menționați numai o parte din termenii de cultură creștină daco-romană, pentru a ilustra aportul factorului cultural-istoric creștin determinant «în procesul de romanizare de la originea poporului român».

## DIALOGUL INTERRELIGIOS ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ CONTEMPORANĂ \*

Drd. TITI DINCA

În contextul social contemporan, cînd distanțele geografice sînt apropiate prin intermediul tehnicii, cînd oamenii pot afla noutăți despre viața semenilor de pretutindeni, se fac cunoscute și opiniile și credințele profesate de anumite categorii etnice de pe suprafața Terrei. Oamenii doresc să se cunoască și să colaboreze, să se apropie și să construiască împreună lumea în care trăiesc. Între oameni există însă deosebiri în ceea ce privește credința lor religioasă și este necesar să se caute o cale

tat să justificăm etimologia din *calatio*, — *onem*, ca cea mai îndreptățită, în lumina realităților eclesiastico-istorice din sec. IV din România Orientală sau romanitatea danubiană, care cuprindea : Moesiile, Daçile, Panonia împreună cu Dacia nord-dunăreană și Scythia Minor (în *Fontes Historia Daco-Romanac*, II, București, 1970, p. VIII).

33. Trimitere la : H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române pînă în secolul al XV-lea*, București, 1966 ; idem, *La langue latine dans le sud-est de l'Europe*, București-Paris, 1978 ; I. I. Russu, *Moștenire traco-dacă oglindită în terminologia românească*, în SCIVA, 31, I, 1980, p. 91—99 ; I. Fischer, *Latina dunăreană*, București, 1985.

\* Lucrare redactată și susținută în cadrul cursurilor de pregătire a doctoratului în Teologie, la catedra de Istoria religiilor, sub îndrumarea D-lui Prof. dr. Remus Rus care a dat și avizul de publicare.

pentru depășirea rigidității impuse de formele de credință practicate pentru a se putea coopera în vederea împlinirii idealurilor comune. «Dumnezeu în multe feluri și în multe chipuri» (Evrei 1, 1) S-a descoperit oamenilor iar aceștia sînt datori să-și precizeze introspectiv cît de aproape sau cît de departe sînt de un anumit fel al descoperirii făcute de către Dumnezeu.

Înțelegerea încununării descoperirii lui Dumnezeu prin Mesia nu poate fi concepută decît pornindu-se de la premisa clarificării propriei relații cu Dumnezeu. Conștiința și simțirea umană alături de complexul doctrinar religios se constituie în acest caz în elemente de analiză care generează raporturi și balanțe specifice unui dialog. Chemarea oamenilor apare în acest caz transformată în misiunea de a veni unii în întîmpinarea celorlalți în vederea stabilirii unor raporturi precise între ei și între configurațiile religioase din care fac parte. Fructele acestui gen de smerenie bilaterală se arată repede și lucrări care odinioară erau sau păreau separate devin comune. Înălțările și căderile în relații de dialog sînt cu siguranță inevitabile dar tocmai înălțarea din cădere oferă nobilețe acestei acțiuni; este de fapt un Turn Babel metaforic reluat de unde a fost oprit de către Dumnezeu, de această dată în sens invers, spre bază spre locul și momentul conștiinței în care limba și simțirea oamenilor erau comune.

### Temeiuri doctrinare pentru un dialog interreligios

«Dumnezeu este iubire» (I Ioan 4, 8) și iubirea este coordonată intimă care ne situează concentric în mai mare sau mai mică apropiere de Dumnezeu. «Iubirea este ofertă de sine a unui eu altuia și așteptarea deplină a ofertei de sine a aceluia ca răspuns la oferta sa. Numai în răspunsul imediat și deplin cel iubit se unește cu cel care-l iubește și se realizează iubirea integrală»<sup>1</sup>. Iubirea este paradigma devenirii personale și se realizează într-un timp dat care în acest caz în afară de dimensiunea temporală conține și o dimensiune spirituală. Timpul spiritual este de fapt cel real, timp trăit de oameni prin intensificarea relației de iubire, relație care depinde de nevoia interioară ca fiecare om să găsească ceea ce caută. Atunci cînd caută iubire, cu siguranță va găsi iubire.

Iubirea este prezentă în toți oamenii fără a exista distincții generate de contexte religioase; ea este o bază de dialog real bazat pe sinceritate și simțire care «îndelung rabdă» și «este binevoitoare» (I Corinteni 13, 4). Dialogul religios constituie o problemă care implică diverse moduri de abordare și de înțelegere în același timp a unei probleme, înțelegere care adeseori complică lucrurile în loc să le simplifice. A fi contemporan înseamnă a dialoga iar a dialoga înseamnă a conviețui într-un bine progresiv; atunci cînd binele apare cu adevărat progresiv dialogul devine anticipare constructivă și apropiere lucrativă. Importanța dialogului se observă în primul rînd din rezultatele sale; dialogul pornit și continuat pe baze bune nu poate avea decît rezultate

1. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu e iubire*, în «Ortodoxia», nr. 3/1971, p. 380.

bune. Este necesar ca orice dialog să fie structurat pe anumite baze de ordin ideologic care să confere acestuia veridicitate, funcționalitate și elasticitate în eșafodajul de opinii care apar.

Din perspectivă creștină temeiul revelațional constituie fundamentul doctrinar ca punct de plecare inevitabil în orice acțiune, deci și în dialog. Evidențierea faptului că Dumnezeu este cognoscibil într-o anumită măsură în toate religiile se reliefează pornind de la faptul că «*ceea ce se poate ști despre Dumnezeu vădit este în inimile lor și Dumnezeu este Cel ce le-a vădit-o*» (Romani 1, 19). Disiparea unei idei primare despre Dumnezeu în idei secundare ca esență și importanță apare din inerția care urmează cunoașterii primordiale și care în unele cazuri devine extremistă printr-o cunoaștere în afară de Dumnezeu, caz în care presupusa cunoaștere este de fapt necunoaștere. Dumnezeu este unic, este al tuturor (Romani 3, 29), este Cel care inserează în sufletele oamenilor anumite legi (Romani 2, 14) care devin expresii și normative ale unui comportament religios.

În abordarea doctrinară a posibilității dialogului se impun desigur precizări pentru a se evita o eventuală reducere la un singur numitor ca generator de religie; contextul cultural și spiritual specific fiecărei doctrine religioase impune sesizarea ariei de respingere a acțiunii Logosului divin. Pragurile în cunoașterea lui Dumnezeu apar în cadrul iconomiei divine având rol de purificare și decantare spre o unitate obiectivă; pragurile înseamnă progres potențial care poate fi înmagazinat în conștiința religioasă a fiecărei comunități, delimitându-se în același timp acțiunea generală a lui Dumnezeu prin «logos spermatikos» despre care vorbește Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, de acțiunea specială care alege o anumită comunitate în care potențialitatea avansării spre Dumnezeu să fie mai eficientă și precisă.

Nu trebuie uitat faptul că «primul punct de posibilitate de contact între creștinism și celelalte religii ale lumii este natura umană pe care Tertulian o laudă ca fiind «creștină din fire» (anima naturaliter christiana) întrucât natura umană întreagă tinde în chip firesc spre religia cea mai înaltă»<sup>2</sup>. Natura umană este prezentă în dialog în mod paradoxal deoarece dialoghează cu ea însăși și, în ea însăși se mișcă spre ideal; în toate persoanele există aceeași natură umană care prin propria esență cere dialog pentru ca propria unitate existențială să se răsfrângă și în unitatea de perspectivă a persoanelor.

Ideea de mântuire se prezintă în legătură cu noțiunea de dialog în același timp ca bază și corolar pentru că Dumnezeu în mod tainic conduce lumea spre ultima ei țintă. Cunoașterea lui Dumnezeu impune dialog între om și Dumnezeu și «*Dumnezeul necunoscut*» (Faptele Apostolilor 14, 15) propovăduit de Sfântul Pavel în Areopag este Dumnezeul pe care, cel care nu a reușit să și-L apropie printr-o legătură spirituală permanentă, trebuie să-L cunoască printr-un început marcat prin dialog. Dumnezeul acesta nu este necunoscut în mod absolut, adică avându-se în vedere și dimensiunea temporală, ci necunoscut prin imposibilitatea individului care pînă la un anumit moment, din motive obiectiv-umane,

2. Pr. prof. dr. Corneliu Sirbu, *Poziții principiale ale Ortodoxiei față de celelalte religii*, în «Ortodoxia», nr. 4/1969, p. 513.

a ocolit un răspuns personal Celui care «nu S-a lăsat pe Sine fără mărturisire» (Faptele Apostolilor 14, 17) ;

Porunca divină de a merge și a învăța toate neamurile «botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh» (Matei 18, 19) se constituie în baza doctrinară și se explică prin ea însăși în maniera în care «Domnul Iisus Hristos cerea, mai întâi, drum lung până la neamurile nebotezate, apoi cerea învățatură»<sup>3</sup>. Răbdarea lungului drum al cunoașterii și învățaturii este necesară și vitală pentru a se naște forme de conviețuire fără nimic fals în ele. Aportul oamenilor se alătură acțiunii lui Dumnezeu și fiecare pas mic făcut împreună este încărcat de speranță și energia afectivă proprii unui salt uriaș de apropiere interreligioasă dictată de necesități individuale și comune care cuprind cadre religioase, psihologice și sociale și care acreditează nevoia de valori perene în fața unor pseudo-valori contemporane.

### Promovarea dialogului interreligios în teologia ortodoxă română

În orice acțiune umană există o doză de obiectivitate și una de subiectivitate. Obiectivitatea se deduce prin referirea la un adevăr dat și la universalitatea aceluși adevăr în timp ce subiectivitatea face parte adeseori din veșmintul acțiunii, veșmînt ce poate fi înlăturat sau schimbat în funcție de perspectiva din care sînt abordate principiile călăuzitoare în acțiunea respectivă. Dialogul nu poate fi conceput fără a se cunoaște limitele de la care și pînă la care există obiectiv și subiectiv ; de aceea, pe lîngă realitățile obiective impuse de situația dialogului sînt necesare și poziții de principiu care să se constituie în punți de legătură între analiza subiectivă și realitatea obiectivă. Modalitățile de inițiere a dialogului sînt numeroase ; modul de abordare a problemei dialogului, pregătiri de ordin mai mult protocolar dinaintea fiecărui dialog ș.a. care fac parte dintr-o suită necesară de activități constructive. Primul pas în dialog este simplu și principiul ecumenismului «veniți și vedeți» (Ioan 1, 46) poate fi extins nu numai la relațiile interconfesionale ci și la cele interreligioase prin «vizite reciproce în spirit ecumenic cu dorința de a învăța și de a da altuia ce este mai bun din propria tradiție și din experiența sa personală»<sup>4</sup>.

Este evident că pentru ca exigențele unui dialog să fie înalte apare necesitatea ca dialogul să se desfășoare într-un cadru ecumenic. Ecumenismul interreligios primește prin valoarea efectelor sale o deschidere amplă și valoroasă în receptarea multilaterală a deciziilor. De asemenea, într-un cadru ecumenic, personalitățile care promovează dialogul simt mai ușor pulsul rezultatelor activității duse și în același timp se impun mai ușor prin eficiența propunerilor discutate. Teologii Bisericii Ortodoxe Române au promovat și se ocupă în continuare de aspectul dialogului interreligios, conducîndu-se după principiul că «Biserica Română s-a angajat în Consiliul Ecumenic deoarece a înțeles mai bine

3. Pr. prof. dr. Petru Rezuș, *Teologia ortodoxă contemporană*, Timișoara, 1989, p. 536.

4. A. Plămădeală, *Contribution monastique au rapprochement oecumenique*, în «Collectanea Cisterciensia», tom. 32, nr. 1, 1970, p. 43.

astăzi că Trupul lui Hristos este consacrat să fie în istorie «sacramentul», epifania unității viitoare a tuturor, a comunității umane și a creației»<sup>5</sup> și ca atare se străduiește pentru lărgirea bazelor Consiliului Ecumenic al Bisericilor «până la a deveni un consiliu mondial al tuturor religiilor, știind că toate religiile lumii cuprind un miez de învățătură cu implicații umane și sociale»<sup>6</sup>. Teologia ortodoxă română a fost prezentă prin implicarea unor teologi, ierarhi și profesori, în punctarea perspectivelor care se deschid dialogului interreligios ca formă de convergență spiritual-religioasă între comunitățile umane.

Numele patriarhilor Justinian Marina, Dr. Iustin Moisescu, precum și al profesorilor Irineu Mihălcescu, Corneliu Sirbu, Petru Rezuș și Alexandru Stan completează în mod fericit o preocupare pe plan mondial pentru evidențierea valorilor religioase ale tuturor oamenilor, prin dialog. În 1966, patriarhul Justinian prevedea o evoluție în cadrul structurii Consiliului Ecumenic al Bisericilor în sensul devenirii unui «organism reprezentativ al tuturor religiilor, preocupat de slujirea celor mai nobile năzuințe ale omenirii contemporane»<sup>7</sup>. Organizarea dialogului interreligios presupune dezbateri ample pentru acordarea punctelor de vedere în funcție de nevoile comunităților religioase și de cauzele pentru care luptă societatea contemporană. Dialogul interreligios general nu poate fi conceput fără un dialog pe plan local, în spații geografice relativ restrânse unde există o anumită structură socială dar mai multe structuri religioase. Acest lucru a fost remarcat de patriarhul Iustin Moisescu ca fiind «concretizat prin ecumenismul practic din țara noastră care cuprinde în sinul său și două culte necreștine: cel mozaic și cel musulman»<sup>8</sup>. Se poate sesiza că deschiderea între religii survine ca un avatar la deschiderea între diferite societăți și spiritualități și se manifestă în planuri paralele la diferite niveluri atât prin teoretizări în cadrul dialogurilor cât și prin conlucrări în sinul comunităților.

Conlucrarea este o bază a dialogului; ea începe la nivelul micilor comunități și se finalizează în concluzii și inițiative care având la bază o experiență reușită a unei conlucrări la nivel de comunitate mică pot generaliza aspectele practice ale unei perspective de dialog cu șanse de reușită. Dialogul interreligios pornit de la plan local se caracterizează în primul rând prin autenticitate; el este o formă de viață și prin efectul său depășește cadrul limitat și oarecum subiectiv al conjuncturilor impuse de contextul practicilor teoretizante (conferințe, dezbateri între liderii unor religii, inițiative interreligioase la nivel universitar etc.). Printr-un dialog început la nivel local, prin conlucrare, se obține un consens în spirit practic prin depășirea dezbinărilor, consens care «constituie o etapă indispensabilă în mișcare spre unitate deplină»<sup>9</sup> Conlucrarea inter-

5. Pr. prof. dr. Ion Bria, *Patriarhia Română și Consiliul Ecumenic al Bisericilor* (1961—1986), Geneva, 1986, p. 38.

6. *Ibidem*, p. 28.

7. *Mișcarea ecumenică: cum o privește Biserica Ortodoxă Română* — declarația patriarhului Justinian la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Geneva 29. 06. 1966.

8. *Prezența Ortodoxiei în Mișcarea Ecumenică*, prelegere ținută de patriarhul Iustin la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 21. 10. 1989.

9. Diac. conf. Ion Bria, *Probleme și preocupări în Mișcarea Ecumenică azi*, în «Ortodoxia», nr. 3, p. 490.

religioasă ne sesizează ideea unor raporturi de convergență între creștini și necreștini, bazate pe faptul că toți oamenii au aceeași natură care tinde spre mîntuire. Aspirația spre mîntuire, comună tuturor religiilor, deschide omului posibilitatea unui dialog real și eficient cu baze pozitive. În toate aceste elemente pozitive ale celorlalte religii ale lumii, care sînt propriu-zis căutări stăruitoare ale lui Dumnezeu și năzuințe de a se uni cu El, «Ortodoxia vede tot atîtea posibilități de apropiere între ea și celelalte religii ale lumii»<sup>10</sup>.

Biserica Ortodoxă Română acționează într-o atare direcție spre concretizarea practică a dialogului «căci în elementele pozitive care se cuprind în sinul celorlalte religii Ortodoxia vede tot atîtea punți întinse către adevărata religie, tot atîtea deschideri spre Iisus Hristos, tot atîtea chemări ale providenței divine spre El»<sup>11</sup>.

Preocupările teologiei românești sînt îndreptate în primul rînd spre definirea unor poziții de principiu pentru ca maniera oricărui dialog religios să fie cît mai constructivă. Speculațiile logicii teologice permanentizează bazele doctrinare ale inițierii dialogului și confirmă legitimitatea stabilirii unor atare relații. Prin teologii români baza doctrinară ortodoxă nu rămîne închisă în ea și pentru ea ci devine receptacul pentru primirea în mod complementar și a altor doctrine; elasticitatea adaptabilă și în același timp neschimbabilă a învățaturii creștin-ortodoxe impune căutarea bilaterală a unei noi ordini care să corespundă cerințelor obiective pluri-religioase, iar «caracterul creștinismului de religie absolută nu constituie un motiv sau o piedică împotriva apropierii dintre el și celelalte religii ale lumii»<sup>12</sup>. Păstrînd un echilibru necesar între doctrina ortodoxă și cerințele impuse de dialogul interreligios, Pr. prof. Corneliu Sîrbu a reușit să impună două concluzii viabile care se conturează drept coordonate esențiale pentru conlucrarea între religii: 1. «Să se intensifice și să se adîncească studierea raporturilor dintre creștinism și celelalte religii ale lumii, scoțîndu-se în relief ceea ce le apropie și le poate sprijini spre unire». 2. «Să fie invitate celelalte religii ale lumii la o colaborare cu creștinismul pe tărîm practic»<sup>13</sup>.

Problemele pe care le ridică dialogul interreligios gravitează în special în jurul imperativelor sociale cu care este confruntată umanitatea: salvagardarea, păcii, combaterea subdezvoltării, a subnutriției etc. Sînt găsite puncte comune în abordarea acestor probleme și în paralel sînt conturate noi modalități, de astă dată morale sau doctrinare pentru apropierea reală între religii prin dialog. Reprezentativă pentru Biserica Ortodoxă Română este participarea la «Conferința mondială a religiilor pentru pace», la Kyoto (Japonia), în 1970. Delegatul ortodox român a fost episcopul Antim Tîrgovișteanul și faptul că această conferință a emis un document final pune Biserica Ortodoxă Română în onorabila poziție de promotoare activă și eficientă a dialogului religios, încercînd să găsească, împreună cu alte religii, poziții comune constructive. Mesajul conferinței de la Kyoto subliniază faptul că participanții au desco-

10. Pr. prof. Corneliu Sîrbu, *op. cit.*, p. 520.

11. *Ibidem*, p. 520.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*, p. 522.

perit că în aceste vremuri de răscruce, împărtășesc împreună următoarele puncte de vedere: «o convingere a unității fundamentale a familiei umane, a egalității tuturor ființelor umane; un sentiment al sfinteții persoanei omenesti și a conștiinței sale; un sentiment al valorilor comunității umane; o înțelegere a faptului că forța nu este dreaptă, că puterea omului nu este suficientă în sine însăși și nu este nici absolută; o credință că dragostea, compasiunea, altruismul și forța adevărului și spiritului sint în cele din urmă o putere mai mare decât ura, dușmănia și egoismul; un sentiment al îndatoririi de a sta de partea celor săraci și năpăstuiți; o nădejde profundă că în cele din urmă binele va birui»<sup>14</sup>.

Pozițiile abordate de reprezentanții diferitelor religii la conferințe de acest gen constituie o realizare prețioasă pentru că pot genera evoluții pozitive, pornindu-se de la baze comune. Pe de altă parte discuțiile pornite de pe baze reale conferă un plus de eficiență în ceea ce privește suportul moral pentru începerea unor discuții doctrinare. Teologia ortodoxă română pornește în analiza dialogului cu speranța construirii unor raporturi interreligioase irenice. Conclucrarea Bisericii Ortodoxe Române în promulgarea unor documente finale ale conferințelor interreligioase sprijină opinia că în teologia română există un curent de deschidere față de aspectele doctrinare ale diferitelor religii și care, în același timp, aderă la formele de dialog deja consacrate în practica anterioară.

Pașii care se realizează sînt deocamdată mici, însă foarte importanți în maniera în care fiecare pas este apreciat mai ales calitativ. Fără a se abdica de la principiile doctrinare neschimbabile, teologii ortodocși își îndreaptă privirile atît spre marile religii monoteiste ale lumii (iudaism, islam) cît și spre religiile politeiste. «Poziția B.O.R. față de aceste religii (necreștine) este atît deschisă cît și ponderată. Este deschisă deoarece Ortodoxia este oricînd gata, ca în spiritul dragostei față de aproapele, să conlucreze în probleme care reprezintă un interes general și care sînt menite să îmbunătățească situația omului pe pămînt. Ea este totodată ponderată pentru că evită pozițiile acelor care consideră religiile necreștine fie ca elemente pozitive în istoria religioasă a omenirii, cum ar fi Vechiul Testament, fie ca elemente negative»<sup>15</sup>. Teologii ortodocși români sînt în general orientați spre formularea unei teologii a religiilor necreștine avînd în vedere dimensiunea reală a naturii umane și implicațiile ce decurg din raportul acesteia cu harul și revelația. Neamul omenesc a căzut în păcatul primordial avînd o natură comună și omul se poate reîntoarce la natura sa pură primordială avînd ca punct de pornire tocmai natura sa care este comună tuturor indivizilor. Punctul inițial de convergență între creștinism și religiile necreștine îl constituie universalitatea naturii umane. Implicațiile specifice doctrinare conturează deci dialogul pe baze reale din care decurg contextele morfologice proprii fiecărei religii. Posibilitatea realizării dialogului este întărită în accepția ortodoxă de faptul că natura umană caută împlinirea prin asimilarea a cît mai multe entități individuale. În aceeași măsură trebuie

14. P. S. Antim Tirgovișteanul, *Prima conferință a religiilor pentru promovarea păcii*, în «B.O.R.», nr. 9—10 1970, p. 969.

15. Rus Remus, *Poziții creștine față de religiile necreștine*, în «Ortodoxia», nr. 2/1973, p. 275.



adăugat faptul că însuși Iisus Hristos a fost purtător al unei naturi umane, deci natura umană care tinde să se regăsească preia și dimensiunea hristică pentru a se împlini în natura umană perfectă a Mîntuitorului. Aceasta este o consecință care derivă implicit din practica dialogului dar și o premisă pentru inițierea dialogului. Hristos nu este numai pentru creștini ci pentru toată lumea iar porunca lui este de a propovădui Evanghelia la toată făptura <sup>16</sup>.

### Perspective ale dialogului interreligios

Deși sporadice pînă acum, contactele interreligioase au marcat un început promițător pentru stabilirea unor relații concrete. Pozițiile de principiu afirmate cu aceste prilejuri de către delegații diferitelor religii se constituie în baze de pe care poate fi propulsat un dialog rodnic. Întreaga lume religioasă este în progres și în drumul acesta spre o țintă superioară este inerentă întîlnirea religiilor pentru a formula puncte de vedere comune pentru realizarea unor imperative ale umanității în general și ale fiecărei religii în special căci «în planul providenței divine raporturile dintre creștinism și celelalte religii nu sînt pasive, ci active, dinamice și creatoare, adică într-o permanentă mobilitate spre mai bine» <sup>17</sup>. În acest fel punctul de vedere creștin se realizează la un punct de vedere interreligios și își intercoordonează interesele și năzuințele avînd în vedere un plan general de înțelegere și conlucrare.

Participarea teologiei ortodoxe române la momentele de referință ale dialogului interreligios vine să confirme hotărîrea Bisericii Ortodoxe Române de a promova cursul relațiilor de acest gen, care au ca factor esențial duhul adevărului și al corectitudinii. Astfel se deschide perspectiva ca «în desfășurarea dialogului interreligios elementul primordial să fie duhul care dă viață metodei de acțiune a dialogului. Fără duh dialogul este mort» <sup>18</sup>. Deși inițierile de acțiuni concrete s-au desfășurat pînă acum mai lent, eficiența lor se caracterizează prin apartenența la un plan global de perspectivă. Fiecare acțiune conține și germenele următorului pas spre realizarea unității; problemele sociale care impun o conlucrare interreligioasă sînt inițiate avîndu-se în vedere și aspectul doctrinar al fiecărei religii. «În năzuința de a crea și amplifica acest climat interreligios pozitiv se impun a căuta cu sinceritate izvoare adevărate pentru o bază comună, de la care să se pornească spre cunoașterea reală, spre respect reciproc, spre apropiere în cele necesare care să deschidă perspectiva spre unitate de credință în cele spirituale» <sup>19</sup>. Dialogul interreligios nu este numai o simplă stare de emulație intelectuală; el are loc între oameni religioși și între doctrine religioase care poartă fiecare cu sine o anumită stare religioasă care angajează și aspecte afective și volitive ale omului.

16. Idem, *Concepția despre om în marile religii*, teză de doctorat, în «Glasul Bisericii», nr. 7—8/1978, p. 904.

17. Pr. prof. Corneliu Sîrbu, *Pentru un dialog interreligios rodnic*, în «Ortodoxia», nr. 2, 1975, p. 374.

18. Pr. prof. Corneliu Sîrbu, *op. cit.*, p. 375.

19. *Ibidem*.

Din această cauză, fiecare participant la un astfel de dialog trebuie să aducă cu sine o părțică din evlavia proprie religiei sale ; numai porbindu-se de la un sentiment religios profund și sincer dialogul devine constructiv căci, în măsura în care fiecare religie are valori autentice, evlavia religioasă sinceră vine să consolideze și să ridice constructiv în fața tuturor valorile specifice fiecăruia. În teologia ortodoxă acest duh religios al evlaviei în dialogul interreligios este ușor de pus în practică dacă se are în vedere faptul că Ortodoxia este fidelă smereniei și înțelegerii tuturor și este străină de apanajul hiperteoretizant, rece și străin unui dialog eficient, care este prezent în practica altor forme de creștinism. Iubirea deține locul cel mai important în Ortodoxie și cu ajutorul ei pot fi depășite obstacole care nu pot fi trecute în mod scolastic, pentru că iubirea este un limbaj comun lipsit de egoism. «Dialogul interreligios trebuie să lase loc unei confruntări complexe și variate care promovează schimbul larg și sincer de idei și respectarea adevărului. În această confruntare nu se pot trece cu vederea contradicțiile și alternativele dintre diferitele religii, nici a le amesteca pe acestea din intenția de a se ajunge la o coexistență imposibilă. Un astfel de procedeu duce la neclaritate și rătăcire. Dialogul trebuie să fie inspirat de o pură și înaltă principialitate religioasă»<sup>20</sup>. Perspectivele autentice ale dialogului interreligios sînt cele legate de unitatea de credință mai mult decît de cooperanță pe tărîm social. Din această cauză, după ce se vor fi depășit obstacolele ridicate de conclucrarea socială va fi necesar să se caute cu asiduitate formele cele mai elocvente care să reflecteze anumite puncte de unitate doctrinară. Eficacitatea pozițiilor ostile și opuse din punct de vedere doctrinar este nulă, ca atare este necesară din partea tuturor o reconsiderare a unor probleme centrale de credință care să fie abordate din alte perspective și care să ofere puncte de convergență și posibilități de progres spre unitate. Toate diferențele doctrinare trebuie discutate în spirit constructiv și noul climat ecumenist care este prevalent în sînul tuturor religiilor să se facă simțit în mod concret. Dialogul bazat pe principii rigide constituie în momentul de față un anacronism și din această cauză confruntarea interreligioasă trebuie să fie mai deschisă ca oricînd.

Principiul călăuzitor al Sfîntului Pavel este adaptabil pentru o acțiune de ansamblu în privința dialogului interreligios și exprimă în mod suficient argumentul promovat de Ortodoxia română : *«Căci deși sînt liber față de toți m-am făcut tuturor rob ca să dobîndesc pe cei mai mulți, și m-am făcut pentru iudei ca un iudeu, pentru cei de sub lege ca un supus legii, ca să dobîndesc pe cei de sub lege, pentru cei fără de lege ca unul fără lege, deși nu sînt fără lege pentru Dumnezeu, ci în lege pentru Hristos, ca să dobîndesc pe cei fără lege, m-am făcut pentru cei neputincioși ca un neputincios, tuturor toate m-am făcut ca măcar pe unii să-i mîntuiesc»* (I Corinteni 9, 22). Aproximarea progresivă a tuturor în raport cu adevărul unic are șanse mari să se concretizeze în realitate dacă se realizează fără traumatisme doctrinare și în această privință dialogul are un cuvînt hotărîtor. Problema sentimentului religios prezent în fiecare religie preocupă pe membrii tuturor religiilor în ace-

20. *Ibidem*, p. 377.

eași măsură în care îi preocupă mîntuirea ; acestea sînt în ultima instanță probleme de viață și dialogul interreligios trebuie să fie un altoi reușit în realitatea vieții, care să dea rod nou din rădăcini vechi.

«Dialogul interreligios a intrat astăzi într-o fază nouă. Lucrurilor ce nu li se spunea pînă demult pe nume acum li se spune cu curaj și cu simțul responsabilității. De acum trebuie să mergem pe acest drum mai departe. Viața religioasă a credincioșilor tuturor religiilor trebuie apărată și pentru acest măreț scop toate religiile își dau mîinile în momentul de față. Este marea fază de deschidere și de cooperare a religiilor care nu trebuie închisă»<sup>21</sup>. Acțiunile comune interreligioase trebuie să fie în permanență călăuzite spre Dumnezeu în care «*trăim, ne mișcăm și sîntem*» (Faptele Apostolilor 17, 27). Avînd un mediu de viață comun trebuie găsită și o comunicare comună care să se manifeste începînd din exterior spre interior, spre sufletul comun al fiecărui grup religios și apoi spre sinteza realizată în sufletul fiecărui credincios în parte. Este necesar ca fiecare parte angajată în dialog să se manifeste cu maximă deschidere și receptivitate față de celelalte părți și să primească într-o primă fază cu un sentiment de simpatie toate punctele expuse, pentru ca apoi, într-o fază ulterioară să-și primenească atitudinea prin definierea propriului punct de vedere care să fie canalizat spre o îmbogățire reciprocă. Acționîndu-se în această manieră, traseul spiritual care la început este separat poate deveni comun prin practica sa și prin idealul propriu pentru că «important într-un dialog nu este conținutul imediat empiric în care este îmbrăcată această lucrare, ci faptul în sine ; faptul că omul este vehiculul, instrumentul mărturiei divine.

Prin această recunoaștere reciprocă se poate ajunge la o întărire și afirmare a propriei noastre persoane»<sup>22</sup>. Afirmarea propriei persoane prin dialog se realizează în paralel cu afirmarea aspirațiilor tuturor și cu responsabilități față de natura umană proprie tuturor. Viitorul dialogului interreligios depinde de stabilitatea persoanei umane care la rîndul ei își bazează stabilitatea pe unitatea naturii sale comune. Pe această bază se poate trece în orice moment de la fazele de pregătire concretă de pînă acum a dialogului, la faza de dialog real, și în lumina antropologiei teologice se pot propune subiecte ale unui viitor dialog interreligios bazat pe următoarele principii : 1. În natura sa omul este o convergență a finitului și infinitului, a lumii empirice și a lumii spirituale ; este un microcosm. 2. Ca unitate a lumii materiale și spirituale, el poartă mărturie nemijlocită a unor posibilități ființiale nevăzute, fiind același pretutindeni. 3. Pentru împlinirea potențialului ființial din om acesta are nevoie de toate valorile umane și spirituale. Aceste valori nu pot fi cunoscute prin închistare ci numai prin punerea lor în lumină și prin dialog. 4. În virtutea statutului său ființial, omul este un propagator al credinței, ceea ce înseamnă recunoașterea lui Dumnezeu prin om. 5. Fiind același pretutindeni, omul este parte integrantă a unei solidarități ființiale universale. Această solidaritate trebuie să se manifeste în grija față de semenii, față de nevoile și aspirațiile lor, față de ceea ce fiecare reprezintă în societatea umană în general și în fața lui Dumnezeu.

21. Pr. prof. Petru Rezuș, *Op. cit.*, p. 538.

22. Rus Remus, *Op. cit.*, p. 905.

6. «Demnitatea, vocația și destinația omului, premisă care polarizează în focarul său toate celelalte premize»<sup>23</sup>.

Perspectiva unui dialog eficient este concepută de către Ortodoxie ca o pluralitate de soluții în sensul de suplețe doctrinară care nu știrbește însă fondul esențial al Revelației divine. Legătura care este prezentă între religii prin faptul că fiecare caută adevărul mîntuitor în aspirațiile sale trebuie să se constituie ca o corespondență în procesul de dialog interreligios în vederea definirii de adevăruri comune mai multor religii și «se impune elaborarea și formularea provizorie a unei teologii a religiilor, care urmează să fie punct de sprijin și de orientare în desfășurarea acestui dialog și care va putea fi îmbogățită și îmbunătățită pe baza experiențelor, rezultatelor și concluziilor mijlocite de acest dialog. Aceasta este sarcina teologică actuală în vederea desfășurării unui dialog interreligios teologic încununat cu succes căci această teologie a religiilor are să ofere perspectiva necesară aprecierii și așezării fiecărei religii la locul ce i se cuvine în cadrul spațiului interreligios»<sup>24</sup>. Convingerea tuturor de a fi împreună poate stimula eficient dialogul interreligios prin înțelegerea superioară a ideii de comuniune interreligioasă și prin adîncirile doctrinare ce vor fi realizate în cadrul contactelor între religii.

În strînsă legătură cu descoperirea reciprocă interreligioasă dialogul impune și o continuă autodescoperire care trebuie canalizată spre elaborarea de sinteze valabile în planul dezbaterilor cu caracter doctrinar. Din aspectele analizate mai sus se realizează în primul rînd necesitatea existenței unui dialog real și motivația luptei pentru împlinirea acestei necesități. Biserica Ortodoxă Română deține un loc important în promovarea dialogului interreligios și pe măsură ce se vor disponibiliza energii care sînt folosite momentan în alte scopuri ea va face dovada bunelor intenții de care este animată în fața exigențelor lumii contemporane.

## ASPECTE DOGMATICE ÎN DIDAHILE MITROPOLITULUI ANTIM IVIREANUL

Pr. drd. ION POPESCU

Printre cei mai de seamă ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române Antim Ivireanul ocupă un loc de frunte. Originar din Georgia, viața sa dinaintea venirii în Țara Românească este total necunoscută. Nu se cunoaște exact în ce an s-a născut și în care parte a Georgiei. O perioadă de timp a fost în robie la turci unde a învățat limbile greacă și turcă. Necunoscute sînt și împrejurările și data venirii sale în Țara Românească. În anul 1691 îl întîlnim la București, cînd tipărește o carte de literatură patrenetică: *Învățăturile lui Vasile Macedoneanul către fiul său Leon*.

S-ar putea spune totuși că, «venirea sa trebuie situată, între 9 noiembrie 1688, data înscăunării lui Constantin Brîncoveanu și apariția *Învățăturilor lui Vasile Macedoneanul*, mai exact în anii 1689—1690»<sup>1</sup>. În cei 26 de ani petrecuți pe pămînt românesc desfășoară o bogată activitate.

23. *Ibidem*, p. 906—907.

24. Pr. prof. Corneliu Sirbu, *Op. cit.*, p. 379.

1. Gabriel Ștrempel, *Ediție critică și studiu introductiv, Antim Ivireanul. Opere*, Editura Minerva, București, 1972, p. VII.

Își începe activitatea de tipograf semnînd ca ieromonah, apoi în 1696 îl întîlnim ca egumen la minăstirea Snagov, unde tipărește multe cărți, printre care amintim : *Antologion*, *Evangheliar românesc*, *Floarea Darurilor* etc. și o carte de teologie dogmatică tipărită în grecește, operă a lui Ioan Cariofil, *Manual despre cîteva nedumeriri și soluțiuni*.

Între 16 martie 1705 — 27 ianuarie 1708 îl întîlnim ca episcop al Rîmnicului. Se poate spune că «șederea lui Antim Ivireanul la Rîmnicu-Vilcea a avut urmări nebănuite pentru cultura românească și pentru generalizarea limbii române în biserică»<sup>2</sup>. Aici tipărește în limba greacă *Tomul bucuriei*, o carte de o deosebită importanță dogmatică, prin care se combătea primatul papal, precum și un volumaș de 50 de pagini pentru folosul preoților : *Invățătură pe scurt pentru taina pocăinței*<sup>3</sup>.

După moartea bătrînului mitropolit Teodosie, la 27 ianuarie 1708, Antim Ivireanul este ales mitropolit al Țării Românești, la 21 februarie 1708. Constantin Brîncoveanu l-a primit cu multă cinste pe noul mitropolit al Țării Românești făcîndu-i urări de bună și îndelungată păstorie. Iar «la urările lui Brîncoveanu a răspuns mitropolitul Antim printr-o cuvîntare păstrată în fruntea tuturor manuscriselor în *Didahii*, plină de poezie și de patos, izvorită din căldura elocinței sale, înălțătoare și elocventă, cum nici un mitropolit nu mai rostise alta în românește pînă atunci»<sup>4</sup>.

Ca mitropolit Antim Ivireanul a avut o bogată activitate pe mai multe planuri : îndrumător al tiparnițelor, traducător de cărți liturgice și luptător pentru triumful deplin al limbii române în biserică, educator al clerului, ctitor, patriot și om politic. În anul 1712 încep necazurile pentru Antim Ivireanul. În urma unor intrigi, se produce o ruptură între el și domnitorul Constantin Brîncoveanu. Acesta voia să-l îndepărteze pe Antim din scaunul de mitropolit al Țării Românești sub acuzația de trădare. Antim Ivireanul îi scrie de două ori domnitorului arătînd că acuzațiile ce i se aduc sînt neîntemeiate. În urma acestor dezvinovățiri Constantin Brîncoveanu a renunțat la intenția de a-l îndepărta pe mitropolitul Antim, dar vechea armonie dintre ei nu s-a mai restabilit niciodată. Vara anului 1714 a adus sfîrșitul lui Constantin Brîncoveanu, decapitat la Constantinopol împreună cu fiii săi. Pe tronul Țării Românești s-a urcat Ștefan Cantacuzino care a domnit numai doi ani, pînă în 1716, avînd aceeași soartă cu înaintașul său. La 30 ianuarie 1716 a fost instalat la București, ca domnitor al Țării Românești, Nicolae Mavrocordat — domn fanariot. Acesta a venit în țară cu interese străine de ale neamului nostru românesc. Mitropolitul Antim nu s-a raliat intereselor străine de neam ale noului domn, ci dimpotrivă, el a pus mai presus de toate, interesele poporului, ale țării, ale Bisericii de aici și ale întregii Ortodoxii.

Pentru aceasta, la cererea domnitorului Nicolae Mavrocordat și cu sprijinul masiv al turcilor, mitropolitul a fost caterisit, îndepărtat din scaunul de mitropolit și trimis în exil. Pe drumul exilului a fost ucis mișelește de soldații credincioși lui Nicolae Mavrocordat, iar trupul lui

2. *Ibidem*, p. XVI.

3. Vezi, *Bibliografie românească veche*, I, 463—466.

4. Cf. *Predici*, ed. G. Ștrempel, p. 17—18.

l-au aruncat într-un afluent al Mariței, anume Tungia. Uciderea mitropolitului Antim Ivireanul s-a petrecut în ultimele zile ale lunii septembrie, anul 1716. Astfel s-a încheiat viața unuia dintre cei mai mari mitropoliți ai Bisericii Ortodoxe Române din toate timpurile. Pe cit de zbuțumată a fost viața sa, pe atât de rodnică a fost întreaga sa activitate ca tipograf și mitropolit al Țării Românești.

### Situația culturală și religioasă a Țării Românești la începutul sec. al XVIII-lea

Domnitorul Constantin Brîncoveanu dorea o înflorire a artei și culturii în Țara Românească, deoarece «era prea dornic ca domnia să-i strălucească, așa cum însuși Bizanțul strălucise cândva prin fastul curții, prin cultură și prin arte...»<sup>5</sup>. În Europa, la începutul secolului al XVIII-lea începe o perioadă de înflorire a artei și culturii, numită perioada iluministă. Domnitorul Constantin Brîncoveanu, în dorința de înflorire a artei și culturii, a chemat în Țara Românească o serie întreagă de oameni de cultură greacă, precum : profesorii Sevastos Kimentul, Ioan Comnen, Ioan Cariofil, Mitrofan Gregoras, Gheorghe Trapezundiul cu care a organizat Academia domnească de la Sfîntul Sava, precum și pe italianul Anton Maria del Chiaro. Astfel «Antim trăiește într-o epocă de mare înflorire a oratoriei religioase răsăritene : Hrisant Notara era cunoscut ca un remarcabil predicator ; Gheorghe Maiota și Ioan Abramios, predicatori la curtea lui Brîncoveanu, se bucurau și ei de aprecieri elogi-oase. Cît despre Ilie Miniat, predicator la biserica grecească din Veneția, era socotit ca un Ioan Gură-de-Aur al secolului al XVIII-lea. Predicile acestora, ignorau însă realitatea dureroasă din jurul lor. Antim însă își subliniază singur obligațiile pe care le are și răspunderile morale ce apăsau asupra umerilor săi, și nu o dată»<sup>6</sup>.

Cultura greacă promovată de strălucii săi reprezentanți de atunci de la Sfîntul Sava «ne-punea în contact direct cu cultura elenă în plină renaștere. Caracterul universal al acestei culturi i-a îngăduit pătrunderea adîncă în lumea ortodoxă. Întreaga mișcare culturală greacă era dirijată de cele două personalități marcante ale ortodoxismului : Dositei, patriarh de Ierusalim, și de urmașul acestuia în scaun, Hrisant»<sup>7</sup>. În această perioadă sînt trimiși în Italia la studii tineri, care stabilesc raporturi și contacte directe cu lumea Apusului.

Secolul al XVIII-lea — secolul luminilor — a adus în Europa o înflorire a artei și culturii dar și multe idei noi. În opoziție cu preferința catolicismului pentru universalitate, a apărut conștiința de națiune a popoarelor. S-au născut mișcări de revendicare a drepturilor indivizilor și popoarelor. Dacă romano-catolicismul, prin tot ce a făcut, a pus accentul pe datoriile omului, mișcarea iluministă a arătat că omul are și drepturi și trebuie neapărat să și le revendice. Accentul cădea în primul rînd pe dreptul de folosire a limbii naționale în Biserică, în cancelarie și

5. Popescu, Mihail-Gabriel, *Mitropolitul Ungrovlahiei Antim Ivireanul cîrmuitor și propovăduitor al Evangheliei*, teză de doctorat, p. 10.

6. Gabriel Ștrempel, *Introducere la Antim Ivireanul, Opere*, Editura Minerva, București, 1972, p. XLIII.

7. *Ibidem*, p. IX.

în toate domeniile. «Aceste idei au fost receptate pozitiv de domnitorul Constantin Brîncoveanu, a cărui domnie se caracterizează prin contacte deosebit de strînse ce se stabilesc cu figurile luate ale lumii ortodoxe de limbă greacă dar și cu lumea culturală a Apusului»<sup>8</sup>. Cît despre mitropolitul Antim Ivireanul el «nu va uita nici o clipă că păstoriții săi erau români... Pentru ei și pentru triumful definitiv al limbii române în biserică se va strădui să realizeze, primele traduceri a numeroaselor cărți de cult în românește»<sup>9</sup>. «Mai mult decît atît, ca mitropolit, Antim Ivireanul a ținut o seamă de predici în limba română numite *Didahii* prin care a înzestrat cultura românească cu cea mai înaltă expresie a cuvîntului rostit pînă la acea dată»<sup>10</sup>.

Prin elaborarea nemuritoarelor *Didahii*, Antim Ivireanul a intrat definitiv în rîndul celor mai mari oratori bisericești ai tuturor timpurilor.

### Considerații asupra *Didahiilor*

*Didahiile* au fost elaborate într-o perioadă de înflorire a vieții culturale și bisericești din Țara Românească. În *Didahii*, Antim Ivireanul va cuprinde toate realitățile vieții sociale românești, criticînd pe domn și păcatele boierimii, ale negustorilor, precum și asupra turcească. Aceste predici, 28 la număr au fost ținute de mitropolitul Antim Ivireanul la sărbători mari în limba română. Nu se cunoaște nici pînă astăzi un manuscris original al *Didahiilor*. Cercetătorii sînt de părere că Antim și-a alcătuit predicile în scris, le-a memorat și apoi le-a rostit liber în fața credincioșilor prezenți în biserica Mitropoliei. La alcătuirea *Didahiilor* Antim Ivireanul s-a folosit de multe izvoare de inspirație, dar ca teolog învățat ce era, sursele sale trebuie căutate mai întîi în cărțile Vechiului și Noului Testament, precum și în scrierile Sfinților Părinți.

Așadar «în afara cărților biblice Antim se folosește de operele unor teologi și comentatori ai Vechiului și Noului Testament cum sînt : Atanasie cel Mare, Dionisie Areopagitul, Grigorie Bogoslovul, Efrem Sirul, Vasile cel Mare, Teofilact, arhiepiscopul Bulgariei, Eusebiu de Cezairea, Ioan Damaschinul și foarte des Ioan Gură de Aur»<sup>11</sup>. Conținutul *Didahiilor* este foarte bogat. Mitropolitul Antim abordează aici toate aspectele vieții sociale, politice, religioase, culturale și economice ale societății românești contemporane. Pentru lucrarea de față este necesar să scoatem în relief aspectele dogmatice cuprinse în *Didahii*. De aceea, în continuare vom încerca să arătăm care sînt aspectele dogmatice care se desprind din aceste predici și care este viziunea teologică dogmatică de ansamblu a cuvîntărilor mitropolitului Antim Ivireanul.

### Aspecte dogmatice în *Didahiile* Mitropolitului Antim Ivireanul

În cuprinsul *Didahiilor* întîlnim aspecte teologice dogmatice care demonstrează profunzimea gîndirii ortodoxe a mitropolitului Antim Ivireanul. Încă din cuvîntarea de instalare ca mitropolit al Țării Românești se desprind două aspecte dogmatice importante, expuse împreună.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*, p. XLII.

11. *Ibidem*, p. XLVIII.

## Credința în Dumnezeu și ascultarea de Biserică

«De vreme ce aceste doao întemeiază și întăresc biserica, credința la Dumnezeu și buna ascultare de biserică și măcar că eu am fost mai mic și mai netrebnic decât toți, precum au fost și David mai mic între frați în casa tătine-său, dară Dumnezeu n-au căutat la micșorarea și netrebnicia mea, nu s-au uitat la sărăcia și streinătatea mea... Și m-au trimis la dumneavoastră să vă fiu păstor, părinte sufletesc rugător către Dumnezeu pentru bună sănătatea și spășenia dumneavoastră și a cinstitelor dumneavoastră case purtătoare de grijă la cele ce ar fi spre folosul mîntuirii și să vă fiu de mîngîiere la scîrbele robiei cei vavilonești a lumii acesteia...»<sup>12</sup>.

Credința este primul lucru necesar pentru mîntuire, iar Biserica este păstrătoarea Revelației dumnezeiești. Biserica este comuniunea de iubire a Persoanelor Sfintei Treimi extinsă în umanitate prin Iisus Hristos. Ea este o comuniune de persoane umane după modelul Sfintei Treimi. Tot în Biserică, prin Hristos, care este capul ei, oamenii prin credință sînt ridicați în Treime. Prin Biserică și în Biserică, Hristos își continuă opera de mîntuire a neamului omenesc, dar nu în mod silnic, ci numai acelor care cred în El. De aceea, Antim îndeamnă la credință și la ascultare față de Biserică. Autoritatea Bisericii decurge din autoritatea lui Hristos, capul ei.

Hristos însuși a întemeiat Biserica prin jertfa Sa pe cruce și tot El a instituit Taina preoției.

Antim Ivireanul s-a gîndit și la consolidarea Bisericii Ortodoxe din Țara Românească, nu numai la cea universală. Astfel «dacă pe plan universal credința în Dumnezeu și ascultarea de instituția Lui garantează consolidarea Bisericii ca instituție divino-umană, pe plan național Antim se va fi gîndit desigur și la consolidarea Bisericii Românești, atît de încercată în vremea lui<sup>13</sup>. Și în altă parte Antim arată necesitatea credinței pentru mîntuire: «dată dară că fără de credință nu iaste cu puțință să ne mîntuim și să știți că lăcașul ei iaste inima omului și viața ei, faptele cele bune după cum zice apostolul Iacov: «că precum trupul omului iaste mort fără de suflet, așa și credința iaste moartă, fără de fapte bune. Și nimeni să nu socotească în mintea lui cum că credința singură să vă mîntui, de nu va face și fapte bune, că va greși»<sup>14</sup>.

În privința necesității credinței pentru mîntuire Antim arată, citindu-l pe apostolul Iacov, că ea trebuie însoțită și de fapte bune. Arătînd necesitatea credinței și a faptelor bune pentru mîntuire — mîntuirea subiectivă — Antim combate pe cei care socotesc că se pot mîntui numai prin credință. În acest fel Antim ia atitudine împotriva protestantismului care susține mîntuirea numai prin credință — *sola fide* — nerecunoscînd necesitatea faptelor bune.

## Cunoașterea lui Dumnezeu

«Iară asămînarea aceasta a obrazului cu soarele și a veșmintelor cu zăpada, nu doară pentru aceia să asămînează cum că nu ar fi strălucit obrazul lui decât soarele, sau veșmintele lui nu ar fi fost mai albe decât

12. Antim Ivireanul, *Didahii*, ed. cit., p. 6—47.

13. Gabriel Popescu, *op. cit.*, p. 48.

14. Antim Ivireanul, *Didahii*, *Cazanie la Sfîntul Nicolae*, ed. cit., p. 47—48.



zăpada, ci pentru că aici, în lume, nu avem noi alt nimic mai strălucitor și mai luminat decât soarele sau mai alb decât zăpada»<sup>15</sup>.

În Cazania la Preobrajenia Domnului, Antim arată că cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă numai în parte, atît cît El ne-a descoperit nouă. Deși putem cunoaște pe Dumnezeu prin analogie cu lucrurile create, această cunoaștere este incompletă întrucît Dumnezeu este mai presus de orice asemănare. El arată că nu există nimic în lumea aceasta care să se poată asemăna cu Dumnezeu. De aceea, în viziunea mitropolitului cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire este superioară oricărui alt mod de cunoaștere. Dragostea este cea mai mare virtute creștină. În dragostea față de Dumnezeu și de aproapele este cuprinsă toată legea și proorocii. Dragostea, ca mijloc de cunoaștere a lui Dumnezeu, deschide porțile cerului și face cale către El. Dragostea este principiul unificator. «Dragostea încă iaste, după cum zice fericitul Pavel, mai mare decât credința și decît nădejdea, temelul și vîrfu tuturor bunătăților care unește pre mulți întru una și face cale cătră Dumnezeu tuturor celor care o iubesc; care dragoste singur Hristos o adeverează la 22 capete ale lui Mathei, zicînd că: «Întru acele 2 porunci, a iubi neștine pre Dumnezeu și pre aproapele său se razimă toată legia și proorocii»<sup>16</sup>.

### **Întruparea Mîntuitorului și Pururea-fecioria Măicii Domnului. Unirea ipostatică a celor două firi, divină și umană în persoana lui Hristos**

«Astăzi, au strălucit noul Adam, care nu iaste lăcuițoriu, ci domn și stăpîn raiului, pre carele fromoseția pomului celui oprit, nu-l va înșela, șarpele nu-l va vicleni, muiarea nu-l va amăgi. Astăzi au răsărit lumina întru întuneric»<sup>17</sup>. «Și nu știu de ce mă voi minuna întii? De zemislirea cea făr' de sămîntă, au căci prin nașterea aceasta mai mult s-au slăvit fecioria? Și nu iaste minune de au născut și au rămas Fecioara curată, că au născut pre cea de iaste începutul fecioriei și întru tot curat»<sup>18</sup>.

Întruparea Mîntuitorului, începutul mîntuirii noastre, s-a făcut prin vasul cel ales, Sfînta Fecioară Maria umbrîită fiind de Duhul Sfînt. Antim Ivireanul arată că deși Mîntuitorul S-a născut fără de sămîntă bărbătească, nașterea a fost reală. Dar această naștere a slăvit și mai mult fecioria, întrucît Sfînta Fecioară, a născut pe acela care este începutul fecioriei și întru totul curat. «Cine, drept aceia, întru înălțimea mării aceștia fiind împreunată cu atîta smerenie, nu va cunoaște a fi doao firi, dintru care una iaste vrednicie mării și alta priimința bunătății; carele amîndouole arată prorocul Isaia, zicînd: «Prunc s-au născut nouo și fiiu s-au dat noao»: Numindu-l prunc, însemnează smerenia omenirii și numindu-l fiiu dat, arată înălțimea mării»<sup>19</sup>.

Prin întrupare, firea dumnezeiască s-a unit cu firea omenească în persoana Mîntuitorului Iisus Hristos — unire ce se numește ipostatică.

15. *Cazanie la Preobrajenia Domnului*, p. 10.

16. *Cazanie la Sfîntul Nicolae*, p. 48.

17. *Cuvînt de învățătură în 25 a lunii Decembrie, la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos*, p. 195.

18. *Ibidem*, p. 198.

19. *Ibidem*, p. 200.

Antim Ivireanul prezintă acest principiu dogmatic legat de nașterea Mîntuitorului și într-un stil personal, foarte expresiv, arătînd că cele două firi stau împreunate în persoana lui Hristos — smerenia ce decurge din starea de prunc și înălțimea mării izvorîtă din starea de fiu.

### De ce a luat Domnul firea omenească și nu pe cea îngerească ?

«Și pentru aceea au luat Domnul spre sine firea omenească, iar nu cea îngerească, căci omul au greșit din slăbiciune împotriva lui Dumnezeu Tatăl, iar îngerul au greșit din firea lui cea rea împotriva Duhului Sfînt»<sup>20</sup>.

Mitropolitul Antim arată aici că omul a căzut din slăbiciune, avînd trup care l-a aplecat spre păcat. Îngerul însă a căzut din firea cea rea, neavînd trup. Apoi îngerii n-au căzut toți, oamenii însă au căzut, toți. Hristos lasă cele 99 de oi pentru ca să afle oaia cea pierdută.

«Deci păcatul din slăbiciune iaste împotriva lui Dumnezeu Tatăl, căci că Tatăl se chiamă întru tot puternic. Păcatul dintru neștiință iaste împotriva Fiului, că Fiul lui Dumnezeu să chiamă înțelepciune. Păcatul din firea cea rea iaste împotriva Duhului Sfînt, căci că Duhul Sfînt să chiamă bun»<sup>21</sup>. Și acest text întărește ideea că îngerul a căzut de bună voia sa, din firea sa rea, iar omul a căzut fiind înșelat de diavol. Gîndind răul îngerul a păcătuit împotriva Duhului Sfînt — principiul bunătății, și astfel firea sa a devenit rea. Astfel, din înger luminat a devenit diavol întunecat.

### De ce S-a întrupat Fiul ?

«Fiind fiul fața cea de mijloc, s-au făcut mijlocitoriu de au făcut pace întru Dumnezeu și între om, după cum zice fericitul Pavel : «că unul iaste mijlocitoriu lui Dumnezeu și oamenilor, omul Hristos Iisus»<sup>22</sup>. Din acest text se poate observa clar că Antim Ivireanul, fidel învățaturii dogmatice de totdeauna a Bisericii Ortodoxe, socotește împăcarea între Dumnezeu și om (consecință a căderii omului în păcat) una din rațiunile întrupării Fiului lui Dumnezeu.

### Răscumpărarea neamului omenesc prin Hristos

«Venit-au (precum însuș zice) ca să caute și să mintuiască ce era perit și au venit ca să arate lumină celor ce era într-ntunec și șădea în umbra morții. Venit-au ca să mintuiască pre cei robiți și pre cei rătăciți să-i aducă la cale și pre cei streini la moșiile lor și pre cei morți să-i înviiaze spre viață și pre vrăjmașii și pizmașii lui Dumnezeu să-i împace cu Dumnezeu Tatăl și făcîndu-i părtași duhului său cel sfînt, să-i facă moșneni împărăției sale. Venit-au, drept aceea, robilor răscumpărare, morților, înviiare și viață, bolnavilor vrăci, rătăciților cale dreaptă»<sup>23</sup>.

20. Cuvîntul de învățătură la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos, p. 123.

21. *Ibidem*, p. 122.

22. *Ibidem*, p. 125.

23. Cuvînt de învățătură la Duminica Floriilor, p. 109.

Așadar, Fiul lui Dumnezeu a venit ca să mîntuiască pe cel pierit, și să arate lumină celor ce ședea în întuneric și în umbra morții. Într-un stil literar propriu și deosebit de plastic, mitropolitul Antim dezvăluie minunatele binefaceri ale venirii lui Hristos: «pre cei robțiți și pre cei rătăciți să-i aducă la cale și pre cei streini la moșile lor... Să împace pe vrăjmașii și pizmașii lui Dumnezeu cu Tatăl, făcîndu-i părtași Duhului Sfînt, astfel moștenitori ai împărăției sale veșnice. Răscumpărare robilor, doctor pentru bolnavi și înviere morților».

Acest text de o deosebită frumusețe literară, conține principii fundamentale ale învățaturii ortodoxe, în ceea ce privește scopul venirii pe pămînt a Fiului lui Dumnezeu. «Și mă rog bunătății lui și iubirii sale de oameni să-mi lumineze mintea ca să poci propovădui cuvîntul adevărului și să-mi întărească inima întru frica lui, ca să poci păstori cuvîntătoarea turma lui cea aleasă, care o au răscumpărat, cu preascump sîngele său, din mina vrăjmașului, după cum adeverează Petru, apostolul zicînd: «...știind că nu cu lucruri putrede, cu argint sau cu aur v-ați răscumpărat din cea deșartă viață a voastră, ce era dată de la părinți, ci cu cinstit sînge ca a unui miel fără de prihană și nespurcat Hristos»<sup>24</sup>.

Și din acest text se poate vedea că mitropolitul Antim Ivireanul, în *Didahiile* sale, pune accentul pe persoana Mîntuitorului Hristos și pe opera sa de mîntuire a neamului omenesc din robia păcatului și a morții. Conform Sfintei Scripturi, această mîntuire s-a făcut de Hristos prin jertfa Sa pe cruce și prin prea scump sîngele Său, idee afirmată și de mitropolitul Antim.

### Principiul soteriologic

«Că mai marele judecătoriu al lumii, Dumnezeu, pentru ca să slobozească neamul omenesc, din robia diavolului, acest preț de răscumpărare mai vîrtos, au pohtit de la răscumpărătoriu al neamului omenesc, ca să se jărtvească el pentru om, cu moarte amară și plină de ocări, care dar și jartvă au ertat, toate greșelile din toți vecii cei trecuți și ușile cerului, cele pînă atunce încuiate celor răscumpărați, le-au deschis și lumea au întors-o întru mila sa cea veche»<sup>25</sup>. Acest text de o deosebită frumusețe literară este totodată plină de învățături teologice și dogmatice de o profunzime rar întîlnită. Pentru mîntuirea neamului omenesc mai marele Judecător și Răscumpărător al lumii a primit să se jertfească și această jertfă a iertat toate păcatele din toți vecii și a deschis celor răscumpărați ușile cerului care pînă atunci erau încuiate. Este cu adevărat impresionant felul personal în care mitropolitul Antim Ivireanul prezintă aici mîntuirea neamului omenesc prin jertfa lui Hristos.

«Așa și preaințeleptul doctoz al sufletelor și al trupurilor noastre, împăratul împăraților Hristos, Dumnezeu nostru, vîzînd lumea că bolnăvii cu patimile necredinței și să umfla ca o rană cu înșelăciunile cele lumești spre închinăciunea idolilor, au socotit cu multe feluri de mijloace și au purtat de grijă pentru mîntuirea oamenilor și a neamului omenesc, de vreme ce acesta iaste lucrul cel dintîi al bunătății lui, a mîntui pre omul din mîinile vrăjmașului și a-l aduce la frumuseția cea

24. *Predică la instalarea ca mitropolit*, p. 7.

25. *Cazanie la Preobrajenia Domnului*, p. 13.

dintii și la vrednicia de la care au căzut pentru păcatul neascultării al strămoșului Adam și nu trimite ploae de foc spre îngrozirea lumii, nici pornește marea ca o oaste împotriva pământului, nici înarmează puterile stihilor împotriva necredinței, ci numai o supune cu blindețe și cu minuni și o trage spre dînsul cu faceri de bine și cu cuvinte cerești o preface să se mute de pre dînsa patimile cele sufletești ce să umfla ca o rană otrăvită»<sup>26</sup>.

Așa precum doctorii vor să lecuiască trupul, doctorul trupurilor și al sufletelor noastre, împăratul împăraților, Hristos, «văzînd lumea că bolnăvia» datorită păcatului, a hotărît să-l mîntuiască pe om din robia vrăjmașului și să-l aducă la frumusețea cea dintii. Această operă de mîntuire, afirmă Antim Ivireanul, nu s-a înfăptuit cu forța stihilor naturii, ci cu minuni și cu blindețe din partea Mîntuitorului Hristos. Mîntuirea, în viziunea mitropolitului Antim Ivireanul, este cosmică, ea include lumea, întregul univers, în care rolul central îl are omul, în calitate de coroană a creației. Hristos a atras lumea spre sine, cu faceri de bine și cu cuvinte cerești. Mîntuirea lumii s-a făcut printr-o prefacere, printr-o înnoire în Hristos, prin spălarea patimilor sufletești «ce să umfla ca o rană otrăvită».

### Sfînta Treime

«Cînd să boteză Hristos s-au deschis ceriurile și au mărturisit Tatăl pre Fiul zicînd: «Acesta iaste Fiul meu cel iubit, întru carele bine am voit!». Deci de vreme ce au mărturisit Tatăl, socotîia jidovii că pentru Ioan s-au făcut glasul acela, pentru că-l știa ca pre un prooroc și fiu de prooroc și sfînt și pentru că să nu zică norodul cum că lui Ioan îi zice «fiu iubit» pentru aceasta s-au pogorît Duhul Sfînt pre capul lui Hristos, de l-au arătat și l-au mărturisit Tatăl de sus»<sup>27</sup>.

Arătarea Sfintei Treimi la Botezul Domnului Iisus Hristos este prezentată în acest text de mitropolitul Antim într-un mod original. Duhul Sfînt S-a pogorît asupra Fiului, ca să nu creadă jidovii că cuvintele mărturisite de Tatăl se referă la Ioan. Bogăția de sensuri din textele cu caracter dogmatic din *Didahiile* mitropolitului Antim Ivireanul este cu adevărat impresionantă.

### Necesitatea Sfintelor Taine pentru mîntuire. Taina Sfîntului Botez.

«Zicem că botezul iaste mîntuirea păcatelor omului și curățenie de păcatul cel strămoșesc»<sup>28</sup>. De ce este botezul din apă și din duh? «Botezul pentru ce iaste de apă și de duh? Și zicem că fiind omu îndoit adică cu trup și cu suflet și fiind trupul simțitoriu trebuiește cînd îl întinăm, să-l spălăm cu apă, că apa încă iaste simțitoare. Iară sufletul fiind fără de materie, Duhul Sfînt îl curăță și-l luminează și-l mîntuiește de păcate»<sup>29</sup>. Botezul este din apă și din duh pentru că omul este alcătuit din trup și suflet. Astfel, apa curăță trupul de păcate, iar Duhul Sfînt curăță sufletul, îl luminează, și-l mîntuiește.

26. *Predică la instalarea ca mitropolit*, p. 3—4.

27. *Cuvînt de învățătură la Bogoiavlenie*, p. 69.

28. *Ibidem*, p. 68.

29. *Ibidem*, p. 71.

Din acest text se desprinde învățătura dogmatică despre constituția dihotomică a omului, împărțită și propovăduită și de mitropolitul Antim Ivireanul. De aici necesitatea Botezului pentru mîntuire. «*De nu se va naște cineva din apă și din duh nu va intra în împărăția cerurilor*» (Ioan III, 5).

### Cite botezuri sînt ?

«Și zicem că sînt 8, precum scrie și Sfîntul Ioan Damaschin la a 4 carte a Bogosloviei lui : botezul dintii iaste al potopului, spre tăierea păcatului. Al doilea botez iaste al lui Moisi, cînd au trecut pre jidovi prin Marea Roșie. Al treilea botez iaste al legii că de să spurca cineva pînă nu-ș spăla cu apă trupul și hainele nu intra în tabără. Al patrulea botez al lui Ioann însă spre pocăință numai. Al cincilea botez iaste al lui Hristos, cu carele ni-am botezat și noi creștinii. Al șaselea botez iaste al pocăinței și al lacrimilor cu carele curățim botezul cel dintii ce am întinat. Al șaptelea botez iaste al muceniciei, carele iaste și mai bun și mai cinstit că nu să teme să se mai spurce cu păcate botezul acesta, carele l-au arătat întii Hristos, că s-au vărsat preacinstit și scump singele său pre cruce și toți mucenicii cu acest botez s-au botezat și s-au învrednicit împărăției ceriului. Al optulea botez, cel mai de pre urmă, iaste al focului celui nestins ce va să muncească pre cei păcătoș, după cum zice la un tropar al canonului de astăzi la a 6 peasnă : «Cu focul cel de pe urmă botează Hristos pre cei protivnici și neînțelegători de dumnezeirea lui»<sup>30</sup>.

Antim Ivireanul era un bun cunoscător al dogmaticii tradiționale a Bisericii Ortodoxe și de aceea, în acest text care se ocupă de numărul botezurilor, face referire la Sfîntul Ioan Damaschin, unul dintre cei mai mari dogmatişti ai Ortodoxiei. Enumerarea botezurilor culminează cu botezul al șaptelea — botezul muceniciei — «carele iaste și mai bun și mai cinstit, începătură fiind Hristos și toți mucenicii». În ceea ce privește botezul al optulea, mitropolitul Antim sesizează o învățătură dogmatică într-un frumos tropar care vorbește de botezul focului sau al chinurilor veșnice.

«Din cele 7 taini ce ține sfînta și dumnezeiasca biserică a răsăritului iaste cea dintii la rinduială și mai mare decît toate, sfîntul botez. Și fără dînsa nu poate nimenea să intre întru împărăția ceriului, că așa zice domnul Hristos la Ioann, în 3 capete : «De nu va naște neștine din apă și din duh, nu va putea să între întru împărăția lui Dumnezeu» care botez face pre om fericit, sfînt, desăvîrșit și fiu lui Dumnezeu, după har»<sup>31</sup>.

### Taina Pocăinței

«Iară eu îndrăznesc și zic cum că iaste taina pocăinții întocmai cu sfîntul botez, în cinste și în lucrare și socotesc că nu voi greși de aceasta»<sup>32</sup>.

Antim Ivireanul socotește Taina Pocăinței în aceeași cinste și lucrare cu Taina Sfîntului Botez și în continuare zice : «Că precum acela

30. *Ibidem*, p. 70—71.

31. *Cuvînt de învățătură la Duminica Floriilor*, p. 90.

32. *Ibidem*, p. 90.

spală păcatul cel strămoșesc și face pre om fericit, sfânt, desăvârșit și fiu lui Dumnezeu, după har, așa și sfânta pocăință face pre om din mort viu, din pierdut aflat, din necinstit, cinstit și sfânt și din fiul neascultării fiul lui Dumnezeu»<sup>33</sup>.

Despre rolul preotului în Taina Spovedaniei, Antim arată că acesta are putere de la Dumnezeu să ierte păcatele, pe pământ, prin lucrarea Duhului Sfânt. «Iară de va zice cineva în cugetul său, dară deacă ne ispoveduim lui Dumnezeu, preotul ce mai trebăluiaște, că el încă iaste om păcătoș, ca și mine? Adevărat, păcătoș, iaste, ca și tine, iar are dar de la Dumnezeu, prin lucrarea Duhului Sfânt și are putere de la Domnul Hristos, ca ce va lega și ce va dezlega pre pământ să fie legat și dezlegat și în ceriu, după cum zice la capul cel dintii al lui Ioan: «Cărora veți lăsa păcatele, lăsate vor fi și cărora veți ținea, ținute vor fi»<sup>34</sup>.

### Taina Preoției

«Cei săraci sînt atîta de mari cît iaste însuș Hristos de mare, de vreme ce pre acestea nu-i numește slugi, nici priiateni, ci-i numește în Evanghelie fraț, zicînd că: «ce aț făcut unuia dintru acești fraț mai mici ai miei, mie aț făcut! Și preoții iară atîta sînt făr'de asemănare că după Dumnezeu nu se află nici în ceriu, nici pre pământ, nimeni carele să poată să fie asemenea cu ei»<sup>35</sup>.

În prima parte a acestui text Antim Ivireanul arată că omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, poartă în sine pe Hristos și poate să devină după har asemenea Lui. Duhul Sfânt îl face pe Hristos interior omului. Luînd firea umană prin Întrupare, Hristos s-a făcut asemenea cu noi în afară de păcat. De aceea îi numește pe cei săraci frați ai săi și zice: «oricîte ați făcut acestora mai mici ai Mei, Mie Mi-ați făcut». În partea a doua prezintă Preoția ca fiind o mare taină. Taina Preoției este atît de mare încît, după Dumnezeu, preoții n-au asemănare nici în cer, nici pre pământ. Preoții sînt mai presus decît îngerii din ceruri.

Și pricina iaste pentru căci puteria a lega și a dezlega nu o au fericiții, în ceriu, ci o au preoții, oamenii pre pământ»<sup>36</sup>.

### Principiul eshatologic

«Drept aceia lasă astăz de strălucește întru dinsul lumina aceia a mării, care lumină va străluci și în trupurile sfinților lui, cînd vor lua cununa cea desăvârșită a bucuriilor, întru care lumină toată făptura omească cea din afară, atîta s-au schimbat cît obrazul lui strălucia ca soarele și veșmintele lui era albe ca zăpada... Că pentru trupurile sfinților însuș Domnul zice la 13 capete ale lui Mathei că vor străluci ca soarele întru împărăția părintelui lor (carii sînt pre lingă Hristos ca niște stele) carii iau lumina lor de la acest soare al dreptății, că de asemenea Hristos pre lingă toț sfinții lui ca un soare pre lingă stele, și de vor străluci sfinții ca soarele cu cît mai virtos va străluci soarele acesta al dreptății»<sup>37</sup>.

33. *Ibidem*, p. 93.

34. *Cuvînt de învățătură la Duminica lăsatului sec de brînză*, p. 99.

35. *Învățătură la Noiembrie 8, în ziua săborului sfinților Îngeri*, p. 165.

36. *Ibidem*, p. 168.

37. *Cazanie la Preobreenia Domnului 6 August*, p. 10.

Mitropolitul Antim Ivireanul vorbește despre lumina taborică ca fiind prezență a împărăției lui Dumnezeu pe pământ și o anticipare a vieții viitoare a dreptilor. Lumina aceasta care strălucește întru Hristos va cuprinde și trupurile sfinților în viața viitoare. Hristos este centrul de gravitație al făpturii umane. Sfinții, în împărăția lui Dumnezeu, vor fi ca niște stele ce vor primi lumina lor de la Hristos, soarele dreptății, în jurul căruia vor gravita și a cărui strălucire va fi infinit mai mare decât a lor. Strălucirea întru lumină a trupului lui Hristos și îndumnezeirea firii sale umane prin cruce și Înviere este garanția îndumnezeirii omului ca posibilitate. Omul poate deveni, printr-un efort continuu de perfecționare și de desăvârșire a sa, asemenea lui Hristos după har. Prin Hristos omul poate să devină sfânt, să se îndumnezeiască și să ajungă astfel la asemănarea cu Dumnezeu, rațiune a creației sale.

«Dar de vreme ce s-au săvârșit pentru ca să trăiască în veci, pentru ca să se bucure împreună cu îngerii pentru ca să se nască de a doua oară, în ceriu ca finixul ce trebuie să lacrămele? Să cuvine (zice fericitul Pavel) acest trup stricăcios să se îmbrace cu nesticăciune și acest muritoriu să se îmbrace cu nemurirea. Încetează, drept aceia, jalea, săvârșească-se întristăciunea că n-au murit, ce doarme»<sup>38</sup>.

Moartea este prezentată aici în spiritul învățaturii Mîntuitorului Hristos și a Sf. Apostol Pavel — ca o trecere la o altă viață, de la stricăciune la nesticăciune și la fericire veșnică. De aceea, nu trebuie să deznădăjduim înaintea morții ci să alungăm jalea și întristarea din sufletele noastre. Astfel numai învățătura creștină despre moarte ca trecere la o altă viață dă un sens atît vieții cît și morții.

«Această naștere, a treia iaste cu mult mai bună și mai de folos decît celialte, pentru căci nașterea cea trupească să numește naștere întunecată, iar nașterea cea duhovnicească, a sfîntului botez, să numește luminată. Și pentru aceasta sfîntul botez să fie luminare și cei botezați să numesc luminați. Iar a treia naștere, a morții, care iaste mîntuitoare, iaste fără de greșală și fără' de primejdie la omul cel credincios și drept căci nu poate să mai păcătuiască după moarte»<sup>39</sup>.

Dacă în textul anterior moartea a fost prezentată ca o trecere, aici moartea este socotită ca o a treia naștere. Este vorba de nașterea la o altă viață, la viața veșnică, acolo unde nu se mai poate păcătui după moarte. Este vorba însă de moartea în Hristos, a omului drept și credincios. Acesta va dobîndi fericirea veșnică și se va naște a treia oară spre viață veșnică.

### Concluzii

Dacă am încerca să aflăm care este cheia de boltă a gândirii teologice și dogmatice cuprinsă în *Didahii*, a mitropolitului Antim Ivireanul, ar trebui să ne oprim la persoana și activitatea Mîntuitorului Hristos. Din *Didahii* am desprins mai multe aspecte dogmatice pe care le-am enunțat și analizat mai sus.

Esența gândirii dogmatice a mitropolitului Antim Ivireanul este centrată pe Hristos, este hristocentrică. Astfel, textul *Didahiilor* abundă

38. Cuvînt de învățătură asupra omului mort, p. 191.

39. *Ibidem*.

În referiri la Întrupare, cauzele Întrupării, Nașterea Mântuitorului, cele două firi ale lui Hristos, Răscumpărare etc. Nu mai puțin importante sînt textele referitoare la necesitatea Sfințelor Taine pentru mîntuire, înlocuite de Hristos însuși, printre care preoția este socotită o mare taină. Apoi, cele referitoare la mîntuirea prin Hristos, soteriologia, și textul cu caracter eshatologic, în care moartea celui drept și credincios în Hristos este prezentată ca a treia și cea mai desăvîrșită naștere, sînt la fel de importante. Din gîndirea teologică a mitropolitului Antim Ivireanul, cuprinsă în *Didahii*, se desprind două aspecte majore, amîndouă legate de persoana lui Hristos.

### Mîntuirea prin Hristos

Datorită păcatului neascultării, săvîrșit de primii oameni, Dumnezeu din marea Sa iubire trimite pe Unicul Său Fiu să Se întrupeze și prin jertfa Sa să mîntuiască neamul omenesc din robia păcatului și a morții. Întruparea lui Hristos este începutul mîntuirii noastre. Dar Hristos nu este numai Fiul lui Dumnezeu, ci și Fiul al Omului. Astfel, firea dumnezeiască se unește ipostatic cu firea umană în Persoana lui Hristos. Prin jertfa Sa pe Cruce, Hristos răscumpără întreg neamul omenesc din robia păcatului și a morții și îl mîntuiește obiectiv.

Mitropolitul Antim Ivireanul arată în cel mai autentic spirit ortodox că mîntuirea obiectivă înlăptuită de Hristos se dobîndește de fiecare, devine activă, în Biserică, prin credință și fapte bune.

Credința și ascultarea de Biserică, precum și necesitatea faptelor bune pentru mîntuire, sînt primele principii dogmatice cuprinse în *Didahiile* mitropolitului Antim Ivireanul. În predica de la Bogoiavlenie (Bobotează) mitropolitul Antim Ivireanul sfătuiește pe păstorii săi să meargă la biserică și să împărtășească și celor de acasă cele auzite acolo. În acest sens folosește o frumoasă comparație. «Și cînd eșim de la biserică să nu ieșim deșărți, ci să facem cum face ariciul că, după ce merge la vie, întii să sature el de struguri și apoi scutură vița de cad broboanele jos și să tăvălește pre dinsele de să înfig în ghimpii lui și duce și puilor»<sup>40</sup>.

### Mîntuirea, desăvîrșirea pot fi realizate prin Hristos, dar în Biserică.

Gîndirea teologică dogmatică a mitropolitului Antim Ivireanul are și un aspect esențial eccleziologic. Mîntuirea, desăvîrșirea și îndumnezeirea omului pot fi realizate prin Hristos care este pretutindeni dar mai ales în Biserică. De fapt esența gîndirii dogmatice a mitropolitului Antim Ivireanul ce se desprinde din *Didahii* este următoarea: mîntuirea, desăvîrșirea și îndumnezeirea omului se înlăptuiesc prin Hristos, prezent în Biserică. Hristos este capul Bisericii iar Biserica este Trupul tainic al lui Hristos. Hristos, prin jertfa Sa continuă, este mereu prezent în Biserică și în inima omului, iar omul se întilnește în mod plener cu Hristos în Biserică și se mîntuiește prin El, cu ajutorul Lui, prin credință și fapte bune.

40. *Ibidem*, p. 73.



«Să alergăm la sintele biserici, de nu în toate zilele pentru multe neputințe și nevoi ale noastre ce ne vin totdeauna din valurile lumii, măcar duminicile și sărbătorile... Iar de ne trebuie să ne adunăm pre la hore, ca să privim, mai buna horă decît aceasta a bisericii și mai frumoasă priveală și mai cuvioasă adunare nu socotesc nici cunosc a fi alta decît aceasta. Că vedem cu ochii, afară din mulțimea oamenilor ce s-au adunat, pre domnul nostru Iisus Hristos, ca un împărat vecinic și pre cinstita maică-sa, pre sfinții îngeri, pre apostoli, pre mucenici și pre toți sfinții. Iar cu urechile auzim faptele și lucrurile cele minunate ce au făcut pre pămînt și ne bucurăm și sufletește și trupește, că nu păgubim nimic, ci mai virtos cîștigăm»<sup>41</sup>.

Cei credincioși văd prezența lui Hristos în Biserică, a Maicii Domnului precum și a sfinților, apostolilor și a îngerilor. Gîndirea dogmatică a mitropolitului Antim Ivireanul expusă în *Didahii* este profundă și autentic ortodoxă. De altfel *Didahiile* mitropolitului Antim, sînt deopotrivă un monument de credință ortodoxă și de limbă românească.



---

41. Cuvînt de învățătură la Bogoavlente, p. 72—73.

# PUNCTE DE VEDERE

---

## VICARIATUL ORTODOX ROMÂN DIN VÎRȘET — R. S. F. IUGOSLAVIA ȘI VICARIATUL ORTODOX ROMÂN DIN GYULA — UNGARIA ȘI NECESITATEA RIDICĂRII ACESTORA LA TREAPTA DE EPISCOPII DE CĂTRE SFÎNTUL SINOD AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Pr. dr. IOAN DURĂ

În ziua de Rusalii, Duhul Sfînt s-a coborît peste Sfinții Apostoli, în chipul limbilor de foc, permițîndu-le acestora să se adreseze fiecăruia din cei prezenți în limba neamului său. Astfel, se evidenția, încă de la întemeierea Bisericii, faptul că în centrul preocupărilor de mîntuire în Domnul nostru Iisus Hristos se află neamul. Totodată, se poate afirma că în cei aproape două mii de ani de existență ai Bisericii, «Ortodoxia este singura «Lege» creștină care propovăduiește adevărul că națiunile sînt realități lăsate de Dumnezeu» (Episcopul Nicolae Colan, Cuvînt din 28 februarie 1939, publicat în «România», II, 1939, nr. 269, din 28 februarie, p. 7). Iată de ce Biserica Ortodoxă Română, — asemenea celorlalte Biserici Ortodoxe, de altfel —, are datoria de a se preocupa de mîntuirea întregului său neam românesc, inclusiv de membrii acestuia ce viețuiesc dincolo de frontierele actuale ale României. Și, se cade să afirmăm că ultimii trei înfiistătători ai Bisericii Ortodoxe Române, — Patriarhii Justinian, Iustin și Teoctist —, au fost conștienți de această datorie a Bisericii noastre. Așa bunăoară, Patriarhul Iustin, de vrednică pomenire, în «Cuvîntul înainte» al numărului 1 al «Almanahului Vestitorul», editat de Arhiepiscopia Ortodoxă Română pentru Europa Centrală și Occidentală în anul 1984, preciza, printre altele, că «Hotarele Bisericii noastre sînt acolo unde sînt hotarele neamului nostru. Cu alte cuvinte, Biserica noastră este alcătuită din toți românii ortodocși, indiferent de locul în care își petrec viața. Ea le asigură menținerea lor în canonicitate, ea certifică statornicia lor în dreapta credință, ea confirmă păstrarea tuturor în unitate... Biserica îmbrățișează tot ce este românesc înlăuntrul sau în afara țării. Sub aripile ei calde, Biserica ține întreaga suflare românească».

Conform dreptului de autocefalie și asupra diasporei proprii a Bisericii Ortodoxe Române, prevăzut în chiar articolul 6 al «Legiuirilor» Bisericii noastre, în vigoare, sub oblăduirea canonică a Sfintei Patriarhii se află și Vicariatul ortodox român din R. S. F. Iugoslavia și Vicariatul ortodox român din Ungaria.

După cum este binecunoscut, «În urma schimbărilor teritoriale survenite după primul război mondial numeroși credincioși au rămas în Iugoslavia și Ungaria. Parohiile românești din aceste două țări s-au con-

stituit în vicariate, unul la Gyula, în Ungaria (1946), altul la Virșeț, în Iugoslavia (1971)» (Preot profesor dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, pentru Seminariile Teologice, ed. a III-a, București, 1987, p. 407). Așadar, mutațiile politice survenite după primul război mondial au dus la existența unor comunități ortodoxe române în Iugoslavia și Ungaria, ce s-au constituit în vicariate după cel de al doilea război mondial.

Potrivit celor inserate în buletinul oficial al Bisericii, din 1988, adică revista «Biserica Ortodoxă Română», Vicariatul ortodox român din Virșeț avea în acel an 38 de parohii cu 21 de preoți activi și 4 pensionari (A se vedea, «B.O.R.», an. CVI, nr. 11—12, p. 150). De notat însă că într-o lucrare editată în anul următor, 1989, de către Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, și intitulată, *Fidelitate și înnoire. Realități contemporane din viața Bisericii Ortodoxe Române*, se precizează că Vicariatul ortodox român din Virșeț avea «39 parohii și 26 preoți» (p. 19).

Vicariatul ortodox român din orașul Virșeț, — ce se află la aproximativ zece kilometri de frontiera României —, editează un «Anuar bisericesc» și un buletin bimensual, intitulat «Semănătorul». (Apud revista «Biserica Ortodoxă Română», CVI, 1988, nr. 11—12, p. 150).

În anul 1989, potrivit Calendarului ortodox de buzunar din acel an, tipărit la București, Vicariatul ortodox român din Virșeț era condus de Preotul vicar Moise Ianeș.

Biserica Ortodoxă Română, prin Întistătătorii ei și-a manifestat adevseea purtarea de grijă față de Vicariatul ortodox român din Virșeț. Ultima vizită întreprinsă de un Întistătător al Bisericii Ortodoxe Române, în Vicariatul ortodox român din Virșeț datează din anul 1981. Mai exact, la 7 octombrie 1981, Patriarhul de atunci, Iustin, — cu ocazia vizitei făcute Bisericii Ortodoxe Sîrbe între 1 și 7 octombrie din acel an —, a poposit în Banatul iugoslav la biserica română din comuna Alibunar și apoi la biserica română din orașul Virșeț, unde a fost întâmpinat de mulți credincioși și preoți români (A se vedea, revista, «Biserica Ortodoxă Română», XCIX, 1981, nr. 9—10, p. 948 și p. 954). În cuvîntul adresat credincioșilor și preoților români din biserica română din comuna Alibunar, Patriarhul Iustin afirma, printre altele, și următoarele: «În vremea mai nouă, dorința comună pentru o viață bisericească bine organizată a românilor aflați în dreapta Dunării, ca și a sîrbilor de pe malul stîng al bătrînului fluviu a dus la înființarea Vicariatului ortodox român din Iugoslavia și, respectiv, a Vicariatului ortodox sîrb din România, fiecare din acestea păstrîndu-și legăturile canonice și spirituale cu Bisericile lor mame și dezvoltîndu-și activitatea în mod armonios, în conformitate cu legile țărilor respective» (Apud «Biserica Ortodoxă Română», XCIX, 1981, nr. 9—10, p. 950).

În cadrul ședinței de lucru a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, prezidat de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, din 12—13 decembrie 1988, Înalt Prea Sfîntitul Mitropolit Nicolae al Banatului semnală «necesitatea unor contacte mai frecvente ale conducerii Vicariatului cu Centrul eparhial de la Timișoara și faptul că majoritatea parohiilor din Vicariat se confruntă cu prozelitismul sectar» (Apud revista

«Biserica Ortodoxă Română», CVI, 1988, nr. 11—12, p. 150). În același timp, în urma discuțiilor din cadrul aceleiași ședințe de lucru a Sfântului Sinod și la propunerea Comisiei Afacerilor Externe Bisericești s-a hotărât, printre altele, «să se analizeze posibilitatea unor contacte periodice ale conducerii Vicariatului ortodox din Vîrșeț — R. S. F. Iugoslavia cu Centrul eparhial din Timișoara și ale conducerii Vicariatului ortodox Român din Gyula — R. P. Ungară cu Centrul eparhial din Oradea». (Apud revista «Biserica Ortodoxă Română», CVI, 1988, nr. 11—12, p. 151). Și, urmare acestei hotărâri sinodale din decembrie 1988, Mitropolitul Banatului, Dr. Nicolae Corneanu, întreprindea o vizită canonică în Vicariatul ortodox român din Iugoslavia, între 14 și 15 august 1990. În foaia religioasă editată de Arhiepiscopia Timișoarei și Caransebeșului, «Învierea», din 1 septembrie 1990, se află consemnate, despre vizita Mitropolitului Nicolae în Iugoslavia, cele ce urmează: «I. P. S. Mitropolit Nicolae, însoțit de P. On. Protodiacon Ioan Botău, a vizitat între 14 și 15 august Vicariatul Ortodox român din Iugoslavia condus de P. C. Părinte Moise Ianeș. Un prim popas s-a făcut la sediul din Vîrșeț al Vicariatului. În continuare s-a vizitat parohia Nicolinț unde copiii satului au arătat cele învățate la orele de catehizație cu preotul Aurel Turcone. La parohia Panciova, condusă de preotul Iuliu Zgîrcea, s-a oficiat slujba vecerniei dinaintea praznicului Sfintei Mării Mari, la parohia Alibunar — condusă de preotul Ionel Mălaimare — sfînta Liturghie a praznicului Adormirea Maicii Domnului, iar la parohia Sîn-Mihai, condusă de preotul Ionel Mojić, slujba vecerniei cu prilejul aceleiași sărbători.

În toate parohiile vizitate credincioșii s-au împărtășit de cuvîntul de învățătură al Ierarhului, ei înșiși dovedind mult atașament față de Biserica strămoșească, dorința de a păstra limba și datinile din bătrîni». (Apud rubrica «Din viața Bisericii», p. 4).

Din lucrarea *Fidelitate și înnoire. Realități...*, aflăm că Vicariatul ortodox român din Gyula are «19 parohii și 2 filii, deservite din 9 preoți» (p. 19). Cît despre numărul actual al credincioșilor Vicariatului ortodox român din Gyula, merită a fi menționat că «în 1919 au rămas să trăiască în Ungaria, ca minoritari, cîteva sute de mii de români. Cîți români mai trăiesc azi în Ungaria? Abia cîteva zeci de mii. Românii din Ungaria au fost literalmente decimați din punct de vedere etnic, în vreme ce numărul maghiarilor din România a crescut într-un ritm superior sporului demografic din Ungaria» (Ion Coja, *Părerii în chestiunea minorităților naționale din România*, în «Europa și neamul românesc», Roma, 1990, an. XIX, nr. 213, martie, p. 2). Mai mult decît atît, s-ar cădea să fie reamintit și faptul că «la liceul așa-zis românesc din Gyula, pe nume Nicolae Bălcescu, doar trei ore pe săptămînă sînt de predare în limba română. Iar televiziunea maghiară transmite — căci programul s-a dublat de curînd — cîte... 30 de minute pe lună în limba română. Asta da reciprocitate!» (Carolina Ilica, *Ardealul, Golgota noastră*, în «Europa și Neamul românesc», an. XIX, 1990, nr. 214, aprilie, p. 23). De asemenea, de adăugat la cele de mai sus că, românii din Ungaria au doar o singură publicație în limba română, și aceasta hebdomadară, și anume, «Foaia noastră», și într-un tiraj mic, «în jur de două mii de exemplare». (Constantin Mustață, «Foaia noastră» din... Pustă», în «Europa și neamul românesc» (Ro-

ma), Anno/Anul XIX, n. 221, novembre/noiembrie, 1990, p. 15). În fine, s-ar cuveni reamintit și faptul că minoritatea română din țara vecină, organizată în «Uniunea Democratică a Românilor din Ungaria», nu este reprezentată în Parlamentul de la Budapesta. De altfel, este adevărat că nu numai un reprezentant al românilor, «dar nici al vreunei alte minorități etnice din Ungaria — și sînt, slavă Domnului, destule! — n-a reușit (sic) să urce treptele Parlamentului» (*Ibidem*). Mai mult decît alți însă, în anul 1990, cînd se spera că minoritatea română din Ungaria își va manifesta în deplină libertate credința ei religioasă, aceasta își vedea, din păcate, biserica ortodoxă din Gyula, «profanată» (Dr. Viorel Roman, *Conflictul milenar maghiaro-român din Transilvania*, în «Europa și neamul românesc», an. XIX, 1990, n. 219, sept., p. 2). Dar, nu-i mai puțin adevărat, că în România însăși, și anume în Transilvania, în același an 1990, maghiarii de aici au ars biserica ortodoxă din Iobăgeni. (*Ibidem*).

În anul 1989, potrivit Calendarului ortodox de buzunar din acel an, tipărit la București, Vicariatul ortodox român din Gyula era condus de Preotul Vicar Pavel Ardelean.

La ședința de lucru a Sfintului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 12—13 decembrie 1988, Prea Sfințitul Episcop Vasile al Oradiei semnala că în cadrul Vicariatului ortodox român din Gyula «se resimte lipsa de preoți» (Apud revista «Biserica Ortodoxă Română», CVI, 1988, nr. 11—12, p. 150). La rîndul său, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist informa pe membrii Sfintului Sinod, în cadrul aceleiași ședințe de lucru, că această «lipsă de preoți» din Vicariatul de la Gyula se «va împlini în parte cu cei doi candidați aflați la studiu în România și care se vor putea hirotoni la încheierea studiilor, în iulie 1989» (Apud revista «Biserica Ortodoxă Română», CVI, 1988, nr. 11—12, p. 151).

Deși a dispus de posibilități limitate de acțiune, pînă în prezent, totuși Biserica Ortodoxă Română și-a manifestat, cu generozitate, sprijinul față de credincioșii ortodocși din Vicariatul de la Vîrșeș și cel de la Gyula, mai ales sub forma acordării de burse de studiu la instituțiile ei de învățămînt teologic și a oferirii gratuite a obiectelor de cult (icoane, sfinte vase, veșminte liturgice etc.), a cărților liturgice și revistelor teologice.

Cerința vremii actuale impune însă ca Biserica Ortodoxă Română să manifeste o preocupare sporită față de cele două vicariate ortodoxe române, adică de la Vîrșeș și de la Gyula. Și o astfel de preocupare ar consta, în primul rînd, prin luarea deciziei sinodale de ridicare a celor două vicariate la treapta de episcopie. Iar o dată înălțate la rangul episcopal, cele două episcopii, — de Vîrșeș și de Gyula —, se vor afla, desigur, sub oblăduirea canonică a Bisericii Ortodoxe Române. Cu toate acestea, s-ar cuveni ca Episcopia de Vîrșeș să se afle, mai întîi, sub jurisdicția canonică directă a Mitropoliei Banatului, care a purtat, de altfel, și pînă în prezent, o grijă deosebită față de activitatea Vicariatului ortodox român din Vîrșeș. Tot astfel, și viitoarea Episcopie de Gyula s-ar cuveni să se afle în legătură canonică directă cu ierarhul ortodox al Oradiei. Și aceasta, mai ales datorită apropierii geografice a Episcopiei de Oradea de orașul Vîrșeș, precum și a faptului că în ultimii ani ierarhul Oradiei, Prea Sfințitul Episcop Dr. Vasile Coman, a fost cel care a pur-

tat de grijă de Vicariatul românilor ortodocși din Ungaria, din încredințarea Sfintului Sinod (A se vedea, articolul intitulat, *Prea Sfințitul Episcop Dr. Vasile Coman al Oradei, la vârsta de 75 de ani*, semnat de redacția revistei, «Biserica Ortodoxă Română», CVI, 1988, nr. 1—2, p. 65). Cert, episcopul de Virșeț și episcopul de Gyula vor fi membri de drept ai Sfintului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, cu toate drepturile și îndatoririle ce decurg, firește, din aceasta. Iar, cât privește, pe viitorii episcopi de Virșeț și de Gyula, aceștia trebuie să fie aleși de către Sfintul Sinod al Bisericii noastre dintr-o preoție celibatari sau văduvi ai celor două vicariate, ce se disting în pastorație și în viața lor duhovnicească.

Îmbucurător este faptul că, în virtutea hotărârii recente a Sfintului Sinod, — din 12—13 decembrie 1988 —, urmează să se instaureze contacte periodice între conducerea Vicariatului ortodox român din Virșeț cu Centrul eparhial din Timișoara și ale conducerii Vicariatului ortodox român din Gyula cu Centrul eparhial din Oradea. După ridicarea celor două vicariate însă la treapta de episcopii, s-ar cădea ca Biserica Ortodoxă Română, prin ierarhii ei, în frunte cu Patriarhul acesteia, să intensifice vizitele canonice în cele două eparhii, de Virșeț și de Gyula, spre întărirea credinței ortodoxe a credincioșilor acestora. În acest sens, ar contribui și întemeierea unui așezământ monahal, fie el și un schit, în fiecare din cele două episcopii. De asemenea, în aceeași linie, de întărire a credinței ortodoxe a credincioșilor din cele două viitoare episcopii, de Virșeț și de Gyula, va trebui să se înscrie și mărirea numărului de burse de studiu în instituțiile teologice române pentru tineri ortodocși din respectivele episcopii. Și, în felul acesta, s-ar rezolva, totodată, insuficiența actuală de preoți slujitori, îndeosebi în Vicariatul de la Gyula.

Evident, ridicarea Vicariatului de Virșeț și a Vicariatului de Gyula la treapta de episcopii va da posibilitatea Bisericii Ortodoxe Române să-și manifeste, cu mai multă eficacitate, grija sa față de diaspora ortodoxă română din Iugoslavia și Ungaria. În același timp, prin tot ce va întreprinde pentru diaspora ortodoxă română din cele două țări vecine, Iugoslavia și Ungaria, Biserica Ortodoxă Română va contribui, desigur, la păstrarea identității spirituale a românilor trăitori în acestea și a perpetuării dragostei de neamul lor de obârșie.



# DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

## SĂRBĂTORIREA ZILEI HRAMULUI LA INSTITUTUL TEOLGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Zi de bucurie și de comuniune sufletească, sărbătoarea hramului Institutului Teologic Universitar din București, prăznuită la 30 ianuarie în fiecare an, a adunat și anul acesta, în aceeași unitate de simțire și trăire creștinească, pe conducătorii, profesorii, doctoranzii, studenții și ostenitorii acestui așezământ de cultură teologică, reîncădrat de curind în noul învățământ universitar al țării noastre. Pentru toți cei care activează, sau au activat, în Institutul Teologic Universitar din București, ziua Sfinților Trei Ierarhi — Vasile cel Mare, Grigore Cuvîntătorul de Dumnezeu și Ioan Gură de Aur — este trăită cu un spor de bucurie și desfătare sufletească oferite de programul slujbelor sfinte ale privegherii și Sfintei Liturghii, precum și de cel festiv prezentat de studenții teologi.

Păstrînd firul unei frumoase și îndătinată tradiții, în ajunul sărbătorii, un sobor de preoți și diaconi, cadre didactice ale Institutului Teologic, condus de P. C. Pr. prof. Dumitru Radu, a săvîrșit slujba privegherii. La sfîrșitul slujbei de priveghere, P. C. Diac. conf. Petru David a rostit un frumos și mișcător cuvînt de învățătură.

În dimineața zilei de 30 ianuarie s-a săvîrșit, în biserica «Sfînta Ecaterina», paraclisul Institutului Teologic, Sfînta Liturghie arhierască, de către P. S. Episcop Roman Ialomîteanul, vicarul Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi, membri ai corpului didactic al Institutului Teologic.

Predica zilei a fost rostită de studentul Liviu Rotaru din anul IV, care, într-un înălțător panegiric, a evidențiat însemnătatea Sfinților Trei ierarhi în viața și spiritualitatea Bisericii. La sfîrșitul slujbei Sfintei Liturghii s-a oficiat parastasul pentru ctitorii, profesorii, studenții și ostenitorii Institutului, adormiți în Domnul.

La slujba din biserică au fost de față: Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist al Bisericii Ortodoxe Române, P. S. Episcop Gherasim al Rîmnicului, profesorii activi și onorari ai Institutului, doctoranzii, studenții și credincioșii.

După programul religios săvîrșit în paraclis, întreaga asistență a trecut în sala de festivități a Institutului Teologic, unde a avut loc partea doua a sărbătorii hramului. Festivitatea a fost cinstită cu prezența Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist al Bisericii Ortodoxe Române, însoțit de P. S. Episcop Gherasim al Rîmnicului și de P. S. Episcop Nifon Ploieșteanul, vicar patriarhal, de PP.CC. Părinți Consilieri patriarhali și ai Arhiepiscopiei Bucureștilor. A fost de față un reprezentant al Universității din București.

Festivitatea cinstirii Sfinților Trei Ierarhi a fost deschisă de P. C. Pr. prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului Teologic. În cuvîntul său de deschidere, P. C. Pr. prorector a arătat că sărbătoarea patronilor Institutului este una dintre marile sărbători ale Ortodoxiei, iar pentru acest așezământ de cultură teologică este un moment de elevație spirituală. Învățămîntul teologic datorează mult acestor trei luceferi ai Ortodoxiei, căci teologia lor rămîne peste veacuri. Sărbătorirea hramului nu este decît un omagiu adus acestor mari dascăli ai lumii și ierarhi. P. C. Părinte prorector a exprimat, în numele celor prezenți, bucuria pentru prezența, a această festivitate, a înfiștătătorului Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, arătînd și prin aceasta grija pe care o poartă învățămîntului nostru teologic. Mulțumind apoi reprezentantului Universității din București și celorlalți participanți la festivitate, pentru prezența lor la această bucurie a Institutului, a anunțat titlul prelegerii festive, susținută de P. C. Pr. prof. Dumitru Popescu, rectorul Institutului Teologic din București. P. C. Sa a vorbit despre *Actualitatea teologiei trinitare a Sfinților Trei Ierarhi*. Prelegerea a fost o expunere de înaltă ținută științifică și de profunde și subtile reflecții

teologice asupra uneia dintre cele mai nepătrunse taine ale credinței creștine — Sfânta Treime. Vorbitorul a prezentat, cu competența-i cunoscută, concepția acestor mari teologhisitori referitoare la Sfânta Treime, într-un veac atît de frămîntat de erezii antitrinitare și de interminabile discuții și controverse teologice. Invățătura lor trinitară rămîne normativă și oficială pentru Biserica Ortodoxă, Sfinții Trei Ierarhi fiind ca lumini călăuzitoare peste veacuri pentru ostenitorii în tainele sfintei teologii.

După prelegerea festivă, a urmat programul artistic prezentat de studenții teologi. Sub conducerea P. C. Pr. conf. Nicu Moldoveanu, corul studenților și studentelor a oferit un frumos concert de coruri religioase, clasice și patriotice. Programul a fost alcătuit din următoarele piese: «Rugăciune», de Ion Popescu-Pasărea, armonizată de Pr. AnTON V. Uncu; «Luminînda Sfinților Trei Ierarhi», glas 3, armonizată pentru cor mixt de Pr. conf. Nicu Moldoveanu; «Venii toți», cîntare de la polieleul Sfinților Trei Ierarhi, armonizată de Prof. Nicolae Lungu; «Taina creștinătății», glas 5, de Ion Popescu-Pasărea, armonizată de Prof. N. Lungu; «Revedere», de Dimitrie G. Kiriac, pe versuri de M. Eminescu; «În pădure», de Ciprian Porumbescu; «Corul robilor» din opera «Nabuco», de Giuseppe Verdi; Cor din opereta «Crai nou», de Ciprian Porumbescu; «Pe-al nostru steag e scris Unire», de Ciprian Porumbescu; «Tricolorul», de Ciprian Porumbescu; «Pui de lei», de Ionel Brătianu.

Concertul a fost executat cu înaltă măiestrie artistică, trezind aprecierea și admirația celor prezenți.

La sfîrșit a luat cuvîntul Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, care și-a exprimat bucuria de a fi participat la acest popas sărbătorec din viața Institutului Teologic din București, unde, după predica frumoasă rostită în biserică, în sala de festivități, atît cuvîntul Părintelui rector Dumitru Popescu, cît și concertul studenților au fost adevărate mărgăritare oferite celor de față. Prea Fericirea Să a arătat că Sfinții Trei Ierarhi, patronii și ocrotitorii învățămîntului teologic, se bucură de o cinstire și prețuire din ce în ce mai mare în teologie, pentru profunzimea lor de gîndire și de viață. Pentru teologia românească, Sfinții Trei Ierarhi sînt niște luceferi care au călăuzit-o prin secole și i-au dat un spor de strălucire. Teologia Sfinților Trei Ierarhi rămîne actuală, peste veacuri, iar opera lor de caritate socială este un exemplu viu pentru noi, cei de azi. Prea Fericitul Părinte Patriarh a îndemnat părintește pe studenți și profesori să facă din spațiul lor un spațiu sacru, imbinînd munca de cercetare teologică, cu rugăciunea și slujirea la altar, slujire care trebuie să se continue, prin acea «Liturgie de după Liturgie», și în viața socială, concretizată în grija pentru cei săraci și orfani, așa cum au trăit-o și experimentat-o și Sfinții Trei Ierarhi. Prin aceasta ne aflăm pe drumul adevăratei slujiri a lui Dumnezeu și a semenilor.

Cu cuvîntul Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, festivitatea sărbătorii hramului Institutului Teologic Universitar din București s-a încheiat. În acordurile imnului patriarhal, Prea Fericitul Părinte Patriarh și întreaga asistență au părăsit aula Institutului, cu satisfacția înscrierii în răbojul vieții acestui așezămînt teologic, a încă unei pagini de vrednică amintire.

Pr. Prof. NICOLAE NECULA



# RECENZII

Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, 572 pagini.

Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, ucenicul și fiul sufletesc al regretatului Părinte Liviu Stan, profesor și canonist de excepție, cu o creație științifică de specialitate, de recunoaștere europeană, oferă Bisericii noastre strămoșești — recte canoniștilor (studenți și profesori), preoților și ierarhilor ei de astăzi și de mâine — un dar care-l înscrise în cartea de aur a osirdiei și împlinirilor cărturărești. Din titlul și conținutul lucrării, cititorul avizat își dă îndată seamă că are de-a face cu un adevărat tratat de drept canonic ortodox, sistematic și bine articulat, și nu cu un simplu manual pentru uzul studenților. Dar, experiența didactică și de cercetare a autorului a făcut ca acest tratat unic în literatura de specialitate, din Biserica Ortodoxă, să poată folosi și ca un adevărat *vademecum* pentru orice student teolog, care se nevoiește a pătrunde tainele unei discipline teologico-juridice, atât de vaste și atât de necesare pentru buna organizare a vieții bisericești.

Acest tratat, de înaltă ținută științifică, străbătut de o gândire analitică și expozitivă, care a știut să așeze în granițele doctrinei canonice ortodoxe un vast material informativ și documentar, are darul de a umple un mare gol în literatura românească de specialitate. Într-adevăr, de mai bine de 50 de ani se simțea lipsa stringentă a unui îndrumător canonic, a unei călăuzi care să familiarizeze și să introducă pe studenți, preoți, ierarhi, teologi sau cercetători din alte domenii de cercetare științifică în labirintul disciplinei Dreptului canonic ortodox. După propria-i mărturisire prin acest «manual», autorul a urmărit să aducă «la îndeplinire obligația asumată prin înțelegerea survenită și îndatorirea ce o are ca legatar testamentar instituit de regretatul profesor îndrumător și părinte sufletesc Liviu Stan...» (*Prefață*). Fără îndoială, «prin tipărirea lucrării de față», regretatului savant i se aduce de mult apreciatul său ucenic «cu recunoștință un profund omagiu» (*Prefață*). Firește, lucrarea de față poartă în toate articulațiile ei organice gândirea magistrului, care a fost potențată de un suflu nou în scriitura vrednicului său ucenic. Și, evident, ce alt act mai demn de pioasă recunoștință poate aduce un ucenic magistrului său ?

În cele două părți ale vol. I — Introducere în Dreptul canonic ortodox și organizarea Bisericii — cititorul avizat are posibilitatea să-și clarifice nu numai noțiunile de specialitate, ci să ia cunoștință și de ultimele cercetări în domeniu. De altfel, o asemenea precizare judicioasă și aproape exhaustivă a noțiunilor de specialitate și o coroborare a materialului documentar furnizat de tradiția canonică ortodoxă cu ultimele cercetări în domeniu, rar aflăm în manualele sau tratatele de Drept canonic ortodox care au apărut în secolul nostru. De pildă, capitolul intitulat «Codicii sau colecțiile de legi bisericești» dau măsura unei munci anevoioase și de durată prin arhive și biblioteci și a unei competențe demne de statura unui cercetător remarcabil.

Partea a doua a lucrării oferă și ea un tezaur de gândire ecleziologică-canonice, aducând prețioase corective și unor afirmații eronate strecurate prin studii, manuale și tratate ale unor teologi ortodocși. De pildă, autorul afirmă, cu îndreptățire, că «înfașibilitatea presupune în mod necesar sfințenia, care este un atribut numai al Bisericii, nu și al clerului sau al corpului episcopal» (p. 187), adică al Sinodului, cum se mai afirmă încă, din nefericire, de către unii dogmatiști, canoniști, ecleziologi, istorici etc. Același corectiv îl află, cititorul și cu privire la constituția succesiunii apostolice. Arhim. prof. dr. Ioan N. Floca ține să precizeze că succesiunea apostolică... trebuie privită ca fiind constituită din dreapta credință și din harul sfinților, iar toate celelalte elemente prin care se manifestă sau în care se concretizează puterea bisericească trebuie privite numai ca elemente derivate din acestea două care le pun și pe acelea în adevărata lor lumină ca elemente auxiliare în raport cu acelea» (p. 224). Deci, nu

este vorba de o *successio phisica*, ci de moștenirea harului și a credinței împărtășite unicilor lor de Sfinți Apostoli, moștenire care s-a transmis și s-a păstrat în integritatea și autenticitatea ei doar în Biserica Ortodoxă, care a rămas în aria succesiunii apostolice.

În partea a doua a lucrării, autorul a inserat două capitole care nu credem că și-ar găsi locul potrivit în iconomia lucrării, și anume, capitolul IV, intitulat «Bunurile și averile bisericesti», și cap. V, intitulat «Forme instituționale de manifestare a credinței și dragostei creștine apărute în Biserica veche». După părerea noastră, ele ar fi putut figura în volumul al doilea care se află în curs de apariție. Fără îndoială că părerea noastră nu diminuează cu nimic valoarea fără de egal a lucrării pe care am dori doar să o supunem atenției unei lecturi rodnice și fructuoase din partea cititorilor revistei noastre. Pentru Biserica Ortodoxă, în general, și pentru Biserica Ortodoxă Română, în special, cartea P. c. arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca va rămâne nu numai un remarcabil eveniment editorial, ci și o lucrare de referință pentru canoniști, ecleziologi, dogmatiști, istorici etc. În fiecare pagină a lucrării, cititorul va afla chintesiență însăși învățătura canonică a Bisericii Ortodoxe. Pentru noi, românii, specialiști în dreptul canonic, lucrarea aceasta este înainte de toate o creație de maturitate a școlii românești de Drept canonic, care datorează mentorului ei, regretatul Părinte prof. dr. Liviu Stan, temelile ei de nezdrunținat. Într-adevăr, prin această lucrare, școala românească de Drept canonic se va impune nu numai în contextul vieții universitare ortodoxe, ci și în al celei catolice și protestante, servind totodată ca temei canonic în dialogul teologic și ecumenic bilateral și multilateral din zilele noastre.

Continuând și amplificând filonul de aur al gândirii magistrului său, P. c. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca a înzestrat pe studenții teologi cu un manual de specialitate de excepție, pe canoniștii și specialiștii în domeniu cu un tratat de referință, în care erudiția, informația, documentația și stilul trădează un specialist de marcă al Dreptului bisericesc, și pe oamenii de cultură, în general, cu o lucrare de inițiere judicioasă și competentă în vastul domeniu al ecleziologiei canonice. Evident toate aceste merite și calități vor impune lucrarea P. c. arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca în circuitul universal al cărților de certă valoare ideatică, informațională, documentară și științifică.

(Pr. prof. NICOLAE DURĂ)

Michael Walsh, *The Secret World of Opus Dei* (Lumea secretă a Opus-ului Dei), London, 1989, 233 p.

Cartea lui Michel Walsh, intitulată, *Lumea secretă a Opus-ului Dei* (*The Secret World of Opus Dei*), a fost, după mărturisirea autorului, «conceptată la Londra în anul 1983» (p. 7), dar redactarea acesteia a devenit posibilă doar datorită ajutorului primit din partea a «patru foști membri ai Opus-ului Dei, și anume, Pr. Vladimir Felzmann, Dr. John Roche, Maria del Carmen Tapia și Prof. Raimundo Pannikar» (p. 7). Cu toate acestea însă, Michel Walsh a început să scrie despre Opus Dei încă din anul 1971, când a publicat articolul, «Fiind corect față de Opus Dei» («Being Fair to Opus Dei»), în «The Month» (Mensual), pe august.

Autorul *Lumii secrete a Opus-ului Dei*, Michael Walsh, este un fost iezuit, istoric al Bisericii Catolice și, în prezent, activează într-un Colegiu al Universității din Londra.

Opus Dei sau, în traducere românească, 'Lucrarea lui Dumnezeu', este o organizație catolică, ce a luat naștere la Madrid, în Spania, la 2 octombrie 1928. Membrii organizației erau doar bărbați pînă în anul 1930, când au fost permise în aceasta și femei.

Intemeietorul Opus-ului Dei a fost Preotul Jose Maria Escrivá de Balaguer (9 ian. 1902—26 iunie 1975)<sup>1</sup>, care a și fost ghidul duhovnicesc al membrilor organizației. De

1. Escrivá de Balaguer a fost hirotonit preot la 28 martie 1925 (p. 24). În anul 1947, Escrivá a fost ridicat de Vatican «la rangul de 'prelat de casă' al Papei, ce l-a dat dreptul la titlul de monsenior și să poarte purpură» (p. 56). Iar, în anul 1968, lui Escrivá i s-a acordat titlul de Marchiz de Peralta, precum și alte decorații (p. 22).

Din martie 1976, la conducerea Opus-ului Dei se află succesorul lui Escrivá, Alvaro del Portillo care, pe lângă titlul de monsenior, are și dreptul la «un inel de episcop și o cruce pe piept, asemenea unui episcop — ceea ce el nu este» (p. 56), — începînd cu 1982, când organizației sale i s-a acordat «Prelatura parsonală».

altfel, îndrumările spirituale date de Escrivá membrilor Opus-ului Dei au fost publicate într-o lucrare de 999 sentințe numită «Calea» («El Camino») (p. 11). Până în prezent, «Calea» a apărut în treizeci și șase de ediții în spaniolă, iar în traduceri, — între care și în esperanto, amharică și albaneză —, în treizeci și cinci de limbi, «într-un total de 189 ediții» (p. 188).

Printre membrii ierarhiei catolice s-ar afla, după Walsh, «probabil mai puțin de doisprezece» (p. 14) prelați, membri ai Opus-ului Dei. În schimb, influența organizației Opus Dei se dovedește importantă printre unii membri ai Curiei papale, mai ales în calitatea acestora de consultanți ai diverselor Congregații — Secretariate ale Vaticanului (p. 14).

În întreaga lume, membrii Opus-ului Dei s-ar ridica, în baza unui document-studiu, emis de însăși această organizație și prezentat Vaticanului în anul 1979, la vreo «72.375 membri în optzeci și șapte de țări diferite», în acel timp, și din care «doi la sută sînt preoți» (p. 78). Iar din totalul membrilor, se crede că «aproximativ 35.000 de membri sau vreo 40% din toți membrii organizației» (p. 132) sînt în Spania. În Statele Unite ale Americii sînt vreo 2.500 de membri, iar în Marea Britanie vreo 300—400 (p. 15). Și, din cei peste șaptezeci de mii, «în general 30% sînt membri plini sau 'numéraires'» (p. 15), bărbați și femei, ce «trebuie să aibă doctorate sau să fie capabili să le obțină» (p. 121). Alți «20% sînt 'oblates', cu angajamente similare celor din categoria 'numéraires', dar trăind departe de centrele Opus-ului. Cealaltă jumătate a membrilor, numiți 'supernuméraires', au o legătură mai puțin strînsă cu organizația, deși sînt dirijați tot de Constituția Opus-ului» (p. 15), și anume prin 'Scrisoarea Apostolică', «Ut sit», din 28 noiembrie 1982. Cu începerea din anul 1947 au fost primiți în «Opus Dei» și membri căsătorii, ca 'supernuméraires' (p. 57). Cei binevoitori față de Opus Dei, fără să fie membri, sînt considerați de către organizație, drept 'cooperatori'.

În fine, ar mai fi de semnalat că și în rîndul membrilor 'numéraires' există diverse categorii (p. 62).

Pentru a face accesibilă hirotonia membrilor mireni ai Opus-ului Dei, în anul 1943, Escrivá înființează «Societatea Sacerdotală a Sfîntei Cruci».

De către Vatican, Opus-ul Dei a fost recunoscut drept instituție seculară a Bisericii Catolice în anul 1947, ceea ce a impus ca organele de conducere ale organizației să-și mute reședința la Roma (p. 56).

Constituția Opus-ului Dei a fost promulgată de către Congregația sacră pentru religie a Vaticanului la 16 iunie 1950. La 28 noiembrie 1982, însă, a fost promulgată o nouă Constituție pentru Opus Dei, ce se află în vigoare și în prezent.

Papa Ioan Paul al II-lea, considerat drept «conservator» (p. 77), a acordat organizației Opus Dei, în anul 1982, un nou statut juridic de 'prelatură personală' («prelatura personalis»), dependentă de Congregația sacră pentru episcopi, Vaticanul a publicat și o declarație în ziarul său, «Osservatore Romano», din 28 noiembrie 1982, prin care anunța că organizației Opus Dei i s-a acordat statutul de 'prelatură personală, adică un fel de dioceză fără teritoriu. Nu-i mai puțin adevărat însă, că cu cîteva luni mai înainte, și anume la 23 august 1982, deja oficiul de presă al Vaticanului anunța că Papa hotărîse să instituie Opus Dei drept prelatură personală» (p. 80). Cert este însă că declarația Vaticanului, prin care acorda prelatură personală pentru Opus Dei, era făcută public «doar la 28 noiembrie 1982, dată la care a fost aprobată și Constituția» (p. 80). Noul titlu de 'prelatură personală', acordat de Papă, avea să fie înmînat Președintelui general al Opus-ului Dei abia la 19 martie 1983, de către nunciul papal în Italia, în biserica Sfîntul Eugen (San Eugenio), una din cele două biserici ale organizației în Roma (p. 80). Astfel, s-a ajuns ca, datorită 'prelaturii personale', Opus Dei să înceze de-a mai fi «o instituție seculară» (p. 84).

Se cuvine însă a fi precizat că întemeietorul Opus-ului Dei, Escrivá, solicitase Papei Paul al VI-lea acordarea unei «prelaturae nullius» pentru organizația sa. Papa Paul al VI-lea n-a dat însă curs favorabil cererii lui Escrivá. De altfel, «cu greu se poate spune că Papii dinaintea celui actual au fost entuziaști în aprobarea Opus-ului, iar pentru episcopii ce primeau membrii Opus-ului în dioceza lor, este evident că mulți dintre episcopi, fie că nu-i acceptau, fie că erau nemulțumiți, aflînd de stabilirea acestora în jurisdicția lor» (p. 183).

După Michael Walsh, «prelatura personalis» a fost acordată, pe nedrept Opus-ului Dei, de către Papa Ioan Paul al II-lea, intrucît marea majoritate a membrilor acestei organizații sînt mireni, în timp ce noul Cod de Drept al Bisericii Catolice nu-i menționează pe aceștia (A se vedea, p. 85). Prin urmare, conchidea Walsh, «în ciuda pretențiilor Opus-ului că are vreo 80.000 de membri, se poate spune cu încredere că Opus

nu este o organizație de mireni, ci de clerici, care sînt doar 1.273 de preoți, potrivit celor inserate în ultima ediție a almanahului Vaticanului, 'Anuario Pontificio'. (p. 87).

Opus Dei are centre deschise în Spania și Portugalia (din 1945), în Anglia (din 1946), în Franța și Irlanda, (din 1947), în Mexic și S.U.A. (din 1949), în Chile (din 1950), în Columbia și Venezuela (din 1951), în Germania Federală, Peru și Guatemala (din 1953), în Ecuador (din 1954), în Uruguay (din 1956), în Brazilia și Austria (din 1957), în Japonia (din 1959), în Filipine (din 1964), în Belgia (din 1965), precum și în alte țări în anii următori (p. 65).

În Africa, Opus Dei a pătruns, mai întîi, în Kenia, apoi în Nigeria, în cursul anului 1958. În Kenia, Opus Dei deschidea în Nairobi două școli în anul 1961 (p. 66).

Chiar în Australia ajunge Opus Dei în anul 1963, iar cîtiva ani mai tîrziu, în 1971, deschide un Colegiu la Universitatea din New South Wales.

Cea mai prestigioasă instituție superioară de învățămînt a Opus-ului Dei și-a început însă activitatea în anul 1952, cînd Universitatea spaniolă din Navarra a fost stabilită la Pamplona, sub conducerea unui distins membru al organizației, Sanchez Bella. În anul 1960, cînd Universitatea număra vreo 1.500 de studenți, a fost recunoscută și de Sfîntul Scaun, iar Escrivă de Balaguer desemnat ca 'Mare Cancelar' al acesteia (p. 66).

Potrivit documentului-studiu redactat de Opus Dei în anul 1979, organizația activa atunci «în 479 universități și școli superioare în toate cele cinci continente, în 604 publicații, în 52 stații de transmisie, atît radio cit și televiziune, în 38 de agenții de presă și publicate, în 12 producții de filme și operații de distribuire» (p. 78). Și, fi-rește, pe lîngă cele menționate mai sus, Opus Dei dispune și de edituri și librării.

Organizația Opus Dei este «împărțită pe regiuni» (p. 102). Fiecare regiune geografică este condusă de un consilier regional', «numit de prelat cu aprobarea consiliului său» (p. 102). Consiliul regional este alcătuit din maximum doisprezece consilieri, din care unul este numit 'Apărător', care se preocupă de aplicarea regulamentelor. (A se vedea, p. 102).

Posturile cele mai importante ale organizației Opus Dei sînt două, și anume, cel de 'procurator', «care reprezintă interesele Opus-ului pe lîngă Sfîntul Scaun» (p. 102), și cel de 'prefect spiritual', care are «misiunea de îndrumător duhovnicesc în cadrul prelatului și de-a se preocupa de viața duhovnicească a oblaților și supranumerarilor» (p. 102).

Constituția Opus-ului Dei din anul 1950 nu putea fi cunoscută nici chiar de membrii acestei organizații (p. 15). De altfel, această Constituție nu se afla expusă nici chiar în librăriile Opus-ului Dei (p. 16). În schimb, noua Constituție din 1982 avea să fie înmînată episcopilor din diocesele în care activează Opus Dei, în timp ce, nici de data aceasta, «episcopii ajutători, responsabili de o regiune a diocesei în care Opus-ul instalează centre, nu primiseră niciun exemplar al acesteia» (p. 16). Pe la jumătatea anului 1986, însă, Constituția din 1982 avea să fie reprodusă într-un periodic spaniol p. 16.

Printre caracteristicile organizației catolice Opus Dei pot fi menționate, de exemplu, promovarea 'catolicismului naționalist' și a «doctrinei catolice conservatoare'. Așa se și explică de ce Opus Dei nu vede cu ochi buni Conciliul III Vatican și deciziile sale, iar întemeietorul organizației, Escrivă, «s-a luptat din greu să i se opună» (p. 72). Și, desigur, Escrivă n'a fost de acord nici cu deciziile Conciliului II Vatican (p. 183). De aceea se întîmplă că, pînă astăzi, în lăcașurile de cult ale Opus-ului Dei serviciile religioase se săvîrșesc încă în limba latină p. 73. Totodată, adept al Teologiei tradiționale a Bisericii Catolice, Escrivă s-a opus Teologiei liberării din America Latină p. 74.

Potrivit afirmațiilor lui Michael Walsh, Opus Dei, ca organizație religioasă, «este exclusivă la diferite niveluri: în recrutarea selectivă și în secretul cu care se înconjoară ea însăși» (p. 178). Secretul și discreția, de altfel, sînt cerute de organizație membrilor ei p. 120—121. Pe de altă parte, deși «este o organizație laică», în mod tehnic este o instituție clericală în cadrul Bisericii și este dominată, fără îndoială, de clerici. De asemenea, una din caracteristicile sale este aceea că depinde aproape în întregime de lucrările întemeietorului ei și este toată modelată de spiritualitatea acestuia» (p. 179). Așadar, cu privire la organizația Opus Dei se poate vorbi despre «proceduri de recrutare, disciplină internă a Opus-lui și angajament total al membrilor» (p. 179). Dar, tocmai lăta de ce, «bazată pe aceste criterii, Opus a căzut, mai degrabă, în categoria sectară, decît în aceea a unui ordiș religios» (p. 180). De aici și constatarea lui Walsh, că «esența 'prozelitismului' în Opus Dei este tocmai convingerea că întreaga lume tre-

buie să fie convertită în modul lui Escrivá de a înțelege mesajul evanghelic» (p. 181). Mai mult chiar, potrivit aceluiași Walsh, «Opus manifestă foarte multe din caracteristicile pe care le descoperă sociologii când analizează sectele religioase și comportarea sectară» (p. 181).

Raimundo Panicar, care «a fost poate cel mai distins teolog academic» (p. 29), membru al Opus-ului Dei, — până în anul 1965, când a părăsit această organizație —, consideră că «Opus-ul dorește să salveze lumea de ea însăși în numele lui Dumnezeu, dar în propriii termeni al Opus-ului. Desigur, termenii Opus-ului sînt identici cu cei ai fondatorului. Tot harul conducînd la mîntuire ajunge la membrii Opus-ului Dei prin întemeietor. Doar prin harul întemeietorului, tu ești ceea ce ești» (p. 171). Prin urmare, mîntuirea membrilor Opus-ului Dei, afirma, la rîndul său, Walsh, «este garantată de Tatăl / Fondatorul» (p. 182). Or, se știe că potrivit însăși învățaturii oficiale a Bisericii Catolice, nimeni nu poate avea certitudinea mîntuirii. Iată de ce, membrii Opus-ului Dei «sînt acuzați ocazional, de exemplu, de căderea în eroare Pelagianismului, crezînd că, călăuziți de înțelepciunea fondatorului, ei pot atînge sfințenia prin propriile lor nevoițe» (p. 182). Și, după istoricul Michael Walsh, membrilor Opus-ului Dei li se spune chiar că «mîntuirea este imposibilă, dar din moment ce sînt membrii Opus-ului Dei se mîntuiesc prin organizația la care au aderat... Mîntuirea este mijlocită prin Opus. Fără Opus, fostul numerar este condamnat» (p. 171). Pentru ca, tot Michael Walsh să pună întrebarea: «Opus Dei este o parte importantă a Romano-Catolicismului sau este o sectă certată cu Biserica care a născut-o?» (p. 172) și să dea și răspunsul: «Carol Coulter, o ziaristă irlandeză, a inserat un capitol despre Opus în cartea ei, intitulată, *Sînt Cultele religioase periculoase?*, în care conchidea: «Suspiciunea încă persistă că Biserica Catolică are propriul său cult, protejat pînă acum de cele mai înalte sfere ale Bisericii chiar» (p. 172).

Cit privește atitudinea actuală a Vaticanului față de Opus Dei, Michael Walsh o prezintă astfel: «Fără îndoială că sînt în birocrăția papală romană și la cel mai înalt nivel aceia a căror viziune a Bisericii coincide cu aceea a Opus-ului» (p. 128). Apoi, continuă Walsh, «sub prezentul Papă, restaurarea vechilor ortodoxii a devenit un program major, condus de cardinalul responsabil pentru Congregația Doctrinei și Credenței, Josef Ratzinger. Intr-un astfel de program, Opus-ul, care a fost angajat într-o acțiune similară în Spania în trei decenii ce au urmat victoriei lui Franco, se potrivește destul de clar. Și în nici o altă parte nu este acest lucru mai amplu demonstrat decît în cazul Teologiei Liberării» (p. 124). Nu este, deci de mirare că, în timpul vizitelor pastorale ale Papei în diferite țări ale lumii, membrii Opus-ului Dei îl primesc cu pancarte pe care se află scris, 'Totus Tuus' ('În Intregime ai Tăii')» (p. 129).

Evident, la rîndul său, și Opus Dei a căutat să răsplătească, oarecum, Vaticanul pentru atitudinea sa binevoitoare, ajutîndu-l din punct de vedere economic. În acest sens, Opus Dei a vărsat Băncii Vaticanului<sup>2</sup> diverse fonduri în ultimele două decenii

<sup>2</sup> Numele oficial al Băncii Vaticanului este cel de «Istituto per le Opere di Religione» sau IOR, în abrevierea sa italiană.

Banca Vaticanului și-a început activitatea în anul 1887, sub denumirea de, «Adminstrarea activității Religiei». Noua denumire, de IOR, i-a dat-o Papa Pius al XII-lea în anul 1942. Banca poate «ține și investi bani în numele ordinelor religioase și al altor întreprinderi legate de Biserică» (p. 154). Sediul Băncii se află în interiorul Cetății Statului Vatican, «și prin urmare nu pe teritoriu italian, ceea ce o pune în afara legii bancare italiene» (p. 154).

Din anul 1971, președintele al Băncii Vaticanului a fost arhiepiscopul Paul Marcinkus. «un prelat născut la Chicago, de origine lituaniană, ce pare să fi activat atît ca gardă de corp a Papei cit și ca manager al călătoriilor acestuia» (p. 154). Urmare însă mandatului de arestare a lui Marcinkus, emis de guvernul italian, «mișcările sale s-au limitat la Cetatea Statului Vatican» (p. 154).

Marcinkus a intrat la IOR în anul 1968, unde a căutat să diversifice investițiile acesteia și să dezvolte legături cu Banca Ambroziană din Milano și, mai ales, cu omul de afaceri, legat de ultima, Roberto Calvi, care avea, însă, la 18 iunie 1982, să fie găsit spînzurat sub podul londonez «Blackfriars Bridge». De notat că, Calvi era prietenul bancherului sicilian Michele Sindona, ce avea «strînse relații cu Mafia» (p. 155), și care a fost condamnat pentru fraudă la douăzeci și cinci de ani închisoare în S.U.A., în anul 1980. Din S.U.A., Sindona a fost adus într-o închisoare din Italia, pentru a răspunde imputărilor ce i se aduceau în privința ruînării Băncii Private Financiare ('Banca Privata Finanziaria'), în anul 1974. La 22 martie 1986, Michele Sindona se sinucidea într-o închisoare italiană.

(p. 155—157). Se presupune chiar că centrul de operații financiare ale Opus-ului Del ar fi Londra, unde organizația dispune, într-adevăr, de banca sa, numită, 'Banco Urquijo Hispano-Americano' (p. 158).

Care este însă atitudinea ierarhilor catolici față de Opus Dei? La această întrebare se poate răspunde, pe de o parte, că episcopatul spaniol, ca și alți ierarhi catolici, de altfel, au fost contra acordării 'prelaturii personale' organizației Opus Dei. Mai mult chiar, unii ierarhi catolici s-au opus extinderii activității Opus-ului Dei în diocesele lor (p. 129). Și, înțilnim chiar cardinali din Curia papală ce s-au opus Opus-ului Dei, cum ar fi cardinalii Pironio și Beneli (p. 129). Pe de altă parte, «este adevărat că mai bine de o mie de prelați au scris la Roma solicitând introducerea cazului Monseniorului Escrivá de Balaguer pentru canonizarea sa ca sfânt» (p. 128). Astfel, nu este deloc de mirare dacă organizația Opus Dei s-a preocupat de canonizarea fondatorului ei, Monseniorul Escrivá de Balaguer, fără încetare, de la trecerea la cele veșnice ale acestuia în anul 1975 și pînă în prezent (p. 195). Iar Michael Walsh este, și el, de părere că, «dată fiind puterea și starea bună a Opus-ului Dei, canonizarea Fondatorului ei pare inevitabilă» (p. 195), cu toate că «John Roche și alți foști membri au dus o campanie contrară» (p. 195). Și, într-adevăr, Michael Walsh avea dreptate, căci după apariția cărții sale, foarte recent, o etapă a procedurii în vederea canonizării lui Escrivá a fost depășită la Roma<sup>3</sup>.

Influența organizației Opus Dei se face mai simțită în țările de limbă spaniolă din America Latină și, în primul rînd, firește, în Spania, unde amiralul lui Franco, Carrero Blanco, — asasinat în decembrie 1973 —, era protectorul acesteia (p. 142). Prin urmare, nu este deloc întimplător dacă între 1965 și 1970 înțilnim «un număr de miniștri aleși de Franco din rîndurile membrilor Opus-ului» p. 132. Cert este însă că influența Opus-ului Dei scade din ce în ce mai mult în Biserica Catolică. Michael Walsh certifică această stare de lucruri prin astfel de afirmații: «În Biserica Catolică, în general, eu consider, totuși, că zenitul șansei Opus-ului a fost atins și poate a fost și depășit. Deși cel mai numeros dintre grupurile conservatoare din Biserică, Opus nu mai este cel mai influent. Poziția aceasta este deținută de organizația italiană 'Comunione e Liberazione' ('Comuniune și Liberare'), a cărei constituție este mult mai deschisă» (p. 196). Iată de ce, conchide autorul cărții, Michael Walsh, «Opus-ul cu regulile și normele sale, cu cenzura sa, controlul său pentru detaliile de zi cu zi ale membrilor săi, clasele sale structurate, legătura sa cu elitele economice și ale puterii, precum am încercat să descriu în această carte, nu poate pretinde să fie o forță eliberatoare. Și în măsura în care a eșuat la acest test, ca sectă, nu este doar mai puțin catolic, dar și mai puțin creștin» (p. 196).

Cît despre Biserica Catolică în care a apărut o astfel de organizație, ca Opus Dei, fostul iezuit, Michael Walsh, face următoarea constatare: «scandalul privind Banca Ambrozană, apariția Opus-ului și a altor organizații sectare asemănătoare în Catolicismul Roman, sînt toate evidente ale unei Biserici ce este astăzi civilizată împotriva ei însăși (p. 185) (Pr. dr. IOAN DURĂ)

3. Într-un articol, nesemnat, inserat la pagina 10 a cotidianului, «La Libre Belgique», din 5 iunie 1990, și intitulat, «Opus Dei își va vedea fondatorul beatificat? O etapă a procedurii este depășită la Vatican» («L'Opus Dei verra-t-il son fondateur béatifié? Une étape de la procédure est franchie au Vatican»), aflăm următoarele: «Șapte decrete ale congregației pentru cele privitoare la sfinți au fost recent publicate la Roma. Printre acestea, decretul de recunoaștere a virtuților eroice privind Monseniorul José Maria Escrivá de Balaguer (1902—1975), fondatorul Opus-ului Dei și al Societății sacerdotale a Sfintei Cruci. Monseniorul Escrivá a fost astfel proclamat venerabil. Un titlu ce nu implică că Escrivá poate constitui obiectul unui cult public, rezervat doar fericitilor și sfinților. Totuși, această etapă permite deschiderea fazei premergătoare beatificării și care consistă din examenul din punct de vedere medical și teologic al unei minuni atribuite mijlocirii celui venerat».

Din același articol mai aflăm, de asemenea, că Opus Dei «are în prezent 75.000 de membri aparținînd la 87 de naționalități. În Belgia, apostolatul Opus-ului a debutat în 1965. În prezent, Opus Dei numără aproximativ 300 de membri și asigură direcția spirituală la centre de la Bruxelles, Louvain, Louvain-la-Neuve, Anvers, Liège și Dongelberg».

## RESUMES

**Le ministère hiérarchique sacramental dans les premières Eglises fondées dans le monde païen (II), par le P. dr. Sabin Verzana**

L'Eglise de Corinthe a été fondée lors du second voyage missionnaire de l'Apôtre Paul (50—52). Les Actes des Apôtres ne contiennent pas des renseignements directs quant à l'ordination de ministres pour l'Eglise de Corinthe, de même que de tels renseignements n'existent pas ni au sujet de l'ordination de ministres pour l'Eglise d'Ephèse, et pourtant ceux-ci existaient et menaient leur oeuvre pastorale dans la capitale de l'Asie Proconsulaire. Dans l'Eglise de Corinthe, comme d'ailleurs partout où un Apôtre faisait son apparition, au début se manifestait le ministère apostolique, que l'on retrouve également au début du ministère hiérarchique sacramental. La présence des ministres ordonnés dans l'Eglise de Corinthe est signalée dès les premiers mots de la première épître aux Corinthiens (1, 2), car le terme de «*ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ*» désigne — si l'on tient compte des résultats de l'exégèse ainsi que des éléments de critique textuelle — les ministres ordonnés. Puis, la présence et l'oeuvre des ministres ordonnés à Corinthe sont signalées à la fin de la première épître aux Corinthiens, où l'on retrouve les recommandations que l'Apôtre Paul — fondateur et guide — faisait aux Corinthiens, le leur obéir (16, 15—16).

L'existence des ministres ordonnés dans l'Eglise de Philippiis est affirmée dans le premier verset même de l'épître adressée par l'Apôtre Paul à cette Eglise, où sont salués, à côté des chrétiens nommés saints, les évêques et les diacres. Le terme «*episkopos*» indique, comme nous montre Saint Jean Chrysostome, les prêtres de Philippiis qui, en l'absence de l'Apôtre fondateur et de l'évêque qui n'était pas encore ordonné, avaient la responsabilité plénière de l'Eglise de Philippiis. Le premier verset de l'épître aux Philippiens souligne, pour la première fois, l'idée de ministère hiérarchique. Epaphrodite, que l'Apôtre des Gentils nomme «*mon frère et mon compagnon de travail et de combat*» (Ph 2, 25) n'est qu'un de ces ministres ordonnés.

**L'image du Christ Sauveur dans la pensée de Mihai Eminescu, par le P. Prof. Dr. Constantin Galeriu**

Dans la formation intellectuelle et spirituelle d'Eminescu, plusieurs influences se sont interpénétrées, marquant de manière spécifique toute sa pensée et son oeuvre. Parmi celles-ci, et en harmonie avec le *Zeitgeist* de la fin du siècle passé, il y a celles schopenhauriennes et, par leur intermédiaire, celles de la philosophie orientale — le hindouisme et le bouddhisme. Mais, au-delà de toute influence, soutient le Père professeur Galeriu, ce que nous révèle une étude approfondie c'est l'héritage des ancêtres en tant que Tradition sacrée et don des prédécesseurs. Le fond de cet héritage est celui chrétien orthodoxe. Eminescu nous révèle dans son être intime et dans la merveilleuse expression de son oeuvre littéraire que le substrat profond de sa vie et de sa création — vie de sacrifice à l'image du Christ et création consacrée à l'amour — c'est la dimension chrétienne.

**Image et ressemblance**, par Vladimir L o s s k y (trad. du français par Lucian Turcescu)

Vladimir Lossky est un de ces très importants théologiens russes qui, exilés en Occident après 1917, ont révélé au monde occidental les beautés de la pensée des Pères d'Orient, remettant ainsi dans ses droits un trésor inestimable et injustement

ignoré. Le texte traduit représente un fragment du sixième chapitre, intitulé «Image et ressemblance», de l'ouvrage de Lossky *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. On y montre d'emblée que par «image de Dieu» l'Orthodoxie n'a pas compris un élément quelconque de l'être humain, mais a étendu cette qualité à la nature humaine toute entière.

Bien que la déification — la ressemblance à Dieu par la grâce fût devenue impossible après la chute, le plan divin ne fut pas aboli, le second Adam — le Christ — rouvrant la voie vers l'union à Dieu par la grâce, but final de l'existence humaine.

**Foi et théologie**, par Vladimir L o s s k y (trad. de l'anglais par Prof. Dr. Remus Rus)

Ce texte représente la traduction du prologue du livre de Vladimir Lossky, intitulé: «*Orthodox Theology. An Introduction*» L'auteur montre qu'en dehors de la foi, la théologie n'a plus de sens; elle ne peut se fonder que sur le témoignage intérieur de la vérité dans l'Esprit, chacun devant devenir un témoin de la vérité. La foi doit être consciente. Elle mortifie l'intellect et lui confère de la vigueur. C'est toujours elle qui fait l'intelligence donner ses fruits par une nouvelle relation essentielle avec Dieu, relation propre au chrétien et qui devient critère de la vérité en nous-mêmes. On y affirme aussi que, pour sauver la philosophie, il faut commencer toujours par la foi. Si le sommet de la philosophie est un problème, la théologie doit répondre en confessant que la transcendance se révèle dans l'immanence de l'Incarnation. On y montre également que l'apophase est la transcription en langage humain, en langage théologique, du mystère de la foi.

**La Sainte Martyre Filoteia — la Vierge de Curtea de Argeş — et le monastère de Neagoe-Basarab**, par l'Archim. Dr. Chesarie G h e o r g h e s c u

Le monastère de Curtea de Argeş est l'expression des sentiments les plus sincères du peuple roumain à l'égard du sacrifice sur lequel se fondent tous les grands édifices laïques et religieux, ainsi que d'autres oeuvres d'édification et de bienfaisance de notre pays. Au-dessus de tout autre trésor qu'abrite la fondation du grand voïvode Neagoe Basarab, le plus grand trésor aux yeux des chrétiens sont les précieuses reliques de la Sainte Martyre Filoteia. Après avoir présenté l'émouvant récit de la vie de la sainte, qui a reçu la couronne du martyr, l'auteur offre une série de renseignements utiles et intéressants au sujet du monastère de Curtea de Argeş — source de lumière et calice de la piété de nos ancêtres.



## **Le dialogue interreligieux dans la théologie orthodoxe roumaine, par Titi D i n c ă,** candidat au doctorat

L'article a un caractère rétrospectif, abordant d'un point de vue objectif la manière et les situations concrètes dans lesquelles l'Eglise Orthodoxe Roumaine s'est engagée, par ses représentants, dans le dialogue interreligieux. Dans le contexte social contemporain, le dialogue s'impose presque en tant que forme d'existence et toutes les religions peuvent militer en sens positif. La conscience et la sensibilité humaines, à côté du complexe doctrinaire religieux, se constituent en éléments d'analyse engendrant des rapports et des balances spécifiques à un dialogue. L'appel humain devient alors mission de venir les uns à la rencontre des autres, afin d'établir des rapports précis entre eux et entre les configurations religieuses auxquelles ils appartiennent. Les principes scripturaires — qui nous guident à ce sens — et le désir de tous d'être ensemble peuvent stimuler efficacement le dialogue interreligieux, par une approche supérieure de l'idée de communication interreligieuse et par les approfondissements doctrinaires qui seront réalisés dans le cadre des contacts entre religions.

## **Termes de culture chrétienne dacoromaine, par le P. Ion I o n e s c u**

L'auteur atteste le rôle important du christianisme orthodoxe dans notre ethnogénèse, invoquant à l'appui une série de termes latins chrétiens de l'époque dacoromaine. Un certain nombre de termes chrétiens du roumain proviennent d'une période antérieure au IV<sup>e</sup> siècle, dont les suivants : Cristos — Christus (Christ); creștin — christianus (chrétien); a boteza — baptizare, baptizare (baptiser); aiazmă, iazmă — agiasma (eau bénite). D'autres termes chrétiens datent d'une période postérieure au IV<sup>e</sup> siècle : păresimi — quadragesima, quaresima (carême); cîrnelegi, cîrnilegi — carniliga; cîșlegi — caseum liga (jour gras); de sec-siccus; de frupt — fructus; aler, ler, lerui, ler — alleluia — alerua — aler — ler; Bobotează (apă + botează); Florii — Floralia etc.

## **Aspects dogmatiques dans les «Didachés» du métropolitte Antim Ivireanul, par le P. Ion P o p e s c u, candidat au doctorat**

Parmi les hiérarques les plus remarquables de l'Eglise Orthodoxe Roumaine compte aussi le métropolitte Antim Ivireanul de Valachie. Au début de l'article sont évoqués les principaux moments de la vie du grand hiérarque, ainsi que ses efforts consacrés au progrès de la vie religieuse et culturelle de l'Eglise Orthodoxe du Pays Roumains de la Valachie. Puis, sont analysés les aspects dogmatiques de la pensée théologique d'Antim, exprimés dans les *Didachés* — la principale oeuvre du métropolitte. Les thèmes dogmatiques qu'il y aborde sont : la foi en Dieu et l'obéissance à l'Eglise; la connaissance de Dieu; l'Incarnation du Sauveur et la virginité de la Mère de Dieu; le rachat de la race humaine par Christ; la Sainte Trinité; la nécessité des Saints Sacrements etc. La conclusion de l'auteur c'est que la pensée d'Antim Ivireanul est profondément christocentrique.

**Le Vicariat orthodoxe roumain de Virșeț — R.S.F. Yougoslavie, et le Vicariat orthodoxe roumain de Gyula — Hongrie, et la nécessité que le Saint Synode de l'Eglise Orthodoxe Roumaine les élève au rang d'évêchés par le P. Dr. Ioan D u r ă**

On sait que les mutations politiques survenues après la première guerre mondiale ont mené à la création de communautés orthodoxes roumaines en Yougoslavie et en Hongrie, qui se sont constituées en Vicariats après la seconde guerre mondiale. Citant des sources récentes, l'auteur relève qu'en 1989, le Vicariat orthodoxe roumain de Virșeț avait 39 paroisses et 26 prêtres, et celui de Gyula 19 paroisses et 2 filiales, desservies par 9 prêtres. Il rappelle que l'Eglise Orthodoxe Roumaine, par son hiérarchie supérieure, a manifesté en permanence, et tant qu'il était possible dans les circonstances de l'évènement révolue, sa sollicitude à l'égard de ses fils spirituels de ces deux vicariats. Mais, les exigences de l'époque actuelle imposent à notre Eglise une préoccupation plus intense à l'égard de la diaspora orthodoxe roumaine de Yougoslavie et d'Hongrie, préoccupation qui doit se concrétiser en premier lieu par une décision synodale d'élévation des deux vicariats au rang d'évêchés, sous la juridiction canonique de l'Eglise Orthodoxe Roumaine.

