

✻ **STUDII** ✻
TEOLOGICE

**REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ**



SERIA A II-A, ANUL XLIII, Nr. 2, MARTIE—APRILIE, 1991

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhu! 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 Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

ARTICOLE ȘI STUDII

IISUS HRISTOS — DUMNEZEU MÎNTUITORUL. HRISTOLOGIA

Pr. prof. dr. ION BRIA

1. Pregătirea pentru venirea și primirea lui Mesia — Hristos

Prin căderea în păcat a primului om, ființa umană — în care Dumnezeu însuși a insuflat viață divină devenind astfel existență vie (cf. Fac., 2, 7) — a fost deposedată de viață. Un nou proces s-a declanșat prin păcatul lui Adam: mersul ființei umane și al creației spre distrugere și moarte. «Sufletul care păcătuiește acela va muri» (Iez. 18, 20). Ruperea comuniunii cu Dumnezeu a introdus istoria umană într-un proces al morții, într-un vîrtej al existenței și non-existenței. Răscumpărarea vieții pierdute de către om era imposibilă omenirii (cf. Ps. 48, 8-9); de aceea Dumnezeu intră personal în istoria urmașilor lui Adam, ca să răstoarne acest proces care ducea la nimicirea creației și «pentru ca răutatea să nu fie fără de moarte» (cf. Zaharia 1, 6).

Clement Alexandrinul, interpretînd expresia folosită de Iisus Hristos «de cîte ori», («Ierusalime, Ierusalime...» — Matei 23, 37), afirmă: «de două ori, prin profeți și prin venirea Sa» (*Stromate*, I, 29, 5). În definitiv, Dumnezeu n-a întrerupt niciodată comuniunea Sa cu oamenii. Chiar după cădere El continuă să comunice cu ființa creată după chipul Său: «Adame, unde ești?» (Fac. 3, 9). În această parte a istoriei, cînd Dumnezeu Se face cunoscut și comunicabil prin Lege și profeți, observăm următoarele:

Inițiativa și insistența lui Dumnezeu, adică, prezența Sa dătătoare de viață și de libertate pornesc din cauza iubirii Sale. Din propria Sa inițiativă, din buna-plăcere a voinței Sale (Efes. 1, 15), Dumnezeu Se angajează în iconomia mîntuirii. Dumnezeu Se lasă biruit de propria Sa iubire, Se grăbește și Se depășește pe Sine însuși din cauza buhătății Sale. Mișcarea lui Dumnezeu către ființa umană și creație este o pogorîre din iubire (I Ioan 4, 4).

Din Cartea Facerii rezultă că Dumnezeu nu a rupt comuniunea Sa cu omul. El folosește o limbă comună cu Adam (Fac. 3, 9). El intră în dialog cu Avraam (Fac. 17, 1). Se lasă văzut «din spate», Se revelează în stîlpul de foc care conduce poporul evreu în traversarea deșertului (Ieș. 13, 21-22), în focul care consumă jertfa lui Ilie (III Regi 18, 38-39), în vocea descoperită lui Ilie (III Regi 19, 11, 13), în rugul arzînd al lui Moise (Ieș. 3, 2), în «slava» contemplată de Isaia în templu (Isaia 6, 1-13), în norul care acoperea cortul adunării (Ieș. 40, 34-38). El dă o «lege» scrisă pe table, nu în memoria oamenilor. Aceasta este totuși

o «lege de viață» (Lev. 18, 5; Deut. 8, 1), care nu are o simplă valoare intelectuală, juridică, deoarece conduce la acțiune, la atitudine existențială: «Alege viața» (Deut. 30, 15-19). Moise cere aplicarea concretă a Legii: «Toate cite vă poruncesc siliți-vă să le împliniți, nici să adăugi ceva, nici să lași ceva din ele» (Deut. 12, 33; cf. Ps. 119, 16). Mărturisirea orală a Legii se face în contextul cultului și însoțește de obicei un act de ofrandă (Deut. 26, 5-11). Adesea, mărturisirea credinței ia formă de laudă liturgică (Ps. 104, 105, 135).

Una dintre însușirile lui Dumnezeu, pe care profeții Vechiului Testament le subliniază cu mare insistență, este hotărîrea cu care El urmărește ca ființa umană să recapete viață. «Precum este adevărat că Eu sînt viu, tot așa este adevărat că Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa și să fie viu» (Iez. 33, 11). Profetul Iezechiel reia această afirmație în repetate rînduri. «Căci nu voiesc moartea celui ce moare, zice Domnul Dumnezeu; întoarceți-vă și trăiți» (Iez. 18, 32; cf. 18, 24). Noul Testament reia această imagine a hotărîrii lui Dumnezeu de a opri acest mecanism al morții. «Nu este vrere înaintea Tatălui vostru cel din ceruri ca să piară vreunul dintre aceștia mici» (Matei 18, 14). Dumnezeu «nu voiește să piară cineva, ci toți să vină la pocăință» (II Petru 3, 9). El voiește ca toți să se mîntuiască (I Tim. 2, 4).

Dar și situația istorică impunea graba lui Dumnezeu: «Doamne, să-mi ajuți mie, grăbește-te» (Ps. 69). De aceea, Dumnezeu alege un popor cu care încheie un «legămînt» (Ieș. 3, 6-8) și Se manifestă în istoria acestui popor, plin de iubire și de dreptate. Toți marii conducători și profeți ai Vechiului Testament — Avraam, Moise, Isaia, Amos, Osea — vorbesc de un Dumnezeu care liberează pe cei oprimați, protejează pe orfani și văduve, face dreptate celor săraci. Unora, deși nevrednici, li se dă, prin providență și spre folosul de obște, să cunoască mai înainte cele viitoare (de pildă, Nabucodonosor — Daniel, 2; Balaam — Numeri, 24). Profeții nu numai că proorocesc, dar ei predică dreptatea, anunță împărăția lui Dumnezeu, cer pocăință și ascultare de voința lui Dumnezeu (I Cor. 14, 31).

Făgăduințe făcute sub jurămînt. Vechiul Testament este o colecție de «cărți sfinte» a religiei iudaice (I Mac. 1, 29; II Mac. 8, 23), care are în centrul ei legămîntul dintre Dumnezeu și poporul lui Israel (Ier. 31, 31; II Cor. 2, 14; Matei 26, 28). Autoritatea Vechiului Testament decurge nu numai din faptul că el cuprinde «legea scrisă», Tora, sau expresia cuvîntului lui Dumnezeu — citirea și studiul Torei, în colective, constituie o obligație capitală pentru poporul evreu (Deut. 6, 7; 32, 7), ci și din aceea că «Sfintele Scrieri» au fost folosite de Iisus (Marcu 12, 20; 14, 49; Matei 21, 42; 22, 29; Luca 24, 27; Ioan 5, 35), de Apostoli (Rom. 1, 2; II Tim. 3, 13) și de Biserică, după Apostoli.

Cea mai importantă parte a Vechiului Testament este aceea a făgăduințelor lui Dumnezeu făcute sub jurămînt. Secole de-a rîndul a fost nevoie ca Dumnezeu să facă alianțe cu oamenii (cf. Deut. 29, 12-15). Seria acestora începe cu legămîntul cu Noe, la ieșirea din corabie după potop, cînd se reconstituie umanitatea (Fac. 9, 12-13, 17). El a făcut o alianță specială cu poporul lui Israel, popor destinat să joace un rol

unic în orientarea altora spre Mesia-Hristos. Este un popor al legămintelor și făgăduințelor. Pe de o parte, Dumnezeu a făcut făgăduințe pentru care S-a jurat. Dumnezeu părinților noștri S-a jurat lui Avraam și lui Isaac și lui Iacov (Fac. 50, 24). De aceea, Dumnezeu nu uită «jurământul Său» și cercetează poporul «după făgăduințele Sale». Pe de altă parte, membrii poporului lui Israel, la această epocă, trăiesc din fidelitatea față de aceste făgăduințe. Ei trăiesc ideea de făgăduință atât de puternic, încât încrederea în ceea ce s-a promis li se socotește ca act de mintuire. Poporul a trăit prin această făgăduință, în așteptare, așa cum «creștinul va fi viu prin credință». De aceea a și rînduit pocăința ca mod de așteptare : «După făgăduințele Sale», Dumnezeu a dat, prin proorocul Natan, iertare lui David care s-a pocăit. El a primit rugăciunea de pocăință a lui Natanael.

Timpul mesianic. Planul lui Dumnezeu (orînduirea veșnică) este un plan de acțiune în istorie, în timp și în loc. Insistența lui Dumnezeu arată că timpul contează pentru El. Misiunea lui Mesia este determinată de voința Tatălui ; de aceea el a venit la «plinirea vremii», cînd a binevoit Dumnezeu. Opțiunile lui Mesia sînt libere, dar ele se înscriu în fidelitatea Sa față de economia lui Dumnezeu. «Trebuia să...». «Trebuia să se îplinească Scripturile» (Matei 26, 54). «Vine ceasul cînd...». Misiunea Sa este iminentă, are loc la «ceasul ei» (cf. Ioan 16, 1, 4). «Timpul s-a împlinit» (Marcu 1, 15). Lumea nu era pregătită pentru această venire, dar Dumnezeu, care a așteptat prea mult, Se grăbește : «a plecat cerurile și S-a pogorit» (Ps. 17, 11). «Deschiderea cerurilor» la Botezul lui Iisus (Marcu, 1, 10) indică această nerăbdare a lui Dumnezeu de a aduce pace pe pămînt (porumbelul este simbolul păcii dăruite de Dumnezeu — cf. Fac. 8, 11). Vremea a venit deci ca să lucreze Domnul (Ps. 118, 26). Iisus începe propovăduirea Evangheliei, spunînd : «S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie» (Marcu 1, 15). O nouă perioadă de istorie începe cu El, la un alt nivel, deoarece este inspirată de intervenția personală a lui Dumnezeu: «Dumnezeu este cu noi» — Emanuel (Matei 1, 18-24).

Acest «timp mesianic» este anunțat și pregătit de Ioan, înaintemer-gătorul lui Mesia : «Așa cum este scris în proorocie și în Isaia : «Iată, Eu trimit îngerul meu înaintea feței tale, care va pregăti calea. Glasul celui ce strigă în pustie : gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui» (Marcu 1, 2-3). Într-adevăr, Ioan este profetul care se află în pragul dintre Vechiul și Noul Testament : «Toți proorocii și Legea au proorocit pînă la Ioan» (Matei 11, 13). Iisus însuși prezintă pe Ioan mulțimilor spunînd că este «mai mult decît un prooroc» (Luca 7, 7); dar precizînd că totuși cel mai mic în împărăția cerurilor este mai mare decît el (Matei, 1, 11), Se referă anume la situația istorică a lui Ioan, care se află încă în perioada de așteptare a lui Mesia, sub Vechiul Legămînt.

Ioan intră în tradiția profetilor, precursorii lui Mesia, chemați să pregătească venirea Domnului : «Vine în urma mea Cel ce este mai mare decît mine, căruia nu sînt vrednic să-I dezleg cureaua încălțămîntelor. Eu v-am botezat pe voi cu apă, El însă vă va boteza cu Duh Sfînt» (Marcu 1, 8). Evanghelistul Luca dă date concrete privind timpul și locul pro-

povăduirii lui Ioan : «În al cincisprezecelea an al domniei cezarului Tiberiu» (Luca 3, 1-2).

Ioan propovăduia poporului «vestea cea bună» (Luca 3, 18), practicînd botezul pocăinței cu apă, spre iertarea păcatelor. Botezul cu apă este un rit simbolic de purificare a păcătoșilor. Venind din Nazaret la Iordan, Iisus acceptă să fie botezat de Ioan (Marcu 1, 9-11) ca să arate deplina asumare a istoriei umanității păcătoase, cu toate că El va zice : «Cine dintre voi Mă va acuza de păcat?» (Ioan 8, 46).

Una dintre misiunile lui Ioan a fost aceea de a cere mulțimilor care veneau la el : credincioși evrei, vameși și ostași, să facă fapte vrednice de pocăință. «Bărbat drept și sfînt» (Marcu 6, 20), mare ascet și practicant al Legii, Ioan nu cere altceva decît : nu faceți nimic mai mult peste ce vă este rînduit (Luca 3, 13), cu toate că, din proprie experiență, își dă seama de severitatea Legii. El a denunțat deschis ceea ce era contrar Legii, avînd curajul să-i spună lui Irod : «Nu-ți este îngăduit să ții pe femeia fratelui tău» (Marcu 6, 18). Faptul acesta, la instigarea Irodiadei, femeia lui Filip, fratele lui Irod, i-a adus moartea prin tăierea capului (Marcu 6, 17-29).

Dar și poporul evreu era în așteptare. De aici confuzia între Ioan și Mesia cel așteptat : «Nu cumva el este Hristosul?» (Luca 3, 15).

2. Scripturile — Tora «călăuză spre Hristos»

Citirea și ascultarea *Scripturilor* pe care Iisus din Nazaret le-a folosit sînt de mare importanță și pentru creștini. Căci Vechiul Testament nu este un sistem filosofic despre lume, ci cuprinde evenimente în care Dumnezeu pregătește venirea Sa, Sensul intervențiilor Sale în istoria lui Israel nu este altul decît întruparea Sa, Legea jucînd astfel rolul de «pedagog spre Hristos» (Gal. 3, 24). Biserica a reținut mai multe elemente principale veterotestamentare : proorociile, preoția și cultul. Dintre acestea, proorociile au cea mai mare însemnătate, deoarece ele constituie un element de continuitate între Vechiul și Noul Testament. Astfel, Exodul poartă în el semnul eliberării viitoare ; mielul pascal anunță jertfa lui Hristos (Ioan 1, 29 ; 36 ; Isaia 53, 7 ; Fapte 8, 3) ; aleșii cîntă «cîntarea lui Moise» (Ieș. 15, 2-19) care este o prefigurare a «sfînților care vor cînta cîntarea Mielului» (Apc. 15, 3-4).

În Vechiul Testament numeroase texte și profeții se referă la venirea lui Dumnezeu în trup, în persoana Fiului Său. Dumnezeu însuși, prin gura psalmistului, spune : «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut» (Ps. 2, 7 ; 88, 8). El este îngerul Domnului, care a apărut lui Moise în rugul ce nu se mistuia (Ieș. 3, 2), unul dintre cei trei îngeri care se arată lui Avraam la stejarul lui Mamvri (Fac. 18, 1-15). Profetul Isaia Îl numește «înger de mare sfat» (Isaia 9, 6). Așa cum se cîntă în cîntarea «Sfinte Dumnezeule», El este plin de tărie («Sfinte tare») : «Căci cine va fi asemenea Domnului și cine se va asemăna cu Domnul între fiii lui Dumnezeu ? Dumnezeu cel preamărit în sfatul sfinților, mare și înfrișat» (Ps. 89, 6-8).

Alți autori biblici vorbesc de nașterea Sa din fecioară («Iată, fecioara va lua în pîntece și va naște, și vor chema numele Lui Emanuel» — Isaia 7, 14), care este comparată cu o «scară sprijinită pe pămînt, iar cu virful atîngea cerul, pe care îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau» (Fac. 28, 12). «Înțelepciunea și-a zidit casă» (Pilde 9, 1) din firea umană. El va fi din neamul lui David : «Voi pune pe scaunul tău de domnie un fiu din trupul tău» (Ps. 132, 11) și Se va naște în Betleem (Mih. 5, 1). El va deveni «semnul ridicat printre neamuri» (Isaia 11, 12), «piatra pe care au respins-o ziditorii, dar care a ajuns să fie așezată în capul unghiului» (Ps. 118, 22). El va fi răstignit «ca să poată face judecată și dreptate în mijlocul pămîntului» (I Regi 2, 9-11). Simeon, unul din dreptii Vechiului Testament, vede în El : «Lumină spre descoperirea neamurilor și slava poporului Israel» (Luca 2, 32).

Din punct de vedere al continuității revelației, Noul Testament este împlinirea Vechiului (Matei 5, 17-20 ; cf. Matei 22, 33-40). Astfel apare caracterul de prefigurare, de «pedagog» al Vechiului Testament, care arată că Dumnezeu pregătește de mult întruparea Sa. Hristos a recunoscut Vechiul Testament, în rugăciunea Sa sacerdotală, iar Biserica îl folosește în cult. Totuși, în Noul Testament există o credință nouă, plenitudinea Revelației, care nu se găsește în Lege (cf. Ioan 1, 17 ; 15, 25 ; Evr. 7-10). Dacă Tora sau Legea veche este umbra Evangheliei, Evanghelia este icoana bunurilor viitoare (Maxim Mărturisitorul, *Capete despre cunoștința lui Dumnezeu*, I, 90, Filoc. rom., vol. 2, p. 161).

Autorii Noului Testament socotesc că *Scripturile* au însemnat o adevărată «călăuză spre Hristos», după expresia apostolului Pavel (Gal. 3, 24). Mesia la care se referă permanent Vechiul Testament este mijlocul unui Legământ unic, în care alianța se încheie nu numai cu Noe sau poporul lui Israel, ci cu întreaga creație și umanitate, în care nou este însuși conținutul revelației : «Căci Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul, prin Iisus Hristos» (Ioan 1, 17). Tocmai de aceea, Vechiul Testament are valoarea sa proprie în istoria mîntuirii, în contextul iudaic, pe care Iisus însuși a recunoscut-o. Ei spun că spre deosebire de «teofaniile» din Vechiul Testament, întruparea este marea «noutate», care se produce în dumnezeire. Ea este un act «nou» al voinței lui Dumnezeu, care arată măreția și generozitatea Sa. Această «ieșire» este cu putință în Duhul Sfînt : «Și S-a pogorît din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria și S-a făcut om».

Iisus recunoaște «Scripturile» — Tora, păstrate și folosite de sinagogă ca fiind memoria profetică a poporului lui Israel și referință principală cu privire la persoana și misiunea lui Mesia : «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, 24). La Schimbarea la Față apar Moise și Ilie, ca simbol al *Legii* și *Proorocilor* pe care Iisus le recunoaște și le asumă. Înainte de Înălțare, întîlnind la Ierusalim pe cei unsprezece și pe prietenii acestora, Iisus le-a arătat semnele din mîinile și picioarele Sale, pentru a confirma răstignirea pe cruce și învierea din morți, și le-a zis : «Acestea sînt cuvintele pe care le-am grăit către voi, fiind încă împreună cu voi, că trebuie să se împlinească toate cele scrise despre Mine

în legea lui Moise, în proroci și în Psalmi. Atunci le-a deschis min-tea ca să priceapă Scripturile» (Luca 24, 44-45).

În situații speciale, Iisus nu ezită să recurgă la texte din Vechiul Testament. De pildă, cu scopul de a proba rudenția Sa cu poporul lui Israel, sau de a revendica «moștenirea» făgăduită Lui de mai înainte, pe care o obține pe drept, nu o uzurpă (cf. Luca 16, 19, 31). Sau că este în același timp descendent al lui David și Fiul lui Dumnezeu : «Înainte de a te fi zămislit în pîntecele mamei tale, Eu te-am cunoscut» (Ier. 1, 5). Că este trimisul Domnului să vestească pacea (Isaia 52, 7). De altfel, multe sînt locurile în care prorocii Vechiului Legămînt anunță pe «Cel care va să vină», pe Mesia-Hristos, ca moștenitor al lui Avraam (Fac. 15, 4), care se înscrie în descendența lui David și care se va naște într-un loc și timp precis. De pildă : fuga în Egipt a lui Iosif și a Mariei cu pruncul Iisus (Matei 2, 13-15 ; cf. Osea 11, 1), uciderea pruncilor de către Irod (Matei 2, 16 ; cf. Ier. 31, 15), trădarea lui Iisus de către Iuda (Ps. 40, 9 ; Fapte 1, 16).

Alte texte fac adesea comparații între istoria poporului Israel și istoria lui Mesia. La El se referă, de pildă, prorocul Natan, cînd amintește de urmașul lui David, un fiu a cărui casă va fi neclintită, al cărui regat va continua fără întrerupere, al cărui tron va rămîne în veci (II Regi 7, 12-17).

Apostolii s-au folosit de textele din Vechiul Testament, ca în cazul lui Filip către etiopian : «Începînd de la Scriptura aceasta i-a binevestit pe Iisus» (Fapte 8, 35). Apostolul Pavel este convins că în sinagoga iudaică din Tesalonic se poate face exegeza unor texte mesianice speciale : «După obiceiul său, Pavel a intrat la ei și în trei sîmbete le-a grăit din Scripturi, deschizîndu-le și arătîndu-le că Hristos trebuie să pătimească și să învieze din morți și că Acesta, pe care-L vestesc eu, este Hristosul, Iisus» (Fapte 17, 2-3). La fel și în sinagoga din Bereea, unde ascultătorii lui Pavel cercetau Scripturile în fiecare zi, ca să vadă dacă ele corespund cu predica apostolului (cf. Fapte 17, 10-11). El scrie lui Timotei : «Și fiindcă de mic copil cunoști Sfintele Scripturi, care pot să te înțeleptească spre mîntuire, prin credința cea în Hristos Iisus. Toată Scriptura este însuflată de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțelepciunea cea întru dreptate: Astfel ca omul lui Dumnezeu să fie desăvîrșit, bine pregătit pentru orice lucru bun» (II Tim. 3, 15-17).

Din relatările și interpretările evangheliștilor, se poate constata că, în momentul venirii lui Iisus, mesajul Vechiului Testament, în special imaginea lui Mesia, erau cunoscute și descrise în mod foarte contradictoriu. Iisus însuși intervine adesea pentru a corecta aceste interpretări care induceau în eroare. Poporul și autoritățile religioase credeau în Mesia (= Hristos), căpetenie din neamul lui Iuda, care va deveni păstorul poporului. Evanghelistul Matei, care scrie pentru creștinii proveniți din iudei, arată că arhieriei și cărturarilor răspund la întrebarea lui Irod : «Unde se va naște Hristos?», cu un text din prorocul Miheia : «Și tu, Betleeme, pămîntul lui Iuda, nu ești nicidecum cel mai mic între căpeteniile lui Iuda, căci din tine va ieși conducătorul care va paște pe poporul Meu, Israel» (Matei 2, 6 ; cf. Miheia 5, 1-3). Diaconul Ștefan

acuză, înaintea sinedriului din Ierusalim, grupul celor care au prigonit pe prooroci și pe cei ce au vestit mai înainte venirea Celui Drept (cf. Fapte 7, 52).

Dreptul Simeon din Ierusalim, ca și prooročița Ana, amîndoi cunoșteau foarte bine profetița lui Maleahi (3, 1-4) despre un Mesia intrînd în templul din Ierusalim, care vine să lumineze toate națiunile, nu numai poporul Israel (Luca 2, 22-40). Dat fiind că există texte în Vechiul Testament foarte aproape de cele din Noul Testament («Cine este aproapele?» — Levitic 19, 1-2, 11-18 ; Luca 10, 25-29), Vechiul Testament păstra o autoritate pentru morala personală și publică a creștinilor proveniți din iudei.

3. Viața și misiunea lui Iisus din Nazaret — Mesia

«Începutul Evangheliei» cuprinde «cartea neamului» sau genealogia lui Iisus, care s-a păstrat în două versiuni : în Evanghelia după Matei (1, 1-7), care urcă originea lui Iisus pînă la Avraam, deoarece Iosif cu care era logodită mama lui Iisus este descendent din David ; în Evanghelia după Luca (3, 23-38), care urcă originea lui Iisus, fiul lui Iosif, pînă la Adam, «fiul lui Dumnezeu». Pe de o parte, venirea lui Iisus e pusă în contextul istoriei poporului Israel, deci în legătură cu Mesia, descendentul lui Avraam ; cu aceasta prescripția pentru monarhia iudaică este respectată : «Un rege din neamul tău, din frații tăi, nu din neam străin, să alegi» (cf. Deut. 17, 15). Pe de altă parte, întruparea lui Iisus este pusă în legătură cu întreg neamul omenesc ; de aceea este prezentat ca descendentul lui Adam. (Iisus Hristos este numit mai tîrziu «al doilea Adam» — I Cor. 15, 45).

Această îndoită privire asupra persoanei și misiunii lui Hristos este esențială pentru definiția creștinismului. Căci numai dacă El este concomitent și în mod deplin descendentul lui David, adică după trup, fiul Mariei și al lui Iosif, și Fiul lui Dumnezeu, după duhul sfințeniei, el este cu adevărat Iisus Hristos, Domnul nostru. Apostolul Pavel scrie : «Această Evanghelie privește pe Fiul lui Dumnezeu care, după trupul pe care l-a luat, este din neamul lui David ; este despre Iisus Hristos, Domnul nostru, care, după duhul sfințeniei care este în El, a fost proclamat Fiul lui Dumnezeu în toată puterea Sa prin învierea Sa din morți» (Rom. 1, 3-4).

«Cuvîntul S-a făcut trup și a locuit printre noi» (Ioan 1, 14), adică într-un anumit context, iudaic, care cuprinde familie, popor, teritoriu, cultură, tradiție religioasă, în care a trăit și a murit. Întruparea nu este o farsă istorică sau imaginație mitologică. Analogia ce se face adesea între sîrbătoarea din 25 Decembrie a nașterii lui Iisus în Bethleem și sîrbătoarea romană a solștiului de iarnă, nu ține seama de realitatea istorică a evenimentului, despre care Evangheliile ne dau amănunte importante.

Astfel : Iisus Se naște la Bethleem, în Palestina, către anul IV înaintea erei creștine, din Fecioara Maria, logodită cu Iosif (Matei 1, 16 ; Luca 1, 27). Iosif are o paternitate legală asupra lui Iisus, dar nu una naturală, fizică.

Evangelistul Luca descrie pe larg scena vizitei Mariei — Fecioara din Nazaret, logodită cu un bărbat care se chema Iosif, din casa lui David — la Elisabeta, femeia preotului Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul. «Iar când a auzit Elisabeta salutarea Mariei, pruncul a sălta în pîn-tecele ei și Elisabeta s-a umplut de Duh Sfînt» (Luca 1, 41). Maria rostește atunci : «Mărește sufletul meu pe Domnul» (cf. Luca 1, 46-55), imn care dezvăluie domeniul sacru al intimității ei cu Dumnezeu. În acest domeniu, ea aude glasul lui Dumnezeu care a descoperit proorocilor min-tuirea, pe care o realizează prin ea : «S-a bucurat Duhul meu pentru Dumnezeu, Mîntuitorul meu. Că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că iată, de acum, mă vor ferici toate neamurile» (Luca 1, 47-48). Palestina se afla atunci sub tutela romană, în timpul domniei la Roma a împăratu-lui August (27 î.Hr. — 14 d.Hr.), în ultimii ani ai lui Irod cel Mare, re-cunoscut rege al iudeilor în anul 40 î.Hr. S-a născut în timp ce Iosif și Maria se aflau în drum spre Ierusalim cu ocazia unui recensămint ordonat de împăratul Augustus. El petrece copilăria și tinerețea sa la Nazaret, mic orășel în Galileea, în nordul Palestinei, unde se stabilesc părinții săi după întoarcerea din Egipt, refugiați acolo din cauză că Irod cel Mare hotărîse să ucidă copiii din Bethleem, după nașterea lui Iisus.

Ca orice copil din starea Sa, Iisus învață din experiența familiei, a prietenilor, a sinagogii locului, respectînd toate prescripțiile Legii. Este supus ritualului circumciziunii, cînd i se dă și numele de *Iosua* (Luca 2, 21), nume ebraic cunoscut, care înseamnă «Dumnezeu mîntuiește», tradus în grecește *Iisus* : «Ea va naște fiu și-i vei punele numele lui Iisus, pentru că el va mîntui pe poporul său de păcate» (Matei 1, 21). La 12 ani, Iisus intră în templu și învață cu autoritate, încît credincioșii se întrebă : Cum știe acesta carte fără să fi învățat ? (Ioan 7, 15).

Avînd în vedere această condiție socială, cărturarii și conducători-rîi sinagogilor, pe care le frecventează, se întrebă dacă este credibilă «vestea cea bună» anunțată de Iisus.

Către vîrsta de 30 de ani, sub domnia împăratului Tiberiu, El Se transferă în Iudeea, de-a lungul Iordanului, unde întîlnește pe Ioan și grupul său. După ce Se botează în Iordan, Se separă de Ioan și începe să predice venirea împărăției lui Dumnezeu, mai întîi în Galileea, în toată Palestina și în afara frontierelor, fiind însoțit de discipolii săi. Predicarea în Galileea și în Iudeea are loc între anii 27 și 30.

Prin mesajul Evangheliei sale El «plinește» și «răstoarnă» în ace-lași timp religia iudaică. El reușește să atragă entuziasmul mulțimilor, mai ales datorită minunilor și vindecărilor, care-L recunosc ca un mare profet. În schimb, El Se prezintă ca un oarecare profet, care nu are nimic spectaculos. El spune că profetul este disprețuit în țara sa (Marcu 6, 1-6). Adesea El Se miră de credința persoanelor și a mulțimilor ; în alte ocazii El Se miră de necredința lor. Pînă la urmă mulțimile îl pără-sesc, deoarece El nu răspundea așteptării lor, aceea de a restaura o îm-părăție politică în Palestina.

Iisus nu subliniază divinitatea Sa și chemarea Sa mesianică, ci pune în față adesea umanitatea Sa. El a afirmat cu toată convingerea și cu o oarecare prioritate umanitatea Sa, în mai multe rînduri.

Iisus trebuie să facă față atacurilor repetate din partea responsabililor religiei iudaice, mai ales atunci când vorbea deschis că El este Mesia, unsoiul lui Dumnezeu, care vine să adune în jurul Său un popor nou : « Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați » (Matei 11, 28). Potrivit principiului «dacă cineva va mărturisi că El este Hristos, să fie dat afară din sinagogă». (Ioan 8, 22), oamenii din jurul Său au frică să vorbească deschis despre Iisus ca Mesia. În multe privințe El apărea drept călcător de Lege : uneori călca sabbatul, mînca cu poporul, cu păcătoșii, fariseii și vameșii, vorbea cu străinii, ca semn de împăcare. El însuși se numește «prieten al vameșilor și al păcătoșilor» (Luca 7, 34).

Iisus a dat o mare importanță Apostolilor și discipolilor Săi, grupului de femei, rude și prieteni care-L urmau. Lor le-a încredințat «Evanghelia» Sa, nu fără a se asigura că ei înșiși știu care este conținutul acesteia : «Dar voi cine ziceți că sînt Eu ?» (Luca 9, 20).

Intrînd în arena publică, a vieții sociale, Iisus n-a putut să treacă cu vederea ce se întîmpla în rîndul săracilor, bolnavilor, celor oprimați. Căci libertatea față de păcatul personal este inseparabilă de eliberarea față de nedreptățile sociale. Iisus a avut un cuvînt aspru contra bogățiilor, tiranilor și opresorilor de orice fel. Cu aceasta, El a dat naștere la o serie de conflicte cu autoritățile religioase și politice din Ierusalim. Procesul și condamnarea lui Iisus au loc într-o atmosferă de tensiune și ostilitate. Toate autoritățile au consimțit la condamnarea Sa : «Este vinovat de moarte» (Matei 26, 66). Cînd a văzut că rezistența poporului în fața acestor acuzații este inexistentă și că situația nu poate fi schimbată, că eliberarea de sub tirania păcatului este un proces mult mai profund și lung, atunci acceptă propria Lui suferință și înfrîngere. În ascultare față de Tatăl, Iisus ia calea crucii, a «Mielului lui Dumnezeu», amintindu-ne că El este Fiul Omului, care n-a venit să I se slujească, ci ca El să slujească.

În cursul ultimei șederi la Ierusalim, adversarii Săi L-au arestat cu complicitatea unui apostol Iuda, și L-au predat autorităților romane de ocupație, acuzîndu-L de complot împotriva împăratului, acuzație înscrisă pe crucea pe care va fi răstignit : «Iisus din Nazaret, regele iudeilor». Procuratorul roman în Iudeea, Pontiu Pilat (26-36), încearcă să-L achite, dar pînă la urmă cedează presiunilor, condamîndu-L la moarte pe cruce. Este răstignit într-un loc public, Golgota, în mijlocul altor doi condamnați, în aprilie 30. Trupul este înmormîntat într-un loc oferit de iudeul Iosif din Arimateea.

Femeile și discipolii proclamă învierea Sa din morți, într-o zi de Duminică. Timp de 40 de zile, Hristos cel înviat Se arată femeilor, Apostolilor și discipolilor, în Emaus și Ierusalim, pregătîndu-i pentru misiune în lume, cu puterea Duhului Sfînt care le este dată. În centrul predicii Sale revine tema împărăției lui Dumnezeu, cu care și-a început misiunea și care a fost tot timpul tema esențială a Evangheliei (cf. Marcu 1, 14-15 ; Matei 4, 17 ; Ioan 18, 36).

După Cincizecime (anul 30-31), cînd Se pogoară Duhul Sfînt peste Apostoli și se întemeiază prima comunitate creștină la Ierusalim, apostolii încep să predice printre iudei și la neamuri Evanghelia lui Iisus, ca «martori ai învierii», despre venirea împărăției lui Dumnezeu (Fapte

19, 8). La cunoașterea și răspîndirea Evangheliei în afara Palestinei au contribuit : Ștefan, primul martir creștin (anul 36) ; convertirea lui Saul din Tars (anul 36), și cel dintîi sinod al apostolilor din Ierusalim (anul 48-49). În următorii 50 de ani, comunități creștine s-au format în tot Imperiul roman, inclusiv la Roma.

În cursul vieții Sale, Iisus nu a trăit separat de poporul său și de familia Sa naturală. De la început El s-a înscris în propria Sa patrie și a respectat evenimentele și riturile care țineau de cultul iudaic și de familia Sa. Se naște în Bethleem, cetatea lui David, în Iudeea, pentru că părinții Săi Maria și Iosif din Nazaret, în Galileea, țineau să se identifice drept cetățeni ai Palestinei, Iosif fiind din casa și neamul lui David (Luca 2, 4). «Precum este scris în Legea Domnului» (Luca 2, 23), părinții L-au adus la templul din Ierusalim, să-L consacre lui Dumnezeu, fiind cel dintîi născut de sex masculin, făcîndu-se pentru El ritualul cerut de Lege (Luca 2, 22-27).

«Fiul lui Iosif» (Luca 4, 22), Iisus nu a negat poporul Său și familia Sa după trup. Discipolii Săi puteau să-L identifice ușor deoarece se găseau mereu în jurul Lui : «Iată mama Ta și frații Tăi și surorile Tale sînt afară : Te caută» (Marcu 3, 32). Este adevărat că n-a fost ușor nici pentru «ai Săi» să înțeleagă că El constituie o nouă familie spirituală în jurul Său, fără să distrugă legăturile Sale de rudenie cu cei «ai Săi» : «Și privind pe cei ce ședeau în jurul Lui, a zis : Iată mama Mea și frații Mei. Căci oricine va face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele Meu și sora Mea și mama Mea» (Marcu 3, 35). Chiar pentru rudele Sale, ceea ce făcea Iisus putea să apară ca nebunie, deoarece «nu aveau timp nici să mănince» (Marcu 3, 20). Ai Săi regretă că i-au zis : «Și-a ieșit din fire» (Marcu 3, 21).

Unul din punctele esențiale pe care Biserica le-a păstrat este acela că mamei Sale după natură i se cuvine primul loc după Iisus. Maria, mama lui Iisus și cu «frații» Săi se află împreună cu Apostolii în ziua Cincizecimii la Ierusalim (Fapte 1, 14).

El a cunoscut bine mentalitatea oamenilor din Nazaret, «patria Sa» (Luca 4, 23), în care El «teslarul, fiul Mariei și fratele lui Iacov și al lui Iosif și al lui Iuda și al lui Simon» și surorile sale, își aveau originea (Marcu 6, 3). Ei găsește o mare lipsă de solidaritate în satul Său și în familia Sa : «Nu este prooroc mai disprețuit decît în patria sa și între rudele sale și în casa sa» (Marcu 6, 4). De aceea n-a putut să facă acolo nici o minune. De acolo, unde nu este solidaritate și credință, Iisus pleacă (Marcu 6, 5-6).

«Ești tu «Cel ce vine» sau să așteptăm pe altul ?» (Luca 7, 20). Proorogul Ioan, fiind în închisoare din cauza conflictului său cu Irod (Luca 3, 19-20), auzind vorbindu-se de Iisus, a trimis doi ucenici ai săi să-L întrebe : «Ești Tu «Cel ce vine» sau să așteptăm pe altul ?» (Matei 11, 1; Luca 7, 20). Iisus le răspunde : «Mergeți și spuneți lui Ioan cele ce ați văzut și cele ce ați auzit : orbii văd, șchiopii umblă, leproșii se curățesc, surzii aud, morții înviază, săracilor li se vestește Vestea cea bună și fericit este acela care nu se va smînti din cauza Mea» (Luca 7, 22-23; Matei 11, 4-6).

Este foarte probabil că Ioan însuși se îndoia de Iisus, că El ar fi cel așteptat și de fapt ucenicii săi constată că Iisus e diferit de Mesia, așa cum îl așteptau toți. În realitate Iisus împlinește profețiile referitoare la Mesia, prin minunile pe care le face, astfel că mintuirea este dată. Iisus pretinde deci să fie recunoscut ca Mesia, așa cum este descris de profeți. În acest sens, stă afirmația lui Filip către Natanael: «Am aflat pe Acela despre care a scris Moise în Lege și prooroci, pe Iisus, fiul lui Iosif din Nazaret» (Ioan 1, 45). Iisus precizează că Ioan însuși este un argument în favoarea misiunii Sale: «Iată eu trimit înaintea feței Tale, pe îngerul Meu, care va pregăti calea Ta, înaintea Ta» (Matei 11, 10).

El împlinește rolul Său mesianic, acela de a interveni în istoria umanității la plinirea vremii. Cu venirea Lui, o perioadă din istorie se termină: «Toți proorocii și Legea au proorocit pînă la Ioan» (Matei 11, 13). Istoria care începe cu El nu este o utopie: «Cine are urechi de auzit să audă» (Matei 11, 15). Mai tîrziu, Saul, devenit Pavel, va spune: «Acesta, pe care-L vestesc eu, este Hristosul, Iisus» (Fapte 17, 3).

Dar misiunea Sa nu se oprește la aceasta: orbii își capătă vederea, infirmii umblă etc. Foarte mulți din timpul Său erau înclinați să creadă că El este Mesia în măsura în care El împlinește Legea, crezînd că apariția Sa și minunile Sale ar fi totul. Acestea nu sînt suficiente. Nimeni să nu se scandalizeze de ceea ce Iisus face: «Fericit cel ce nu va cădea din cauza Mea!». Să nu ne oprim deci numai la un aspect: Iisus face minuni; ucenicii L-au ascultat și L-au văzut, L-au admirat. Toate acestea nu elimină credința.

Mai este nevoie de credință? Desigur! Chiar și pentru apostolul Toma, care a atins trupul Lui marcat de semnele răstîgnirii. În acest sens, Iisus este Mesia total, Cel ce a venit și Cel ce va să vină; de aceea poporul așteaptă pe altul, adică pe Domnul care pregătește altceva și căruia îi aparține viitorul. Să nu ne înșelăm deci socotind că Iisus a epuizat misiunea Sa cu ceea ce a făcut înaintea ucenicilor lui Ioan: a vindecat pe mulți de boli și de răni și de duhurile rele, și multor orbi le-a dat vedere (cf. Luca 7, 21).

4. «Cuvîntul trup S-a făcut»

Învățătura ortodoxă despre Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, are două părți inseparabile: a) Persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, în realitatea ei ontologică, teandrică, ipostatică; și b) slujirea lui Iisus Hristos în configurația ei mesianică, iconomică și istorică. În legătură cu întruparea, teologia ortodoxă a subliniat următoarele elemente esențiale:

Domnul care Se întrupează că Iisus din Nazaret, Mesia lui Israel, este unul și același cu «Fiul cel Unul-Născut, Care este în sînul Tatălui» (Ioan 1, 18): «Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat». Prin urmare, Iisus Hristos este — și Sfîntul Pavel insistă asupra acestui adevăr — «chipul lui Dumnezeu cel nevăzut» (Col. 1, 15); «în El locuiește, trupește, toată plinătatea dumnezeirii» (Col. 2, 9), «viața noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu (Col. 3, 3). Iisus Hristos este Logosul veșnic (Apocalipsa 19, 13), Domnul mării (Cor. 7, 8)

care S-a făcut om și a devenit Mesia, Mîntuitorul neamurilor (Efes., 3, 6; I Tim. 2, 5), și nu un Iisus din Nazaret pe care Biserica pascală-apostolică L-ar fi recunoscut ca Mesia și după aceea L-ar fi proclamat Hristos și Mîntuitor. Astfel, cel născut «din Fecioara Maria și de la Duhul Sfînt», este unul și același cu Fiul lui Dumnezeu, unul din Treime, care S-a descoperit și înainte de întrupare. Fiul lui Dumnezeu cel veșnic Se face prin întrupare și răscumpărare, Mesia, Mîntuitorul lumii. Nu un oarecare Mesia devine Fiul lui Dumnezeu.

Taina întrupării (Ioan 1, 14; Apoc. 21, 3) se exprimă totdeauna prin două nume: *teofanie* și *naștere*. *Teofanie*, deoarece este vorba de venirea și arătarea Fiului lui Dumnezeu, Cel ce este de o ființă cu Tatăl, din care Se naște din veșnicie, dar nu Se amestecă sau Se contopește cu Tatăl. *Naștere*, deoarece și-a asumat umanitatea integrală din Fecioara Maria, adică un trup însuflețit și un suflet inteligent, avînd un ipostas compus din două firi cu proprietățile lor naturale, unite fără confuzie.

Simeon Noul Teolog explică acest mister astfel: «Dar ce este El? Dumnezeu adevărat și om cu adevărat desăvîrșit, Care S-a făcut om sau ceea ce nu era mai înainte ca să facă pe om dumnezeu, ceea ce niciodată n-a fost. Ca atare, ne-a îndumnezeit și ne îndumnezeiește pe noi prin dumnezeirea Sa și nu numai prin Trupul Său. Căci acesta nu este despărțit» (*A cincea cuvîntare morală*, în Filoc. rom., vol. 6, p. 185).

Persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu văzut și Dumnezeu de jos, are identitatea ipostatică a Însuși Cuvîntului, în care a împreunat fără amestec dumnezeirea și umanitatea: «Deci Însuși Cuvîntul, golindu-Se, smerindu-Se fără schimbare și primînd în sens propriu caracterul pătimitor pe care-l avem noi prin fire, și prin întrupare supunîndu-Se cu adevărat simțirii naturale, S-a numit Dumnezeu văzut și Dumnezeu de jos, făcînd arătată puterea suprainfinită prin trup din fire pătimitor. Căci trupul s-a împreunat în chip vădit cu Dumnezeu și a devenit unul (cu El), partea superioară biruind (asupra celeilalte), întrucît Cuvîntul prin identitatea ipostatică a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care l-a luat.

«A devenit unul», dar nu «una», a zis învățătorul, arătînd că și în identitatea ipostasului cel unic a rămas necontopită eterogenitatea celor unite. Căci primul termen indică ipostasul, iar al doilea firea» (Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 3, trad. cit., p. 50). ...«Căci nu a produs numai în noi strălucirea că ar avea în Sine o formă trupească după aiurelile maniheilor, nici n-a adus cu Sine din cer un trup consubstanțial; după poveștile lui Apolinarie. Ci după ființa întregă S-a făcut cu adevărat om, adică prin primirea trupului străbătut de suflet mîntal, pe care l-a unit cu Sine după ipostas» (*Ambigua* 5, trad. cit., p. 56). Cu aite cuvînte, El nu este nici Dumnezeu gol, nici om gol: «Căci nu e om simplu, nici Dumnezeu gol, ci e om cu adevărat Preaîubitorul de oameni. Fiîndcă din dor nesfirșit după oameni S-a făcut cu adevărat Cel ce există prin fire însuși cel iubit (dorit), fără să pătimească ceva în ființe propriie prin deșertarea cea negrăită și fără să schimbe sau să reducă întrucîtva, prin primirea cea neînțeleasă, integritatea firii omenești, căreia Cuvîntul i S-a făcut, în sens propriu, temei de constituire» (*Ambigua*, 5, p. 55).

În ce privește *nașterea*, aceasta se face într-un mod *nou*, nu cel natural, ci un mod introdus ulterior : «Dumnezeu-Cuvîntul S-a unit, fără nici o trecere de timp, cu trupul, prin mijlocirea sufletului rațional și nu a primit prin mijlocirea trupului neînsuflețit un suflet rațional venit după aceea ; că n-a asumat un trup cu totul neînsuflețit, sau un suflet fără minte și fără rațiune, ci Și-a unit Lui după ipostas, firea neștirbit deplină, conștind din suflet rațional și trup.

De aceea îmbrățișez întru totul învățătura coexistenței, iar cele două opinii extreme, contrare între ele și cele de la mijloc, le resping după cuviință. Căci am ca apărător și învățător fără greșală al acestei opinii, prin însăși taina întrupării Sale, pe Cel ce S-a făcut cu adevărat om și a confirmat prin Sine subzistența firii depline deodată cu venirea ei la existență prin naștere. El n-a făcut altceva decît a înnoit firea, adică a schimbat zămislirea prin sămînță și nașterea prin stricăciune, pe care firea și le-a atras după neascultare, căzînd de la dumnezeiasca și duhovniceasca înmulțire, dar n-a înnoit rațiunea firii, după care este și Se naște subzistînd de la însăși venirea la existență din sufletul rațional și din trup» (Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 113, trad. cit. p. 290).

5. Întruparea răscumpărătoare

Întruparea ! «Marea taină a iconomiei divine» (Sinodul VI, în Trullo, can. 1), «Cea mai mare noutate dintre toate noutățile, singurul fapt nou sub soare» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, III, 1). Istoria mîntuirii se poate separa în două mari perioade : veacurile destinate întrupării lui Dumnezeu și veacurile destinate îndumnezeirii omului : «Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan prea bun și negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să Se împreune El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă dumnezeu prin unire cu Sine. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rînduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om dumnezeu. Sfirșitul veacurilor mai dinainte hotărîte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la întrupare aflîndu-și împlinirea prin înfăptuirea lui. La aceasta gîndindu-se dumnezeiescul Apostol și văzînd că sfatul cu privire la veacurile hotărîte de Dumnezeu ca să Se facă om s-a împlinit prin însăși întruparea lui Dumnezeu Cuvîntul, spune că «la noi a ajuns sfirșitul veacurilor». Așadar, nu e vorba pur și simplu de toate veacurile gîndite de noi, ci de cele rînduite pentru înfăptuirea tainei întrupării, care au ajuns la capătul lor prin hotărîrea lui Dumnezeu» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, în «Filoc. rom.», vol. 3, p. 69).

«S-a întrupat de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria și S-a făcut Om», afirmă Simbolul de la Niceea fără să explice acțiunea întrupării, care rămîne marele mister al credinței creștine. «Dumnezeu S-a arătat în

trup» (I Tim. 3, 16). Când păgînul Autolytus cere lui Teofil din Antiohia să-i arate pe Dumnezeu din Iisus, acesta îi răspunde: «Arată-mi omul tău, iar eu îți voi arăta Dumnezeul meu» (P. G., 6, 1025). Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «Căci cine ar putea să știe în ce fel Dumnezeu S-a făcut trup și totuși a rămas Dumnezeu; cum rămînînd Dumnezeu, El este om adevărat? Credința singură înțelege aceasta, cîndînd cuvîntul în tăcere» (*Texte obscure* din Grigore de Nazianz, P.G., XCI, 1057). Numeroase interpretări și explicații teologice au fost date faptului *Întrupării*: fie ca revelație, fie ca răscumpărare sau îndumnezeire, sau ca act de kenoză. Pentru unii, *Întruparea* este coextensivă cu planul veșnic al lui Dumnezeu cu privire la creație. Întruparea concordă cu destinul original al umanului, acela de a deveni un organ de manifestare al lui Dumnezeu. În Întrupare creația se arată ca un tot, deoarece Logosul, ca rațiunea generală a creației, cuprinde în El cosmosul.

Pentru Părinții bisericești care fac speculații în acest sens, *întruparea* nu decurge totuși din istoria universală și nici nu este o necesitate a evoluției creației, ci este inerentă economiei mîntuirii, care pentru Sfîntul Maxim Mărturisitorul este coextensivă economiei creației. Alții fac o legătură directă între Întrupare și răscumpărarea din păcat sau restaurarea omului în starea sa dinainte de păcat. Motivul unic al Întrupării este iubirea lui Dumnezeu față de om, pe care îl restabilește definitiv în comunicarea sa originală cu Creatorul său. Dumnezeu Se mișcă din iubire spre creația Sa, acceptă nașterea după trup, fără să părăsească eternitatea Sa. Întruparea este un «act nou» în viața lui Dumnezeu. În acest sens, sfîntul Grigorie de Nazianz vorbește de «înnoire» (*ζωοποίησις*), deoarece firea dumnezeiască «se înnoiește» în faptul Întrupării. Alții au pus în evidență aspectul «kenotic» al Întrupării, deoarece Dumnezeu-Fiul a vrut să dea un exemplu că există posibilitatea unei vieți fără păcat, chiar după cădere. De aceea, firea dumnezeiască s-a comprimat, s-a acomodat la nivelul omului. Dumnezeu nu ne-a mîntuit adică de la distanță, ci S-a identificat cu noi, ca un Dumnezeu istoric, viu, Care Se lasă experiat în viața oamenilor.

Ortodoxia are o concepție biblică realistă despre Întrupare, respingînd speculațiile gnostice, monofizite și dochetiste. Împotriva gnosticismului, Ortodoxia a arătat că Întruparea nu este o simplă «teofanie» a Logosului, ci ea are un sens ontologic, real. În chip special hristologia antiohiană a insistat asupra faptului că Logosul Și-a asumat un trup (*σῶμα*) identic cu al nostru, afară de păcat. Împotriva monofizismului, tradiția ortodoxă a precizat că Fiul este subiectul sau persoana divină care Se coboară și-și ia trup omenesc. Trupul asumat de Hristos este deci trupul Cuvîntului întrupat. Prin nașterea Sa din veci, Fiul este imaginea lui Dumnezeu-Tatăl; prin nașterea Sa după trup, Fiul este identic omului. Cuvîntul ipostatic, a doua persoană a Treimii, Și-a asumat firea omenească fără păcat a lui Adam, din Fecioara Maria, în ipostasul Său divin. Trupul nostru a devenit trupul lui Hristos. El a luat omul în general, fără să modifice natura umană după rațiunea ei. Asumarea personală a firii umane integrale, de către Fiul, Cuvîntul transcendent și veșnic, din Fecioara Maria, este un act care re-crează și restaurează lumea; de aceea Întruparea este temelie îndumnezeirii. Pe de altă parte,

Hristos păstrează trupul omenească neschimbat pentru eternitate, încît se poate spune că în El, omul a umplut lumea de sus.

Împotriva dochetismului, teologia ortodoxă a precizat că Iisus a primit natura umană integrală, în mod inseparabil și simultan, nu pe rînd. El nu își asumă un trup neînsuflețit, ci un trup înzestrat cu un suflet rațional și cu inteligență. Cuvîntul adică a luat trup asemănător nouă, inclusiv pasiunile trupești și posibilitatea morții. Prin nașterea Sa ca om, El are afectele noastre, slăbiciunile noastre, capacitatea de a suferi, dar ca Dumnezeu El are libertatea față de păcat care este atașat de aceste afecte. Mai mult, El a liberat aceste afecte de caracterul lor de corupție, de înclinarea lor spre păcat, prin suportarea lor și biruirea lor.

Astfel, El a înălțat firea omenească, dîndu-i nesticăciunea (aphtharsia). Iisus Hristos a vindecat pecabilitatea afectelor. Desigur, natura umană din Fecioara El a primit-o nu prin zămislire din voluptate și din sămînța omului, ci într-un mod nou, fără însă să schimbe structura firii omenești. Întruparea Sa nu e rezultatul iubirii trupești și al nașterii din alte trupuri, ci se situează la nivelul creației lui Adam. Hristos a acceptat modul nașterii după trup, dar acest mod nu ține de decizia unui cuplu, de voința adouă corpuri, ci firea Sa omenească este creată de Dumnezeu, din trupul uman al Fecioarei Maria. «De la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria» înseamnă că El a unit nașterea trupească cu inhabitarea Duhului.

O interpretare dinamică a Întrupării, în toată întînderea ei, presupune o legătură perfectă între ordinea ontologică, — în contextul căreia o oarecare terminologie statică nu poate fi evitată —, și ordinea iubirii. Ele trebuie să fie înțelese împreună, concomitent.

Iconomia — înțelegînd prin aceasta lucrarea «în afară», nedespărțită de ființă, dar deosebită de aceasta — adică creația, pronia, întruparea, răscumpărarea, sfințirea, este proprie lui Dumnezeu, așa cum este proprie lui Dumnezeu ființa Sa mai presus de orice nume, subzistentă în ipostasuri, cu totul de neîmpărțit și întru totul de nedespărțit. Dumnezeu nu este o abstracție metafizică, o supraființă imobilă, închisă în Sine, neipostatică, ci o ființă personală care «iese în afară», care Se pune în raport cu altceva, ca subiect personal creator de comuniune. El este însăși viața care se dăruiește, adică iubire. Lucrarea Sa iconomică ține de această ordine a iubirii, care face ca Dumnezeu să Se depășească pe Sine, să iasă din ființa Sa, în existență. «Nu noi am fost cei care ne-am mișcat spre Dumnezeu, sau am urcat spre El, ci El este Cel care a venit la noi și S-a pogorît la noi... El nu ne-a mișcat de aici, ci ne-a făcut cerești, rămînînd pe pămînt; ne-am împărțășit viața cerească fără să ne urce la cer, ci înclinînd cerul către noi și aducîndu-l jos. Așa cum zice profetul: «El a plecat cerurile și S-a pogorît» (Ps. 17, 11) (Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, I, 6).

Unii dintre Sfinții Părinți au arătat că întruparea Fiului este scopul original al creației; de aceea îndumnezeirea ar fi singurul motiv al întrupării. Într-adevăr, așa cum reiese și din unele mărturii ale Noului Testament, Adam cel dintîi a fost creat în vederea lui Adam cel de pe urmă (I Cor. 15, 44-49), pe care întreaga creație îl așteaptă chiar de la

S. T. — 2

începutul ei. Lumea a fost creată deci spre a fi recapitulată și îndumnezeită în Hristos. «Toate s-au făcut prin El și pentru El» (Col. 1, 16). Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că pentru Hristos a primit creația începutul existenței ei. El este centrul spre care converge întreaga creație: «Eu sînt Alfa și Omega, Cel dintîi și cel de pe urmă, începutul și sfîrșitul» (Apocalipsa 22, 13). «Taina întrupării Cuvîntului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor fapturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii și a mormîntului, a înțeles rațiunile celor spuse mai înainte, iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Despre cunoștința lui Dumnezeu*, I, 70, «Filoc. rom.», vol. 2, p. 148).

Sfîntul Atanasie cel Mare a spus că «Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să devină dumnezeu». Iar procesul îndumnezeirii noastre a început chiar în Hristos, căci Cuvîntul a îndumnezeit, în sens propriu, trupul pe care l-a luat. Firea Sa omenească a fost unsă și consacrată prin ungerea Dumnezeirii (Fapte, 10, 18). Dumnezeu S-a făcut om, cu adevărat deplin, ca să lucreze El însuși mîntuirea noastră prin trupul Său și El a refăcut firea noastră în El, arătînd prin aceasta că putem deveni și noi ceea ce ne-a arătat El» (*Despre întrupare*, 54, P.G. XXVI, 996).

6. Sfîntul Atanasie : Despre Întruparea Cuvîntului

Cel care a expus într-o formă originală o teologie a Întrupării este Sfîntul Atanasie cel Mare, în lucrarea sa *Întruparea Cuvîntului*. Cele mai importante afirmații ale acestei teologii sînt :

În virtutea «consecvenței divine» nu există contradicție între creația de la început și mîntuire, sau noua creație. Aceasta din cauză că Dumnezeu Cel ce a creat totul la început din neființă, prin puterea cuvîntului Său, este identic cu Cel care regenerează umanitatea existentă, prin trimiterea Cuvîntului Său, care Își asumă un trup real prin care Se manifestă și cu care înviază. Dumnezeu putea să mîntuiască umanitatea și creația Sa în diverse forme, dar a ales întruparea Cuvîntului Său pentru a rămîne «consecvent cu Sine însuși» : «N-a fost nici trimis, nici înger care i-a mîntuit, ci Domnul însuși» (Isaia 63, 9). Cel care Se întrupează și răscumpără este consecvent cu Cel care creează, ținînd seama de aceste realități : pe de o parte numai omul este partea din creație adusă de Dumnezeu din neființă la existență. Dumnezeu nu a voit să iase creația Sa să dispară în neexistență ; pe de altă parte, păcatul a antrenat corupția profundă a naturii și, pînă la urmă, moartea omului. Căci păcatul nu este doar o «călcare» morală a unei legi care ar putea fi reparată prin pocăința celui ce a greșit, ci o intrare a firii sub puterea corupției și a morții. La fel, răscumpărarea nu este o simplă restaurare morală a celui ce a greșit, ci o transformare radicală a firii umane prin participare la umanitatea nouă a lui Hristos. Cauza pentru care Cuvîntul a luat trup omenesc este însăși iubirea și dreptatea Creatorului, Care a voit ca omul să rămînă în starea în care a fost creat, iar lucrarea Tatălui să nu fie anulată. Ar fi fost nu numai de necrezut ca Dumnezeu

să-și retragă cuvîntul Său creator de la început, lăsînd omul să piară, ci și monstruos ca singura ființă care a împărtășit și reprezintă «chipul și asemănarea» lui Dumnezeu în creație, să se întoarcă în neființă prin corupție.

O altă afirmație a Sfîntului Atanasie este aceea că fără harul care aparține firii umane în calitatea ei de făptură după chipul lui Dumnezeu, omul se angajează într-o «direcție opusă», mergînd spre pierderea existenței ca atare. Prin elementele sale componente, omul este actualmente «muritor», supus corupției, deoarece acestea au fost create din nimic, dar el a primit în sine propria viață prin suflarea lui Dumnezeu, prin har, care dă unitate persoanei umane. Prezența harului divin în el este pavăza împotriva corupției naturale, garanția existenței și unității sale. Omul s-a întors însă de la contemplarea directă a lui Dumnezeu și îl caută în «direcție opusă», printre alte creaturi, în lumea sensibilă. În acest fel, păcatul este o așezare a omului în contradicție cu propria sa fire, care purta în ea «chipul» lui Dumnezeu. Căderea a antrenat o întoarcere, prin degradarea firii umane la neexistență. (De reținut că în acest proces creația sensibilă n-a fost suficientă pentru a învăța pe oameni calea spre Dumnezeu. În orice caz, ea n-a împiedicat pe oameni să ajungă la negarea Creatorului ei, la idolatrie).

Sfîntul Atanasie se întreabă : cine putea să intervină în această situație și să oprească acest proces invers, dacă nu Cuvîntul, care cunoștea creația Sa, care avea puterea să recreeze totul, iubirea să sufere în numele tuturor, facultatea de a fi mijlocitor pentru toți pe lângă Tatăl ?

Desigur, Dumnezeu putea găsi și alte căi de răscumpărare, dar a ales întruparea pentru ca astfel El însuși să Se coboare «la jumătatea drumului» și să realizeze totul în mod «teandric», adică la nivel dumnezeiesc și la nivel uman deopotrivă. Cu alte cuvinte, iconomia întrupării este inseparabilă de iconomia creației. Ambele trebuie să fie ținute împreună în marea operă de răscumpărare a umanității, care începe cu creația însăși.

Dacă la început voia Cuvîntului a fost suficientă pentru a aduce creația la ființă din neființă, atunci de ce mintuirea nu s-a înfăptuit tot prin lucrarea voinței Sale ? Răspunsul la această întrebare are mai multe elemente. Deși în proces de corupție, omul este păstrat în existență și, împreună cu el, întreaga creație suferind, pentru a-și da seama că are nevoie de vindecare. Dumnezeu nu distruge creația Sa, chiar căzută, nici nu vrea să vicieze valoarea manifestării Sale printre oameni, depășind capacitatea lor de a primi, ci Se alătură celor existente, ca să le vindece de răul existent în ele din interiorul lor. Cuvîntul care a coborît n-a venit să producă un spectacol, ci să învețe și să vindece umanitatea care suferea, asumîndu-Și trupul omenesc. Apoi, numai omul a greșit, numai el a respins pe Dumnezeu care orînduiește și conduce creația ca un întreg, numai el a inventat idolatria. Mai mult, corupția nu era exterioară trupului, ci inerentă acestuia. Moartea pătrunsesse în trup ca atare ; de aceea viața trebuia regenerată tot în trup. Moartea a apărut în trup ; tot în trup trebuia distrusă, pentru că acolo a găsit-o Cuvîntul. În fine, omul este parte din creație, parte din ansamblul uni-

versului. Prin acest trup, moartea s-a scurs către întreaga umanitate ; prin el a atins toate părțile creației. Cuvîntul luînd trupul uman, a acceptat moartea în trup și în toată firea creată. Logosul întrupat a putut să elibereze astfel tot cosmosul de toate domeniile și puterile care-l țineau în robie (Col. 2, 15), biruindu-le la timp pe cruce.

Sfîntul Atanasie insistă asupra caracterului unic, paradoxal al Întrupării. Acest caracter constă mai ales în faptul că însuși Cuvîntul a luat trupul nostru, l-a luat direct dintr-o fecioară, pregătindu-l însuși ca un templu pentru El. Cuvîntul veșnic a intrat în lume într-un *mod nou*, asumîndu-Și trupul ca pe ceva propriu și nu străin, ca un organ prin care S-a făcut cunoscut și S-a manifestat, ca om și Dumnezeu, cu scopul de a convinge prin actele Sale sensibile, văzute, că El este nu numai om, ci și Dumnezeu.

Cu întruparea Sa, descoperirea sau revelația lui Dumnezeu este totală, cosmică, directă, accesibilă în toate dimensiunile creației, în cer, în adînc, în iad, în toată lumea. Toate au fost umplute de cunoașterea lui Dumnezeu. Astfel, trupul Său n-a fost pentru El o limitare, ci un organ de revelație și de activitate. Prezența Sa în trup nu-L împiedică să fie peste tot. El mișcă în același timp trupul Său, dar și universul întreg, prin puterea și Duhul Său. În măsura în care El este conținut de tot, în aceeași măsură El conține toate lucrurile în El. El este prezent în creație, totuși El nu este din creație ; cuprinde totul, rămînînd Cel necuprins ; este izvorul vieții universului, prezent în totul, totuși El depășește totul.

Cuvîntul a sfințit, a cinstit și a luminat umanitatea anume prin aceea de a fi intrat în ea. Aici avem una dintre cele mai importante afirmații ale teologiei ortodoxe. Fiul a «uns», a consacrat umanitatea prin faptul că Și-a asumat-o și a lucrat prin ea ca Dumnezeu. Trupul îi aparține în mod real, nu în mod aparent, dar în întruparea Sa, Fiul rămîne în unire constantă cu Tatăl. Dumnezeirea Sa este oarecum învăluită în trupul uman, totuși actele Sale făcute în trup sînt în același timp faptele lui Dumnezeu.

Sfîntul Atanasie dă o mare importanță caracterului epifanic, relațional al Întrupării. Prin manifestarea publică și arătarea deschisă a puterii lui Dumnezeu, Iisus Hristos denunță idololatria, falsificarea adorării lui Dumnezeu. În scopul acestei denunțări, Iisus a vorbit oamenilor de starea reală a lumii și de absurditatea idolilor, folosind limba comună a oamenilor simpli. Sfîntul Atanasie insistă aici asupra minunilor lui Hristos, lucrări ale lui Dumnezeu, care au scopul de a recrea opera pe care El a creat-o. Prin minunile Sale, Hristos restaurează sănătatea oamenilor, vindecă rănilor trupului, reface ceea ce lipsește în natura umană. O parte principală din activitatea lui Hristos este aceea în care El demască deschis puterile răului. El a suferit crucea nu imediat după Întrupare, ci după un timp în care a avut loc deja confruntarea cu aceste puteri și în care El a dovedit în acte, printre oameni, dumnezeirea Sa. Tocmai de aceea nici moartea Sa nu este o moarte secretă, fără martori. El însuși a anunțat-o public. Există martori ai răstîgnirii Sale, pentru ca nici învierea să nu fie fără dovadă.

Calea învierii. «Scopul suprem al venirii Sale a fost acela de a realiza învierea trupului», spune Sfântul Atanasie. Dar învierea are aici un sens precis: a schimba corupția firii umane în nestrucăciune, a da celor muritori nemurirea prin confruntarea personală cu moartea. Ea se produce în trupul Său prin trecerea definitivă a vieții lui Dumnezeu în umanitatea noastră: «Căci prin jertfa trupului Său propriu, El a pus capăt legii morții, care stă în calea noastră; a înnoit pentru noi începutul vieții, dindu-ne speranța mântuirii».

Pe de o parte, moartea lui Hristos n-a venit de la El însuși, ci s-a ivit ca o acțiune ostilă, ca un complot împotriva Lui, în numele poporului, al tuturor. El nu și-a dat trupul Său la moarte cu mâna Lui proprie, fiind Viața însăși. N-a murit nici de boală naturală sau de slăbiciune fizică. Trupul Său a suferit boala și foamea, dar El n-a murit de acestea. Moartea Sa a fost impusă de alții și nu are loc în circumstanțe ordinare, normale. El nu și-a ales nici dușmanii, nici modul de a muri. El a fost răstignit sub condamnare, din ostilitatea altora față de El. Moartea Sa pe cruce, impusă ca dezonoare și blestem, a fost teribilă, deoarece nu putea fi evitată fără a ieși din planul mântuirii. În acest fel, Iisus Hristos a devenit «blestemul» nostru (Gal. 3, 13).

Pe de altă parte, Iisus Hristos n-a împiedicat această moarte, ci a acceptat-o. El putea să evite planul contra Lui și putea să înlăture moartea. Evitarea morții însemna anularea învierii, spune Sfântul Atanasie. Moartea trebuia să preceadă învierea, pentru că nu putea să învieze fără aceasta. Mai era vorba și de o confruntare finală între Dumnezeu și puterile răului, în numele tuturor. El S-a dus spre cruce în numele tuturor și a acceptat această răstignire publică, lungă și rușinoasă, cu scopul de a pune sfârșit, o dată pentru totdeauna, morții și puterilor răului. În trupul Său, prin puterea lui Dumnezeu, moartea a fost distrusă definitiv ca anulare a existenței umane.

Iisus Hristos a murit pe cruce în mod real, dar după trei zile a înviat în mod real. A înviat chiar când cei ce L-au judecat erau pe locul condamnării. Învierea trupului rezultă din lucrarea Lui proprie, din manifestarea deschisă a victoriei Sale. Tiranul, puternic și teribil, a fost legat, prin manifestarea în trup și pe Cruce a puterii lui Dumnezeu. Trupul Său a înviat în perfectă stare și devine cea dintâi roadă a nemuririi. Trupul Cuvântului este un trup uman real, supus morții. Dar faptul că este preluat de Cuvântul, face ca trupul să piardă această dispoziție și risc natural. De aceea nici corupția nu l-a atins. El a înviat cu trupul nestrucăcios. Chiar în trupul Său, El S-a arătat mai puternic decât moartea, transfigurând trupul Său, cel dintâi rod al învierii. Umanitatea Sa înviată constituie semnul, garanția, că «moartea este moartă», că ea nu mai este teribilă. Tot astfel, prin moartea lor, a oamenilor, umanitatea nu piere, ci primește o nouă viață. Moartea poate fi comparată acum cu sămânța aruncată în pământ: umanitatea nu dispăre în neființă, ci, ca sămânța îngropată în sol, ea învie, moartea fiind desființată prin harul lui Hristos (I Cor. 15, 53).

Mîntuitor comun al tuturor. În moartea Sa, Iisus Hristos oferă trupul Său ca jertfă de răscumpărare în locul altora, pentru alții. El a suferit pentru toți prin unirea Sa cu trupul (cf. Evr. 2, 14). El devine

mintuitor comun, pentru toți. Pe cruce, El Și-a întins mâinile către un popor neascultător și răzvrătit (Isaia 65, 2). Fiind «ridicat» de pe pământ, El a redeschis calea spre cer, închisă de Satan (Luca 10, 18), deschizând porțile raiului (Ps. 24, 7). În trupul Său jertfit, El a făcut o cale pentru noi spre ceruri (Evr. 10, 20). Zidul despărțirii (Efes 2, 14) a fost dărâmat de arhiereul Hristos, și astfel chemarea neamurilor s-a realizat (Ioan 12, 32). Iisus Hristos împărțăște viața și biruința Sa, în parte, fiecăruia care crede și poartă semnele morții și învierii Sale.

7. Hristologia. Formularea dogmatică la Sinodul de la Calcedon — 451

Hristologia este unul dintre capitolele fundamentale ale dogmaticii ortodoxe. Sfântul Grigorie Sinaitul spune că: «Definiția dreptei credințe este a vedea și a cunoaște întru curăție cele două dogme ale credinței, adică Treimea și doimea: Treimea a o privi și a o cunoaște în chip neamestecat și netăiat, în unitate, iar doimea firilor lui Hristos, într-un ipostas, adică a mărturisi și a ști pe un singur Fiu, și înainte de întrupare și după întrupare, dar după întrupare, slăvit în chip neamestecat, în două firi și în două voințe, dumnezeiești și omenești» (*Capete de acrostih*, 26, în «Filoc. rom.», vol. 7, p. 100).

Învățătura ortodoxă despre cele două naturi și persoana unică a lui Iisus Hristos a fost elaborată în forma ei definitivă de Sinoadele ecumenice din 325, 381, 451 și 553, prin sinteza datelor biblice și teologia patristică greacă. Tot în această perioadă s-a fixat și vocabularul hristologic: natură sau fire, persoană sau ipostasă, unirea ipostatică, comunicarea idiomelor, perihoreza, îndumnezeirea.

Sinodul din Niceea, 325, a combătut erezia lui Arie cu toate consecințele acesteia. Pentru Arie, Iisus Hristos este un fel de Dumnezeu intermediar, o creatură superioară, care mediază între Dumnezeu Tatăl și creația Sa. Dimpotrivă, sinodul afirmă că persoana lui Iisus Hristos este însuși Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, de o ființă cu Tatăl, care «Se face trup», adică preia în Sine umanitatea deplină și în mod real. «Duhul nu are carne și oase, cum vedeți că am Eu» (Luca 24, 39). Iisus din Nazaret nu este o altă persoană umană, sau o persoană unică, căci Dumnezeu nu are un «fiu creat». Un Dumnezu-Fiu creat sau intermediar este de neconceput.

Această doctrină de la Niceea, care afirmă — împotriva ereziei ariene — deoființimea Fiului cu Tatăl, a fost dezvoltată și clarificată de sinoadele ulterioare, în fața diferitelor erezii care s-au ivit după 325 și care negau fie unirea reală a celor două naturi, divină și umană, fie realitatea voinței umane în persoana unică a Fiului întrupat.

Al IV-lea Sinod ecumenic, care s-a ținut la Calcedon în 451, oraș în Bitinia, în apropierea Constantinopolului, la convocarea împăratului Marcian (450-457), în prezența a 350 de episcopi și 4 delegați ai papei, dorind să reafirme Crezul din 325 și 381, este confruntat cu problema interpretării corecte a doctrinei hristologice, în fața a două mari erezii: monofizismul și nestorianismul.

Sinodul din 451 a discutat mai întâi cazul lui Diodor de Tars († 449), care susținea ideea că Hristos este «din două naturi» și nu «în două

naturi». Sinodul condamnă această idee și reabilitează pe cei depuși în 449. Deoarece Sinodul din Efes, 431, canonul 7, interzice să se compună, să se proclame în public și să se propună celor ce vor să se boteze o altă mărturisire de credință decît Crezul de la Niceea, sinodul de la Calcedon e contra unei noi formule doctrinare.

Sinodul are în fața sa două teze importante: Formula lui Chiril de Alexandria, care susținea că Hristos nu este «în două naturi», ci «din două naturi», afirmînd că după întrupare, Hristos are o *singură natură întrupată*. (Chiril de Alexandria acceptase formula din 433: «de o ființă» și «două naturi după întrupare», formulă pe care Dioscur (†454), urmașul său depus la Calcedon, o respinge ca eretică), apoi, Tomul papei Leo (†461), care susținea că în Hristos sînt două naturi, care se pot distinge după întrupare. Sinodul acceptă Tomul lui Leo și pe baza lui pregătește o definiție nouă. «Din două naturi» este o formulă insuficientă; de aceea preferă «în două naturi». Sinodul acceptă, de asemenea, *Epistolele lui Chiril* despre doctrina de la Niceea; condamnă pe cei ce «confundă» naturile (partizanii lui Eutihie) și pe cei ce le «separă» (partizanii lui Nestorie), adică monofizismul și nestorianismul.

Condamnînd învățătura lui Eutihie, monah din Constantinopol, care susținea că, după unirea ipostatică, Hristos are numai o singură fire (mono-*physis*), cea dumnezeiască, sinodul afirmă că Iisus Hristos este om adevărat, de o ființă cu noi după umanitate. El are suflet rațional și trup născut din Fecioara Maria, «întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat» (Evr. 4, 15). Condamnînd nestorianismul, sinodul afirmă că Hristos este cunoscut în două firi (*dyo physeis*), fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat, dar nu în două persoane (prosopa). El este într-adevăr unul, subiectul Său fiind însuși ipostasul Cuvîntului lui Dumnezeu cel veșnic. Astfel, Cuvîntul lui Dumnezeu, Unul-născut, este recunoscut în două naturi (*dyo physeis*) unite în mod ipostatic, fără amestecarea firilor (*asinkitos*), fără schimbarea lor (*atreptos*), fără împărțirea lor în două categorii (*adiaretos*), fără separarea lor (*achoristos*), într-o singură persoană (*prosopon*) și ipostas (*hypostasis*).

«Urmînd deci sfinților părinți, am învățat toți să mărturisim într-un glas pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvîrșit, pe Același în omenitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, pe Același, din suflet rațional și trup, de o ființă cu Tatăl după dumnezeire și pe Același de o ființă cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă, afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl după dumnezeire, iar în zilele de pe urmă, Același, pentru noi și pentru a noastră mîntuire, din Maria Fecioară, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unul-născut, cunoscut în două firi, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci păstrîndu-se mai degrabă însușirea fiecărei firi și concurgînd într-o persoană și într-un ipostas, nu împărțit și divizat în două persoane, ci pe Unul și Același Fiu, Unul-născut, Dumnezeu-Cuvîntul, Domnul nostru Iisus Hristos» (traducere de Pr. prof. D. Stăniloae, *Hristologia sinoadelor*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 4, p. 574).

451.

Calcedonul folosește «hypostasis» în sens de persoană (sau de personalitate), de subiect în care subzistă naturile unite, nu în sensul de substanță, cum este folosit de Niceea. Ipostasul este divin și unic, este însăși persoana Fiului, nu eul uman, cum afirmă teologia antiohiană. «Physis» arată substanța, realitatea sau natura, deci diferența. Proprietățile fiecărei naturi se păstrează și concurg într-o persoană. Sinodul acceptă cele 12 anatematisme ale Sfântului Chiril, depune pe patriarhul Dioscur al Alexandriei, care la Sinodul de la Efes din 449 reabilitase cu forța pe Eutihie. Sinodul a adoptat un decret prin care confirmă crezul de la Niceea, inclusiv noua formulă hristologică (și nu cea pe care papa Leon I o sugerase într-o scrisoare către episcopul Flavian).

Hristologia de la *Calcedon* constituie un pas decisiv în dezvoltarea teologiei creștine la nivel universal, cele trei mari școli de teologie ale timpului — Alexandria, Antiohia și Roma — fiind reprezentate și în deplin acord.

Urmind același principiu de la *Calcedon*, după care cele două naturi, divină și umană, desăvârșite în structura lor, sînt unite în mod tainic în persoana divină unică a Fiului lui Dumnezeu, *fără amestecare, fără schimbare, fără împărțire, fără despărțire*. Sinodul ecumenic din Constantinopol (680-681) declară că Fiul întrupat are două voințe naturale și două energii, una creată și alta divină, unite în mod neseplat în subiectul unic al Cuvîntului.

8. Unirea ipostatică. Enipostaziere

Cel mai important aspect al hristologiei ortodoxe în perioada secolilor V—VI este unirea ipostatică (*Enosis hypostatiki*), adică unirea naturii umane cu persoana divină, prin care Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Sinodul din 451 nu a pus capăt ereziilor hristologice, care vorbesc fie de o unire prin *confuzie*, amestec, adică prin dispariția caracterului distinct al naturilor, fie prin *relație*, ceea ce presupune separarea naturilor, fie de o *unire* prin similitudine de nume, funcție, de egalitate, în cinste și autoritate.

În fața acestora, Sinodul ecumenic din Constantinopol — 553 — este obligat să se pronunțe cu privire la modul în care cele două naturi sînt unite, ca o consecință a întrupării, într-un singur ipostas, cel al Cuvîntului. Sinodul de la *Calcedon* n-a spus că ipostasa unirii este ipostasa preexistentă a Logosului și nici n-a folosit expresia *unirea ipostatică*. Expresia este adoptată de Sinodul din 553, care reluînd doctrina de la *Calcedon* a adus o serie de clarificări în vocabularul hristologic în ce privește folosirea noțiunilor de *ipostas* și de *unire*.

Unirea sau *uniunea ipostatică* nu este o simplă legătură sau asocieră (*synapheia*), ci o sinteză și o subzistență în ipostasă (*Enosis kath'hypostasin*). Cuvîntul S-a unit cu firea umană «după ipostasă», «în mod ipostatic»; de aceea, există numai un ipostas sau o persoană, cea a Domnului nostru Iisus Hristos, în subiectul Căruia cele două naturi sînt păstrate fără confuzie și fără separare. Prin *unirea ipostatică*, natura umană nu are o subzistență personală în ea însăși, ci este enipostaziată, adică stabilită în persoana proprie a Fiului. De asemenea, voința umană nu are o mișcare în ea însăși și către ea însăși, ci în Dumnezeu și către El.

Prin unirea ipostatică firea umană a obținut o condiție și o ordine nouă în Hristos.

«De aceea nu l-au spus om îndumnezeit, ci Dumnezeu înomenit ; căci fiind prin fire Dumnezeu desăvârșit, S-a făcut Același om desăvârșit, nu schimbându-Se după fire, nici înfățișând o iconomie închipuită, ci unindu-Se după ipostas cu trupul însuflețit, rațional și înțelegător, pe care l-a luat din Sfânta Fecioară și care și-a primit existența în El, în chip neamestecat și neschimbat și neimpărțit, neschimbând firea dumnezeirii Lui în ființa trupului, nici ființa trupului Său în firea dumnezeirii, nici făcând din firea Sa dumnezeiască și din firea omenească pe care a luat-o o unică fire compusă. Căci s-au unit firile între ele fără să se schimbe și fără să devină altele ; nici firea dumnezeiască n-a ieșit din simplitatea proprie, nici cea omenească nu s-a schimbat în firea dumnezeirii, sau n-a ajuns la neexistență, nici în cele două nu s-a înfăptuit o unică fire compusă» (Sfântul Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, III, II, trad. cit., p. 100-101).

Persoana în care sînt unite cele două naturi este persoana Cuvîntului, existentă înainte de întrupare. Ipostasa nu este echivalentă cu conștiința de sine a omului, aceasta fiind o proprietate a firii umane. Natura Sa umană este asumată personal, enipostaziată, în subiectul divin. Acest lucru este cu puțință deoarece, așa cum a arătat Leonțiu de Bizanț, o persoană nu implică în mod absolut o singură natură.

Într-adevăr, *enipostazierea* (enhypostasis, enhypostaton), adică luarea naturii umane în ipostasa Fiului, este una din cele mai importante clarificări pe care Leonțiu de Bizanț (†542) o aduce hristologiei calcedoniene, pentru a evita confuzia dintre «unirea după ipostas» și «unirea după natură». Pentru a înțelege modul de unire a lui Dumnezeu cu omul, scriitorul bizantin arată că, deși în natura creată nu viețuiește o fire fără un purtător (ipostas) al ei, adică ea este în mod normal totdeauna individualizată, în situația firii umane, asemănătoare firii ipostatice a dumnezeirii, Dumnezeu-Tatăl a hotărît ca Dumnezeu-Fiul să preia în ipostasul Său firea nepersonificată, neindividualizată, a fiului Său creat, a omului. Leonțiu afirmă că «dacă dumnezeirea și umanitatea, cînd sînt unite în esența lor, nu ar păstra, chiar în unire, proprietatea naturală a fiecăruia, atunci ele ar fi amestecate împreună și ele nu ar mai rămîne nici dumnezeire, nici umanitate». În unirea ipostatică, firea omenească nu mai are un centru sau subiect omenesc ființial autonom ; aceasta nu din cauză că este definitiv *anipostaziată* (lipsită de centrul sau subiect), ci pentru că este *en-ipostaziată*, adică centrată în persoana Cuvîntului, asumată în subiectul Acestuia, fără să fie absorbită. Față de nestorianism și monofizism, care susțineau că nu există fire fără ipostas, Leonțiu arată că ipostasul divin există prin el însuși și el indică distincția, nu diferența. În acest sens, ipostasul poate fi constituit din mai multe naturi individuale. *Hypostasis* înseamnă subiectul, persoana ; «enhypostaton» înseamnă natura umană care există înlăuntrul ipostasului, care a fost asumată de Logosul preexistent, la întrupare.

Prin urmare, *unirea ipostatică* este o sinteză prin persoană, nu prin natură, în care unitatea subiectului și dualitatea naturilor trebuie să fie afirmate deodată. Aceasta cu înțelegerea că persoana nu este individul

unei naturi, ci existența unică a naturii, sau invers: natura este conținutul unei existențe personale. În Iisus Hristos, cele două naturi își păstrează proprietățile lor, dar natura umană este «centrată», introdusă în subiectul Cuvîntului. Este o unire care înlătură despărțirea, dar nu desființează deosebirea. De aceea Hristos cel îndoit după fire are «lucrarea îndoită», împlinind «iconomia cea pentru noi, în mod teandric, adică lucrînd deodată dumnezeiește și omenește, atît cele dumnezeiești, cît și cele omenești, sau, mai limpede spus, manifestînd deodată o lucrare dumnezeiască și omenească» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 5, p. 61).

Discuțiile acestea au arătat că există un raport foarte strîns între hristologie și antropologie, de care trebuie să se țină seama în formularea doctrinei răscumpărării.

9. Întruparea Cuvîntului. Consecințele și tainele întrupării

Prin unirea naturii umane cu ipostasa divină — unirea ipostatică — Iisus este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Această unire are mai multe aspecte :

a) De pe urma unirii celor două firi are loc și *comunicarea sau trecerea însușirilor* unei firi, celeilalte, încît fiecare fire păstrează însușirile ei proprii și primește însușirile celeilalte, fără contopire și confuzie între firi. Astfel, Cuvîntul întrupat, prin unirea celor două firi și voințe, săvîrșea omenește minunile și, om fiind, suporta dumnezeiește patimile firii. El împlinea deodată pe amîndouă, în chip teandric, pentru că era Dumnezeu și om în același timp. El nu a lucrat numai printr-o fire, în mod separat de cealaltă. El are un singur subiect, care voiește și lucrează în două firi cu două voințe și două energii. Cuvîntul voiește și lucrează ca Dumnezeu, prin voința și energia Sa necreată, și ca om, prin voința și energia Sa creată. Ei săvîrșea cele dumnezeiești (minunile) prin trup, pentru că nu era numai Dumnezeu ; și îndura cele omenești (patimile) dumnezeiește, pentru că nu lucra despărțit de dumnezeirea Sa. În ipostasul cel unic al Cuvîntului firile cele unite au rămas necontopite. «Deci tot ce a făcut ca om, ține de firea omenească, iar tot ce a făcut mai presus de om, ține de firea Sa dumnezeiască. Prin unirea substanțială a celor două firi, însușirile firești — cele omenești și cele dumnezeiești — nu se vatămă între ele, ci rămîn în hotarele lor proprii», spune Sfîntul Ioan Damaschin. Prin urmare, Fiul lucrează în două condiții : dumnezeiește și omenește ; dar ceea ce lucrează, aparține unui singur subiect, în virtutea unirii ipostatice a firilor. Și astfel, în tot ceea ce făcea, puterea dumnezeirii era nedespărțită de lucrarea proprie a trupului. Dar făcîndu-Se om, El nu S-a subordonat firii omenești, ci a ridicat la Sine firea noastră. Firea omenească, deși are mișcarea ei proprie, e mișcată de cea dumnezeiască, pentru că ea nu subzistă într-un ipostas propriu, ci subzistă în ipostasul Cuvîntului. Voința omenească e în mod liber supusă voinței divine, și astfel El nu suprime însușirile naturale ale firii omenești, ci le depășea, dînd firii noastre un alt mod de a fi.

Întruparea nu este o simplă «condescendență» a lui Dumnezeu, cu intenția de a ne da un exemplu. El a cunoscut toate afectele și însușirile firii noastre : oboseala (Ioan 4, 6), tristețea, plinsul, foamea, durerea, agonia, moartea. Părinții spun că firea dumnezeiască se strânge și se «comprimă» în sine, pentru a lăsa cîmp deschis și liber firii omenești. Pe de altă parte, prin «enipostazierea» ei în Cuvîntul, firea omenească a fost întărită și transfigurată în ea însăși. În persoana Sa proprie, Fiul restabilește conformitatea ei naturală cu Dumnezeu-Creatorul, dăruindu-i libertatea totală față de păcat și față de moarte. Cuvîntul a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care l-a luat. În firea Sa omenească, El a fost uns (Isaia 61, 1 ; Luca 4, 18 ; Fapte 4, 27) și consacrat prin ungerea Duhului Sfînt (Fapte 10, 38). Dumnezeu S-a făcut om cu adevărat deplin, ca să lucreze El însuși mîntuirea noastră prin trupul Său și El a refăcut firea noastră în El, arătînd prin aceasta că putem deveni și noi ceea ce ne-a arătat El. El ne ia în Sine cu tot ceea ce ține de firea noastră, ca să mistuie în Sine ceea ce e rău în aceasta, iar noi să ne împărțăm de cele ale Lui, așa cum soarele absoarbe umezeala pămîntului.

b) Unirea celor două naturi și voințe, dumnezeiască și omenească, nu alterează *unitatea ipostasului Cuvîntului*. Nici o natură sau voință nu este diminuată sau alterată în proprietățile sale.

Prin întruparea Sa, Cuvîntul lui Dumnezeu Și-a asumat în ipostasul Său firea omenească din Sfînta Fecioară, rămînînd și ceea ce a fost înainte de întrupare : «Dumnezeu-Cuvîntul, prin pogorîrea Sfîntului Duh, S-a unit cu ea și dintr-însa S-a născut om desăvîrșit, fără să-Și amestece și să-Și schimbe firea», spunea Sfîntul Ioan Damaschin. Astfel, Cuvîntul întrupat are două firi, două voințe și două energii, dumnezeiască și omenească, unite în ipostasul Său veșnic, fără amestecare, fără schimbare, fără împărțire și fără separare. După unirea ipostatică, fiecare fire, cu deplinătatea proprietăților și însușirilor ei naturale, se păstrează permanent în Hristos, fără amestecare și fără separare, încît El este și om și Dumnezeu în același timp. Despre aceasta Sfîntul Chiril al Ierusalimului spune : «Om, dar și Dumnezeu în același timp. Om, după ceea ce se vede, om întreg, așa cum sînt și eu, cu toate ale mele, ca pe mine curățîndu-mă să mă mîntuiesc. Dumnezeu, după ceea ce nu se vede, Dumnezeu desăvîrșit, avînd ființa din Tată desăvîrșit. Cel ce există în chipul stăpînesc al lui Dumnezeu a luat acum chipul meu de rob. Nu Și-a micșorat vrednicia dumnezeirii, dar a sfințit frămîntătura firii mele. Același, întreg sus și întreg jos. Sus născut fără de timp, jos născut fără de sămîntă. Sus creator — ca Dumnezeu, jos creatură — ca om» (*Cuvînt la Întîmpinarea Domnului*, 10).

Astfel, unica ipostasă a Cuvîntului a fost și ipostasa compusă a Cuvîntului a fost totdeauna una și niciodată două. Prin urmare «ipostasa n-au avut o ipostasă proprie, alta decît ipostasa Cuvîntului. Ipostasa Cuvîntului a fost totdeauna una și niciodată două. Prin urmare «ipostasa lui Hristos este una totdeauna. Chiar dacă spațial sufletul s-a despărțit de corp, ipostatic, însă, era unit prin Cuvînt» (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 27). De asemenea, dumnezeirea nu s-a despărțit de cele două, adică de suflet și de corp, și astfel nici unica ipostasă nu s-a despărțit în două ipostase. Căci corpul și sufletul au avut de la început, în același

timp, existența în ipostasul Cuvîntului, și cu toate că în timpul morții a fost despărțit sufletul de trup, totuși fiecare a rămas, avînd existența în unica ipostasă a Cuvîntului.

c) *Indumnezeirea*. Pentru întreaga tradiție patristică, asumarea însăși a firii umane în persoana Fiului lui Dumnezeu are o valoare soteriologică, deoarece El a îndumnezeit ceea ce a primit: «Ceea ce nu a fost asumat, nu poate să fie mîntuit» (Sf. Ioan Damaschin, *Învățătura ortodoxă*, cap. 18). «Numai ceea ce este unit cu Dumnezeu este mîntuit; ceea ce nu este asumat, nu este vindecat», spune Sf. Grigorie de Nazianz. Fiul Se intrupează anume pentru a pune în mișcare acest schimb ontologic nou (*Epistola către Diognet*, 9), între Dumnezeu și umanitate, făcîndu-Se ceea ce sîntem noi, ca să ne facem și noi ceea ce este El: «Cuvîntul trup S-a făcut, ca trupul să se facă Cuvînt» (Marcu Ascetul, *Epistola către Nicolae Monahul*, Filoc. rom., vol. I, p. 326). Părinții Bisericii vorbesc de valoarea răscumpărătoare a întrupării, ceea ce înseamnă că umanitatea noastră este deja sfințită în umanitatea văzută a lui Iisus Hristos. În trupul Său îndumnezeit se restituie firii umane incoruptibilitatea și nemurirea ei de la început. Umanitatea este sfințită prin însăși prezența dumnezeirii în ea (Sf. Atanasie, *Despre Întruparea Cuvîntului*, 17, 43), sau din cauză că Cel întrupat este de o ființă cu Dumnezeu.

Întruparea pune în acțiune acest schimb ontologic între dumnezeire și umanitate (cf. *Ambigua*, 76, trad. cit., p. 87), schimb care stă în centrul iconomiei mîntuirii: «Din Maica Lui Preacurată a împrumutat trupul Său preacurat, dăruindu-i în schimb dumnezeirea — schimb minunat și nou! Nu ia trup din sfinți, ci le împărtășește lor trupul Său îndumnezeit. Privește adîncul tainei! Harul Duhului, sau focul dumnezeirii este al Mîntuitorului și Dumnezeului nostru, din firea și din ființa Lui, iar trupul Lui nu este de acolo, ci din singele ei neprihănit, din care luîndu-l Și l-a însușit» (Sf. Simeon Noul Teolog, *Întîia Cuvîntare morală*, în «Filoc. rom.», vol. 6, p. 160).

Cuvîntul lui Dumnezeu S-a făcut în sens propriu ipostas al trupului pe care l-a luat din Fecioara Maria. Prin întrupare, firea omenească a devenit proprie Lui și astfel, El a devenit de o ființă cu noi. Pe de o parte, Dumnezeu Se intrupează rămînînd Dumnezeu. Pe de altă parte nu a avut o formă trupească aparentă. Nici n-a adus cu Sine din cer un trup omenesc. Dumnezeu a luat trup din firea noastră fără de păcat și este om cu adevărat, după întreaga ființă. După unire, nu rezultă o fire compusă prin contopire, ci cele două firi se deosebesc fără să se împartă. Dumnezeu întrupat n-a fost străin de nimic din cele ale noastre, afară de păcat, care nu aparține firii. El Și-a făcut al Său tot ceea ce era al nostru, curățînd în același timp firea noastră. După Sfîntul Chiril al Alexandriei, principiul îndumnezeirii este apropierea trupului de către Cuvîntul, consubstanțialitatea Fiului cu firea noastră. În virtutea unirii ipostatice, există acea «communicatio idiomatum», încît firea Sa omenească este pătrunsă de iradierea dumnezeirii Sale. Trupul îndumnezeit al lui Hristos este pîrga și izvorul îndumnezeirii noastre. Posedarea firii umane în ipostasul Cuvîntului — enipostazierea — nu suprimă proprietatea ei, ci e garanție a desăvîrșirii ei: «Întruparea lui Dumnezeu, zice, ne este chezașia sigură a nădejzii de îndumnezeire a firii

oamenilor. Atît de deplin îl va face pe om dumnezeu, cît de deplin S-a făcut Dumnezeu om. Căci e vădit că Cel ce S-a făcut om fără de păcat, va îndumnezei firea fără preschimbarea ei în Dumnezeu ; și atît îl va ridica pe om din pricina Sa, cît S-a coborît El din pricina omului» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, scolia 3 la întrebarea 22, în «Filoc. rom.», vol. III, p. 74 ; Idem, *Capete teologice*, II, 25, p. 175).

Îndumnezeirea este starea de transfigurare a umanului, «depășirea» firii create, prin consolidarea ei în existența adevărată și prin reactualizarea unei posibilități ce i-a fost dată de la început. Ideea se găsește deja în I Petru, 1, 4 : «Părtași ai firii dumnezeiești», dar ea a fost dezvoltată în teologia patristică, devenind dogma centrală a Ortodoxiei. Începînd cu Sfinții Irineu, Atanasie și Chirii, pînă la Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama, toți părinții Bisericii reiau această afirmație glorioasă a creștinismului răsăritean : «Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu». Ei nu ezită să numească pe om «dumnezeu după har» și să pună semnul de egalitate între mîntuire și îndumnezeire. Sf. Maxim Mărturisitorul împarte istoria mîntuirii în două mari versante, tocmai avînd în vedere îndumnezeirea : unele veacuri au fost rînduite pentru taina înomenirii lui Dumnezeu, altele au fost destinate pentru lucrarea tainică a îndumnezeirii omului (*Răspunsuri către Talasie*, 22, «Filoc. rom.», vol. III, p. 70-71). Dar cel care a sistematizat temeiul ontologic al mîntuirii și a fixat vocabularul teologiei îndumnezeirii a fost Sfîntul Grigorie Palamas (1296-1359), apărătorul isihasmului (vezi *Tomul aghioritic*, în «Filoc. rom.», vol. VII).

La întrebarea : care este scopul economiei întrupării lui Dumnezeu-Cuvîntul, Simeon Noul Teolog răspunde : «Nu e decît acela ca, împărtaşindu-se de ale noastre, să ne facă pe noi părtași de ale Sale. Căci Fiul lui Dumnezeu de aceea S-a făcut Fiul al omului, ca să ne facă pe noi, oamenii, fii ai lui Dumnezeu, ridicînd după har neamul nostru la ceea ce este El după fire, născîndu-ne de sus în Duhul Sfînt și introducîndu-ne îndată în Împărăția cerurilor ; mai bine zis, dăruindu-ne să o avem pe aceasta înlăuntrul nostru (Luca, 17, 21)» (*Capete teologice și practice*, 88, în «Filoc. rom.», vol. 6, p. 91).

d) «Domnul slavei a fost răstignit». În ce fel Fiul este Cel ce ridică păcatele lumii (Ioan, 1, 29), nu numai în jertfa personală, fizică, de pe Cruce, ci și în jertfa sacramentală, liturgică, a Bisericii ? Deja formula «Unul din Treime a suferit» a provocat multe discuții. Pînă la urmă ea a fost acceptată pentru că în ea se recunoaște nu numai că Iisus Hristos a asumat în mod real firea umană, fără păcat — dar cu consecințele naturale, adică în condiția în care Adam a lăsat-o —, ci și că suferința Sa personală a fost reală, fizică, fiindcă numai astfel a eliberat firea de păcat.

Trupul Domnului este trupul Născătoarei de Dumnezeu ; de aceea Iisus fiind alcătuit după asemănarea noastră, are comun cu noi toate ale firii umane, fără să fi luat din ea păcatul. El ia asupra Sa slăbiciunile, pasiunile și limitele firești ale umanității noastre : «Deci Dumnezeu, Cel peste toate, a venit pe pămînt ca să rezidească și să înnoiască pe om, prin prezența Sa, și să binecuvînteze toată zidirea blestemată din pri-

cina lui. În scopul acesta, ascultă cu luare aminte, a dat viață și a făcut nesticăcios sufletul pe care l-a luat, dar trupul Său neprihănit și dumnezeiesc, deși l-a îndumnezeit, l-a purtat încă stricăcios (coruptibil) și material. Căci ceea ce mănîncă și bea, ostenește și asudă, e legat și iovit, atîrnat și pironit pe cruce, este în chip vădit stricăcios și material. Pentru că toate acestea sînt însușiri ale trupului stricăcios. De aceea a și murit și a fost așezat în mormînt» (Sf. Simeon Noul Teolog, *Întîia cuvîntare morală*, în «Filoc. rom.», vol. 6, p. 132). «Așadar Dumnezeirea împărtășește corpului măririle sale proprii, dar ea nu participă patimilor trupului. Căci n-a suferit trupul lui prin Dumnezeire, așa după cum Dumnezeirea a lucrat prin trup. Trupul n-a fost decît un instrument al Dumnezeirii. Așadar, chiar dacă din primul moment al zămislirii n-a fost nici cea mai mică despărțire între cele două firi, ci faptele fiecăreia din cele două firi au fost continuu ale unei singure persoane, totuși cu nici un chip nu amestecăm pe acelea care s-au săvîrșit în mod nedespărțit, ci cunoaștem din calitatea faptelor ale căreia din cele două firi este fiecare faptă» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, III, 15).

«Cuvîntul își împropriază cele omenești — căci ale lui sînt toate cele ale sfîntului lui trup — împărtășește corpului cele ale lui proprii, potrivit modului comunicării însușirilor, din cauza întrepătrunderii reciproce (perihoresys) a părților și a unirii după ipostasă și pentru că a fost unul și același cel care a lucrat atît pe cele dumnezeiești, cît și pe cele omenești, în fiecare din cele două forme cu comunicarea celeilalte. Pentru aceea se zice că S-a răstignit Domnul slavei, deși firea Lui dumnezeiască nu a pătimit. Tot astfel se mărturisește că Fiul omului era în cer înainte de patimă, după cum însuși Domnul a spus. Unul și același a fost Domnul slavei, care a fost prin fire și cu adevărat Fiul omului, adică om. Cunoaștem că atît minunile cît și patimile sînt ale Lui, deși același cu altă natură făcea minunile și cu alta suferea patimile. Aceasta pentru motivul că știm că după cum se păstrează unitatea ipostasei Lui, tot astfel se păstrează și deosebirea substanțială a firilor». (*Credința ortodoxă*, III, 3).

În perspectiva profețiilor mesianice din Vechiul Testament (Ps. 53, 1-10), Ioan Botezătorul identifică pe Iisus Hristos cu «Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii» (Ioan, 1, 29). El este imaginea mielului pascal sacrificat al Vechiului Testament (Ieșire 12, 1-14; I Petru 1, 19): «Căci Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi» (I Cor. 5, 7). El poartă semnele jertfei răscumpărătoare chiar după moartea Sa (Apoc. 5, 6-14). El rămîne pentru totdeauna în stare de jertfă. Iisus Hristos este «Amnos tou Theou» — Agnus Dei (Ioan 1, 29, 36; cf. Fapte 8, 32-33; I Petru 2, 21-24), Care S-a smerit pînă la moarte; expresia unei iubiri care se jertfește, care vede biruința ei în suferință. În acest sens, Jertfa este sinonimă cu sfințirea, la care face aluzie textul din Ioan 17, 19: «Și Însuși Mă sfințesc (jertfesc) pentru ei, ca și ei să fie sfințiți prin adevăr».

Acceptarea patimilor, crucii și morții, ca preț de răscumpărare pentru păcatul lumii: «El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi murind față de păcate, să viețuim dreptății. Cu rănila Lui v-ați vindecat» (I Petru 2, 24; Evrei 10, 18). Jertfa lui Hristos e un

act de ascultare și de iubire (Ioan 15, 13), deoarece nu a fost trimis spre moarte, ci S-a dat de bunăvoie: «S-a adus pe Sine jertfă fără pată lui Dumnezeu» (Evrei 9, 14 ; 4, 15; 7, 26). Nu este un act numai de imolare, ci de mijlocire, unică și permanentă, de trecere de la moarte la viață. Moartea Sa are un caracter voluntar, fiind o jertfă liberă, un act de ascultare: «Tatăl Mă iubește, pentru că Îmi dau viața, ca iarăși s-o iau. Nimeni nu o ia de la Mine cu sila, ci o dau Eu de la Mine. Putere am ca să o pun și putere am iarăși să o iau» (Ioan 10, 17-18).

Desigur, lumea L-a ucis în acest mod. Puterile religioase și politice iau inițiativa și complotază moartea Sa. Ele au ales pedeapsa cu moartea pe cruce, o execuție umilitoare, rezervată sclavilor, nu cetățenilor romani. Crucea arată disprețul total și tortura cea mai oribilă și crudă. Cu toate acestea, El însuși Și-a oferit viața; de aceea jertfa Sa nu e o moarte penală sau o imolare, ci o ofrandă liberă. El trăiește moartea Sa. El putea să o evite, dar a acceptat-o pentru a o distruge definitiv. Moartea a fost distrusă mai întâi în trupul Său, prin lupta directă cu păcatele noastre, necedind păcatului: «Căci pe El, Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi păcat, ca să dobîndim întru El dreptatea lui Dumnezeu» (I Cor. 5, 21 ; cf. Ioan 8, 46 ; I Ioan 3, 5). Astfel, «Dumnezeu era în Hristos, împăcînd lumea cu Sine însuși» (I Cor. 5, 19).

Canonul 82 al Sinodului VI ecumenic (691) menționează că pe anumite icoane se reprezintă un miel arătat de degetul Sfîntului Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul, miel care prefigurează în Legea Veche adevăratul Miel, Hristos Dumnezeul nostru: «Cinstind vechile prefigurări și umbre drept simboluri și vestiri anticipate ale adevărului, transmise Bisericii, noi preferăm harul și adevărul pe care le-am primit ca plinire a Legii. Din această cauză, pentru a expune în ochii tuturor, chiar în picturi, ceea ce este perfect, noi decidem ca să se picteze de acum încolo în icoane, în locul vechiului miel, trăsăturile umane ale lui Hristos Dumnezeul nostru, Mielul care poartă păcatul lumii; prin aceasta, noi vom înțelege adîncul smereniei Cuvîntului lui Dumnezeu și ne vom aduce aminte de viața Sa în trup, de crucea Sa, de moartea Sa, cauza mîntuirii noastre și a răscumpărării lumii».

e) *O singură adorare (mia proskynisis)*. «Unul este deci Hristos, Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, căruia împreună cu Tatăl și cu Duhul ne închinăm printr-o singură închinăciune, împreună cu preacuratul Lui trup, deoarece nu susținem că trupului Lui nu I se cuvine închinăciune. Trupul este adorat în singura ipostasă a Cuvîntului, care S-a făcut ipostasa trupului. Prin aceasta nu ne închinăm făpturii, căci nu ne închinăm trupului Lui ca unui simplu trup, ci ca unuia unit cu Dumnezeirea, pentru că cele două firi ale Lui se reduc la o singură persoană și la o singură ipostasă a lui Dumnezeu Cuvîntul. Mă tem să ating cărbunele din pricina focului care este unit cu lemnul. Mă închin celor două firi ale lui Hristos din cauza Dumnezeirii unită cu trupul. Căci nu introduc a patra persoană în Treime — să nu fie! — ci mărturisesc o singură persoană a lui Dumnezeu-Cuvîntul și a trupului Lui. Căci Treimea a rămas Treime și după întruparea Cuvîntului» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, III, 8).

f) În fine, marea bucurie și marea speranță a Întrupării constă în aceasta : «prin coborîrea lui Dumnezeu-Cuvîntul la noi, s-a apropiat de noi împărăția cerurilor» (Marcu 1, 15); «Căci înainte de întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu, împărăția cerurilor era atît de departe de noi, cît e departe cerul de pămînt. Dar venind la noi Împăratul cerurilor și binevoind să primească unirea cu noi, s-a apropiat de noi toți împărăția cerurilor» (Sf. Grigorie Palama, *Capete despre cunoașterea lui Dumnezeu*, 56). Întruparea aduce această revărsare a Împărăției lui Dumnezeu în noi și în mijlocul nostru prin prezența Împăratului cerurilor în spațiul umanității (Sf. Atanasie al Alexandriei, *Despre întruparea Cuvîntului*, cap. IX). În același timp, umanitatea și lumea aceasta sînt înălțate la ceruri împreună cu Cuvîntul. Îndumnezeirea omului este în proporție cu kenoza lui (*Ambigua*, cap. 3, p. 50) ; omul făcîndu-se așa de mult dumnezeu, pe cît S-a făcut Acela om (*Ambigua*, 149, trad. cit., p.328). El înalță la slava Sa proprie umanitatea pe care a asumat-o : «Căci taina lui Hristos e cea mai tainică dintre tainele dumnezeiești, fiind în tot sensul și în toate privințele granița a toată desăvîrșirea existentă și viitoare și mai presus de tot hotarul și de toată marginea. Iar în această taină ne învață că împreună cu Dumnezeu-Cuvîntul cel întrupat și desăvîrșit făcut om este și subzistă trupul luat din noi și de o ființă cu noi, unit cu El după ipostas ; cu acest trup S-a și înălțat la cer «mai presus de toată începătoria și stăpînia și puterea și domnia și decît tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor» (Efes 1, 21) și șade împreună cu Dumnezeu și Tatăl acum și în veacurile nesfirșite, după ce a străbătut cerurile și a ajuns mai presus de toate, și iarăși va să vie ca să prefacă și să preschimbe totul și ca să mîntuiască sufletele și trupurile noastre, cum am crezut și cum credem și stăruim pururea să credem (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 112-a, trad. cit., p. 284).

10. Articole de credință inerente doctrinei hristologice

a) *Maica Domnului — Theotokos, Născătoare de Dumnezeu*. Titlul *Theotokos* a fost adoptat de către al III-lea Sinod ecumenic (Efes — 431), împotriva ereziei lui Nestorie, ca o dezvoltare a învățaturii ortodoxe despre unirea celor două firi în Iisus Hristos, dar Biserica nu l-a introdus în crez.

Nestorie, care separa în Fiul lui Dumnezeu întrupat două persoane, cea dumnezeiască și cea omenească, susținea că Iisus este un simplu om, în care Fiul a venit și a locuit și cu care formează o unitate foarte strînsă. Maria nu este mama unui subiect care este Dumnezeu și om, ci maica unui fiu care este Dumnezeu. Împotriva acestei erezii, Sinodul de la Efes va proclama că Fecioara nu a născut un om, sau un om unic, ci pe Fiul lui Dumnezeu însuși, care Și-a luat din ea firea omenească desăvîrșită. Astfel, a fost recunoscută maternitatea ei dumnezeiască, împreună cu fecioria ei.

Fecioara «a născut cu trup pe Unul din Treime, Hristos Dumnezeu»; de aceea ea e Născătoare de Dumnezeu : «Pe Cel ce S-a născut mai înainte de veci din Tată fără de maică, pe Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, în anii cei de apoi L-ai născut întrupat, din curate singiurile tale, fără

bărbat, *de-Dumnezeu-Născătoare*». Ea nu este maica dumnezeirii, ci a unui Fiu care este Dumnezeu, «zămislitoare în chip de negrăit a trupului lui Hristos». Prin ea, Cel nevăzut Se face văzut. Fiul însuși Și-a luat din Maria firea Sa omenească, trup și suflet, prin procesul maternității și zămislirii fără de păcat, de la Duhul Sfânt: «Cuvîntul Tatălui cel necuprins, din tine, Născătoare de Dumnezeu, S-a cuprins, întrupîndu-Se».

Maica Domnului «pe unul din Treime a născut cu trup» (*Ceaslov*, p. 588), sau a născut pe Dumnezeu și Fiul întrupat; de aceea ea este Născătoare de Dumnezeu: «Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naște», zice condacul Nașterii (compunerea lui Roman Melodul, †510). Cuvîntul cel Născut din Tatăl S-a unit cu trupul. Dumnezeu cel veșnic ia formă trupească umană prin pogorîre. Fecioara Maria devine cortul înțelepciunii lui Dumnezeu, încăperea lui Dumnezeu cel infinit, sălaşul Celui ce este peste heruvimi. Cu adevărat, Fecioara a născut pe Dumnezeu cel întrupat, pe Cuvîntul cel mai înainte născut, pe Fiul Tatălui: «Duhul Sfânt a venit peste Sfînta Fecioară, potrivit cu cuvîntul Domnului, pe care i l-a spus ei îngerul, cuvînt care a curățit-o și i-a dat puterea de naștere. Și atunci a umbrit-o pe ea înțelepciunea și puterea ipostatică a lui Dumnezeu cel Preaînalt, Fiul lui Dumnezeu, Cel de o ființă cu Tatăl, ca o sămînță dumnezeiască, și și-a încheșat Lui din singele preacurat și nevinovat al ei, trup însuflețit de suflet rațional și înțelegător, pîrga frămîntăturii noastre, nu prin lucrarea semînției, ci prin lucrarea creatoare, prin Sfîntul Duh, neconstituîndu-se chipul prin adăosuri treptate, ci constituîndu-se deplin dintr-o dată, Însuși Cuvîntul lui Dumnezeu împlinind rolul de ipostas al trupului. Căci nu S-a unit Dumnezeu-Cuvîntul cu un trup care preexista ipostatic în el însuși, ci sălășluindu-se în pîntecele Sfîntei Fecioare, în chip nescris împrejur, a dat subzistență în ipostasul Său trupului însuflețit de suflet rațional și înțelegător, luat din singele curat al Fecioarei. Luînd pîrga frămîntăturii noastre, Însuși Cuvîntul S-a făcut ipostas trupului, ca să fie în același timp trup al lui Dumnezeu-Cuvîntul, trup însuflețit, rațional și înțelegător» (*Nichita Stithatul, Vederea duhovnicească a raiului*, 42, în «*Filoc. rom.*», vol. 6, p. 378).

Aceeași învățătură, formulată în termeni identici, ne-a transmis Simeon Noul Teolog: «Și împreună cu cuvîntul, a intrat întreg Cuvîntul ipostatic și de o ființă al lui Dumnezeu și Tatăl în pîntecele Fecioarei, și prin venirea și împreună-lucrarea Sfîntului Său Duh, Celui de o ființă, a luat trup înzestrat cu minte și cu suflet din singele curat al ei, și S-a făcut om. Aceasta este deci unirea de negrăit și nunta de taină a lui Dumnezeu; și așa s-a făcut schimbul lui Dumnezeu cu oamenii, unindu-Se în chip neamestecat cu ființa și cu firea noastră stricăcioasă și săracă Cel mai presus de fire și de ființă. Deci Fecioara a zămislit și a născut din două firi, în chip minunat, adică din dumnezeire și omenitate, pe Fiul cel Unul, Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Care n-a astricat nici fecioria ei și nu S-a despărțit nici de sinul părintesc» (*Întîia cuvîntare morală*, în «*Filoc. rom.*», vol. 6, p. 155).

Acești autori parafrazează, de fapt, definiții oarecum fixate de Sfîntul Ioan Damaschin, care scrie un capitol «*Contra nestorienilor*», în care arată că denumirea de *Theotokos* redă una din tainele Întrupării.

«Sfinta Fecioară n-a născut un simplu om, ci Dumnezeu adevărat ; și nu un Dumnezeu simplu, ci un Dumnezeu întrupat. Cuvîntul nu Și-a coborît din cer corpul, care să fi trecut prin ea ca printr-un tub, ci a luat din ea un trup de o ființă cu noi, pe care l-a ipostaziat în El însuși. Căci dacă Și-ar fi adus corpul din cer și n-ar fi luat firea noastră, la ce mai folosește înomenirea ? Înomenirea lui Dumnezeu-Cuvîntul pentru aceasta s-a făcut, ca însăși firea, care a păcătuit, care a căzut și care s-a corupt, să învingă pe tiranul, care a înșelat-o și astfel să se elibereze de stricăciune, după cum spune dumnezeiescul apostol : «Pentru că prin om a venit moartea, tot prin om învierea morților» (I Cor., 15, 21). Dacă prima este adevărată, este adevărată și a doua.

Dar dacă spune : «Primul Adam, din pămînt, pămîntesc, al doilea Adam, Domnul din cer» (I Cor. 15, 47), nu afirmă că este din cer corpul lui, ci evident că nu este simplu om. Căci iată l-a numit și Adam și Domn, indicînd pe amîndoi. Cuvîntul «Adam» se tîlmăcește «făcut din pămînt» ; și este neîndoielnic că firea omului este făcută din pămînt, pentru că a fost plăsmuită din pămînt. Cuvîntul «Domn», însă, arată ființa dumnezeiască.

Și iarăși spune apostolul : «A trimis Dumnezeu pe Fiul Său Unul născut, care S-a făcut din femeie» (Gal. 4, 4). N-a spus «prin femeie», ci «din femeie». A arătat așadar dumnezeiescul apostol că însuși Fiul Unul născut al lui Dumnezeu și Dumnezeu este cel făcut om din Fecioară și că însuși cel născut din Fecioară este Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu. Căci S-a născut în chip corporal, întrucît S-a făcut om. N-a locuit într-un om mai dinainte făcut, ca în profeți, ci însuși S-a făcut om în chip substanțial și real, adică în ipostasa Lui există un trup însuflețit cu suflet rațional și gînditor, și El însuși S-a făcut ipostasa trupului. Aceasta înseamnă cuvintele : «S-a făcut din femeie». Căci cum ar fi fost sub lege însuși Cuvîntul lui Dumnezeu, dacă n-ar fi fost om de o ființă cu noi !

Nu numim deloc pe Sfinta Fecioară, Născătoare de Hristos. Această denumire a născocit-o spurcatul, pîngăritul Nestorie, cel cu cuget iudeu, vasul necurăției, pentru a desființa termenul : «Născătoare de Dumnezeu» (Theotokos), ca surpătoare și spre a necinsti pe singura care cu adevărat este mai cinstită decît toată zidirea, pe Născătoarea de Dumnezeu (Theotokos), chiar dacă ar cărpa el împreună cu satan, tatăl său. Hristos (= uns) este și David regele și Aaron arhiereul, căci demnitatea de împărat și preoția se ungeau. Poate să se numească de asemeni hristos orice om purtător de Dumnezeu ; acesta, însă, nu este Dumnezeu prin fire. Astfel urgisitul de Dumnezeu Nestorie s-a semețit să numească purtător de Dumnezeu pe Cel născut din Fecioară. Departe de noi de a-L numi sau de a gîndi că este purtător de Dumnezeu ! Nu, ci Îl numim Dumnezeu întrupat.

Căci însuși Cuvîntul S-a făcut trup, a fost conceput din Fecioară, S-a născut Dumnezeu împreună cu natura pe care a luat-o și care a fost îndumnezeită de El în același timp în care a fost adusă la existență, în așa fel încît cele trei : luarea naturii noastre, existența și îndumnezeirea ei de Cuvînt s-au întîmplat simultan. Și în chipul acesta Sfinta Fecioară se înțelege și se numește Născătoare de Dumnezeu și nu numai din pricina firii Cuvîntului, ci și din pricina îndumnezeirii firii omenești.

Zămislirea și existența acestora, adică zămislirea Cuvîntului și existența trupului în însuși Cuvîntul, au avut loc într-un chip minunat, în același timp. Însăși Maică lui Dumnezeu a dat în chip minunat Făcătorului să Se plăsmuiască, iar lui Dumnezeu și Făcătorului universului să Se facă om, îndumnezeind ceea ce a luat ; unirea a păstrat cele unite așa cum ele au și fost unite, anume nu numai firea dumnezeiască, dar și firea omenească a lui Hristos, cea mai presus de noi și cea asemenea nouă. Nu S-a făcut mai întâi om, și mai pe urmă Dumnezeu, ci totdeauna, din primul moment al existenței, a existat în amîndouă chipurile, pentru că de la începutul zămislirii a avut existența în însuși Cuvîntul. Este omenească, deci, potrivit firii omenești ; și este a lui Dumnezeu și dumnezeiesc într-un chip supranatural» (*Credința ortodoxă*, III, 12).

b) *Chenoza*. «Aveți în voi simțirea care era în Hristos Iisus, Cel ce, fiind în chipul lui Dumnezeu, n-a ținut ca la o pradă la egalitatea Sa cu Dumnezeu, ci S-a golit pe Sine (*ekenosen*), făcîndu-Se asemenea oamenilor și la înfățișare dovedindu-Se ca un om. S-a smerit pe Sine, ascultător făcîndu-Se pînă la moarte, și încă moarte pe cruce» (Filip. 2, 5-8 — trad. Galaction). Un comentariu al Sfîntului Ioan Damaschin : «Căci prin bunăvoința lui Dumnezeu și a Tatălui, Fiul Unul născut și Cuvîntul lui Dumnezeu, cel care este în sînul lui Dumnezeu și al Tatălui, cel de o ființă cu Tatăl și cu Sfîntul Duh, cel mai înainte de veci, cel fără de început, cel care era dintru început și era cu Dumnezeu și cu Tatăl și era Dumnezeu și există în chipul lui Dumnezeu, Se pogoară aplecînd cerurile, adică smerind fără să smerească înălțimea lui cea nesmerită, Se coboară spre robii lui prin o coborîre inexprimabilă și incomprehensibilă. Căci aceasta înseamnă pogorîrea (*katabasis*). Și fiind Dumnezeu desăvîrșit, Se face om desăvîrșit și săvîrșește cea mai mare noutate din toate noutățile, singurul nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu. Căci ce poate fi mai mare decît ca Dumnezeu să Se facă om ? Și Cuvîntul S-a făcut fără schimbare trup din Duhul cel Sfînt și din Maria Sfînta pururea Fecioară Născătoare de Dumnezeu» (*Învățătura ortodoxă*, III, 2).

Chenoza este starea de umilire și de micșorare pe care Fiul lui Dumnezeu o asumă în întruparea Sa, ca act de ascultare față de Dumnezeu-Tatăl. Adică Dumnezeu, în persoana Fiului întrupat, împărtășește condiția omului păcătos, pentru a-l trece la condiția divină. În această coborîre este posibil schimbul sau inversarea de condiții : din starea de păcat în starea de har, care dă acces la comunicarea naturii divine (cf. II Petru 1, 4).

Este o stare care nu poate fi înțeleasă și descrisă adecvat. În teologia sistematică *kenoza* nu stă în unirea ipostatică în sine, ci este o consecință a acesteia. În Hristos, Dumnezeu devine părtaș la condiția omului : de păcătos și de muritor (Evr. 2, 9), pentru a-i da acestuia posibilitatea de a trece spre Dumnezeu. În întruparea Sa, Dumnezeu își «învăluie» Dumnezeirea Sa, pentru a coborî la starea de om, luînd chip de «slujitor» (*diakonos*). «Cuvîntul Tatălui cel necuprins, din tine, Născătoare de Dumnezeu, S-a cuprins, întrupîndu-Se», pentru ca astfel Fiul lui Dumnezeu să poată fi identificat ca Fiul Omului. El S-a coborît aple-

cînd cerurile (*katabasis*), pentru a arăta că iconomia mîntuirii nu este o închipuire (*phantasia*), ci o realitate și un fapt de ascultare.

Dumnezeu-Cuvîntul coboară la noi, deoarece noi nu eram în stare să ne înălțăm la El. De aceea întruparea înseamnă «micșorare», chenoză, pogorîre. În actul întrupării, Fiul S-a smerit pe El însuși, «chip de rob luînd» (Filip. 2, 7). Își ascunde puterea și harul Său pentru a nu umili pe oameni. Dumnezeu S-a arătat oamenilor truște: «Dumnezeu L-a trimis pe El : ca om la oameni L-a trimis pe El» (*Epistola către Diognet*, VII, 1). Sfîntul Isaac Sirul spune că de fapt kenoza, smerenia, este haina lui Dumnezeu : «Căci Cuvîntul, întrupîndu-Se, pe ea a îmbrăcat-o și prin ea ne-a vorbit nouă în trupul nostru. Și tot cel ce a îmbrăcat-o pe ea, s-a făcut cu adevărat asemenea Celui ce S-a pogorît de la înălțimea Lui și a ascuns puterea mării Lui și a acoperit slava Lui în smerita cugetare. Căci zidirea n-ar fi putut să-L privească pe El, dacă n-ar fi luat o parte din ea și n-ar fi vorbit astfel cu ea ; nici n-ar fi putut asculta cuvintele gurii Lui, față către față» (*Cuvînt despre nevoință*, XX, în «Filoc. rom.», vol. 10, p. 105).

Pentru a intra în spațiul creației, adică în domeniul iconomiei, Dumnezeu Se «comprimă», își micșorează statura, descrește dimensiunile Sale, Se «modifică». Aceasta este starea de *chenoză* (Filip. 2, 6), de constrîngere, adică de smerenie pînă la moarte. Chenoza face parte din logica iconomiei întrupării ; Dumnezeu adică intră de bunăvoie în lume prin poarta cea strîmtă a întrupării, pentru a face apoi posibilă «creșterea în Hristos» (I Cor. 3, 6-7). «Cel ce S-a îmbrăcat întru a noastră neputință» este *Emanuel*, Dumnezeu condescendent. Părinții vorbesc de «condescendența» lui Dumnezeu, dar aceasta are scopul nu numai de a da un exemplu de smerenie și de slujire, ci mai ales de a lăsa loc firii și libertății umane să se desfășoare în toată întinderea și puterea lor.

Intr-un stih de la Vecernia Rusaliilor se afirmă această umanitate reală și autentică a lui Iisus : «Te-ai făcut asemenea nouă, părtaș trupului și singelui, prin smerenia cea mai adîncă și ai avut inimă plină de milostivire pentru patimile noastre cele fără de osîndă, prin aceea că însuși le-ai cercat de bunăvoie».

În chenoza Sa, Domnul vieții își însușește urmările păcatului, înaintînd pînă la gustarea de bună voie a morții, în fața căreia cunoaște frica firească : «Frica de moarte este o însușire a firii, intrată în ea prin neascultare. Iar tremurarea de moarte este semnul păcatelor nepocăite. Hristos are frică de moarte, dar nu tremură, ca să se arate limpede însușirile celor două firi» (*Scara*, Cuv. VI, 3-4, în «Filoc. rom.», vol. 9, p. 156). «Lucrînd prin comunicarea acestor însușiri, a adevărat clar firile, al căror ipostas El era, și lucrările naturale sau mișcările lor, a căror unire fără contopire era. Căci n-a primit împărțirea în cele două firi al căror ipostas era, o dată ce corespunzător cu Sine însuși lucra în chip unitar și prin fiecare din cele făcute de El manifesta, deodată cu puterea dumnezeirii Sale, în chip nedespărțit, lucrarea trupului propriu. Căci El fiind unul, nimic nu era mai unitar ca El, nici mai unificator și mai păstrător al celor ale Lui, ca El. De aceea, Același era și Dumnezeu ce pătimea cu adevărat și om ce săvîrșea minuni cu adevărat, fiind ipostasul adevărat al unor firi adevărate, prin unire negrăită. Lucrînd prin acestea în

comuniunea lor și corespunzător cu fiecare, Se arăta conservându-le cu adevărat necontopite și conservându-Se necontopit, o dată ce a rămas prin fire nepătimitor și pătimitor, nemuritor și muritor, văzut și cugetat ca Cel ce Același era Dumnezeu prin fire și om prin fire» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 4, trad. cit., p. 53). Așadar, această «micșorare» a Fiului nu înseamnă subordonare sau deosebire de natură în raport cu Tatăl care L-a trimis. Chiar în starea de pogorământ prin care Cuvîntul S-a făcut om, El rămîne Dumnezeu adevărat și om adevărat, adică în două firi și două voințe, unite în mod ipostatic într-o persoană unică (Matei 26, 39 ; Marcu 14, 36 ; Luca 22, 42).

Conceptiile despre chenoză au determinat diverse curente de spiritualitate. În scrierile filocalice, chenoza este modelul umilinței creștine, virtutea pe care diavolul o detestă cel mai mult, fiind contrară mândriei și slavei deșarte, atitudinii diabolice prin excelență. Se cunoaște de pildă «chenotismul rus», curent ascetic, care exagerînd umilirea Fiului în faptul întrupării, a promovat o spiritualitate bazată pe anihilarea personalității. Chenoza este mai degrabă o atitudine de condescendență și de ascultare, după chipul lui Hristos : «El Se face ascultător Tatălui, vindicînd propria noastră neascultare cu ceea ce El a primit de la noi și ca noi, și devine pentru noi modelul unei ascultări fără de care nu există mîntuire» (Sf. Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, III, 1, trad. cit., p. 98).

«Cel ce din sînurile Tatălui S-a deșertat pe Sine și din cer pe pămînt S-a pogorît și a luat toată firea noastră cea omenească și a îndumnezeit-o ; și după aceea iarăși S-a suit la ceruri și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatălui, și a trimis peste Sfinții Săi ucenici și Apostoli pe Duhul cel dumnezeiesc și Sfînt, de o ființă și de o putere, întocmai slăvit și împreună veșnic» (*Vecernia din duminica Rusaliilor*). «Că Tu, Dumnezeu fiind, necuprîns de gînd și de cuvînt, și fără de început, ai venit pe pămînt, chipul de rob luînd, întru asemănare omenească făcîndu-Te ; că n-ai răbdat, Stăpîne, pentru îndurările milei Tale, să vezi neamul omenesc muncindu-se de diavolul, ci ai venit și ne-ai mîntuit pe noi» (*Slujba Botezului*).

c) *Coborîrea la iad*. «Prădat-a iadul Cel ce S-a pogorît la iad ; umplutu-l-a de amărăciune, fiindcă a gustat din trupul Lui...». «A primit un trup și de Dumnezeu a fost luat. A primit pămînt și s-a întîlnit cu cerul. A primit ceea ce vedea și a căzut prin ceea ce nu vedea» (Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvînt de Paști*). Textul este preluat și transmis întocmai de Sfîntul Ioan Damaschin : «Așadar, moartea se apropie și înghițînd momeala corpului este străbătută de undița Dumnezeirii ; și gustînd din corpul infailibil și făcător de viață, este distrusă și dă îndărăt pe toți aceia pe care altădată i-a înghițit» (*Credința ortodoxă*, III, 27).

Principiul suprem al soteriologiei este același : realitatea mîntuirii merge mîna în mîna cu realitatea întrupării. Dacă taina întrupării este o simplă aparență, un simulacru sau o punere în scenă, înseamnă că Iisus nu este de o ființă cu noi, iar dacă S-a făcut om numai în mod aparent și neadevărat, atunci și mîntuirea a fost aparență și falsă. Dacă trupul Domnului, înainte de înviere, era incoruptibil, atunci acesta nu era de o ființă cu noi și atunci nu s-au întîmplat cu adevărat, ci numai

în aparență, acelea care spune Evanghelia că s-au întîmplat, adică : foamea, setea, cuiele, împungerea coastei, moartea. Iar dacă s-au întîmplat aparent, atunci taina întrupării este o înșelăciune și o minciună, atunci aparent și nu adevărat S-a făcut om, atunci aparent și nu adevărat am fost mîntuiți. Să nu fie ! Iar cei care vorbesc așa, să fie lipsiți de mîntuire. Noi, însă, am dobîndit mîntuirea cea adevărată și o vom dobîndi. După al doilea sens al cuvîntului coruptibilitate, mărturisim că trupul Domnului este incoruptibil, adică nepieritor, după cum ne-au predat purtătorii de Dumnezeu-Părinți. Dar după învierea din morți a Mîntuitorului, spunem că trupul Domnului este incoruptibil și după primul sens. Și Domnul a dăruit prin corpul Lui propriu și corpului nostru învierea și incoruptibilitatea, care urmează după înviere, făcîndu-Se însuși pîrga învierii, a incoruptibilității și a impasibilității. «Căci trebuia, — spune dumnezeiescul apostol —, ca acest corp stricăcios să se îmbrace în nesticăciune» (I Cor. 15, 53) (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, III, 28).

«Prin urmare, însuși Cuvîntul lui Dumnezeu a suferit toate în trup, în timp ce firea lui dumnezeiască și singura impasibilă, a rămas impasibilă. Căci prin faptul că a suferit unul Hristos, compus din Dumnezeire și omenire, și care este în Dumnezeire și omenire, a suferit firea cea pasibilă, ca una ce prin natură este pasibilă, dar n-a suferit împreună cu ea și firea impasibilă. Sufletul este pasibil ; pentru aceea, cînd corpul este tăiat, el simte durere și suferă împreună cu corpul, cu toate că el n-a fost tăiat. Dumnezeirea, însă, pentru că este impasibilă, n-a suferit împreună cu corpul.

Trebuie să se știe că spunem : Dumnezeu a suferit în trup, dar nici într-un caz ca Dumnezeirea a suferit în trup, sau că Dumnezeu a suferit prin trup» (*Credința ortodoxă*, III, 26).

Coborîrea la iad a Mîntuitorului, între momentul morții și al învierii, este o credință biblică afirmată în Epistola I Petru 3, 18-19 și 4, 6 (v. și Rom. 10, 7 ; Efes. 4, 9) și menționată în scrierile postapostolice (Sf. Ignatie, Epistolele către : *Magnezieni*, IX, 1, p. 89 ; *Filadelfieni*, X, 1 ; *Traliani*, IX, 1), de către Iustin Martirul (*Dialogul* 72, 4), ca și în crezul apostolic. Sfîntul Ioan Damaschin, care citează locul din Epistola către Filipeni 2, 20, spune că Iisus, cu sufletul îndumnezit, a coborît la iad pentru a arăta că lumina Sa acoperă și pe cei ce ședeau în întunericul și umbra morții, și pentru a elibera pe cei robiți. Iisus Hristos, Care acceptă voluntar moartea pe cruce își asumă pînă la capăt realitatea umană în aspectele ei cele mai negative și însăși confruntarea cu diavolul acolo unde acesta și-a făcut sălașul și și-a întins stăpînirea, adică în împărăția morții. El coboară ca un împărat și anunță victoria veșnică asupra morții și satanei, nu numai pentru cei «drepti», ci pentru toți, pentru credincioși și necredincioși.

Evenimentul are, pe lîngă acest sens soteriologic, și o importanță hristologică, deoarece Iisus Hristos a coborît la iad cu sufletul Său, trupul fiind în mormînt, așa cum se afirmă în rugăciunea de la încheierea Proscomidiei : «În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu țîlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost, Hristoase, pe toate umplîndu-le, Cel ce ești necuprins».

11. Alte aspecte ale hristologiei

Sfântul Ioan Damaschin, dînd o formă sistematică doctrinei hristologie, explică mai multe definiții și formule folosite în trecut, care reclamau să fie din nou interpretate. Problema unității ipostasei și a deosebirii naturilor în Hristos continuă să fie dezbătută și după sinodul din 451, mai ales că partizanii curentului monofizit ezitau să folosească termenul «ipostasă» și să accepte formula «unirea după ipostasă». Sf. Ioan Damaschin revine asupra terminologiei hristologice tradiționale, comentînd, de pildă, expresia «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvîntul», folosită de Chiril al Alexandriei, dar și introduce formule noi ca «ipostas compus».

a) Unul este Hristos în care s-au legat reciproc și s-au unit după ipostas cele două naturi, care se păstrează după unire, formînd din ele un singur *ipostas comun*: «Cu privire la dumnezeiasca și inexprimabila întrupare, care depășește orice minte și orice înțelegere a unicului Dumnezeu-Cuvîntul, al Sfintei Treimi, Domnului nostru Iisus Hristos, mărturisim două naturi, cea dumnezeiască și cea omenească, care s-au legat reciproc și s-au unit după ipostasă, formînd din cele două firi un singur ipostas compus. Spunem că se păstrează cele două firi și după unire în singura ipostasă compusă, adică în singurul Hristos, și că atît ele cît și însușirile lor naturale există în realitate: unite fără să se confunde, despărțite fără să se despartă și numărate. Și după cum cele trei ipostase ale Sfintei Treimi sînt unite fără confundare și se despart fără să se despartă și se numără — iar numărul nu produce în ele împărțire sau separare sau înstrăinare și tăiere, căci cunoaștem un singur Dumnezeu pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh — în același chip și firile lui Hristos, chiar dacă sînt unite, sînt unite fără să se amestece. Și chiar dacă se întrepătrund reciproc, totuși nu primesc schimbare sau prefacerea uneia în alta. Fiecare fire își păstrează neschimbată însușirea ei naturală. Pentru aceea se și numără, iar numărul nu introduce împărțire. Căci unul este Hristos, desăvîrșit în Dumnezeire și omenire..! Așadar, după cum este cu neputință să spui că cele trei ipostase ale Dumnezeirii — chiar dacă sînt unite unele cu altele — fac un singur ipostas, ca să nu se amestece și să se nimicească deosebirea ipostaselor, tot astfel este cu neputință să spui că cele două firi ale lui Hristos, unite după ipostas, sînt o singură fire, pentru ca să nu nimicim, să amestecăm și să desființăm deosebirea lor» (*Credința ortodoxă*, III, 5).

«Ipostas comun» se referă la modul special în care sînt unite naturile ei, prin care se deosebește atît de celelalte persoane ale Sfintei Treimi, cît și de ceilalți oameni. Așadar, în ce privește modul prin care se deosebesc firile lui Hristos una de alta, adică cu privire la ființă, spunem că El Se unește cu extremitățile: în virtutea Dumnezeirii Sale Se unește cu Tatăl și cu Duhul; iar în virtutea omenirii Sale Se unește cu Maica Sa și cu toți oamenii. Dar cu privire la modul prin care sînt unite firile Lui, spunem că se deosebește de Tatăl și de Duhul, de Maica Sa și de ceilalți oameni. Firile se unesc în ipostasul Lui și au un ipostas compus, în virtutea căruia se deosebește de Tatăl și de Duhul, de Maica Sa și de noi (*Credința ortodoxă*, III, 3).

Înșușirea cea mai caracteristică a lui Hristos, spre deosebire de Tatăl și de Duhul, de Maica Sa și de noi, constă în aceea că în însuși ipostasul Său divin, necompus, necreat, veșnic, în vremurile din urmă a luat trup uman. Astfel, însuși ipostasul Cuvîntului s-a făcut ipostasul trupului, iar ipostasul Cuvîntului, care era mai înainte simplu, a devenit compus :

«Spunem deci că dumnezeiescul ipostas al Cuvîntului lui Dumnezeu a preexistat fără de timp și veșnic, că este simplu, necompus, necreat, necorporal, nevăzut, impalpabil, necircumscriș, și are pe toate cîte le are Tatăl, pentru că este de o ființă cu El ; se deosebește de ipostasul părintesc prin modul nașterii și prin relație ; este desăvîrșit și nu se desparte niciodată de ipostasul Tatălui. În vremurile din urmă, însă, Cuvîntul, fără să Se despartă de sînurile părintești, a locuit, cum numai el știe, în pîntecele Sfintei Fecioare, în chip necircumscriș, fără de sămînță și într-un chip incomprehensibil, și Și-a luat în însăși ipostasul Lui cea mai înainte de veci corp din Sfînta Fecioară... Pentru aceea, însuși ipostasul Cuvîntului lui Dumnezeu s-a făcut ipostasul trupului, iar ipostasul Cuvîntului, care era mai înainte simplu, a devenit compus. Compus din două firi desăvîrșite, din dumnezeire și omenire. El are atît însușirea caracteristică și determinantă a ființii dumnezeiești a Cuvîntului lui Dumnezeu, potrivit căreia se deosebește de Tatăl și de Duhul, cît și însușirile caracteristice și detremnante ale trupului, potrivit cărora se deosebește de mamă și de ceilalți oameni. El are apoi și însușirile firii dumnezeiești, potrivit cărora este unit cu Tatăl și cu Duhul, și însușirile firii omenești, potrivit cărora este unit cu Maica Sa și cu noi. Mai mult, se deosebește de Tatăl și de Duhul, de Maica Sa și de noi, prin aceea că același este simultan și Dumnezeu și om. Căci știm că aceasta este însușirea cea mai specială a ipostasului lui Hristos» (*Credința ortodoxă*, III, 7).

Dacă admitem că Hristos este «din două naturi», atunci nu se poate concluda că El posedă «o natură compusă». Hristos este numele ipostasului, în care sînt unite divinul și umanul ; de aceea numai ipostasul este compus din două naturi.

Căci este cu neputință ca ceea ce s-a compus să fie numit cu numele acelora din care a fost compus. Pentru că atunci vom numi fire și nu ipostas ceea ce a fost compus din firi. Mai mult : dacă vom spune că Hristos are o voință compusă, îl despărțim de Tatăl prin voință, căci voința Tatălui nu este compusă. Prin urmare rămîne să spunem că numai ipostasul lui Hristos este compus și comun ; și după cum este o ipostasă compusă și comună a firilor, tot astfel este și a însușirilor sale firești (*Credința ortodoxă*, III, 14).

Cu privire la Domnul nostru Iisus Hristos, pentru că știm că are două firi și un singur ipostas compus din cele două, cînd avem în vedere firele, le numim Dumnezeu și omenire ; dar cînd avem în vedere ipostasul compus din firi, îl numim cînd după amîndouă firele : Hristos, Dumnezeu și om în același timp, Dumnezeu întrupat ; cînd după una din părți : Dumnezeu numai, Fiul al lui Dumnezeu, om numai, Fiul al omului ; cînd numai după cele înalte și cînd numai după cele smerite. Căci unul este cel care este deopotrivă și acela și acesta ; unul existînd fără

vreo pricină totdeauna din Tatăl, iar altul făcîndu-se mai pe urmă pentru iubirea de oameni (*Credința ortodoxă*, III, 4).

b) «*O natură întrupată a Cuvîntului lui Dumnezeu*», definită de Sfîntul Chiril de Alexandria. Această definiție fusese folosită de Apolinarie, pentru a nega integritatea umanului în Hristos. Sfîntul Chiril însă insistă asupra acestei definiții cu înțelegerea că exprimă cel mai bine «unirea ipostatică» a celor două naturi care nu se pot separa. Sfîntul Chiril afirmă că Logosul s-a unit cu umanitatea în general, nu cu un subiect individual, căci «noi toți eram în Hristos». El nu neagă individualitatea naturii umane a lui Hristos, dar umanitatea Lui nu are ipostasul ei, deoarece nu subzistă în sine, ci numai ipostasul Cuvîntului. Unirea ipostatică este deci cauza comunicării proprietăților. Dacă Logosul este ipostasul umanului, atunci tot ce se zice despre uman se referă la Logos. Din această cauză el optează pentru formula două naturi *înainte de unire*, dar nu după unire. Despre Fecioara Maria, el spunea că este maica umanității care subzistă numai în unire cu Cuvîntul.

Sfîntul Chiril a fost un anti-nestorian convins, dar monofiziții s-au sprijinit pe unele din afirmațiile sale, acelea care sugereau ideea că umanitatea lui Hristos a fost absorbită în actul unirii ipostatice.

Mărturisim o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvîntul. Prin expresia «întrupată» indicăm, împreună cu Fericitul Chiril, ființa trupului. Așadar, Cuvîntul S-a întrupat și n-a pierdut imaterialitatea Sa : în întregime S-a întrupat și în întregime este necircumscriș. În ce privește corpul se micșorează și se strînge ; în ce privește Dumnezeirea, este necircumscriș, pentru că trupul Lui nu se compară cu Dumnezeirea Lui necircumscrișă.

Trebuie să se știe că chiar dacă spunem că firile Domnului pătrund unele în altele, totuși știm că întrepătrunderea provine din partea firii dumnezeiești. Căci aceasta străbate prin toate, după cum voiește, dar prin ea nu pătrunde nimic. Și ea împărtășește trupului din măririle sale, dar rămîne impasibilă și nu participă la patimile trupului. Căci dacă soarele, care ne împărtășește nouă din energiile lui, nu participă la cele ale noastre, cu cît mai mult făcătorul și Domnul soarelui ! (*Credința ortodoxă*, III, 5).

«Altceva este unirea și altceva este întruparea. Unirea indică numai legătura ; ea nu indică și cu cine s-a făcut legătura. Întruparea, însă, este același lucru cu a spune înomenire, și indică unirea cu trupul, adică cu omul, după cum și înroșirea fierului indică unirea cu focul. Însuși Fericitul Chiril în scrisoarea a două către Suchensos, interpretînd cuvintele «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvîntul», spune astfel : «Dacă atunci cînd am spus o singură fire a Cuvîntului, am fi tăcut fără să adăugăm «întrupată», ci am fi exclus întruparea, poate că ar fi avut oarecare crezare cuvîntul lor, cînd prefăcîndu-se, întrebă : Dacă «în întregime» este o fire, unde este «desăvîrșirea în omenire» ? Sau : cum există ființa cea asemenea nouă ? Dar pentru că prin expresia «întrupată» s-a introdus desăvîrșirea în omenire și indicarea ființei noastre, să înceteze de a se sprijini pe un toiag de trestie». În acest text Sfîntul Chiril a pus firea Cuvîntului în loc de fire. Dacă ar fi luat firea în locul ipostasei, ar fi fost firesc să spună același lucru și fără cuvîntul «întru-

pat», căci nu greșim dacă spunem în chip absolut o singură ipostasă a lui Dumnezeu-Cuvîntul. De asemenea, și Leontie Bizantinul a înțeles expresia raportînd-o la fire și nu la ipostasă. Dar în apologia celui de al doilea anatematism îndreptat către reproșurile lui Teodoret, astfel zice Fericitul Chiril: «Firea Cuvîntului, adică ipostasul, care este însuși Cuvîntul». Astfel expresia firea Cuvîntului nu indică nici numai ipostasul și nici comunul ipostaselor, ci firea comună considerată integral în ipostasul Cuvîntului...». «Iar cînd spunem după Fericîții Atanasie și Chiril că firea Cuvîntului s-a întrupat, spunem că Dumnezeirea s-a unit cu trupul. Pentru aceea nu putem să spunem că firea Cuvîntului a pățimit, căci nu a pățimit în el Dumnezeirea. Spunem, însă, că a pățimit în Hristos firea omenească, fără să lăsăm să se înțeleagă toate ipostasele omenești, ci mărturisim că Hristos a suferit în firea omenească. Astfel, cînd spunem «firea Cuvîntului», indicăm pe însuși Cuvîntul. Iar Cuvîntul posedă și comunul ființei, dar și particularul ipostasului» (*Credința ortodoxă*, III, 6).

«S-a spus deci că firea Cuvîntului s-a întrupat, adică s-a unit cu trupul. Pînă acum însă n-am auzit că firea Cuvîntului a suferit în trup, ci am fost învățați că Hristos a suferit în trup. Pentru aceea expresia «firea Cuvîntului» nu indică ipostasul. Rămîne deci să spunem că a fi întrupat înseamnă a fi unit cu trupul, iar a Se face Cuvîntul trup înseamnă că însuși ipostasul Cuvîntului a devenit în chip neschimbat ipostasul trupului. S-a spus de asemenea că Dumnezeu S-a făcut om și că omul s-a făcut Dumnezeu — căci Cuvîntul fiind Dumnezeu, S-a făcut fără schimbare om. N-am auzit deloc că Dumnezeirea s-a făcut om, sau s-a întrupat sau s-a înomenit. Am fost învățați, însă, că Dumnezeirea s-a unit cu omeneirea în unul din ipostasele ei. S-a spus de asemenea că Dumnezeu capătă formă sau ființă străină, adică a noastră. Căci numele «Dumnezeu» se dă fiecăreia din ipostase, dar numele «Dumnezeire» nu putem să-l dăm ipostaselor. Căci n-am auzit că Dumnezeire este numai Tatăl sau numai Fiul sau numai Sfîntul Duh. Cuvîntul Dumnezeire indică firea, iar cuvîntul Tată indică ipostasul, după cum și omeneirea indică firea, iar Petru indică ipostasul. Cuvîntul «Dumnezeu» indică și comunul firii, dar se dă prin derivație și fiecăreia din ipostase, în același fel și cu cuvîntul «om». Dumnezeu este cel care are fire dumnezeiască, iar om cel care are fire omenească.

Pe lîngă acestea toate, trebuie să se știe că Tatăl și Duhul Sfînt sub nici un motiv nu au participat la întruparea Cuvîntului decît numai prin minuni, bunăvoință și voire» (*Credința ortodoxă*, III, 11).

c) *Activitate teandrică*. Sfîntul Ioan Damaschin reține una dintre noile expresii hristologie folosite în Scrierile areopagitice, anume *lucrarea teandrică (divino-umană)*, pe care Hristos a exercitat-o în relațiile cu noi, dîndu-i sensul de perihoreză a lucrărilor naturilor, de comunicare și comuniune a voințelor și lucrărilor naturale :

«Cînd Fericitul Dionisie spune că Hristos a trăit printre oameni cu o activitate nouă, teandrică, nu suprimăm activitățile firești ale celor două firi, în sensul că ar spune că a rezultat o singură activitate din cea dumnezeiască și cea omenească, — căci dacă ar fi așa, am fi spus și o singură fire nouă, rezultată din cea omenească și cea dumnezeiască.

Căci, după cum spun Sfinții Părinți, cele care au o singură activitate, acelea au și o singură ființă —, ci Fericitul Dionisie a numit pe cele două activități astfel, voind să arate modul nou și inexprimabil de manifestare al activităților firești ale lui Hristos, mod înrudit cu modul inexprimabil al întrepătrunderii reciproce a firilor lui Hristos, traiul lui ca om, străin și minunat și necunoscut firii existențelor, ca și felul comunicării însușirilor care rezultă din unirea inexprimabilă a firilor. Nu spunem că activitățile sînt despărțite și nici că firile activează despărțit, ci fiecare lucrează în chip unit ceea ce are propriu cu participarea celeilalte. Nici pe cele omenești nu le-a lucrat în chip omenesc, căci n-a fost simplu om, și nici pe cele dumnezeiești numai ca simplu Dumnezeu, pentru că n-a fost simplu om, ci el a fost în același timp și Dumnezeu și om. Căci după cum cunoaștem unirea și deosebirea firească a firilor, tot astfel cunoaștem unirea și deosebirea voințelor și a activităților firești.

Trebuie să se știe așadar că despre Domnul nostru Iisus Hristos vorbim cînd ca despre două firi, cînd ca despre o singură persoană, dar și una și alta se raportează la un singur concept. Cele două firi sînt un singur Hristos; iar singurul Hristos este cele două firi. Așadar este același lucru cînd spui: Hristos lucrează potrivit fiecăreia din cele două firi ale Lui, și: fiecare din cele două firi lucrează în Hristos cu participarea celeilalte. Prin urmare firea dumnezeiască participă la umanitatea corpului care lucrează, prin faptul că prin bunăvoința voinței dumnezeiești i se îngăduie să sufere și să facă cele ale sale și prin faptul că activitatea trupului este negreșit mîntuitoare. Aceasta din urmă nu este opera activității omenești, ci a celei dumnezeiești. Trupul participă la Dumnezeirea Cuvîntului, care lucrează, pentru că săvîrșește lucrările cele dumnezeiești prin corp ca printr-un instrument și pentru că unul este cel care lucrează atît dumnezeiește cît și omenește în același timp» (*Credința ortodoxă*, III, 19).

În aceste clarificări, Sf. Ioan Damaschin răspunde acelor monofiziți care hotărîseră să nu se vorbească nici de o lucrare (energia), nici de două ale lui Hristos. El rezumă aici anumite principii teologice asupra cărora consensul tradiției era unanim: nu există natură fără lucrare voia și lucrarea sînt proprietăți ale naturii, nu ipostatic. Prin lucrare (energia); cel ce are aceeași natură, are și aceeași voință și lucrare; nu se introduce deci persoana, ci natura. Hristos voiește și lucrează potrivit fiecăreia din cele două naturi. A spune că Hristos are o singură activitate intermediară, «teandrică», înseamnă a respinge una din naturile Sale. Căci este imposibil să existe o singură natură, lucrare și putere, dintr-o natură creată și necreată. În Hristos există natura sa divină cu lucrarea sa divină — învierea, și natura sa umană cu lucrarea corespunzătoare — gestul de a lua mîna copilei, chiar dacă există nedespărțite una de alta în activitatea lui teandrică.

Mărturisind că același Iisus Hristos, Domnul nostru, este Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, spunem că același le are pe toate cîte le are Tatăl, afară de naștere, și le are pe toate cîte le are Adam cel dintîi, afară de păcat, numai, adică: corp și suflet rațional și cugetător. Potrivit celor două firi, El are duble însușirile naturale ale celor două firi: două voințe naturale, cea dumnezeiască și cea omenească; două activități

naturale, cea dumnezeiască și cea omenească ; doi liberi arbitri naturali, cel dumnezeiesc și cel omenească, și înțelepciune și cunoștință, atât dumnezeiască cât și omenească. Căci, fiind de o ființă cu Dumnezeu și cu Tatăl, voiește și lucrează liber ca Dumnezeu ; dar fiind de o ființă și cu noi, același voiește și lucrează liber ca om. Ale Lui sînt minunile, ale Lui sînt și patimile (*Credința ortodoxă*, III, 13).

Așadar, pentru că Hristos are două firi, spunem că are două voințe naturale și două activități naturale. Dar pentru că este o singură ipostasă a celor două firi ale Lui, spunem că este unul și același cel care voiește și cel care lucrează în chip natural, potrivit celor două firi, din care, în care și care este Hristos, Dumnezeuul nostru. El nu voiește și nu lucrează în chip despărțit, ci unit, căci voiește și lucrează în fiecare din cele două forme cu participarea celeilalte (*Credința ortodoxă*, III, 14).

Nu săvîrșea în chip omenească pe cele omenești, căci nu era numai om, ci și Dumnezeu. Pentru aceea și patimile Lui sînt de viață făcătoare și mîntuitoare. Și nici nu lucra în chip dumnezeiesc pe cele dumnezeiești, căci nu era numai Dumnezeu, ci și om. Pentru aceea săvîrșea minunile prin pipăit, prin cuvînt și prin cele asemenea... Așadar, este necesar una din două : sau să spunem că una este și firea lui Hristos, dacă spunem că Hristos are o singură activitate, sau, dacă ne ținem de adevăr și mărturisim potrivit Evangheliei și Părinților că Hristos are două firi, trebuie să mărturisim și două activități corespunzătoare acestora. Căci fiind, în virtutea Dumnezeirii, de o ființă cu Dumnezeu și cu Tatăl, va fi asemenea Lui și în ce privește activitatea. Și apoi fiind, în virtutea omeneirii, de o ființă cu noi, va fi asemenea nouă în ce privește activitatea... Dacă am spune cu privire la Domnul că are o singură activitate, vom spune că aceasta este sau dumnezeiască sau omenească sau nici-una din două. Dacă este dumnezeiască, vom spune că este numai Dumnezeu; lipsit de omeneirea noastră ; dacă este omenească, vom huli, spunînd că este simplu om ; iar dacă spunem că nu este nici dumnezeiască, nici omenească, vom spune că nu este nici Dumnezeu, nici om, nici de o ființă cu Tatăl, nici cu noi. Identitatea după ipostasă s-a făcut prin unire ; iar dacă nu-i așa, atunci se distruge deosebirea firilor. Dacă este păstrată, însă, deosebirea firilor, vor fi păstrate negreșit și activitățile acestora. Căci nu există fire fără activitate (*Credința ortodoxă*, III, 15).

12. Controverse și erezii hristologice

Arianism. Erezia lui Arie, preot în Alexandria, care nega divinitatea Fiului și egalitatea Cuvîntului cu Tatăl. Fiul este considerat ca o creatură subordonată Tatălui. Sinodul din 325 afirmă că Cuvîntul este de o ființă (homoousios) cu Tatăl. Sinodul trulan confirmă doctrina de la Niceea, acuzînd pe Arie de heteroteism și politeism, declarînd «consubstanțialitatea celor trei persoane (ipostase) ale naturii (physis) divine».

Teodor de Mopsuestia (†428). Face parte din grupul teologilor de orientare antiohiană, împreună cu Paul de Samosata, Eustatie de Antiohia, Diodor de Tars. El vrea să combine unitatea și distincția între uman și divin în Hristos ; de aceea neagă ideea despre cei «doi fii», unul

care asumă și unul care este asumat. Dar persoana care rezultă din unirea celor două naturi nu este a doua persoană a Sfintei Treimi. Natura asumată de Logos este subiectul propriu al atributelor umane. Acestea nu se comunică Logosului, pe cînd atributele divine se transferă umanului. Comunicarea proprietăților are sens unic. Aceasta este posibilă deoarece Hristos păstrează unitatea prin «relație», «conjoncțiune», și nu direct. De aceea și Maria este «Maica lui Dumnezeu» și a omului Iisus numai în virtutea relației dintre Cuvînt și omul născut din ea. Desigur, locuirea Fiului în Hristos e diferită de prezența lui Dumnezeu în lume: în Hristos (în profeți și sfinți) locuiește ca «Fiu» din cauza voinței Sale; în lume e prezent în virtutea naturii și puterii Sale. *Prosopon* sugerează unitatea persoanei în Hristos.

Diodor de Tars (†378). Diodor susține caracterul personal al divinității (spre deosebire de Paul de Samosata și Eustatie de Antiohia, care afirmau că dumnezeirea nu e personală, că înțelepciunea sau puterea impersonală a lui Dumnezeu a locuit în natura umană, care are personalitate, ca într-un templu). Diodor face deosebire între divin și uman, între Fiul lui Dumnezeu și Fiul lui David, între «cei doi fii», care sînt uniți prin simplă «relație» a voinței umane cu divinul. Unirea lor e permanentă, dar această asumare nu conduce la «comunicarea» între naturi. Logosul S-a unit cu omul, nu numai cu trup uman, ci cu «omul asumat».

Nestorianism. Nestorie din Antiohia (circa 380—circa 440), discipol al lui Teodor de Mopsuestia, ocupă scaunul de patriarh al Constantinopolului în 428. La început, Nestorie se declară împotriva titlului «Theotokos» — Născătoare de Dumnezeu, atribuit Mariei, deoarece ar crea o confuzie între divin și uman. În unirea dintre naturi, nu este posibilă o comunicare de însușiri. Creatorul nu poate avea ca mamă o creatură. Maria este maica naturii umane, instrument sau templu al divinității. Ea este născătoare de Hristos, dar nu de Dumnezeu. Theotokos implică confuzia naturilor în Hristos. «Unul este Fiul Mariei, Iisus, altul este Fiul lui Dumnezeu. Persoana lui Hristos rezultă din apropierea primului de către cel de al doilea. Deci o dublă persoană în Hristos. Maria nu este decît mama lui Iisus, nu maica lui Dumnezeu (Theotokos)».

În 430, un sinod ținut la Roma sub papa Celestin condamnă pe Nestorie și numește pe Chiril al Alexandriei să ceară lui Nestorie să retraceteze opinia sa. Chiril trimite lui Nestorie trei Scrisori la care anexează 12 anatematisme, pe care Nestorie urma să le condamne. În această situație, împărații Valentinian III și Teodosie II convoacă Sinodul din Efes (în 431), care depune pe Nestorie în absența patriarhului Ioan al Antiohiei, care-l susținea. (La rîndul său, patriarhul Ioan convoacă un sinod care depune și condamnă pe Chiril, președintele sinodului din Efes, și pe Memnon, episcopul locului). Pînă la urmă Chiril ratifică condamnarea lui Nestorie și a sinodului rival. Nestorie este depus și exilat în Antiohia.

În ce privește doctrina hristologică, Nestorie atribuie lui Hristos două persoane (*prosopa*): una divină — Logosul, și una umană — Iisus, prin care se fac cunoscute cele două naturi complete (*hypostasis* însemna pentru el o «natură completă», adică totalitatea proprietăților și

distincțiilor unei naturi). Dacă Dumnezeu și umanitatea subzistă ca naturi complete, fără să fie dizolvate într-o a treia natură, atunci fiecare natură are persoana (*prosopon*) ei. În Hristos, Dumnezeu a unit persoana divină cu natura divină, dar aceasta nu a distrus cele două naturi complete sau ipostase unite în el. Or, această părere era în contradicție cu «dogma de la Niceea» despre Hristos indivizibil.

Un fel de dualitate în Hristos profesa și Teodor de Mopsuestia (†428), care, spre deosebire de școala din Antiohia — care profesa hristologia de «tip Hristos» — insistă asupra ființei umane concrete a lui Iisus și asupra independenței acesteia. Pentru Nestorie, firea umană a fost nu numai completă și independentă, compusă din trup și suflet și voință (Evangheliile vorbesc de «creșterea în cunoaștere», de dezvoltarea capacității de a discerne binele și răul, de luptă cu ispitele), ci a avut și eu-l ei genuin, care se păstrează împreună cu persoana Cuvîntului.

Nestorie respinge unirea *naturală* sau *ipostatică*, din cauză că într-o astfel de unire, naturile și-ar pierde proprietățile lor. Numai «două naturi incomplete» pot să fie unite «ipostatic», or integritatea celor două naturi în Hristos este un principiu individual. Unirea ipostatică ar sugera ideea despre o a treia natură, nouă, rezultată din această unire, care nu mai păstrează componentele proprii naturilor unite. Unirea este *voluntară* (nu psihologică sau prin adopțiune), prin asociere sau conlucrare, care nu distruge naturile unite, fiecare păstrînd persoana ei fără confuzie. Astfel, Nestorie ajunge să atribuie lui Hristos două persoane: una divină, Logosul, Cuvîntul, și una umană, Iisus. Natura umană este distinctă și independentă; de aceea în Hristos există două subiecte. Teza lui Nestorie: un om distinct și un Dumnezeu distinct (*idikos*) în Hristos cel unic, ducea la diviziunea umanului și divinului, amintind de erezia lui Arie și de interpretarea iudaică a persoanei lui Hristos.

Nestorianismul va fi aspru criticat de Chiril al Alexandriei, care învață că în Iisus subiectul este Cuvîntul. Este adevărat că Sinodul de la Calcedon (451) primește în comuniune pe Teodoret de Cir și Iba de Edesa, prietenii lui Nestorie, ceea ce a determinat pe monofiziți să nu înțeleagă legătura dintre Efes și Calcedon. Totuși, Sinodul din 553 condamnă cele «Trei capitole»: monofizismul lui Teodor de Mopsuestia, scrierile în care Teodoret de Cir și Iba de Edesa atacă anatematismele lui Chiril de Alexandria contra lui Nestorie.

M o n o f i z i s m. Erezie predicată de Eutihie (378—circa 454), călugăr din Constantinopol, discipol al lui Chiril al Alexandriei, după care Hristos are două naturi înainte de întrupare și numai o natură (monophysis) după unire, cea divină, deoarece trupul omenesc l-ar fi luat în mod aparent. Eutihie nu acceptă formula «de o ființă» și nici «două naturi după întrupare» (formula din 433); respinge distincția între «hypostasis» (ipostasă, persoană) și «physis» (natură, fire individuală), spunînd că dacă Hristos este o persoană, El nu poate avea două naturi.

În cursul acestei dispute, Nestorie face apel la Flavian, patriarhul Constantinopolului, și la Leo, episcopul Romei. Un sinod convocat la Efes în 449, avînd ca președinte pe Dioscur al Alexandriei, examinează această problemă. Între timp, Leo trimite lui Flavian un *Tom* în care

condamnă pe Eutihie, deoarece acesta neagă consubstanțialitatea lui Hristos cu umanitatea noastră. Tomul formulează clar doctrina că în Hristos există două naturi (substanția) nedespărțite și neimpărțite, unite într-o singură persoană. Întruparea nu distruge deci umanul și atribuțiile acestuia. La Sinodul din 449, prezidat de Dioscur, partizanii lui Eutihie, care negau umanitatea lui Hristos, declară învățătura lui Eutihie ca fiind ortodoxă. Sinodul nu ține cont de Tomul papei Leo, condamná pe Eusebie de Dorotea, Domnus de Antiohia, Teodoret de Cyr și Iba de Edesa. Numai cei ce resping pe Nestorie vor fi hirotoniți. Leo a protestat și a spus că acesta a fost un «sinod de spoliatori». La sinodul de la Calcedon (451), ortodocșii vor impune teza despre două naturi în unica persoană a Cuvîntului întrupat.

Împăratul cere să se respecte dogma din 325 și doctrina din 431, de la Niceea și de la Efes. Disputa însă continua; de aceea Teodosie convoacă sinodul de la Calcedon, în 451. Sinodul condamná pe partizanii teoriei «monofizite», care susțin o singură natură în Hristos. În fața confuziei de termeni (monofizismul era încurajat și de formularea lui Chiril al Alexandriei, care a pus în circulație și a apărat cu îndârjire expresia: «Unică este natura (*physis*) întrupată a Cuvîntului lui Dumnezeu»), sinodul precizează că Hristos are, după întrupare, o singură persoană «în două naturi». Cele două naturi, divină și umană, își păstrează integritatea lor, fiind unite fără confuzie și fără amestec, fără schimbare și fără împărțire, într-un singur ipostas. Calcedonul respinge, în același timp, monofizismul (Hristos are o singură natură), afirmînd că în Hristos există două naturi unite ipostatic, cît și nestorianismul (Hristos are două persoane), afirmînd că cele două naturi sînt unite într-o singură persoană, cea a Fiului lui Dumnezeu existent înainte de întrupare.

Una din formele sub care a circulat după Calcedon erezia lui Eutihie este monofizismul «severian» sau moderat, propus ca o formulă de reconciliere între calcedonieni și necalcedonieni de către Sever, patriarh de Antiohia (512-538). Într-adevăr, Sever condamná pe Eutihie, în schimb respinge Calcedonul deoarece acesta ar fi reabilitat nestorianismul, care fusese respins de Sinodul din Efes (431). Pentru el, adevărata doctrină hristologică ar fi exprimată în formula lui Chiril de Alexandria: «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul».

Apolinarism. Episcop de Laodiceea — Siria (circa 390), prieten al Sfîntului Atanasie și apărător al doctrinei de la Niceea, Apolinarie afirma că Hristos este radical deosebit de noi, făcîndu-se întru «asemănarea» oamenilor (Filip., 2, 7), avînd deci o umanitate incompletă deoarece spiritul sau rațiunea a fost înlocuită de Cuvîntul divin. Apolinarie respinge teza lui Arie, care zicea că dacă Logosul asumă natura umană, atunci El este inferior lui Dumnezeu și este schimbător. Dar cum la Niceea nu s-a discutat problema în ce fel dumnezeirea e unită cu umanitatea în Hristos, Apolinarie încearcă să explice modul în care Logosul rămîne neschimbător, și umanul schimbător. De fapt, Apolinarie refuză lui Hristos un suflet uman.

Potrivit afirmației trihotomiste din *I Tesaloniceni* 5, 23, omul este compus din trup, suflet — adică principiul vital, impersonal, inconștient —, și spirit, adică facultatea rațională, personalitatea. Umanul are nevoie

de un principiu rațional, inteligent. Or, în cazul lui Hristos, acesta este înlocuit de Logosul divin însuși. Fiul nu ar fi asumat o natură umană completă, ci numai trupul și sufletul uman sensibil. Umanul lui Hristos ar fi fost lipsit de spirit rațional, de minte și voință. Logosul ar fi devenit principiuul de viață al fizicului, ca și al psihicului. Trupul lui Hristos ar fi viu și activ prin Logosul divin, nu prin spiritul rațional care aparține umanului.

Apolinarie voia să afirme unicitatea persoanei lui Hristos și dumnezeirea Sa absolută, dar gîndea că dacă s-ar admite inteligența în umanul lui Hristos, ca fiind un principiu echivalent cu Logosul, atunci s-ar admite două persoane în Hristos. Cuvîntul a ocupat locul spiritului rațional, încît Hristos are un trup uman și un suflet sensibil, dar fără inteligența umană. Hristos este uman din cauza trupului și sufletului vital, dar este divin din cauză că rațiunea Sa este însuși Logosul. Fiul nu S-ar fi unit cu umanul integral, ci numai cu trup brut. Punînd Logosul în locul facultăților raționale, Apolinarie a mutilat natura umană a Cuvîntului întrupat. Umanul Său n-a fost cel al nostru.

Erezia lui Apolinarie a fost condamnată de papa Damasus I (366-384) și apoi de Sinodul din 381. Biserica nu a acceptat această opinie, deoarece concluzia ei e radicală: nu numai că Hristos ar fi avut în această situație o umanitate anormală, dar El nu ar mai fi om real. Or, în întruparea Sa, Hristos Și-a asumat firea umană în integritatea ei, inclusiv sufletul rațional și voința. Înșușirile firii umane n-au fost distruse, ci răscumpărate și afirmate tocmai pentru că au fost unite cu Cuvîntul. Hristologia apolinaristă, prin concluzia ei că Hristos nu are o fire umană deplină, revenea la arianism.

Toți marii teologi ai epocii, inclusiv Părinții capadocieni, au criticat apolinarismul, deoarece sacrifică valoarea și realitatea Întrupării. Sfîntul Atanasie, pornind de la principiuul soteriologic al Întrupării, afirmă că Fiul a devenit om deplin pentru ca omul să participe la viața divină (*Despre Întrupare*, 54). Există deci o legătură între întruparea Logosului și răscumpărarea umanului. Sfîntul Grigorie de Nazianz (Ep. 101), formulează celebra axiomă: Ceea ce Hristos n-a asumat, El n-a vindecat. În Ep. II către Cledonius, el spune că centrul lui Hristos este personalitatea Sa divină, umanul fiind absorbit, așa cum lumina soarelui absoarbe lumina stelelor. Sfîntul Grigorie de Nyssa afirmă că, deși umanul lui Hristos este absorbit de dumnezeirea Sa, umanul este complet și continuă să existe în mod integral. Nicolae Cabasila scrie: «El nu S-a îmbrăcat numai în trup, ci a asumat, de asemenea, un suflet, o minte și o voință, și tot ceea ce este uman, pentru ca astfel să fie unit cu natura noastră în întregul ei și să ne pătrundă în mod complet și să ne atragă în El prin împreunarea deplină a tot ce-i aparține cu tot ceea ce este al nostru» (*Viața în Hristos*, IV, 6).

Monotelism. O încercare de a reconcilia pe monofiziți cu cei care au recunoscut hristologia de la Calcedon a fost făcută de împăratul Heraclie, patriarhul Serghie de Constantinopol și patriarhul Cyr de Alexandria. Cyr a reușit să determine pe monofiziți să accepte formula «în două naturi», dar a introdus o idee nouă, anume că lucrarea divină și cea umană se exprimă ca o singură *activitate teandrică*. Călugărul Sofronie

din Palestina protestează contra acestei teze, după el, de nuanță monofizită. Serghie cere lui Cyr să retragă această formulă și scrie în legătură cu aceasta și papii Honorie. Honorie scrie în 638 o expunere a credinței, pe care împăratul Heraclie a subscris-o, cunoscută sub numele de *Ecthesis*. Honorie interzice să se învețe că în Hristos există *una* sau *două* lucrări, deoarece în El există o singură *voie*. Papa Sever, urmașul lui Honorie, condamnă *Ecthesis*, iar papa Martin, în octombrie 649, la conciliul Lateran, condamnă *Ecthesis*, pe Serghie, pe Cyr și pe alți monoteștiți. Împăratul monotelit Constant silește pe papă să accepte *Ecthesis*, dar acesta refuză, fiind apoi exilat în Crimeea.

Al șaselea sinod ecumenic (al treilea «trullanum» la Constantinopol) este convocat de împăratul Constantin IV pentru a se pronunța cu privire la erezia monotelismului. (La Roma, papa Agathon (678-681) și papa Leon II (682-683). Sinodul condamnă doctrina despre o singură *voie* în Hristos, precum și pe papa Honorie. Natura umană are propria ei *voie*, iar *voia* umană are propria ei *lucrare*, demnitate și libertate. *Voia* lui Hristos ca om este distinctă, deși supusă *liber* *voiei* sale ca Dumnezeu. Suferința pe cruce este un act liber al *voii* Sale umane de a se supune *voii* Sale divine. La fel, El are o *lucrare* umană distinctă, deși este supusă celei divine. Actele umane ale lui Hristos sînt actele unei persoane divine.

Dochetism — *Aftartodochetism*. O opinie hristologică a fost și aceea care punea la îndoială realitatea umanului în Hristos, deci și realitatea jertfei lui Iisus. Umanitatea lui Hristos este redusă la o simplă «aparență» (*dokesis*). *Erezia* a fost propagată de Iulian de Halicarnas (sec. IV) și a fost numită *aftartodochetism*, deoarece susține că trupul lui Hristos născut din Fecioara Maria a fost trupul Noului Adam, fără păcat, incoruptibil (*aphthartos*). Umanitatea lui Hristos este nu numai fără păcat, dar nici nu poartă urmările păcatului lui Adam, adică slăbiciunile și afectele ei naturale. Sever de Antiohia acuză pe Iulian și pe discipolii săi extremiști de *dochetism*, ceea ce ar însemna că Logosul nu Și-a asumat o umanitate reală, în starea ei căzută, cu toate urmările păcatului, inclusiv coruptibilitatea. Dar în ce constă coruptibilitatea firii umane? Este naturală, sau e o consecință a păcatului? Iulian neagă că omul e stricăcios prin fire, deci natura lui Hristos este *nesticăcioasă*.

Împotriva acestei doctrine, Sfântul Ioan Damaschin va arăta că în Hristos nu se poate nega realitatea umană a suferinței. El a fost liber de păcat, dar Și-a însușit în mod voluntar starea căzută a omului, pentru a-l elibera definitiv. În discuțiile ulterioare s-a precizat că păcatul este o boală, stricăciune (*phtora*) care a afectat întreaga umanitate. Nu numai greșeala și vina lui Adam, care sînt personale, se transmit, ci și consecințele lor. O consecință a separării între om și Dumnezeu, după păcatul lui Adam, este moartea naturală, care se moștenește din generație în generație. Fiecare are natura coruptă prin moștenirea greșelii lui Adam, dar e responsabil de libertatea sa. După păcat — adică starea de separare de Dumnezeu și de supunere sub consecințele ei — omul are un mod de existență (*tropos*) afectat de moarte, mod care e în opoziție cu natura și vocația sa (*logos*). În acest sens, jertfa nu este o justificare sau un

schimb, ci o scoatere a firii noastre din starea de stricăciune și mortalitate.

«Pentru aceea spunem că unirea s-a făcut din două firi desăvârșite, din cea omenească și cea dumnezeiască ; ele nu s-au amestecat, nici nu s-au confundat, nici nu s-au combinat, după cum a zis urgisitul de Dumnezeu Dioscur, Eutihie și Sever, și ceata lor blestemată ; și nici nu s-au unit printr-o unire personală sau morală, sau printr-o unire de demnitate, sau de voință, sau de cinste, sau de nume, sau de bunăvoință, după cum a spus uritorul de Dumnezeu Nestorie, Diodor, Teodor al Mopsuestiei, și adunarea lor cea diavolească ; ci prin unire, adică după ipostasă, fără schimbare, fără confundare, fără prefacere, fără împărțire și fără depărtare. Mărturisim o singură ipostasă în două firi desăvârșite a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Afirmăm că Dumnezeirea și omenirea au aceeași ipostasă și mărturisim că după unire se păstrează în el cele două firi. Nu așezăm pe fiecare din firi deosebit și separat, ci unite una cu alta într-o singură ipostasă compusă. Spunem că unirea este substanțială, adică reală și nu imaginară. Iar când spunem substanțială, nu înțelegem că cele două firi au dat naștere unei firi compuse, ci că sînt unite una cu alta în chip real într-o singură ipostasă compusă a Fiului lui Dumnezeu și stabilim că se păstrează deosebirea lor substanțială» (*Credința ortodoxă*, III, 3).

13. Diferende hristologice tradiționale cu Bisericile Orientale

«Dumnezeu era în Hristos împăcînd lumea cu Sine» (II Cor. 5, 19). Dar în ce măsură ființa divină a Fiului este cea a Tatălui, în ce fel divinul și umanul sînt unite în Iisus Hristos ? La astfel de întrebări s-a răspuns diferit, uneori cu multe ezitări și ambiguități, alteori cu formule de compromis sau antiortodoxe. Două tendințe extreme sînt cunoscute : cea alexandrină, influențată de filosofii neoplatonici greci din Alexandria, și de metoda biblică alegorică de provenință origenistă, care a dezvoltat doctrina despre Logos, accentuînd dumnezeirea Cuvîntului și «comunicarea proprietăților» prin unirea Logosului cu un trup nou, deci mai puțin integritatea umană (Clement al Alexandriei susținea că Hristos nu are pasiuni umane ; Origen condamnă dochetismul, dar zicea că natura trupească a lui Hristos e diferită de cea a altor ființe) ; cea antiohiană, care se concentrează asupra lui Iisus istoric, așa cum îl descriu evangheliile sinoptice, folosind metoda biblică istorică, și care accentua natura umană a lui Hristos, unirea Logosului cu un om complet.

În afară de diferența între metode și școli teologice, multe din schismele și diviziunile cunoscute în istoria Bisericii au fost favorizate sau motivate direct de factori «neteologici». Cînd împăratul acorda articolelor de credință formulate de Sinodul din Calcedon caracterul de decrete cu autoritate de Stat, Biserica din Egipt reacționează împotriva definițiilor adoptate acolo. În plus, coptii, înclinați spre monofizism, n-au fost bine reprezentați acolo, la Calcedon, care după părerea lor a diminuat valoarea sinodului din Efes și a subminat autoritatea Sfîntului Chiril și prestigiul Bisericii Copte.

Bisericile Orientale n-au acceptat formularea doctrinei hristologice adoptată de Sinodul de la Calcedon (451); au păstrat în schimb dogmele fixate de primele trei sinoade ecumenice, din: 325, 381, 431. Ele acordă o mare importanță hristologiei lui Chiril de Alexandria, exprimată în formula «o natură întrupată a Cuvîntului».

Recent, s-a exprimat părerea că Bisericile Ortodoxe — calcedoniene, și Bisericile Orientale — necalcedoniene, învață aceeași doctrină hristologică exprimată însă prin formule deosebite. N-ar exista între ele deosebiri doctrinare esențiale în problema hristologică, ci terminologia este cea care le ține separate. Prin urmare, din punct de vedere teologic și chiar terminologic există perspective de dialog și reconciliere.

Problema are mai multe aspecte: primul este problema receptării sinodului de la Calcedon de către cele două Biserici. Într-adevăr, Calcedonul a fost criticat de împăratul uzurpator Vasilisc și de Sever de Antiohia. În realitate, orientalii recunosc că au reacționat la o formulă impusă de puterea imperială; de aceea unele dificultăți cu privire la doctrina Calcedonului provin din cauze istorice. Orientalii n-au acceptat nici sinoadele ulterioare Calcedonului, pe motiv că ele n-au adăugat ceva substanțial primelor trei, care rămîn un fundament comun al credinței ortodoxe. Din cauza istoriei, ele și-au fixat fiecare o tradiție hristologică proprie, acceptată de popor, care nu poate să fie schimbată. Cele două tradiții sînt adevărate în parte, pentru Bisericile respective, care se pot apropia, păstrînd aceste tradiții. De asemenea, numărul de sinoade ecumenice a devenit sacru; de aceea fiecare parte să se obișnuiască să trăiască cu ceea ce au primit: unii cu trei, alții cu șapte.

Ortodocșii au arătat că receptarea Calcedonului de către sinoadele ulterioare este un proces de adîncire și interpretare cu scopul de a apropia pe cei separați. Mari teologi ca: Leontie de Bizanț, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin, au preluat formulele Calcedonului și chiar cele preferate de orientali, dîndu-le nuanțe noi, arătînd că e posibilă convergența dogmatică a unor formule deosebite. De pildă, Ioan Damaschin folosește noțiunea de «ipostasă comună».

Un alt aspect este doctrina însăși a acestor formule, adică în ce sens este ea comună celor două Biserici. Dificultatea principală provine din faptul că ortodocșii, urmînd Calcedonul, susțin că natura umană a lui Hristos continuă să-și mențină integritatea ei ca o entitate organizată și după unire. Cele două naturi sînt unite în Hristos într-un mod *ipostatic*, neîmpărțit și nedespărțit, nemeștecat și neschimbat. Prin urmare, Hristos este «din două naturi» și «în două naturi». Această dualitate a naturilor este depășită de persoană Cuvîntului, în care cele două formează o singură realitate, ipostasa compusă.

Orientalii urmează exclusiv pe Sfîntul Chiril al Alexandriei, care în controversa cu Nestorie, vorbește de «o natură a Cuvîntului întrupat». Natura Cuvîntului n-a fost deci alterată prin asumarea umanității. Totuși înțelegerea comună este că cele două naturi devin una, prin întrupare, nu numai în persoană, ci și *unul* din două naturi. De fapt, orientalii n-au acceptat formula că Hristos, după întrupare, există «în două naturi» și nici termenul *ipostas*. Formula chiriliană înseamnă că ceea ce s-a unit este una, naturile fiind neseperate, contrar ortodocșilor care sus-

țin că cele două unite sînt două și după unire. (În general, monofiziții au acceptat că Hristos există în două naturi, dar unirea naturilor a fost de așa fel încît natura umană n-a mai fost capabilă de actele ei naturale distincte). Sever (†538), care devine patriarh al Antiohiei în 512, după depunerea lui Flavian, a recunoscut că, în mod teoretic, conceptual, se poate accepta că rămîn două naturi, după unire, dar nu în mod ontologic, după substanță. Cele două naturi sînt contopite într-un întreg, au devenit *ontologic* una. Hristos este «din două naturi», dar nu «în două naturi». Această unire ontologică nu înseamnă că există un amestec între cele două naturi, sau o modificare a acestora care să producă una singură ca esență, ci că cele două devin o realitate, așa cum indică două adverbe din formula Calcedonului. Prin urmare, elementele constitutive ale lui Hristos sînt reorganizate după unire ca o singură fire: «din două naturi», dar nu «în două naturi».

Ortodocșii susțin că în Hristos, cele două naturi nu există în mod separat, dar ele se mențin ca două entități coerente neconfundate și nedestruite. Ipostasul Fiului este cel care unește, compune, umanul și divinul, fără să le desființeze, să le schimbe sau să le amestece.

O altă problemă este aceea a anatematizării reciproce. Ambele Biserici trec pe Arie, Nestorie și Eutihie în rîndul ereticilor. Bisericile trebuie să se abțină să condamne pe cei care n-au fost socotiți caeretici de fiecare Biserică în parte (de pildă, Dioscur și papa Leon).

Hristologia actuală a Bisericilor Ortodoxe și Orientale este cuprinsă în formule tradiționale diferite, care nu sînt acceptate în mod reciproc. Acestea nu implică doctrine hristologice care se exclud.

Între aceste formule se pot găsi convergențe importante. De pildă:

Hristos este Unul, deplin consubstanțial cu Tatăl în ce privește dumnezeirea; deplin consubstanțial cu noi în ce privește natura umană.

Ipostasul Logosului este cel care unește firea umană și cea divină. (La Calcedon s-a folosit termenul de *natură* pentru umanul coerent asumat de Dumnezeu și de *ipostas*, pentru a exprima subiectul care ține împreună cele două naturi). Astfel, ambele părți ar admite că în Hristos umanul e unit cu divinul, fără amestec și fără schimbare; că, Cuvîntul Hristos este numele ipostasului, nu al unei singure naturi.

Scoaterea din cărțile liturgice a anatemelor și invectivelor reciproce. Cînd cele două Biserici s-ar accepta reciproc ca ortodoxe și fiecare și-ar interpreta doctrina sa în mod corespunzător doctrinei celeilalte Biserici, formulată de Părinții acelei Biserici, atunci și Părinții proprii pe care fiecare din ele se bazează ar fi *eo ipso* acceptați reciproc, întrucît doctrina Părinților unei părți ar fi interpretată ca fiind conformă cu doctrina Părinților celeilalte părți.

Problema recunoașterii Sinoadelor ecumenice IV, V, VI și VII de către necalcedonieni e mai dificilă. Dar, o dată ce ei ar recunoaște caracterul lor local și că ele nu conțin nimic contrar sau nimic necuprins în primele trei sinoade ecumenice, s-ar deschide calea spre un acord și în această chestiune.

PREOȚIA IERARHICĂ SACRAMENTALĂ LA SFÎRȘITUL EPOCII APOSTOLICE

EPISCOPUL (I)

Pr. dr. SABIN VERZAN

Preliminarii

Prin epoca apostolică înțelegem timpul scurs de la Pogorirea Sfântului Duh (anul 30 d.Hr.) pînă la martiriul Sfinților Apostoli Petru și Pavel, care s-a produs, la Roma, în anul 67¹. Începutul epocii apostolice coincide cu începuturile Bisericii ca instituție istorică. În cursul acestei epoci a fost realizată, în linii generale, ultima poruncă adresată de Mîntuitorul Sfinților Apostoli: «*Mergînd, învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învățîndu-le să păzească toate cîte v-am poruncit vouă*» (Matei 28, 19-20), care este încredințarea de căpetenie a celor doisprezece. Confirmarea împlinirii acestei porunci a Mîntuitorului ne va fi oferită în anii 60 ai erei creștine de către Sfîntul Apostol Pavel, care scrie de la Roma creștinilor coloseni: «*Rămîneți... neclintîți de la nădejdea Evangheliei... care a fost propovăduită la toată făptura de sub cer*» (1, 23). Această afirmație a Sfîntului Apostol Pavel poate să devină un argument pentru susținerea că epoca apostolică poate fi considerată ca încheiată o dată cu martiriul Sfinților Apostoli Petru și Pavel. Stabilirea acestui eveniment istoric ca termen final al epocii apostolice are drept temei uriașa lucrare misionară a acestor doi Sfinți Apostoli și personalitatea lor, care este reflectată cu deosebire în Faptele Apostolilor.

Avînd conștiința unei epoci și a unei lucrări deplin încheiate și realizate, Sfîntul Apostol Pavel scrie, din Roma, cu puțin înainte de martiriul său care, foarte probabil, a coincis cu acela al Sfîntului Apostol Petru² sau au fost foarte apropiate cronologic unul de celălalt³: «Dom-

1. După unii cercetători, această epocă poate fi considerată ca încheiată numai în anul 70 o dată cu dărîmarea Ierusalîmului sau chiar la sfîrșitul secolului I cînd se produce moartea Sfîntului Apostol Ioan (E. Jaquier, *Les Actes des Apôtres*, deuxième édition, J. Gabalda, Paris, 1926, p. CCLXXXVII (237); vezi și Diaconul dr. N. I. Nicolaescu, *Cronologia paulină*, București, 1942, p. 29.

2. Fericitul Ieronim, *De viris illustribus*, V, P. L., XXIII, 647; cf. Dionisie de Corint, în Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, 25, P. G. XX, 209; vezi și Diac. dr. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 25-26.

3. Fericitul Augustin, *Sermones*, CCXCV; 7 P. L., XXXVIII, 1352; CCCXXXI, P. L. XXXIX, 1683; Arator, *Actus Apostolorum*, P. L.; LXVII, 946.

nul mi-a stat în ajutor și m-a întărit pentru ca, prin mine, Evanghelia să fie deplin vestită și s-o audă toate neamurile» (II Tim. 4, 17). În această ordine de idei, Apostolul neamurilor își exprimă deplina satisfacție în legătură cu felul în care și-a îndeplinit mandatul apostolic din care transpare modul strălucit în care a slujit Evanghelia. «Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârșit, credința am păzit. De acum mi s-a gătit cununa dreptății» (II Tim. 4, 7-8).

Această perioadă a începuturilor Bisericii se caracterizează în primul rând prin desfășurarea acelei uriașe lucrări a Sfinților Apostoli și a colaboratorilor lor prin care a fost asigurată nu numai propovăduirea Evangheliei, dar și făurirea, pentru totdeauna, a chipului istoric al Bisericii, prin aceasta, înțelegându-se instituirea tuturor acelor structuri organizatorice, instituții, rânduiei, practici și forme ale vieții religioase creștine care se vor constitui în prototipuri pentru întregul parcurs istoric al acestei instituții divino-umane.

Este mai presus de orice îndoială că toate aceste instituții își au începutul în prima Biserică apărută în istorie, aceea a Ierusalimului, și ele s-au produs din inițiativa și sub supravegherea și îndrumarea în-deaproape a Sfinților Apostoli, ceea ce le conferă origine apostolică și, în consecință, prestigiu, autoritate și caracter de model și sursă pentru apariția unor instituții de același fel în celelalte Biserici întemeiate în această epocă în Țara Sfântă sau în lumea păgînă.

Instituirea istorică a preoției ierarhice sacramentale, eveniment fundamental petrecut în primele zile ale Bisericii, care se compune dintru început din slujitori hirotoniți și credincioși, asigură acestei instituții, alături de tezaurul de învățătură și har, un pilon indispensabil pentru parcurgerea duratei sale istorice (cf. Matei 28, 20; Ioan 14, 16; I Tim. 6, 14; II Tim. 2, 1-2; 4, 8).

Instituirea preoției ierarhice este lucrarea lui Hristos realizată în sens larg, de-a lungul întregii Sale activități de *transmitere* a Evangheliei către Sfinții Apostoli, iar, în sens restrîns, mai întii, prin făgăduirea încredințării harului preoției către Sfinții Apostoli (Matei 16, 19; 18, 18), iar, în final, prin însăși înzestrarea lor cu acest har al preoției, care este harul preoției apostolice, pe care-l putem numi astfel pentru că purtătorii săi, deși dețin acest har în cea mai înaltă treaptă a preoției ierarhice sacramentale, nu au trebuit să treacă, mai înainte prin celelalte două trepte ale acestei preoții, aceea a diaconatului și aceea a preoției propriu-zise. Aceasta a fost o cale excepțională de transmitere a harului preoției creștine, aflându-se la începutul acestei instituții, când era necesar să se asigure acele organe-sursă ale acestei preoții cum pot să fie considerați Sfinții Apostoli, iar, după ei, episcopii.

Sfinții Apostoli au primit harul preoției înainte de apariția istorică a Bisericii, deoarece acest eveniment nu se putea produce decît prin predica și lucrarea sfințitoare a unor bărbați înzestrați cu harul preoției, singurii îndrituiți să dezvolte astfel de activități prin care iau ființă Biserici. *La începutul oricărei întemeieri de Biserică locale se va afla, permanent, o lucrare de propovăduire, sfințire și cîrmuire spirituală dezvoltată de un slujitor hirotonit.* Acesta este și motivul pentru care, la

Ierusalim, Sfinții Apostoli au rămas pentru o îndelungată perioadă de timp în care s-au îngrijit de pregătirea și rânduirea unui mare număr de slujitori hirotoniți, cirmuitori spirituali ai comunităților locale și, după nevoi, misionari creștini.

Instituirea istorică a preoției ierarhice sacramentale se produce, cum era și logic, în Biserica istorică, prin Sfinții Apostoli care, în această Biserică istorică, se află la originea oricăror dezvoltări și aspecte ale constituirii sale. Această instituire istorică a preoției ierarhice stă, cum este și firesc, într-o instituție istorică, sub semnul necesității (cf. I Cor. 9, 16) și se produce în funcție de dezvoltarea Bisericii și de înmulțirea numărului creștinilor și al comunităților de credincioși (Fapte 6, 1), evenimente care premerg și condiționează apariția slujitorilor hirotoniți.

Cum se poate constata din pericopa hirotonirii diaconilor eleniști (Fapte 6, 1-6) la Ierusalim cu deosebire, în Biserica în care, în prim-plan, apar Sfinții Apostoli, aceștia au preluat la început, aproape în totalitate, lucrările care, ulterior, vor reveni membrilor ierarhiei bisericești. Acesta este și motivul pentru care primele hirotoniri săvârșite în Biserică nu sînt semnalate în Faptele Apostolilor decît întîmplător și în legătură cu trecerea unor îndatoriri care, pînă la un moment dat, reveneau Sfinților Apostoli, asupra diaconilor, preoților sau episcopului Cătății Sfinte (Fapte 6, 1-6; 8, 1, 4-13; 26-40; 11, 19-20, 30; 12, 17; 21, 18, 25). Instituirea ierarhiei bisericești, în cele trei trepte ale sale, este deplin confirmată cu prilejul aceluia istoric eveniment al Sinodului din Ierusalim. Descriind împrejurările convocării acestui înalt for de conducere bisericească din epoca apostolică, desfășurarea și hotărîrea Sinodului, Sfîntul Luca, autorul Faptelor Apostolilor, ne prezintă, pentru întîia oară și anume, în cel mai important document al acestei epoci a începuturilor Creștinismului, în hotărîrea finală a întrunirii creștine de la Ierusalim, cele trei stări alcătuitoare ale Bisericii Ierusalimului : Apostolii, preoții (οἱ πρεσβύτεροι) și frații (15, 23). Acest document al Bisericii din Ierusalim este important și pentru că ne înfățișează structura-model a oricărei Biserici creștine în viitor deoarece această structură este confirmată într-un document oficial adresat primelor Biserici apărute în lumea păgînă. Acest model va putea fi întîlnit în toate celelalte Biserici creștine apărute în epoca apostolică, deoarece, la Sinodul din Ierusalim, vor fi prezenți și Sfîntul Apostol Pavel și Barnaba (Fapte 15, 2, 12, 25) a căror slujire apostolică la neamuri este confirmată cu acest prilej (15,25-26,35; Gal. 2, 8-9). Hotărîrea Sinodului din Ierusalim va deveni parte integrantă a propovăduirii Sfîntului Apostol Pavel la neamuri (Fapte 16, 4), motiv pentru care trebuie să se tragă concluzia că și structura Bisericeilor întemeiate de el, de Barnaba și de colaboratorii lor trebuia să urmeze modelul din Biserica Ierusalimului impus de hotărîrea Sinodului apostolic.

Perioada de timp care se scurge între memorabilul eveniment al Sinodului de la Ierusalim (anul 49-50 și arestarea Sfîntului Apostol Pavel la Ierusalim, în anul 58, este aceea în care au loc călătoriile a doua și a treia misionare ale Sfîntului Apostol Pavel, în urma cărora se produce întemeierea celor mai importante Biserici din Asia și Europa (Fapte 16-20). Tot în această perioadă de timp iau ființă, prin propovăduirea unor misionari creștini necunoscuți încă, marea Biserică a Romei (Rom.

1, 7-9; Fapte 28, 13-15 etc.) și Biserici ca, de exemplu, acelea din Colose, Laodiceea și Ierapole (Col. 1, 7; cf. 4, 13-16), prin propovăduirea unor ucenici și colaboratori ai Sfântului Apostol Pavel, cu Epafraș. Paralel cu această lucrare misionară a Sfântului Apostol Pavel, a lui Barnaba (vezi Fapte 15, 39; cf. Gal. 2, 8-9) și a ucenicilor Sfântului Apostol Pavel și ceilalți Apostoli, printre care, Sfântul Apostol Petru (I Petru 1, 1; 5, 13; cf. Gal. 2, 11-14; I Cor. 1, 12 etc.) și, desigur, și Sfântul Apostol Andrei, propovăduitor, potrivit tradiției bisericești⁴, în Tracia, Bitinia, regiunile din jurul Mării Negre, în Scitia etc. (cf. Col. 1, 23; 3, 11) au desfășurat ample activități misionare. Pentru că nici unul dintre Apostolii Domnului n-a rămas inactivi după încheierea propovăduirii Evangheliei la Ierusalim și în Palestina. Dimpotrivă. Ei au folosit Bisericile al căror început fusese pus de Sfântul Apostol Pavel și de ucenicii săi drept puncte de sprijin și baze de pornire pentru călătoriile lor misionare în lumea păgână, cum se poate constata, de exemplu, cu încreștinarea regiunilor pontice de către Sfinții Apostoli Petru și Andrei. Acesta este și motivul pentru care Sfântul Apostol Pavel va putea scrie creștinilor din Roma: «Acum, *nemaiavînd loc în aceste ținuturi... voi veni la voi*» (Rom. 15, 23-24)⁵, deși el nu atinsese nici provinciile de nord-est, pontice, ale Imperiului Roman. Se subînțelege că alți Sfinți Apostoli propovăduiseră în aceste părți ale Imperiului. Așa se explică pentru ce Apostolul neamurilor găsește și alt motiv pentru care el nu mai află loc pentru a propovădui în aceste părți ale Imperiului și anume acela că el a rîvnit să binevestească «acolo unde Hristos nu fusese numit» (Rom. 15, 20), ca să nu zidească pe temelie străină.

Dacă ținem seama că, după prima ședere a sa la Roma cu domiciliu supravegheat, în anul 63, Sfântul Apostol Pavel a propovăduit Evanghelia în Spania, marginea de apus a Imperiului Roman (cf. Rom. 15, 24, 28)⁶, avem înaintea configurația Bisericii creștine în epoca apostolică. Dacă se ia în considerație că, în toate Bisericile nou înființate, erau rînduiți slujitori bisericești hirotoniți, urmîndu-se modelul stabilit o dată pentru totdeauna în cursul primei călătorii misionare a lui Pavel și Barnaba (Fapte 14, 23), avîndu-se în vedere și situația întîlnită în Biserica-mamă a Ierusalimului, mai cu seamă cu prilejul Sinodului de la Ierusalim (Fapte 15), cercetătorul are o reală posibilitate să aprecieze și situația ierarhiei bisericești la acest termen istoric al anilor 63-64 cînd, după

4. Origen, *Comentariu la Geneză*, III, în *Fontes ad historiam Dacoromanac pertinentes*, I, București, 1964, p. 717; Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, 1, *ibidem*, II, București 1970 p. 15; Hipolit Romanul *Despre cei doisprezece Apostoli*, *ibidem*, I, p. 713 etc.

5. Vezi mai pe larg la + 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. 3-4.

6. A se vedea Sfîntul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, V, 5-7, în *Paltes apostolice*, editat F. X. Funk, Tubingae, MDCCCXI, Vol. 1, p. 105-106; cf. E. Dubovy, *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien*, in *Biblische Studien*, XIX, 3, 1914, p. 1-111; K. Beyschlag, *Clemens Romanus und Frühkatholizismus*, Tübingen, 1966, p. 32, 263, 298 și *passim*; Canonul Muratori, în M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 78; textul ca atare al acestui Canon, rîndurile 38-39, la p. 61; Sfîntul Ioan Hrisostom, *Com. la II Tim.*, P. G., LXII, 659; Fericitul Ieronim, *De viris illustribus*, 5, P. L., XXIII, 615; *Com. la Isaia*, P. L., XXIV, 128, 154 etc.

propovăduirea din Spania, Sfântul Apostol Pavel revine, împreună cu ucenicii și colaboratorii săi, în Orientul evanghelizat în cursul celor trei călătorii misionare ale sale. Stau la dispoziția exegetului, pe lângă informațiile oarecum întimplătoare și fragmentare din Epistolele pauline adresate unor Biserici din epoca apostolică, și primele îndrumări cu caracter pastoral pe care Sfântul Apostol Pavel le adresează numeroșilor slujitori hirotoniți din Biserica Efesului și din împrejurimi în cuvîntarea de adio pe care le-o adresează la Milet (Fapte 20, 17-38). Această cuvîntare constituie nu numai documentul existenței a numeroși slujitori hirotoniți în Bisericile acelei epoci creștine, ci și dovada rolului important, indispensabil, al preoției ierarhice sacramentale nu numai în Biserica Ierusalimului, ci și în Bisericile întemeiate în lumea păgînă. Cu această cuvîntare a Sfîntului Apostol Pavel rostită în anul 58 la Milet, tratarea temei preoției ierarhice sacramentale în epoca apostolică intră într-o nouă etapă și anume, în aceea a definirii rolului acestei instituții, a slujitorilor hirotoniți, în Bisericile în care, practic, Apostolul întemeietor și îndrumător nu mai are în vedere revenirea sa între cei pe care i-a convertit, dat fiind evenimentele grave în curs de desfășurare care îi amenințau libertatea și chiar viața (Fapte 20, 23-25, 38 ; 21, 11). În aceste condiții, se vedește, cu o și mai mare pregnanță, necesitatea și rolul slujitorilor hirotoniți, care, chiar în condițiile în care se aflau pe treapta de mijloc a acestei preoții, sînt numiți de Apostolul neamurilor *episcopi* (Fapte 20, 28). Acest titlu îi desemnează a fi cei mai înalți cîrmuitori hirotoniți în absența episcopului care încă nu fusese rînduit (cf. I Tim. 1, 3).

Față de aceste evoluții nefavorabile Sfîntului Apostol Pavel, acesta se vede nevoit să adreseze oarecum prematur, îndrumări pastoral-misionare preoților din Efes și din împrejurimi. Dar, obținute mai ales, în aceste circumstanțe, informațiile cuprinse în cuvîntarea de la Milet au o deosebită importanță pentru stabilirea și înțelegerea cît mai deplină a adevărului teologic și istoric asupra existenței și situației preoției ierarhice la acel ceas al dezvoltării istorice a Bisericii, care se caracterizează prin încheierea, în linii generale, a propovăduirii Evangheliei în părțile orientale ale Imperiului Roman (Rom. 15, 19, 23).

Cuvîntarea de la Milet însă, este și rămîne un document al îndrumării slujitorilor bisericești hirotoniți în cea de-a doua treaptă a ierarhiei bisericești, a preoților, care, prin forța împrejurărilor, se vor vedea lipsiți de îndrumarea personală și directă a cîrmuitorului lor spiritual, Sfîntul Apostol Pavel, a cărui viață și libertate erau amenințate. Aceeași precizare trebuie făcută și în legătură cu toate acele referiri din Epistolele pauline adresate pînă în anul 63 unor Biserici din epoca apostolică, și din biletul trimis lui Filimon privind pe slujitorii hirotoniți. Pentru că, deși termenul *episkopos* apare de două ori în aceste scrieri (Fapte 20, 28 ; Fidip. 1, 1), pînă în acest moment istoric, în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, nu fuseseră rînduiți încă episcopi. Termenul *episkopos* folosit în Faptele Apostolilor (20, 28) și în Filipeni (1, 1) desemnează pe cei mai înalți cîrmuitori bisericești ai acelor ani, dar aceștia nu sînt decît preoții propriu-ziși. Dezvoltarea de pînă la acel moment istoric a Bisericilor locale, din mari centre urbane în care urmau să fie rînduiți epis-

copii nu impunea încă o astfel de măsură, iar Apostolii întemeietori și îndrumători erau încă în situația de a asigura ei înșiși, în cele mai bune condiții, acea asistență creștină specială (cf. Fapte 8, 14-17), care, mai târziu, va reveni, în exclusivitate, episcopilor (cf. de ex. I Tim. 5, 17-25; Tit 1, 5). Acest fapt al îndeplinirii, pentru un timp, de către Sfinții Apostoli, a unor lucrări ca acelea care vor reveni, mai târziu, episcopilor este de la sine grăitor despre indivizibilitatea preoției creștine ca și despre însemnătatea treptei ierarhice a episcopatului în Biserică.

Un alt motiv pentru care, pînă în această epocă istorică, nu fuseseră încă rînduiți episcopi în Bisericile locale va fi fost și acela că era dificil, dacă nu chiar imposibil, să poată fi selecționate acele persoane potrivite pentru această înaltă treaptă ierarhică preoțească, la numai cîțiva ani de la întemeierea unor Biserici în lumea păgînă. Acesta este și motivul pentru care, primii episcopi vor fi rînduiți în Bisericile din lumea păgînă dintre ucenicii Sfintului Apostol Pavel cei mai vechi și mai cunoscuți: Timotei și Tit. Rînduirea primilor episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă devine, de aceea, un eveniment de însemnătate excepțională, care marchează o nouă etapă a dezvoltării istorice a Bisericii în general și a Bisericii locale în special, etapă care coincide cu transmiterea puterii bisericești de la Sfinții Apostoli la episcopi. Acest eveniment se va produce din inițiativa, cu acordul, în prezența și sub directa supraveghere a Sfinților Apostoli, care-i vor asigura un cadru adecvat.

Cele trei Epistole pastorale (I și II Timotei și Tit) constituie documentele care înregistrează și prezintă acest eveniment al rînduirii primilor episcopi din Bisericile întemeiate între păgîni, fundamental pentru viața și istoria Bisericii creștine. Fiind ultimele scrieri ale Sfintului Apostol Pavel, Epistolele pastorale au un pronunțat caracter recapitulativ, de prezentare de sinteză a datelor asupra preoției apostolice și ierarhice sacramentale dezvăluind însemnătatea pe care o are în Biserică ierarhia hirotonită, care rezultă cu o claritate cu atît mai izbitoare cu cît, în perspectiva apropiatei dispariții a Apostolului îndrumător, această ierarhie va prelua întreaga răspundere a cîrmuirii Bisericii. Aceași situație și același moment istoric de transmitere a întregii puteri bisericești către ierarhia hirotonită sînt avute în vedere și în Epistolele sobornicești, scrieri apărute cam în aceeași epocă în care au fost scrise Epistolele pastorale, cu excepția Epistolelor Sfintului Apostol și Evanghelist Ioan redactate între anii 95-100. Apocalipsa, o altă scriere a Sfintului Apostol Ioan scrisă în anii 94-95, abordează și ea, în stilul care-i este caracteristic, problema ierarhiei bisericești hirotonite și a responsabilității în perspectivă eshatologică, revenind, cu deosebire, celor mai înalți cîrmuitori spirituali din cîteva Biserici ale Asiei Proconsulare.

Cercetarea acelor date și informații pe care ni le oferă aceste scrieri ale Noului Testament despre preoția ierarhică sacramentală, ne va ajuta să ne formăm o deplină imagine asupra acestei instituții bisericești în momentul în care membrii ei urmau să preia întreaga răspundere a conducerii bisericești de la Sfinții Apostoli.

A. EPISTOLELE PASTORALE

1. Citeva date introductive

Alcătuirea și expedierea Epistolelor pauline sînt determinate, în general, de evenimente, cel mai adesea, negative produse în unele Biserici de care Apostolul autor lua cunoștință pe o cale sau alta. Primele două Epistole pastorale (I Timotei și Tit) își datorează apariția instalării lui Timotei și Tit ca episcopi ai Bisericilor din Efes și, respectiv, insula Creta; inițiativa, în acest caz, îi aparține, în întregime, autorului acestor scrieri, Sfîntul Apostol Pavel, care, astfel, își întregeste și desăvîrșește lucrarea de instalare a celor doi ucenici ai săi ca episcopi, lucrare care-i fusese încredințată de cîrmuirea colegială cea mai înaltă a Bisericii din acel timp (cf. I Tim. 4, 14; Gal. 2, 9). Aceste două Epistole sînt acte de investire a lui Timotei și Tit ca *cei dintîi episcopi* ai Bisericilor din Efes și din Creta. Epistola a doua către Timotei poate fi considerată ca un document de reinvestire a destinatarului în demnitatea episcopală, prin care acesta este îndatorat să-și continue, pînă la sfîrșit și fără nici un scăzămînt, lucrarea spre care fusese rînduit de cîrmuirea bisericească. Astfel Epistola a doua către Timotei face fără temeii acele aserțiuni ale unor exegeți occidentali care susțin că așezarea lui Timotei la Efes nu este o acțiune cu caracter definitiv, ci una temporară.

Epistolele pastorale apar în acel unic moment istoric (anii 65-66) în care erau întrunite toate condițiile pentru ca să se poată produce evenimentul rînduirii primilor episcopi în Bisericile întemeiate între neamuri. Dacă avem în vedere Biserica Efesului, trebuie precizat că această Biserică fusese întemeiată într-unul din cele mai mari și mai cunoscute centre urbane, capitala uneia dintre cele mai înfloritoare provincii romane, Asia Proconsulară, înspre care gravitau, în acea epocă, toate cetățile și localitățile din această parte a Imperiului.

Efesul a devenit centrul propovăduirii creștine a Apostolului neamurilor, care, în cursul celei de-a treia călătorii misionare (anii 53-58), a rămas aici cel puțin trei ani, consacîndu-se lucrării misionare «noaptea și ziua» (Fapte 20, 31; vezi 19, 1-40; I Cor. 16, 8-9). Rezultatele acestei lucrări au fost deosebit de bogate, căci după cum constată Sfîntul Luca, «toți cei ce locuiau în Asia, și iudei, și elini, au auzit cuvîntul Domnului» (Fapte 19, 10; 16, 6; 21; 27; 24, 18; Rom. 16, 5; I Cor. 16, 19; II Cor. 1, 8; II Tim. 1, 15). În acest oraș, Sfîntul Apostol Pavel a dat întreaga măsură a geniului său misionar și a înzestrării sale cu preoție și cu putere apostolică (Fapte 19, 11-12, 20). Rămînînd un timp atît de îndelungat în Capitala Asiei Proconsulare și propovăduînd, cu un zel neînfrînt, cuvîntul Evangheliei, Sfîntul Apostol Pavel a determinat transformări adînci și radicale în societatea efesiană. Cei ce asistau la propovăduirea paulină și la nenumăratele minuni ale Apostolului neamurilor (vezi Fapte 19, 11-16) rămîneau profund marcați, în timp ce «se slăvea numele Domnului Iisus» (Fapte 19, 18). Cei ce făcuseră vrăjitorie «aducînd cărțile (de vrăjitorie) le ardeau în fața tuturor» (19, 19). În cuvîntarea sa împotriva Sfîntului Apostol Pavel, Dimitrie argintarul, li se adresa meșterilor din breasla sa: «Voi vedeți și auziți că nu numai în

Efes, ci aproape în toată Asia, Pavel acesta, convingînd, a întors multă mulțime, zicînd că nu sînt dumnezei cei făcuți de miini» (19, 26).

Atmosfera din Efesul propovăduirii Sfîntului Apostol Pavel se aseamănă foarte mult cu cea care domnea în Ierusalim cînd Sfîntii Apostoli, după pogorîrea Sfîntului Duh, propovăduiau Evanghelia (vezi 19, 20-2, 47 ; 4, 4 ; 5, 14 ; 19, 17-4, 43 ; 5, 5, 11 ; 19, 11-12-2, 43 ; 5, 15-16).

Sfîntul Apostol Pavel își făcuse prieteni de nădejde și, probabil, și ucenici printre înalții dregători ai Asiei de ocrotirea cărora se bucura (Fapte 19, 31 ; cf. 19, 37-41 ; I Tim. 2, 2), ceea ce arată gradul în care persoana și activitatea sa influențau viața socială și religioasă a Efesului, puternica implantare a învățaturii creștine în societatea efeseană și în Asia.

Cum este și firesc, în scurta sa prezentare privind șederea și activitatea Sfîntului Apostol Pavel la Efes, făcute în Faptele Apostolilor 19, Sfîntul Luca nu poate să stăruiască și asupra organizării Bisericii din acest oraș și din Asia, asupra rînduirii și hirotonirii celor dintii slujitori bisericești. Nu acesta era scopul urmărit de autorul Faptelor Apostolilor cînd prezintă activitatea Apostolului neamurilor la Efes. Dar, dacă avem în vedere datele și informațiile privind organizarea Bisericii din Ierusalim, care au caracter de prototip, elementele de aceeași natură pe care le întîlnim în Cuvîntarea de la Milet și în cele două Epistole adresate lui Timotei, oricine își poate face o imagine destul de exactă și completă asupra complexei, tumultuoasei și bogatei vieți creștine din această Biserică, asupra organizării ei și asupra numerosului grup de slujitori hirotoniți care își desfășurau lucrarea la Efes. Se poate susține că, în această epocă, după Biserica Ierusalimului și alături de cea din Antiohia Siriei, cea a Efesului prezenta cel mai înalt grad de organizare și complexitate a vieții creștine. Această situație poate constitui o explicație suficientă a faptului că, în Biserica Efesului, se produce importantul eveniment al *rînduirii primului episcop într-o Biserică întemeiată între neamuri*, al doilea, după Sfîntul Iacob, care a cîrmuit în aceeași calitate, Biserica Ierusalimului. Cuvîntarea de la Milet (Fapte 20, 17-38) este ultimul act al autorității apostolice a Sfîntului Pavel înainte de a fi arestat la Ierusalim (21, 33), prin care se prefigurează importanța slujitorilor hirotoniți ca factori de continuare a lucrării creștine în Biserici și de preluare a puterii spirituale în comunitățile de credincioși. În orice caz, cuvîntarea de la Milet cu toate precizările ei asupra preoției ierarhice, se pare că este o treaptă premergătoare obligatorie evenimentului așezării lui Timotei ca episcop al Bisericii Efesului deoarece, prin intermediul acesteia, exegetul are în față un bilanț al realizărilor Apostolului neamurilor la Efes, dar și perspectivele care se deschideau Bisericii acestei cetăți, și unele evoluții mai puțin favorabile care se iveau în orizontul său nu prea îndepărtat. În această cuvîntare, sînt cuprinse, în germene, toate aspectele vieții creștine pe care le vom întîlni, în expunere dezvoltată, în cele două Epistole adresate de Sfîntul Apostol Pavel lui Timotei.

Etăpele începutului și dezvoltării Bisericii Efesului sînt : Întemeierea ei prin predica misionară a Sfîntului Apostol Pavel și prima ei organizare, inclusiv hirotonirea primilor diaconi și preoți (Fapte 20, 17) și

transformarea ei în Biserică misionară, după modelul celei din Ierusalim (cf. Fapte 19, 26 ; 21, 27 ; Col. 1, 7 ; 2, 2 ; 4, 14), pentru localitățile din apropierea Efesului ; convocarea preoților din Efes și din Bisericele din împrejurimi la Milet de către Sfântul Apostol Pavel și instruirea lor asupra îndatoririlor care le reveneau în condițiile în care Apostolul îndrumător nu mai putea să le asigure o asistență permanentă și eficientă (anul 58) ; dezvoltarea Bisericii din Efes și din împrejurimi în condițiile în care Apostolul întemietor aflat în detenție nu mai putea să-și exercite nemijlocit funcțiunea sa de îndrumător și trimiterea Epistolei circulare (supranumite Către Efeseni (anii 58-64) ; rînduirea lui Timotei ca episcop al Bisericii din Efes și al celor din împrejurimi, Epistola întâi către Timotei (anii 64-65), Epistola a doua către Timotei (anul 66-67).

Deși întemeiată în cursul celei de-a treia călătorii misionare, Biserica din Efes a cunoscut, într-un scurt răstimp, o dezvoltare impetuoasă, fiind destinată, prin poziția geografică a cetății, în care luase ființă, prin rolul acestei cetăți de Capitală a Asiei Proconsulare și prin aceea că a fost timp de trei ani locul de desfășurare a activității misionare a Sfântului Apostol Pavel, să devină centrul creștin de necontestat al acestei părți a Imperiului Roman.

Spre deosebire de Biserica Efesului, *Biserica din insula Creta* nu are o origine certă și nici o organizare bine structurată, deoarece, pînă în momentul rînduirii lui Tit ca episcop al Bisericii din această insulă, datele care o privesc ne lipsesc cu desăvîrșire.

În general, se susține că unii dintre iudeii veniți din insula Creta, la Ierusalim, pentru a participa la sărbătoarea Cincizecimii (Fapte 2, 11) s-ar fi putut converti la noua credință și, reîntorși în insulă, ar fi putut deveni cei dintîi misionari ai populației cretane⁷. Afirmatia trebuie însă nuanțată în sensul indicat de un mare exeget român care scrie : «Primele știri (s.n.) despre Domnul nostru Iisus Hristos le vor fi adus la Creta iudeii, care au fost prezenți în Ierusalim în ziua pogoririi Spiritului Sfînt»⁸. Într-adevăr, exprimarea de mai sus poate să corespundă adevărului istoric, deoarece o lucrare misionară propriu-zisă nu poate fi săvîrșită, după cum rezultă din doctrina Noului Testament și din practica propovăduirii Evangheliei în epoca apostolică, decît de persoane deplin calificate pentru o astfel de activitate și înzestrate, în același timp, fie cu harul preoției apostolice, fie cu harul preoției ierarhice sacramentale. Or, în vederea îndeplinirii acestor două condiții indispensabile misionarului kerigmatic, era trebuitoare trecerea unui timp mai îndelungat pentru însușirea cît mai deplină a adevărului evanghelic, în mod fidel și deplin și pentru dovedirea acelor aptitudini și calități personale, morale și religioase obligatorii unui slujitor bisericesc hirotonit,

7. E. Beurlier, *Crête*, în *Dictionnaire de la Bible*, publié par F. Vigouroux, II, 1, Paris, 1912, col. 1115 ; Econ. dr. I. C. Beldie, *Epistola către Tit. Introducere, traducere și comentariu*, Galați, 1928, p. 10 ; Diac. Nicolae și Nicolaescu s.a., *Studiul Noului Testament*, pentru instituturile teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 253 ; C. Spicq, *Les Epîtres pastorales*, tome I, col. «Etudes Bibliques», J. Gabalda, Paris, 1969, p. 54, nota 2 etc.

8. Dr. Vasile Gheorghiu, *Introducere în Sfintele cărți ale Testamentului Nou*, Editura autorului, Cernăuți, 1929, p. 571.

vrednic să poarte în lume mesajul evanghelic. Această importantă lucrare a fost săvârșită cu nespūsă purtare de grijă și cu deplin succes și aplomb de către Sfinții Apostoli în timpul șederii lor la Ierusalim pînă în momentul declanșării ofensivei misionare în Palestina și în lumea păgînă (vezi Fapte 8, 1 ș.u.; 11, 19-21). Dacă, printre acești misionari-slujitori hirotoniți, plecați din Ierusalim după prima persecuție a Bisericii, îndeosebi prin Saul din Tarsul Ciliciei s-au aflat și creștini, nu este exclus ca aceștia să fi adus, o dată cu venirea lor în insulă, și sămînța Evangheliei; așa s-a întîmplat și cu o parte din slujitorii hirotoniți plecați din Ierusalim în aceleași împrejurări ca cele descrise mai sus (din cauza tulburării pentru Ștefan», Fapte 11, 19), care au ajuns «în Fenicia, și în Cipru și în Antiochia, grăind cuvîntul» (Fapte 11, 19). Dar aceste evenimente nu se produc îndată după Cincizecime (anul 30), ci, după circa 6-7 ani cînd prima Biserică, cea a Ierusalimului, era puternic consolidată și desăvîrșit organizată puțin deveni oricînd și pentru orișicine, prototip și model în toate privințele, o altă condiție *sine qua non* a extinderii Bisericii și acțiunii misionare în Țara Sfîntă și între neamuri.

Este adevărat că, în Faptele Apostolilor, se precizează că erau prezenți, la Cincizecime, «bărbați cucernici din toate neamurile care sînt sub cer» (2, 5) și o parte din aceste neamuri sînt chiar amintite cu numele lor (2, 9-11), dar acest fapt nu trebuie privit ca un indiciu al unei ofensive imediate, insuficient pregătite, pripite, asupra lumii păgîne. Dacă simpla prezență a unor bărbați cucernici la Cincizecimea anului 30, cînd s-a produs și Pogorîrea Sfîntului Duh și chiar convertirea unora dintre ei, ar fi fost suficiente pentru apariția unor Biserici în acele provincii sau cetăți de unde proveneau aceștia, acest fapt ar fi făcut de prisos marile misiuni ale Sfîntului Apostol Pavel și ale colaboratorilor săi, ale celorlalți Sfinți Apostoli, ale lui Barnaba și ale altor nenumărați creștini misionari, numiți sau nenumiți în Cărțile Noului Testament. Pe de altă parte, un astfel de fenomen atît de semnificativ ca acela al înființării unor Biserici de către unii din participanții la sărbătoarea Cincizecimii din anul 30, n-ar fi putut să ffe trecut total cu vederea de autorul Faptelor Apostolilor în ambele recenzii ale operei sale. Or, din această carte, lipsește orice referire, fie ea și indirectă, la vreo urmă a activității misionare a eventualilor convertiți în urma prediciei Sfîntului Apostol Petru rostită în ziua Pogorîrii Sfîntului Duh, întorși în localitățile lor de origine. Este grăitor, în această privință, că, în anul 54, cînd Sfîntul Apostol Pavel își începe activitatea misionară la Efes, un oraș important al antichității, nu a găsit acolo decît «cîțiva ucenici» (Fapte 19, 1), dar și aceștia nu cunoșteau și nu primiseră decît botezul lui Ioan (19, 3), motiv pentru care au fost botezați «în numele Domnului Iisus. Și punîndu-și Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfînt a venit asupra lor și vorbeau în limbi și prooroceau» (19, 5-6). Or, se știe că, în Ierusalim, erau prezenți, la Pogorîrea Sfîntului Duh și bărbați cucernici din Asia (Fapte 2, 9), iar Efesul era capitala provinciei Asia.

Amintirea unui atît de mare număr de provincii, țări și localități din care proveneau iudeii și prozeliții participanți la Cincizecimea anului 30 de la Ierusalim are o semnificație mai profundă și anume aceea că, astfel, se configurează universalitatea Bisericii, o instituție a tuturor

neamurilor «de sub cer», cum se exprimă atît de plastic Sfîntul Luca (Fapte 2, 5). Și aceasta, într-o epocă în care propovăduirea nu atinsese decît acea etapă incipientă a vestirii Evangheliei numai către iudei. Într-o astfel de configurare a Bisericii extinsă peste granițe politice, etnice, de cultură, de limbă etc., este important faptul că, în Ierusalimul Pogorii Sfîntului Duh, se aflau și cretani, ceea ce anunță destinul creștin al acestei celebre insule a celor o sută de cetăți. Mai este semnificativ din punctul de vedere al posibilităților de propagare a Evangheliei la cele mai diverse popoare ale antichității precizarea Sfîntului Luca: «Și erau în Ierusalim locuitori iudei, bărbați cucernici din toate neamurile de sub cer» (2, 5). Toți acei bărbați cărora li se aplică, în Noul Testament, calificativul de evlavios, cucernic (εὐλαβής) (Luca 2, 25; Fapte 8, 2; 22, 12) sau sinonimul său εὐσεβής (vezi Fapte 10, 2, 7; II Petru 2, 9), sînt înclinați, prin înseși trăirile și experiențele lor religioase și morale să primească ușor și cu bucurie o învățătură atît de conformă cu viața și cu aspirațiile lor spirituale ca Sfînta Evanghelie.

S-a opinat, de asemenea, că Biserica din Creta ar fi putut fi întemeiată în cursul celei de-a doua sau celei de-a treia călătorii misionare, în timp ce Sfîntul Apostol Pavel se afla la Corint sau Efes și cînd unul sau mai mulți dintre ucenicii săi au putut să fie trimiși în insulă pentru a propovădui Evanghelia⁹.

Sfîntul Apostol Pavel însuși a trecut, în toamna anului 60, prin insula Creta, cînd era adus în stare de arest la Roma spre a se prezenta, conform propriei sale cereri, la judecata cezarului (Fapte 27, 7-13). Dar din relatarea de către Sfîntul Luca a evenimentului, nu rezultă, în nici un chip, că Apostolul neamurilor ar fi folosit prilejul pentru a desfășura o activitate misionară. De altfel, condițiile speciale în care Apostolul neamurilor se afla și în care a ajuns în insulă nu-i puteau permite o astfel de activitate¹⁰. Sigur este că, după încheierea primei captivități romane și după propovăduirea Evangheliei în Spania, Sfîntul Apostol Pavel a găsit prilejul să vină în insulă împreună cu unii dintre ucenicii și colaboratorii săi cei mai apropiați, între care s-a aflat și Tit, pentru a propovădui Evanghelia. Acum sînt puse bazele unei organizări bisericești, care urma să fie completată prin activitatea lui Tit, așezat ca episcop al Bisericii din această insulă (Tit 1, 5). Chiar dacă înainte de această dată (anul 64) existau creștini în insulă (cf. Tit 1, 10, 14, 3, 11), prezența lor poate fi explicată mai cu seamă prin venirea lor din alte părți ale Imperiului. Acest fapt explică lipsa de organizare bisericească pe care o constată Apostolul neamurilor în insulă, existența și activitatea iudaizanților, inexistența preoților destoinici și puternici «să îndemne în învățătura cea sănătoasă și să convingă pe cei potrivnici» (Tit 1, 9). Constatînd și alte carențe în ce privește organizarea și viața creștină, Sfîntul Apostol Pavel se decide să-l rînduiească pe Tit ca episcop al Bisericii din insulă (Tit 1, 5). Ca și în cazul rînduirii lui Timotei ca episcop în Biserica Efesu-

9. N. Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte*, Paris, 1890, t. III, p. 466; cf. E. Beurlier, *Crète*, col. 1115.

10. Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 572. Unii autori susțin că Sfîntul Apostol Pavel ar fi vizitat comunitatea creștină din Creta în drum spre prima captivitate romană, pe cînd se afla arestat (Studiuul Noului Testament, ed. cit., p. 253).

lui, Sfântul Apostol Pavel folosește prilejul instalării lui Tit ca episcop în Creta pentru a-i trimite o Epistolă în care definește locul și rolul episcopului în Biserică, alături de cele două Epistole către Timotei. Momentul istoric în care se produce acest eveniment este cel mai oportun, deoarece activitatea misionară a Sfântului Apostol Pavel se apropia de sfârșit, ucenicii și colaboratorii săi din rîndul cărora vor fi rînduiți primii episcopi pentru Bisericile întemeiate între neamuri, atinseseră un înalt grad de pregătire misionară și teologică și o bogată experiență ca organizatori de Biserici. Dezvoltarea însăși a Bisericilor creștine între neamuri, aria întinsă în care erau plasate geografic, etnic, lingvistic și cultural pledau cu tărie pentru oportunitatea rînduirii episcopilor în Biserici. Apariția istorică a episcopatului în acest moment al dezvoltării creștinismului apostolic este precedată și motivată, fie de hirotonirea și de intrarea în activitate a numeroși preoți și diaconi, fie de necesitatea rînduirii acestora acolo unde lipsa lor era puternic resimțită.

Dacă se ține seama că Timotei va fi rînduit ca episcop în Efes într-un moment în care Biserica din această cetate atinsese un înalt grad de organizare, iar Tit a fost rînduit, în aceeași calitate în insula Creta unde Biserica de-abia fusese întemeiată, se poate trage concluzia că rînduirea unui episcop nu se produce ținînd seama de astfel de criterii, ci numai de necesitățile unei Biserici sau alteia. În cazul celor două Biserici — a Efesului și a insulei Creta — rînduirea lui Timotei și a lui Tit ca episcopi a avut loc atunci cînd Sfântul Apostol Pavel a făcut constatarea că săvîrșirea acestor acte este necesară pentru propășirea și bunul mers al treburilor din cele două Biserici. Apostolul neamurilor ajunsese la concluzia că el însuși nu va mai putea asigura îndrumarea de departe a celor două Biserici, motiv pentru care a procedat la rînduirea celor doi episcopi.

Este drept că Timotei și Tit nu sînt primii episcopi din Biserică. Înaintea lor a ocupat o astfel de înaltă treaptă a preoției ierarhice Sfântul Iacov, episcopul Bisericii din Ierusalim. Dar Timotei și Tit sînt cei dinții episcopi a căror așezare în Bisericile Efesului și insulei Creta este anunțată oficial prin Epistolele apostolice de instalare care dau prilejul Sfântului Pavel ca, în numele celei mai înalte cîrmuiri bisericesti din acea epocă (cf. I Tim. 4, 14), să arate care este rostul episcopului în Biserică, pînă la sfîrșitul veacurilor (I Tim. 6, 14; II Tim. 4, 8), în ce constă lucrarea sa și cea a celorlalți slujitori hirotoniți în raport cu ceilalți creștini, cărora, pe această cale a Epistolei li se aduce la cunoștință evenimentul rînduirii episcopului ca stare definitivă și permanentă în Biserica locală, ca semn al trecerii la epoca postapostolică în care episcopul va asigura, în exclusivitate, cîrmuirea spirituală în Biserica locală.

Este adevărat că evenimentul rînduirii Sfântului Iacov ca episcop al Ierusalimului nu a fost însoțit, ca în cazul rînduirii în aceeași dregătorie spirituală a lui Timotei și Tit, de Epistole de instalare. Dar, și momentul istoric, și împrejurările rînduirii Sfântului Iacov ca episcop al Bisericii din Ierusalim erau cu totul altele. Sfântul Iacov a fost rînduit episcop al Bisericii Ierusalimului într-o perioadă în care înșiși Sfinții Apostoli se aflau în Cetatea Sfîntă, iar lucrarea episcopului Iacov se desfășura în prezența și sub îndrumarea frățească a acestora, temei al autenticității

și rectitudinii acestei lucrări, dar și prilej de stabilire și precizare a poziției și rolului episcopului și episcopatului în Biserică. Este mai mult ca sigur că chiar conținutul Epistolelor pastorale se inspiră în mod direct din experiența și activitatea Sfintului Iacov, primul episcop al Ierusalimului, care-i erau deplin cunoscute Sfintului Apostol Pavel. Raportarea episcopatului lui Timotei și Tit la acela al Sfintului Iacov, începătorul șirului neîntrerupt al episcopilor creștini nu trebuie să se mărginească la această definire a activității episcopilor Timotei și Tit prin comparație cu aceea a episcopului Iacov al Ierusalimului. Cel ce dorește să dezlege și să înțeleagă această mare taină a apariției episcopului în Biserică și a puterii spirituale pe care acesta o deține prin succesiune apostolică va trebui să mediteze și să aprofundeze o străveche și venerabilă tradiție bisericească pe care nimeni nu se cuvine s-o subevalueze și, cu atât mai mult, s-o abandoneze. Avem în vedere acea susținere pe care o întâlnim la Sfintul Epifanie ¹¹, Sfintul Ioan Hrisostom ¹², Eusebiu de Cezareea ¹³ etc. potrivit căreia Sfintul Iacov a fost rânduit episcop al Ierusalimului de Însuși Domnul nostru Iisus Hristos singur sau împreună cu Sfinții Apostoli. Ideea de bază susținută, prin această tradiție este aceea a primirii harului episcopatului de către primul episcop direct de la Mîntuitorul așijderea Sfinților Apostoli înșiși, reflex al credinței Bisericii Vechi că episcopul primește prin actul rînduirii sale în fruntea unei Biserici locale aceleași haruri, harisme, privilegiu și puteri ca cele ale Apostolului însuși pe care-l înlocuiește în Biserică locală. În consecință, orice alt episcop rînduit de-a lungul timpului, începînd cu Timotei și Tit, se vor împărtăși de haruri, harisme și puteri identice celor care îl împodobeau pe Sfintul Iacov.

Pe de altă parte, instalarea Sfintului Iacov nu a fost însoțită de o Epistolă oficială și pentru faptul că el a fost rînduit în această slujire într-o Biserică-unicat, în singura Biserică din lumea iudaică dacă ținem seama de faptul că și celelalte comunități și obști creștine din Țara Sfîntă aparțineau de Biserica Ierusalimului. De aceea, și activitatea Sfintului Iacov ca episcop al Ierusalimului, dar și poziția sa în Biserică apostolică pot fi calificate ca fiind speciale. Acesta este motivul pentru care multe din aspectele acestei activități și situații nu pot să fie întîlnite în cazul episcopilor Timotei și Tit. Spre deosebire de episcopatul Sfintului Iacov la Ierusalim care rămîne singular în lumea iudaică, episcopatul lui Timotei și Tit la Efes și în insula Creta devin exemplare pentru toți episcopii care vor fi rînduiți după ei numai în Bisericile întemeiate în lumea păgînă care, prin episcopi și alți slujitori hirotoniți a căror lucrare continuă pe cea a Sfinților Apostoli și în această privință, va fi adusă la Hristos și la Evanghelia Sa.

11. *Hacres*, LXXVIII, 7, P. G., XLII, 709.

12. *Com. la I Cor.*, *Omilia XXXVIII*, 4, P. G., LXI, 326.

13. *Istoria bisericească*, VII, XIX, P. G., XX, 681; vezi și *Constituțiile apostolice*, VIII, 35, P. G., I, 1137 etc.

2. Episcopul

a. **Întrebuințarea termenului ἐπίσκοπος în Noul Testament. Cronologia acestei întrebuințări.** Termenul *episcop* este transcrierea românească a cuvântului grecesc ἐπίσκοπος, care era folosit în antichitate, cu însemnarea de supraveghetor, inspector, observator, dar și de purtător de grijă, ocrotitor, oblăduitor, protector¹⁴. În Noul Testament, termenul *episkopos* nu are decît cinci întrebuințări (Fapte 20, 28; Filip. 1, 1; I Tim. 3, 2; Tit 1, 7; I Petru 2, 25).

În Faptele Apostolilor 20, 28, *episkopos* se întilnește în cuvîntarea de la Milet adresată de Sfîntul Apostol Pavel, în anul 58, slujitorilor bisericești hirotoniți din Biserica Efesului și din împrejurimi. Deci, cronologic, această întrebuințare a termenului *episkopos* este cea mai veche din cele întilnite în Noul Testament. Ținînd seama de acest fapt, de contextul propriu-zis în care apare în Faptele Apostolilor, ca și de împrejurările dramatice care au determinat pe Apostolul neamurilor să rostească această cuvîntare de la Milet, o adevărată cuvîntare de adio, am arătat cu alt prilej¹⁵ că termenul *episkopos* este întrebuințat aici cu sensul de *preot*, desemnînd pe slujitorul bisericesc din cea de-a doua treaptă a preoției ierarhice sacramentale. Tot cu acel prilej, am căutat să demonstrez că folosirea termenului *episkopos* este preferată aceleia a termenului *presbiteros* sau *diakonos*, pentru faptul că, în împrejurările date, cînd, fiindu-i amenințată libertatea și chiar viața (Fapte 20, 25, 38), Sfîntul Apostol Pavel vede în ascultătorii săi de la Milet pe cei mai înalți cîrmuitori și responsabili ai creștinilor și comunităților din Efes și din întreaga Asie. Acesta este motivul pentru care, amintindu-le că sînt rînduiți în slujba lor prin Hirotonie («Luați amînte... la toată turma, întru care *Duhul Sfînt v-a pus pe voi episcopi*», Fapte 20, 28). Sfîntul Apostol Pavel îi numește în context, *episcopi* adică responsabili, în condițiile date, pentru întreaga viață creștină și pentru orice desfășurări spirituale din obștile credincioșilor efeseni. Cuvintele Sfîntului Apostol Pavel sună, în acest text ca o investiură specială cu caracter excepțional a preoților din Efes și din Asia. Dar nu numai a acestora, ci a tuturor preoților care, în acea epocă, fuseseră rînduiți în Bisericile întemeiate de Apostolul neamurilor în cursul celor trei călătorii misionare. Cuvîntarea de la Milet este un eveniment neprevăzut. Ea are un caracter excepțional deoarece autorul ei stabilise, către sfîrșitul celei de-a treia călătorii misionare (anul 57), să propovăduiască Evanghelia în Spania după ce va fi trecut și va fi vizitat Roma și pe creștinii de aici (Romani 15, 23-24, 28; cf. 1, 13). Prevestirea gravelor evenimente care aveau să ducă la prinderea și încarcerarea Apostolului neamurilor la Ierusalim (Fapte 20, 23-24; 21, 11; cf. 20, 3; 21, 30-33) a precipitat desfășurarea evenimentelor, ceea ce explică convocarea preoților din Efes la Milet și rostirea cuvîntării de adio a Apostolului neamurilor prin care sînt trasate ascultătorilor asemenea îndatoriri încît desemnarea lor cu

14. A se vedea o expunere detaliată asupra derivării și semanticii acestui termen la Prof. I. Moisescu *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 50-51.

15. Pr. Sabin Verzan, *Preoția ierarhică sacramentală în primele Biserici întemeiate în lumea păgînă* (manuscris), p. 421-426.

termenul de episcopi reprezintă o stabilire a unor noi răspunderi care le reveneau în absența foarte îndelungată a Apostolului din viața Bisericii. Cuvîntarea de la Milet stabilește și definește, cum am mai arătat, aceste răspunderi nu numai pentru preoții din Asia, ci și pentru cei din celelalte Biserici întemeiate de el în lumea păgînă (cf. Fapte 20; 1; 21), 4, 7-8; Filip. 1, 1). În concluzie, se cuvine să se rețină că termenul *episkopos* indică, în lipsa episcopului propriu-zis, pe cel mai înalt slujitor bisericesc dintr-o Biserică și răspunderile care-i revin în lipsa Apostolului îndrumător și întemeietor. Acordînd acest titlu slujitorilor hirotoniți din această epocă, Sfîntul Apostol Pavel are în vedere interesul cel mai înalt al Bisericii.

În baza unei motivări asemănătoare, sensul termenului *episkopos*, întilnit în Filipeni 1, 1, este identic celui întilnit în Faptele Apostolilor 20, 28. Silit de împrejurări neprielnice să nu-și mai poată desfășura activitatea de îndrumător permanent al Bisericilor întemeiate de el. Sfîntul Apostol Pavel încredințează slujitorilor hirotoniți cu rangul cel mai înalt, în momentul în care această îndrumare nu mai era posibilă, adică preoților, întreaga răspundere a Bisericilor încredințate spre păstorie. Și în această împrejurare, acționează conștiința imensei răspunderi a Sfîntului Apostol Pavel: «Pe lîngă cele din afară, ceea ce mă împresoară în toate zilele este *grija de toate Bisericile*» (II Cor. 11, 28; cf. Fapte 20, 31). Nimeni nu-și poate imagina pe Sfîntul Apostol Pavel rămîind pasiv, fără nici o reacție, în fața unei situații atît de grave ca aceea în care se vor afla în curînd Bisericile întemeiate de el prin încarcerarea sa, cu atît mai mult cu cît, Sfîntul Duh sub asistența Căruia se afla necurmat, îl prevenise și îl va mai preveni asupra sumbrelor evenimente în centrul cărora se va afla (Fapte 20, 23-24; 21, 11). Cuvîntarea de la Milet este răspunsul cel mai adecvat la aceste evenimente.

Pînă la eliberarea Apostolului neamurilor din prima captivitate romană, situația în Bisericile întemeiate de el între neamuri va rămîne neschimbată în ce privește preoția ierarhică. Altfel spus, din anul 58 cînd este arestat la Ierusalim, pînă în anul 64 cînd Apostolul neamurilor revine în Orient nu se poate vorbi de o schimbare în ce privește numărul preoților, de noi hirotoniri de slujitori bisericești și cu atît mai puțin de rînduirea vreunui episcop în Bisericile a căror răspundere îi revenea Sfîntului Pavel. În consecință, și în Biserica din Filipi, situația rămăsese, din acest punct de vedere, neschimbată. Acesta este motivul pentru care, și în cazul de față, termenul *episkopos* desemnează pe preoții investiți, după încarcerarea Apostolului îndrumător, prin cuvîntarea de la Milet sau alte acțiuni asemănătoare, cu cea mai înaltă răspundere în Bisericile care le fuseseră încredințate spre păstorie. Aceasta este, cum s-a mai arătat, o situație excepțională.

Folosirea termenului *episkopos* la plural, citit în Faptele Apostolilor 20, 28, cît și în Filipeni 1, 1 este, în primul rînd, un argument pentru susținerile din această parte a lucrării de față, deoarece episcopul propriu-zis va fi desemnat, în Noul Testament (vezi I Tim. 3, 2; Tit 1, 7; cf. I Petru 2, 25), și, în general, în Biserica locală prin singularul «episcopul» (ἐπίσκοπος). Trebuie ținut seama cu fermitate de tilcuirea Sfîntului Ioan Hrisostom la Filipeni 1, 1: «Ce este aceasta? Erau mai mulți

episcopi ai unei cetăți ? Nicidecum ; ci, pe preoți i-a numit așa»¹⁶. Teodoret al Cirului comentează, la rîndul său : «Episcopi numește pe preoți, căci ei aveau *amîndouă numele, în vremea aceea*»¹⁷. Și tot el continuă : «De altfel, nu se putea ca mulți episcopi să păstorească o cetate. Este vădit, deci, că a numit episcopi pe preoți»¹⁸.

Dacă, pentru hirotonirea unor preoți, era necesar să treacă un timp de la primirea în Biserică a candidaților (cf. Fapte 14, 23 ; 20, 25, 31 ; I Tim. 3, 2-7, 10 ; Tit 1, 6) pentru a se putea constata vocația acestora pentru slujirea preotească, cu atît mai mult această regulă se cuvenea respectată în cazul episcopului (cf. I Tim. 3, 2-7 ; Tit 1, 7-9). Am arătat mai înainte modul cum se oglindește, în tradiția bisericească evenimentul alegerii și rînduirii Sfintului Iacov ca episcop al Ierusalimului, afirmîndu-se că aceasta a fost lucrarea Domnului nostru Iisus Hristos și a tuturor celorlalți Sfinți Apostoli¹⁹. Se subliniază astfel nu numai importanța unui astfel de eveniment sărbătorec ca alegerea și hirotonirea unui episcop pentru Biserică, ci și săvîrșirea lui sub asistență divină, pregătirea și vrednicia ieșite din comun ale candidatului la o astfel de slujire. Dacă alegerea și rînduirea Sfintului Iacov ca episcop al Ierusalimului au obținut consensul Sfinților Apostoli fără întîrziere, cunoscute fiind evlavia, pregătirea și prezența Sfintului Iacov printre martorii Învierii (I Cor. 15, 7), nu același lucru se poate spune și despre alegerea primilor episcopi pentru Bisericile întemeiate între neamuri. Pentru ca Biserica, pentru ca acel nucleu de conducere colegială bisericească să poată conveni asupra alegerii unui episcop, a fost nevoie de trecerea a mai mulți ani, timp în care s-a putut constata absoluta vrednicie a unor candidați ca Timotei și Tit, totala lor pregătire pentru a fi rînduiți în treapta episcopatului. Acest fapt justifică, în primul rînd, de ce alegerea și rînduirea primilor episcopi în Bisericile care-și desfășurau activitatea între neamuri, s-au produs atît de tîrziu și anume în anii 64-65. Pe de altă parte, nici dezvoltarea acestor Biserici și nici viața lor creștină nu impuneau o atît de rapidă rînduire a unor episcopi. Era mai potrivit ca, în primii ani de la întemeierea lor, aceste Biserici să fie cîrmuite, la fața locului, prin preoții hirotoniți care, iată, în condiții excepționale vor avea întreaga răspundere în aceste Biserici, iar, de departe, prin vizite de scurtă durată, prin delegați speciali (vezi de pildă Fapte 15, 36, 39, 41 ; 16, 1-7 ; 17, 23 ; 20, 1-3, 6-7 ; I Cor. 4, 17 ; 16, 10 ; II Cor. 2, 13 ; 7, 6, 13-14 ; 8, 6, 16, 23 ; Filip. 2, 20-22 ; I Tes. 3, 2 etc.) sau Epistole, de către Apostolul întemeietor, care devine Apostol îndrumător pentru o Biserică nou întemeiată. În tot acest timp, printr-un contact nemijlocit cu Sfîntul Apostol Pavel, prin frecventarea expunerilor doctrinare și kerigmatice ale acestuia, prin îndeplinirea unor misiuni speciale și prin propria lor practică misionară, ucenicii și colaboratorii Sfîntului Apostol Pavel, din ce în ce mai numeroși (vezi Fapte 15, 40 ; 16, 3-4 și 20, 4), mai rîvnitori, pricepuți, înțelepți și competenți (vezi de ex. Filip. 2, 20-22, 25 ; II Cor. 2, 13 ; 7, 14 ; 7, 23 ; Col. 1, 7 ; 4,

16. Com. la Filip. Omilia I, P. G., LXII, 183.

17. Com. la Filip., P. G., LXXXIII, 560.

18. *Ibidem* ; vezi și Ecumeniu, Com. la Filipeni, P. G., CXXIII, 1260 ; Teofilact, Com. la Filipeni, P. G., CXXIV, 422.

19. Vezi notele 11-13.

12; II Tim. 3, 10), au dobândit, treptat-treptat, statură morală și teologică, prestigiu și autoritate personale, însușiri indispensabile pentru a fi rânduți, cel puțin unii dintre ei, episcopi în Bisericile locale.

Ținând seama de cele de mai sus, pînă în anul 63 cînd este scrisă, din Roma, Epistola către Filipeni în preambulul căreia sînt salutați *episcopii* din Filipi care, cum am arătat, erau de fapt, preoții acestei Biserici și, încă un an după aceea, nu vom întîlni episcopi propriu-zisi în Bisericile întemeiate prin predica misionară a Sfîntului Apostol Pavel. Aceasta este acea etapă din dezvoltarea Bisericii apostolice în care cîrmuirea spirituală a comunităților locale era asigurată, sub îndrumarea Apostolului întemeietor, de către slujitorii hirotoniți în treapta de mijloc, a doua, a preoției ierarhice. Această etapă începe cu întemeierea Bisericilor locale din lumea păgînă și cu hirotonirea celor dintii preoți și durează, pînă la alegerea, hirotonirea și instalarea primilor episcopi dintre care doi, Timotei și Tit, ne sînt amintiți nominal (cf. I Tim. 1, 3; Tit 1, 5) în Epistolele speciale care le sînt adresate și în care este definită funcția episcopatului în Biserică.

În această etapă a dezvoltării Bisericii, este important de reținut pentru dezvoltarea temei acestei prezentări că în vocabularul preoției ierarhice sacramentale apare termenul *episkopos*, chiar dacă nu are de la început sensul de episcop propriu-zis, ci desemnează mai curînd funcțiunea episcopală care, în condițiile excepționale amintite, urma să fie împlinită de preoții din Biserica Efesului (Fapte 20, 28) sau cea din Filipi (Filip. 1, 1). Apariția ca atare a termenului *episkopos* anunță necesitatea și iminența rînduirii celor dintii episcopi în Bisericile din lumea păgînă.

După această dată, termenul *episkopos* va mai fi întrebuintat, în cărțile Noului Testament, de trei ori, dar numai la singular (I Tim. 3, 2; Tit 1, 7; I Petru 2, 25).

Dacă se ține seama de ordinea cărților în canonul Noului Testament, care, foarte probabil, coincide cu ordinea cronologică a acestora, primul text în care se întîlnește termenul *episkopos* într-o carte scrisă după rînduirea celor dintii episcopi este I Timotei 3, 2: «Se cuvine, deci, ca *episcopul* (τὸν ἐπίσκοπον) să fie fără prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor înțelept, cuviincios, primitor de străini, destoinic să învețe pe alții». Citatul ar putea continua pînă la versetul 7 inclusiv, deoarece substantivul *episkopos* (la singular) este subiectul logic și gramatical al întregii pericope cuprinse între versetele 2-7. Faptul trebuie reținut și subliniat, deoarece pune în lumină adevărul fundamental că tema episcopului și, implicit, cea a episcopatului este tratată cu multă atenție, sistematic, în mod amănunțit și aprofundat de Sfîntul Apostol Pavel în această primă Epistolă pastorală care, de fapt, este, direct sau indirect, consacrată funcției episcopale și, în legătură cu aceasta, succesiunii apostolice.

A apărut o literatură bogată în legătură cu însemnarea exactă pe care o are, în acest context, termenul *episkopos*²⁰. Încă din epoca pa-

20. Prof. Iustin Moisescu, *op. cit.*, p. 44-48; J. R. W. Stott, *The New Testament Concept of Episkope*, in R. P. Johnston, *Bishops in the Church*, Londra, 1966; P. Dornier, *Les Epîtres pastorales*, in *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, sous la direction de Jean Delorme, col. «Parole de Dieu», Editions du Seuil, Paris, 1974

tristică, se semnaleză două opinii privind sensul posibil al acestui termen în contextul dat. Sfântul Ioan Hrisostom precizează categoric: «Ur-mînd a vorbi despre *episcopat*, arată, în același timp, cum trebuie să fie *episcopul*, procedînd astfel nu în legătură cu îndrumările către Timotei, ci ca și cînd ar vorbi tuturor (episcopilor) și, prin acela, pe toți îi pune în rînduială»²¹. În continuarea comentariului său, Sfântul Ioan Hrisostom subliniază, pe bună dreptate, că faptul de a fi episcop nu constă atît în întietate și în stăpînirea peste alții, cît în îngrijirea, protejarea și ajutorarea celor mulți²². În consecință, marele dascăl al Bisericii își dezvoltă, în continuare, întregul comentariu asupra pericopei din I Timotei 3, 2-7, în legătură cu însușirile episcopilor Bisericii și cu lucrarea lor față de credincioși²³.

După terminarea comentariului asupra pericopei privind pe episcopi, Sfântul Ioan Hrisostom precizează: «După ce a vorbit despre *episcopi* (περι επισκόπων) și i-a caracterizat pe aceștia, arătînd cele pe care să le aibă și cele de care trebuie să se ferească, lăsînd la o parte tagma preoților, a trecut la diaconi. De ce oare? Fiindcă nu este mare deosebire între ei și episcopi, pentru că și ei sînt însărcinați cu învățatura și cu purtarea de grijă față de Biserică și cele spuse despre episcopi sînt potrivite și pentru preoți. Numai prin hirotonie îi depășesc și numai prin acest fapt, ei se arată că întrec pe preoți»²⁴. Interpretarea Sfântului Ioan Hrisostom este urmată de Ecumeniu²⁵ și de Teofilact²⁶.

Considerînd nediferențiat întrebuițarea în Noul Testament, a termenului *episkopos*, Teodoret al Cirului aplică, și în cazul de față, exegeza sa dezvoltată în ce privește folosirea termenului *episkopos* în Filipeni 1, 1: «Aici numește episcop pe preot, scrie el, cum am arătat cînd am explicat Epistola către Filipeni. Este ușor de aflat aceasta și de aici, căci după rînduielele care privesc pe episcopi, scrie cele care sînt potrivite pentru diaconi, lăsînd la o parte pe preoți. Dar, cum am spus, pe aceiași (slujitori) îi numeau cîndva preoți și episcopi; iar, pe slujitorii care se cheamă acum episcopi îi numeau Apostoli. Cu trecerea vremii, numele apostoliei l-au lăsat celor cu adevărat Apostoli, iar denumirea de episcopi au pus-o celor care se chemau în vechime Apostoli... Dar, cu toate că Sfântul Pavel a rînduit acestea pentru preoți, este limpede că, în primul rînd, se cuvine ca episcopii să păzească aceste legi, intrucît lor le-a fost dată o cinste mai mare»²⁷.

Este limpede, fără îndoială, că sensul exact al pericopei pauline cuprinsă în I Timotei 3, 1-7, nu se lasă lesne descoperit. Pare că însuși au-

p. 109-112; G. Goerl, *As Qualida de Bispos, Presbiteros e diáconos Segundo 1 Tim. 3 e Tito 1*, în *Igreja Luterana 19* (1958), p. 245-255; W. Hammel, *Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Amtes im Uhrchristentum*. Diss., München, 1966; U. Holzmeister, «*Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*» (I Tim. 3, 1), în *Biblica*, (1931), p. 61-69; C. Spicq, *L'évêque selon les Epîtres Pastorales*, în *Temoignage Chrétien 8* (1955), p. 113-121 etc.

21. *Com. la I Tim.*, P. G., LXI^a, 547.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*, 547-551.

24. *Ibidem*, 553.

25. *Com. la I Tim.*, P. G., CXIX, 161.

26. *Com. la I Tim.*, P. G. CXXV, 45.

27. *Com. la I Tim.*, P. G., LXXXII, 804.

torul Epistolei și-a formulat textul în așa fel încît înțelesul său să nu fie dezvăluit la prima vedere, îndatorînd, ca și în alte dăți, pe exeget, la un mai îndelungat proces de meditare și aprofundare a scopurilor pe care autorul și le propune scriind Epistolele pastorale în general, și cele două pericope privind însușirile și lucrarea episcopilor în Biserică în special (vezi și Tit 1, 6-9).

În această idee, exegetul trebuie să determine, în primul rînd, caracterul general al Epistolelor pastorale, motivele apariției lor, momentul și circumstanțele expedierii lor ca și poziția în Biserică a destinatarilor lor. Or, prima constatare, în această direcție, este aceea că Epistolele pastorale sînt adresate *primilor episcopi instalați de Sfîntul Apostol Pavel în Biserici întemeiate, prin activitatea sa misionară, între neamuri*. Pînă la acea dată, un astfel de eveniment nu se produsese și, în consecință, nici documentul apostolic însoțitor nu putuse să apară. Este mai presus de orice îndoială că, fără instalarea lui Timotei ca episcop la Efes, cele două Epistole pauline, care-i sînt adresate, *nu ar fi fost scrise*. Întrucît întregul conținut al acestor scrieri pauline este consacrat activității unui episcop în Biserică, este de la sine înțeles că și pericopa de care ne ocupăm. (I Tim. 3, 1-7) privește o latură a acestei activități, și anume una dintre cele mai importante.

Confuzia terminologică pe care o pun în lumină exegezele dedicate acestui text are mai multe cauze. Cei mai numeroși interpreți pun semnul egalității între sensul termenului *episkopos* folosit, în anul 58, de Sfîntul Apostol Pavel, în cuvîntarea de la Milet (Fapte 20, 28) și în anul 63, în Epistola către Filipeni (1, 1) și același termen *episkopos* folosit, în anul 65, în Epistola întîii către Timotei (3, 2) și în Epistola către Tit (1, 7)²⁸. Se pierde, astfel, din vedere că, în Faptele Apostolilor 20, 28 și în Filipeni 1, 1, termenul *episkopos* este folosit la plural și, mai presus de toate, că, în acea epocă, nu fusese rînduit încă nici un episcop în Bisericile din lumea păgînă. Se pierde, de asemenea, din vedere că textul din I Timotei 2, 1-7 este adresat *unui episcop*.

Cei mai mulți exegeți văd în pericopa I Timotei 3, 1-7 un text cuprinzînd o listă a însușirilor, a virtuților, a aptitudinilor necesare unui candidat la Hirotonie. Dar, de fapt, acest text, pune în lumină, înainte de toate, însușirile, virtuțile, aptitudinile și alte asemenea calități pe care trebuie să le manifeste *episcopul în funcțiune* și, în sens larg, orice slujitor hirotonit. Nu trebuie să se piardă din vedere că tema pericopei de care ne ocupăm este anunțată în primul verset al capitolului trei: «Dacă cineva rîvnește *episcopie*, bun lucru pofteste». Termenul *ἐπισκοπή*, întilnit în I Timotei 3, 1, înseamnă, în primul rînd, episcopie, demnitate episcopală, desemnînd, totodată, lucrare ca atare pe care este chemat s-o împlinească cîrmuitorul bisericesc cel mai înalt, adică episcopul. Același

28. Chiar dacă se acceptă teza redactării acestei Epistole dintr-o captivitate efesiană (vezi N. I. Nicolaescu, *Introducere în Epistola către Filipeni. Captivitatea Sfîntului Apostol Pavel în Efes*, col. «Biblioteca teologică», București, 1942, p. 58-130), deci din perioada celei de-a treia călătorii misionare (anul 55), aprecierile noastre rămîn, din punctul de vedere al scopului urmărit prin prezentarea de față, în linii generale, aceleași. Dacă, totuși, folosirea termenului *episkopos* ar putea contribui la stabilirea datei redactării Epistolei către Filipeni, acest fapt ar argumenta, într-o măsură mai mare, redactarea Epistolei, la Roma, în cursul primei captivități (anul 63).

termen desemnează și rangul apostolic în pericopa alegerii lui Matia în rîndul Sfinților Apostoli (Fapte 1, 20), adică cea mai înaltă slujire creștină la acel ceas al așteptării Pogoririi Sfintului Duh cînd va fi întemeiată și Biserica istorică.

Prezentînd demnitatea și slujirea episcopală drept «*bun lucru*», Sfîntul Apostol Pavel are în vedere înscrierea acestei slujiri și demnități printre cele mai importante valori și realități ale Bisericii de totdeauna, deoarece adjectivul *καλός* caracterizează, în Epistolele pastorale, «lupta cea bună» a episcopului, de fapt o altă denumire a slujirii episcopale a lui Timotei (I Tim. 1, 18; cf. 6, 12), rugăciunea pentru cîrmuitori (2, 3), pe slujitorul hirotonit al lui Hristos care-și îndeplinește în mod exemplar îndatoririle (3, 13; 4, 6), mărturia făcută, cu mulți martori de față, la hirotonia în treapta episcopatului, de către Timotei (6, 12). Dar, între noblețea și sublimul slujirii episcopale și chipul religios-moral, teologic și familial al aceuia care ocupă deja sau urmează să ocupe demnitatea de episcop, trebuie să se manifeste cea mai deplină concordanță.

Este important să nu se uite că Sfîntul Apostol Pavel se folosește de toate metodele și mijloacele care-i stau la dispoziție pentru a obține de la destinatarii Epistolelor sale pastorale o maximă angajare în îndeplinirea îndatoririlor lor pastorale și misionare. Îndemnurile sale sînt, cel mai adesea, directe și, cum se spune, la obiect (vezi, de ex., I Tim. 1, 18; 4, 6-16; 5, 1-25; 6, 11-14, 20-21; II Tim. 1, 6-3, 13-14; 2, 1-3, 7-8, 16-16, 22-25; 3, 14-17; 4, 1-2). Dar, uneori, instruirea lui Timotei se face indirect, prin intermediul pildei pe care acesta poate s-o extragă din lucrarea Sfîntului Apostol Pavel, de exemplu (I Tim. 1, 8, 11-16, 19-20; II Tim. 1, 5, 11-12, 15; 2, 4-6; 4, 5-8).

Cea mai reușită și, în același timp, eficientă pagină de îndrumare și instruire *indirectă* a lui Timotei este, fără îndoială, această pericopă cuprinsă în I Timotei în care, zugrăvind chipul-model al episcopului creștin, Sfîntul Apostol Pavel îl prezintă pe Timotei și lucrarea pe care trebuie s-o împlinească la Efes ca cel mai înalt cîrmuitor spiritual creștin. Cu cît va lua aminte mai mult la cuprinsul acestei pericope, cu atît mai mult Timotei va descoperi felul în care trebuie să-și îndeplinească îndatoririle sale sacerdotale, pastorale și misionare. Sfîntul Ioan Hrisostom se exprimă categoric, la începutul comentariului său asupra caracterului de îndrumare indirectă a lui Timotei, dar, și de îndrumare generală a tuturor episcopilor pe care îl are pericopa de care ne ocupăm. El precizează că, deși Apostolul arată, în acest text, cum trebuie să fie episcopul, nu face acest lucru «în legătură cu îndrumările către Timotei, ci ca și cînd ar vorbi tuturor» (episcopilor)²⁹. Dar în încheierea acestui comentariu introductiv la I Timotei 3, 1-7, Sfîntul Ioan Hrisostom scrie: «Prin acela (Timotei), pe toți îi pune în rînduială»³⁰. Cu alte cuvinte, prin Timotei, folosindu-se de rînduirea lui Timotei ca episcop, dar și de îndrumarea lui, toți episcopii Bisericii vor fi puși în rînduială, vor cunoaște felul în care trebuie să se înfățișeze înaintea oamenilor.

Or, dacă se ține seama că aceste îndrumări sînt adresate lui Timotei, primul episcop al Efesului, această pericopă trebuie privită drept ceea

29. Vezi Com. la I Tim., P. G., LXVI, 547.

30. *Ibidem*.

ce este în realitate și anume o cartă a conduitei episcopale. În consecință, urmînd și exegezei celui mai avizat comentator al operei pauline, Sfîntului Ioan Hrisostom, trebuie făcută categorica precizare că termenul *episkopos* din I Timotei, 3, 2 nu poate desemna, în acest context, decît pe slujitorul bisericesc hirotonit în cea mai înaltă treaptă a preoției ierarhice sacramentale, adică în aceea de *episcop*. Aceasta nu înseamnă că îndrumările cuprinse în această pericopă nu sînt și nu pot să fie, în totalitate, valabile și în ce privește conduita și lucrarea slujitorilor hirotoniți în cea de-a doua treaptă a preoției ierarhice, a preoților. Sintem obligați la această exegeză nu numai, prin deducție logică și teologică și prin interpretarea patristică dată acestui important text privind preoția ierarhică, ci și prin formularea paulină prin care este introdusă pericopa cuprinzînd însușirile necesare celor care doresc să devină diaconi sau chiar s-au învrednicit de harul acestei slujiri bisericești: «Diaconii, de asemenea, (să fie) cinstiți, nevorbind în două feluri...» (I Tim. 3, 8; cf. și 3, 11). Adverbul *ὡσαύτως*, de asemenea, tot la fel, folosit de Sfîntul Apostol Pavel, cu predilecție în Epistolele pastorale (6 din 8 întrebunțări), are însușirea stilistică de a transfera, în mod obligatoriu, conținutul unei îndrumări anterioare și în cazul situației pe care o introduce (vezi I Tim. 2, 9; 3, 11; Tit 2, 3 etc.). Cu alte cuvinte, toate însușirile, aptitudinile și virtuțile pe care trebuie să le dovedească episcopul (9, 2-7) se cuvine (cf. *δεῖ εἶναι*, I Tim. 3, 2) să le arate și diaconul. Această interesantă observație aparține Sfîntului Ioan Hrisostom, care scrie: «*Diaconii, de asemenea*» adică aceleași însușiri să le aibă. Și ce înseamnă aceleași? Să fie fără prihană, înțelepți, primitori de străini, blînzi, pașnici, neubitori de argint»³¹. Or, însușirile pe care Sfîntul Ioan Hrisostom le amintește, în explicarea dată adverbului «*de asemenea*» sînt extrase din I Timotei 3, 2-3 în care sînt amintite însușirile necesare celorlalți slujitori bisericești care, mai înainte, primiseră și Hirotonia în treapta diaconiei.

Într-o pericopă consacrată însușirilor și felului, în care trebuie să se poarte episcopii și diaconii, deci slujitorii din treapta cea mai înaltă și începătoare a preoției ierarhice și în care aceste însușiri și această lucrare au un caracter indivizibil, ca însăși preoția creștină, tagma preoților, adică a acelor slujitori care se află pe treapta de mijloc a ierarhiei, este obligatoriu subînțeleasă, deoarece existența și lucrarea lor sînt, în mod clar și categoric, afirmate în Epistola întii către Timotei, fiind indicați prin termenul *πρεσβύτερος* (5, 17, 19). Acesta este un motiv pentru care, într-o scriere atît de condensată ca Epistola întii către Timotei, în care economia de mijloace verbale este o trăsătură definitorie, termenul *presbiteros* nu se repetă și în pericopa 3, 2-13 o dată ce el va fi, oricum, transcris într-un context din care nu va putea să lipsească, deoarece, cu acel prilej se vor stabili unele laturi ale raporturilor preoților cu episcopul lor (5, 17-20), dovadă peremptorie a existenței, în Biserica Efesului, atît a episcopului, cît și a preotului.

Al patrulea text din Noul Testament în care este folosit termenul *ἐπίσκοπος* îl aflăm într-o altă Epistolă pastorală: «Căci se cuvine *epis-*

31. *Ibidem*, 553.

copului (τὸν ἐπίσκοπον) să fie fără osîndă ca un iconom al lui Dumnezeu, neîngîmfat, nu mincinos, nu bețiv, nu bătăuș, nu iubitor de ciștig urît...» (Tit 1, 7). Acest text urmează precizărilor asupra motivelor instalării lui Tit, cel dintîi episcop al Bisericii din Creta : «Pentru aceasta te-am lăsat în Creta, ca să îndreptezi cele ce mai lipsesc și să așezi *preoți* (πρεσβυτέρους) în fiecare cetate, după cum ți-am rînduit ; dacă este cineva fără osîndă, bărbat al unei femei, copii avînd credincioși, nu sub învinuire de desfrînat ori neascultători» (Tit 1, 5-6).

După cum am arătat, în Faptele Apostolilor 20, 17, Sfîntul Luca scrie că, la Milet, au fost convocați «preoții» (τοὺς πρεσβυτέρους) Bisericii din Efes, iar, cînd le adresează cuvîntul său, Sfîntul Apostol Pavel îi numește *episcopi* (Fapte 20, 28), ținînd seama de marea lor răspundere în condițiile încarcerării, în viitorul imediat, a Apostolului îndrumător. Pornind de la această constatare, în regulă generală, se trage concluzia că atît termenul *presbiteros* (Tit 1, 5), cît și termenul *episkopos* (Tit 1, 7) desemnează slujitori bisericești hirotoniți în una și aceeași treaptă a preoției ierarhice, adică pe preoți. Astfel Teodoret al Cirului scrie : «Și de aici (ca și din Faptele Apostolilor 20, 17, 28, n.n.) este vădit că numeau episcopi pe preoți»³². Un teolog mai nou conchide în legătură cu aceeași problemă : «Păstrînd noi legătura nemijlocită între versetul 5 și versetul 7 (cap. 1) din Epistola către Tit, socotim că Pavel dă numele de πρεσβύτεροι și ἐπίσκοποι la aceiași slujitori bisericești ; dar ei nu sînt episcopi, ci preoți»³³. Fericitul Ieronim dezvoltă, în legătură cu acest text paulin, o opinie, care exclude preoția ierarhică. «Deci, spune Fericitul Ieronim, presbiterul (preotul, n.n.) este același lucru cu episcopul și, înainte ca, în religie, să apară diverse secte prin uneltirile diavolului și să ajungă să se spună : «Eu sînt al lui Pavel, iar eu sînt al lui Apollo, iar eu sînt al lui Chefa» (I Cor. 1, 12), Bisericile erau conduse de o adunare la care participau toți preoții»³⁴. Cu timpul, susține Fericitul Ieronim, deși «presbiter (preot) și episcop însemna același lucru» «pentru ca sămînța vrăjbei să dispară, s-a trecut asupra unuia singur întreaga răspundere. Presbiterii știu că sînt supuși aceluia dintre ei care, prin tradiție bisericească, a fost ridicat deasupra celorlalți ; în acest fel, episcopii admit că ei sînt deasupra celorlalți preoți mai degrabă în virtutea unei tradiții create în Biserică decît în virtutea adevărului poruncilor dumnezeiești, și că ei trebuie să conducă Biserica în comun»³⁵. Din inter-

32. *Com. la Tit*, P. G., LXXXII, 860, vezi și Ambrosiaster, *Com. la Efes.*, 4, 11, P. L., XVII, 410 : «Primi presbyteri episcopi appellabantur», Pseudo-Augustin (Quaest. V. et N. T., 101, P. L. XXXV, 2302).

33. Prof. I. Moisesescu, *op. cit.*, p. 46 ; vezi și F. Vigouroux, *Evêque*, în Dictionnaire de la Bible, publiée par F. Vigouroux, Paris, 1912, II, 1, col. 2122-2123 ; P. Benoit, *Les origines de l'Episcopat dans le Nouveau Testament*, în Exégèse et Théologie, 2, Les Editions du Cerf, Paris, 1961, p. 233.

34. *Com. la Tit*, P. L., XXVI, 597, cf. col. 598.

35. *Ibidem*, 598 ; vezi și *Epist. CXLVI, ad Evang.*, 1, P. L., XXII, 1193. O teză asemănătoare susține în prezent P. Benoit. Pornind de la constatarea că termenii presbiteros și episkopos nu sînt sinonimi «că primul indică o stare, iar al doilea desemnează o funcțiune» (*op. cit.*, p. 234), P. Benoit crede că preoții care alcătuiau un consiliu al presbiterilor au ales dintre ei pe un membru pentru a-i încredința un oficiu particular și anume pe acela de episcop, titlu și funcție administrativă. «În acest

pretarea atât de extinsă pe care Fericitul Ieronim o aplică textului din Tit 1, 5-7, rezultă, mai întâi, că, în vremea Epistolelor pastorale, nu existau, în Biserică, decât presbiteri (preoți), episcopul fiind desemnat, cu timpul dintre preoți, fără să fie investit cu un har special, corespunzător celei mai înalte trepte a preoției ierarhice sacramentale. Din această interpretare *sui generis* se desprinde impresia că autorul ei are în vedere rezolvarea unei controverse speciale din epoca sa, decît clarificarea textului paulin pe care îl tilcuiește. Înainte de orice, această exegeză nu este acceptabilă pentru motivul important că exclude ideea de preoție ierarhică sacramentală, atât de proprie preoției creștine.

Pentru a putea să înțelegem cît mai corect și mai deplin textul paulin din Epistola către Tit 1, 5-9, în care întîlnim atât termenul *presbiteros*, cît și *episkopos*, deci termenii care desemnează pe slujitorii hirotoniți în cea mai înaltă treaptă și în treapta de mijloc a preoției ierarhice, este necesar ca, în primul rînd, să se țină seama de faptul că această scriere a Noului Testament este alcătuită în aceeași perioadă de timp cu Epistola întîii către Timotei. Aceste două scrieri pauline au fost gîndite împreună. Elaborarea acestor Epistole a făcut obiectul unei preocupări speciale din partea autorului lor și, practic, «nu se poate preciza dacă I Timotei este o dezvoltare a Epistolei către Tit sau aceasta din urmă este un rezumat al celei dintîii»³⁶. Aceste două scrieri ale Noului Testament îndeplinesc rostul de a anunța oficial Bisericile din Efes și din insula Creta că, în fruntea lor, au fost așezați, pentru totdeauna, cei dintîii episcopi: Timotei și Tit. Nici o altă scriere a Noului Testament nu mai urmărise pînă atunci, un astfel de scop. O dată cu anunțarea instalării lui Timotei și Tit ca episcopi, Sfîntul Apostol Pavel va stabili, o dată pentru totdeauna, drepturile și îndatoririle episcopului în Biserica postapostolică, chipul definitiv al Bisericii creștine încredințată, pînă la sfîrșitul veacurilor, ierarhiei bisercești în fruntea căreia se vor afla episcopii (cf. Fapte 21, 18-25; I Tim. 6, 14 etc.). Momentul scrierii Epistolei către Tit ca și acela al scrierii Epistolei întîii către Timotei nu mai este același cu cel al rostirii cuvîntării de la Milet și nici cu acela al scrierii Epistolei către Filipeni, în care întîlnim termenul *episkopos*, folosit la plural și desemnînd pe preoții asupra cărora va cădea întreaga povară a purtării de grijă și a obləduirii obștilor creștine în care păstoreau în absența Apostolului îndrumător. Dar cînd ne referim la sensul pe care termenul *episcopos* îl are în documentele amintite și în epoca în care acestea au apărut, nu înțelegem că, în învățătura Bisericii a intervenit, o dată cu trecerea timpului, vreo evoluție sau schimbare privind preoția ierarhică sacramentală. Această constatare își are temeiul și explicația în situația de fapt existentă în dezvoltarea Bisericii într-un moment sau altul al începuturilor sale istorice. Așa cum am arătat,

caz, presbiterul va deveni episcop» (*op cit.*, p. 235). Un astfel de episcop nu era decît un «*primus inter pares*» (*ibidem*, p. 242). Vom nota, în legătură cu această susținere, care, în esență, aparține Fericitului Ieronim, că acesta nu este citat de P. Benoit; vezi și J. Dupont, *Le Discours de Milet. Testament pastoral de Saint Paul (Actes 20, 18-36)*, col. «Lectio divina», Les Editions du Cerf, Paris, 1962, p. 141—142.

36. Pr. Sabin Verzan, *Epistola întîii către Timotei a Sfîntului Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentariu*, teză de doctorat, în «Studii Teologice», anul XL (1988), nr. 2, p. 99.

funcția obläduitoare în raport cu creștinii, care apare pe primul pian, în activitatea episcopilor, mai cu seamă în unele momente grele prin care pot să treacă Bisericele, este încredințată preoților, în circumstanța că episcopii ca atare nu fuseseră rînduiți în Bisericele întemeiate de Sfîntul Apostol Pavel; aceștia vor primi și ei, numele de episcopi, atrăgîndu-li-se atenția astfel asupra situației și răspunderilor noi care le vor reveni, în condițiile absenței forțate sau chiar ale dispariției Apostolului îndrumător. Atribuirea numelui de episcopi slujitorilor din treapta de mijloc a preoției ierarhice sacramentale are un caracter temporar, întimplător și excepțional și o motivație în apariția unor evenimente și evoluții în viața Bisericii și a Apostolului îndrumător absolut neprevăzute.

Ținînd însă seama că Epistola către Tit a fost expediată destinatarului într-un moment în care acesta, ca și Timotei, fusese rînduit episcop, tocmai pentru a-i arăta în ce constă, pînă la amănunt, slujirea lui, termenul *episkopos* nu poate să indice decît funcția episcopală ca atare ca și pe purtătorul ei cel dintîi în Biserica insulei Creta.

Dacă luăm aminte la faptul deja semnalat că Epistola întii către Timotei și cea către Tit au fost concepute, elaborate și expediate în același timp, că ele abordează cu variații neînsemnate aceeași problemă a rînduirii primilor episcopi în Bisericele întemeiate în lumea păgînă, pentru a putea să le pătrundem cît mai deplin înțelesul, este necesar ca aceste două scrieri să fie citite și studiate împreună, concomitent și paralel, procedînd ca în cazul Evangheliilor sinoptice, ale căror binecunoscute pericope paralele se completează reciproc. Firește că fiecare din cele două Epistole pauline de care ne ocupăm își îndeplinesc rolul său, nici una neputînd s-o suplinească pe cealaltă, dar nu se poate tăgădui marcatul lor paralelism, însușirea lor de a fi expuneri cu caracter sinoptic.

Dintre toate numeroasele expuneri paralele pe care le întîlnim în aceste două scrieri pauline, cele mai frapante și, desigur, cele mai importante și interesante sînt cele care privesc preoția ierarhică sacramentală. De altfel, în iconomia generală a celor două scrieri, expunerile asupra acestei teme covîrșesc, prin importanță, claritate, concizie, patos și oportunitate, prevalînd asupra tuturor celorlalte părți alcătuitoare ale lor. Chiar dacă, în aceste scrieri pauline, se întîlnesc înalte și incandescente formulări doctrinare, argumentate și convingătoare chemări la păstrarea tezaurului credinței, susținute și necesare îndrumări ale vieții creștine, partea lor cea mai originală, importantă, incitantă și solicitantă, care le particularizează între celelalte cărți canonice ale Bisericii, rămîne, fără îndoială, aceea în care sînt prezentate expunerile privind treptele preoției ierarhice sacramentale (I Tim. 3, 1-13; Tit 1, 5-9) a căror completă denumire și semnalare le întîlnim, pentru întia oară, în Noul Testament.

Intr-adevăr, dacă procedăm retrospectiv, adică dacă pornim de la situația actuală din Bisericele Ortodoxă și Catholică, păstrătoare, peste timp, a preoției ierarhice sacramentale, spre a identifica scrierile și momentul în care aflăm, pentru prima oară, acei termeni care denumesc cele trei trepte ale preoției ierarhice sacramentale, vom constata că eve-

nimentul este consemnat în primele două Epistole pastorale, scrieri din deceniul al șaptelea al primului secol creștin și nu în Epistolele Sfintului Ignatie Teoforul datînd de la începutul secolului al II-lea, care, oricum, nu ar fi transcris triada : episcop, preot, diacon în Epistolele sale³⁷ dacă aceasta n-ar fi avut temeii în viața Bisericii primare și în cărțile Noului Testament.

Redăm, într-o prezentare paralelă, cele două pericope din Epistola întii către Timotei și din Epistola către Tit, în care vom întilni, pentru prima dată, în cărțile Noului Testament, cei trei termeni care vor intra în vocabularul teologic, bisericesc, canonic și liturgic pentru a denumi cele trei trepte ale preoției ierarhice-sacramentale :

Epistola întii către Timotei

3.1. Vrednic de crezare e cuviatul. Dacă rivnește cineva *episcopie* (ἐπισκοπή), bun lucru pofteste. 2. Se cuvine, deci, ca *episcopul* (τὸν ἐπίσκοπον) să fie fără prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor, înțelept, cuviincios, primitor de străini, destoinic să învețe pe alții. 3. nebețiv, nedepriș să bată, ci fiind, pașnic, neiuibitor de argint, 4. bine chivernisindu-și casa sa, avînd copiii ascultători cu toată cucernicia. 5. Căci dacă cineva nu știe să-și rînduiască propria sa casă, cum va purta grijă de Biserica lui Dumnezeu? 6. Nu de curînd botzat ca nu cumva, trufindu-se, să cadă în osînda diavolului. 7. Dar trebuie să aibă și mărturie bună de la cei din afară ca să nu cadă în ocară și în cursa diavolului.

8. *Diaconii* (διάκονοι), de asemenea, (să fie) cinstiți, nevorbind în două feluri, nebăutori de vin mult, neagonisitori de cîștig urît, 9. avînd lina credinței în cuget curat. 10. Dar și aceștia să fie puși la încercare mai întii, după aceea să fie făcuți diaconi, fiind fără prihană.

12. *Diaconii* (διάκονοι) să fie bărbați ai unei singure femei, bine cîrmuindu-și copiii și propriile lor case. 13. Căci cei ce slujesc bine treaptă bună își dobîndesc și multă îndrăzneală în credința cea latru Hristos Iisus³⁸.

Epistola către Tit

1.5. Pentru aceasta te-am lăsat în Creta, ca să îndreptezi cele ce mai lipsesc și să așezi *prooli* (πρεσβυτέρους) în fiecare cetate, după cum ți-am rînduit, 6. dacă este cineva *iără osîndă* (ἀνέγκλητος), bărbat al unei singure femei, copiii avînd credincioși, nu sub invinuire de desfrînare ori neascultători. 7. Căci se cuvine *episcopului* (τὸν ἐπίσκοπον) să fie *iără osîndă* (ἀνέγκλητον) ca un iconom al lui Dumnezeu, neîngîmfat, nemînios, nu beliv, nu bătăuș, nu iubitor de cîștig urît, 8. ci iubitor de străini, iubitor de bine, înțelept, drept, sfînt, înfrînat, 9. ținîndu-se de cuvîntul cel credincios după învățătură ca să fie puternic și să îndemne în învățătura cea sănătoasă și să convingă pe cei potrivnici. 10. Pentru că sînt mulți (și) nesupuși, grăitori în deșert și amăgitori, mai ales din cei din tăierea împrejur. 11. căroră trebuie să li se închidă gura ca unora care răzvrătesc, case (familii) întregi, învățînd pentru cîștig urît, cele ce nu se cuvîin.

37. Vezi *Eleseni* 1, 3; 2, 1, 2; 3, 2; 4, 1; 5, 1, 2, 3; 6, 1; 20, 2; *Magnezieni* 2, 1; 3, 1, 2; 4, 1; 6, 1, 2; 7, 1; 13, 1, 2; 15, 1; *Trahieni* 2, 1, 2, 3; 3, 1, 2; 7, 1, 2; 12, 2; 13, 2; *Filadellieni* 1, 1; 3, 2; 4, 1; 7, 1, 2; 8, 1; 10, 1, 2; 11, 1; *Smirneni* 8, 1, 2; 10, 1; 11, 1; 12, 2; *Romani* 10, 2; *Pólicarp* 1, 2; 5, 2; 6, 1 etc.

38. Vezi Traducerea la Pr. Sabin Verzan, *Epistola întii către Timotei*, p. 50 și 79.

Cele două fragmente de mai sus, care reproduc texte din I Timotei (3, 1-10, 12-13) și Epistola către Tit (1, 5-11) impun prin întinderea lor, dar, mai ales, prin cuprinsul lor dedicat, în întregime, pe de o parte, condițiilor pe care trebuie să le îplinească cei ce doresc să se învrednicească de harul preoției ierarhice sacramentale, iar, pe de altă parte, însușirilor și conduitei pe care trebuie să le vădească, în activitatea lor preoțească, cei ce au fost deja hirotoniți, episcopi, preoți sau diaconi. În această privință, conținutul celor două texte este aproape identic, punând în lumină una din preocupările de bază ale Apostolului neamurilor când, către sfârșitul activității sale misionare, a procedat la instalarea ca episcopi a lui Timotei și a lui Tit. După textele evanghelice de instituire a preoției creștine (Matei 16, 16-19; 18, 18; Ioan 20, 21-23, cf. 21, 15-17) prin împărtășirea de către Mântuitorul a preoției apostolice și după hirotonirea primilor diaconi (Fapte 1, 1-6) și preoți (Fapte 14, 23; 20, 28; I Cor. 1, 2), textele din cele două Epistole pastorale (I Timotei și Tit), reproduse mai înainte, abordează în mod special, sistematic și normativ tema preoției ierarhice sacramentale pentru a deveni, pentru totdeauna, călăuză a Bisericii și a cirmuitorilor săi, atât în ce privește alegerea candidaților la Hirotonie, cât și în ce privește felul în care trebuie desfășurată lucrarea preoțească. Apariția acestor rînduieli apostolice în două din scrierile Noului Testament, redactate în același timp și sub imperiul aceleiași necesități de a îndruma pe episcopii Timotei și Tit în complexa lor activitate de continuatori ai lucrării Apostolului întemeietor și îndrumător în Biserica locală, exclude în mod categoric caracterul întâmplător al transcrierilor, lăsînd să se întrevadă puternica preocupare a Sfîntului Apostol Pavel de a înzestra Biserica cu un ghid practic, cuprinzînd îndrumări simple, dar eficace cu privire la alegerea și activitatea slujitorilor săi hirotoniți.

În aceste texte pauline, într-adevăr normative, se întilnesc, în primul rînd, cei trei termeni grecești care vor denumi cele trei trepte ale preoției ierarhice, în Noul Testament, iar, după aceea, în epoca postapostolică, patristică și pînă la noi : *episkopos* (I Tim. 3, 2 ; Tit 1, 7), *presbiteros* (Tit 1, 5) și *diakonos* (I Tim. 3, 8, 12). Folosirea acestor trei termeni în cele două pericope — surori pune puternic în lumină caracterul ierarhic al preoției creștine sacramentale, care, prin aceasta, se deosebește de preoția apostolică al cărei har a fost împărtășit de Domnul, Sfîntilor Apostoli, aceștia devenind, astfel, cele dintîi persoane umane care au primit preoția creștină, dar în cea mai înaltă treaptă a ei, de la început.

În legătură cu caracterul ierarhic al preoției sacramentale, se pune și problema, nu a celor trei termeni care denumesc treptele acestei preoții, pe care, de fapt, îi întilnim pentru prima oară, laolaltă, în Noul Testament, ci a semnalării, de asemenea, pentru întîia oară, în Noul Testament, a existenței, în Biserică, a celei mai înalte trepte a preoției ierarhice și anume, aceea a episcopatului.

În legătură cu această problemă a semnalării existenței treptei episcopatului în Biserică, trebuie făcută o precizare privind folosirea anterioară a termenului *episkopos* în Faptele Apostolilor (20, 28) și Epistola către Filipeni (1, 1). Deși, în aceste două texte, termenul *episkopos* indică

pe preoții aflați în situația de cei mai înalți cîrmuitori spirituali ai obștilor locale de creștini în absența forțată și neprevăzută a Apostolului îndrumător, folosirea acestui termen *anunță apariția iminentă* a trepte și funcției episcopale propriu-zise în Bisericile întemeiate în lumea păgînă prin truda misionară a Sfîntului Apostol Pavel. Necesitatea cîrmuirii și oblăduirii spirituale a Bisericilor locale și a credincioșilor acestora va fi profund resimțită în timpul lungii detenții a Apostolului neamurilor. De aceea, va fi împlinită îndată după încheierea acestei detenții. Prima acțiune pe care înalta cîrmuire bisericească din acel timp o va întreprinde, de comun acord cu Sfîntul Apostol Pavel, după eliberarea acestuia din captivitatea romană, în vederea deplinei organizări a Bisericii locale, va fi tocmai rînduirea primilor doi episcopi în două Biserici întemeiate între neamuri. Tocmai această schimbare majoră din viața Bisericilor locale întemeiate de Sfîntul Apostol Pavel își găsește o deplină oglindire în Epistolele pastorale. În consecință, pentru întia oară, termenul *episkopos* va fi folosit cu însemnarea sa propriu-zisă de *episcop*, desemnînd în primul rînd, pe Timotei și Tit, iar, după aceea, pe toți episcopii Bisericii, urmașii acestora.

Termenul *episkopos* cu însemnarea de episcop propriu-zis se întîlnește așa cum am arătat, în I Timotei 3, 2, desemnînd, indirect, funcția și treapta lui Timotei la Efes. În acea pericopă (I Tim. 3, 2-13), termenul *episkopos* apare la începutul pericopei (3, 2) pentru ca, înspre sfîrșitul acesteia (3, 8-10, 12-13), autorul Epistolei să se oprească asupra trepte începătoare a preoției ierarhice și anume, asupra *diaconiei*. În Epistola către Tit, termenul *episkopos* este precedat de termenul *presbiteros* (vezi I, 5-7), situația care conduce, în final, la înregistrarea completei terminologii de denumire a celor trei trepte ale preoției ierarhice. Acest obiectiv a fost, desigur, urmărit de autorul celor două Epistole de care ne ocupăm (I Timotei și Tit); el a plasat acești trei termeni (*episkopos*, *presbiteros*, *diakonos*) în cele două pericope amintite pentru a pune în lumină importanța funcției episcopale în Biserică, deoarece în I Timotei, treapta episcopatului apare ca «nobil (bun) lucru» (3, 1) și ca treaptă mai înaltă decît cea a diaconiei despre care se spune că este o treaptă de pe care cel ce o ocupă poate aspira la una mai înaltă (I Tim. 3, 13).

În Epistola către Tit (1, 5-7), termenul *episkopos* este transcris alături de *presbiteros* în ordinea: *presbiteros* (1, 5), *episkopos* (1, 7). Folosirea acestor doi termeni într-un context atît de restrîns ca cel din Epistola către Tit 1, 5-7 în care Apostolul autor dă îndrumări unui ucenic al său rînduit episcop pe de o parte asupra necesității așezării de preoți «în fiecare cetate» (1, 5), deci pretutindeni în insula Creta, iar, pe de altă parte, asupra conduitei generale a episcopului (1, 7), cîrmuitorul bisericesc cel mai înalt din Biserică locală a Cretei, nu ne poate sugera decît ideea de trepte ierarhice ale preoției sacramentale.

Termenul *presbiteros* nu poate să indice în Epistola către Tit (1, 5) decît pe slujitorul hirotonit în treapta a doua a preoției ierarhice, așa cum se întîmplă pretutindeni în Noul Testament, unde este folosit în legătură cu purtarea de grijă a Bisericilor și a credincioșilor acestora (Fapte 11, 30; 14, 23; 20, 17; I Tim. 5, 17; Iacov 5, 14; I Petru 5, 1 etc.).

Slujitorul hirotonit care poartă numele de preot (*presbiteros*) apare, în Epistola întâi către Timotei, deci într-o Epistolă pastorală, într-o poziție distinctă de cea a episcopului care poartă de grijă să fie răsplătit pentru activitatea sa meritorie (5, 17-18) sau să-l disciplineze, la nevoie (5, 19). Dacă, în pericopa în care sînt amintite însușirile care trebuie să împodobească pe slujitorii-bisericești (I Tim. 3, 1-13), termenul *presbiteros* nu se întâlnește că atare, aceasta se datorează faptului că aceleași însușiri sînt comune *tuturor* celor ce doresc hirotonia sau sînt hirotoniți, indiferent de treapta ierarhică la care aspiră sau pe care se află. Acest fapt rezultă, în mod limpede, din acel adverb «de asemenea» (*ὡσαύτως*) (I Tim. 3, 6) prin care sînt introduse exigențe speciale cu privire la diaconi, care, pe lângă că trebuie să posede aceleași însușiri ca episcopul și preotul (vezi 3, 2-7), este chemat să facă dovada unei conduite specifice acelor îndatoriri care le revin ca ajutători ai preoților și episcopilor. Așa cum va sublinia, în mod alt de oportun, Sfîntul Ioan Hrisostom, exigențele privind comportarea preoților și episcopilor sînt comune acestor două categorii de slujitori hirotoniți³⁹. Faptul trebuie reținut deoarece, deși, în pericopa din I Timotei 3, 1-13; Sfîntul Apostol Pavel transmite reglementări privind însușirile tuturor celor ce urmează să ocupe sau chiar ocupă o treaptă în ierarhia-bisericască, el nu amintește decît pe episcop (3, 2) și pe diaconi (3, 8, 12), subînțelegînd și pe preoți atunci cînd înscrie însușirile necesare episcopului.

Dacă termenul *presbiteros* nu apare în pericopa din I Timotei 3, 1-13, omisiunea este compensată, prin folosirea sa în pericopa paralelă din Epistola către Tit 1, 5-9, în care *presbiteros* apare alături de *episkopos*. Dar, precum în I Timotei 3, 2-13, termenii *episkopos* și *diakonos* nu pot și nu sînt sinonimi, nici termenii *episcopos* și *presbiteros* folosiți în Epistola către Tit nu pot fi sinonimi. Mai exact, ei nu desemnează pe slujitorii hirotoniți, din aceeași treaptă a preoției ierarhice, fie că această treaptă este cea a episcopatului, fie că este aceea a preoției propriu-zise. În consecință, termenul *presbiteros* (Tit 1, 5) desemnează pe slujitorii hirotoniți din treapta de mijloc a preoției ierarhice (pe preoții propriu-zisi), iar *episkopos*, pe slujitorul hirotonit aflat pe cea mai înaltă treaptă a ierarhiei, adică pe episcop.

Pe lângă argumentul contextului general al pericopei din Epistola către Tit, incluzînd în acest context, și textul paralel din I Timotei 3, 1-13, așa cum am arătat mai sus, afirmația de mai înainte poate fi susținută și prin analiza exegetică verbală propriu-zisă a enunțului paulin la care ne referim (Tit 1, 5-11).

În Epistola către Tit, termenul *presbiteros* este introdus de Apostolul neamurilor în îndrumarea de bază pe care i-o adresează lui Tit, rînduit episcop în Biserica insulei Creta: «Pentru aceasta te-am lăsat în Creta ca să îndreptezi cele ce mai lipsesc și «să așezi preoți în fiecare cetate, după cum ți-am rînduit» (1, 5). Textul evidențiază, prin felul în care este formulat cele trei nivele existente și necesare ale slujirii sacramentale din această perioadă de sfîrșit a epocii apostolice. Primul din

39. Comentariu la I Tim., P. G., LXII, 553; Ecumeniu, *Com. la I Tim.*, P. G., CXIX, 161; Teofilact, *Com. la I Tim.*, P. G., CXXV, 45.

aceste nivele ale slujirii este reprezentat de Sfântul Pavel, Apostolul îndrumător ca sursă a celorlalte două rînduite în Biserica acelei epoci. Prima din aceste două slujiri derivate din cea apostolică este aceea a episcopatului lui Tit, rînduit în această treaptă a preoției ierarhice de Sfântul Apostol Pavel, desigur, cu acordul celei mai înalte conduceri bisericești din epocă. Cea de-a doua slujire derivată din cea apostolică, dar, prin intermediul episcopului, este aceea a treptei preoției propriuzise, care urma să fie instituită «în fiecare cetate» (1, 5). Într-o astfel de prezentare ierarhică avînd, în vîrfurile piramidei pe Apostol și, ca intermediar instituit apostolic, pe episcop, cei ce urmau să fie rînduiți presbiteri nu puteau să fie decît preoți, deoarece prezența lor în obștile creștine era indispensabilă înainte de toate (Fapte 11, 30 ; 14, 23). Acest fapt rezultă cu totală certitudine din enunțul : «Să așezi preoți în fiecare cetate», care ne amintește despre practica paulină a hirotonirii slujitorilor din cea de-a doua treaptă a preoției ierarhice «în fiecare Biserică» (Fapte 14, 23). Prin faptul că această practică paulină s-a produs în prima călătorie misionară a Apostolului neamurilor, ea are caracter de prototip, ceea ce ne îndatorează să considerăm că s-a produs de fiecare dată după întemeierea de Biserici între neamuri (cf. Fapte 20, 17). Textul paulin de îndrumare a lui Tit : «Să așezi preoți în fiecare cetate» dovedește că îndatorirea de a hirotoni preoți în fiecare Biserică revine în aceeași măsură, Apostolului și episcopului, înscriindu-se ca parte integrantă a succesiunii apostolice. A rîndui preoți «în fiecare cetate» din insula Creta echivala, cu a hirotoni asemenea slujitori în întreaga insulă deoarece aceasta purta numele de insula «celor o sută de cetăți»⁴⁰. Dacă se ține seama că Biserica din Creta se afla de-abia la începuturile existenței sale, îndemnul de a așeza preoți «în fiecare cetate» avea în vedere și continuarea activității misionare prin Tit, urmașul în insulă al Sfântului Apostol Pavel, căci preoții erau hirotoniți numai în cazul existenței unei obști de credincioși. De aceea, în această îndrumare adresată lui Tit, trebuie să se identifice o acțiune vastă, mai cu seamă misionară, la care este chemat acesta. Spre deosebire de Timotei care, la Efes, se pare că se afla în fața a numeroase vocații sacerdotale, Tit trebuia el însuși să le identifice și încă într-un termen scurt pentru a putea da urmare îndrumării apostolice de a hirotoni preoți în fiecare cetate. În aceste condiții, cei hirotoniți de el nu puteau să fie decît preoți, slujitorii rînduiți în prima etapă de dezvoltare a unei Biserici. Ținînd seama de aceasta, Apostolul neamurilor numește pe cei ce urmau să fie hirotoniți în fiecare cetate a insulei chiar preoți (presbiteri) nelăsînd loc, în această privință, nici unui echivoc. În raport cu puterea harică încredințată lui Tit, acesta nici nu putea să hirotonească în cetățile insulei Creta alți slujitori decît preoți și, eventual, diaconi ; în orice caz, nu episcopi⁴¹.

40. Homer, *Iliada*, II, 649 ; *Odissea*, XIX, 174.

41. Sfântul Ioan Hrisostom identifică, în presbiterii pe care urma să-i hirotonească Tit în Creta pe episcopi, pornind de la folosirea termenului *episkopos* în Tit 1, 7 (*Com. la Tit*, P. G., LXII, 671 ; *Ecumeniu*, *Com. la Tit*, P. G., CXIX, 245 ; *Teofilact*, *Com. la Tit*, P. G., 148). Sfântul Ioan Hrisostom socotește că Tit va fi avut, în subordinea sa, un număr mare de episcopi (*Ibidem*, P. G., LXII, 663).

Expresia «în fiecare cetate»⁴² sugerează nu numai o activitate susținută din partea lui Tit, ci și o parcurgere sistematică a întregii insule, care devine o caracteristică a activității episcopului misionar căruia i se încredințează o jurisdicție limitată (în cazul de față această jurisdicție privește insula Creta) spre deosebire de activitatea Apostolului, care, după ce a soluționat, după necesități, problemele unei Biserici locale, se deplasează într-o altă Biserică spre a-i asigura și acestea o organizare la nivelul necesităților apărute într-un anumit moment al dezvoltării ei.

În calitatea sa de episcop al Bisericii din Creta, Tit va acționa în conformitate cu rînduielile pe care i le-a stabilit Apostolul îndrumător (cf.: «După cum ți-am rînduit», Tit 1, 5), mai cu seamă în legătură cu hirotonirea preoților «în fiecare cetate». Multe din aceste îndrumări își găsesc însă locul și în corpul Epistolei. Celei dintii dintre acestea privesc unele calități ale slujitorilor hirotoniți în treapta preoției propriuzise (1, 6). Dacă alegerea ultimă a candidatului la hirotonire revenea episcopului (vezi și I Tim. 5, 22), acesta trebuia să aprecieze, mai întâi conduita morală, viața de familie, în general, felul în care candidatul era apreciat pentru aceste aspecte ale purtării sale de către obștea creștină din care făcea parte (vezi și I Tim. 5, 24-25) sau chiar de către «cei din afară», adică de necreștini (I Tim. 3, 7). Aceasta era contribuția unor astfel de factori alături de obștea de creștini, la promovarea unui credincios la treapta preoției. De aceea, asemenea exigențe sînt transcrise în mod ferm în Epistolele pastorale (I Tim. 3, 2-13; Tit 1, 6-9) și ele apar drept condiții *sine qua non* nu numai ale primirii unui credincios la Hirotonie, ci și ca însușiri și caracteristici ale lucrării preoțești. Ele sînt atît de importante, încît fac parte integrantă din însăși ideea de promovare a cuiva în ierarhia bisericească (I Tim. 3, 13).

În legătură cu stabilirea și enumerarea acestor condiții, apare, în Epistola către Tit (1, 7) termenul *episkopos*. După ce a amintit o serie de condiții pe care se cuvine să le îplinească cel ce urmează să fie hirotonit preot, Sfîntul Apostol Pavel scrie: «Căci se cuvine *episcopului* (τὸν ἐπίσκοπον) să fie fără osîndă ca un iconom al lui Dumnezeu...» (1, 7). Întrebarea este dacă, după ce l-a chemat pe Tit să hirotonească preoți (presbiteri) în fiecare cetate din insula Creta, Sfîntul Apostol Pavel îi numește, pe aceiași, în continuare, episcopi sau el are în vedere, de această dată, o altă categorie de slujitori bisericești și anume pe episcopii propriu-ziși.

Se poate spune că, din analiza exegetică a textului de care ne ocupăm și a întregului conținut al Epistolelor pastorale, rezultă că termenii presbiteros, folosit la plural în Epistola către Tit (1, 5) și episcopos folosit la singular în aceeași Epistolă (1, 7) nu sînt sinonimi, că ei nu indică, ambii, una și aceeași categorie de slujitori hirotoniți, fie că aceștia sînt preoți sau episcopi. Acești doi termeni sînt folosiți, în acest text paulin, cu sensul lor tehnic cu care vor intra în graiul teo-

42. Traducerea «prin cetăți» pe care o întîlnim în ultimele ediții ale Noului Testament, în limba română (1979, 1983) și ale Sfintei Scripturi (1975, 1982, 1988) nu exprimă, în mod exact, gîndirea Sfîntului Apostol Pavel și trebuie abandonată.

logic, liturgic și canonic al Bisericii și anume, *presbiteros* desemnând pe preotul propriu-zis, iar *episkopos*, pe episcopul propriu-zis.

Sfântul Apostol Pavel nu putea desemna pe cei ce urmau să fie hirotoniți preoți de către Tit cu numele de episcop, deoarece acest nume îi era rezervat lui Tit însuși, episcopul Bisericii din Creta, fapt care și motivează instalarea lui în insulă de către Sfântul Apostol Pavel. În acest moment al evoluției istorice a Bisericii în care preoția ierarhică sacramentală era deplin constituită, cu toate cele trei trepte ale sale, chiar în Biserici din lumea păgână ca cea a Efesului și a insulei Creta, termenul *episkopos* nu mai putea să desemneze pe preoții propriu-zisi deoarece, în Creta, exista un episcop în persoana lui Tit. Bisericiile din Creta nu erau în situația celor din Efesul anului 58 sau a celor din Filipiul anului 63, când, în absența forțată și neprevăzută a Apostolului îndrumător, preoții, cei mai înalți slujitori hirotoniți în aceste Biserici și în această epocă, preluau întreaga răspundere, ca și cum ar fi episcopi de ocrotitori și protectori ai creștinilor, motiv pentru care vor fi înșiși numiți episcopi (la plural, Fapte 20, 28; Filip. 1, 1).

Deja, în Epistola întâi către Timotei, termenii *episkopos* (5, 2), *presbiteros* (5, 17, 19) și *diakonos* (3, 8, 12) dau numele în mod precis și categoric, nelăsând loc la nici o neclaritate a celor trei trepte ale preoției ierarhice sacramentale. Dacă, de pildă, se spune, că o realitate este adevărată, că preotul este ales în vederea primirii Tainei, Hiarohiei pe baza aceluiași criterii și condiții ca și acelea formulate în legătura cu alegerea episcopului (I Tim. 3, 12-7), în această mulțime de cazuri termenul *episkopos* din I Timotee 3, 2 nu desemnează pe slujitorul hirotonit în cea mai înaltă treaptă a preoției ierarhice în consecință, același termen, *episkopos*, nu poate să desemneze, în Epistola către Tit, decât adesea pe slujitorul hirotonit în cea mai înaltă treaptă a preoției ierarhice în condițiile în care, în aceeași episcopie în care este folosit, este îndreptățit și termenul *presbiteros*.

Toate îndrumările date de Apostolul neamănând, în Epistola întâi către Timotei și în cea către Tit, și toate îndrumările adresate unor episcopi, nu au caracterul de slujitor hirotonit. Așa cum va prezenta Sfântul Ioan Hrisostom aceste scrieri și într-o adresă scrisă lui Timotei și Tit «fiindcă numai aceștia se încredințaseră Bisericii spre păstorie»⁴³. Ca și în Timotei, Tit o avea și el nevoie de învățatură, «dar în mod necesar bucemîcilor, ci de dascălii»⁴⁴. De aceea, în întreaga Epistolă, i se arată învățatura dascălului»⁴⁵, va scrie, mai departe, Sfântul Ioan Hrisostom (1) în Epistola către Tit.

Când Sfântul Apostol Pavel îi adresează lui Tit îndemnul de a hirotoni preoți în fiecare cetate a insulei Creta, el are în vedere, deci, o îndrumare a unui episcop, căci a hirotoni preoți este o lucrare episcopală. Arătând, în versetul 6, unele însușiri pe care Tit trebuie să le aibă la cei care urmau să fie hirotoniți ca preoți, Apostolul îndrumător se referă tot la o obligație a lui Tit ca episcop hirotonitor.

În versetul 7, se produce o schimbare de accent și de temă în sensul că, autorul Epistolei trece de la descrierea condițiilor pe care tre-

43. Com. Ia I Tim., P. G., LXII, 503.

44. *Ibidem*, 504.

45. Com. Ia I Tim., P. G., LXII, 503.

buie să le îndeplinească un *candidat* (vers. 6), la înfățișarea acelor însușiri pe care trebuie să le dovedească un *episcop hirotonit*, deci acela care este chemat să aplice, în Biserică, îndrumările pauline. Este o metodă de îndrumare *indirectă* a episcopului în funcțiune și una de îndrumare *directă* a celorlalți episcopi ai Bisericii, până la sfârșitul veacurilor. Folosind o asemenea metodă pe care o întâlnim și în I Timotei (3, 2-7), Sfântul Apostol Pavel se asigură de transcrierea, în Epistolă, a tuturor acelor îndrumări, care urmau să se transforme, în timpul, într-un adevărat cod de conduită și de acțiune al episcopului creștin.

Situația specială în care se găsea autorul Epistolei, Sfântul Apostol Pavel, explică deplin felul său de a proceda în pericopele de îndrumare a episcopilor nou rânduți în Efes și în insula Creta. El trebuia să ofere pentru totdeauna Bisericii acea Cartă indispensabilă privind preoția ierarhică sacramentală, pe slujitorii hirotoniți, îndrumând, în același timp, și acele persoane istorice cărora le adresa Epistolele de instalare, pe Timotei și Tit. Autorul Epistolei a urmărit, apoi, ca îndrumările sale să devină *publice*, adică să fie cunoscute tuturor celor interesați, întregii Biserici, deoarece orice rânduială, orice îndrumare, orice învățătură creștină au caracter public, deschis, Biserica, prin slujitorii ei, asigurându-le o maximă divulgare și propovăduire (Matei 10, 27; Luca 12, 3; Fapte 4, 19-20; 5, 29; Rom. 10, 14-18; II Tim. 1, 8; 2, 2; 4, 2, 17). Epistolele pastorale sînt, de aceea, *scrisori deschise*, conținutul lor urmînd să fie adus la cunoștința Bisericilor în fruntea cărora se aflau Timotei și Tit (cf. I Tim. 6, 21; II Tim. 4, 22; Tit 3, 15). Paralel cu instruirea și îndrumarea lui Timotei și Tit, autorul celor trei Epistole pastorale se asigură că și creștinii aparținînd celor două Biserici în fruntea cărora aceștia fuseseră rânduți episcopi, vor lua act de felul în care trebuie să fie și să se poarte episcopul, dar și de felul în care ei înșiși urmează să colaboreze cu acesta și cum să-l sprijine în lucrarea sa.

Referindu-se la această importantă funcțiune a Epistolelor lor pastorale, Sfântul Ioan Hrisostom precizează că aceste scrieri pauline arată virtuțile pe care un episcop trebuie să le aibă și anume să fie fără prihană, treaz, înțelept, cuviincios, primitiv de străini, destoinic să învețe pe alții, nebețiv (cf. I Tim. 3, 2-3; Tit 1, 7-8). «Acestea le pretinde Apostolul de la episcop, scrie Sfântul Ioan Hrisostom adresîndu-se creștinilor vremii sale, acestea pretinde-le și tu cîrmuitorului și nimic mai departe. Nu ești doar mai exact decît Pavel sau, mai precis, decît Duhul Sfînt»⁴⁵.

De aceea, vorbind, în Epistola către Tit (1, 5-6), despre necesitatea hirotonirii unor slujitori demni și împodobiti cu alese virtuți, în versetele 7-9, Sfântul Apostol Pavel stabilește o regulă pentru totdeauna privind conduita celor mai înalți cîrmuitori spirituali în Biserică: *episcopii*.

Dar chiar exegeza verbală propriu-zisă a textului în care sînt înfățișate însușirile pe care se cuvine să le dovedească pe de o parte) candidatul la Hirotonie, iar, pe de altă parte, episcopul, în funcțiune, argumentează susținerea că termenii *presbiteros* și *episkopos*, desemnează, în pericopa de care ne ocupăm (Tit 1, 5-9), două trepte distincte

45. *Com. la Tit*, P. G., LXII, 670.

ale preoției ierarhice sacramentale. În acest sens, trebuie precizat că un adjectiv capital pentru caracterizarea preotului și episcopului ca persoane cu o viață morală mai presus de orice critică și învinuire, cum este ἀνέγκλιτος, fără prihană, fără osîndă, apare, în pericopa amintită de două ori (1, 6 și 7). În primul caz, descrie o condiție pe care trebuia s-o împlinească cel ce aspira la treapta preoției, iar, în cel de-al doilea caz, pentru a caracteriza viața și conduita morală permanentă a episcopului în funcțiune. Dacă autorul Epistolei ar fi denumit, în versetele 5 și 7, pe unul și același slujitor hirotonit, adică pe preot, cum se consideră în general, evident că nu ar fi fost necesar să repete termenul anenkritos. Or, procedînd la repetarea acestui termen după ce anunță noua temă a expunerii sale prin introducerea termenului episkopos, autorul Epistolei atrage atenția cititorilor săi că este vorba, în continuare, de un alt slujitor bisericesc decît de acela pe care l-a denumit mai sus, prin termenul *presbiteros*. Într-o pericopă și în general, într-o Epistolă în care economia de mijloace de exprimare, este o trăsătură stilistică deosebită, repetarea adjectivului anenkritos, fără ca acest fapt să fie necesitat de dezvoltarea ca atare a expunerii în sensul că sînt descrise două persoane și două funcții distincte, ar apărea, de-a dreptul șocantă, oricum neobișnuită în aceste scrieri speciale ale Noului Testament cum sînt Epistolele pastorale.

Cunoaștem într-adevăr acest procedeu al repetiției chiar din Epistolele pastorale și chiar din pericopa paralelă celei de care ne ocupăm (vezi I Tim. 3, 1-13). Dar repetarea aceleiași condiții, deși în aceeași pericopă, privește două trepte distincte ale preoției ierarhice sacramentale. Astfel condiția: «bărbat al unei singure femei» (o singură dată căsătorit) întîlnită în prima parte a pericopei la care ne referim (I Tim. 3, 2) se repetă *ad litteram* în ultima parte a aceleiași pericope (3, 12). Dar repetiția este deplin justificată de faptul că, în cele două versete în care este folosită (3, 2 și 12), Apostolul autor vorbește despre două trepte distincte ale preoției ierarhice sacramentale: aceea a episcopatului și aceea a diaconiei. De altfel, termenul anenkritos apare în cele două pericope privind preoția ierarhică sacramentală din I Timotei (3, 2-13) și Tit (1, 5-9) de trei ori pentru a caracteriza pe diaconi (I Tim. 3, 10), pe preoți (Tit 1, 6) și pe episcop (Tit 1, 7).

Folosirea acestui termen pentru a exprima însușirile morale ale tuturor slujitorilor hirotoniți (episcop, preoți și diaconi) se justifică prin capacitatea semantică recapitulativă a acestui termen, care se caracterizează prin aceea că rezumă și descrie starea de perfectă moralitate a celui pe care-l caracterizează în raport cu semenii săi, care nu-i pot aduce nici un reproș în ce privește conduita și viața sa.

Chiar dacă alte repetiții pe care le întîlnim în textul din I Timotei 3, 2-13, nu sînt repetiții *ad litteram* ca aceea pe care am semnalat-o mai înainte, acestea pun, totuși, în lumină ideea că aceste repetiții nu apar decît pentru a caracteriza, de fiecare dată, slujitorii bisericești care urmează să fie hirotoniți sau chiar sînt hirotoniți în trepte diferite ale preoției ierarhice sacramentale. Astfel, de pildă, condiția ca slujitorul bisericesc să se ferească de viciul beției se repetă, în pericopa cuprinsă în I Timotei 3, 2-13 pentru a caracteriza, atît pe episcop (3, 2; vezi și Tit

1, 7), cit și pe diaconi (3, 8). Condiția ca slujitorii bisericești să facă dovada buneii cîrmuirii a propriilor lor case se repetă pentru a caracteriza, și pe episcop (vezi I Tim. 3, 4-5) și pe diaconi (vezi 3, 12; cf. Tit 1, 6). Se constată, deci, că repetarea unei îndrumări apostolice în pericopele asupra preoției ierarhice sacramentale nu se produce decît pentru a caracteriza, pe rînd, diferitele trepte ale ierarhiei bisericesti.

După cum se știe, una din motivările rînduirii lui Timotei ca episcop la Efes este și aceea că, în Biserica din acest oraș, unii creștini învățau altfel decît predica Biserica, iar Timotei era îndrumat să pună în vedere celor în cauză să înceteze acțiunile lor dăunătoare (I Tim. 1, 3-4). La o lectură atentă, se poate constata că și Epistola către Tit ne dezvăluie că destinatarul său, episcopul Tit, era chemat să desfășoare o lucrare asemănătoare cu aceea a lui Timotei, de dirză și neînduplecată împotriva și vestejire a acțiunilor devastatoare ale celor răzvrățiți împotriva dreptei credințe. Această îndatorire îi este transmisă lui Tit, în mod indirect, în pericopa privind conduita și îndatoririle episcopului (1, 7-9). În această pericopă, mai mult decît în pericopa paralelă din I Timotei (3, 2; vezi și II Tim. 2, 2), Apostolul autor îndatorează pe episcop în general și pe Tit în special «să fie puternic și să îndemne în învățătura cea sănătoasă și să convingă pe cei potrivnici» (Tit 1, 9). Această îndrumare a Sfintului Apostol Pavel care, în același timp, constituie și o exigență privind înalta pregătire teologică a episcopului, combativitatea de care trebuie să dea dovadă în acțiunile antisectare, este motivată astfel de autorul Epistolei: «Căci sint mulți (și) nesupuși, grăitori în deșert și amăgitori, mai ales din cei din tăierea împrejaur, cărora trebuie să li se închidă gura ca unora care răzvrătesc case (familii) întregi, învățînd, pentru cîștig urît, cele ce nu se cuvin» (1, 10-11). Textul de mai sus trebuie integrat în pericopa care începe în textul 1, 7 și care descrie însușirile și îndatoririle episcopului, inclusiv pe cele ale lui Tit. Același text (1, 10-11) ne dezvăluie în mod clar că Apostolul îl cheamă pe Tit la o susținută și necurmată strădanie împotriva uneltirilor și acțiunilor dascălilor mincinoși pentru că numai un slujitor hirotonit, cu o vastă experiență misionară și pastorală, putea să obțină acele rezultate deosebite de oprire și înlăturare definitivă a lucrării atît de dăunătoare a celor ce «pentru cîștig urît (învață) cele ce nu se cuvin» (Tit 1, 11). De aceea, în textul din Epistola către Tit (1, 7-11), trebuie să vedem o îndrumare indirectă a activității zilnice și specifice a lui Tit ca episcop al Bisericii din Creta și, prin el, a tuturor episcopilor care, după el, vor fi rînduiți în Biserică, pentru că nu e de conceput ca sarcini atît de dificile ca cele stabilite în Epistola către Tit (1, 9-11) să fie încredințate unor slujitori de curînd hirotoniți, fără vreo experiență misionară și pastorală deosebită, fără o pregătire teologică adecvată, cum se anunțau a fi acei preoți pe care Tit, urma să-i hirotonească în fiecare din cetățile Cretei.

Comentînd cuvintele Apostolului neamurilor: «Să fie puternic și să îndemne în învățătura cea sănătoasă», Sfintul Ioan Hrisostom arată că acestea au fost scrise pentru a caracteriza lucrarea *episcopului*, pregătirea sa competentă, aptitudinile sale de combatant destoinic pentru cauza adevărului evanghelic. «Cel ce nu știe să combată pe vrăjmașii (credinței celei adevărate) și să robească orice cuget lui Hristos și să

îndrepte gândirea, cel ce nu cunoaște cum trebuie să propovăduiască credința cea adevărată, acela trebuie să stea departe de scaunul de învățător»⁴⁶ (de episcop).

Într-un cuvânt, se poate trage concluzia și susține că, folosind termenul *episkopos* în Epistola către Tit, Apostolul neamurilor denumește pe slujitorul bisericesc hirotonit în cea mai înaltă treaptă a preoției ierarhice, adică pe episcop.

Al *cincilea text* al Noului Testament în care întâlnim termenul *episkopos*, tot la singular ca în Timotei (3, 2) și Tit (1, 7) este I Petru 2, 25 : «Căci erați ca niște oi rătăcite, dar v-ați întors acum la Păstorul și Episcopul (ἐπίσκοπον) sufletelor voastre» (I Petru 2, 25). Deși, aparent, acest text nu ne conduce la o lărgire a cunoștințelor noastre despre treapta episcopatului în epoca apostolică, la o cercetare mai atentă, putem să identificăm, în această interesantă expunere a Sfântului Apostol Petru, elemente deosebit de valoroase în încercarea de a defini locul și funcția episcopatului ierarhic în Biserica acelei epoci în care a fost scrisă Epistola întâi a Sfântului Apostol Petru.

În primul rînd este elocventă și, în același timp, interesantă, așezarea termenului *episkopos* lângă acela de *ὁ ποιμήν*, păstor, pe lângă care *episkopos* apare ca un sinonim, ca o apozitie explicativă, ceea ce e de natură să contribuie, la definirea și adincirea conceptului de episcop în Biserica acelei epoci. Fiind folosit ca un sinonim al termenului *poimn* (păstor), termenul *episkopos* trebuie să fie privit ca nume ierarhic al păstorului spiritual despre a cărui necesitate, lucrare și importanță Mîntuitorul vorbește atât de des și în expuneri atât de ample (Matei 9, 36 ; 26, 31 ; Marcu 6, 34 ; 14, 27 ; Ioan 10, 1-16; cf. Efes. 4, 11 ; Evrei 13, 20). Urmează că trebuie să înțelegem că, definind rolul și funcția păstorului spiritual în raport cu cei păstoriți de el, Mîntuitorul dezvăluie lucrarea și importanța treptei ierarhice a episcopatului. Faptul este de natură să contribuie, în mod decisiv, la formulările pe care trebuie să le cuprindă acel capitol al pimenicii creștine care prezintă expuneri asupra importanței funcției episcopale în Biserică.

Textul din I Petru 2, 25 este deosebit de important prin aceea că, aplicînd termenul *episkopos* Persoanei Mîntuitorului, autorul Epistolei afirmă, cel puțin indirect, existența treptei ierarhice a episcopatului în Biserica acelei epoci, în general și în acele Biserici cărora le este adresată Epistola (1, 1), în special. Sfîntul Apostol Petru nu ar fi putut folosi termenul *episkopos* pentru a-l aplica lui Hristos într-o perioadă de timp ca aceea în care și scrie Epistola (anul 67), dacă treapta episcopatului nu ar fi existat, ea însăși, în Biserica aceluși timp, deoarece destinatarii Epistolei nu i-ar fi înțeles sensul. Aplicînd acest termen Mîntuitorului, Sfîntul Apostol Petru subliniază noblețea funcției și lucrării episcopale în Biserică (cf. I Tim. 3, 1), necesitatea ei pentru viața creștină și pentru creștinii înșiși care alcătuiesc Biserica. Această întrebuintare a termenului *episkopos* este, totodată, o chemare a episcopilor în funcțiune la îndeplinirea exemplară a îndatoririlor lor, constituînd, în acest sens, și o îndrumare pastorală a acestora. În sensul acesta, pledează clasicul text din Epistola întâi a Sfîntului Apostol Petru de îndrumare a slujitorilor

46. *Com. la Tit*, P. G., LXII, 679.

hirotoniți în activitatea lor pastorală de zi cu zi (5, 1-5). În acest text, Sfântul Apostol Petru adresează tuturor slujitorilor hirotoniți importante îndemnuri privind modul în care trebuie să se poarte față de creștinii pe care sînt chemați să-i păstorească, lăsîndu-ne o schiță completă a aceluiași comportament ideal spre care trebuie să năzuiască neîncetat orice păstor spiritual.

Ca argument și teme, și ca justificare a intervenției și îndrumării sale, Sfântul Apostol Petru face o deosebit de elocventă precizare, care depășește, prin importanța pe care o prezintă pentru înțelegerea unor aspecte generale privind existența și activitatea ierarhiei bisericești în acea epocă, cadrul strict al contextului în care apare. Această precizare este cuprinsă în preambulul îndrumărilor pe care Sfântul Apostol Petru le adresează slujitorilor bisericești hirotoniți: «*Pe preoții (presbiterous) cei dintre noi, îi rog ca unul ce sînt împreună-preot (ὁ συμπρεσβύτερος) și martor al patimilor lui Hristos...*» (5, 1). Ca și în cazul în care Iisus Hristos însuși este numit episcop (vezi 2, 25) pentru a arăta însemnătatea treptei episcopatului în Biserică, Sfântul Apostol Petru procedează, și de această dată, în mod asemănător. El afirmă că slujitorii hirotoniți numiți aici preoți (presbiteri) împlinesc, în Biserică o lucrare asemănătoare și, pînă la un punct, identică celei a Apostolului. Acesta este motivul pentru care Apostolul autor și îndrumător își dă numele de împreună-preot (simpresbiteros). Faptul e de natură să sublinieze originea apostolică și, în același timp, divină, a preoției ierarhice, deoarece Apostolii au primit harul preoției de la Însuși Hristos (vezi de ex. Ioan 20, 22-23) și, deci, să o înfățișeze ca o realitate profundă integrată constituției teandrice a Bisericii. Metoda aleasă de Sfântul Apostol Petru pentru a pune în lumină existența, lucrarea și importanța celor două trepte ale preoției ierarhice sacramentale, cea a episcopatului și cea a presbiteratului, este nu numai cea mai oportună din punct de vedere pedagogic, dar și cea mai indicată pentru a arăta descendența apostolică și, în final, divină, a acestor două trepte ierarhice ale preoției.

În concluzie, se poate spune că termenul *episkopos* parcurge două etape distincte în ce privește folosirea și sensul semantic în Cărțile Noului Testament. În prima din aceste etape, termenul pe care-l analizăm denumește *funcțiunea episcopală*, de ocrotire și protecție a creștinilor aflați în situația de a nu mai beneficia de sprijinul și îndrumarea Apostolului întemeietor, acesta fiind silit de împrejurări de a nu mai putea să-și îndeplinească atribuțiunile de protector și îndrumător al comunităților înființate prin slujirea sa de propovăduitor al Evangheliei. Această funcțiune putea fi împlinită de *preoți*, adică de cei mai înalți slujitori hirotoniți existenți în Bisericile întemeiate în lumea păgînă în acel moment istoric în care nu fuseseră încă rînduiți episcopi. Mărturiile ale acestei situații sînt cuprinse în Faptele Apostolilor (20, 28) și în Epistola către Filipeni (1, 1).

În cea de-a doua etapă a întrebunțării sale, în Cărțile Noului Testament (I Tim. 3, 2; Tit 1, 7), termenul *episkopos* indică *treapta episcopatului*, cea mai înaltă a preoției ierarhice sacramentale, întrucît, în momentul în care este întrebunțat, această treaptă ierarhică fusese instituită în Biserica Efesului și în cea a insulei Creta cărora, prin interme-

diul episcopilor lor, le sînt adresate Epistola întii către Timotei și Epistola către Tit. Mai mult decît atît, termenul *episkopos* este aplicat lui Timotei (I Tim. 3, 2; cf. 4, 14) și Tit (1, 7).

Folosirea de către Sfîntul Apostol Petru a termenului *episkopos* ca apelativ al Mîntuitorului în contextul: «V-ați întors acum la Păstorul și Episcopul sufletelor voastre» (I Petru 2, 25) constituie un argument pentru existența, în Biserica acelei epoci, a treptei ierarhice a episcopatului și, totodată, pentru afirmarea importanței și sublimului acestei slujiri în comunitățile creștine.

b. Alegerea și Hirotonia episcopului. Nu încapă nici o îndoială că alegerea, Hirotonia și instalarea, într-un cuvînt, rînduirea unui episcop în fruntea unei Biserici, a constituit, și în epoca apostolică, un eveniment major cu ample și profunde rezonanțe în viața tuturor comunităților creștine. Un astfel de eveniment nu s-a putut produce și nu s-a produs la voia întîmplării, ci a fost, în toate cazurile, îndelung și meticolos pregătît de cîrmuirea bisericească cea mai înaltă din epocă. În cărțile Noului Testament, nu vom putea afla date și informații sistematice, cuprinse în expuneri speciale, asupra felului în care s-a făcut alegerea, Hirotonia și instalarea primilor episcopi în epoca de început a Bisericii pentru că altul este țelul pe care și-l propun autorii sfinți ai cărților Noului Testament. Dar ar fi greșît să se considere că un astfel de eveniment a putut să treacă neobservat și fără nici o rezonanță în paginile cărților sfinte.

Înainte de orice, trebuie să se pornească, în elucidarea problemelor pe care le ridică acest capitol al prezentării de față, de la acele fapte și evenimente petrecute în viața Bisericii din Ierusalim, care, prin producerea lor pentru *întîia oară*, în istoria Creștinismului, au caracter de model și de prototip, de cap de serie al altor fapte și evenimente identice sau asemănătoare din istoria viitoare a Bisericii. Aceste evenimente și fapte din viața Bisericii din Ierusalim sînt importante și au caracter de prototip nu numai pentru că ele s-au produs *întîia oară* în istoria Creștinismului, ci și pentru aceea că ele sînt rezultatul consensului celui mai larg, s-ar putea spune al consensului general al tuturor creștinilor din Ierusalim în frunte cu cei mai înalți cîrmuitori ai Bisericii din Cetatea Sfîntă, cu Sfinții Apostoli. În numeroase Biserici din epoca apostolică, se semnalează lucrarea și prezența pentru perioade mai lungi sau mai scurte a unuia sau altuia din Sfinții Apostoli, dar, în nici una din aceste Biserici, nu s-a aflat, concomitent, o perioadă atît de mare de timp, *toți cei doisprezece* Apostoli ai Domnului, ca în Ierusalim. Faptul are o deosebită importanță nu numai pentru propovăduirea Evangheliei în acest oraș important și pentru consolidarea Bisericii care luase ființă aici, dar și pentru stabilirea și crearea acelor structuri și instituții care sînt, în același timp, sacramentale și organizatorice și care vor asigura continuarea lucrării Sfinților Apostoli în Biserica locală și universală ca și posibilitatea implantării acestei instituții divino-umane în orice tip de societate omenească.

Ierusalimul a constituit cadrul ideal în care au luat ființă istorică nu numai Biserica însăși, ci și toate acele forme și structuri sacramentale și organizatorice despre care am amintit mai sus.

Dacă observăm cu atenție, se poate constata din relatările cuprinse în primele cinci capitole ale Faptelor Apostolilor că, paralel cu propovăduirea Evangheliei și cu organizarea vieții creștine, Sfinții Apostoli s-au preocupat de rînduirea, prin Hirotonie, a celor dintii slujitori bisericești (Fapte 6, 1-6; cf. 11, 30; 15, 2, 4, 6, 22, 23), care vor sprijini activitatea misionară a Sfinților Apostoli (vezi 6, 7-8, 60) și cea de cîrmuire a obștilor de credincioși din Ierusalim (6, 1-6). Prin rînduirea celor dintii slujitori hirotoniți la Ierusalim, Sfinții Apostoli au asigurat și sporirea numărului de misionari creștini, care, după martiriul Sfîntului Ștefan, vor duce învățătura evanghelică în Iudeea, Galileea și Samaria și, apoi, pînă în Fenicia, Cipru și în Antiohia Siriei (Fapte 11, 19-20). În orice caz, rînduirea primilor slujitori hirotoniți se înscrie printre primele activități ale Sfinților Apostoli desfășurate în Biserica Ierusalimului, ceea ce arată urgența și importanța acestei lucrări.

Din prima pericapă în care se descrie rînduirea diaconilor eleniști, în Biserica Ierusalimului întîlnită în Faptele Apostolilor, se constată, în mod limpede, că acest eveniment s-a produs ca urmare a ivirii unor necesități stringente în viața comunităților creștine din Cetatea Sfîntă. «În zilele acelea, citim în Faptele Apostolilor, *înmulțindu-se ucenicii*, eleniștii murmurau împotriva evreilor pentru că văduvele lor erau trecute cu vederea la slujirea cea de fiecare zi» (6, 1). Din acest text, rezultă că alegerea și hirotonia diaconilor eleniști a fost precedată de constatarea înmulțirii creștinilor și de apariția, din această pricină, a nemulțumirii eleniștilor ale căror văduve erau trecute cu vederea de diaconii evrei⁴⁷ la slujirea cea de fiecare zi, în primul rînd, la agape. Mai înainte de această alegere și hirotonire a diaconilor eleniști, a avut loc, tot ca urmare a ivirii unor necesități în viața comunităților creștine, hirotonirea diaconilor evrei. Avem, în acest text, motivarea și justificarea oricărei hirotonii în Biserică și anume înmulțirea credincioșilor, a comunităților creștine și nevoia împlinirii trebuințelor lor spirituale printr-o asistență creștină acordată de acele persoane bisericești înzestrate cu har profețesc, rînduite sacramental.

Dacă ținem seama că, în pericapă cuprinsă în Faptele Apostolilor 6, 1-6, se precizează că, după stabilirea necesității rînduirii unor noi diaconi în Biserica Ierusalimului, Sfinții Apostoli au invitat pe creștinii din cetatea Sfîntă să aleagă pentru slujirea diaconiei «șapte bărbați cu nume bun» (6, 3) din mijlocul lor, iar, în final, cei doisprezece au administrat Taina Hirotoniei celor aleși de «mulțimea ucenicilor» (6, 6). Avem în față o reprezentare a tuturor elementelor și momentelor care compun marele eveniment al rînduirii slujitorilor bisericești hirotoniți. Acestea se vor regăsi, sub o formă sau alta, ori de cîte ori evenimentul Hirotoniei se va repeta în viitor, deoarece descrierea din Faptele Apostolilor 6, 1-6 are caracter de prototip, dat fiind și faptul că procedura urmată, în acest caz, este stabilită de Sfinții Apostoli înșiși. În consecință, aceste componente ale evenimentului Hirotoniei celor șapte diaconi eleniști vor fi întîlnite și în cazul alegerii și Hirotoniei unui episcop. Numai că, în această împrejurare, cele trei etape sau momente alcătuitoare

47. Vezi dezbaterea asupra existenței diaconilor evrei înainte de hirotonirea diaconilor eleniști la Prof. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 20-23.

ale evenimentului rînduirii unui astfel de înalt slujitor bisericesc comportă trecerea unor termene mult mai îndelungate decît cele respectate în cazul diaconilor, de pîldă. Pentru că, dacă în cazul diaconilor sau preoților, rînduirea și Hirotonirea lor stă sub semnul *urgenței*, o comunitate creștină neputîndu-și desfășura o activitate normală, mai cu seamă în absența preoților (cf. Fapte 14, 23), rînduirea episcopului nu putea să se producă îndată după întemeierea unei comunități locale atîta timp cît Apostolul întemeietor putea să le îndrume personal prin Epistole, prin scurte vizite de revenire (vezi de ex. 15, 36, 41, 16, 1-6; 20, 1-3) sau, în cazuri deosebite, prin trimiși speciali (I Tes. 3, 1-6; I Cor. 4, 17; II Cor. 2, 13; 7, 6-7, 13-14 etc.). Pe de altă parte, alegerea și desemnarea unui episcop necesita un termen cu mult mai mare de verificare, de examinare și de formare decît în cazul diaconilor și preoților pentru că episcopul devenea, practic, urmașul, cu drepturi depline, al Apostolului, în Biserica locală.

În mod concret, necesitatea rînduirii primilor episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, a apărut către sfîrșitul epocii apostolice, către anii 64-65, odată cu ivirea sumbrei dar previzibilei perspective a dispariției Sfîntului Apostol Pavel prin truda căruia au luat ființă cele mai numeroase Biserici din Imperiul Roman. Această necesitate a rînduirii primilor episcopi în aceste Biserici întemeiate de Sfîntul Apostol Pavel se profilează încă din momentul în care libertatea și chiar viața Apostolului neamurilor erau puse în pericol, după încheierea celei de-a treia călătorii misionare (Fapte 20, 23-25, 38; 21, 11-13). În mod direct, această necesitate capătă expresie și contur prin folosirea termenului episkopos pentru a indica îndatoririle preoților din Efes (Fapte 20, 28) și din Filipi (Filip. 1, 1) în condițiile în care, din motive de forță majoră, Apostolul întemeietor nu-și putea îndeplini atribuțiunile de îndrumător al Bisericilor pe care le întemeiase. Acesta este momentul care anunță iminența instituirii trepte ierarhice a episcopatului și în Bisericile întemeiate între neamuri.

Alegerea a celor persoane care vor fi chemate să primească harul preoției în cea mai înaltă treaptă ierarhică este un proces de lungă durată care începe, practic, cu primirea posibilului candidat în rîndul ucenicilor și colaboratorilor unuia din Sfinții Apostoli, ai Sfîntului Apostol Pavel în cazul în care alegerea privește rînduirea unor episcopi în Bisericile întemeiate de Apostolul neamurilor. Deoarece principiul care va fi respectat și aplicat în cazul alegerii candidaților la episcopat este acela că, în general, recomandarea finală în vederea admiterii cuiva la Hirotonia în treapta episcopatului, va aparține Apostolului întemeietor, cum se întîmplă în cazul lui Timotei, a cărui evoluție, formare și pregătire pentru treapta episcopatului, au caracter de prototip⁴⁸ pentru toate evenimentele identice care se vor produce în istoria Bisericii întemeiate în lumea păgînă.

48. Eusebiu de Cezareea (*Istoria bisericească*, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae în Eusebiu de Cezareea, *Scrieri, partea întâi* în col. «Părinți și scriitori bisericești», 13, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, cartea a III-a, 4, 4, p. 101) scrie că Sfinții Apostoli Petru și Pavel «au fost ajutați de nenumărați colaboratori sau «împreună lucrători» cum îi numește același Apostol (Sfîntul Pavel, Filip. 2, 25). Mulți dintre ei au fost socoțiți de el (de Pavel) «vrednici de o

Acele condiții și criterii care vor sta la baza actului alegerii candidatului la hirotonie în treapta cea mai înaltă a preoției ierarhice sacramentale, aceea a episcopatului, au fost mai întâi constatate și aplicate în procesul complex și de lungă durată al pregătirii acestui candidat și numai apoi, ele au fost transcrise în Epistolele pastorale în acele pericope speciale care le cuprind (I Tim. 3, 1-7; Tit 1, 7-9). Este foarte probabil că unele din aceste însușiri pe care Apostolul neamurilor le înscrie între condițiile pe care trebuie să le îndeplinească cel ce aspiră la treapta episcopatului să-i fi fost sugerate de aleasa conduită creștină și morală a lui Timotei, de viața sa creștină, în care-și făcuseră loc și practici ascetice (I Tim. 5, 23), de puternica lui credință sau de înclinația sa spre studiu și meditație religioasă (vezi I Tim. 1, 8; II Tim. 1, 5; 3, 10-11, 14-15 etc.)⁴⁹, motiv pentru care va și beneficia de atâtea bune mărturii și proorocii favorabile în diverse împrejurări din cursul activității sale misionare (Fapte 16, 2; I Tim. 1, 18; 4, 14; cf. 6, 13); acestea, la rândul lor, vor deveni condiție pentru admiterea persoanelor bisericesti la Hirotonia în treapta episcopatului. Imaginea ideală a primilor episcopi rânduți în Bisericile întemeiate între neamuri, dintre ucenicii și colaboratorii Sfântului Apostol Pavel s-a conturat treptat-treptat, de-a lungul a mai mulți ani (14-15 ani în cazul lui Tit și Timotei, vezi Gal. 2, 1 și Tit 1, 5; Fapte 16, 1-3 și I Tim. 1, 3-4) prin formarea în această direcție a unora dintre acești ucenici, pornindu-se însă de la acele înclinații naturale ale acestora spre studiu, spre o viață religioasă și morală înaltă și chiar ascetică (vezi I Tim. 5, 23), într-un cuvânt spre realizarea aceluși prototip al trăirii integrale a adevărului creștin năzduind neîntrerupt spre sfințenie și desăvârșire.

Sfântul Apostol Pavel va purta de grijă ca tot acest tezaur de experiențe spirituale și de trăiri creștine agonisit din îndrumarea directă a celor mai apropiați ucenici și colaboratori ai săi, din viața și experiența primelor comunități creștine, dar și din viața religioasă aleasă a acestora, să fie valorificat în acele pericope din Epistolele pastorale în care sînt înfățișate însușirile pe care trebuie să le dovedească episcopul ca și candidatul la Hirotonia în treapta episcopatului (I Tim. 3, 2-7; Tit 1, 7-9).

Încercînd o sistematizare a expunerii pauline asupra însușirilor de care trebuie să dea dovadă episcopul ca și candidatul la episcopat (I Tim. 3, 2-7 și Tit 1, 7-9), se poate observa că textele în cauză prezintă, în primul rînd, *profilul moral* al acestora. Atît candidatul la episcopat cît și

neștearsă amintire». «Cîți dintre aceștia, scrie Eusebiu de Cezareea, s-au făcut adevărați rîvnitori spre a fi socotiți vrednici urmași ai lui Pavel și ai lui Petru (ca să poată paște (ca episcopi) Bisericile întemeiate de aceștia, nu-i lucru ușor de spus, în afară de cei despre care ne informează chiar scrierile Apostolului Pavel» (*Ibidem*). Din listele episcopilor rînduți ca cei dinții într-o Biserică sau alta, așa cum acestea ne sînt cunoscute din Istoria bisericească a lui Eusebiu de Cezareea, rezultă că, aproape toți, au fost ucenici și colaboratori ai Sfinților Apostoli (cartea a III-a, 4, 5, 8, 9, 10).

49. Vezi o expunere detaliată asupra concordanțelor dintre însușirile dovedite de Timotei de-a lungul timpului petrecut în preajma Sfântului Apostol Pavel ca ucenic și colaborator și cele cerute candidatului la hirotonia în treapta episcopatului (I Tim. 3, 2-7) la Pr. Sabin Verzan, *Epistola întâi către Timotei a Sfântului Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentariu*, teză de doctorat, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990 (extras), p. 70-72.

episcopul însuși se cuvine să fie «fără prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor, înțelept, cuviincios... nebețiv..., blînd, pașnic, neiuibitor de argint» (I Tim. 3, 2-3 ; vezi și Tit 1, 7-8)⁵⁰.

O importantă însușire pe care trebuie s-o dovedească episcopul cu deosebire este cea exprimată de termenul grecesc *didaktikos* care este tradus în limba română prin sintagma : «destoinic să învețe pe alții» (I Tim. 3, 2 ; II Tim. 2, 2 ; 2, 24). «Această însușire, scrie Sfintul Ioan Hrisostom, nu este cerută celui cîrmuit, dar ea este necesară în cel mai înalt grad, celui căruia i s-a încredințat cîrmuirea»⁵¹. După cum notează Teodoret al Cirului, Sfintul Apostol Pavel nu vorbește aici de cel ce are darul elocinței, ci de cel ce este cunoscător al învățaturii dumnezeiești pe care o poate înfățișa celor mulți⁵². Un episcop se cuvine să fie bun cunoscător al Sfintei Scripturi (II Tim. 3, 15-16) pe care trebuie s-o interpreteze în mod corect (II Petru 3, 16). El trebuie să se hrănească «cu cuvintele credinței și ale buneii învățături», căreia i-a urmat (I Tim. 4, 6), să fie cunoscător al «învățaturii sănătoase» (I Tim. 1, 10; II Tim. 4, 3 ; Tit 1, 9; 2, 1), al dreptarului învățaturii (II Tim. 1, 13) pe care trebuie să-l ocrotească cu ajutorul Sfintului Duh Care sălășluiește în el ca și în Apostolul îndrumător (II Tim. 1, 14). Învățătura episcopului care a ucenicit pe lângă Apostolul neamurilor este aceea pe care a auzit-o din expunerea publică, făcută «cu mulți martori de față» (II Tim. 2, 7) de către însuși Sfintul Apostol Pavel. El trebuie să transmită și să încredințeze «la oameni credincioși, care vor fi destoinici să învețe pe alții» (II Tim. 2, 2) numai o asemenea învățatură expusă public. Episcopul și, în general, propovăduitorul ortodox se deosebește radical de acei colportori de false învățături «care se viră prin case și robesc femeiuști împovărate de păcate și purtate de multe feluri de poftă, mereu învățînd și neputînd niciodată să ajungă la cunoașterea adevărului» (II Tim. 3, 6-7).

În Epistola către Tit, exigența ca episcopul să fie un priceput și bun învățător este formulată în termeni și mai categorici. Episcopul trebuie ca, înainte de toate, să urmeze «cuvîntul cel credincios după învățatură ca să fie puternic și să îndemne la învățatura cea sănătoasă și să convingă pe cei potrivnici» (1, 9). În acest text paulin, cerința ca «episcopul să fie învățat în ce privește cuvîntul cel credincios», adică autentic, care este conform cu învățatura (kata tin didahin) se condiționează o altă însușire a episcopului-învățător și anume aceea de a fi puternic (dinos) spre a îndemna la «învățatura cea sănătoasă». Scopul urmărit prin activitatea învățătoarească a episcopului nu este numai acela de a aduce la cunoștința oamenilor învățatura creștină, ci și acela «de a convinge pe cei potrivnici» (Tit 1, 9). În acest text, Apostolul neamurilor are în vedere, în primul rînd, pe cei ce se îndepărtau de la credință, care «sînt mulți și nesupuși, grăitori în deșert și amăgitori» (Tit 1, 10). După

50. Expuneri dezvoltate asupra acestor texte pauline la Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *Sfîntul Apostol Pavel despre personalitatea religioasă-morală a păstorului de suflet. Considerațiuni exegetice și pastorale privitoare la Cap. III al Epistolei I către Timotei*, în «*Studii Teologice*», VII (1955), nr. 3-4, p. 212 ș.u., Pr. Sabin Verzan, *Epistola întâi către Timotei*, p. 251-259.

51. *Com. la I Tim.*, P. G., LXII, 548.

52. *Com. la I Tim.*, P. G., LXXXII, 805.

cum se știe, față de această categorie de creștini, trebuie să se urmeze o procedură ca aceea pe care o stabilește Mântuitorul: «De-ți va greși ție fratele tău, mergi, muștră-l pe el între tine și el singur. Și de te va asculta, ai câștigat pe fratele tău. Iar de nu te va asculta, ia cu tine încă unul sau doi, ca din gura a doi sau trei martori să se statornicească tot cuvîntul. Și de nu-i va asculta pe ei, spune-l Bisericii» (Matei 18, 15-17). În toate etapele acestei proceduri, trebuie să se manifeste nu numai persuasiunea cîrmuitorului spiritual, ci și puterea de convingere a acestuia, darul său de a reliefa adevărul creștin și frumusețile acestuia și acela de a găsi cele mai bune metode de a convinge pe cel ce s-a îndepărtat de la adevărul evanghelic de greșeala în care se află. Astfel de însușiri trebuie să împodobească mai cu seamă pe episcop, deoarece lui îi revine îndatorirea de a convinge pe cel ce s-a îndepărtat de la credință de greșeala sa, cel puțin în ultima etapă a procedurii de îndreptare. Căci, după constatarea imposibilității îndreptării celui aflat în greșeală, episcopului îi revine îndatorirea îngrată, dar indispensabilă, de a pronunța excluderea acestuia din Biserică pentru un timp sau pentru totdeauna, aceasta depinzînd, desigur, de purtarea celui îndepărtat din Biserică (vezi I Tim. 1, 19-20 ; I Cor. 5, 2, 5 ; Tit 3, 10-11).

Dacă se stabilește o legătură, care ne apare evidentă, între cerința ca episcopul să fie puternic pentru a convinge pe cei potrivnici adevărului credinței (Tit 1, 9) de greșeala lor și între îndrumarea dată lui Tit în aceeași Epistolă (3, 10) de a discuta personal cu ereticul încercînd să-l îndrepte și să-l readucă la adevărul credinței, rezultă, în mod limpede, că îndrumările de la începutul Epistolei către Tit (1, 9) sînt adresate și privesc în primul rînd pe episcopul Bisericii căruia îi revine rolul de a judeca și sancționa pe cei ce greșesc (I Tim. 5, 20-21). Ei moștenesc această putere de la Sfinții Apostoli (Fapte 5, 1-10 ; I Cor. 5, 3 ; I Tim. 1, 19-20).

Comentînd cuvintele Apostolului neamurilor din Epistola către Tit 1, 9, Sfințul Ioan Hrisostom numește scaunul episcopal «tronul învățaturii»⁵³, spunînd că cel ce nu cunoaște învățătura cea adevărată a Bisericii și nu poate s-o propovăduiască, trebuie să stea departe de slujirea episcopală⁵⁴.

Pentru episcop, lectura Sfintei Scripturi trebuie să fie, ca și pentru episcopul Timotei, o îndeletnicire zilnică (I Tim. 4, 13, 16; cf. II Tim. 3, 15). Acesta este un mijloc de descoperire a credinței «celei întru Hristos Iisus» (II Tim. 3, 15). Această îndeletnicire este deosebit de folositoare, căci, pe această cale, «omul lui Dumnezeu» (slujitorul bisericesc) ajunge «să fie desăvîrșit, bine pregătît pentru orice lucru bun» (II Tim. 3, 17). Prin ascultarea asiduă a predicii Sfîntului Apostol Pavel, prin cercetarea zilnică a Sfintei Scripturi și prin exercițiul continuu al propovăduirii evanghelice, Timotei care va deveni primul episcop al Bisericii din Efes, primea, din partea dascălului și îndrumătorului său, această caracterizare: «El vă va aduce aminte căile mele cele întru Hristos, cum învăț eu pretutindeni, în toată Biserică» (I Cor. 4, 17). O referință ca cea de mai sus și altele de acest fel (Filip. 2, 22; I Tes. 3, 2; II Tim.

53. Com. la Epistola către Tit, P. G., LXIII, 575.

54. Ibidem.

3, 10-11), au netezit calea alegerii și hirotonirii lui Timotei ca episcop al Bisericii din Efes.

În procesul îndelungat și laborios la care, într-un anumit fel, participă întreaga Biserică prin bunele mărturii pe care le aduce în legătură cu eventualii candidați la treapta episcopatului (vezi, pentru Timotei Fapte 16, 2; I Tim. 1, 18; cf. I Cor. 4, 17; Filip. 2, 22; I Tes. 3, 2) și chiar cei dinafară (I Tim. 3, 7; cf. I. Cor. 10, 32), înalta cîrmuire bisericească (I Tim. 4, 14; cf. Gal. 2, 9), un accent deosebit se pune pe experiența misionară și pastorală agonisită de posibilul candidat la treapta episcopatului. În toate caracterizările pe care Sfîntul Apostol Pavel i le face lui Timotei sînt scoase în relief însușirile acestuia de ales și competent misionar și cîrmuitor spiritual al creștinilor. Timotei este, după cuvîntul Apostolului neamurilor un adevărat purtător de grijă față de nevoile spirituale ale creștinilor din Filipi (Filip. 2, 20), care nu caută niciodată ale sale, ci pe cele «ale lui Iisus Hristos» (2, 21), fiind oricînd gata să aducă la cunoștința creștinilor căile Apostolului neamurilor, «cele întru Hristos Iisus», cum învață acesta «pretutindeni în toată Biserica» (I Cor. 4, 17). Despre experiența dobîndită de Timotei, un viitor episcop în epoca apostolică, vorbește, în mod cuprinzător Sfîntul Apostol Pavel, cînd, dintr-o detenție foarte aspră (II Tim. 1, 8, 16), îi scrie ucenicului său iubit: «Tu însă (în contrast cu alți creștini) mi-ai urmat în învățătură, în purtare, în năzuință, în credință, în îndelungă răbdare, în dragoste, în stăruință, în prigonirile și suferințele care mi s-au făcut în Antiohia, în Iconiu, în Listra» (II Tim. 3, 10-11). Textul de mai sus pune în lumină nu numai acele direcții în care s-a afirmat fidelitatea și urmarea de către Timotei a exemplului Sfîntului Apostol Pavel, ci și lunga perioadă de timp pe care a petrecut-o în apropierea sa cel ce avea să devină primul episcop al Efesului. Faptul face dovada nu numai a afecțiunii care lega și apropia pe cei doi misionari creștini, ci și a slujirii și mărturisirii aceleiași învățături creștine, care devenise țelul comun al întregii lor existențe. Această identitate de credință, de țel și de lucrare dintre un Apostol și ucenicul său este o condiție *sine qua non* a posibilității ca Timotei să dobîndească acea statură de slujitor bisericesc care să-l îndreptățească a deveni episcop, deci urmaș al Apostolului neamurilor, în cel mai deplin înțeles al cuvîntului într-o anumită Biserică. Numai dacă ajunge pe astfel de culmi ale viețuirii creștine, episcopul poate deveni pildă «credincioșilor în cuvînt, în purtare, în dragoste, în credință, în curăție» (I Tim. 4, 12), altfel spus: «întru toate» (Tit 2, 7). Numai astfel și episcopul dobîndește îndreptățirea de a cîrmui pe toți membrii Bisericii din Efes și din împrejurimi, fie că sînt clerici hirotoniți (I Tim. 5, 17-19; cf. 3, 2-13; 5, 22; Tit 1, 5-9) sau credincioși (I Tim. 4, 6, 11; 5, 1-16 etc.).

Este o condiție a mîntuirii personale a episcopului și a turmei încredințate lui spre păstorire (I Tim. 4, 16) ca propășirea sa spirituală «să fie vădită tuturor» (I Tim. 4, 15), ceea ce impune un drum mereu ascendent al viețuirii sale creștine. Într-un cuvînt, episcopul este întruchiparea celor mai înalte virtuți evanghelice care trebuie să fie vădite tuturor.

Desigur, o întrebare firească pe care și-o pune exegetul în legătură cu alegerea primilor episcopi, care vor deveni, în modul cel mai propriu, urmașii Apostolilor în Biserica locală, privește *modul în care s-a produs această alegere, procedura care s-a aplicat la astfel de situații.*

Am arătat că, în Epistolele pastorale, Sfântul Apostol Pavel a inclus pericole speciale în care sînt înfățișate însușirile de care trebuie să facă dovada candidații la Hirotonie, inclusiv la treapta episcopatului (I Tim. 3, 1-13; Tit 1, 7-11). Dar, în Epistolele pastorale (vezi mai ales I Tim. 1, 18-19; 4, 6-7, 12-16; 6, 11-14, 20; II Tim. 1, 6-8, 13-14; 2, 1-2, 7-8, 15-16, 22-25; 4, 1-5 etc.), se cuprind și alte numeroase expuneri din care rezultă felul în care trebuie să-și desfășoare activitatea un episcop, însușirile de care trebuie să dea dovadă în lucrarea sa zilnică. Acest fapt dovedește că un eveniment atît de important ca rînduirea unui episcop a fost pregătit cu o foarte mare atenție de cîrmuirea bisericească din acel timp al sfîrșitului epocii apostolice. Înscrierea acestor exigențe privind însușirile candidatului la Hirotonie ca și ale slujitorilor bisericești hirotoniți în Epistolele pastorale se produce în acel moment din istoria Bisericii în care va avea loc acest eveniment al instalării primilor episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, deoarece aplicarea acestora cădea exclusiv în sarcina episcopului. Anterior alegerii și Hirotoniei diaconilor și preoților cădeau în sarcina Apostolilor întemeietori și îndrumători. Acesta este un motiv suplimentar ca rînduirea primilor episcopi în Bisericile din lumea păgînă să se bucure de toată atenția din partea celei mai înalte cîrmuiri bisericești de la sfîrșitul epocii apostolice.

Deși, din Epistolele apostolice și din Faptele Apostolilor, nu reiese în mod direct că alegerea și Hirotonia celor dintii episcopi rînduiți în Bisericile din lumea păgînă — ne gîndim, firește, la Timotei și Tit — sînt opera celei mai înalte cîrmuiri creștine din epocă, există suficiente informații indirecte care ne oferă puternice temeuri pentru a afirma că alegerea și Hirotonia lui Timotei, de exemplu, s-au produs cu participarea și acordul celei mai înalte cîrmuiri bisericești, care n-a lipsit nici un moment din Biserică⁵⁵.

În această direcție, primul argument ne este oferit de existența ca atare a unei cîrmuiri bisericești colegiale pe care am putea-o numi, în același timp, și centrală. Textul fundamental pe care se sprijină această susținere ni-l oferă Sfîntul Apostol Pavel în Epistola către Galateni (2, 1-9), care ne vorbește despre existența unui nucleu de cîrmuitori bisericești supranumiți «cei mai de seamă» (2, 2, 6) sau «stilpi» (2, 9), care-și exercitau mandatul de cîrmuitori în mod colegial. Sfîntul Apostol Pavel ne oferă și numele celor socotiți «stilpi», care, în număr de trei, asigurau cîrmuirea Bisericii apostolice: «Iacov și Chefa (Petru) și Ioan» (Gal. 2, 9). După cum se poate constata, în fruntea acestei liste de trei cîrmuitori, se află Sfîntul Iacov, primul episcop al Ierusalimului, ceea ce prevestește proeminența funcției episcopale în Biserică și începutul aceluia proces complex și deosebit de important care poartă numele de suc-

55. Prof. I. Moiescu, *Ierarhia bisericească*, p. 60-62; Pr. Sabin Verzan, *Epistola întâi către Timotei* (extra.), p. 70-77; 351-356 și *passim*.

cesiune apostolică. Acești «adevărați stâlpi ai Bisericilor», «persoane cu autoritate»⁵⁶, au ascultat, în timpul Sinodului din Ierusalim, și, desigur, cu știința acestui înalt for de deliberare și hotărîre bisericească, Evanghelia pe care Sfîntul Apostol Pavel o propovăduia, împreună cu Barnaba, «la neamuri», pentru ca, după cuvîntul aceluiași Apostol al neamurilor, să nu «fi alergat în zadar» (Gal. 2, 2). De fapt, Sfîntul Apostol Pavel a arătat, în această împrejurare, că el nu a condiționat intrarea păgînilor în Biserică de primirea circumciziei (cf. Fapte 15, 1, 12; Gal. 2, 3, 6).

Tot acești cîrmuitori bisericești din epoca apostolică le-au «dat dreapta» lui Barnaba și Pavel, ca semn de unire pentru ca aceștia «să binevestească la neamuri, iar ei la cei tăiați împrejur» (Gal. 2, 9).

La încheierea celei de-a treia călătorii misionare, ca și după cea de-a doua călătorie misionară (Fapte 18, 22), Sfîntul Apostol Pavel a venit la Ierusalim și, în fața Sfîntului Iacov, episcopul Bisericii din Ierusalim, și a preoților din această cetate convocați de episcopul lor, «a istorisit cu de-amănuntul cele ce a făcut Dumnezeu între neamuri, prin slujirea lui» (Fapte 21, 19).

Toate aceste precizări și evenimente demonstrează nu numai existența permanentă a unei cîrmuiri bisericești colegiale, un centru al Creștinismului apostolic, care este Cetatea Ierusalimului, dar legătura permanentă și deloc formală, pe care Sfîntul Apostol Pavel o păstra cu această cîrmuire colegială a Bisericii și cu acest centru creștin din acea epocă.

O dată cu încheierea celei de-a treia călătorii misionare a Sfîntului Apostol Pavel, împreună cu însoțitorii și colaboratorii săi, se poate aprecia că s-a încheiat o etapă foarte importantă a răspîndirii Creștinismului, Apostolul neamurilor apreciînd, el însuși, că «nemaiavind loc în aceste ținuturi» (Rom. 15, 23), adică în partea de răsărit a Imperiului Roman, dorea să-și îndrepte pașii spre Spania, partea cea mai de apus a Imperiului (Rom. 15, 24, 26; cf. Gal. 1, 23).

Dacă avem în vedere și arestarea Sfîntului Apostol Pavel la Ierusalim (Fapte 21, 33), profețită încă de cînd Apostolul neamurilor se îndrepta spre Ierusalim (Fapte 20, 23, 25, 38), care lipsea Bisericile întemeiate în lumea păgînă de îndrumătorul lor (Fapte 20, 25, 28), rînduirea celor dintii episcopi în aceste Biserici apărea ca o necesitate stringentă. Acest fapt reiese cu claritate și din cuvîntarea Sfîntului Apostol Pavel rostită la Milet prin care preoții din Efes și din împrejurimi vor fi împovărați cu întreaga răspundere a vieții creștine și a ocrotirii păstoriiților lor în absența imprevizibilă și nedorită a Apostolului întemeietor și îndrumător. Este și motivul pentru care, preoții din Efes vor primi și titlul de episcopi ca cei mai înalți slujitori hirotoniți în comunitățile lor în absența Apostolului îndrumător sau a unui episcop propriu-zis.

Dacă acesta este momentul în care necesitatea rînduirii celor dintii episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă se resimte foarte puternic și, în același timp, dureros, împlinirea acestei necesități nu

56. Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Galateni. Studiu introductiv, traducere și comentariu*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 73.

va fi posibilă decât peste câțiva ani, mai exact, peste șase ani, în 64, când Sfântul Apostol Pavel, eliberat din prima captivitate romană, se va putea întoarce în Orient și va putea proceda la instalarea ca episcopii a lui Tit în insula Creta și a lui Timotei în Efes⁵⁷. Dar, în perioada de timp scursă între anul 58 când Apostolul neamurilor este arestat la Ierusalim (Fapte 21, 33) și 64 când revine în Orient pentru a vizita Bisericele întemeiate de el în cursul călătoriilor misionare anterioare, au loc evenimentele desemnării și hirotonirii în treapta episcopatului a lui Tit și Timotei, pentru ca instalarea lor propriu-zisă să se producă, în prezența și cu activa participare a Sfântului Pavel, Apostolul întemeietor și îndrumător al Bisericilor în fruntea cărora vor fi rînduiți noii episcopi.

Dacă, în ce-l privește pe Tit, din Epistola care i-a fost adresată în mod special pentru a-l confirma și în scris ca episcop al Bisericii din Creta, se constată îndeosebi instalarea și programul său de lucru, Epistola întâi către Timotei cuprinde o serie de informații și de elemente care ne ajută să ne formăm o cit mai deplină imagine a felului în care s-a produs evenimentul alegerii și hirotonirii lui Timotei în treapta episcopatului.

Textul fundamental din care rezultă condițiile desemnării și hirotonirii lui Timotei în treapta episcopatului este acesta: «Nu nesocoti harul din tine care ți s-a dat, prin proorocie, cu punerea mâinilor mai marilor preoților» (I Tim. 4, 14). Textul nu urmărește, evident, să ne furnizeze informații cu privire la felul în care a fost ales și hirotonit Timotei ca episcop al Bisericii din Efes. Formulînd acest îndemn, Sfântul Apostol Pavel stabilește înalte exigențe cu privire la îndatoririle de episcop pe care le luase asupra sa Timotei. Dar, în mod indirect, textul afirmă foarte clar circumstanțele și principalele momente ale evenimentului solemn al alegerii și hirotonirii lui Timotei ca episcop. Textul de care ne ocupăm (I Tim. 4, 14) urmărește, în primul rînd, să scoată în evidență că Timotei a primit un har special, care-l distinge de toți ceilalți membri ai Bisericii. Acesta este, mai presus de orice îndoială, harul preoției ierarhice în treapta sa cea mai înaltă și anume în aceea a episcopatului. Altădată (II Tim. 1, 6), Sfântul Apostol Pavel îi amintește aceluiași Timotei despre Hirotonia sa ca diacon și preot. În prima Epistolă care-i este adresată, un document de instalare oficială a lui Timotei ca episcop în Biserica Efesului, Apostolul neamurilor nu putea să se refere decât la momentul Hirotoniei lui Timotei ca episcop, deoarece aceasta era calitatea cea nouă pe care Timotei o avea în raport cu ceilalți membri ai Bisericii efesene.

Sfântul Apostol Pavel evocă însă momentul Hirotoniei lui Timotei în treapta episcopatului pentru a-i aminti acestuia circumstanțele absolut deosebit, s-ar putea spune, unice, în care s-a produs acest eveniment. Faptul ne îndatorează a considera că, prin sine însuși, acest eveniment și evocarea lui devin sursă de reînviore a zelului pastoral-misionar preoțesc, ceea ce e de natură să transforme acest eveniment al Hirotoniei unei persoane nu numai în momentul în care aceasta este înzestrată cu un har special, ci și un reper de neuitat al vieții sale spirituale spre care-și va întoarce privirile fără încetare spre a dobîndi noi

57. Diac. Dr. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 23-24.

puteri pentru împlinirea îndatoririlor sacerdotale. De aici este de tras concluzia că, în afară de Hirotonie, nu se poate vorbi de o preoție reală în Biserică.

Dar, dincolo de informația propriu-zisă asupra Hirotoniei lui Timotei ca episcop al Bisericii din Efes, textul din I Timotei 4, 14 ne dezvăluie și pe săvârșitorii acestei Sfinte Taine. Aceștia sînt desemnați prin substantivul *πρεσβυτέριον*. Ținînd seama de regula contextului, de scopul urmărit de Sfîntul Apostol Pavel care, cînd scrie acest text, urmărește să sublinieze marele har pe care Timotei l-a primit prin Hirotonia ca episcop, de solemnitatea momentului pe care I Timotei 4, 14 îl descrie, exegetul nu poate să acorde alt sens termenului *presbiterion* decît acela de organ al înaltei cîrmuiri bisericești din acea epocă și anume un organ colegial, de cîrmuire colectivă. Dacă se ține seama că Hirotonia lui Timotei în treapta diaconiei și preoției a fost săvîrșită de Sfîntul Apostol Pavel (II Tim. 1, 6), este mai mult ca sigur că, din acest presbiterion, din care Apostolul neamurilor nu putea să lipsească dat fiind faptul că Timotei era ucenicul său cel mai iubit, iar Biserica Efesului fusese întemeiată prin ostenele sale misionare, făceau parte și alți Apostoli ai Domnului și chiar Sfîntul Iacov, episcopul Ierusalimului, cum ne sugerează textul din Galateni 2, 9 în care acesta este amintit printre stîlpii Bisericii⁵⁸. În orice caz, presbiterion care în Evanghelia după Sfîntul Luca (22, 66) și în Faptele Apostolilor (22, 5) desemnează adunarea mai marilor poporului evreu, deci sinedriul, ne sugerează nu numai o cîrmuire colectivă, ci și cea mai înaltă conducere a unei instituții religioase. Dacă se ține seama că, după rezolvarea problemei privind scutirea de circumziune a păgînilor care se converteau la credință, rînduirea celor dintii episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă apăsă ca cea de-a doua importantă condiție a deplinei implantări a Evangheliei și Bisericii în societatea acelei epoci, trebuie să admitem că acest eveniment al hirotonirii și instalării primilor episcopi nu putea să fie decît opera întregii conduceri bisericești din acea epocă, mai ales a Sfîntilor Apostoli și a Sfîntului Iacov al cărui rol devine din ce în ce mai important în Biserică.

Dacă la Hirotonia lui Timotei în treapta episcopatului au participat cei mai înalți cîrmuitori bisericești din epocă, trebuie să se tragă și concluzia că întreaga conducere bisericească și-a dat acordul la alegerea și desemnarea sa ca episcop al Efesului, condiție a consensului general care a guvernat, în epoca apostolică, în toate momentele importante în care s-au soluționat marile probleme ale Bisericii (Fapte 6, 1-6; 11, 18; 15, 22-23; 21, 18-20). Este de la sine înțeles că rolul determinant în desemnarea lui Timotei ca episcop al Bisericii din Efes i-a revenit Sfîntului Apostol Pavel dat fiind faptul că el era Apostolul întemeietor și îndrumător al Bisericii din Efes. Dar nu-i mai puțin adevărat că Apostolul neamurilor păstra o strînsă legătură cu «Apostolii cei

58. Prof. I Moiescu (*Ierarhia bisericească*, p. 62) sugerează că din acest presbiterion făceau parte toți cei trei stîlpi ai Bisericii din epoca apostolică și anume: Iacov, Petru și Ioan (vezi Gal. 2, 9); cf. și Pr. Sabin Verzan, *Epistola întâi către Timotei*, p. 355-356.

mai dinainte» de el (Gal. 1, 17), cu Biserica-mamă a Ierusalimului, căroro le aducea la cunoștință, sub o formă sau alta, etapele activității sale și, în general, orice evenimente importante ivite în Bisericile întemeiate de el (Fapte 9, 27-28 ; 12, 25 ; 15, 4, 12 ; 18, 21-23 ; 21, 17-20 ; Gal. 1, 18-19 ; 2, 1-9 etc.).

Desigur, perioada de timp în care Apostolul neamurilor în unire cu ceilalți cîrmuitori bisericești au decis rînduirea primilor episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, se cuprinde între 58, anul arestării Apostolului neamurilor la Ierusalim și 64, cînd sînt instalați în Biserica din insula Creta și din Efes, Tit și, respectiv, Timotei. Dar, cel mai probabil, acest eveniment s-a produs în timpul primei detenții romane a Apostolului neamurilor cînd, așa cum ne informează Sfîntul Luca în Faptele Apostolilor (28, 30-31), acesta «primea pe toți care veneau la el» (Fapte 28, 30). Nu este exclus ca în această perioadă sau îndată după eliberarea sa din această blîndă captivitate romană, Sfîntul Apostol Pavel să fi decis de comun acord cu ceilalți Apostoli și cu Sfîntul Iacov, episcopul Ierusalimului să desemneze pe Tit și pe Timotei drept primii episcopi ai unor Biserici din lumea păgînă. Fapt este că Hirotonia lui Timotei s-a produs într-un cadru de o solemnitate aparte creat mai ales prin participarea la eveniment a unora din Sfinții Apostoli și a Sfîntului Iacov.

În acest cadru festiv au fost rostite profeții privind vrednicia personală a lui Timotei și lucrarea sa ca episcop al Efesului (vezi I Tim. 1, 18 ; cf. Fapte 16, 2-3). La acest eveniment au participat numeroși credincioși în fața cărora Timotei a făcut o mărturisire de credință, după cum precizează Sfîntul Apostol Pavel cînd îi scrie lui Timotei : «Luptă-te lupta cea bună a credinței, cucerește viața veșnică spre care ești chemat și (pentru care) ai mărturisit mărturia cea bună înaintea multor martori» (I Tim. 6, 12). Este evidentă insistența Sfîntului Apostol Pavel asupra momentului Hirotoniei lui Timotei ca episcop al Efesului pe care, deși îl prezintă fragmentar în mai multe texte din Epistolele către Timotei, poate să fie reconstituit destul de exact și de veridic.

Timotei primește prin Hirotonia amintită de Sfîntul Apostol Pavel în I Timotei 1, 18 ; 4, 14 ; 6, 12 harul preoției ierarhice în cea mai înaltă treaptă a sa, un har prin care se împărtășește duhul puterii al dragostei și al înțelepciunii (II Tim. 1, 7). Acest har este identic cu acela pe care l-a primit de la Dumnezeu însuși Sfîntul Apostol Pavel ; acest adevăr rezultă cu claritate din aceste formulări ale Apostolului neamurilor : «Dumnezeu nu ne-a dat (ἡμῖν) duhul temerii, ci al puterii și al dragostei și al înțelepciunii» (II Tim. 1, 7) sau : «Comoara cea bună ce ți s-a incredințat, păzește-o cu ajutorul Sfîntului Duh, Care sălășluiește în noi (ἐν ἡμῖν)» (II Tim. 1, 14). Nu numai harul preoției care sălășluiește în Sfîntul Apostol Pavel și în Timotei le este comun acestora, dar și mesajul pe care îl au de apărut și de propovăduit : «Ține dreptarul cuvintelor sănătoase pe care le-ai auzit de la mine, scrie Sfîntul Apostol al neamurilor episcopului Timotei, cu credința și cu iubirea ce este în Hristos

Iisus». Sau : «*Cele ce ai auzit de la mine*, cu mulți martori de față, acestea le încredințează la oameni credincioși, care vor fi destoinici să învețe și pe alții» (II Tim. 2, 2). Deci esența preoției creștine care se afirmă prin succesiune de la Sfinții Apostoli și, prin aceștia, de la Iisus Hristos, constă în primirea unui har special și în transmiterea fără știrbire și apărarea de orice întinăciune a mesajului sfânt și dumnezeiesc al învățăturii lui Hristos. Acest fapt vădește importanța foarte mare a evenimentului rînduirii primilor episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă și necesitatea ca episcopatul astfel rînduit să se perpetueze pînă la sfîrșitul veacurilor (I Tim. 6, 14 ; cf. II Tim. 4, 8) deoarece prin ei se perpetuează însăși preoția apostolică la nivelul Bisericii locale (cf. Matei 28, 20 ; Ioan 14, 16)⁵⁹.

În concluzie, în epoca în care se ivește necesitatea rînduirii primilor episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, în scrierile apostolice, apare o terminologie adecvată exprimării noii realități bisericești, folosindu-se, în acest sens, însuși termenul fundamental episkopos, care, mai întii, este aplicat preoților din Bisericile din Efes și din împrejurimi (Fapte 20, 28) și celor din Filipi (Filip. 1, 1) în condițiile în care, Apostolul întemeietor, fiind întemnițat (Fapte 20, 23, 25, 38 ; 21, 33), nu mai putea să-și exercite funcția de îndrumător și ocrotitor spiritual al Bisericilor pe care le întemeiasc. Acest termen apare, apoi, în Epistolele pastorale în acele pericope în care Apostolul autor stabilește condițiile pe care trebuie să le îndeplinească în primul rînd candidatul la Hirotonia în treapta episcopatului (I Tim. 3, 1-7 ; Tit 1, 7-9), dar și episcopul în funcțiune, după Hirotonia sa în treapta cea mai înaltă a preoției ierarhice sacramentale, aceste pericope fiind, totodată, și norme de conduită morală, pastorală și misionară ale episcopilor Timotei și Tit. Termenul episkopos își definește, în modul cel mai profund și deplin semnificația sa creștină, la cea de-a cincea sa întrebuintare în Noul Testament (I Petru 2, 25) cînd este aplicat o dată cu sinonimul său, *păstor*, lui Iisus Hristos, către Care s-au întors păgînii pe cînd erau «oi rătăcite» (I Petru 2, 25).

Rînduirea celor dintii episcopi în Bisericile întemeiate între păgîni, a lui Tit și Timotei, a avut loc într-un moment al evoluției și dezvoltării Bisericii, în care se poate vorbi despre încheierea epocii apostolice. Acest eveniment a fost îndelung pregătit prin alegerea unora dintre cei mai activi și mai competenți ucenici ai Apostolului neamurilor. Rînduirea lui Timotei și Tit s-a făcut cu acordul întregii conduceri bisericești din acea epocă, iar Hirotonia lor a fost săvîrșită, într-un cadru public deosebit de solemn, de cei mai înalți cîrmuitori ai Bisericii apostolice (I Tim. 4, 14 ; cf. 1, 18 ; 6, 12).

(Continuarea în numărul următor)

59. Expuneri mai complete asupra desemnării și hirotonirii lui Timotei ca episcop la Efes să se vadă la Pr. Sabin Verzan, *Epistola întâi către Timotei*, p. 351-356.

ÎNȚILNIREA PREDICII CREȘTINE CU RETORICA GRECO-ROMÂNĂ

Pr. prof. dr. CONSTANTIN DUȚU

Rolul cuvîntului în procesul revelației naturale și al celei supranaturale

Cuvîntul este principalul mijloc de comunicare între oameni. În general toți oamenii vorbesc. Dar cîtă deosebire există între cei care se pricip să vorbească bine și cei care nu pot să facă acest lucru¹. Această evidentă stare de fapt ne atrage atenția că «a comunica altora gîndurile noastre nu e lucru ușor. Gîndim mai mult decît vorbim, simțim nevoia să vorbim, mai mult decît putem și dorim să vedem asupra altuia acțiunea gîndurilor noastre, iar starea de evoluție a omului se poate judeca după ușurința cu care transmite, prin grai, ceea ce gîndește»².

După învățătura creștină, omul încă de la creația sa de către Bunul Dumnezeu apare ca o ființă cuvîntătoare, ființă care se distinge prin rațiune și cuvînt, purtînd în sine chipul Creatorului său și prin acest chip arătîndu-se el însuși creator³. De fapt, în aceasta constă «distincția radicală dintre om și celelalte viețuitoare»⁴ și apropierea sa «de Dumnezeu pe care-L vedem vorbind încă din timpul lucrării Sale de la facerea lumii: «Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină» (Fac. 1, 3)⁵. De aceea și cuvîntul omului este lumină din lumină, izvorînd din gîndirea sa primită de la Dumnezeu ca un dar de mare preț, în ea Stăpînul făpturii descoperindu-se neîncetat pe calea revelației naturale.

Astfel, «lumea noastră spirituală și cuvîntul care o revelează constituie darul, bogăția, unicitatea noastră. Iar cuvîntul în însăși definiția lui obișnuită este tocmai această exteriorizare, comunicare, voce purtătoare a ei, voce purtătoare de sens, voce care întrupează și exprimă sensul și sensurile existente, semnificațiile ei»⁶, ceea ce adevărate caracterul de *simbol* al cuvîntului, adică de semn material (acustic sau scris), exprimat sau doar gîndit (prin reprezentarea internă) «care învăluie și dezvăluie o prezență spirituală. Zicem «învăluie și dezvăluie», pentru că semnificația adîncă a simbolului se cuprinde numai de cei inițiați»⁷. Ceilalți văd numai ceea ce este vizibil pentru oricine»⁸. Ber-

1. Dimitrie Gusti, *Retică pentru tinerimea studiosă*, București, 1984, p. 53. «Platon spunea că prin cuvintele omului pe care-l ascultăm, cunoaștem Interiorul lui pe care nu-l vedem. Cuvintele fac distincție reală între oameni, arată capacitatea lor, scuză scăderile lor și scot în evidență valoarea lor. Fericit cel ce vorbește bine, sau cel care știe să tacă bine» (Ion Borlan, *Miere și țiere*, București, 1982, p. 104).

2. Preotul Victor N. Popescu, *Predica în cultul creștin*, București, 1944, p. 6.

3. Preot prof. Constantin Galeriu, *Preoția ca slujire a Cuvîntului*, «Ortodoxia», XXXI (1979), nr. 2, pp. 294-295.

4. Idem, *Jertfă și răscumpărare*, teză de doctorat în teologie, în «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 1-2, p. 82.

5. Pr. V. N. Popescu, *op. cit.*, p. 6.

6. Pr. prof. Constantin Galeriu, *Preoția ca slujire...*, p. 295.

7. Așa e cazul cuvintelor necunoscute din limbile străine, dar și al sensurilor ascunse din cuvinte ale unei limbi cunoscute.

8. Profesor N. Chișescu, Pr. prof. Isidor Todoran și Pr. prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, București, 1958, p. 153.

diaev identificind metoda cunoașterii simbolice cu cea apofatică⁹ și socotind simbolul punctul de întretăiere a divinului cu umanul (sau punctul de trecere dintre cele două lumi, divină și umană), se apropie de caracterul obiectiv al simbolului¹⁰, subliniind astfel obiectivitatea cuvântului uman.

Pentru că «există într-un cuvânt — sau cel puțin avem noi, conștiințe individuale, impresia că există — sensuri obiective și impersonale în experiența subiectivă a dialogului. Nu poți să invoci cuvântul fără să invoci rațiunea și argumentul. Logos înseamnă în grecește și cuvânt și rațiune și argument. (...) Ce trebuie să fie însă cu adevărat acest «argument» dincolo de sensul minor, cazuistic, de azi, o poate oricând arăta necesitatea de a traduce astfel în limbile moderne cuvântul «logos», din fruntea tragediilor sau comediilor antice. Așa își intitulau anticii subiectul piesei, rezumatul ei, pus în fruntea manuscrisului, iar modernul nu poate traduce decît prin «argument». Argument nu înseamnă deci numai argumentare, motivare; este și: țesătura de idei, desfășurarea de idei. Așa cum se vorbește de argumentul unei piese, se poate vorbi de argumentul unei vieți, de țesătura ei de idei, de «subiectul» ei. Aceasta înseamnă deci logos: rațiune lăuntrică, desfășurată, a unei existențe reale (viață umană), sau ideale (gîndul uman); nu numai formă dar și conținut. În afară de cuvînt și rațiune ca formă, logos înseamnă și rațiune a conținutului. Iar grecii lasă un singur cuvînt să exprime trei lucruri, căci sînt efectiv trei lucruri laolaltă aici. Prin dialog, care e vorbire, am angajat rațiunea care e formă și argumentul, care e materie»¹¹.

Din acestea reținem că el, cuvîntul, e «rază de lumină și iubire care ținește din soarele lăuntric al spiritului. Este întrupare și revelație a universului gîndirii noastre, așa cum Dumnezeu-Cuvîntul este revelația Dumnezeirii. Cuvîntul este răspunsul și mesajul nostru către Dumnezeu și către lume. Animalul nu vorbește, e necuvîntător, pentru că nu are acest univers spiritual pe care să-l exprime. De aceea Adam, omul, le-a dat și le dă nume tuturor. Revelează desigur și animalul ca și întreaga creație pe Ziditorul ei și «adevărul lucrurilor». Așa cum și zice Psalmistul: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea miinilor Lui o vestește tăria... ziua spune zilei cuvînt» (Ps. XVIII, 12). Întreaga creație e revelație, e «cuvînt», pentru că revelația prin ea însăși este creație și mărturie a lui Dumnezeu-Cuvîntul.

Dar cuvînt ca revelație a persoanei, a unui univers spiritual pe care îl poartă în sine după chipul lui Dumnezeu, are numai omul¹², întrucît «persoana umană este cuvînt ipostatic (subzistent) și deci cuvîntător, pentru că există prin dependență de Cuvîntul ipostatic suprem, trebuind să răspundă și să se conformeze acestuia (...). Persoana omenească există

9. Spre deosebire de cunoașterea afirmativă, catafatică, preferată de teologia apuseană, Ortodoxia pune mare preț pe cunoașterea negativă, apofatică, prin care se pot «gusta» sau înțelege destul de bine multe dintre atributele lui Dumnezeu prin ceea ce El nu este. Astfel, spunem că Dumnezeu nu este lumină, viață, etc., în sensul că El le întrece pe acestea, fiind mai presus de fiecare dintre ele și de toate luate la un loc. (*Ibidem*, pp. 315-316).

10. *Ibidem*, p. 165.

11. Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, 1983, p. 29.

12. Pr. prof. Constantin Galeriu, *Preoția ca slujire...*, p. 295.

în această calitate de cuvînt responsabil pentru că îi vorbește Dumnezeu, pentru că îi cere Dumnezeu să răspundă, deci să se conformeze Lui (...). Prin toate lucrurile și împrejurările ne vorbește Cuvîntul dumnezeiesc cerîndu-ne răspunsul¹³, cerîndu-ne pacea, colaborarea, autodăruirea, asemănătoare celor existente în sinul Sfintei Treimi, unde «fiecare Persoană dumnezeiască le poartă cu toată ființa și cu iubire desăvîrșită în Sine și pe celelalte două (...). Acolo nu este egoism, egocentrism, adică să se facă cineva pe sine centrul exclusiv iar pe ceilalți supuși, sateliți, de unde se naște tot răul și toată suferința. Acolo este unitate desăvîrșită. Fiecare Persoană în «lepădare de sine» absolută trăiește pentru celelalte. Acolo centrul este deodată și în fiecare Persoană dumnezeiască și în comuniunea Lor ; și Trei și Unul, și Eu și Noi — «Dumnezeirea cea în Trei străluciri». Altfel spus, în Dumnezeu centrul este iubirea. Căci «Dumnezeu este iubire». (Ioan IV, 8).

La o asemenea viață dumnezeiască, în Duhul Sfintei Treimi, sîntem chemați și noi. Și, aceasta este mîntuirea¹⁴. Este iubire curată, este dăruire adevărată deoarece «Dumnezeul Revelației, Dumnezeu creștin este iubire ; mai precis iubirea — ἀγάπη, spre deosebire de iubire — ἔρως a antichității elene, sau de alți termeni antici sinonimi : φιλία aristotelică sau ἀπάθεια stoică. Cînd Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan spune : «Ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν» (IV, 8), el» ne învață că «agape» nu e sete, ci dăruire ; nu e lipsă și aspirație către ceva, ci energie care se revarsă în mod divin de existență și de viață»¹⁵. Acest mod unic de iubire, eu în ceilalți și invers, L-a caracterizat pe Cuvîntul întrupat care trăia în apostoli, iar după ei, ni se comunică și nouă în Biserică, îndeosebi în cadrul cultului (prin Sfînta Euharistie și prin Cuvîntul Sfintei Scripturi), în care *dabar*-ul Vechiului Testament se împletește cu *logos*-ul Legii celei Noi, ceea ce ne oferă un plăcut prilej de analiză semantică.

Întrucît «cuvîntul a fost ales ca un mijloc eficace pentru transmiterea mesajului divin de mîntuire»¹⁶, nu de puțină însemnătate este pentru noi faptul că, «datorită modului concret și realist al gîndirii semitice, substantivul *dabar*-cuvînt — avea sensul de «inversul lucrurilor», descoperind omului ceea ce rămîne mereu invizibil în obiectul exprimat. Iar a vorbi înseamnă «a fi în spate și a împinge înainte». Adică, popoarele semitice aveau convingerea că dincolo de cuvîntul exprimat există o forță, gîndirea tainică, care cauzează apariția lui ca realitate rostită prin gura celui care îl pronunță. Deci, «omul vorbind se exprimă» manifestîndu-și adîncurile ființei sale.

Pentru traducerea în limba greacă a cuvîntului *dabar* s-a folosit termenul «ὀλόγος», al cărui sens este cu totul altul în gîndirea elenistică. Rădăcina «leg», din care este compus acest cuvînt, are semnificația de a aduna, a culege, a număra, a calcula etc., caracteristica ei fundamentală fiind cea de organizare intelectuală a datului existent. Prin *logos* filosoful

13. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 125-126.

14. Pr. prof. C. Galeriu, la Ieromonah Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, Edit. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1984, p. 210.

15. Pr. prof. C. Galeriu, *Jertă și Răscumpărare*, pp. 119-120.

16. Drd. Ieromonah Veniamin Micle, *Cuvîntul lui Dumnezeu și Sfintele Taine*, în «Ort.», XXIV (1972), nr. 4, p. 544.

grec exprima rezultatul efortului intelectual obținut prin examinarea, descoperirea și exprimarea succintă a conținutului inteligibil al realității inconjurătoare»^{16bis}.

Astfel, «logos și dabar sînt înrudite în cele două gîndiri ca și staticul cu dinamicul. Într-un timp, mai ales pe la începutul secolului al XX-lea, datorită studiilor insuficiente asupra acestor două noțiuni, care au determinat în antichitate cele două spiritualități puternice, dar opuse, se credea că Logosul Sfintului Ioan Evanghelistul (Ioan I, 1) nu este altceva decît logosul lui Filon din Alexandria. În lumina noilor cercetări, s-a constatat că Logosul despre care vorbește Sfîntul Ioan Evanghelistul păstrează legătura indisolubilă cu sensul cuvîntului dabar luat din Vechiul Testament, în timp ce logosul lui Filon este profund influențat de filosofia greacă, ceea ce face ca deosebirea între Logosul ioaneic și logosul filonian să fie atît de profundă, încît această teorie a fost definitiv abandonată»¹⁷. De fapt, «Logosul gîndit de filosofii antici greci era doar o categorie metafizică, ce n-a existat în condiția existenței omenști, fiindcă este vorba despre un concept abstract indus cu ajutorul gîndirii și dezvoltat într-un sistem filosofic. Logosul întrupat despre care vorbesc Apostolii și Părinții Bisericii a fost o persoană istorică divin-umană, care are, ca și Adam cel vechi, un caracter reprezentativ, rezumînd perioada omenirii mîntuite și aceasta nu în chip simbolic speculativ, ci realizînd-o în propria Sa persoană într-un chip ce depășește puterea noastră de înțelegere. El ne-a arătat prin pilda vieții Sale, că se poate viețui în marginile acestui veac fără a fi robi păcatului, că păcatul poate fi învins și că viața poate fi sfințită pînă la îndumnezeire»¹⁸.

«Deși Sfînții Părinți au apropiat noțiunea de «Cuvînt al lui Dumnezeu» întrupat de «logosul» filosofiei elenistice, conținutul lui a rămas în întregime cel biblic, iar sfera acestei noțiuni este vastă. Ea nu include numai Revelația divină supranaturală, depozitată în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, ci toate actele prin care Dumnezeu intră în legătură cu credinciosul, revelîndu-se. Gama acestor sensuri merge de la simpla viziune la actul concret, împlinit în evenimentele istoriei și în întruparea Cuvîntului dumnezeiesc.

În concepția Vechiului Testament cuvîntul lui Dumnezeu cînd este rostit, aduce la existență ceea ce exprimă (Fac. 1, 3). Totuși, el nu conține prin sine însuși această putere. Sursa ei se află în dinamismul persoanei care îl exprimă, în Dumnezeu, (Fac. 12, 3) ; (Num. 23, 8), deoarece cuvîntul divin este manifestarea personalității lui Dumnezeu a cărui putere o împărtășește.

Totuși, în Vechiul Testament nu se menționează atît cuvîntul lui Dumnezeu în sine, cît cuvîntul lui Dumnezeu încredințat unei persoane, profetului^{18bis}. În schimb, «Cuvîntul divin, manifestat în întrupare, este și rămîne Dumnezeu însuși care vorbește, pentru că acest cuvînt divin s-a făcut trup (Ioan 1, 14)...

16 bis. *Ibidem*.

17. *Ibidem*, p. 545.

18. Diac. prof. Nicolae Balca, *Învățătura despre Logosul întrupat ca paradigmă a vieții creștinului, în teologia apostolică și patristică*, în «G. B.», XXIIX (1970), nr. 3-4, p. 290.

18 bis. Drd. Ierom. V. Micle, *Cuvîntul lui Dumnezeu și Sf. Taine...*, p. 545.

Din această intrupare a Cuvîntului divin în persoana lui Iisus Hristos rezultă puterea cuvîntului lui ..., sinonim cu Evanghelia propovăduită de Sfinții Apostoli, (Fapte II, 14-39) ... pentru că ... Evanghelia nu este un depozit inert de învățături ci o realitate vie, capabilă să comunice viața sa celor care intră în adevărat contact cu ea. Acest cuvînt rostit de Dumnezeu însuși, consemnat în Sfînta Scriptură, intrupat în persoana lui Iisus Hristos și propovăduit de Sfinții Apostoli îl mărturisește și Biserica Ortodoxă (Marcu 2, 2 : 4, 33) recunoscîndu-i toate caracteristicile atribuite de Sfînta Scriptură, în lumina cărora avem posibilitatea să alcătuim o teologie a predicii, adică să formulăm o teorie a predicii fundamentată pe însăși Revelația divină»¹⁹.

Revelația în Iisus Hristos este o treaptă nouă față de Revelația Vechiului Testament. Ea s-a realizat printr-un ansamblu de acte pentru care omenirea se pregătise. Prin venirea Sa, Domnul nostru Iisus Hristos ne-a învățat, prin cuvinte, nu numai ce înseamnă starea finală și veșnică realizată prin actele Lui, ci și necesitatea noastră de a tinde spre însușirea și realizarea ei. Domnul nostru Iisus Hristos este numit de către Sfîntul Evanghelist Ioan : *Cuvîntul*. În realitate este vorba de un cuvînt personal pe care ni-l comunică Fiul lui Dumnezeu prin Revelație.

«Înțelesul prim al cuvîntului este acela de manifestare a unei persoane față de alta. Cuvîntul este legătura dialogată unde cei doi parteneri, Dumnezeu și omul, sînt angajați la întrebare și răspuns ... Cuvîntul este vehiculul comunicării, este puntea de legătură între persoane ca subiecte, este mijlocul de schimb între om și Dumnezeu. Cînd Dumnezeu vorbește, ne apare ca un Dumnezeu apropiat, care se descoperă, dezvăluie gîndurile Sale, cheamă, cere, oferă legătura Sa, adică este o persoană cu care omul intră direct în legătură prin cuvînt»²⁰. El este «Dumnezeul Revelației»²¹, pe care ni-l mijlocește «Θεολογία», ceea ce în sens clasic ortodox e aderența la Dumnezeire în forma ei cea mai înaltă, e unirea sufletului cu Dumnezeu în procesul tainicei apropieri de El» ... În acest tainic sens, cu numele de teologi au fost supranumite de către Biserică doar trei personalități creștine : Sfîntul Ioan Evanghelistul, Sfîntul Grigorie de Nazianz (sec. IV) și Sfîntul Simeon Noul Teolog (sec. X-XI). «Astăzi, în înțelesul ei obișnuit, Teologia a căpătat o nuanță intelectuală de cunoaștere a Revelației despre Dumnezeu ... și prin extensiune, despre lucrarea lui ... E vorba deci despre o speculație pe temeiul celor două izvoare ale Descoperirii dumnezeiești, Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție»²², sub oblăduirea Bisericii. «Rezultatele explicării teologice intrate în întrebuintărea permanentă a Bisericii devin învățătura Bisericii, care este identică cu Tradiția Bisericească în sens larg»²³. Biserica își sporește astfel învățătura păstrînd însă în același

19. *Ibidem*, p. 546.

20. Drd. Nicolae M. Vilcu, *Terminologia revelațională în teologia contemporană*, în «Studii teologice», seria a II-a, XXI (1969), nr. 9-10, p. 687.

21. *Ibidem*.

22. Prof. N. Chițescu, ș. c.l., *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, p. 9.

23. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 93.

timp termenii dogmatici de totdeauna²⁴. În sensul acesta s-a transmis din vremea apostolilor credința în Persoana lui Hristos prin propovăduire orală și apoi cei ce au crezut în El și-au confirmat și îmbogățit credința și prin citirea Scripturii»²⁵. Căci «a trebuit să fie de la început persoane care au crezut, nu citind Scriptura, ci prin contactul cu o persoană care le-a dat credința în conținutul ei și pe baza aceasta au crezut în acest conținut: la început rostit, apoi fixat în scris. Această persoană a fost Hristos ... sensul ultim al nostru»²⁶. Pe acest temei predica Bisericii este o reîntrupare continuă a mărturisirii personale apostolice de credință în Domnul Hristos prin mărturisirea personală a preotului liturghisitor și predicator. Este o consecință firească a statorniciei lui de a colabora cu harul și cu izvoarele teologice la formarea unei convingeri cu temeuri juste de credință creștină pentru sine și pentru păstoriții săi.

Astfel, prin împărtășirea din Sfântul Potir și din predicarea cuvîntului dumnezeiesc, noi, cei îmbrăcați în Hristos prin Sfântul Botez, ajungem la mîntuire, la fericire, dar nu izolat, ci în solidaritate, care se regăsește pretutindeni în creștinism: și în păcatul originar și în răscurpărare și în distribuirea harului — omul devenind colaborator cu semenii săi și cu Dumnezeu care «s-a făcut pînă la un punct oarecare dependent de concursul nostru». «Credința vine din auz; dar cine va auzi fără predicator și cine va predica fără să fie trimis» (Rom. 10, 17, ș.u). De aici această poruncă atît de uimitoare în sine: «Rugați pe Domnul ca să trimită lucrători la secerișul Său» (Mat. 9, 38). Dumnezeu vrea ca să aibă într-un fel oarecare nevoie de ajutorul nostru, ba mai mult, El așteaptă să-L implorăm ca să ni-l trimită... De atunci s-a creat un tip, omul lui Dumnezeu, nume fără egal, admirabil posesor de generozitate ... o creatură aparte; omul care rămînînd om devine reprezentantul, specia sensibilă, sacramentul lui Dumnezeu; omul obligat prin condiția sa să întrebuițeze toate puterile sale naturale pentru sfințirea sufletelor, adică pentru opera supranaturală a lui Dumnezeu. Or, puterile naturale ale omului se traduc și se rezumă în cuvînt. Deci, dacă există de acum înainte un om care rămînînd om este în același timp omul lui Dumnezeu, tot astfel se află un cuvînt care rămînînd cuvînt omenesc, cuvînt original al cutărui om sau al altuia, ecou fidel, foarte fidel unelor, al acestui suflet, al acestei inimi, al acestui temperament, al acestui caracter, se numește cu tot dreptul cuvîntul lui Dumnezeu devenit prin instruire vehiculul normal, specia sensibilă și sacramentul cuvîntului personal al lui Dumnezeu»²⁷, «Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire S-a pogorît din Ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria și S-a făcut om» (*Simbolul credinței*, art. 3).

Așadar, perioada Noului Testament începe cu marele eveniment prin care Dumnezeu cel întreit personal a trimis Persoana Cuvîntului să ne spună cuvîntul Său. Acesta și-a spus învățătura în public dar nu era

24. *Ibidem*, p. 98.

25. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Orodoxă*, vol. I, p. 58.

26. *Ibidem*, pp. 55-56.

27. Le R. P. G. Longhay, *La predication: grands Maitres et grandes Lois*, Paris, 1927, p. 4.

Înțeles întotdeauna deplin și corect. De aceea El le-a «tilcuit» ucenicilor «deosebi» trei ani și jumătate consecutiv învățătura Sa. Cu toate acestea ei n-au înțeles totul și după înviere iarăși le-a mai «deschis mintea ca să înțeleagă Scripturile», adică proorociile Vechiului Testament despre Sine și despre opera Sa mîntuitoare.

După Pogorîrea Sfîntului Duh, cînd s-a întemeiat Biserica văzută, fiind «îmbrăcați cu putere de sus», ei au interpretat constant și corect cuvintele și faptele Domnului împreună cu Scriptura Vechiului Testament, continuînd astfel prin predica lor neobosită, atît predica dumnezeiescului Mîntuitor, cît și îndelungata predică veterotestamentară, de care, întrucît într-însa cuvîntarea îngrijită se află la loc de cinste, începem să ne ocupăm, în rîndurile următoare, prin indicarea *locului predicii în Biserică* în primele trei veacuri, loc pe care predica îl ocupă nestrămutat și astăzi.

Rolul predicii de mărturie actualizată a Revelației Supranaturale — pînă la începutul epocii de aur creștine (313)

a. **Predica în Vechiul Testament.** Biserica străbună, ca sfînt așeză-mînt întemeiat de Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu spre sfîntirea și mîntuirea oamenilor, a primit de la Întemeietorul și Capul ei cel nevăzut, Domnul nostru Iisus Hristos, porunci de mare însemnătate, printre care la loc de frunte se află și cea referitoare la propovăduirea fidelă și perseverență a învățăturii Lui binefăcătoare. Prin aceasta, Biserica, unită cu Hristos, se face împlinitoare și desăvîrșitoare a Legii Vechiului Testament și totodată, continuatoare a predicii proorocilor, acei «tribuni sacri ai poporului ales»²⁸ care, cu toate că se adresau unor comunități limitate geografic sau etnic²⁹ într-un anumit fel, îndemnau la pocăință pe toți oamenii, propovăduirea lor impunîndu-se nu numai în acea vreme³⁰, ci și ca o predică a epocii creștine.

Într-adevăr, Vechiul Testament, «cel dintîi document care s-a impus cu autoritate în Biserica primară», pe care Sfînții Apostoli l-au socotit «ca o mărturie inspirată a Revelației lui Dumnezeu»³¹ «constituie și o școală de formare a cuvîntătorului bisericesc, mai ales prin profeți, care îi pot pune la îndemînă nu numai pilde de perseverență pe calea vestirii cuvîntului dumnezeiesc, dar și un mănunchi de reguli omiletice peste care nu se poate trece»³².

Astfel, de la început semnalăm drept caracteristici generale ale predicii profeților, izvorîte din caracterul inspirat, exemplar, altruist și cu spirit de sacrificiu al acestor sfînți autori : introducerea violentă, patosul,

28. *Ibidem*, p. 23.

29. Drd. Ioan D. Popa, *Caracterizarea omiletică a predicii profeților Vechiului Testament*, în «G. B.», XXX (1971), nr. 3-4, p. 283.

30. Pr. Nicolae Petrescu, *Omiletica*, manual pentru Seminariile teologice, București, 1977, p. 35.

31. Diac. asist. Ion Bria, *Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Considerații generale*, în «S. t.», seria a II-a, XXII (1970), nr. 5-6, pp. 386-387.

32. Pr. prof. Dumitru Belu, *Vechiul Testament ca izvor omiletic*, în «M. A.», II (1957), 11-12, p. 865.

popularitatea³³, intuiția externă, realistă, seriozitatea morală, fermitatea, consecvența și actualizarea³⁴. Pe acest temei putem spune că dacă în mod special baza predicii o constituie cuvântul Domnului nostru Iisus Hristos, «originea cuvântării bisericești în general o aflăm la profeții Vechiului Testament. Aceștia, în numele lui Iahve, vorbeau pentru și împotriva moravurilor și a faptelor poporului iudeu; ei mîngîiau sau dojeneau poporul și-l îndemneau la fapte bune și la credința în Dumnezeu»³⁵.

E adevărat că a predica, în mod propriu, înseamnă a comunica poporului ca bună vesteire mîntuirea adusă de Hristos. Deci, nu se poate vorbi de o predică precreeștină, în termeni riguroși. Totuși a vorbi de o predică în Vechiul Testament nu este o greșeală. Predicile profetice anunțau aurora răscumpărării, mesajul îmbucurător, plin de speranțe în mîntuirea ce avea să vină. În timp ce predica creștină anunță că «Să-viștiti-vă» ștergerea vinei, cea profetică semnala mîntuirea mesianică și încerca să pregătească inimile lui Israel pentru venirea Împărăției Cerurilor. Profetii erau organe ale lui Dumnezeu, predica lor — cuvînt divin. Exordiiile discursurilor lor este³⁶: «Cuvîntul Domnului a fost către mine» (Ieremia 1, 2, Iezechiel 1, 3; etc.). «Așadar, slujirea profetică n-au întemeiat-o profeții pe autodeterminare, ci pe o trimitere specială din partea lui Dumnezeu», întrucît «toți profeții au fost chemați la misiunea lor direct de Dumnezeu ... Cu alte cuvinte, ei au perceput, în chip tainic, vocea lui Dumnezeu. Profetii au simțit o vocație pe care unii au descris-o în scrierile lor. Momentul vocației li s-a imprimat adînc în conștiință și le-a rămas pururea viu în memorie. Vocația profetică este descrisă în chip plastic mai ales în Isaia, cap. 5, Ieremia, cap. 1 și Iezechiel, cap. 1-3. Chemarea profeților poate fi numită *extraordinară*, dacă o privim după chipul cum era acordată și îndeplinită, și *ordinară*, dacă o privim ca o autoritate supremă de învățămînt la poporul Israel, orînduită fiind pentru un timp anumit, cînd succesiunea profeților a fost neîntrepută», căci «de la Samuil și pînă la Maleahi, ... n-au lipsit niciodată profeții»³⁷, deci vreme de aproape 700 de ani³⁸. Privind-o după modul acordării ei, constatăm că «misiunea profetică nu era o stare permanentă, continuă, așa cum era preoția ... nici nu era legată de un anumit trib, de o anumită stare socială. Astfel, Amos era un simplu păstor din Tecua. Domnul l-a chemat la misiunea profetică, de lîngă turma de oi (Amos 7, 26). Isaia era fiu de neam nobil și printr-o viziune măreață, avută în templu, aude vocea lui Dumnezeu și îl urmează numai decît (Is. 6, 8-9). Ieremia, fiu de preot din Anatot, este chemat la profeție din sinul maicii sale (Ieremia 1, 5). Asemenea și Iezechiel a fost fiu de preot și a primit misiunea de a rosti voia lui Dumnezeu în mijlocul exilaților din Babilon (Iez. 2, 1). Darul profetic a fost împărtășit și unor femei, ca de exemplu Hulda (II

33. Cf. Drd. Popa D. Ioan, *art. cit.*, p. 285.

34. Cf. Pr. prof. D. Belu, *art. cit.*, pp 862-864.

35. Pr. prof. Petre Procovici, *Omilia și predica*, Oradea, 1933, p. 5.

36. Dr. Cornel Krieg, *Teologia Pastorală (t. III), Omiletică*, Torino-Roma, 1920, p. 12.

37. Pr. prof. Vladimir Prelipcean, Pr. prof. Nicolae Neaga, Pr. prof. Gh. Barna și Pr. prof. Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament, pentru Institutele teologice*, București, 1985, pp. 215—217.

38. *Ibidem*. Într-adevăr, «perioada clasică a predicii populare a profeților coincide cu timpul dintre sec. IX și sec. VI» î.Hr. (Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 12).

Regi 22, 14). Uneori, chemarea profetică era însoțită și de un semn extern. Așa se amintește de ungerea ca profet (I Regi 19, 16), sau despre acte simbolice, cum a fost cojocul lui Ilie pentru Elisei (II Regi 2, 12) ³⁹.

Prin urmare, «darul profetic era totdeauna un privilegiu personal, special acordat de Dumnezeu. El nu era întemeiat pe vreun titlu ereditar» ⁴⁰ sau pe «vreo dispoziție naturală ... Îndeplinirea oficiului profetic, ca și durata și felurile lui manifestări, nu erau lăsate numai pe seama inițiativei profetului, ci porneau dintr-o inspirație divină, căreia profetii i se supuneau fără să facă opoziție.

Acest fapt îl desprindem din mărturia lui Amos 3, 8: «Dacă leul mugește, cine nu se va înspăimînta și dacă Dumnezeu grăiește, cine nu va profeti?» În tot cazul, profetii acceptau chemarea divină în chip liber.

Darul profetic prezintă două aspecte. 1) Mai întâi, profetul percepe solia divină, comunicată lui, de cele mai multe ori de o voce *interioară* care-l face să asculte cuvinte tainice ... 2) Un mijloc mai puțin obișnuit al comunicării cu Dumnezeu este *viziunea*. Foarte rar se amintește visul. Primind revelația de la Dumnezeu, profetii nu erau numai instrumente receptive, pur pasive. Fiecare profet conlucrează cu acțiunea divină în așa fel că sugestiile divine se amestecă cu ideile și sentimentele fiecăruia. Aceste idei și sentimente variază după timpul lor și după caracterul fiecărui bărbat inspirat.

În felul acesta, solia divină, asimilată personal, era transmisă în chip obișnuit prin cuvântări. Profetii au fost mai întâi vorbitori, predicatori ⁴¹ și apoi scriitori ⁴². Unii, mai vechi ca Samuil, Gad, Natan, Ilie, Elizei, Azaria, fiul lui Obed, Hanani, Ehu, Miha, fiul lui Șimla etc., au rămas numai vorbitori, deoarece aveau sarcina să edifice în credință numai pe contemporani. Alții mai noi, care aveau sarcina să instruiască și pe contemporani, dar și pe urmașii lor și-au scris cuvântările lor ⁴³. Majoritatea cărților profetice par a fi un fel de rezumat al cuvântărilor rostite oral ⁴⁴, de unde opinia că «pe la sfîrșitul vieții lor, cei mai mulți profeti au scris ⁴⁵ în rezumat cuvântările lor, rostite timp de mai mulți ani» ⁴⁶. Aceasta au făcut-o profetii din îndemnul divin. Dar, tot așa de verosimil pare faptul că operele profetilor nu s-au scris deodată, în mod continuu, pe îndelete, ci bucată cu bucată, fragment cu fragment, «au fost scrise așa cum au fost rostite cuvântările» ⁴⁷ în diferite timpuri și cu diferite prilejuri.

39. Pr. prof. Vladimîr Prelipcean e.a., *Studiul Vechiului Testament*, pp. 216-217.

40. *Ibidem*, p. 216.

41. «Ascultați», așa își încep ei cuvântările. Ei nu zic «citiți». Ce-i drept, foarte rar, Dumnezeu a dat poruncă expresă să fie scrise cuvântările profetice. Exemple avem: Is. 8, 1; 30, 8; Ieremia 36, 2 (Pr. prof. Vl. Prelipcean e.a., *Studiul Vechiului Testament*, p. 219).

42. *Ibidem*, p. 216.

43. *Ibidem*, pp. 217-218.

44. *Ibidem*, p. 219.

45. *Ibidem*. «Rareori unele profetii au fost scrise direct, fără a fi mai întâi rostite (exemplu: ultima parte a cărții lui Iezechiel, cap. 40-48)».

46. *Ibidem*.

47. A. Între cuvântările profetice se pot cuprinde și cele ale lui Moise, Isus Navi, Samuel, Ilie, Elisel, David, Solomon etc. B. «Deși profetii se foloseau adeseori de ocaziile adunărilor israelitice culturale, de ex. Ier. 7, 2; Is. 29; 32, 9 ș.u. pentru a-și exercita misiunea lor, totuși această formă de discurs nu era în mod obligatoriu legată de serviciul divin». În schimb, «exegezele scripturale redevinute uzuale în Sinagogă după captivitatea babilonică se pot considera poarta omiliei creștine» (Dr. C. Krieg, *loc. cit.*).

Modul de vorbire al profeților e de multe ori neclar, mai ales acolo unde este vorba despre profeții propriu-zise, adică despre vestirea viitorului. Lipsa de claritate a profețiilor rezultă, mai ales, din felul structurii și naturii profețiilor ca atare. Totuși «profeții erau cuvântători inspirați de Dumnezeu; de aceea se poate vorbi despre un gen de exprimare profetic care este foarte variat»⁴⁸, adeseori devenind poetic⁴⁹. Într-adevăr, profeții, «deși inspirați, fiecare dintre ei își păstrează individualitatea sa. De aici deosebirea de stil ce se poate observa la fiecare», caracteristică legată de obiectul cuvântării, «de rangul și de pregătirea fiecăruia»⁵⁰. Prin aceasta profeții sînt în multe părți ale scrierilor lor nebănuite «modele literare pentru preotul predicator».

Cu alte cuvinte, «inspirația și revelația care luminează pe profet îi insuflă de obicei numai fondul substanțial al temelor de predică. De aceea, puterea personală de realizare a măiestriei stilistice apare în toate formele ei la profeți»⁵¹, cîțiva dintre ei, ca Amos, Miheia și primii trei profeți mari vădînd calități oratorice⁵² excepționale. Astfel, prorocii Vechiului Testament predicau cuvîntul și voia lui Dumnezeu cu o seriozitate sfîntă și cu un patos și entuziasm înfocate⁵³, încît «sfînta predică populară», a lor «are toate prerogativele unui cuvînt propriu divin. Viziunile mai ales sînt de o sublimitate și de o măreție inegalabilă; în plus, vivacitatea limbajului, căldura imaginilor și etosul vorbitorului care cu liberă și îndrăzneală ardoare caută expresia adecvată ce urcă pînă la cîntec»⁵⁴. Profeții «nu dezvoltă în fața mulțimilor unele sisteme filosofice sau teologice, ci ei vorbesc clar, concret și pe înțelesul poporului»⁵⁵. Ei «se străduiesc să vorbească cît mai plastic, și de aceea, cînd le citim predicile, parcă vedem aieva ceea ce ei descriu în cuvîntările lor»⁵⁶. «Ferit de frazeologia abstractă doctrinară, cuvîntul profetic se prezintă poporului cu perspicacitatea realistă a imaginilor concrete punînd la încercare mai puțin mintea și mai mult inima și conștiința. Artificiile retorice obișnuite — și aici se manifestă adevărata predică populară în orice vreme clasică — nu sînt cunoscute de profet. Autoritatea sa cea de sus îi dădea putere și avînt, zel pentru Dumnezeu și pentru poporul ales, aprinzîndu-i cuvîntul chiar pe buzele sale curățite cu cărbunele aprins»⁵⁷ (Isaia VI, 6-7).

48. Pr. prof. V. Prelipcean, *op. cit.* p. 219.

49. Prof. dr. Tarnavski, *Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Vechiu*, Cernăuți, 1928, p. 375.

50. Drd. Popa D. Ioan, *art. cit.*, p. 285.

51. Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 35.

52. «În cărțile profetice găsim și predici elaborate cu artă» (Dr. C. Krieg, *op. cit.*, pp. 12-13).

53. Diac. prof. N. Balca, *Curs de omiletică*, dactilografiat, p. 15. (Așadar, poporul Iudeu a avut oratori înaintea celui grec și roman).

54. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 13.

55. Drd. Popa D. Ioan, *op. cit.*, p. 289.

56. *Ibidem*, p. 290.

57. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 13.

Așadar, din cauză că ascultătorii cărora le predicau profeții nu se convingeau cu argumente subtile, profeții foloseau — în predica lor fapte concrete, lesne de dovedit și probe luate din viața de toate zilele. De asemeni, profeții au mai întrebuițat în predica lor populară și alte mijloace intuitive : acțiunile simbolice, viziunile, tablourile, comparațiile și parabolele. Un exemplu de acțiune simbolică «îl aflăm în Cartea Regi 11, 29-36, unde proorocul Ahia din Șilo ... își rupe veșmintul în douăsprezece bucăți, dă zece»⁵⁸ lui Ieroboam și două bucăți le păstrează pentru sine, «simbolizînd prin aceasta ruperea regatului lui Solomon în două»⁵⁹.

În acest sens, față de preoții leviți, care erau organe ordinare ale Revelației divine «profeții apar ca învățători extraordinari dar autorizați ai Legii, ca niște canale prin care Domnul se revelează»⁶⁰. Ei nu aduceau «ceva nou sau contrariu față de legea lui Moise, ci pe această temelie, zideau mai departe, adîncind, desăvîrșind și spiritualizînd o moștenire sfîntă»⁶¹, retransmisă de ei posterității printr-o elocvență «impe-tuoasă și plină de patetism»⁶².

Nu știm precis dacă profeții au învățat în mod sistematic arta de a predica, dar presupunem că cel puțin unii din ei erau inițiați în această artă și ca dovadă avem, pe de o parte vorbirea directă, stilul plin de comparații, figuri, simboluri și metafore ale acestor «oameni ai lui Dumnezeu», iar pe de altă «faptul că în vremea lui Samuil și Ilie existau școli speciale în Ghibeea, Ghilgal, Betel și Ierihon, în care» candidații se pregăteau serios pentru misiunea lor⁶³.

Învățăturile fundamentale pe care profeții le propovăduiau poporului erau «*monoteismul și mesianismul*»⁶⁴. Din predica lor putem deduce «că ei au fost rînduiți de Dumnezeu să mustre poporul» evreu «pentru rătăcirile lui» — cea mai grea abatere fiind închinarea la falșii dumnezei ai păgînilor —, să-i consoleze pe israeliți în vremuri de grele încercări și să le «țină trează nădejdea într-un Mintuitor»⁶⁵.

Citeodată ei reproduc într-un mod direct și foarte mișcător porunca divină de a propovădui învățătura sfîntă. «Pe tine fiul omului te-am pus străjer casei lui Israel și tu vei auzi cuvînt din gura Mea. Și îl vei vesti din partea Mea. Cînd eu voi zice păcătoșului : «Păcătoșule, vei muri» și tu nu-i vei grăi nimic ca să prevestești pe păcătos să se abată de la calea lui, atunci păcătosul acela va muri pentru păcatele sale, dar singele lui îl voi cere din mîna ta» (Iezechiel 33, 7, 8).

Tot așa de necruțător și de plastic, «adresîndu-se parcă și unora dintre preoții Noului Așezămînt»⁶⁶ este și reproșul din pasajul cunoscut

58. Drd. Caplat Simion, *Vechiul Testament ca izvor al predicii*, în «S.t.», seria a II-a, XIX (1967), nr. 1-2, p. 71.

59. *Ibidem*, p. 74.

60. Drd. Popa D. Ioan, *art. cit.*, p. 282-283.

61. Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 34.

62. Dlac. prof. N. Balca, *Curs de omiletică*, p. 29.

63. *Ibidem*.

64. Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 34.

65. Dlac. prof. N. Balca, *Curs de omiletică*, pp. 15-16.

66. Pr. prof. G. Galeriu, *Preoția ca slujire...*, p. 298.

în care se spune cum Dumnezeu îl interpelează pe profet astfel : «Vai de păstorii lui Israel care s-au păstorit pe ei înșiși ! Păștorii nu trebuiau ei oare să păstorească turma ? Dar voi ați mincat grăsimea și cu lina v-ați îmbrăcat ; oile cele grase le-ați junghiat, iar turma n-ați păscut-o. Pe cele slabe nu le-ați întărit ; oaia bolnavă n-ați alinat-o și pe cea pierdută n-ați căutat-o, ci le-ați stăpînit cu asprime și cruzime. Și ele neavînd păstor, s-au risipit» (Iezechiel 34, 2-5).

«Cu toate vicisitudinile istorice, propovăduirea profetilor nu e marcată de deznădejde, de defetism, ci de conștiința forței rodnice, ziditoare a cuvîntului. Ei credeau în acest fapt, recunoscîndu-se ca «trimiși vestiitori, în timp ce obirșia, mesajul și puterea cuvîntului lor erau de sîs»⁶⁷. «Ce sinceră elocvență poate învăța la școala profetilor oratoriu creștin !»⁶⁸.

Din cuvîntările Vechiului Testament, Biserica a cules multe mărgăritare cu care și-a împodobit slujbele sale liturgice în centrul cărora se află Domnul Iisus Hristos, proorocul suprem, venit la plinirea vremii, a cărui predică iubitoare de oameni constituie cea mai frumoasă pagină din cartea vorbirii omenestii⁶⁹.

b. **Predica Mîntuitorului.** Pe cînd glasul celui ce striga în pustii Iordanului, sfeșnicul înainte-mergător și luceafărul profetilor, se retrăgea, sub zorile Răsăritului Celui de Sus, ștafeta predicii profetice, comprimată în lapidara chemare : «Pocățiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția Cerurilor» (Matei 3, 2 și 17), era preluată de acest Soare al dreptății (Maleahi 3, 20), care o exprima cu un ton, temei, scop și înțeles prin care se depășeau limitele umanului, în propovăduirea lui vorbind deodată. Profetul profetilor și Arhiepiscopul arhiepiscopilor⁷⁰. «Așa precum în jertfă El este cel ce o aduce și cel ce se aduce pe Sine, Dumnezeu și om, și de aceea jertfa Lui este deplină, este mîntuitoare, la fel în propovăduirea Lui, cuvîntul Lui este Dumnezeu Cuvîntul ; El este ființa și viața mesajului Său. Este cuvîntul Tatălui care în puterea Duhului vestește și ne luminează întreg orizontul vieții, dă răspuns întrebărilor noastre ... Nu numai ca un organ al revelației, ci ca însăși Revelația, întrucît El este Revelația absolută»⁷¹.

Domnul Iisus «face din a revela un scop al venirii Sale în lume : «Eu pentru aceasta M-am născut și am venit în lume ca să mărturisesc adevărul» (Ioan 18, 37)⁷².

În timp ce predica bisericească este «Revelație în sens larg, participare la adevărul consemnat de alt predicator», Hristos «introducîndu-Se în lume cu sublimitate divină ..., prezintă discursuri nemijlocit revelate, dezvăluie adevăruri eterne și inaccesibile»⁷³ pînă la El.

«În El Revelația lui Dumnezeu nu are nevoie de a traversa, ca la predicatorii umani, mijloacele intelectuale și procesele dialectice ina-

67. *Ibidem*, p. 299.

68. *Ibidem*, p. 298.

69. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 13.

70. Pr. prof. C. Galeriu, *Preoția ca slujire...*, p. 299.

71. *Ibidem*, p. 299-300.

72. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 14.

73. *Ibidem*.

inte de a ajunge cuvîntul lui Dumnezeu la auditori ; ba mai mult, Hristos este Revelația supremă a lui Dumnezeu, Evanghelia Lui umanizată, primul predicator creștin. El a dat prediciei conținutul, scopul și forma ei generală»⁷⁴.

De fapt s-ar putea obiecta că «Iisus nu se poate cita printre oratori. Orator divino-uman, El nu se încadrează printre vorbitorii umani și substanța cuvîntului Său, ca intimă cunoaștere a lui Dumnezeu, nu poate fi perfect măsurabilă după criteriile omenești. Cu toate acestea, istoria trebuia să rețină într-un fel acțiunile Lui. De aceea, oricît, ca Logos, adevărul inițial și personalitatea Sa umano-divină. Îl relevă în mod infinit după spirit și după lucrare, totuși Hristos se înscrie în mod indiscutabil ca maestru și ca păstor, dorind să fie El însuși un exemplar tipic al predicatorului și asemănîndu-și propria Sa misiune, primită de la Tatăl, cu misiunea Apostolilor și a tuturor predicatorilor apostolici»⁷⁵, pentru care spre a le întări convingerea că au de îndeplinit o misiune înaltă El se roagă Tatălui zicînd⁷⁶ : «Sfințește-i pe ei în Adevărul Tău ; Cuvîntul Tău este adevărul. Precum Tu M-ai trimis pe Mine în lume și Eu i-am trimis pe ei» (Ioan 17, 17-18).

În mesajul Său, Mîntuitorul «învață despre Dumnezeu Tatăl, despre Sine, despre Împărăția Sa, și despre om»⁷⁷ descoperindu-ne totodată și pe Duhul Sfînt pe care îl numește Mîngîietorul, Duhul Adevărului, care de la Tatăl porcede⁷⁸. «Despre Dumnezeu Care a făcut lumea din dragoste, o conservă și o conduce și din dragoste a trimis pe Fiul Său s-o salveze de păcat. Despre Sine, Domnul Hristos învață că este Fiul lui Dumnezeu, intrupat pentru mîntuirea lumii, pe care avea s-o efectueze prin răstignire, înviere și înălțare la cer. Despre om, Domnul Hristos spunea, că deși căzut, el nu era iremediabil pierdut, ci se putea reabilita aderînd la învățătura Lui, prin pocăință, ascultarea învățăturilor și iubire de oameni ... Mîntuitorul Iisus Hristos enunță, în sfîrșit, o serie de precepte care reglementează raporturile ucenicilor Săi între ei, instituțiile și riturile esențiale destinate a-i grupa în acea societate»⁷⁹ pămîntească-duhovnicească numită Biserică.

Astfel, în predica Mîntuitorului avem modelul desăvîrșit al conținutului prediciei, care conținut trebuie să fie cuvîntul lui Dumnezeu, pe care Divinul Învățător nu numai că îl vestește, dar îl și explică, pentru ca acesta să producă roadele pentru care a fost descoperit⁸⁰.

Cu toate că de la Mîntuitorul nu ne-au rămas scrise reguli omiletice, forma prediciei Lui este atît de adecvată conținutului sacru descoperit prin patriarhi, prooroci și printr-Însul, încît ea nu poate fi considerată altfel decît haina cea mai potrivită a cugetării religioase, pentru care motiv El trebuie numit Intemeietorul prediciei creștine⁸¹. Din această

74. Dr. C. Krleg, *op. cit.*, p. 13-14.

75. *Ibidem*, p. 14.

76. Diac. prof. N. Balca, *Curs...*, p. 19.

77. Pr. prof. Ioan Constantinescu, *Sînta Scriptură și Sînta Tradiție*, în «C. B.», XXXI (1972), nr. 5-6, p. 536.

78. Pr. prof. C. Galeriu, *Profeția...*, p. 301.

79. Pr. prof. I. Constantinescu, *Sînta Scriptură și Sînta Tradiție*, p. 536.

80. Pr. dr. Mihail Bulacu, *Omilia exegetică — biblică*, Oradea, 1929, p. 11.

81. Diac. prof. N. Balca, *Curs...*, p. 16.

cauză predicatorul creștin este dator să-și îndrepte gândul său cât mai des la Mântuitorul, modelul⁸² divin al elocinței creștine și, printr-un studiu atent al cuvântărilor Acestuia, să realizeze și el predici cât mai reușite. Se pune întrebarea : Cum poate servi de model omileților din orice vreme metoda lui Iisus ?

Prima notă a predicii Sale este *caracterul misionar*. Cuvîntul lui Iisus e o specie a predicii de misiune (κήρυγμα) cu caracter preparatoriu. Cu adevărat plinirea vremii „a sosit, dar Biserica nu este încă fondată («*voi zidi Biserica Mea*», Matei 16, 18) ; în acest scop trebuie să lucreze și să strîngă «adepti», pentru ea, ca Împărăție a Sa. Iisus este predicator ambulant ca profeții, neavînd în fața amvonului Său o comunitate de credincioși. E necesar mai întîi ca El să pregătească din punct de vedere psihologic și pedagogic sufletele pentru noua instituție și să răsădească apoi treptat ideea cea nouă. În mod semnificativ își asumă imaginea pescarului și aduce în același plan și pe semănător, comparații care exprimă plastic funcția Sa de maestru. Tema obligatorie a cuvîntului Său se referă la relațiile persoanei Sale cu Tatăl și cu umanitatea ; de unde doctrina Împărăției mesianice, fie ca instituție salutară viitoare, fie legată de efectuarea mîntuirii obiective și subiective. «Iisus discută în mod special condițiile indispensabile pentru a intra și a trăi în Împărăția lui Dumnezeu (...) ; El ține conferințe didascalice sub formă de omilie chiar în sinagogă cu exegeze din Vechiul Testament»⁸³. (Matei 27, 46 ; Luca 4, 17-21 ; 22, 37 ; 23, 40). De aici rezultă că o «altă caracteristică principală a cuvîntului lui Iisus este *didascalitatea* : specificul Său este de a vorbi didascalic, διδασκαλῆς (în sensul antic) ; iar a învăța, adică a revela noțiuni noi de credință și de viață este preocuparea Sa continuă. El are de aruncat piatra unghiulară a Împărăției lui Dumnezeu. De aceea, ca Domn al acesteia, ține calea comunicării pozitive a adevărilor necunoscute și inaccesibile pînă atunci, între care se află și morala cea nouă. «Și deschizînd gura Sa îi învăța pe ei» (Mat. 5, 2) este, pentru a spune astfel, cuvîntul de ordine al predicii Sale. «În fiecare zi ședea învățînd în templu» (Mat. 4, 17) «și străbătea toată Galileea învățînd în sinagogi» (vers. 23). Exortația intra mai puțin în intențiile și metoda lui Iisus, pentru că nu era promulgată încă legea vieții noi.

Altă notă principală : Iisus, în fapta umană, pune accentul *pe spirit, pe interioritate*, drept centru al moralității. De unde pretinde întru totul, ca și Înaintemergătorul Său, pocăința, tema obligatorie a predicii neotestamentare : «Pocăiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția Cerurilor» (Mat. 3, 2, 17).

Credința și penitența : iată cele două condiții esențiale pentru intrarea în Împărăția lui Iisus. În discursul Său principal care este prin conținut și prin formă Predica de pe munte, Iisus dezvoltă caracterul interior al noii Împărății și principiile fundamentale ale moralei creștine, explică cerințele adevăratei cetățenii a acestei Împărății, combate ideea eronată asupra Împărăției lui Dumnezeu și precizează drept consecințe ale chemării viața și moartea. Sfatul «adorării în duh și în adevăr» se poate considera lege pentru orice faptă bună. Contrar iudaismului și,

82. Pr. prof. C. Galeriu, *Preoția...*, p. 302.

83. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, pp. 15-16.

mai mult încă, păgînismului, predica lui Iisus conduce pe oameni la fericire prin viața interioară conformînd propria voință cu cea a lui Dumnezeu și făcînd din toate faptele bune (exterioare) expresia unui sentiment adevărat. Astfel este doctrina postului și milosteniei. În mod cert ea exaltă valoarea fetei creștine, în special a milei și a iubirii aproapelui (paharul cu apă, discursul judecării finale — Mat. 25, 35-45), dar consideră întotdeauna caritatea sau sentimentul ca «principium formans», și ca factorul cel mai nobil, temelul oricărui merit. Credința și caritatea sînt bazele predicii lui Iisus. Omul are o puternică înclinație naturală spre exteriorizare și spre egoism. De aceea Iisus susține foarte mult că întoarcerea la Dumnezeu și, cu ea, la fericire depinde de spirit.

Caracterul absolut didascalic al predicii Sale corespunde *metodei didactice* aplicate de Iisus, a cărei notă distinctivă este aceasta: El înaintează, prezentînd nu dintr-o singură dată, ci treptat, treptat, mulțimea de idei și de adevăruri noi. Precum cu cuvîntul, Iisus a învățat chiar și mai bine prin *exemplu*, încît activitatea publică și toată viața Lui sînt confirmarea doctrinei Sale⁸⁴. De aceea, El putea spune: «Eu pildă v-am dat, pentru ca precum am făcut Eu să faceți și voi» (Ioan 13, 12 ș.u.). La Iisus procesul didactic adesea, dacă nu întotdeauna, constă într-o referire la un lucru cunoscut sau întîmplat, pe ici pe colo; apoi urmează, cînd El pornește sintetic, tema, a cărei dezvoltare — instrucție sau demonstrație — se face prin imagini proprii și improprii (specificare, individualizare, exemplu). La urmă, o scurtă aplicare sau exhortație («Așa să strălucească lumina voastră!»). Astfel, în cuvîntarea de pe munte (Mat. 5, 17-48) Hristos propune tema: «Eu n-am venit să stric legea, ci să o desăvîrșesc» și apoi o dezvoltă. De unde, metoda Sa este sintetico-analitică. Modul invers îl aplică Domnul îndeosebi cînd elucidează specificînd și identificînd adevăruri generale. Astfel se aduc exemplele semănătorului, crinului, perlei, a zilei de mîine pentru viitor etc.

După cîm forma de a vorbi a Domnului corespunde întocmai noilor adevăruri revelate pe care El trebuie să le anunțe, tot astfel Iisus «nu a creat o formă didactică specială, ci folosește ca vehicul al noii gîndiri forma deja cunoscută și contemporanilor Săi ... Metoda lui Iisus este în mod propriu intuitivă și concretă, adaptată la «mentalitatea» auditorilor de atunci, ca atare pedagogică. Iubește imaginile, le confruntă cu realitatea imediată și le mută în vehiculele ideilor. Pentru a anunța lucrurile sublime, pentru a dezvălui misterele cele mai înalte și cele mai profunde, Iisus pornește de la ceea ce este natural și cotidian. Metoda Lui este absolut practică, directă, spre inimă și spre voință. Ucenicii Săi trebuiau să creadă și apoi să transforme credința în viață. Pomul cunoștinței plantat de El în suflet este și pomul vieții. Nu există viață religioasă fără cunoaștere, nici cunoaștere, deplină fără practică. «Cine face voia lui Dumnezeu, va cunoaște dacă aceasă învățătură este de la Dumnezeu» (Ioan 7, 16 ș. u.).

Predicile lui Iisus sînt adevărate predici populare ... Simplitatea maximă, claritatea, perspicacitatea, caracterizează cuvîntul Său, ferit de zorzoanele oratorice, străin de artificiile de școală. Dar conținutul și maiestatea gîndurilor întipăresc în predica Sa nota celei mai onorabile dem-

84. *Ibidem*.

nități. Și cu tot tonul popular și inteligibil de către oricine, predica Sa nu este mai slabă sau mai dulceagă, ci întotdeauna austeră, adaptată la auditorii»⁸⁵. Ea este predica cea mai liberă ca aspect și caracter, cea mai spontană care a existat vreodată. Deși vorbea în orice loc, în orice vreme și cu orice prilej, ținea seamă de împrejurarea respectivă și de auditorii Săi⁸⁶.

Astfel «în timp ce zile întregi atrage după Sine poporul prin învățăturile Sale pozitive, atacă cu aspră muștrare, singur, pe trufașii corupători ai poporului. Cuvîntul Său urcă la cea mai înaltă austeritate și devine formidabil, iar alteori zdrobitor, cînd hotărăște contra smintitorilor (Mat. 18, 6-10), necredincioșilor și fariseilor.

El are, la dispoziție toate afectele și le pune în valoare, se află în discursul Său toate gradațiile sentimentului: duios și delicat cu copiii, sublim și maiestuos, familiar și perfect solemn, după felul audicienței și după conținutul ocazional al vorbirii Sale»⁸⁷.

Cuvîntul său simplu și atrăgător era adeseori presărat cu înțeleptele Sale parabole, care fiind adecvate temelor, constituie modele desăvîrșite ale acestui gen⁸⁸. «Un cuvînt mai puțin nobil, o imagine mai puțin potrivită în vorbirea Sa nu întîlnim niciodată»⁸⁹.

Așadar, în persoana Mîntuitorului, care interpretează impecabil Legea Vechiului Testament⁹⁰ și o desăvîrșește cu cea Nouă, găsim pe Învățătorul dumnezeiesc care nu vorbea ca rabinii evreilor, ci ca «Cel ce are putere» (Mat. 21, 22). Ucenicii și mulțimile îl numesc «Învățător» și Iisus confirmă (Ioan 12, 13). Slujitorii Templului îl admiră: «Niciodată n-a vorbit un om ca omul Acesta» (Ioan 7, 46), iar cei doisprezece ucenici nu se dezlipesc de Dînsul, mărturisindu-I: «Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții veșnice» (Ioan 6, 68)⁹¹.

De aceea noi sîntem pe deplin îndreptățiți a afirma că El a ridicat cuvîntul la înălțimea unei instituții divine, a făcut din el marele instrument al operei Sale, pîrghia cu ajutorul căreia Evanghelia a răscolit pămîntul»^{91bis}, deoarece elocința sacră «prezintă spiritului omenesc cel mai mare fenomen care a străbătut lumea de la un capăt la altul⁹², fenomenul mîntuirii noastre.

Cu alte cuvinte, Domnul nostru Iisus Hristos, cu Evanghelia Sa, personifică «elocința sacră înălțată la ideal, fluviul cuvîntului sfînt îngrămădit la izvorul său, care îndată ce iese de acolo fugе și se răspîndește

85. *Ibidem*, p. 17-19.

86. Pr. N. Petrescu, *op. cit.*, p. 5.

87. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 19.

88. a) Pr. N. Petrescu, *loc. cit.*; b) «Domnul Iisus Hristos a creat parabola pentru ca prin istorisirea evenimentelor din viața zilnică, cunoscute de popor, să se poată lămuri adevăruri abstracte din domeniul evanghelic» (Pr. dr. M. Bulacu, *op. cit.*, p. 12). c) Parabolele Mîntuitorului «sînt de o justete și de o exactitate perfecte pînă în cele mai mici detalii» (Le R. P. Longhaye, *op. cit.*, p. 55).

89. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 19.

90. Pr. M. Bulacu, *Omilia exegetică-biblică*, p. 11.

91. Pr. prof. C. Galeriu, *Preoția...*, pp 302-303.

91. bis. Mgr. Freppel, *Bossuet et l'éloquence sacrée en XVII-e siècle*, t. I, Paris, p. 5.

92. Cf. Dr. N. Chiriac-Dimancea, *Istoria elocinței creștine*, Craiova, 1927, pp. 5-6.

prin diferite canale în toate părțile»^{92bis}. Cele dintii și cele mai importante dintre aceste apeducte sînt glasurile Sfinților Apostoli, de a căror sfîntă predică mărturisitoare ne ocupăm în rindurile care urmează.

c. **Predica Sfinților Apostoli.** Predica Sfinților Apostoli continuă predica Mîntuitorului răspîndind Evanghelia în Iudeea, în Samaria și pînă la marginile pămîntului (Fapte I, 8). Dar ce sînt Evanghelia și predica? Evanghelia este «vestea cea bună» sau «bunavestire» și, ca atare, o veste ce trebuie împărtășită oamenilor și popoarelor, din pricină că de cunoașterea acesteia depinde binele suprem al acestora: mîntuirea.

Evanghelia este vestirea mării bucurii a răscumpărării și a întoarcerii omului nu numai la «frumusețea dintru început», ci la asemănarea cu Dumnezeu. Evanghelia este adevărul revelat de Cuvîntul întrupat. Evanghelia însemnează drumul spre mîntuire. Nu există, în afară de Evanghelie, alt drum spre mîntuirea neamului omenesc. În schimb, «predica creștină este mijlocul de răspîndire a Evangheliei»⁹³, este cea mai urgentă sarcină primită de către Apostoli (Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura», Marcu 16, 15), de la Mîntuitorul în ziua Înălțării Sale la Cer, «Și iată Eu sînt cu voi în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» (Mat. 28, 20). «Acesta a fost primul mandat al Său înainte de despărțire. În acest mandat se cuprindeau în toată extensiunea lor, misiunea divină, autoritatea, datoria și dreptul de a predica. Aceste cuvinte constituie actul de naștere al oratoriei bisericești»⁹⁴. De acum, elocința sacră va rămîne de-a pururi o slujire divină cu caracter universal⁹⁵. Această poruncă simplă a fost pentru lumea întreagă ceea ce fusese în prima zi cuvîntul care a zis: «Să fie lumină» (Fac. 1, 3). Poporul cel nou întemeiat și cu el un minister necunoscut pînă atunci, reprezentînd o împărăție care nu este din lumea aceasta, încărcat cu interese ale cerului față de oameni și cu rugămintile oamenilor către cer; un minister în care, Cel care-l exercită, investit de acum înainte cu un specific sacru, devine organul unui cuvînt care nu este de la oameni, care nu va trece atîta timp cît nici cerul și pămîntul nu vor trece, la care nu va fi permis niciodată să se adauge nici să se retragă nimic (Mat. 5, 18-19, n.n.). Predicatorul este chemat să fie ambasadorul «Împăratului împăraților»⁹⁶ (I Tim. 6, 15).

Prima predică bisericească este ținută de către Sfîntul Apostol Petru în ziua Pogorîrii Sfîntului Duh, cînd s-a înființat Biserica văzută. De aici se vor adevăra cuvintele psalmistului⁹⁷: «În tot pămîntul a ieșit vestirea lor și la marginile lumii cuvintele lor» (Ps. 18, 4).

Acum creștinismul, cu predica sa vie, expresie a Revelației supranaturale, vine să creeze o eră nouă, să mărească domeniile elocinței, să imprime atît persoanei oratorului, cit și subiectelor pe care el le tratează, un caracter de o demnitate pe care nici elocința cetății, nici elocința civilă nu o bănuiseră pînă la el. Într-adevăr, «antichitatea pro-

92 bis. Mgr. Freppel, *op. cit.*, p. 9.

93. Diac. prof. N. Balca, *Curs...*, p. 30.

94. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 19.

95. *Enciclopedie des genş du monde*, Paris, 1843, tom. IX, p. 386.

96. *Ibidem*.

97. Dr. C. Krleg, *op. cit.*, p. 19.

fană»^{97bis} n-a cunoscut nimic asemănător sfintei instituții care unește mulțimile în edificiile sale religioase pentru a le instrui despre datoriile lor, a le lămuri asupra celor mai prețioase interese ale lor, a le inspira oroare de crimă și dragoste de virtuți, a le captiva spiritele, a le trezi conștiințele adormite, a contrabalansa lipsa de pedeapsă a prezentului cu dreptatea viitorului, a pune în acțiune cele două mobiluri, cele mai puternice ale inimii: frica și speranța. Ce obiective mai vaste și de importanță universală mai mare s-au oferit vreodată geniului uman? Ce carieră mai nobilă putea să se deschidă în fața oratorului?

Religia creștină, după expresia lui Marmontel, a dăruit elocinței nu numai un amvon, ci un tron pe care ea stă ținând într-una din mâinile sale cântarul de care stînt atîrnate viciile și virtuțile, bunele și relele acestei vieți, iar în cealaltă această sabie a Cuvîntului divin, mai tăios decît oțelul cel mai subțire, care descurcă gîndurile și mișcările inimii (Evrei 4, 12)⁹⁸. Ca mesageri evanghelicî, Sfinții Apostoli se poartă după porunca Domnului, vestind iudeilor și păgînilor marea eveniment al mîntuirii^{98bis}. Aceasta era însă o misiune ce depășea cu mult puterile acestor umili «pescari de oameni». Dar Mîntuitorul îi asigură că El va fi pururea cu ei și că se va ruga Tatălui ca să fie «imbrăcați cu putere de sus» prin «Duhul adevărului», care-i va învăța toate și care de asemenea va rămîne cu ei și cu urmașii lor pînă la sfîrșitul veacurilor (Ioan 14, 16, 26; 12, 13). Și într-adevăr, după ce Sfîntul Duh S-a pogorît peste dînșii sub forma limbilor de foc, Apostolii au predicat Evanghelia cu toată abnegația și certitudinea înfruntînd cu hotărîre, curaj și răbdare neîntrecută persecuțiile cele mai crunte⁹⁹. Conștiința lor fusese atît de puternic pătrunsă de datoria de a vesti Cuvîntul lui Dumnezeu, încît chiar de la începutul activității lor deplin misionare nu au îngăduit să fie împiedicați de la propovăduire, ci au adunat mulțimea ucenicilor, s-au sfătuit și au hotărît că nu este bine ca părăsind Cuvîntul Lui Dumnezeu, să slujească meselor, ci sînt datori să stăruiască «în rugăciune și în slujirea Cuvîntului» (Fapte 6, 4).

«Prin predica lor, Apostolii întemeiau Biserici, pe care apoi le lăsau în grija episcopilor și presbiterilor puși de ei. Viața duhovnicească a acestor Biserici se organiza din ce în ce mai mult, iar Sf. Apostoli purcedeau a vesti Evanghelia la toate popoarele după cum le poruncise Mîntuitorul»^{99bis} (Mat. 28, 19-20; Ioan 20, 21). «Apostolul Petru predică în Palestina, în Capadocia, în Pont și apoi în Roma; Iacob, fratele Domnului, predică în Ierusalim; Apostolul Matei predică iudeilor; Filip, în Frigia; Toma, în Persia; Vartolomeu, în India; Andrei, în Scitia; Iuda Tadeu, în Arabia, Mesopotamia și Armenia; Iacob al lui Alfeu, în

97 bis. La eventuala obiecție că «profan» ar fi un termen religios (deja), însemnînd («pro fanum») ceva consacrat pentru templu, răspundem că folosim (așa cum se obișnuiește în limbajul nostru conemporan) sensul uzual, nu pe cel strict etimologic al acestui cuvînt. Dar chiar dacă am accepta cuvîntul «profan» ca termen religios (păgîn) el tot trebuie pus în antiteză cu termenul «creștin». Așadar, profan înseamnă ceva care tocmai pentru că este vrednic de consacrat templelor păgîne nu este vrednic de a fi consacrat Bisericii creștine.

98. *Encyclopedie des gens du monde...*, pp. 385-386.

98 bis. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 20.

99. Diac. prof. N. Balca, *Curs...*, pp. 19-20.

99 bis. *Ibidem*, p. 33.

Egipt; Simon Zilotul, în Egipt și Africa de Nord; Matia, în Etiopia; marele apostol al iubirii, Ioan, în insula Patmos, în Asia Mică și Efes, iar slăvitul apostol Pavel — unul dintre cele mai mărețe glasuri pe care le-a auzit pământul — predică...»¹⁰⁰ aproape tuturor neamurilor din cuprinsul Imperiului roman.

Oficiul Sfinților Apostoli ca și «acela al misiunilor din toate secolele, era dublu: a anunța (a vesti κηρύττειν, κήρυγμα, predica exoterică) mesajul mântuirii către necredincioși (celor din afară, adică străini de Împărăția lui Dumnezeu; I Tes. 4, 10, ș.u.); a pregăti pentru botez, pe cei ce au acceptat Evanghelia și a-i iniția în doctrina creștină, împreună cu frații botezați (οἱ πιστοί) familiarizați tot mai mult cu doctrina mântuirii — prin predici liturgice sau prin alocuțiuni de ocazie (predici esoterice). Două izvoare avem la îndemână despre predica apostolică: Faptele și Epistolele Apostolilor. a) În Faptele Apostolilor, care constituie prima istorie bisericească, care începe cu trimiterea Sfințului Duh, vedem Colegiul Apostolic în deplina sa funcție didactică: ca mesageri ei se poartă după porunca Mântuitorului (Tit I, 3); vestind iudeilor și păgînilor marile evenimente ale mântuirii, încep cu Evanghelia și continuă edificiul Împărăției lui Dumnezeu, după cum Hristos își descoperă în ei lumina și viața. Sub acest aspect Faptele Apostolilor îmbrățișează cronica cea mai vie a copilăriei Bisericii și a misiunii apostolice. Deși nu ni s-a păstrat nici o predică întreagă, ci numai schițe, acestea ne sînt de ajuns totuși, pentru a ne face o idee despre predica lor. Aici auzim cum predică cei doi Apostoli principali: în prima parte a cărții, cuvîntările lui Petru; în cealaltă, predicile lui Pavel.

Iată cuvîntările cele mai importante, din Fapte: a) Îndată după scurtul discurs sinodal al lui Petru pentru alegerea lui Matia (Fapte 16-22), urmează discursul său de la Cincizecime (2, 14-40), model primar de predicare creștină. Apoi discursul în pridvorul lui Solomon (3, 12-26) către popor, discursul de autoapărare în fața Sinedriului (4, 8-20), unde apostolul anunță în același timp mîntuirea în Hristos, discursul către Consiliul suprem al Sinedriului (5, 29-32); în sfîrșit, două cuvîntări, adică o înstruire către Corneliu (10, 28-48) și relatarea unei întîmplări, într-o alocuțiune către poporul din Ierusalim (11, 5-17). Toate aceste predici ale lui Petru sînt predici istorice, sau au ca temă fapte ale Răscumpărării, în special moartea și învierea lui Iisus, ori, cum zice I Ioan 1, 5: «Aceasta este vestirea pe care am auzit-o de la El și v-o vestim».

A doua parte a Faptelor ne oferă cîteva predici și discursuri libere ale lui Pavel. În Sinagoga din Antiohia Pisidiei (13, 16-47), la Listra (14, 15-17), faimosul discurs în Areopag (17, 22-31), scurta cuvîntare către iudeii din Corint (18, 5 ș.u.); deasupra tuturor, pastoralul său discurs de adio către păstorii din Efes (20, 18-35), autoapărarea către poporul din Ierusalim (22, 1-21); în fața Sinedriului (23, 1 ș.u.), în fața lui Felix (24, 10-21), în fața lui Agripa și la Praznic (26, 2-29), la mulțime (22, 1-33); și, în sfîrșit, discursurile către iudeii din Roma. De la Sinodul apostolic avem două scurte alocuțiuni, a lui Petru (15, 7-11) și a lui Iacob (15, 13-21).

100. *Ibidem*, p. 31.

Dacă Faptele, în discursurile și alocuțiunile lor, ne fac să cunoaștem natura intimă a cuvîntului apostolic, în Epistole găsim câteva pasaje care ne oferă comentariul și cheia acestor predici: ni se dezvăluie principiile și regulile pe baza cărora a fost concepută predica creștină, cu alte cuvinte, dogma din și prin predică¹⁰¹.

Astfel, în ceea ce privește procedura propovăduirii Evangheliei, constatăm că Sfinții Apostoli predicaau într-un fel Cuvîntul Domnului către ascultătorii evrei, referindu-se mai mult la Revelația Vechiului Testament, și în alt fel popoarelor păgîne, cărora le lipseau cunoștințele sinagogii iudaice și care aveau concepții religioase cu totul diferite¹⁰². Apostolii nu oferă sisteme de doctrină și de teorie abstractă, ci istoria și faptele din care decurge doctrina. Predica lor are întotdeauna o bază istorică, derivînd, de obicei, atunci cînd vorbesc iudeilor, din Vechiul Testament. Vorbînd neamurilor, pornesc de la doctrina lui Dumnezeu: creatorul și proniatorul (Fapte 17, 23; Evrei 6, 1). Pentru iudei «urmează apoi o istorie mai lungă sau mai scurtă a venirii lui Hristos: venirea Sa în lume, în mod deosebit, patima, moartea și învierea. Acest ultim fapt aducea proba maximă a misiunii și a mesianității lui Iisus.

Apostolii vor să fie mărtori și să dea Mărturie despre fapte (Fapte 1, 22)¹⁰³. «În conștiința Sfinților Apostoli, actul Învierii Domnului devine atât de esențial, de coplesitor și neliniștitor, încît mărturisirea și anunțarea lui se impun ca o necesitate fundamentală existenței lor: «Noi nu putem să nu vorbim cele ce am văzut și am auzit» (Fapte 4, 20), vor spune ei prin glasul Sfîntului Apostol Petru, în fața Sinedriului. Cei doisprezece Apostoli simțeau că poartă în ființa lor un mesaj, că au de anunțat o învățătură religioasă și morală. Apostolii vestesc așadar Învierea lui Iisus ca pe un dar pe care ei se învredniciseră a-l primi, — ei fiind numai în mod temporar deținători exclusivi ai acestuia¹⁰⁴. «Apostolii — ne spune Sfîntul Luca — dădea cu tărie mărturia Învierii lui Hristos» (Fapte 4, 23) rezumînd cu aceste cuvinte predica primelor zile ale Bisericii Creștine din Ierusalim^{104/1}, ba chiar rezumînd întreaga istorie a predicii apostolice, care «se confundă cu propovăduirea Învierii Domnului»^{104/2}, pe baza căreia toate predicile Apostolilor se sfîrșesc cu această propoziție: Iisus e Mesia și Mîntuitorul promis. Pentru neamuri «punctele principale ale predicii apostolice, schema sau temele ei fundamentale, erau de obicei minunile creației și conservării lumii; apoi Răscum-părarea prin Hristos, moartea Sa, învierea, parusia și viitoarea recompensă eternă. La această parte dogmatică se conexează cea a parezei morale sau practice: credeți și faceți penitență, sau primeniți-vă spiritul (μετάνοια) și viața, deoarece în aceasta constă pregătirea și rodul necesar mîntuirii»^{104/3}. Așadar, în centrul predicii apostolice se află Persoana

101. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 20.

102. Pr., dr. Ioan Băjău, *Predica, mijloc de propovăduire a dreptei credințe*, în «M. O.», XXVII (1975), nr. 1-2, p. 49.

103. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, pp. 21-22.

104. Pr. Sabin Verzan, *Sfinții Apostoli, martori de încredere ai Învierii lui Hristos*, în «G. B.», XXVI (1967), nr. 5-6, p. 418.

104/1. *Ibidem*, p. 419.

104/2. *Ibidem*, p. 417.

104/3. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 22-23.

copleșitoare a Fiului lui Dumnezeu, din a cărui preasfântă aureolă se revarsă ca niște raze strălucitoare cele mai semnificative teme pentru suflet, cu învățatură despre revelație, creație, providență, mintuire, judecata de apoi, pedeapsa și răsplata veșnică. Sfinții Apostoli predicau aceste adevăruri cu un entuziasm așa de sfânt și cu atita putere duhovnicească, încît mulțimi mari părăseau iudaismul și idolatria și primeau botezul creștin, după care «stăruiau în învățatura Apostolilor și în comuniune, în frîngerea pîinii și în rugăciuni» (Fapte 2, 42) ¹⁰⁵.

La Sfinții Apostoli predicarea cuvîntului lui Dumnezeu și săvîrșirea jertfei euharistice erau nedespărțite, iar Biserica, inspirîndu-se din această practică apostolică, a recunoscut întotdeauna rolul predicii de îndrumătoare a credincioșilor la împărțășirea cu Trupul și Sîngele Domnului, în cadrul Sfintei Liturghii, care are două aspecte tradiționale: Liturghia cuvîntului (a catehumenilor) și Liturghia euharistică (a credincioșilor) ¹⁰⁶.

Pe măsură ce «se întemeia cîte o comunitate creștină, predica de propagandă devenea, în mod firesc, liturgică. Certe expresii dogmatice trec imediat din predica apostolică în Liturghie» ^{106/1}. Totodată Apostolii, «în cateheze și în predicile liturgice posterioare predicii de propagandă, vor încerca să adîncească puțin cîte puțin pe auditori în doctrina credinței. Scheme sigure de acest fel aflăm la Pavel în epistolele sale (dogmatice), de unde ideile și terminologia au trecut în simboluri și în predica postapostolică» ^{106/2}.

Dovedindu-se neîntrecuți în folosirea tactului pastoral, Apostolii procedează ca și Mîntuitorul, în mod pedagogic și psihologic, adaptînd evanghelizarea la temperamentul auditorilor lor. «V-am vorbit vouă ca unor oameni care simt totuși după carne, nu după duh, ca și unor prunci în Hristos, și v-am hrănit cu lapte, nu cu mîncare tare» (I Cor 3, 1 ș.u.). Ca și Hristos, Apostolii se apleacă la viața și la starea spirituală a auditorilor; metoda lor nu este rigidă și nici ciudată; propun doctrina mîntuirii nu direct, ca absolută noutate, ci fac să se vadă cum faptele Răscumpărării se armonizează intim cu aspirațiile sufletelor lor și cum auditorii nutresc în inimă în mod inconștient aceeași convingere. De aici Pavel poate spune despre sine că s-a făcut tuturor toate, adică s-a identificat cu aspirațiile spirituale ale tuturor. Legea fundamentală a predicii apostolice este aceasta: ea vorbește *κατ' ἄνθρωπον* (Gal. 3, 15), adică îmbrățișează psihologic sufletele și le face să audă adevărul» ¹⁰⁷.

Așadar, este cert că Mîntuitorul Iisus Hristos a incredințat Apostolilor Săi misiunea de a întoarce lumea la dreapta credință și în același scop le-a dat El însuși cuvîntul ca instrument. Domnul fiind ascultat, prin cuvîntul Sfîntului Ștefan, al Sfîntului Petru și mai ales al Sfîntului Apostol Pavel se fac creștinări masive. Găsim la ei cuvînt fără metode și figuri

105. Diac. prof. N. Balca, *Curs...*, p. 32.

106. «De la începutul creștinismului și pînă astăzi citirile biblice și predica fac parte integrantă din Sf. Liturghie, fiind nedespărțite de Sfînta Euharistie» (Pr. Gheorghe Drăgulin, *Propovăduirea cuvîntului și cultul în Biserica Ortodoxă*, în «S.t.», seria a II-a, XXVII, (1975), nr. 3-4, p. 244.

106/1. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 23.

106/2. *Ibidem*, p. 24.

107. *Ibidem*.

retorice dar nu fără elocință naturală. Pentru că există «trei moduri de a cuvînta. Primul s-ar putea numi supranaturalul spontan, adică natura fără artă, sufletul exprimîndu-se cu forță dar fără mare reflexiune asupra modului în care el se exprimă. Al doilea, naturalul cultivat, adică natura conștientă de toate resursele sale, folosindu-le pe toate și dirijîndu-le către un scop; este arta în adevăratul înțeles al cuvîntului, arta serioasă și legitimă, fără afectare și savantlic. Ar mai fi, în fine, artificialul, prelucratul, convenționalul, retorica falsă și rece. Or, se înțelege de la sine că Apostolii pe drept cuvînt o disprețuiau pe aceasta. În schimb, noi recunoaștem la ei elocvența naturală veritabilă. Cît despre arta care păstrează linia de mijloc ei o posedă parțial, dar fără să-i pretindă și mai ales fără a-i încredința ceea ce lor le lipsește. Ei își orientează cuvîntul lor după un scop, voind chiar să și placă, să atragă oamenii prin ceea ce acestora le este agreabil. Sfîntul Petru, la poarta templului, menajează susceptibilitățile iudeilor contrariindu-i cu totul și se sprijină, nu fără abilitate, pe tradițiile religioase și naționale pe care le iubește poporul. Dar dacă Apostolii întrebunțau mijloace care țin de artă, ei nu o fac nici în mod constant, nici după maniera comună; mai presus de toate, ei neglijează în mod absolut simetriile egale ale dialecticii precum și poleiala limbajului și dulceaga regularitate a acestuia, cum spune Bossuet»¹⁰⁸.

Fiindcă «forma, propriu-zisă, adică expoziția retorică, în predica apostolică este extrasă din chipul celei a lui Iisus fiind ca, și aceasta, intuitivă și plastică»¹⁰⁹.

Despre acest limbaj modest, dar limpede și forte al Sfinților Apostoli, Teodoret al Cirului spune că se aseamănă cu un vin excelent, cu aromă plăcută și cu miros îmbietor, pe care un primitor de oaspeți îl oferă acestora turnîndu-l în pahare nefasonate sau în căni grosolane și pe care cei însetați îl beau cu poftă, nu luînd aminte la configurația cupelor, ci apreciînd vinul.

Tot astfel Teodoret spune despre cei mai mulți dintre auditorii ucenicilor lui Hristos că «profitînd de harul lui Dumnezeu, departe de a fi ridiculizată limba Apostolilor, o apreciau mult știind că ei nu s-au putut iniția în subtilitățile limbajului întrucît unii din copilărie fuseseră obișnuiți să pescuiască, alții fuseseră angrenați în treburile obștești, iar alții executaseră meseria celor ce lucrează articole din piele (curelari, reparatori de încălțăminte, etc) și dintr-o dată au apărut ca slujitori ai cuvîntelor dumnezeiești și distribuitori ai darurilor cerești, ca salvatori care îndepărtează răul și ca flăcări foarte luminoase care strălucesc nu numai la un singur popor, ci la toate cele pe care le iluminează soarele văzut de noi. Dar, mai presus de orice, întreaga lume se mișcă și admiră faptul că și după moartea lor ei continuă ceea ce erau obișnuiți să facă în viață; ba chiar ceea ce ei au realizat după plecarea lor de aici este mai mareș și mai strălucit.

Într-devăr, în trup fiind, participînd la viața publică, ei mergeau cînd la unii, cînd la alții și o dată vorbeau cu romani iar altădată cu spanioli sau cu celți. Dar, după ce ei au fost duși la Cel care îi trimisese,

108. Le R. P. Longhayé, *op. cit.*, p. 86-87.

109. Dr. C. Krieg, *loc. cit.*

toți profită de ei neîncetat : romanii și toți cei care suportă jugul lor și care sînt conduși de ei, dar, de asemeni, și persii, scitii, masageții, sarmații, indienii, etiopienii, deci pe scurt toate marginile lumii»¹¹⁰.

În predica Sfinților Apostoli faptele revelate încep să apară auditorilor ca o dramă : fiind înalte și sublime prin ele înseși, vorbesc de la sine și Apostolii nu au deloc trebuință de artificii umane. Nu în înțelepciunea cuvîntului, ca nu cumva să înlătur crucea lui Hristos (I Cor. 1, 17), nu în sublimitatea cuvintelor sau a înțelepciunii, nu în persuasiunile cuvîntului (I Cor. 2, 1-4). În simplitatea divină stau forța și eficacitatea predicii apostolice, ea așază, adică, pe om direct în fața lui Dumnezeu cel viu, în lumina justiției Sale punitive și îi dezvăluie sub ochi toată grandoarea și maiestatea lui Dumnezeu, toată gravitatea vinei.

Cît privește elocvența paulină, în special, alături de o expoziție lucidă și de probe peremptorii, epistolele oferă adesea sentimentalitate entuziastă și pasaje de forță poetică, de unde liturghia și elocvența sacrală culeg nestematele lor cele mai strălucitoare. Certe *ipotitose* se citește ca un poem ; *laudele lui Hristos* din epistolele către Coloseni și Filipeni sînt *imnuri de uimitoare frumusețe* (s.n.)¹¹¹.

Prin predica Sfinților Apostoli tezaurul elocinței creștine s-a îmbogățit cu principii omiletice foarte importante, dintre care menționăm : a) Respectarea *condițiilor* fundamentale ale predicării, care sînt : — chemarea deosebită a acestuia (Iezechiel 13, 1, 6 ; Rom. 10, 13, 16) ; trimiterea la propovăduire (Ef. 4, 11) ; — botezul Sfîntului Duh (Fapte 1, 4-8). b) Marea temă a predicii creștine trebuie să fie preamărirea lui Iisus Hristos cel răstignit și înviat, care șade de-a dreapta Tatălui și va judeca pe cei vii și pe cei morți la judecata cea de pe urmă. «Căci altă temelie nu se poate pune afară de aceea ce este pusă, care este Iisus Hristos» (I Cor. 3, 11). Și mai departe : «Căci am judecat să nu știu între voi altceva decît pe Iisus Hristos și pe Acesta răstignit», cum zice Sfîntul Apostol Pavel (I Cor. 2, 2). c) Episcopii, preoții și diaconii să propovăduiască prin fapte și cuvinte adevărul descoperit de Mintuitorul, care a fost dezvoltat de Sf. Apostoli și a fost depozitat în Biserică, a cărei învățătură reprezintă depozitul credinței, d) Numai Biserica are datoria de a pregăti temeinic și pe alții pentru slujirea cuvîntului (II Tim. 2, 2)¹¹².

Călăuziți după asemenea principii Apostolii și-au îndeplinit misiunea lor : au predicat «cu timp și fără timp» (II Tim. 4, 2, n.n.), iar unul dintre ei declară în numele tuturor că nici prin puterea rațiunii, nici prin farmecul elocinței lumești (I Cor. 2, 13, n.n.) au chemat ei oamenii la cunoașterea credinței și a adevărului evanghelic. Și totuși, lumea s-a lăsat convinsă de vocea acestor oameni fără pregătire literară, fără artă studiată în discursurile lor : fiindcă aveau, pentru a convinge, mijloace «mai puternice», ca : vindecarea unui paralizic, învierea unui mort etc.¹¹³.

110. Pierre Canivet, *Theodoret de Cyr, Therapeutique des Maladies Helleniques*, II, livre VIII, 5-6, în «Sources Chretiennes», nr. 57, Paris, 1958, pp. 311-312.

111. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 25.

112. Diac. prof. N. Balca, *Curs...*, p. 20.

113. *Encycl. des gens du monde...*, p. 387.

Pe baza acestor premise, în tot restul istoriei sale, Biserica a ținut seamă de *caracteristicile esențiale ale Evangheliei ca obiect al predicii* și anume: 1) *Mesianitatea* (Domnului nostru Iisus Hristos); 2) *sobornicitatea* — (universalitatea în colegialitate a Apostolilor și a urmașilor acestora în conducerea Bisericii). 3) *mucenicia* (pecetluirea adevărului propovăduit cu suferințe mari și, la nevoie, cu moarte martirică, urmînd jertfa Domnului)¹¹⁴. Recunoscînd că despre cea dintîi dintre aceste caracteristici, care este temeiul celorlalte două, și despre ultima, am avertizat, deși în treacăt, mai sus, în continuare vom insista succint asupra *sobornicității ca fundament al predicii, în cadrul Tradiției apostolice și bisericești*.

Ca temei de mărturisire a Bisericii, Revelația divină, care are un caracter universal, trebuie să se integreze în predică, în mod necesar, firesc și complet. Predica este (un organ) o modalitate de comunicare a Revelației divine. Profetii, Vechiului Testament, Sf. Ioan Botezătorul și Mîntuitorul au predicat¹¹⁵, iar cei chemați la apostolat de Mîntuitorul, care au fost martorii învierii Domnului (Fapte 1, 8, 21-22) au avut ca instrument de bază al mărturiei evanghelice, predica. «Acești martori au fost mai mulți, cum atestă Sf. Apostol Pavel (I Cor. 15, 6), pe care i-a consultat și Evanghelistul Luca în elaborarea Evangheliei sale (Luca 1, 3). Dar o misiune apostolică în sens restrîns au primit-o numai cei doisprezece» (Ioan 20, 21-23)¹¹⁶, care aveau pe deplin conștiința că «a fi apostol înseamnă a fi trimis ca martor al lui Hristos: «Și îmi veți fi Mie martori» (Fapte 1, 8), le spune Domnul; ca martori care proclamă mîntuirea Lui, care au de transmis revelația Lui¹¹⁷.

Rolul inițial «al propovăduirii cuvîntului lui Dumnezeu constă în chemarea la credință, fenomen constat și cu ocazia predicii ținute de Sf. Apostol Petru la Ierusalim, cînd s-au alăturat comunității creștine ca la trei mii de suflete, primind cuvîntul și botezul» (Fapte 2, 41)¹¹⁸.

Comparînd predica Sfinților Apostoli cu cea profetică, observăm că profetii nu tilcuiesc un text dat de mai înainte de către «o autoritate competentă, ci ei descoperă voia lui Dumnezeu, datorită inspirației. De aceea, predica profetilor este considerată Revelație»¹¹⁹. În schimb, predica apostolilor, fiind, în ceea ce privește Vechiul Testament, tilcuire a Revelației, în ceea ce privește Noul Testament, este în același timp Revelație și tilcuire a ei. Și nu o revelație indirectă, ca la profeti, ci o Revelație primită de-a dreptul de la Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care «a chemat la Sine pe cîți a voit și au venit la El. Și a rînduit pe cei doisprezece să fie cu El și să-i trimită să propovăduiască» (Marcu 3, 13-14). Datorită acestui grup s-a format o comunitate primară, «Biserica,

114. Se știe că dintre cei doisprezece apostoli s-a săvîrșit cu pace doar Sf. Ioan Evanghelistul, după ce și pe el încercaseră păgînii să-l omoare, din porunca împăratului Domițian, într-un cazan cu ulei încins. Dumnezeu l-a păstrat nevătămat, chemîndu-l la Sine printr-o moarte bună, la adînci bătrîneți.

115. Pr. prof. Grigore Cristescu, *Revelație, dogmă, predică*, în «S.t.», seria a II-a, VI (1954), nr. 3-4, p. 129.

116. Prof. Ioan Constantinescu, *Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție...*, pp. 536-537.

117. Pr. prof. C. Galeriu, *Preoția...*, pp. 303-304.

118. Drd. Ierom. Veniamin Micle, *Cuvîntul lui Dumnezeu și Sfîntele Taine*, p. 553.

119. Drd. Popa D. Ioan, *op. cit.*, pp. 282-283.

un organism solid structurat (Fapte 1, 13, 21-26 ; 5, 9). Pentru acest grup Iisus nu mai este un subiect de speculație, ci punctul de plecare al unei Tradiții, pe care ei au sarcina să o facă cunoscută lumii» (Fapte 1, 8) ¹²⁰. De aceea, în sens ortodox, Tradiția este o formă a activității Apostolilor, o formă a Revelației divine comunicată Bisericii prin ei ¹²¹. Dat fiind însă că Tradiția nu este altceva decât «Revelația încorporată într-o comunitate de oameni credincioși», ¹²² Biserica se naște o dată cu Tradiția, ca «parte a Revelației și anume, capătul în care se finalizează și încep să rodească Revelația». Căci pogorîrea «Duhului lui Hristos este ultimul act al Revelației», iar acest act «dă naștere Bisericii», cea care este «mediul concret și continuu prin care se extinde umanitatea mîntuită în Hristos» ¹²³. «Biserica este Hristos ca Revelație deplină în continuarea eficienței Lui», deci ea are misiunea de a face eficientă, nu oricare Revelație, «ci Revelația împlinită în Hristos» ¹²⁴. «Revelația divină deci s-a încheiat prin Mîntuitorul Iisus Hristos, iar Sfinții Apostoli, Sfinții Părinți și Sinoadele Ecumenice au continuat numai procesul de realizare istorică a mîntuirii, sub asistența Sfințului Duh. Acest proces se continuă și azi prin Biserică» ¹²⁵.

Pe acest temei, în Biserică are autoritate orice practică sau învățătură care vine de la Apostoli ¹²⁶, fiindcă ei, «mînați de Duhul Sfînt și la porunca Mîntuitorului, au încredințat Bisericii ce au primit din însăși gura lui Hristos. Ei predică și consemnează în scris mesajul sfînt al mîntuirii și Biserica primește astfel, Revelația prin Tradiția apostolică» ¹²⁷.

Și dacă Cel care menține Biserica drept «mijloc adecvat de actualizare și martoră a Revelației autentice» este Duhul, înseamnă, că Biserica menține prin puterea Duhului Sfînt «Revelația în acțiune» ¹²⁸, adică Tradiția bisericească dinamică. Căci, într-adevăr, trebuia ca Tradiția apostolică (statică) să nu fie doar conservată, ci și dezvoltată, întrucît însăși trăsătura primordială a Tradiției de «viață a Duhului în Biserică», presupune înaintarea, acțiunea, viața. În acest fel, tradiția bisericească devine glasul dumnezeiesc al lui Hristos și vocea cardinal-omenească a Apostolilor către cei credincioși din orice epocă sau circumstanță, voce care influențează, nu ca o colecție de texte vechi, ci ca o forță vie din prezent, fiind deci un glas adecvat fiecărui timp, fiecărei împrejurări ¹²⁹.

În consensul celor relatate mai sus, succesorii Sfinților Apostoli au continuat și supravegheat practicarea cultului și crezului Apostolilor. Ei însă nu au rămas la o repetiție statică a crezului apostolic, ci pe baza celor moștenite au dezvoltat și adaptat acest «crez» potrivit cu condi-

120. Pr. prof. Ioan Constantinescu, *Sînta Scriptură și Sînta Tradiție*, p. 537.

121. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sînta Tradiție, delimitarea, noțiunea și întinderea ei*, în «Ort.», XVI (1964), nr. 1, p. 100.

122. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, București, 1978, p. 67.

123. *Ibidem*, pp. 67-68.

124. *Ibidem*, p. 51.

125. Drd. Ierom. Chesarie Gheorghescu, *Revelația divină*, în «G. B.» XXVIII (1969), nr. 5-6, p. 566.

126. Pr. prof. Ion Bria, «Tradiție» și «dezvoltare» în teologia ortodoxă, în «Ort.», XXV (1973), nr. 1, p. 23.

127. Drd. Ierom. Chesarie Gheorghescu, *art. cit.*, p. 565.

128. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 51.

129. Pr. prof. Ion Bria, *Tradiție și dezvoltare...*, p. 21.

țiile de viață trăite de ei. Predicile și formele tainelor săvârșite de Apostoli le avem și azi, dar în rezumat. Astfel, Tradiția, deși formează credința Bisericii, ea nu este o simplă «ținere de minte» a ceea ce a fost în timpul Apostolilor, ci «prin Tradiție Biserica trăiește împreună cu Apostolii, este contemporană cu ei, formează un tot organic»¹³⁰. Din acest motiv Tradiția este și trebuie să rămână un criteriu al vieții Bisericii din orice timp, ca și Sfânta Scriptură. Dar *Tradiția apostolică nu este altceva decât predica Sfinților Apostoli prin care aceștia au dat Revelației o expresie adecvată în mod integral pentru timpul lor și pentru trebuințele religioase posterioare lor*¹³¹. În predicile lor, Sfinții Apostoli au prezentat persoana și faptele lui Iisus împreună cu învățătura și poruncile Lui¹³². În același timp, ei ne-au arătat credința și faptele lor, împreună cu învățătura lor, constând din aplicarea învățăturii lui Hristos la viața concretă din Biserică, singura care garantează sinceritatea, continuitatea și încrederea dintre generații în mărturisirea Revelației. Fără a-l lăsa pradă eventualelor deformări, Biserica păstrează cuvântul divin proaspăt și neschimbat, oferindu-l nealterat, explicat concret și pe înțelesul fiecărei generații¹³³, potrivit împrejurărilor acesteia. În acest sens, ea apare ca o prelungire firească a personalității colective a grupului apostolic prin care s-a transmis personalitatea iubitoare a lui Hristos, Domnul păcii, Care pe ei și, prin ei, pe toți succesorii lor în treptele păstoriei duhovnicești îi investeste cu puterea celor trei slujiri, dintre care prima este aceea de a învăța, toate neamurile.

Așadar, «Prin Duhul, iarăși, Hristos vorbește mai departe ucenicilor Săi și după Înălțare. Dar nu le dă o nouă Evanghelie, ci tot pe aceeași care le-a fost încredințată mai înainte și pe care nu o mai pot schimba nici ei și nici înger din cer (Galateni 1, 7-8). Această Evanghelie neschimbabilă se deosebește de Legea Veche, de acest Legământ care de fapt trebuia înnoit. Numai așa înțelegem cum Biserica devine, prin Evanghelie, mijlocul propriu de comunicare al Duhului Sfânt cu lumea, al Duhului care binevoiește să fie printre oameni. Căci zice Sfântul Apostol Pavel că «taina lui Hristos» (Efeseni 3, 4) nu s-a descoperit în alte veacuri, ci numai Bisericii, prin Duhul Sfânt»¹³⁴. De aceea «numai existența Bisericii și a simultaneității dintre Biserica apostolică și Tradiția apostolică sub asistența Sfântului Duh constituie nucleul dezvoltărilor dogmatice de mai târziu în Scrierile Sfinților Părinți, iar aceștia din urmă confirmă acest adevăr și îl țin. Sfinții Părinți reafirmă că din această simultaneitate rezultă, în condițiile date, o corespondență perfectă între viața Bisericii și Sfânta Scriptură, dogmatic și moral, canonic și cultic, deoarece viața Bisericii apostolice și viața Bisericii din epoca Sfinților Părinți este conformă cu datul revelat. De fapt, trebuie observat că nici datul revelat nu vine în afara Bisericii și nici Biserica nu rămâne în afara datului revelat. Prin extensiune, de aceea, se poate afirma că însăși Biserica apostolică este, în esența ei, Revelație, căci Duhul Sfânt lu-

130 Drd. Ierom. Chesarie Gheorghescu, *Revelația divină*, p. 565.

131. Pr. prof. D. Stăniloae, *Sfânta Tradiție*, p. 21.

132. Pr. prof. Ioan Constantinescu, *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*, p. 537.

133. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, vol. I, p. 61.

134. Pr. conf. Alexandru I. Stan, *Duhul Sfânt și Revelația, în viața Bisericii Ortodoxe*, în «G. B.», XLV (1986), nr. 3, p. 60.

crează intens în ea, prin Sfinții Apostoli asupra cărora Duhul s-a pogorît în chip de limbi de foc. Duhul Sfânt dă curaj extraordinar Sfinților Apostoli ca să predice pe Hristos, dar să și consemneze pentru totdeauna învățătura adusă nouă de Fiul lui Dumnezeu întrupat, de Iisus Hristos. Așa înțelegem de ce autenticitatea Scripturii a avut nevoie de recunoașterea și confirmarea întregii Biserici, în care Tradiția apostolică s-a păstrat de la persoana la persoană, prin viu grai. Numai după această recunoaștere și confirmare a fost posibilă încheierea canonului cărților Noului Testament, sub asistența Duhului Sfânt și prin lucrarea Lui dinamică în Biserică. Și invers, așa înțelegem de ce toți cîți se rup de trunchiul Bisericii, chiar dacă se folosesc de Scriptura Bisericii și caută în ea sensuri rupte și chiar contrare sensului cunoscut de Biserică, pentru a respinge aspecte ale vieții Bisericii — pentru a combate sau a nega ierarchia, Sfintele Taine și ierurgii, cultul morților, venerarea Sfinților etc. —, aceștia nu mai pot să (re)constituie Biserica, deși pretind că o fac. Distorsionarea datului revelat și a sensului acestuia este un păcat împotriva Duhului Sfânt, căci se opune evidenței Tradiției și Bisericii, se opune Revelației. Prin urmare, există un singur sens al Bisericii și al Revelației: sensul mîntuirii în comuniunea harului și a unității Bisericii prin Duhul Sfânt care sfințește viața tuturor credincioșilor»¹³⁵ încă din ziua Pogorîrii Duhului Sfânt peste cei doisprezece Apostoli. Pe acest temei, la «întrebarea, dacă predica apostolică, descrisă pînă aici, poate servi de model predicii din toate timpurile, deci și de astăzi, sau ea aparține numai istoriei», răspunsul este că «predica actuală, cu scop și cu natură aparte de propovăduirea apostolică, nu poate fi o simplă repetare a celei antice. Căci ar fi mai putut răzbi, prin atîtea varietăți de timpuri, de lucruri și de gusturi, o reproducere mecanică a cuvîntului apostolic? Lucrul este bine clarificat dacă admitem o repetare liberă a conținutului cuvîntului apostolic, care procură o normă sigură predicatorilor din orice timp, ba chiar sub unele aspecte, o școală a formei predicabile.

Biserica are bază apostolică (I Cor. 3, 11-13); Apostolii sînt stîlpii Bisericii și predica lor a fondat prima comunitate creștină. Domnul Însuși a format și a constituit ca maștri pe apostoli, de unde cuvîntul lor este autoritar. Cuvîntului lor El le conferă propria Sa autoritate (Luca 10, 16); vrea să fie cu ei, cei cărora Sfîntul Duh le va comunica de la Sine: ei vor trebui să fie martori ai Lui pînă la marginile lumii (Fapte 1, 8) etc. În rugăciunea Sa sacerdotală Iisus se ruga pentru aceia care vor crede în El prin mijlocirea cuvîntului Apostolilor (Ioan 17, 20). De unde El vede pe Apostoli întotdeauna vii și operanți în Biserică și mesajul lor permanent mărturisind în fața tuturor pînă la sfîrșitul zilelor (Mat. 28, 20). De aceea, se vorbește încă de apostolatul continuu, și stabilim teza: e creștină, într-adevăr, numai cea predică care este apostolică. Unde predica deviază de la această linie, zidește numai pe temelii instabilă a fanteziei umane și nu poate conduce la mîntuire, adică la adevărata pace sufletească și la fericirea cea veșnică»¹³⁶.

Așadar, multe și frumoase lucruri au avut de învățat de la Sfinții Apostoli, atît Părinții apostolici, cît și urmașii lor, înainte de a-și în-

135. *Ibidem*, p. 61.

136. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 25-26.

tocmi predicile lor, atât de puțin cunoscute de către noi, dar atât de fructuoase.

d. Predica Părinților Bisericii pînă la începutul epocii de aur creștine. «Asemenea Apostolilor, discipolii lor își fac o glorie din a nu avea altă artă decît vorbirea sinceră în numele lui Hristos cel răstignit (cf. I Cor. 2, 2, n.n.). Să ne gîndim la acele frumoase secole numite apostolice, în care primii dascăli ai Bisericii noastre creștine reproduc așa de bine prin virtuțile și scrierile lor imaginea Apostolilor, contemporani Mîntuitorului». Cu toate că, în general, această predică este gravă, sentențioasă, concisă ..., dură prin însăși autoritatea numelui divin pe care ea a fost chemată să-l facă cunoscut lumii»¹³⁷, din această simplitate noi descoperim în aceste monumente, cele mai vechi și mai prețioase ale credinței creștine, după scrierile Apostolilor, fondul primar al doctrinei și modul inițial de a se preda învățătura sfîntă.

Despre Sfîntul Ignatie, Episcopul Antiohiei, († 107) de pildă, istoricul Eusebiu de Cezareea în a sa *Historia Ecclesiastica* (III, 38) ne spune că explica atât de bine cuprinsul Evangheliei în predica sa credincioșilor la cult, încît aceștia deveniseră cu adevărat școlarii săi. Scriind omologului său, Policarp al Smirnei, Ignatie îi dă acestuia și sfaturi pentru întocmirea unei omilii¹³⁸. De asemeni, mergînd la martiriu ca la o nuntă, de la Antiohia la Roma, Sfîntul Ignatie își presară traseul cu încă șase vestite epistole¹³⁹ strălucite și sub aspect omiletic. În aceeași lucrare (X, 20), Eusebiu spune că Irineu folosea termenul *διαλέξει* pentru denumirea cuvîntărilor pe care Policarp le ținea înaintea mulțimii. Printre prețioasele informații pe care ni le dă în legătură cu viața și cultul creștin de pe la jumătatea sec. II, Sfîntul Justin Martirul († 165) vorbește în treacăt ceva și despre predică și predicator. Iată ce scrie el în înția sa *Apologie* (c. 67) : «În ziua numită a Domnului toți credincioșii de la țară și de la oraș se adună într-unul și același loc și aici citesc memoriile Apostolilor (Evangheliile) și Cărțile Profetilor. După ce lectorul a terminat, întîistătătorul ține o cuvîntare îndemnînd și încurajînd la imitarea acestor lucruri frumoase». Din textul acesta rezultă că : 1. predica se rostea în cadrul cultului ; 2. rostirea ei se făcea îndată după citirea Sf. Scripturi ; 3. predica o rostea proestosul, episcopul^{139/1}.

Dar nu numai episcopii, ci și preoții își aduceau contribuția la propovăduirea cuvîntului. Sfîntul Pavel scria ucenicului său Timotei că preoții cei ce-și țin bine dregătoria să se învrednicească de îndoită cinste, mai ales cei ce se ostensc în cuvînt și învățatură (I Tim. 5, 17)^{139/2}.

Cînd episcopul sau preotul se îmbolnăveau, diaconul primea din partea unuia sau a celuilalt misiunea de a predica, citind omilia alcătuită fie de unul, fie de celălalt, sau citind o omilie alcătuită de un alt

137. *Encyclopedie des gens du monde...*, p. 387.

138. Pr. dr. M. Bulacu, *Omilia exegetică — biblică*, p. 20.

139. *Encyclopedie des gens du monde*, p. 388.

139/1. Pr. prof. Dumitru Belu, *Predica postapostolică*, în «M. A.», XI (1967), nr. 4-6, pp. 367-368.

139/2. *Ibidem*, p. 369.

episcop sau preot. În mod obișnuit, diaconii erau utilizați în activitatea de instruire a catehumenilor.

Laicii puteau predica în biserică numai cu încuviințarea episcopului. Origen, se știe, a predicat la Cezareea cu încuviințarea lui Teoctist al Cezareii și a lui Alexandru al Ierusalimului. La protestul lui Demetrius al Alexandriei, episcopii palestinieni se apără referindu-se la tradiție, la cazuri de precedentă. La predica misionară, însă, laicii participau în mai mare măsură ¹⁴⁰.

Din perioada postapostolică până în secolul IV ne-au rămas foarte puține predici propriu-zise ¹⁴¹. Cea mai veche dintre ele este cea așa denumită *Epistola a II-a a Sfântului Clement*, Episcopul Romei (92-101), care se pare că a fost alcătuită pe la anii 140-150 de către un autor necunoscut din Corint ¹⁴². Această lucrare «cu un cuprins destul de comun» ¹⁴³ constând din «câteva parenze» pornind de la o pericopă din cartea lui Isaia (cap. 54-56), «într-un stil liber, cu citeva repetiții, într-o limbă patristică impură ..., vădește o profundă cunoaștere a Cuvintului lui Dumnezeu și o interpretare a lui în fața poporului plină de acuratețe» ¹⁴⁴. «Ideea fundamentală a omiliei e aceasta : să slujim lui Dumnezeu cu cuvîntul și cu fapta, cu voință și cu inimă curată în vederea dobîndirii mîntuirii. Forma expunerii este simplă. Compoziția este adaptată unor credincioși obișnuiți. Folosește un bogat material ilustrativ. De pildă, faptele bune sînt prezentate ca apărătorul credincioșilor înaintea lui Dumnezeu (c. 6). Ostenelile pentru dobîndirea vieții veșnice sînt comparate cu lupta în arenă pentru obținerea unei cununi (c. 7). După cum un vas de lut dacă e strîmb se poate forma din nou înainte de a fi pus în cuptor, așa și credinciosul își poate forma viața numai cîtă vreme este în lumea aceasta. Trupul celui botezat este ca un templu al Sf. Duh (c. 9). Ziua judecății este ca un cuptor care arde (c. 16) etc. Prin aceste comparații și exemple, precum și prin masiva folosire a Scripturii — în cele 20 de capitole, care sînt foarte scurte, folosește peste 20 de texte biblice — omilia la care ne referim vădește un oarecare avînt oratoric» ¹⁴⁵.

Aristide din Atena, cunoscutul apologet al veacului al II-lea, ne-a lăsat o omilie asupra tilharului pocăit (Luca 23, 40-44).

De la Clement Alexandrinul († 215) ne-a rămas o omilie la pericopa de la Marcu 10, 17-31, intitulată «Care bogat se va mîntui» ¹⁴⁶. «Particularitatea acestei omilii constă pe de o parte în faptul că în ea se tratează pentru prima dată în mod amănunțit tema bunurilor materiale din unghiul moralei creștine, iar pe de alta, în faptul că autorul valorifică în expunerea sa nu numai argumente teologice, dar și puncte de vedere sociale, privind bunurile materiale ca mijloace să lege pe oameni între ei, să-i sprijine în tendințele lor de a se organiza în cadrul socie-

140. *Ibidem*, p. 371.

141. S-ar părea că unele dintre tratatele mici ale lui Tertulian, Ciprian etc. nu sînt altceva decît niște predici amplificate (Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 38).

142. Pr. prof. D. Belu, *Predica postapostolică*, p. 372.

143. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, București, 1984, p. 112.

144. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 29.

145. Pr. prof. D. Belu, *Predica postapostolică*, p. 374.

146. Pr. dr. M. Bulacu, *Omilia exegetică-biblică*, p. 20.

tății»¹⁴⁷. În Apus doar de la Ciprian, Ipolit și Lactanțiu ne-au rămas predici mai numeroase¹⁴⁸.

Destul de divers condimentată este predica *εις τὰ ἄγρια θεοφάνεια* în toate manuscrisele atribuită lui Ipolit, în mod cert cu un text mult adulterat. De asemeni omiliile sale descoperite ulterior fac fără dubiu din Ipolit un orator foarte elocvent. Ipolit, mai presus de toate, prin rara sa valoare în omiletica antică, astăzi mai mult ca niciodată ni se prezintă ca un «Origen înainte de Origen» pe drept demn de a fi encomiat de către Eusebiu ca *ἀνὴρ λόγιος*.

Ca și Origen, care l-a cunoscut personal, Ipolit dezvoltă o fecunditate exegetică și omiletică de-a dreptul uimitoare, din care nu ne-au rămas totuși decât bucăți modeste. De el s-a servit mult și Ambrozie, explicînd binecuvîntarea lui Iacob și Exaimeronul; de asemeni, comentînd Psalmul 118, a extras din comentariul lui Ipolit cu aviditate, ceea ce atestă marea autoritate a acestui om. Însuși Ieronim îl exalta ca «homo disertissimus». Avem de la el în versiune armeană și georgiană o întregă omilie asupra lui David și Goliat. Și comentariul său asupra Cîntării Cîntărilor este de fapt o omilie. Mai avem bucăți din alte omilii în operele altor Părinți, de exemplu la Eusebiu și la Ieronim, o parte din predica sa la Paști.

În omiliile lui Ipolit se pune în evidență stilul solemn occidental în opoziție cu cel al lui Origen: mai puțin profund și mai puțin înaripat, dar mai sobru, insistă asupra sensului literal, avînd oroare de alegoria foarte cutezătoare a acestuia. Nu că aceasta i-ar lipsi cu totul lui Ipolit, dar el nu respingea vreodată ca inutil sensul literal cum făcea Origen adeseori; consideră sensul tradus numai ca exegeză practică, nu ca pe un conținut real al cuvîntului divin însuși și în a sa «Binecuvîntarea lui Iacob» protestează contra celor care «vor să refere orice lucru la Mîntuitorul». De aici, ca și Origen, el urmează textul verset cu verset, dar extrage din gîndirea principală concluziile sale practice. Omilia asupra lui David și Goliat, ce ne-a rămas, cu toate deficiențele de traducere, ne atestă în mod neclintit forța retorică și solida structură logică a lui Ipolit. «În forma sa originală trebuie că va fi fost prevăzută cu talente oratorice, pline de forță, de viață și de antiteze sculpturale».

În aceeași epocă, puțin mai tîrziu decît (apuseanul, n.n.) Ipolit se afirmă (în Răsărit, n.n.) Origen († 254), auditor un timp al celei de a doua predici rămasă de la Ipolit, «De laude Domini Salvatoris»¹⁴⁹. «Marcionitul Ambrozie, convertit la dreapta credință i-l propusese pe Ipolit ca model de imitat în exegeza Sfintei Scripturi acordîndu-i șapte tahigrafii. Nici un scriitor ecleziastic precedent nu-l egalează în fecunditate: în afară de scoli, comentarii și omilii, a interpretat aproape toată Biblia. Ediția Maurină conține 17 omilii asupra Genezei, 30 asupra Exodului, 16 asupra Leviticului, 28 la Numeri, ținute în anul 244 la Cezareea, apoi 26 asupra lui Iosua, 9 asupra cărții Iuditei (cca 235), 2 asupra cărții Regilor,

147. Pr. prof. D. Belu, *Predica postapostolică*, p. 375.

148. Pr. dr. M. Bulacu, *Omilia exegetică-biblică*, p. 25—26.

149. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 40. «Origen, vizitînd Roma, în 212, a ținut neapărat să meargă și la biserica unde slujea Ipolit, spre a-l auzi vorbind» (Pr. prof. D. Belu, *Predica postapostolică*, p. 387. Cf. Pr. prof. Ioan Coman, *Patrologie*, Buc., 1956, p. 80).

2 la Cântarea Cântărilor, 9 la Isaia, 14 la Iezechiel, 31 la Ieremia și 39 la Luca (curînd după anul 233). Aceste omilii nu-s decît un fragment din imensa lui operă oratorică, despre care se știe că, deși a fost în parte desfigurată, în parte revizuită și purificată de erori origeniste, ne ajută, totuși, a ne face o idee suficientă despre metoda lui Origen și a înțelege astfel în mod firesc înalta venerație pe care o nota pentru el un profund cunoscător al Bibliei cum era Ieronim ¹⁵⁰. Elocvența lui Origen este în general simplă și plină, fără zorzoane oratorice, adesea prolixă, dar foarte populară. Vorbînd de a doua omilie asupra Cîntării Cîntărilor, atît de mult apreciată de el, Ieronim zice că Origen, cît privește popularitatea formei, expune Cîntarea Cîntărilor ^{150bis}, «parvulis adhuc lactentibus».

Rara erudiție biblică împletită cu o vastă știință, cuprinzînd aproape toate ramurile cunoașterii de atunci, îi făcură posibile construcția și demonstrația acelor îndrăznețe alegorii și tipologii care nu numai azi, ci și în vremea Fericitului Ieronim au suscitât proteste împotriva lui. Pentru el toate faptele și cuvintele Sfintei Scripturi nu erau decît vîlul unui sens spiritual superior care așteaptă de la exeget să-l extragă și să-l expună. În plus el se străduia să distingă, în mod nepotrivit, ceea ce e mărunț omenesc curat sau păcătos și să-i atribuie o semnificație superioară fiecărei minime circumstanțe secundare. Astfel, ajunse la interpretări a căror îndrăzneală ne uimește nu mai puțin decît genialitatea și agerimea sa. De altfel, adeseori el se ocupă și de fondarea omiliilor sale pe sensul literal pentru ca pe această bază el să-și înalțe, mai mult ca aplicare, alegoria sa. Căci dacă exegeza sa nu ar fi avut un puternic germen de sens literal-istoric, nu ar fi de conceput cum l-ar mai fi ținut într-o așa înaltă venerație, în ciuda tuturor erorilor sale, un exeget ca Ieronim, care în fața lui Origen se face tot mai mic și se anihilează. Origen îndeosebi exprimînd o bucată biblică proaspăt citită, urmează textul verset cu verset; uneori, după modelul lui Ipolit, ia o idee principală și o interpretează în mod tipic și mistic; ici și colo găsim anunțată o temă pînă și cu diviziunea ¹⁵¹ sa». «Introducerile omiliilor lui Origen sînt scurte dar astfel întocmite că pot trezi interesul ascultătorilor» ¹⁵². «Pe rînd trece de la introducere la subiectul propriu-zis cu o rugăciune; uneori în pasajele foarte dificile se intrerupe pentru a cere lumini. De obicei, omiliile sfîrșesc cu un epilog, o aplicare a conținutului lor esențial către auditori. Aproape întotdeauna încheie cu o doxologie

150. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 41. Pentru că de la Origen ne-au rămas 196 omilii, care sînt însă mai mult comentarii scripturale decît opere oratorice (*Enciclopedia italiana*, t. 25, p. 346).

150 bis. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, p. 41. Tot aici, la nota 2, se scriu următoarele: «Hieronimus scrie în *Proelatio in Homilias Origenis*, II, 807: «Pe cînd Origen, în toate celelalte cărți l-a învins pe toți, în Cîntarea Cîntărilor s-a întrecut pe sine însuși». Ieronim mai exagerează întrucîtva sub aspect retoric și atunci cînd zice: «Nici nouitatea doctrinei origeniste, nici ereziile nu ar fi produs multe motive de respingere, ci gloria elocvenței și științei lui n-o puteau suporta, muți vîzîndu-se toți față de acest vorbitor. Încă și mai mult decît elocvența, Sfîntului (Ieronim, n.n.) îi producea uimire minunată erudiție biblică a lui Origen, care memorase Sfînta Scriptură și o aprofunda zi și noapte».

151. *Ibidem*, p. 41-42.

152. Pr. prof. D. Belu, *Predica postapostolică*, p. 377.

către Hristos : «A căruia este slava și împărăția în vecii vecilor». Țesătura acestor omilii este cea care devine regulă în epoca patristică, deși va fi mult îmbunătățită, în special de către marii omiliști ai secolului IV, în ea însăși și în metodă»¹⁵³.

«Desigur că și înainte de Origen s-au rostit omilii în cadrul cultului. Și înainte de el omilia era în legătură cu pericope scripturistice. Dar în timp ce înainte omilia nu se ținea strict de textul de la care pornea, începând cu Origen ea rămîne credincioasă textului de la început până la sfârșit»¹⁵⁴. Mai amintim că Sfântul Grigorie Taumaturgul, discipolul lui Origen părăsind școala din Cezareea a ținut în prezența magistrului său un *logos panegiric* în care i-a înălțat acestuia «un splendid monument oratoric»¹⁵⁵. Acest fapt dovedește că în secolul III deja se ajunsese la diferențierea și individualizarea formelor de propovăduire : denumirea de omilie specificându-se pentru țilcuirea pericopică, iar denumirea de *logos* atribuiindu-se tot mai mult cuvîntării tematice¹⁵⁶.

În lumina celor de mai sus, privind acum global perioada postapostolică, remarcăm că dacă la început «Biserica lui Hristos este timidă, ascunsă în peșteri adînci, grijiile de a ascunde de ochii profanilor misterele sale, fericită de a amesteca, în timpul tăcerilor nopților, imnele de pietate și lectura cărților sfinte cu accentele rugăciunii și cu gemetele muribunzilor la baza altarelor ridicate în grabă deasupra trupurilor martirilor omorîți în ajun, totdeauna gata să cimenteze cu propriul său Sînge piatra acestui nou tabernacol, încît rar îndrăznește să se ridice în favoarea elocinței sale o voce imploratoare», mai tîrziu, sub pana lui Justin, a lui Arnobiu, a lui Atenagora sau a marelui Origen, «adevărul curajos, unit cu talentul, produse acele faimoase apologii în care creștinismul este răzbuțat cu putere de ultragiul defăimării și de superficialitatea ignoranței». Aceste apologii purtînd în mod voalat rolul unor predici kerigmatice, își trăgeau seva din măiestriile omilii și logosuri utilizate în cadrul cultului și al ocaziilor solemne creștine. Dar iată că în anul 313, prin edictul de la Milan emis de împăratul Constantin cel Mare, Biserica obține libertatea. De acum înainte Dumnezeu va da adevărului creștinilor alte probe decît minunile sale și alte mărturii decît jertfele apostolilor și mucenicilor săi, precum și alte argumente decît apologiile învățaților săi. Astfel, emancipată, Biserica, devenită rodnică prin sîngele martirilor săi și prin geniul apologetilor săi, trecînd din catacombe în templele cucerite de la păgînism sau în bazilicele construite prin înzestrarea de la populație și de la împărați, va face ca aici predica să fie auzită «cu răsunet în prezența celor mari și a celor mici, principi și supuși, bogați și săraci, pentru a le indica tuturor datoria, pentru a fixa cu precizie tot ceea ce trebuie crezut, ce trebuie făcut». Și «în timp ce flacăra elocinței profane nu mai aruncă la Roma și în restul lumii decît o licărire muribundă, deja gloria literaturii sacre se impunea cu cea mai vie strălucire». De acum doar printre succesorii Sfinților Apostoli trebuie să mai căutăm moștenirile vechiului aticism și ale ur-

153. Dr. C. Krleg, *op. cit.*, p. 42

154. Pr. prof. D. Belu, *Predica postapostolică*, p. 376.

155. Dr. C. Krieg, *loc. cit.*

156. Pr. prof. D. Belu, *Predica postapostolică*, p. 372.

banității romane¹⁵⁷, moșteniri care în zadar mai încercaseră a se salva la bordul navei avariate a *retoricii sofiste*, de a cărei evoluție și decădere ne vom ocupa în paginile următoare, cu prilejul încadrării în istoria omiletică a importantului moment al *întîlnirii retoricii*, în declin, cu *predica* Bisericii creștine.

Starea predicii creștine după întîlnirea ei cu retorica antică greco-romană

a. **Retorica în gîndirea creștină a primelor veacuri.** La persecuțiile suferite de creștini din partea administrației romane se adăugau și atacurile pe care aceștia le primeau din partea reprezentanților culturii contemporane și îndeosebi din partea retoricii sofiste, ceea ce a creat «problema raportului dintre religia creștină și cultura elină, care o pusesese și Sf. Apostol Pavel»¹⁵⁸. Se poate spune că atitudinea Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești din primele veacuri față de elocință era la început neuniformă¹⁵⁹. Cu vremea însă, s-au precizat «două atitudini mai hotărîte în această privință: pe de o parte aceea a rigoriștilor în frunte cu Tațian, Tertulian, Arnobiu și alți scriitori bisericești, mai ales occidentali, care socoteau cultura elină ca primejdioasă pentru mîntuire»¹⁶⁰. Ei accentuau incompatibilitatea dintre creștinism și cultura păgînă, cerînd comunicarea și răspîndirea noii credințe «fără a face uz de instrumentele perfecționate de convingere pe care le oferea retorica»¹⁶¹. Pe de altă parte întîlnim atitudinea moderaților, sau chiar a entuziaștilor, printre care Sfinții Justin Martirul, Clement Alexandrinul, Origen și mai ales clasicii veacului de aur¹⁶² «care găseau în filozofia elină un fel de pregătire pentru primirea adevărului creștin, un «pedagog către Hristos»¹⁶³, iar în elocință, minunata floare a artei cuvîntului, pe «cea mai cultivată dintre artele frumosului în spiritualitatea elenismului profan»¹⁶⁴. Astfel, valorile tradiționale, filozofia și cultura literar-retorică, nu erau contestate de către ei ca valori ale acestei lumi, ci doar ca valori păgîne. Căci, în fond, tot de aici provenea și atitudinea ostilă a rigoriștilor față de retorică, anume atît din convingerea lor că esența ei, și mai precis, esența ei estetică, se află în contradicție cu puritatea doctrinei creștine¹⁶⁵, cît și din faptul că politeismul și imoralitatea, legate de retorică, făceau front comun cu atacurile ne-

157. *Encyclopedie des gens du monde*, t. IX, p. 387.

158. Diac. prof. Em. Vasilescu, *Știința Trei Ierarhi și cultura vremii lor*, în «S. t.», seria a II-a, XIII (1961), nr. 1-2, p. 56, cu nota: I Cor. 1, 17-31.

159. V. V. Bîcicov, *Estetica antichității tîrzii*, București, 1984, p. 232.

160. Diac. prof. Em. Vasilescu, *op. cit.*, p. 56.

161. Louis Meridiés, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Gregoire de Nysse*, thèse, Rennes, 1906, p. 3.

162. În timpul cărora se confruntau «ultimele raze ale filozofiei și culturii păgîne cu creștinismul. Creștinismul trebuia să răspundă deodată spiritului juridic roman, celui speculativ grecesc ca și celui mistic oriental» (Protos. Justinian Dalea, *Predica Sfinților Părinți din secolul de aur al Bisericii creștine*, în «G. B.», XVII (1958), nr. 11, p. 1057), lucru săvîrșit cu mult succes de către clasicii din epoca de aur creștină.

163. Diac. prof. Em. Vasilescu, *op. cit.*, p. 56.

164. Ioan Coman, *Geniul Sfinților Grigore de Nazians*, București, 1937, p. 25.

165. V. V. Bîcicov, *op. cit.*, p. 232.

drepte adresate credincioșilor pe cale teoretică de către retorii, filosofii și poeții antici profani. Și într-adevăr, greco-romanii «se puteau mândri cu un vechi și bogat patrimoniu poetic, pe care nu o dată îl opuneau cu dispreț simplității și lipsei de eleganță artistică creștină»¹⁶⁶, iar «retori ca Aelius, Aristide, Fronton, medicul Galenos, Celsus, Porfir, Libanius, Symmac și alții supun unor atacuri înverșunate»¹⁶⁷ apologiile creștine. Cum însă mulți dintre primii Părinți ai Bisericii fuseseră oratori și profesori de elocință înainte de convertire, ei știau bine, pe de o parte «că puterea elocinței nu se manifestă, de regulă, întru apărarea adevărului, ci la justificarea minciunii și a înșelătoriei» și că problema principală pentru orator nu erau adevărul și dreptatea, ci dobândirea succesului la ascultător¹⁶⁸, iar pe de altă parte, că elocința profană, «dominantă în senat, în forum, în adunările publice, se oprea în pragul templelor păgâne. Căci ce-ar fi avut ea de făcut înăuntrul lor? Care filosofi, care magistrați, care tați de familie ar fi îndrăznit să dea lecții de cumpătare, de castitate, de sănătate morală, la picioarele unui altar înălțat onora ca Bachus, Venus sau ca Jupiter cel incestuos și patricid?». Astfel, «nevăzând nimic divin, nici în obiectul, nici în motivele sale fără alianță intimă cu religia», elocința profană «înălțându-se de pământ și pe orator și pe cei care îl ascultau. Aristotel și Cicero, cu toate lucrările lor savante nu au putut să dea decât introducerea la istoria și teoria elocinței¹⁶⁹ încât «elocința izgonită din Capitoliu se refugiază în scrierile primilor noștri dascăli creștini», care se străduiesc să prezinte credința lui Hristos într-un veșmînt cît mai distins. Astfel, «avocatul Minuciu Felix. († d. 197, n.n.) prin pledoaria sa în favoarea creștinismului amintea eleganța oratorilor din forum, iar Hermias († d. 178, n.n.), prin excelenta ironie răspîdită cu dărnicie în a sa *Respingere a filosofilor*, amintea întregul spiritul lui Lucian». De asemea, cărțile lui Tertulian (cca. 160-cca. 240), care va impresiona profund pe Bossuet, umpleau de uimire lumea savantă cu erudiția lor pe cînd geniul Sfîntului Ciprian († 258) dezlega Cartagina de vechile ei păcate¹⁷⁰. În sfîrșit, la rîndul său, Lactantiu († 317), pentru marea sa iscusință oratorică și pentru că a înțeles foarte bine «ce poate și ce trebuie să opună creștinismul filosofiei antice»¹⁷¹, merită să fie numit «Cicero al creștinilor».

Acest context ne obligă să anticipăm că și în ceea ce privește forma, perioada marilor Părinți ai Bisericii înseamnă un progres considerabil în comparație cu predica imediat postapostolică. Marii oratori ai secolului IV nu detestau comorile culturii păgîne, ci se străduiau să pro-

166. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Poezia Sfîntului Grigore de Nazianz*, în «S.L.», seria a II-a, X (1958), nr. 1-2, p. 68.

167. Vasile Florescu, *Retorica și neoretorica*, București, 1973, p. 89. Totuși aceștia sînt și cei care «pregătesc calea marilor oratori creștini de limbă greacă (...); Unul dintre ei, Aelius Aristides, care s-a avîntat în certurile celei de a doua sofistice, nu poate să nu atragă atenția prin Elogiul Romei, pronunțat în 154 în fața elitei intelectuale a orașului, un elogiu care confirmă prestigiul patriei lui Romulus și al împăraților ei în ochii orientalilor» (Raymond Bloch, Jean Cousin, *Roma și destinul ei*, vol. II, București, 1985, p. 148).

168. V. V. Bîcicov, *loc. cit.*

169. *Enc. des gens du monde*, t. IX, p. 385.

170. *Ibidem*, p. 388.

171. Bîcicov, *op. cit.*, p. 123.

fite de acestea și vroiau ca preoții să-și formeze o cultură profundă. Grigorie de Nazianz de exemplu protestează pentru că «se fac preoți într-o zi, cu porunca de a fi măeștri, în timp ce nu au învățat nimic și nu poartă nimic asupra lor decît bunăvoință». Persoanele culte venite între timp, pe calea Bisericii după sfîrșitul persecuțiilor, voiau de la predicator cel puțin o cultură egală cu a lor. Ba chiar exista, datorită pregătirii retorice, această circumstanță: gustul publicului, corupt în mod divers prin declamațiile oratorilor profani, pretindea și de la oratorul eclesiastic o dialectică promptă, o retorică cizelată și o dicțiune elegantă și poetică.

Cei mai străluciți din această epocă, Vasilie cel Mare, Grigorie de Nazianz, Ioan Gură de Aur și Augustin au frecventat școala retorilor păgîni pentru a învăța formele de vorbire aleasă; ei se încărcău de cultură păgînă abandonînd partea falsă și putredă, în timp ce elementul bun, ilustrat și înobilat creștinește, l-au pus în serviciul adevărului creștin pentru ca astfel să-l poată expune într-un mod cît mai eficace și mai victorios. Astfel au creat prima înflorire a elocvenței creștine, care numai rareori a fost egalată în secolele următoare, iar depășită niciodată. Ei erau de părerea lui Ieronim că nici o artă nu se învață fără maestru și că nu e admisibil ca «singură elocvența sacră să fie așa de neînsemnată și de facilă încît să se creadă că nu ar avea nevoie de maestru». De aceea în oratoria secolelor IV și V, în special la Grigorie de Nazianz și la Hrisostom găsim o retorică de forma cea mai elegantă. În special predicile lui Grigorie de Nazianz indică limpede urmele unei împletituri foarte îngrijite. Adică ceea ce el recomandă altora: «să se exercite în scris», a pus-o în mod fidel în practică el însuși.

Hrisostom, apoi, pe cît este posibilă o comparație între elocvența antică și cea creștină, nu ar fi rămas deloc în urma unui Demonstene și a unui Isocrate prin grandilocvența și farmecul expunerii¹⁷².

Așadar, îndeosebi din motive pedagogice (pentru a fi înțeleasă) și de tact pastoral (pentru a se face tuturor toate) fără a-și trăda legătura ei cu învățătura dogmatică și scripturistică primită de la Apostoli, Biserica a adoptat unele din mijloacele și metodele folosite de *retorica greco-romană*.

De aceasta, din urmă, datorită rolului său considerabil în procesul de cristalizare a culturii bisericești în general și a predicii în special, ne ocupăm pe scurt în continuare.

b. Idealul formativ al retoricii antice greco-romane. Constatăm, în acest sens că «plăcerea de a vorbi frumos», ca «dar natural al grecilor» era pentru ei «și un scop al educației». Așa se explică de ce «aproape jumătate din «Iliada» și peste două treimi din «Odiseea» sînt alcătuite din discursurile personajelor»¹⁷³. «Într-adevăr, Homer este primul maestru de retorică al Greciei. Cea mai mare parte a eroilor săi știau să vorbească și să se lupte; întrecerile lor oratorice au tot atîta strălucire și

172. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, pp. 35-36.

173. Ernest Robert Curtius, *Literatura europeană și evul mediu latin*, București, 1970, p. 80-81.

173 bis. Felix Buffiere, *Miturile lui Homer și gîndirea greacă*, București, 1982, pp. 279-282.

pasiune ca și luptele cu sulița sau cu spada ... Nestor are plăcerea și dulceața; Menelau concizia și grația; Ulise abundența, forța, densitatea. De altfel nu Homer a instituit oare primul paralele între oratori? De pe zidurile Troiei, înțeleptul Antenor opune maniera lui Menelau celei a lui Ulise, pe care îi văzuse în acțiune, când veniseră în solie la Troia. Cei doi oratori titulari ai poemelor homerice sînt totuși Nestor și Ulise. Nestor este cel mai apreciat de Agamemnon, care și-ar dori zece sftnici ca el. Ulise îi este oare inferior? Deloc, dar specialitatea lor nu este aceeași: Nestor este modelul oratorilor monarhici, el știe cel mai bine să vorbească regilor; Ulise este tipul oratorului popular, știe cel mai bine să antreneze mulțimile, ar face minuni într-o democrație. Principala merit al unui orator este suplețea și facultatea de adaptare la cele mai diverse auditorii. Numindu-l pe Ulise *polytropos* Homer îi atribuie această calitate eminentă după spusele lui Antisthenes» ^{173bis}.

Dominația deplină a retoricii asupra spiritului grecesc începe la Atena după războaiele cu perșii, venind din Sicilia. Îndeosebi dezvoltarea democrației sub Pericle și «iluminismul grec», care începe pe la mijlocul secolului V î.Hr., «îngăduie un larg cîmp de acțiune discursului politic și juridic. Talentul oratoric ajunge condiția preliminară a unei cariere strălucite» ¹⁷⁴, ceea ce face ca retorica sofistă să aibă succes deplin ^{174bis}. În acest timp «pentru orice tînar cu ambiții, a deveni retor, a lua drept model de viață un retor, însemna a alege o cale care să conducă la considerabile avantaje sociale și materiale, la reputație și chiar la glorie. Opțiunea pentru retorică reprezenta așadar o modalitate de integrare într-o pătură socială privilegiată. Dar ea reprezenta, în același timp, și o modalitate de a intra în cerul unei elite a spiritului» ¹⁷⁵. În acest scop, formația oratorică, împreună cu instrucția logică și dialectică, trebuiau să-l formeze pe discipol spre a fi capabil să transforme cauze mai slabe în cauze puternice. Astfel, retorica putea să se transforme în tehnică avocățească ^{175bis}. Ca urmare, în locul memorării și reproducerii ad litteram a textului homeric sau gnostic și totodată, depășindu-se faza metodei dialogale (brachilogice) apărută atît de mult de către Socrate și Platon, «o metodă nouă încearcă și, cu timpul, reușește să se impună. Este macrologia sofistică, pe baza căreia se organizează arta prozei și riguroasa tehnică a discursului» ¹⁷⁶. Acum învățătorii ambulanți ai înțelepciunii — sofistii — «predau această artă pentru

174. E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 81.

174 bis. V. Florescu *op. cit.*, p. 36. «Retorica acestei faze este *eristica*» (Ibidem). «Democrația este favorabilă retoricii, în vreme ce aristocrația îi este potrivnică. Aristocrația este dogmatică, nicicum retorică. Ea este autoritară, nu eristică, apologetică. Nu euristica, sentențioasă, nu argumentativă, uniformizantă, nu diferențiatoare. Cine poate constrînge n-are nevoie de știința convingerii și persuasiunii» (Ibidem, p. 30).

175. Andrei Cornea, *Mentalități culturale și forme artistice în epoca romano-bizantină (300-800)*, București, 1984, p. 78. După «cum relatează Eunapios în ale sale «*Vitae Sofistarum*» (30-32) reputația și gloria unui retor ca Eustathios (sec. IV) erau atît de mari încît «întreaga Eladă se ruga să-l vadă și cerea zeilor să-l aducă» (Ibidem). «Polemon, întemeietorul școlii de retorică din Smirna, un călătorea altfel decît într-un car somptuos, însoțit de un mare număr de slugi, cai și ciini» (V. V. Bîciov, *op. cit.*, p. 233).

175. bis. E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 81.

176. V. Florescu, *loc. cit.*

bani»^{176bis}. Cuvîntul «solist (sophistes) însemna în filosofia greacă un om care avea extraordinar de multe cunoștințe dintr-un domeniu oarecare. Nu numai Solon și Pitagora erau numiți sofisti, ci chiar și Socrate, Antistene, ba și Platon. Dar pe la mijlocul sec. V î.Hr. cu acest termen sînt numiți un fel de filosofi ambulănți care, peregrinînd din oraș în oraș, nu se adresau cercurilor alese, ci tuturor și mai ales tineretului, pe care pretindeau că îl deprind — în schimbul unui onorar destul de înalt — cu gîndirea corectă, cu arta de a cuvînta și cu înțelepciunea practică a vieții. Și sofistii făceau acest lucru prin conferințe și discursuri. Așa se face că ei au ajuns să fixeze unele reguli și principii retorice importante»¹⁷⁷.

Raportînd aceste observații la promotorii cuvîntărilor retorice constatăm că unii autori consideră că «Gorgias este al doilea sofist mare» după Protagoras^{177bis}; alții susțin că Gorgias «nu era sofist de profesie, dar împărțea concepțiile cercului» sofistilor, «același lucru putîndu-se spune și despre Isocrate, orator profesionist»¹⁷⁸.

Așadar, «sofiștii care au pus bazele psihologiei și lingvisticii, sînt în primul rînd profesori de retorică, disciplină care însuma atunci și preocupările gramaticii»^{178/1}, încît noțiunea «retorica sofistă» echivalează cu expresia «retorica antică dominantă» cultivată în școlile și în cercurile cele mai diverse ale lumii greco-romane^{178/2}, iar «ținta principală a oricărui cetățean bogat și cu depline drepturi politice»^{178/3} este «εὖ λέγειν — bene dicere»^{178/4}, ideal propus și de Gorgias, la care Isocrate adaugă «pe acela de «εὖ ζῆν — bene vivere»¹⁷⁹. Acest din urmă scop fusese doar de competența filosofilor propriu-zisi. În acest fel, prin Isocrate, retorul se desparte de sofist, iar prin faptul că «se prezintă și ca profesor de virtute»^{179bis}, ca modelator de oameni, deci ca «educator al poporului»¹⁸⁰ «își atribuie și titulatura de filosof»^{180bis}. Acum «el slujește *paideia* prin virtutea logosului»¹⁸¹. «În istoria culturii, momentul acesta este reținut ca punctul de plecare al doctrinei umanistice»^{181bis}, Isocrate fiind considerat adevăratul fondator al umanismului european»¹⁸².

În această etapă dacă eroul întruchipat de Achile cedase locul de ideal formativ efebului, ale cărui performanțe palestrice sînt cîntate de Pindar și Bachilide, «cu victoria politică a demosului se ajunge la formarea unui ideal formativ nou, care reflectă deplasarea interesului, de la stadion spre agora și tribunale»

176 bis. E. R. Curtius, *loc. cit.*

177. Diac. prof. N. Balca, *Curs...*, p. 2.

177. bis. Idem *Istoria filosofiei antice*, București, 1982, p. 88.

178. Wladislaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. I, București, 1978, p. 148.

178/1. V. Florescu, *op. cit.*, p. 34.

178/2. Cf. *Ibidem*, p. 69.

178/3. *Ibidem*, p. 36.

178/4. *Ibidem*.

179. *Ibidem*, p. 61.

179 bis. *Ibidem*, p. 68.

180. E. R. Curtius, *loc. cit.*

180 bis. V. Florescu, *op. cit.*, p. 68.

181. E. R. Curtius, *loc. cit.*

181 bis. V. Florescu, *op. cit.*, p. 68-69.

182. *Ibidem*, p. 42.

182 bis. *Ibidem*, p. 35-36.

Omul este acum «fijntă politică» — πολιτικῶν ζῶον —, și această definiție a omului care va duce la fixarea *cetățeanului-orator* ca ideal formativ se va menține pînă la prăbușirea democrației antice, o dată cu întemeierea Imperiului macedonean sau a celui roman»^{182bis}.

Începînd din secolul I î.Hr. filozofia și retorica grecilor ajungînd la Roma prin cei mai buni reprezentanți ai lor, ele se concurează și aici pentru educația omului. Dar «la un popor cu totul înclinat spre politică, așa cum era cel roman, în fața căruia un puternic instrument de tratative și de cucerire consta în forța sfătuitoare și convingătoare a cuvîntului, era firesc, după o primă opoziție contra filozofilor și a retorilor înșiși, bilanțul să cadă în avantajul retoricii»¹⁸³. Prin aceasta devine general și permanent idealul educativ din faza elenistică potrivit căruia definiția omului este aceea de «animal sociabil» — ζῶον κοινωνικόν —, care nu mai are ce căuta în agora sau forum, care după stoici are drept cetate umanitatea întreagă, căruia interdicția de a-și exercita drepturile de cetățean i se compensează prin posibilitatea exercitării îndatoririlor de om și căruia i se recomandă tăcerea, ori, în cercuri restrînse de prieteni, preocupări retorice de nuanță epidictică¹⁸⁴. Retorica, acordînd, încă din epoca elenismului, o mare importanță cuvîntării fastuoase al cărei subiect, «în sensul cel mai general, este lauda, îndeosebi lauda zeilor și a omului» (Quintilian III, 7, 6)¹⁸⁵, este denumită, în epoca imperială, sofistica nouă. Pentru moderni această prețuire, adulare chiar, și în general atenția imensă acordată retorilor și retoricii de antichitatea târzie, ca și explozia literaturii retorice (așa-numita «sofistică a doua») au apărut stranii, deplorabile, un simptom ori o cauză a «decadenței» literaturii. S-a înțeles însă, prea puțin, că nu în subiect, originalitate sau eficiență practică trebuie căutate sensul și funcția acestei elocvențe, ci în spectacolul propriu-zis pe care ea îl oferea, în performanța spectaculară, efectivă, a retorului. Într-adevăr, urmărind desfășurarea complicatelor și tehnicilor artificii retorice, luînd aminte la rigoarea respectării regulilor și la subtilitatea armoniei perioadelor, oamenii acelei epoci simțeau, probabil, că renasc la adevărata umanitate; ei redeveneau «eleni», își regăseau demnitatea, se reconstituiau ca grup unit, coerent, strîns în jurul retoricii precum în jurul unui «palladion» național, găseau motive să fie mîndri de ei și să se vadă superiori celorlalți». «Dacă pierdem retorica — zicea Libanios — ce ne mai rămîne spre a ne deosebi de barbari?»¹⁸⁶. Retorica, prezentîndu-se ca o multilaterală și stăruitoare preocupare «pentru cunoașterea omului, invariabilă de-a lungul a peste două mii de ani de existență»^{186bis} a fost, în egală măsură, o teorie a cunoașterii, o teorie a comunicării, o sursă de baze temeinice pentru dezvoltarea relațiilor interdisciplinare «și organizatoarea unui ideal formativ»¹⁸⁷.

Despre acesta din urmă fiind relateate cele de mai sus, în continuare, vom reține ceea ce ni se pare semnificativ pentru tema noastră din celelalte aspecte (privite sinoptic) ale retoricii, reluînd-o de la origini.

183. *Enciclopedia italiana*, Milano, t. 29, 1955, p. 152.

184. V. Florescu, *op. cit.*, p. 62.

185. E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 86.

186. A. Cornea, *loc. cit.*

186 bis. Aurel Sasu, *Retorică literară românească*, Buc., 1976, p. 15.

187. V. Florescu *op. cit.*, p. 86.

c. **Evoluția și caracteristicile retoricii antice prearistotelice.** A devenit aproape unanimă părerea că începuturile retoricii trebuie căutate în sudul Italiei, unii autori atribuindu-le lui Pitagora și lui Empedocle, iar alții, cei mai mulți, lui Corax și lui Tisias. Astfel, o însemnată tradiție antică ne informează că arta retorică se naște în Sicilia după căderea tiranilor (și îndeosebi a lui Trasibul) în cadrul alegerilor care au urmat victoriei democratice siracuzane din 466 î.Hr. și mai ales în cadrul dezbaterilor judiciare asupra valului de procese privind revendicarea proprietăților însușite samavolnic de către tirani. Inițiatori ai retoricii sînt considerați siracuzanii Corax și elevul acestuia, Tisias¹⁸⁸. «Din cîteva referințe fugare ale lui Platon s-ar putea deduce că cei doi promotori sicilienii ai retoricii își fundaseră îndreptările pe o schiță de teorie a cunoașterii în care *verosimilul* — τὰ εἰκότα — deținea rolul capital¹⁸⁹, de unde reproșul¹⁹⁰ că pentru ei «verosimilul este mai respectabil decît adevărul» (Platon, *Fedru*, 267, a.). După dinșii, invenția εὑρεσις (nu elocuția — λέξις, cum va fi mai tîrziu), ar constitui capitolul principal al retoricii, anume «ce trebuie făcut pentru a găsi argumentele cuvîntării», cu răspunsul de a pune preț pe rațiunile oferite de către verosimil¹⁹¹. «Cam ce au fost îndrumările practice ale lui Corax și Tisias o deducem din același pasaj din *Fedru* la care ne-am referit: o schemă tip a planului discursului, destul de minuțioasă pentru această fază incipientă, pe care teoreticienii ulteriori o vor simplifica în diferite chipuri. Este de la sine înțeles că fiecare punct din această schemă tip era însoțită de explicații sumare privind cele cîteva categorii de cauze calificate pînă atunci. O comparație cu așa-zisele *formulae* utilizate și în procedura romană, redescoperite apoi în Evul mediu și dezvoltate mult la englezi prin așa-zisa retorică de tip *formulary* este edificatoare»¹⁹². Așadar, Corax și Tisias s-au ocupat și de dispoziția materiei discursului (τάξις). Deși s-au îngrijit mai puțin de forma propozițiilor persuasive și mai mult de conținutul acestora, ei au fost simultan preocupați de ordinea expunerii lor. Astfel, de la ei retorica în mod tradițional și-a împărțit teoria în cinci diviziuni (ulterior reducîndu-și-o la primele trei): 1. *Invenția*, care tratează căutarea elementelor care par mijloace optime pentru persuasiune. 2. *Dispoziția* sau *Compoziția*, care înseamnă a stabili ordinea în care se aranjează aceste instrumente persuasive descoperite prin invenție, adică alcătuirea unui *plan* adecvat scopului propus prin discursul respectiv. 3. *Elocuția*, care cuprinde preceptele cu privire la *ritm* și la *stilul în care se îmbracă* ideile și argumentele pregătite. 4. *Memoria* sau *mnemotehnica*.— arta de a memoriza discursul. 5. *Acțiunea*: intonațiile, atitudinile, gesturile etc.¹⁹³.

188. *Encicl. it.*, t. 29, p. 151.

189. Cu alte cuvinte, ei susțineau funcția gnoseologică a retoricii considerînd că sarcina sa ar fi identificarea (individualizarea) căilor de demonstrare a tezelor propuse și nu a căilor de înduioșare sau excitare (încîntare, uimire, adulare, provocare etc.) a ascultătorilor.

190. V. Florescu, *op. cit.*, p. 27.

191. *Encicl. it.*, t. 29, p. 151.

192. V. Florescu, *op. cit.*, pp. 27-28.

193. *Grand Larousse Encyclopedique*, t. 9, Paris, 1965, p. 252.

Pe baza distincției dintre părțile discursului făcut de către Corax și Tisias, *dispoziția* (*compoziția*) unei cuvântări cuprinde de obicei șase părți: 1) *exordiul*, sau modul în care oratorul îl dispune pe auditor să asculte în mod aprobativ, așadar pregătirea apercetivă a auditorilor și câștigarea bunăvoinței (*captatio benevolentiae*) acestora; 2) *propoziția* sau *expoziția*, în care se face anunțarea temei și expunerea părților subiectului care va fi tratat; 3) *narațiunea*; 4) *confirmarea*, care cuprinde probele pentru a se face dovada celor expuse și narate; 5) *refutația*, care cuprinde respingerea eventualelor obiecțiuni; 6) *perorația*, cuprinzând o recapitulare prin care se aruncă o ultimă rază de lumină asupra auditorilor și, dacă timpul permite, excitarea ultimelor emoții în inimile lor¹⁹⁴.

O altă tradiție antică ne încredințează că Pitagora (580-500) și Empedocle (490-430) au pus bazele retoricii, *recte* ale unei retorici psihagogice, adică bazată pe ademenirea emotivă a cuvântului și pe adaptarea argumentelor la specificitatea diversilor auditori^{194bis}.

Spre deosebire de ambele poziții de mai sus, retorica sofistă, eliberată de orice preocupare etică sau cognitivă, voia să fie o pură tehnică a persuasiunii: retorul perfect, după Pitagora (c. 485-c. 415), este în stare a face mai puternice tezele mai puțin valide și în general de a folosi cu virtuozitate, cu privire la orice chestiune, două discursuri în mod reciproc opuse¹⁹⁵.

Ca o sinteză a celor trei orientări înfățișate, metoda retorică a lui Trasimah¹⁹⁶ din Calcedonia și a urmașului său în Atena, Gorgias din Leontini (483-375, care vine la atenieni ca ambasador din Sicilia în anul 427) se grefează pe tradiția retorică locală, în care deja se afirmaseră vorbitori de frunte ca Licurg, Dracon, Solon, Pisistrate, Temistocle, Pericle¹⁹⁷. Așadar, Trasimah și Gorgias sînt primii, la Atena, care au dat cele mai complexe instrucțiuni pentru fixarea criteriilor prozei de artă; cu ei proza, dintr-o măiestrie a vorbirii, devine și o tehnică a scrisului. Trasimah fixează cadențele perioadei, în care el descoperea o muzicalitate internă. Pentru Gorgias, de asemenea, retorica nu este atît raționalizarea conceptelor (verosimil: εἰσος; sau probabil: εὐδοξοσ), cît arta de a încînta pe oameni cu farmecul sunetelor și al ritmurilor, realizată prin: folosirea conștientă a consonanțelor lingvistice cu scopul obținerii unor efecte poetico-muzicale, ritmul metric al perioadei (care consta în: simetria frazelor ritmate prin construcții binare, periodizarea simetrică a

194. *Ibidem*. Cf. *Encyclopedie des gens du monde*, t. 8, p. 295.

194 bis. Deci Pitagora și Empedocle puneau accentul pe elocuție și pe acțiune, nu pe invenție (și pe dispoziție), cum făceau Corax și Tisias.

195. *Grande enciclopedia Navara*, t. 16, p. 355. Remarcăm că dacă la Corax și Tisias se puneau accentul pe conținutul quasi-obiectiv al argumentelor convingătoare, iar la Pitagora și Empedocle pe adevărarea acestora mai mult sau mai puțin onestă la auditoriul concret din fața vorbitorului, la sofisti această adaptare devine de-a dreptul perfidă și complet lipsită de scrupule: minciună sau adevăr sînt pentru ei totuna — adică «adevăăruri» convingătoare, materie primă — valabilă în mod nediferențiat pentru persuasiune.

196. Expusă și «într-o lucrare pe care Cicero o numește «Miserationes», unde se făceau primele considerații despre «acțiunea oratorică» și efectele sale» (A. Sasu, *op. cit.*, p. 29).

197. Alexis Pierron, *Histoire de la litterature greque*, Paris, 1857, pp. 351-356.

scurtelor respirații ale pauzei, dislocațiile în serviciul ritmului, gândurile exprimate sub formă de antiteze evidențiate prin asonanțe și rime) bogăția metaforelor, alocațiunea insinuantă etc. Această modalitate de exprimare care producea efecte pe care pînă atunci le obținuse doar poezia, care a entuziasmat poporul atenian, deși are numeroase antecedente în tradiția literară anterioară, numai acum devine conștientă de sine și se afirmă cu necesitate, desprinzîndu-se de vechile legături poetice și intrînd în concurență cu poezia¹⁹⁸. Totodată Gorgias se dovedește a fi «primul teoretician al complementarității dintre retorică și poetică; atît poezia, cît și discursul urmăresc să «vrăjească» sau să seducă sufletul cu magica lor amăgire; scopurile lor sînt diferite, dar forța expresivă este necesară în amîndouă și retorica este cea care pregătește instrumentele acestei forțe»¹⁹⁹; tocmai «de aceea Gorgias a instituit retorica furnizînd pentru ea un prim sistem de «figuri» sau modele expresive strălucitoare și eficace»²⁰⁰. Prin aceasta «Gorgias este și primul mare artist al prozei grecești și, așa cum s-a remarcat adesea, de numele lui se leagă ideea de stil personal pe care o sugerează verbul γοργιάζειν — a se exprima ca Gorgias, precum și o serie întregă de termeni și categorii ale criticii și teoriei literare, mai precis ale stilisticii»²⁰¹. Dacă pentru Alain retorica este «arta de a stabili cu anticipație locul cuvintelor esențiale», marelui secret al oratorului»²⁰², acest lucru fusese afirmat cu mult mai înainte de către Gorgias într-un pasaj celebru despre calitățile miraculoase ale cuvîntului «care deși are un trup mic, este un suveran atotputernic — δυνατός μέγας —, capabil să oprească panica, să alunge durerea, să sporească mila și să producă bucurie — χαρὰν ἐνεργάσασθαι (Hel. 8-9). Mînuită cu abilitate, această forță determină ieșirea auditoriului din starea de indiferență — ἀναισθησις — în care logicul își păstrează rolul conducător, și îl supune unei «vătămări plăcute» — νόσον ἡδεῖα», al cărei efect este acceptarea unei «înșelăciuni» de tip special — ἀπάτη —, greu de transpus în conceptele noastre specializate. Este vorba de o înșelăciune artistică, care n-are nimic peiorativ, fiindcă poezii, în dorința de a se disculpa de astfel de acuzații, invocaseră de multe ori faptul că și zeii știu să creeze multe reprezentări false, care au caracterul realității. În felul acesta retorica devine și o psihagogie, adică o «conducătoare de suflete», căreia îi revine obligația de a folosi pe lîngă argumentația propriu-zisă și incantația, seducția prin «splendoarea formei discursului». Ca urmare, se naște ideea unui «plus» care se adaugă comunicării propriu-zise cerut mai mult cînd în vorbire accentul nu mai cade pe comunicare și argumentare, ci pe ceea ce Gorgias numea «încîntare», «producerea bucuriei» sau «vătămărire plăcută» pe care Roman Jakobson o va numi «literalitate», fie că e vorba de rostire, fie că e vorba de scriitura exaltată de noua critică franceză. Pentru că după o teorie pitagoreică dezvoltată mult ulterior, modalitatea unei expresii este dublă. Prima, obișnuită, curentă și pur gramaticală se numește nudă (ψυλή).

198. *Dizionario-enciclopedico italiano*, Roma, 1958, t. 10, p. 286.

199. *Grande enc.*, loc. cit.

200. *Ibidem*.

201. V. Florescu, *op. cit.*, p. 55.

202. A. Sasu, *op. cit.*, p. 60.

Ea nu trebuie confundată cu exprimarea indoctului sau a barbarului. Ideea de formă nudă a vorbirii va fi alimentată și de distincția stoicilor între «logosul nonproferat — λόγος ἐνδιάρθετος — și cel proferat — προφορικός — care are ceva în plus, adică expresia. Augustin va vorbi de o gândire interioară, care nu este nici grecească, nici latină, nici a vreunei limbi oarecare, ci «gândirea însăși» — *verbum mentale est ipsa cogitatio*. Absența figurilor și a procedelor de compoziție fac ca această comunicare să păcătuiască prin uniformitate, sursă de plictiseală. Dacă are totuși meritul de a fi clară, deci accesibilă, ea are în schimb păcatul că produce o credibilitate mediocră²⁰³.

Alături de acest exces de tehnică literară, prezentat mai sus, fundamental în doctrina lui Gorgias este conceptul de *καιρός* — «conveniența în timp, în loc, în circumstanță, cu alte cuvinte, capacitatea de a adopta discursul la diversitățile vieții, la psihologia celui care vorbește și a celui care ascultă»^{203bis}, ceea ce determină multipla, nu absoluta unitate a tonului, deci, perfecționarea cuvântării prin *ethos*.

Într-adevăr, «a întemeia argumentarea pe caracterul personalităților care intră în discuție și a susține cazul discutat pe baza unei analize obiective psihologice este un procedeu vechi cît retorica grecească însăși»²⁰⁴. În secolul trecut, Roth (1866) și Immisch (1898) au cercetat ce este ethosul în vechea retorică. Primul constată că anticii făceau distincție între ethosul obiectiv (al persoanei înfățișate) și ethosul subiectiv (al vorbitorului). Celălalt în schimb, remarcă împărțirea tripartită a lui Aristotel potrivit căreia mijloacele de care se servește vorbitorul ca să convingă, unele se referă la tema dezbătută (ethosul discursului) adică la totalitatea argumentelor sau la capacitatea cuvântării de a atrage prin ea însăși bunăvoința ascultătorilor, altele privesc pe vorbitor (ethosul oratorului) referindu-se la prețuirea etică în sens favorabil a celui care ține discursul, la autoritatea lui morală, la încrederea pe care el trebuie să o inspire celor cărora le vorbește atrăgându-le atenția asupra moralității sale și asupra competenței sale în materia respectivă; în fine, altele privesc auditoriul (ethosul ascultătorilor), adică observarea publicului sau analiza psihologică a persoanelor participante^{204bis}. «Aristotel s-a ocupat mai temeinic de acestea din urmă, tratînd foarte amănunțit despre afecte, ceea ce a făcut ca el să ajungă la o psihologie empirică a afectelor»²⁰⁵. În epoca noastră T. Todorov dădea următoarea definiție retoricii: «La începuturile sale, retorica este înainte de toate o tehnică ce permite celui care o posedă să atingă în interiorul unei situații discursive scopul dorit; ea are deci un caracter pragmatic: să convingă interlocutorul despre justetea unei cauze». Interesează în această definiție o remarcă pe care criticul o pierde din vedere. Este vorba de acel «interior al unei situații discursive», spațiu în care se realizează nu numai persuasiunea dar se reglementează și raporturile auditoriului cu oratorul, pe de o parte, și cu mijloacele înseși ale persuasiunii, pe de alta.

203. V. Florescu, *op. cit.*, pp. 53-55 (passim).

203 bis. *Enc. it., loc. cit.*

204. Dr. Wilhelm Süss, *Ethos. Studien zur ältern griechischen Rhetorik*, Leipzig, 1910, p. 2.

204 bis. *Ibidem*, pp. 1-2.

205. Diac. prof. N. Balca, *Istoria filozofiei antice*, p. 225.

Atenția pe care vechea retorică o acordă receptorului era o intuiție care stă la baza multor cercetări neoretice contemporane²⁰⁶. Dacă efectul estetic al discursului și al oricărei comunicări estetice în general poate fi numit «ethos», aceasta înseamnă o moralitate nu numai a felului de a fi al retorului, ci și o etică a opțiunii pentru un stil, un gen de discurs etc.»^{206bis}.

O prețioasă informație asupra acestei noțiuni ni se oferă prin observarea împărțirii tragediei antice. Împărțirea aceasta este de două feluri: a) sub raport cantitativ: prologul, episodul, exodul, cîntul corului (la rîndul lui împărțit în parodos și stasimon); b) sub raport constitutiv: subiectul, *cugetarea, caracterele*, limba, elementul spectaculos și muzica²⁰⁷. Să ne oprim la cele două părți subliniate (de către noi): «*Cugetarea* e darul de a spune vorbe avînd legătură cu o situație dată și potrivite cu ea. În cuvîntările obișnuite acest dar e rodul unei pregătiri speciale, civice sau retorice. *Characterul* în schimb este ceea ce vădește o atitudine sau scopurile pe care — ori de cîte ori situația nu-i împiedecă — eroul le urmărește sau le evită. N-au prin urmare caracter cuvîntările în care nu-i de ajuns de lămurit încotro se îndreaptă sau de ce se ferește vorbitorul. Dimpotrivă întîlnim *cugetare* în spusele prin care se dovedește că un lucru există ori nu există, sau se proclamă o idee generală»^{207bis}. Așadar, doar reflectarea fidelă a realității și justetea logică nu reprezintă integral noțiunea de caracter, ci mai ales exprimarea clară și hotărîită a scopului și mijloacelor alese de către vorbitor în funcție de *καίρος* — momentul oportun — prin care se înțelege acomodarea «discursului la varietatea circumstanțelor și la necesitatea polemicii, în care e întotdeauna posibil ca vorbitorul să fie obligat a-și abandona argumentarea, susținînd teza contrarie». De fapt acest din urmă aspect, prin care retorică lui Gorgias²⁰⁸ se împletește strîns cu doctrina sofistă²⁰⁹, dovedește că noțiunea de *καίρος* posedă rațiunea ei de a fi în scepticismul gîndirii gorgiene în sensul de a cugeta «conform cu oportunitatea contrariilor lucrurilor. Gorgias²¹⁰ «este vestit pentru tezele pe care el le prezintă în opera sa *Despre non-existență*. Aceste teze rămase de la el și care trec drept paradoxale sînt: 1. Nu există nimic; 2. Chiar dacă ar exista ceva, noi tot n-am putea cunoaște acest ceva, și 3. Chiar dacă am putea cunoaște acest ceva totuși această cunoaștere n-am putea s-o împărtășim altora. De aici, fiindcă totul este *părere și aparență*, se poate trage concluzia că, pentru Gorgias, trebuie să cauți să ai aparențele totdeauna de partea ta»²¹¹ și ca atare în virtutea *καίρος*-ului în

206. A. Sasu, *op. cit.*, p. 61-62.

206 bis. *Ibidem*, p. 62.

207. D. M. Pippidi, *Aristotel, Poetica*, București, 1940, pp. 46-55 (passim).

207 bis. *Ibidem*.

207. D. M. Pippidi, *Aristotel, Poetica*, București, 1940, pp. 46-55 (passim).

27 bis. *Ibidem*.

208. *Dizionario-enc. it., loc. cit.*

209. *Ibidem*.

210. *Enc. it., loc. cit.*

211. Diac. prof. N. Balca, *Istoria filosofiei antice*, p. 88.

raport cu fiecare lucru se impune respectul pentru două — λόγοι — cuvântări posibile ²¹²: «una de laudă și alta de ocară» ²¹³.

Severul raționalism platonice, exaltând dialectica împotriva retoricii, a combătut aspru teoria figurilor susținută de Gorgias precum și «cele trei aspecte ale judecării sofistice: abilitatea argumentativă lipsită de prejudecăți ca uz înșelător de paralogisme; atenția față de opinia auditoriului, drept conformism oportunist și renunțarea la cercetarea imparțială a auditoriului; studiul expresivității captivante, ca adulare a pasiunii, care distruge rectitudinea judecării» ²¹⁴.

Totuși, Platon admitea «o anumită retorică, adică o retorică filosofică, bazată pe cunoașterea adâncă și dezinteresată a adevărului în toate domeniile despre care se tratează în scris sau în vorbire. Deoarece și această retorică este în felul ei o «conducătoare de suflete», ea trebuie să se bazeze pe rezultatele unei investigații ample în această direcție, oferind o descriere precisă a tuturor categoriilor de suflete, căci numai astfel se pot redacta discursurile care convin fiecărei categorii de auditoriu. Din punct de vedere metodologic, această retorică, capabilă să convingă și pe zei, se bazează pe dialectică, în sensul de stăpânire deplină a tehnicii definiției clare și precise a fiecărui lucru, și de diviziune în specii pînă la specia ultimă, indivizibilă. O astfel de retorică nu urmărește alt scop decît transmiterea roadelor cunoașterii cu respectul cuvenit moralei și religiei. Este o psihagogie care nu se întrepătrunde cu magia și nici nu încalcă demnitatea omului liber prin scopuri practice, după cum nici nu contravine intereselor statului» ²¹⁵.

Din școala lui Gorgias s-a distins Isocrate, care a predat retorica și a elaborat discursuri model sau mai exact texte, fiindcă le pronunțau alții în judecăți. Mai presus de toate el a cultivat, pe urmele lui Gorgias, *elocvența epidictică sau de aparat*. Nu e sigur că a publicat o τέχνη, dar din preceptele pe care cei antici le referă la el și din structura operii sale oratorice, ea se configurează în mod clar. În fruntea ei stă arhitectura perioadei, care e una cuocerită definitiv pentru proza antică; Isocrate perfecționează perioada exploatînd mijloacele deja achiziționate de retorică ajungînd la desăvîrșirea armonică. Evită hiatul. Distinge net limitele prozei și ale poeziei. Raționează asupra genurilor de elocvență și asupra factorilor lor» ²¹⁶. Sistemul isocratic se reflectă direct asupra pseudo-aristotelice *Retorici către Alexandru* probabil opera lui Anaximene din Lampsac, scrisă în jurul anului 340 î.Hr. În aceasta se disting două categorii de cuvîntări: *judiciară și deliberativă* (cea epidictică sau demonstrativă nu privește pe oratorul practic, ci pe sofist) și șapte genuri (a sfătui, a desfătui, a lăuda, a blama, a acuza, a apăra, a examina). Aceste genuri se califică apoi, în al doilea rînd, după materie, după me-

212. *Enc. it., loc. cit.*

213. *Diac. prof. N. Balca. Istoria filosofiei antice*; p. 89.

214. *Grande enciclopedia, loc. cit.*

215. V. Florescu, *op. cit.*, p. 77.

216. *Enciclopedia italiana*, t. 29, p. 152. Acestei școli îi aparține și Antifonte din Rammunte, care în afară de reale discursuri judiciare și de cuvîntări pro și contra uneia și aceleiași teze, a fost orator și *maestru de retorică*. Oratoria sa este o țesătură de elemente preretorice și «retorice» (*Ibidem*)

tode, după scopuri, după compoziție etc.²¹⁷. Avînd ca lemelic aceste antecedente și altele asemenea, *Retorica aristotelică*, înălțată în mod firesc, dar grandios, cu mîină de maestru, va străpunge secolele, fiind și astăzi în mare cinste, fapt pentru care îi vom acorda cîteva pagini, începînd cu rîndurile imediat următoare.

d. **Retorica la Aristotel.** Aristotel, «cel care a sistematizat toată știința umană, neoprindî-se la contrastul descoperit de către Platon între retorică și filosofie, ba chiar urmînd impulsurilor lui Fedru al lui Platon însuși, departe de a respinge retorică, o elaborează pe baze logice». Și cu toate că «în dialogul *Grillo* și în prima redactare a retoricii sale spune că aceasta nu ar fi o τέχνη, ... mai tîrziu el ajunge la o sinteză între gîndirea platonice și doctrina sofistică și isocratică în chipul următor : pe de o parte pîuterea irațională a cuvîntului, elementul *psihagogic*, și cuvîntul au caracter *mimetic*, fiind *imitare* sau reprezentare a faptelor și a pasiunilor umane, a efectelor și a caracterelor ; pe de alta, fiecare lucru (cauză) se reduce la intelect, este material pentru construcția logică. El nu detașează de funcția intelectuală funcția fanteziei și cu ea arta și limbajul ; *forma* este concepută în afara *conținutului*, ca *ornament* accesoriu : adevărata substanță se află în elementul *pragmatic* al cuvîntului, prin care ea este *mimată*, adică în rațional, în verosimil nu în adevăr și în abstract, care aparțin filosofiei, în facultatea de a discerne în fiecare caz calea adaptată pentru persuasiune ... în argumente, în *probe* (*exemplul* și *entimema*)»²¹⁸. Altfel spus, «Aristotel deși criticînd concepția sofistică a retoricii a dat totuși, spre deosebire de Platon, retoricii o funcție socială pozitivă și o poziție intermediară între apodicticitatea discursului științific și pîrerea subiectivă și incertă a conversației : în oricare dintre cele trei genuri ale sale, de retorică deliberativă sau politică, de retorică juridică și de retorică epidictică sau celebrativă, bunul orator nu încearcă să răstoarne adevărul, ci să dezvolte mai bine forța naturală a adevărului și a dreptului punînd în evidență circumstanțele și argumentele cele mai persuasive. Retorica aristotelică, deși nu neglijează funcția psihagogică a discursului și teoria figurilor expresive, se axează pe o doctrină de argumentare probabilă, inferioară, dar după care, chiar cînd lipsește siguranța proprie judecării științifice, se pot obține motivații sau concluzii raționale prin deducții silogistice (entimeme) sau inducții analogice (exemple) care pornesc de la premiza atestată sau cunoscută de opinia celor mai mulți sau de la premisele justificate de indicii sau ipoteze verosimile»²¹⁹. Astfel «este remarcabil pentru epoca în care a gîndit Aristotel că el ia în considerare nu numai o știință a necesarului, ci și una a probabilului, rămîinînd în afara științei numai ceea ce Aristotel numește accident, adică «întîmplătorul». Această știință a probabilului este Retorica»^{219bis}.

În fine, încă și mai concis, reținem că Aristotel «distinge un element fundamental al cuvîntului, care este pasiunea, imitația, figurățiu-ne și un element pur rațional și logic. Forma este concepută externă

217. *Diz. enc. it.*, t. 10, p. 286.

218. *Enc. it.*, t. 20, p. 151-152.

219. *Grande enciclopedia*, p. 355.

219 bis. V. Florescu, *op. cit.*, p. 72.

conținutului, ca *ornament* : substanța se află în valoarea pragmatică a cuvîntului, a probabilului, ca facultate de a găsi calea adaptată la persuasiune cu argumente și probe»²²⁰. Prin această Aristotel se străduiește să păstreze echilibrul între sofisti care reduceau obiectul cunoașterii la *opinabil* și rivalii lor care îl redusese ră la *demonstrabil*.

Totuși merită a fi subliniat faptul că «grecii și-au dat seama că funcția limbii nu este limitată la *comunicare și probare* — ἀπόδειξις. Ei au observat de timpuriu că vorbirea eficientă produce satisfacție atât ascultătorului cît și oratorului expert, de unde dorința acestuia de a scoate în evidență măiestria sa de artist al cuvîntului pentru a obține și admirăția ascultătorului, nu numai adeziunea sa»^{220bis}. Pe temeiul acestor premize, în secolul nostru Chaim Perelman a încercat (1958) să contrapună «teoriei demonstrației» o «teorie a argumentației» care ar fi proprie retoricii și s-ar aplica raționamentelor neconcluzive (de la sine) ale științelor umane și ale filosofiei. De partea cealaltă, abilitatea de a câștiga auditorii prezentînd la alegere propuneri de conduită corespunzătoare valorilor sau exigențelor evidente sau voalate ale publicului este caracteristică în afară de orator, publicistului și propagandistului și este obiectul de studiu al psihologilor și sociologilor. De aceea timpul propriu al retoricii a rămas acela al compoziției și al expresiei, care cuprinde nu numai discursul persuasiv, ci orice altă producție literară²²¹.

Dar să ne întoarcem la epoca antică. În acel timp primii filosofi considerau *opinia*, asimilată senzației, ca pe o formă inferioară de cunoaștere, profund marcată de relativism. Pitagoreicii operează prima reabilitare a opiniei, recunoscîndu-i un ușor substrat rațional, iar sofistii, care sînt și creatorii psihologiei, desăvîrșesc ruperea ei de senzorial, recunoscîndu-i totuși caracterul de a putea fi influențată de pasiuni și de alte opinii care se impun grație diferitelor procedee oferite de retorică. Cunoașterea nu poate fi niciodată sigură, afirmase Xenofante, căci «aparența învăluie lumea, iar Gorgias, conștient că știința adevărată este greu de obținut, recunoaște, ca și Platon, că opinia conduce oamenii, deși ea n-are altceva decît «fragilitate și instabilitate și cine o urmează nu obține decît poziții care se clatină». Această înțelegere a opiniei ca treaptă inferioară a cunoașterii, adică un simplu atașament al gîndirii la posibilitățile sale imediate, care își are punctul de plecare într-o evidență sensibilă, pe care altcineva poate să n-o aibă, sau în motive personale și practice, de unde sinonimia ei cu *credința*, se va încetățeni în gnoseologie. De-a lungul istoriei filosofiei opinia va fi mereu denunțată ca falsă, fragilă, înconstantă și proprie poporului sau indoctului. Platon o opunea atît științei ἐπιστήμη cît și gîndirii rigurose raționale — νόησις. Știința se ocupă, afirma el, de existențe, pe cînd opinia — δοξα — numai de umbrele lor; căci opinia ocupă un post «intermediar» între știință și ignoranță, și are domeniul ei care scapă de sub jurisdicția științei : frumosu, binele, sacrul, nedefinitul (mărimea și micimea, greu și ușo-

220. *Diz. enc. it.*, t. 10, p. 286.

220 bis. V. Florescu, *op. cit.*, p. 60.

221. *Grande enc.*, p. 355.

221 bis V. Florescu, *op. cit.*, pp. 40-41.

rul etc.). Așadar, domeniul opinabilului este o tristă stare de fapt și nu mai filosoful dăruit cu har de către zeii reușește să i se sustragă.

Cunoașterea este la fel ierarhizată de Aristotel, dar, în concepția lui, opinia nu este o simplă umbră a existențelor, ci o aparență reală, care poate avea o teorie a ei care este retorică²²². Pe această linie, în vremea noastră «ceea ce reușește să arate Aristotel este că ipoteza incompletă dar bine confirmată a lui Heider, asupra tendinței de echilibrare cognitivă, explică forța persuasivă a multora dintre argumentele analizate de Perelman și Olbrechts, Tyteca și le oferă acestora o clasificare mai naturală. Argumentul autorității și argumentul ad-hominem vor depinde de structura de autoritate a grupului și de pozițiile funcționale ale indivizilor în cadrul grupului. Anumite argumente cvasi-logice se vor dovedi persuasive în grupuri omogene și față-n față în grupuri eterogene. Sub semnul aceleiași confruntări, dintre retorică și sociologie, se impune constatarea că în grupul omogen disputanții pot porni de la convingeri comune și se pot baza în raționamentele lor pe teorii sau presupoziii, cită vreme în grupul heterogen trebuie să se pornească în principal de la fapte^{222/1}. «Rezumînd acum poziția lui Robert Blanché, conchidem : că nu există o ruptură între «raționamentul inferențial» și «raționamentul argumentativ» ; întrucît constrîngerea logică nu este privilegiul deducției, pare mai proprie disocierea pe care o sugerează Kalinovski, între «argumentele constrîngătoare» și «argumentele persuasive» ; nu în ultimul rînd se impune și cerința de a distinge între organizarea internă a unui raționament și uzajul său normal, respectiv între esența acestuia și finalitatea pe care i-o dăm, încît «recunoscînd că natura inferenței demonstrative este mai adaptată cercetărilor teoretice, iar cea a argumentării la nevoile practicii, să nu asociem în chip indisolubil structura și funcția acestora». Înțelegem, astfel, că problema compromisului nu se pune în legătură cu sfera sau cîmpul aplicațiilor logicii, ci în planul criteriilor de valorizare.

Formulat de Keynes cu referire la silogism, paradoxul inferenței ni se înfățișează, acum, în conturul său cel mai larg : e dificil să punem de acord cele două virtuți esențiale ale raționamentului, rigoarea și eficacitatea, motiv pentru care în analizele logico-retorice sîntem ținuți să înclinăm balanța, după împrejurări, în favoarea traiectului formal al argumentării, ori a comprehensiunii acesteia din punct de vedere funcțional-teleologic și psihosociologic^{222/2}.

Revenind la Aristotel, constatăm că el se străduiește să supună jurisdicției logosului, printr-o metodologie corespunzătoare, acest domeniu al opinabilului recunoscut și de maestrul său și de maestrul acestuia, marele Socrate, care spunea că există un domeniu în care zeii înșiși pot să fie în dezacord, căci nu există nici un criteriu de verificare, nici o autoritate unanim recunoscută care să fie invocată pentru a stabili acordul în privința *binelui și răului, dreptății și nedreptății, frumosului și urîtului*, adică ceea ce azi numim domeniul valorilor sau al axiologiei.

222. Petru Ioan, *Logică și melalogică*, Iași, 1983, p. 143.

222/1. *Ibidem*, p. 144.

222/2. *Ibidem*, p. 153.

Această genială observație avea să fie repetată pe alt plan de către Aristotel, care și-a dat seama că gândirea dialectică, ca gândire a logosului pur, este limitată la adevărat și fals. Reflectînd asupra propoziției rogative, el ajunge la concluzia că «rugămîntea nu e nici adevărată nici falsă», observație valabilă și pentru alte categorii de propoziții descrise mai tirziu, cum sînt imperativele, optativele, exclamativele, dubitativele și interogativele. *Da și nu*, polii deliberării dialectice, se adevăresc neputincioși în fața acestor propoziții, și ele aspecte ale logosului, iar dialectica incapabilă să dirijeze, singură, viața practică. Și cum în viața practică tocmai aceste propoziții sînt mai caracteristice, lipsa unei tîhne care să reglementeze în mod rațional acordul apare și mai evidentă²²³. Prin urmare, ceea ce contează în primul rînd pentru Stagirit sînt bazele etice, psihologice și dialectice ale discursului. *Dispoziția și elocuția* sînt preocupări secundare pentru el, ceea ce învederează predominarea aspectului filosofic propriu-zis asupra celui literar pe care îl comportă retorica. Mîndria sa de a fi gînditorul care a făcut dintr-un ansamblu de reguli empirice o tîhne riguroasă este pe deplin justificată, căci pentru el, retorica este o *antistrofică* a dialecticii, menită să extindă dominația logosului și asupra domeniului opinabilului — valori, credințe, aparențe, verosimil»^{223bis}.

Aristotel susține că retorica diferă de poezie prin faptul că spre deosebire de aceasta din urmă, ea nu imită, ci urmărește un scop practic, convingerea auditoriului; de aceea, el o asociază mai mult cu dialectica și cu politica²²⁴, (arta conducerii cetății, n.n.). Retorica este, după Aristotel, facultatea de a cerceta pentru fiecare chestiune ceea ce este propriu de a convinge. Ca și dialectica ea încearcă să combată, să susțină, să apere și să acuze după regulile artei. Așadar, ca întemeietor al științei retoricii în expunere pozitivă, Aristotel «așază dialectica și retorica pe desfășurarea contrariilor (I, 1, 15); definește retorica drept arta ce are ca scop să descopere, în fiecare chestiune, ceea ce conține ea convingător, în realitate sau în aparență (I, 2, 1); detaliază speciile persuasiunii, genurile retoricii, însușirile oratorului și calitățile lui stilistice: ajunge la un moment dat să distingă, printre ritmuri, și pe cel eroic, mai estuos (III, 8, 5) ca și ideea concordanței dintre fiecare gen și stilul ce-i corespunde (III, 12, 2)²²⁵. După Aristotel «oratoria, fie ea deliberativă, judiciară, sau demonstrativă, se întemeiază pe probe sau demonstrații care au la bază atît exemplul, cît și acel silogism trunchiat ce se numește entimemă. Discursurile în care domină exemplul nu sînt mai puțin convingătoare, dar acelea în care domină entimema zguduie mai puternic auditoriul.

Aristotel nu vede în elocvență, ca și în dialectică, o artă propriu-zisă, ci numai un instrument, un mijloc. Într-adevăr, în oratorie scopul nu este frumosul, ca în poezie sau în orice altă artă»²²⁶. Oratorului (care urmărește altceva decît frumosul) arta îi slujește numai ca mijloc «de a căpăta bunăvoința auditorilor spre a-și atinge scopul urmărit: să-i

223. V. Florescu, *op. cit.*, p. 46.

223 bis. *Ibidem*, pp. 48-49.

224. Mihai Ralea, *Prelegeri de estetică*, București, 1972, p. 124.

225. Ion Ianoși, *Sublimul în estetică*, București, 1983, p. 22.

226. M. Ralea, *loc. cit.*

persuadeze»^{226bis}. Căci într-adevăr, comparativ cu istoria, «oratoria pare a fi deja mai apropiată de arta liberă. Dar, privită în justa ei lumină, această libertate aparentă ascultă, tocmai în arta oratoriei, cel mai mult, de legea finalității practice.

În primul rînd, ceea ce împrumută discursului adevărata lui forță mișcătoare nu rezidă în scopul particular pentru care se ia cuvîntul, ci în generalul, în legile, regulile, principiile la care poate fi redus cazul izolat și care sînt date deja pentru sine în această formă a generalității. În al doilea rînd, în arta oratorică nu expunerea artistică perfectă este în general ceea ce constituie interesul suprem al vorbitorului, ci el mai are în afară de artă un alt scop, în așa de mare măsură altul, încît întreaga formă și elaborare a discursului sînt folosite mai curînd numai ca mijloc eficient pentru realizarea unui interes ce se află în afara artei.

În felul acesta, în al treilea rînd, arta oratoriei își pierde și în privința aceasta forma ei liberă, devenind o intenționalitate, un «trebuie să fie» ce nu-și găsește rezolvare nici prin succes în cadrul discursului însuși, nici prin elaborarea lui artistică. Opera de artă poetică nu urmărește altceva decît crearea și gustarea frumosului; scop și realizare rezidă aici nemijlocit în opera care, datorită acestui fapt, este independentă și încheiată în sine, iar activitatea artistică nu este un mijloc în vederea unui rezultat care cade în afara cuprinsului ei, un scop care se contopește în sine însuși în cuprinsul înfăptuirii sale. În oratorie însă, arta nu privește decît poziția unui accesoriu ce servește de ajutor. Dată fiind această dependență de împrejurări și condiții exterioare (ale oratoriei), nu mai e îngăduit să ia naștere nici întregul și nici diferitele părți, din suflet liber din punct de vedere artistic, ci va ieși în evidență, în toate și pretutindeni, o conexiune pur teleologică, care se află sub dominația relației de la cauză la efect, de teme și consecință și a altor categorii ale intelectului. Oratoria aparține prozei din cauza scopului practic care rezidă în intenția ei, iar pentru realizarea practică a acesteia ea are obligația să se supună cu totul finalității²²⁷. Oratorul nu se adresează numai sensibilității și inteligenței, ca poetul. Mai precis: În orator se unește gînditorul cu poetul și în opera sa se reunesc elementele științifico-didactice, cu cele estético-artistice ale poeziei, fără ca aceasta să se confunde cu oratoria, care se limitează a îmbrăca în formă artistică gîndirea științifică, utilizînd frumosul numai pentru a face agreabilă expunerea adevărului, nu ca poezia, al cărei scop este expresia (exprimarea) frumosului și plăcerea pură pe care o produce frumosul. Scopul oratorului este utilitatea, convingerea, persuasiunea ascultătorilor săi. Poetul dispune în mod liber de materialele operei sale pe cînd oratorul, atît în alegere, cît și în compoziție, subordonează totul scopului impus; poetul se îndreaptă în principal spre imaginație și sensibilitate, oratorul supune imaginația și sensibilitatea rațiunii și împrejurărilor. «Elocvența (oratoria), zice Kant, este arta de a da unui exercițiu (unei mișcări, acțiuni, n.n.) serios al inteligenței caracterul unui joc liber al imaginației; poezia este arta de a da unui joc liber al imaginației caracterul unui exercițiu serios al inteligenței»²²⁸. Prin urmare, oratorul «se adresează în primul rînd voin-

226 bis. *Ibidem*.

227. I. Ianoși, *Hegel, Despre artă și poezie*, vol. II, București, 1979, pp. 149-151.

228. *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americano*, vol. 15, p. 44.

ței, el vrea să determine o învingere, sau o rezoluție»^{228bis}. «O raportare la etimologia termenilor *convictio* și *persuasio* precizează și mai mult deosebirea dintre cele două noțiuni. Primul, derivat din *vincere* — a învinge, datorită prefixului *con* sugerează ideea de înfrângere completă și definitivă. Subiectul însuși acceptă evidența probelor și justetea raționamentelor preopinentului și renunță să-i mai opună pe ale sale. În acest caz, victoria e o victorie a rațiunii subiectului asupra propriilor sale interese sau teze, care-i lezează evidența. Și nu fără îndreptățire Chaignet făcea următoarea distincție : «Cînd sîntem convinși nu sîntem învinși decît de către noi înșine. Cînd sîntem persuadați, sîntem întotdeauna de către un altul». Într-adevăr, termenul *persuadeo* care provine din *sua-dere* — a sfătui și *per*, care îi conferă capacitatea de a sugera ideea de «îndeplinire», este strîns legat de existența unei influențe hotărîtoare, dar nu constrîngătoare, pe care o exercită preopinentul». În acest caz *decizia* nu este unică și obligatorie, ca la convingere, ci «înseamnă alegere liberă și poartă numele de *adeziune*. Aceasta duce la constatarea că dacă avem în vedere mijloacele folosite, nu rezultatele, primul este acordat în mod general convingerii. Dar dacă avem în vedere rezultatele, a persuadea înseamnă mai mult decît a convinge, fiindcă se adaugă și obținerea forței necesare trecerii la acțiune.

Rezultatele persuasiunii sînt mult mai mari și mult mai temeinice, fiindcă cel care îi cedează are conștiința că a aderat la o teză în mod liber, împins nu de elementara evidență, ci solicitat de un transfer axiologic al acțiunii și al gîndirii. În conștiința celui care a fost supus persuasiunii s-a instalat temeinic ideea că teza la care a fost solicitat este teza lui, iar acțiunea pe care o întreprinde ca urmare nu mai are caracter exterior și obligatoriu. Absența evidenței ca motor al acestui complicat proces nu constituie o infirmitate, cum am fi înclinați să credem și cum s-a crezut veacuri de-a rîndul, ci dimpotrivă, conferă acțiunii o tărie deosebită»²²⁹. Un lucru pe care nu-l izbuteste încă Aristotel se poate considera faptul că el nu ajunge să determine locul pe care-l ocupă oratoria între proză și poezie și nu subliniază deosebirea între stilul oratorului și al poetului.

Dimpotrivă, Hegel ajunge la concluzia că «prozaicul este strădania intelectului de a spune, «ceea ce este și cum este, fără să-l răstălmăcească și fără să-l elaboreze poetic ; ... chiar fără să-l tălmăcească prin hotărîtoare adaosuri subiective. Adresele se lămuresc atunci cînd Hegel se referă la istoriografie și oratorie ca genuri de reprezentare «în proză». Herodot, Tucidide, Xenofon, Tacit urmăresc evenimentele în realitatea, succesiunea și înlănțuirile lor cauzale. Oratorul are în vedere aceeași conexiune teleologică, pe care o luminează cu ajutorul intelectului în vederea unor ameliorări practice. Dimpotrivă, opera de artă nu se urmărește decît pe sine, nu urmărește decît crearea și receptarea frumosului — o încheiată în sine independență în care activitatea artistică nu este instrument sau accesoriu ajutător, ci este proprie întemeiere și propriu scop. În reprezentările prozaice decid rigurozitatea distincției și inteligibilitatea deplină, «în timp ce metaforicul și figurantul în general sînt totdeauna relativ neprecise și impropii». Majoritatea acestor

228 bis. M. Ralea, *loc. cit.*

229. V. Florescu, *op. cit.* pp. 44-45.

observații comparative acordă avantaj poeticului în raport cu prozaicului (precum încă Aristotel, în compararea artei cu istoriografia)²³⁰. Totuși Aristotel constată că «proza și poezia au o notă comună: sînt impersonale. Oratorul, dimpotrivă, țintește prin discursul său să producă o convingere în auditor, el are în vedere un scop personal, scopul de a supune voinței sale, voința auditorului. Discursul este personal; el este un amestec sui generis de proză și de poezie. El constituie o specie literară de proză aparte, deosebindu-se de proza propriu-zisă, ce se adresează inteligenței și de proza poetică ce se adresează sensibilității, anume proza oratorică, avînd de teme voința. Ceea ce Aristotel cere poeziei, verosimilul, e necesar (și) în oratorie, căci auditorul, ca să se lase convins, trebuie să creadă că cele susținute de orator sînt adevărate, chiar dacă în realitate nu sînt»²³¹. Dar iată pe scurt în ce stadiu se află astăzi această problemă: știm că retorica lui Aristotel acoperă trei zone: o teorie a argumentației, care constituie axul ei principal (și care acoperă două treimi din tratat) oferind totodată o articulare cu logica demonstrativă și cu filosofia; o teorie a elocuției și o teorie a compoziției, a compunerii discursului²³². «Cu începere de la greci, retorica s-a redus treptat la teoria elocuției prin amputarea celorlalte două părți ale sale, teoria argumentației și teoria compoziției; la rîndu-i teoria elocinței sau a stilului s-a redus la o clasificare (taxinomie)²³³ a figurilor, iar aceasta la o teorie a tropilor, (apoi, n.n.) tropologia însăși nu a mai acordat atenție decît cuplului constituit din metaforă și metonimie, cu prețul reducerii celei de a doua la contiguitate și a primei la asemănare»²³⁴.

Pe noi ne interesează, însă îndeosebi *rolul persuasiv* al retoricii. Într-adevăr, fiind arta de a spune (*ars bene dicendi*), ea prezintă pericolul, resimțit mai ales de filosofie, de a nu «spune adevărat» și astfel de a dispune de cuvinte în afara lucrurilor și prin cuvintele frumoase, sau iscusit aranjate, de a dispune de oameni în mod arbitrar»^{234bis}.

Prin Aristotel, «la locul de întîlnire dintre puterea primejdioasă a elocinței și logica verosimilului se situează o retorică pe care filozofia o ține sub supraveghere. Acest conflict intim dintre rațiune și violență a fost uitat în istoria retoricii: goliță de dinamismul și drama ei, retorica

230. I. Ianoși, *Hegel și arta*, București, 1980, p. 171.

231. M. Ralea, *loc. cit.*

232. Paul Ricoeur, *Metafora vie*, Buc. 1984, p. 19.

233. Taxinomie (taxinomie) de la grecescul «*taxis*» — aranjare, și «*nomos*» — lege, deci studiul legilor de clasificare (*Mic dicționar enciclopedic*, București, 1973, p. 926. Reducîndu-se astfel la una din părțile sale, retorica pierdea totodată acel nexus care o lega de filosofie prin mijlocirea dialecticii. O dată pierdută această legătură, retorica devenea o disciplină rătăcitoare și frivolă. Retorica a murit atunci cînd gustul de a clasifica figurile a înlocuit în întregime sensul filosofic ce însuletea urșul imperiu retoric, una părțile și lega totul de organon și de filosofia originară. Acest sentiment al unei pierderi iremediabile sporește dacă socotim că vastul program al lui Aristotel reprezenta el însuși, dacă nu o reducere, cel puțin raționalizarea unei discipline care, în locul ei de origine, la Siracuza, își propusese să controleze toate modurile în care era folosită vorbirea publică. Retorica a existat pentru că a existat elocința, elocința publică. Această observație ne duce mai departe: cuvîntul a fost o armă menită să influențeze poporul, în fața tribunalului, în adunarea publică sau, de asemenea, menită elogiului și panegiricului: o armă hărăzită să asigure victoria în luptele în care hotărîtor este discursul. (P. Ricoeur, *op. cit.* pp. 19-20).

234. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 81.

234 bis. *Ibidem*, p. 21.

este pradă jocului distincțiilor și al clasificărilor. Geniul taxinomic ocupă locul lăsat de filosofia retoricii»²³⁵. Printre promotorii acestei restrîngerii poate fi considerat și Aristotel însuși, care, în retorica sa remarcă «existența unei aranjări speciale a cuvintelor în proza aleasă. Raționalismul incipient al aceluși secol pune, prin Aristotel, la baza prozei înalte, sensul discursului, deoarece, așa cum se arată în cartea a III-a, obscuritatea sensului poate fi efectul nociv al unei proze excesiv de ornate. Pentru moment deci, logica formală este cea care oferă suportul cuvintelor în proza aleasă, compusă după deziderate aristotelice. În aceeași carte de căpătîi a antichității, se emite însă și o idee grea în consecințe: se recunoaște dreptul eufoniei de a regla ordinea lexicală și, mai ales, sînt evocate ritmul și cadența perioadei drept factori armonici. Breșă semnificativă în edificiul rațional, breșă ce se va lărgi treptat»²³⁶.

e. **Retorica antică greco-romană în perioada postaristotelică.** Discipolul lui Aristotel, Teofrast (și toată școala peripatetică), a elaborat pe de o parte teoria celor trei stiluri, înalt, mediu și umil, devenită apoi canonică, iar pe de alta a stabilit drept criteriu de judecare imparțială a prozei și a poeziei distincția dintre ἦθος și πάθος, ἦθος fiind caracterul, habitusul spiritual reprezentat în mod necesar în figurațiunea sofistă prin stilul umil (în poezie aparținîndu-i comedia), iar πάθος-ul fiind afectul, energia, măreția, manifestată îndeosebi prin stilul înalt, (cărui în poezie îi aparține în mod necesar tragedia).

Cu Teofrast și cu succesorii săi, retorica, punînd accentul pe elocuție, dezvoltă doctrina forme ornate realizată prin diviziuni, stil și figuri^{236bis}.

Se știe că stilul trebuie să aibă calități dintre care unele sînt generale și convin tuturor genurilor; ele sînt: puritatea, claritatea, precizia, naturalitatea, noblețea și armonia. Altele sînt calitățile speciale, care trebuie să fie adecvate subiectelor care se tratează și anume: familiaritatea gentilă și concizia — pentru stilul simplu; eleganța, abundența, finețea, delicatetea și naivitatea pentru stilul temperat; energia, vehemența și maiestatea pentru stilul sublim²³⁷.

«Figurile sînt întorsăturile de sens de care se servește vorbitorul pentru a da gîndirii forță și grație: se numesc tropi (de la grecescul τροπέω, eu întorc) cînd ele modifică semnificația cuvintelor, cum o fac întotdeauna metafora, metonimia și sinecdoca; se numesc figuri de cuvinte sau figuri de gîndire cînd semnificația cuvintelor este respectată. Elipsa, pleonasmul, repetiția etc. sînt figuri de cuvinte; interogația, apostroful, hiperbola, perifriza, prosopopeea etc. sînt figuri de gîndire»^{237/1}.

«Figurile retorice formează ... un sistem de categorii de modificări, respectiv abateri, care descriu în mod diferențiat diverse grade de artificialitate lingvistică și de efecte estetice emoționale evocate prin acestea. Abaterea ia naștere prin înstrăinarea ... de norma vorbirii cotidiene.

235. *Ibidem*, p. 24. Retorica generală avea deci «nu numai un program mai vast dar și o problematică mult mai dramatică decît moderna teorie a figurilor» (*Ibidem*, p. 25).

236. Mihai Zamfir, *op. cit.*, p. 19.

236 bis. *Enciclopedia italiana*, p. 152.

237. *La grande enc.*, t. 28, p. 573.

237/1. *Ibidem*.

Ea nu este un scop în sine pur, ci este legată funcțional de un efect decorativ sau afectiv. Ca unitate fundamentală a abaterii lingvistice este considerată figura retorică»^{237bis}. Utilizarea abundentă a figurilor retorice a produs dezvoltarea masivă a genului demonstrativ în raport cu celelalte două genuri oratorice. Însă motivul principal care stă la baza acestui fenomen este următorul: datorită desființării democrației antice elocința deliberativă a trebuit în mod fatal să-și piardă orice importanță, iar pledoaria juridică a decăzut și ea, nemaexistând procese publice. Atunci retorica s-a refugiat în domeniul exercițiilor de școală (...) continuând să înflorească, dar nu în Atica, ci în Asia Mică»²³⁸. E vorba de disputa dintre apollodorei și theodorei, denumiți după protagoniștii lor Apollodor din Pergam (104-22 î.Hr.), profesor al lui Octavian August, susținătorul aticismului și Theodor din Cadara, probabil iudeu, venit la Roma în anul 73 î.Hr., profesor al viitorului împărat Tiberius între anii 33-30 î.Hr.^{238bis}.

Maniera nouă, constind dintr-o vorbire plină de ornamente în care prea puțin se ținea seamă de vechile reguli retorice, a fost numită asianism, iar opusul ei, care constă dintr-un discurs bine studiat și echilibrat, dar prea rațional și prea rece, s-a numit aticism. «După Cicero se disting în cadrul asianismului două maniere stilistice: cea glumeț-sentințioasă și cea bombastico-patetică, dar ele nu pot fi net deosebite. Caracteristica ambelor maniere e goana după efecte surprinzătoare și înseamnă prima manifestare a ceea ce se va numi mult mai târziu manierism literar. Asianismul este prima formă a manierismului european, iar aticismul — a clasicismului european. Aticismul a dezvoltat o estetică literară clasicistă, care se impune victorioasă după mijlocul sec. I î.Hr. Ea predomină și în renașterea idealurilor de artă și de viață grecești, care începe în secolul al II-lea d.Hr. și se prelungește în Occident pînă pe la mijlocul secolului al IV-lea. Retoricii îi revine acum primul rol, căci ea — și nu filosofia sau poezia — apare ca reprezentanta moștenirii spirituale eline»²³⁹.

Cu toate acestea, informațiile despre retorica din sec. III. î.Hr. sînt furnizate mai mult de operele filosofilor, care, cu excepția epicureilor, recunosc totuși artei de a vorbi o valoare. Și anume, «mai mult decît stocicii, înglobați foarte tare în abstracțiuni, la edificarea ei contribuie peripateticienii și, în mai mică măsură, academicienii». În secolul următor însă se reîncepe atacul școlilor filosofice, inclusiv peripatetice (Crito-laos) și academice (Diogene de Seleucia), împotriva retoricii, apărarea și contraofensiva acesteia din urmă fiind conduse de data aceasta de către un retor de profesie (nu filosof, ca Aristotel și Teofrast) aflat în persoana lui Hermagoras din Temnos, care, după Quintilian, ar fi predat retorica și la Roma. Hermagoras reafirmă vechiul ideal al vocației sofistice în opoziție cu educația etico-logică a filosofilor și extinde limbile retoricii²⁴⁰, considerînd obiectiv al ei nu numai forma de a zice, ci și un

237 bis. Heinrich F. Plett, *Știința textului și analiza de text*, București, 1983, p. 26.

238. E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 82.

238 bis. I. Ianoși, *Sublimul în estetică*, p. 37.

239. E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 84.

240. *Enc. it.*, vol. 29, p. 152.

conținut constînd ²⁴¹ din «probleme mai înalte, etico-politice și judiciare de interes general, dar și teorii fără legătură cu practica», pe care pînă atunci filosofii le pretindeau exclusiv pentru ei ²⁴². Astfel, după Hermagoras, conținutul retoricii poate consta nu numai din argumentele determinante privind cauza, persoanele, momentele, locurile etc. (ὁποθέσεις — quaestiones finitae), ci și din argumente ca providența și nemurirea etc. (θέσεις) ²⁴³. De aceea el nu pornește de la tradiționalele distincții ale genurilor de elocvență ce instituie o clasificare fondată suigeneris după cum se prezintă o chestiune (σκέσεις). Epoca lui Hermagoras reprezintă momentul de culme al evoluției retoricii grecești. Acum Pergamul devine centrul tratărilor științifice și al prozei, după cum Alexandria era al poeziei. Acestui sistem care a dominat lumea antică, i-au adus îmbunătățiri Ateneos (un contemporan și emul al lui Hermagoras), Hermogene din Tars (sub Marcu Aureliu) ș.a. ²⁴⁴.

Un mare teoretizator și strălucit exemplificator al prozei alese, care, de la el, se va numi oratorică este Cicero. Acesta, în opera din tinerețe *De inventione* și mai ales în *De oratore*, «a încercat să sistematizeze observațiile, pînă atunci izolate, asupra artei prozei; notațiile sale vor avea un caracter axiomatic timp de un mileniu și jumătate» ²⁴⁵. După el scopul discursului este să aducă probe, să placă și să miște inimile ascultătorilor (ut probet, ut delectat, ut flectat). Așadar, oratorul «trebuie să caute argumente care probează; trebuie să placă manifestînd calități care dau o opinie favorabilă moravurilor sale; în fine, el trebuie să miște inima, să minuiască pasiunile auditorilor săi; acestea sînt în toate retoricile vechi și moderne subdiviziunile capitolului invenție. Argumentele sînt toate împrumutate din logică și, printre ele, figurează silogismul entimema, silogismul oratoric redus la două propoziții în loc de trei. Vin apoi soritul, sau acumularea de silogisme, dilema, silogismul cu două tășuri, exemplul, inducția, argumentul ad hominem și încă multe altele.

La argumentele propriu-zise Aristotel și succesorii săi adaugă locurile comune sau care desfășoară idei generale. Printre locurile comune unele sînt intrinseci adică luate chiar din subiect: așa sînt definiția, enumerarea părților, genul, specia, comparația, opozițiile, contradicțiile, circumstanțele, antecedentele și consecvențele, în fine cauzele și efectele. Altele sînt extrinseci: acestea sînt: legea, titlurile, renumele, jurămîntul și martorii. Iată, pentru argumentele propriu-zise, dacă este vorba de moravuri, retorica enumeră calitățile cu care oratorul trebuie să se împodobască în ochii auditoriului: probitatea, modestia, zelul evident, prudența. În acest fel oratorul răzbate în inimile auditorilor. Dar nu e suficient de a plăcea, de a fermeca pe auditori, trebuie de asemenea să-i emoționeze și spre aceasta tind marile mișcări cărora li s-a dat numele de pasiuni, pentru că este vorba de a excita simultan sau rînd pe rînd, dragostea, ura, indignarea, frica sau mila. Moravurile și pasiunile ethosul și pathosul (ἦθος καὶ πάθος) avînd în ochii retorilor antici o importanță capitală, Aristotel le consacră o carte din trei și Cicero tratează

241. *Dizionario enciclopedico*, loc. cit.

242. *Enc., it.*, t. 29, p. 152.

243. *Ibidem*.

244. *Ibidem*.

245. M. Zamfir, loc. cit.

acest subiect cu multă amploare în cartea a doua din *De oratore*»²⁴⁶. Ca și pentru Aristotel și Teofrast, pentru Cicero, stilurile prozei sînt simplu, temperat și sublim; asupra acestuia din urmă se îndreaptă cu deosebire atenția retorului, care găsește trei principii de armonie a prozei: 1. armonizarea finalului cuvintelor cu începutul celor următoare; 2. alegerea și aranjarea cuvintelor; 3. construirea unei perioade ritmate. Mai ales prin cel din urmă se face dovada că pe vremea aceea nu «există nici o primejdie de confuzie între proza aleasă și vers: în timp ce prima utiliza, uneori, numărul, versul utiliza permanent metrul, ritmul prozei era oarecum infuz și accidental, al versului era perpetuu și strict ordonat. Locul prozei artistice apare deci fixat: utilizînd diferiți metri, ea ocupă prin aceasta un spațiu intermediar între poezie (formă a discursului ce folosește același metru) și limbajul popular, care ignoră metrii»²⁴⁷. De fapt ne dăm seama, din primul moment, «de ce într-o cuvîntare care trebuia să fie frumoasă dar să și corespundă în același timp unei preocupări, în producțiile artei oratorice, nu este îngăduit metrul. Acesta ar transforma faptul într-un simplu joc și ar desființa seriozitatea care, aici, este totuși condiția frumosului. Ceea ce prezintă vorbitorul sau prezentatorul istoric trebuie să găsească ca fiind veridic un loc, în suita temporală obiectivă, deci nu trebuie să fie transpus într-o suită imaginativă prin intermediul metrului»²⁴⁸.

Așadar, «după cum era de așteptat, proza «aleasă» sau «artistică» a apărut spontan prin izolare instinctivă de vorbirea cotidiană: înainte de a identifica o singură referire teoretică la acest nou mod de exprimare, el exista și era relativ intens cultivat, mai ales în rîndurile sofștilor. De la Gorgias, anumite figuri retorice primitive marchează proza voluntar artistică. Antiteza, înainte de ritmicitate, este de multă vreme considerată drept semn indubitabil al intenției de artă, punct de bifurcare a limbajului prozastic»²⁴⁹.

Rămîne stabilit deci că primul maestru al elocinței pompoase și implicit al întregii proze artistice antice, care, prin elasticitatea ei a produs, de-a lungul secolelor, o abundență de stiluri diferite, este Gorgias, ceea ce înseamnă că retorica greacă s-a născut o dată cu sofistica²⁵⁰, cu al cărei nume («sofistica a doua») așîndu-se în perioada imperială romană, se dovedește a fi prin definiție artificială. Ea își face un scop din ceea ce nu ar trebui să fie decît un mijloc, stilul acoperă ideile, emoțiile sînt simulate și în jurul unor propoziții banale se desfășoară o dialectică surprinzătoare, etalînd la infinit resursele de argumentare²⁵¹. «Împletirea unei dialectici subtile și a unei vorbării improvizate era fondul acestor profesori avizi de bani și de glorie»^{251/1}. «Sofștii Filostrate, Polemon, Herodes Atticus, Maximus din Tyr, apoi Athenaios și oratorii din secolul al IV-lea Himerios, Themis-

246. ³*La grande encyclopedie*, t. 28, p. 573.

247. M. Zamfir, *op. cit.*, p. 20.

248. August Wilhelm și Friedrich Schlegel, *Despre literatură*, București, 1983, p. 232.

249. M. Zamfir, *op. cit.*, p. 19.

250. E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 81.

251. L. Meridier, *op. cit.*, pp. 278-279.

251/1. *Enc. des gens du monde*, t. 20, p. 468.

tios, Libanios, continuă tradiția celor vechi, desăvârșindu-le tehnicile și dedându-se la subtilități pe seama procedeelelor lor^{251/2}.

Cu privire la obiceiul de a predica remarcăm că dacă preoții păgini și rabinii iudei nu predicau, ci doar aceștia din urmă obișnuiau ca în adunările sabatului, la citirea Scripturii, să extragă din ea argumente pentru exortații morale, episcopii și preoții creștini, urmînd exemplul Mîntuitorului și al Sfinților Apostoli, foloseau predica în mod regulat, asemănîndu-se dintru început, sub acest aspect, cu oratorii profani, care uzau de tribună pentru azeziunea maselor și de barou pentru reușita în justiție²⁵². Acest fapt ne determină ca în rîndurile de mai jos să facem o scurtă comparație între cuvîntarea antică profană și cea creștină.

f. Specificul predicii comparativ cu specificul elocinței profane. Raportînd caracteristicile retoricii sofiste la specificul predicii creștine, concludem că acei Sfinți Părinți care criticau retorica făceau acest lucru nu pentru că aceasta era «lumească și pentru că-i lega de trecutul lor păgîn²⁵³, ci, pe de o parte pentru sistemul mitologic și inuman (apărarea sclăviei) căruia îi slujea aceasta, iar pe de alta pentru ajutorul pe care ea îl dădea celor care căutau să învingă în mod necinstit în debateri. Cînd, mai tîrziu, totuși, o imită în predică, Sfinții Părinți fac aceasta folosînd numai aspectul ei de tehnică formală. Din această cauză predica apare ca o mărturie oratorică sau ca un vehicul retoric al Revelației supranaturale, întemeiat pe mandatul și harul lui Hristos avînd ca mediu istoric și actual de dezvoltare și verificare, viața și evlavia Bisericii. Deci, pentru noi, predica reprezintă o mărturie actualizată a Revelației supranaturale. De asemeni subliniem că dacă pentru fiecare creștin dreptcredincios locul tradițional al predicii se află în cult sau în legătură cu acesta, predicatorul creștin-ortodox va fi întotdeauna în măsură a nu face confuzie între predică și cult. Iar dacă predica rodește foarte bine și în activitatea pastorală, pentru oricare predicator înțelept va fi ușor de înțeles că rolul cel mai potrivit al predicii în vremea noastră este acela de unire între Sfînta Scriptură, cult și pastorală. «În această privință atragem atenția că multe dintre manualele de omiletică încep de obicei cu explicarea conceptului de «elocvență» pornind de la «elocvența profană», de unde apoi trec să stabilească conceptul de «elocvență sacră», astfel că acesta pare o subspecie a celui alt. Cu alte cuvinte, retorica pare conceptul primar, omiletica — conceptul derivat, în timp ce omiletica trebuie tratată ca disciplină ecleziastică, independentă de retorică, iar de aici absolută nevoie de a reglementa limitele. Este adevărat că între elocvența bisericească și cea profană există o certă afinitate naturală ca formă, de unde omiletica și retorica nu sînt întru totul străine între ele. Aceasta din urmă fundează legi și reguli proprii asupra observațiilor psihologice și asupra experienței seculare, de care poate și trebuie să se servească și omiletica, cea care, pe multe laturi, intră în cîmpul retoricii profane. Dar aceasta nu-și poate asuma o funcție directoare în teoria omiletică, cea care trebuie să-și țină întot-

251/2. Raymond Bloch și Jean Cousin, *Roma și destinul ei*, vol. III, București, 1985, p. 148.

252. Cf. V. V. Bîcicov, *op. cit.*, p. 232.

253. *Ibidem*.

de-auna privirea întoarsă spre natura și scopul Revelației. Noțiunea de elocvență sacră convine a fi extrasă din natura sa proprie : ea are un câmp și un program aparte, poartă cu sine principiile sale și nu poate fi urmărită în domeniul profan. Cuvîntul lui Dumnezeu folosește un limbaj propriu, urmează o «retorică» proprie, deși nu poate renunța la legile și regulile limbajului uman. După toate acestea, trebuie ca omiletica să-și aducă aminte că locul său este indicat nu în retorică, ci în teologia pozitivă. E știința unei manifestări din viața bisericească, pentru că predicarea aparține ministeriului pastoral al lui Hristos și al Bisericii Sale. Unele sînt legile cuvîntului lui Dumnezeu și altele ale cuvîntului omului. Chiar și o omiletică în sensul unei retorici speciale nu poate fi o veritabilă disciplină teologică ; ea se reduce la o tehnică retorică (ars dicendi) pe cînd teoria și practicile omiletice au cu totul altă bază. Simpla aplicare de *ῥητορι* din retorică antică la Evanghelie contrastează cu caracterul supranatural al predicii. Adeseori se așază omiletica în domeniul retoricii fiind considerată ca o specie particulară a acesteia, ca o retorică condiționată și modificată de Biserică. Dauna care decurge din aceasta pentru predică și pentru teoria ei nu este mică. Mai întii, cu această «metodă retorică» doctrina conținutului, cum se poate observa în opere diverse, rămîne foarte scurtă, forma de predicare devenind esențială și determinată de elemente străine. În mod deosebit acest simplism, prin care în teoria omiletică se pune aproape în mod unic preț pe latura formală, relația dintre conținut și formă este ignorată și desfigurată : primul rămîne subordonat unui formalism evoluat după crite-rii artistice. Predica însă operează cu cuvîntul lui Dumnezeu, nu cu cuvîntul omului, expunînd adevărurile mîntuitoare depozitate în ea. Omiletica fiind pînă în aceste ultime vremi ocupată foarte puțin de conținut trebuia în mod necesar să degenereze în retorică pură, ca și cînd predica nu ar fi depins decît de legi abstracte, logice și retorice. Dar normele ei noi trebuie să le scoatem nu din retorică, ci prinzînd mișcările naturii și ale scopului predicii însăși, ca fenomen divin derivat din cauză divină.

Orice tratat, în mod obișnuit, începe cu întrebarea : «Ce este elocvența ?» (naturală), adică în ce măsură se impune o normă eterogenă unei funcții umano-divine fondată pe o bază supranaturală. Este astfei o mare greșeală a pretinde să se fondeze știința omiletică în mod simplu sau principial pe legile psihice, dialectice și retorice, după măsura în care ea ar fi necesară și prețioasă, întinzîndu-se ca și pe «patul lui Procust» conținutul supranatural.

Noi învățăm în bună măsură de la arta profană de a vorbi să aplicăm topica antică la invenția exordiului și a dispoziției materiei, dacă nu cumva aceste bune servicii nu alterează materia didactică pozitivă, întocmai cum în cult diverse arte concură spre un scop superior, dar întotdeauna păstrînd un loc secundar. De asemeni cînd arta profană de «a zice» atinge apogeul este firesc pericolul ca predicatorul să se lase condus după regulile artei și după «o schemă» mai mare decît realitatea, adică decît starea reală și decît viața auditorilor ale căror nevoi le neglijează pentru că ține foarte mult sub ochi legile retorice. Eloc-

vența antică era astfel întru totul, artă, elocvența creștină era întru totul harismă, spirit, virtute»²⁵⁴.

Potrivit celor de mai sus, în raport cu discursul oratoric al antichității, predica se distinge astfel : 1) Referitor la trecut — prin originea ei dumnezeiască, 2) Referitor la viitor — prin scopul ei absolut și etern (mîntuirea credincioșilor), 3) Referitor la prezent — prin conținutul său revelat, în ea aflîndu-se o mare doză din cuvîntul lui Dumnezeu, ea făcîndu-se crainicului apostolic și evanghelic și totodată continuatoarea lui, prin explicarea și aplicarea lui corectă la viața actuală a Bisericii.

Conținutul preponderent al predicii îl constituie Revelația supranaturală, spre deosebire de revelația naturală aflată și în celelalte specii de cuvîntări. Conținutul predicii este specific și unic. Pe cînd în retorică se înscriu multe feluri de cauze de diferite grade de importanță, în predică există o singură cauză, apărută prin mai multe genuri omiletice, ale căror subiecte nu sînt decît alte aspecte ale aceleiași sacre teme : mîntuirea noastră în Hristos prin Biserică. Cauza lui Hristos, cauza fericirii noastre adevărate și veșnice, aceasta este tema perpetuă de importanță maximă a tuturor predicilor creștine. Pe cînd oratorii antici apără diferite interese pămîntești, ale diferiților clienți ai lor, predicatorii creștini apără un singur interes, al omului în general și al Domnului în special, dublul obiectiv inamic fiind mereu același : diavolul și păcatul.

Pe cînd în retorică primează metoda de persuasiune care poate fi aplicată la diverse conținuturi, toate din domeniul vieții pămîntești, în predică primează însuși conținutul său teandric.

De aceea «anumite căi pe care retorica le deschide cuvîntătorului sînt interzise predicatorului, pentru că el este vestitorul Împărăției lui Dumnezeu în Biserică... Predica, întrucît este cuvîntare, nu trebuie să prezinte totul în culori trandafirii, momentele slabe să le înfățișeze ca puternice, lucruri neadevărate, inventate ad-hoc, să fie expuse public și exagerate ca să uimească, să entuziasmeze lumea nu importă prin ce mijloace și să-i vrăjească pe ascultători, ca vorbitorul să apară drept un mare cuvîntător... Numai ce este adevărat pentru Împărăția lui Dumnezeu numai ce este puternic în împărăția lui Dumnezeu poate fi considerat puternic și de el. Numai pentru cauza lui Iisus, pentru cauza lui Dumnezeu îi este îngăduit să-și entuziasmeze ascultătorii și chiar să-i farmece... Predicatorul nu trebuie să cîștige aderenți pentru sine... ci pentru Iisus și pentru obștea lui Iisus... Iisus trebuie să devină o forță prin predică. Pe scurt : predica ține seamă de calitățile retorice, însă le folosește exclusiv în misiunea ei de vestire a Împărăției lui Dumnezeu»²⁵⁵. 4) Referitor la posibilitatea exercitării acestui drept prin mandatul divin al preoților sacramentali, în care un loc de frunte îl ocupă misiunea specială a lor de a predica, precum și prin harul acordat lor de către Hristos prin Biserică în acest scop, se vedește rolul important și orînduit de sus al predicii creștine. Oratorii antici profani doar în principiu și adesea doar în aparență apărau binele fizic și moral sub diferitele lui forme : ce este drept, adevărat, fru-

254. Dr. C. Krieg, *op. cit.*, pp. 8-10.

255. Pr. Sebastian Chilea, *Leonard Fendt, Homiletik*, ediția a II-a, Berlin, 1970, în rev. «Ort.» XXI V (1972), nr. 2, pp. 255-256.

mos, uman etc., dar în practică ei erau oportuniști, luptînd pentru cîștigul părților care i-au angajat, indiferent de vinovăția sau nevinovăția, de dreptatea sau nedreptatea acestora. În schimb, preoții predicatori creștini ca mijlocitori văzuți între Domnul și oameni, apără binele suprem, absolut. 5) Referitor la accesibilitatea celor relatate, prin caracterul loial și sincer față de ascultători al predicii, predicatorul fiind crezut pe cuvînt mai ușor decît retorul, fiindcă cele spuse de dinsul nu-s de la el, ci de la Hristos, prin Biserică. Pe cînd în retorică părerea sau concepția personală a autorului, a cărui sinceritate este adesea îndoielnică, se poate modifica oricînd, cele spuse de predicator sînt constante și crezute mai lesne, pentru că învățăturile expuse de el despre credință și virtute sînt comunicate în spiritul Bisericii și în numele lui Hristos, care a zis «Cerul și pămîntul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece» (Matei 24, 35).

Deci ce putem spune despre întîlnirea dintre predică și oratoria antichității? — Că este vorba despre întîlnirea, pe tărîm practic, a două elocvențe aparținînd unor focare de cultură diferite, profan și bisericesc.

Elocința profană se distinge prin forma ei prelucrată și cizelată în timp ce predica se distinge prin conținutul său revelat și decisiv, vital atît aici cît și în veșnicie. Cu alte cuvinte, în ceea ce privește puterea de persuasiune, retorica antică greco-romană era ajutată de forma sa măiestrită, dar era îngreunată de conținutul ei limitat și de nesinceritatea ei frecventă. În schimb predica, avînd conținut revelat supranatural și entuziasm generat de jertfele și inimile curate ale Apostolilor, mucenicilor și clericilor primelor veacuri creștine, avea temeuri sacre de persuasiune pentru iubitorii de adevăr. Totuși în fața auditorilor cu o formație culturală mai înaltă, era necesară și forma elegantă de vorbire, pe care în sec. al IV-lea și-au însușit-o și au afirmat-o cu succes Sfinții Trei Ierarhi și alți Sfinți Părinți care, de acum, devin purtătorii culturii literare și «transmit astfel civilizațiilor din Europa moștenirea elocinței (și esteticii, n.n.) greco-latine»²⁵⁶. Așa se explică de ce Grigorie Teologul s-a putut numi pe sine «filosof al Frumuseții» și de ce adeseori «Sfinții Părinți înlocuiesc numele de Dumnezeu cu acela de Frumusețe», ceea ce ne face să semnalăm «ca fiind o contribuție remarcabilă a speculației creștine în genere, constatarea că frumusețea a fost ridicată de Sfinții Părinți ai Bisericii la rangul de atribut al Divinității. Ceea ce n-a îndrăznit să facă Vechiul Testament din teama de a nu cădea în idolatrie, ceea ce a presimțit oarecum gîndirea elină, a proclamat fără echivoc Teologia creștină, punînd în felul acesta bazele unei estetici, pe cit de originale, pe atît de fructuoase în consecințele ei»²⁵⁷.

Intr-adevăr «pentru creștini, frumosul stă în contemplare, adică în privirea frumuseților dumnezeiești cu ochii inimii curate, cu puterile supreme ale spiritului pur. Marii Părinți ai Bisericii, ca Sfîntul Vaslie cel Mare, Sf. Grigorie de Nisa, Fericitul Augustin și Sf. Chiril al Alexandriei vorbesc deseori despre Dumnezeu ca Frumusețe absolută și ființă supremă a desfătărilor noastre duhovnicești. Gustarea acestei Fru-

256. Cf. *Grand Larousse*, t. IV, p. 462.

257. Pr. conf. N. Corneanu, *Frumusețea ca atribut al dumnezeirii*, în «S.t.», seria a II-a, XI (1959), nr. 5-6, pp. 312-313.

museți suverane era deliciul marilor contemplativi patristici și postpatristici. Dar contemplarea frumosului absolut nu era accesibilă decît celor desăvîrșiți sau aproape desăvîrșiți. Ceilalți erau obligați să se folosească de formele culturii grecești, spre a răspîndi credința și învățătura creștină. Și cum lumea elenă era pretențioasă cu privire la nivelul în care i se adresa creștinii, aceștia trebuiau să făurească mijloace de expresie artistică superioară; printre acestea arta oratorică și poezia se cuvenea a ocupa loc de cinste»²⁵⁸.

De aceea «literatura patristică dă expresie unei culturi creștine complexe» fiind «o cultură eminentamente selectivă practicînd principiul: să iei de la alții cum ia albina nectarul din flori, după cuvintele memorabile ale Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Teologul ... În fine, literatura patristică vehiculează bogate valori morale și estetice. Autoritatea divină dă o trăire și un prestigiu deosebite acestor valori. Întrupate în creștinii îmbunătățiți și în sfinți, acești eroi ai binelui, valori morale ca: dreptatea, munca, modestia, grija și jertfa pentru alții, încrederea, prietenia, curajul, cumpătarea, cinstea, spunerea adevărului în orice împrejurare, dragostea față de toți și tot ce decurge din aceasta nu sînt prezentate ca niște simple noțiuni abstracte — așa cum se petrece cu *Etica* lui Aristotel adresată lui Nicomah — ci ca forțe vii, trăite aieva, izvorînd din Logosul însuși și împodobind cu strălucire și cu bun miros duhovnicesc viața creștinilor îmbunătățiți. Viețile martirilor, ale sfinților și ale creștinilor îmbunătățiți sînt expresia acestor valori trăite aieva. Ele sînt aspecte și momente ale binelui în curs de realizare.

Literatura patristică apreciază și frumosul estetic ori de cîte ori acesta contribuie la intensificarea și amplificarea frumosului moral sau la mărirea lui Dumnezeu. Părinții descriu adesea în pagini clare de proză sau în versuri luminoase frumusețile naturii, armonia și farmecul înfățișării trupului omenesc, splendorile construcțiilor și ale grădinilor, ordinea legilor și fenomenelor naturii, distincția ținutei conducătorilor..., bucuriile afecțiunii văzute pe chipul prietenilor, al copiilor și al părinților, desfătările unei întîlniri neașteptate, deliciile raiului înainte de cădere»²⁵⁹. Și pentru că ei acum fac oratorie în serviciul predicării Cuvîntului, Sfinții Părinți «nu mai sînt misionari în forma apostolică, mergînd prin comunitățile mici, răzlețe. Acum creștinii erau numeroși, mai ales în orașele mari»²⁶⁰, ai căror conducători civili «țineau să adauge gloriei orașului lor și lor personal, cinstea că au un mare predicator creștin, așa cum altădată erau aduși marii retori»^{260bis}. Totuși, după cum am arătat, scopul urmărit de Sfinții Părinți nu era să realizeze frumosul formal, ci să convingă pentru Hristos sufletele care îi ascultau. De aceea, în cuvîntările lor se simte așa se puternic inspirația Sfințului Duh, încît ele s-au înscris de la început în patrimoniul Sfintei Tradiții, cristalizîndu-se încă de pe atunci toate genurile de predică existente pînă astăzi²⁶¹.

258. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Poezia Sfîntului Grigorie de Nazianz*, p. 73.

259. Idem, *Valoarea literaturii patristice a primelor trei secole în cadrul lumii antice*, în «S.t.», seria a II-a, XXIV, (1972) nr. 1-2, pp. 9-10.

260. Pr. N. Popescu, *op. cit.*, p. 42.

260 bis. *Ibidem*, p. 43.

261. *Ibidem*, p. 47.

Asistăm, aşadar, la acel minunat proces istoric şi spiritual prin care se desăvârşeşte împletirea umanului cu divinul, a tezaurului descoperirii divine cu elementele de valoare ale culturii antice profane, în cadrul căruia, după cum am arătat mai sus, un loc de frunte îl are preluarea componentelor preţioase ale retoricii de către predica Bisericii, ceea ce a condus la marile succese ale predicii din secolul IV şi cele imediat următoare.

ETIMOLOGII DISCUTATE *

Pr. I. IONESCU

1. Isus sau Iisus ?

În *Ortografie pentru toţi* (Bucureşti, 1990, p. 43), Mioara Avram afirmă că «Numele proprii *Isac, Isus* se scriu cu un singur *i* iniţial (nu *Iisus*)». Numele *Isac*, ca şi *Isaia, Israel, Isar* se scriu cu un singur *i*, dar *Isus* se scrie cu doi *i*, *Iisus*, fiindcă *i* iniţial are valoare dublă fonetică. În *Noul Testament* din 1648, ca şi în *Biblia* de la 1688, numele este scris *Iisus*, atît *Iisus Hristos*, cît şi *Iisus Navi* şi *Iisus, fiul lui Sirah* (*Înţelepciunea lui Iisus, fiul lui Sirah*). În cărţile uzuale bisericeşti numele are grafia *Iisus*, şi nu putem folosi o dublă grafie. De aceea se impune numai o singură grafie: *Iisus*, care are justificare etimologică. *Iisus*, numele propriu al Fiului lui Dumnezeu, este redarea greacă a ebraicului *Ioshua* (Luca 2, 21), şi care înseamnă *Domnul este mîntuirea* sau *Mîntuitorul* (Isaia 61, 11; Matei 1, 20-21). În limba greacă cuvîntul *Iisus* derivă de la viitorul verbului *iaomai* (*iaino*) (= a vindeca), viitor care, în dialectul ionic, are forma *iisomai* (ἰῆσομαι), care explică grafia *Iisus* (Ἰησοῦς), cu dublu *i* (*ii*). În latină numele a fost transcris *Iesus*, fiindcă al doilea *i* este *eta* (*η*), redat în pronunţia erasmică cu *e* în latină, transcris şi în limbile neolatine din Apus: *Jésus, Jesús*. În slavă, grecescul Ἰησοῦς a fost transcris *иѡсусъ*, formă grafică folosită şi în vechile noastre scrieri din slavonă, dar articulaţia noastră vocalică este latină şi ne obligă la acordarea valorii duble fonetice lui *i* iniţial, adică *Iisus*. Creştinismul la români s-a predicat în limba latină, cu *Iesus* > *Iisus*.

În «România Liberă» din 26 aprilie, 1990, p. 1, în rubrica «Semnal» Ion Stoica pune întrebarea: «Cum e corect să se scrie şi să se rostască: *Hristos, Christos, Cristos*... Care este grafia corectă? Aşteptăm răspunsuri şi argumente».

Numele propriu *Iisus* (Ἰησοῦς) este însoţit în *Scriptură* de un titlu care se referă la misiunea divină şi la slujirea Sa: *Hristos*, cuvînt de origine grecească, χριστός, care este echivalentul cuvîntului ebraic *Messiah* (= Unsul lui Dumnezeu). Grecescul χ (*hi*) este transcris în latină *ch*, iar în limba română latinul *ch* este redat *c*, așa cum avem din latinul *charta* (= scrisoare, carte), în română *carte* (= iniţial *scrisoare*). De aici deducem lămurirea grafică a cuvîntului discutat: în limba greacă *Hristos* (care apare în *Noul Testament* de 529 de ori), grafie folosită şi în *Noul Testament* din 1648 şi în *Biblia din 1688* în limba română, precum şi în scrierile noastre uzuale bisericeşti. În latină numele χριστός a

* Comunicare prezentată la Institutul de Lingvistică al Academiei Române în ziua de 1-XI-1990.

fost transcris *Christus* și în limba română a fost rostit *Cristos*, ca în invocația : *Cristos a înviat!* În transcriere liberă s-a impus însă în limba română forma etimologică : *Hristos, Iisus Hristos*.

2. Gună

În *Geologie lingvistică* (LR, 1/1990, p. 24-25), Marius Sala aduce în discuție și cuvîntul *gună*, «termen latin dispărut din română», pe care îl găsim «în unele limbi cu care româna a fost în contact și în care să fi fost împrumutat din română». Pentru informație se trimite la Zamfira Mihail (*Terminologia portului popular românesc în perspectivă etnolingvistică comparată sud-est europeană*, București, 1978), «care a arătat cum româna a moștenit termenul latinesc *gunna*, dar că acesta s-a pierdut, păstrîndu-se numai în unele toponime din R.S.F. Iugoslavia, ca *Fa-raguna*, de origine română, și în cuvîntul sîrbocroat *gunj*. Această supoziție este întărită și de faptul că într-un act redactat în slavonă (1424-1431), provenit de la Dan al II-lea către vameșii din Dimbovița și Rucăr, prin care se arată ce vamă să se perceapă brașovenilor, se indică «*gună 1 ban*».

În realitate, cuvîntul *gună* se păstrează și se găsește și astăzi în limba română. Pentru informație indicăm *Lista abonaților la serviciul telefonic-București*, în care sînt trecuți peste opt abonați cu numele *Gună* : Gună Alexandru, Gună Andrei, Gună Anghelus, Gună Traian etc. Personal am întîlnit acest nume de familie în Craiova (în anii 1956-1973), în Brașov, în Iași, cam în toată țara. Apelativul *gună* a devenit și antroponim.

Dacă în limba română apelativul *gună*, care indică un obiect de îmbrăcăminte, piesă de port din blană pînă la brîu, a dispărut (deși nu avem o anchetă a acestui cuvînt pe tot teritoriul țării), cuvîntul se păstrează în continuare ca antroponim, ceea ce dovedește că cei care confecționau aceste obiecte de îmbrăcăminte purtau numele de *Gună*, după cum avem nume de familii și de la alte îndeletniciri practicate : Moraru, Croitoru, Cismaru, Olaru etc.

Cuvîntul *gună* (s.f., p. *gune* < l. *gunna*, -ae), întîlnit și la albanezi *gună*, se păstrează și la aromâni (Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân*, București, 1974, p. 603). În concluzie, cuvîntul *gună* îl întîlnim la români și în dreapta și în stînga Dunării, care supraviețuiește din epoca daco-romană (sec. II-VI, VII).

3. Iazmă

În DEX, cuvîntul *iazmă*, *iezme* (s.f.), cu sensul de «Arătare urită și rea, nălucă, vedenie», este indicat ca și în DLR cu etimologie necunoscută.

În DLR avem mențiunea că în Banat pentru *aiasmă* sau *aiazmă* se folosește și *iasmă*. Precizarea este importantă, fiindcă ne duce la etimologia cuvîntului *iazmă* sau *iasmă*. În română, în vorbirea populară, pentru *Aghiasma mare* de la Bobotează, ca și de la «Sfîntirea apei mici sau «sfeștanie», se spune în popor *aiasmă* sau *aiazmă*, de unde, cu afereza lui a inițial neaccentuat, avem *iasmă* sau *iazmă*. În greaca veche ἀγιάζειν înseamnă a sfînti, cu substantivul ἀγίασμα (= lucru sfîntit). În cultul creștin ἀγίασμα a dobîndit sensul specific de apă sfîntită. În latina populară, pînă în secolul al IV-lea, g + e, i dispare, ca în ego > eu, magis

mai, magister > măiestru (Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 170), după cum a dispărut și din *agiasma*, care ne-a dat *aiasmă* și apoi *iasmă*, *iazmă*, ceea ce dovedește vechimea creștinismului românesc, anterior secolului al IV-lea.

Din limba greacă, cuvântul *ἀγίασμα* a trecut și la bulgari, odată cu creștinarea lor, *agiazma*, la sirbi *agiazmă*, *adzijăzma*, la albanezi *ajazmë*, iar prin filiera slavă s-a primit în română formele *agheasmă*, *aghesmii*, *aghesmuit*, *aghiiazmațar*, *agheazmător* (= vas, recipient pentru aghiasmă).

Se cere o explicație în legătură cu sensul cuvântului *iasmă-iazmă*, de «arătare urită și rea, nălucă, vedenie», contrar sensului originar de «apă sfințită». Explicația este următoarea. Atunci când preotul sfințește apa, la sfârșit, cântă troparul «sfințirii apei», al *aiasmăi-iasmei*: «Mintuiește, Doamne, poporul Tău, și binecuvintează moștenirea Ta, biruință binecredincioșilor creștini asupra celui potrivnic dăruiește, și cu crucea Ta păzește pe poporul Tău». Când se cântă troparul, preotul stropeste pe credincioși în cele patru puncte cardinale cu apa sfințită, spre alungarea «celui potrivnic», adică a celui rău, a celui urit, care este nălucă, vedenie rea, satana. De la acțiunea stropirii cu apă sfințită și rostirea cântării ei, s-a reținut în popor scopul urmărit prin *aiasmă* — *iazmă* — *iazmă*, de a alunga «arătarea urită și rea», adică duhul cel rău, satana, de unde, prin sinonimie semantică, și denumirea *iazmei* a rămas de «arătare urită și rea...» În popor există exorcismul: *Piei, iazmă rea!*, sinonim cu: *Piei, satano!* sau: *Piei, drace!*

4. Torna, torna, fratre

Problema lui *torna, torna, fratre* este reluată de Violeta Barbu (în LR, 1/1990, pp. 29-35; 2/1990, pp. 143-148), cu analiza rezultatelor bibliografice la zi.

Se conchide că în inscripțiile de pe teritoriul Daciei și al Dobrogei de până în secolul al XIII-lea nu se cunosc, până în prezent, atestări epigrafice ale lui *fratre*, nici ca formă de nominaliv și nici ca vocativ, de unde «Rezultă deci că unica mărturie a acestei variante ce a fost pusă în legătură cu istoria limbii române, cea din opera lui Teofan, nu poate căpăta, cel puțin în planul strict al probelor materiale, o confirmare epigrafică» (LR, 2/1990, p. 147).

Pe lângă «atestările epigrafice» trebuie avute în vedere și atestările literare din această epocă. Pe teritoriul Daciei și al Dobrogei avem atestat literar cuvântul *frater*, *-tris* din secolul IV în operele episcopilor Ulfila și a ucenicului său Auxentiu de Durostorum (Pr. Prof. Dr. Ioan I. Rămureanu, *Termeni latini creștini din simbolul lui Ulfila și din scrisoarea lui Auxentiu de Durostorum intrați în fondul principal al limbii române*, în «Studii Teologice», XXXVI (1984), 9-10, pp. 681-696). Pentru secolul al VI-lea indicăm opera papii Vigilius (537-555), *Epistolae et decreta* (Migne, *Patrologiae Latinae...*, vol. 69, col. 15-53). Una din epistolele sale (olim XII) este adresată și trimisă din Constantinopol episcopului Tomisului, Valentinian, la 18 martie, 550, cu formula protocolară: *Dilectissimo fratri Valentiniano episcopo de Tomis provinciae Scythiae*, Vigilius (col. 51-53).

Substantivul masculin imparisilabic, terminat în *-er, frater, -tris*, de declinarea a III-a, are în ablativ terminația în *-e, fratre*, după cum îl găsim în Cronica lui Theophanes Confessor (752-818). De ce însă cuvântul

se află în ablativ și nu în vocativ, cum ne-am aștepta? În limba latină sînt unele verbe care cer după ele cazul ablativ, cum sînt: *libero* («a elibera»), *levo* («a ușura»), *solvo* («a scăpa, a scoate, a salva») (I. I. Burjor, Fr. Chiriac, *Gramatica limbii latine*, ed. a II-a, București, 1971, p. 177). Și verbul *torno*, -are (întilnit și în operele literare ale lui Cicero și Plinius, cf. L. Quicherat et A. Daveluy, *Dictionnaire latin-français*, Paris, 1852, p. 1203), aflat la imperativul prezent (persoana a doua), *torna*, deducem că are după el substantivul în ablativ, și nu în vocativ. Construcția propoziției imperative: *torna, torna, fratre!* are caracter latin și ea s-a rostit în «limba locului» sau în «limba țării» (ἐπιχώριον τῆς γλώττης), adică în limba latină a secolului al VI-lea, care pregătea nașterea limbilor neolatine, atît în Răsărit cit și în Apus, dar aceasta însemnează secolul VIII. Rezultă că afirmațiile despre existența unei limbi «străromâne», despre «scriitorii străromâni» și «scrieri străromâne» în perioada dacoromană sînt lipsite de justificare lingvistică. Pînă în primele decenii ale sec. VII e.n. supraviețuiește în vorbire limba latină, numită în Răsărit *limba latină dunăreană* (Pentru documentare, I. Fischer, *Latina dunăreană*, București, 1985), care va deveni, începînd cu secolul VIII, limbă română.

HIDRONIMUL DUNĂRE *

Pr. ION IONESCU

Teritoriul daco-moesic de formare a limbii și a poporului român e străbătut de marele fluviu al Europei Centrale, numit de Napoleon «regele rîurilor europene», pentru care românii au un nume care este numai al lor, *Dunăre*, moștenit de la înaintașii traco-daci.

Prin elementul final -re, el se deosebește atît de numele celtic adoptat de romani: *Danubius*, *Danuvius* (la Caesar), de greți: *Danuvius* (Δάνουβις), *Dunavis* (Δούναβις la Pseudo-Caesar din Nazians), în gotică *Donawi*, *Dunawi* (nominat.), *Dūnaujai* (dat.), în vechea slavă *Dunavu*. Numele germanice și slave ale *Dunării* se explică «pornindu-se de la cazul oblic *danav-* (sl. *Dunav-*, din germanică: s. cr. *Dūnāj*, ung. *Duna*). Forma latină pleacă de asemenea de la *danav-*, din care s-a refăcut un *Danus-*, *Danuv-*; *Danuvius* este rezultatul unei contaminări a acestor forme cu *fluvius*»¹.

Românii din sudul fluviului nu cunosc, ca și celelalte popoare balcanice, decît forma fără -re final. Aromânii au forma *Dunav* și *Duna*. Este evident că numele lung de *Dunăre* n-a putut să fie adus din dreapta fluviului. El a continuat să trăiască în stînga fluviului în vorbirea dacilor romanizați².

Strabon (63 î.e.n. — 19 e.n.) ne-a transmis (*Geografia*, VII, 3, 13, C. 304) informații prețioase despre *Dunăre*: «Ei (= geto-dacii) numeau *Danubius* partea superioară a fluviului și cea dinspre izvoare pînă la cataracte. Ținuturile de aici se află, în cea mai mare parte, în stăpînirea dacilor. Partea inferioară a fluviului, pînă la Pont — de-a lungul căreia trăiesc geții —, ei o numesc Istru. Dacii au aceeași limbă ca și geții»³.

* Comunicare (în l. franceză) înscrisă în Actele Congresului Internațional de Onomastică de la Helsinki, programată în ziua de 17 august 1990.

1. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 217-218.

2. Emil Petrovici, *Studii de dialectologie și toponimie*, București, 1970, p. 243.

3. *Izvoare privind istoria României*, I, București, 1964, p. 239.

O altă informație din antichitate despre *Dunăre* ne-a fost transmisă de gramaticul Servius, un glosator al lui Vergilius, în legătură cu practica religioasă a geto-dacilor că, atunci cînd pornesc la război, aveau obiceiul să bea apă din *Dunăre*, după un anumit ritual, «ca pe un vin sfînt și să jure că nu se vor întoarce la căminurile lor decît după ce au ucis pe dușmani»⁴.

Fluviul geto-dacilor *Danari(s)*, cu numele pentru cursul mijlociu și superior, și cu numele *Istru*, pentru cursul inferior, a fost considerat în antichitate un fluviu sacru, ca și alte fluvii: Nilul, Gangele, etc., și a fost reprezentat antropomorf prin zeul fluviului Danuvius pe Columna lui Traian la Roma, căruia i s-a adus jertfă de către împăratul Traian la trecerea Dunării în Dacia, la Drobeta⁵.

Ținînd seama de aceste informații istorico-literare păstrate din antichitate, reluăm spinoasa problemă etimologică a hidronimului *Dunăre*, care este de «o importanță covârșitoare pentru trecutul poporului român»⁶.

Tema *Dana-*, mult discutată, a fost considerată fie iranică, fie celtică, traco-dacă sau preindoeuropeană.

G. Ivănescu a consacrat un studiu critic etimologiei hidronimului *Dunăre* publicat în 1958, în care a analizat ipotezele formulate pînă la acea dată de Max Förster, P. Skok, A. Stender-Petersen, V. Kiparski, Kretschmer, Pia Laviosa Zambotti pe care le respinge îndreptățit. Înru-direa între numele româneșc *Dunăre*, ger. *Donau* și lat. *Danuvius* a fost un fapt admis de totdeauna. Greutatea insurmontabilă, afirmă G. Ivănescu, o ridică pentru românescul *Dunăre* elementul final *-re*⁷.

În avestică (limba iranică a redacției sassanide a Avestei) se întil-nește forma *danu* (= trüufelnde Flüssigkeit, Tau, Nebel), iar forma inter-mediară este în osetă *don* (= Fluss), care ar explica după majoritatea cercetătorilor originea etimologică a primului element din numele *Donau*, *Danuvius*, *Dunăre*. G. Ivănescu afirmă că în limba georgiană se găsește *den* (= apă, fluviu) și *dena*, nume de acțiune (a curge). Un nume de acțiune (participiul prezent) în *-are* (cf. georgianul *mdinare*) seamănă a fi termenul care se găsește la baza românescului *Dunăre*, mai exact a hidronimului trac *Donari*. Prezența lui *Don* în Europa, în teritoriul irlandez, s-ar datora popoarelor caucaziene care au emigrat într-o epocă preistorică înaintea migrației indoeuropene. Expansiunea acestui nume către apus nu s-ar fi făcut prin sciți, ci prin jafetiți⁸.

Vasile Pârvan a arătat că rădăcina *dana-* avea și varianta scito-sarmatică *dona* (cf. osset *don*). Sensul pe care îl adaugă *-ri*, pe care îl consideră sufix, este un determinant intensificativ al rădăcinii de bază, și explică *Dûna-ri* ca «riul prin excelență, riul mai mare decît celelalte»⁹.

4. Servii Gram. in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii (ed. G. Thilo), vol. III, 1, p. 317; *Istoria României*, I, București, 1960, p. 334.

5. Radu Vulpe, *Columna lui Traian, monument al etnogenezei românilor*, București, 1988, p. 24.

6. Nicolae Drăganu, *România în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei și a onomasticii*, București, 1958, p. 576; Al. Philippide, *Originea Românilor*, I, Iași, 1925, p. 459-460.

7. G. Ivănescu, *Origine pré-indoeuropéenne des noms du Danube*, în «Contributions onomastiques», București, 1958, pp. 125-137.

8. *Ibidem*, p. 132.

9. Vasile Pârvan, *Considerații asupra unor nume de riuri daco-scitice*, București, 1923, p. 21-22.

Explicația de «rîul mare» pentru românescul *Dunăre* a fost acceptată și de Ernst Gamillscheg ¹⁰.

În indoeuropeană radicalul *da-* înseamnă *flüssig, fliessen* (= curgător, a curge). Același înțeles îl are în indoeuropeană și *reie-, ri* (= *bewegen, fliessen* = a mișca, a curge), întâlnit și în greaca veche: *ῥέω*. Este exclus ca, două elemente componente în același nume compus: *Dana-ri* să însemneze aceeași noțiune de «a curge», «fluviu», «rîu», și atunci se impune căutată o altă justificare etimologică.

Avînd în vedere că în **Donau, -au* (got < *ahwa*) înseamnă «rîu» «apă» ¹¹, în *Danuvius* avem (*flu*)*vius*, iar *Dána-ri, Dúnari* păstrează pe *-ri*, care înseamnă tot «rîu», «fluviu», «a curge», deducem că *-ri* nu este sufix și nici o formă flexionară verbală *-are*, ci un cuvînt traco-dac din grupa indoeuropeană *satem*, pe cînd *-au* (*ahwa*) și (*flu*)*vius*, forma contaminată de la *danaw-*, fac parte din grupa indoeuropeană *centum*.

În limba română *i.-e. -ri* a evoluat normal cu *i* > *e*, de unde avem: *Dánari* > *Dunăre*, ca în *Márisos* > *Mureș*, cu *a* > *u* și cu *s(i)* > *s* ^{12a}.

Se impune în continuare explicarea primului element component *Dana-*.

Mircea Eliade, referindu-se la hidronimul *Dunăre*, a atras atenția că «textele celților insulari aduc precizări semnificative. Mama zeilor era o zeiță: *Danu* în Irlanda, *Don* în Țara Galilor» ¹³. J. de Vries afirmă că la celți zeii descindeau dintr-o ancestrală *Dana* ¹⁴. J. Przyłuski menționează că Marea Zeiță, mama zeilor, zeița irlandeză *Dana*, a fost adorată de un popor preindoeuropean în Europa, al cărei cult a fost moștenit și de indoeuropenii noi veniți ¹⁵. Pentru celți zeii reprezentau întruchipări ale forțelor naturii ¹⁶. *Dana*, Marea Zeiță, mama zeilor, va fi fost întruchipată și adorată atunci în apele celui mai mare fluviu al Europei Centrale. L-au adorat și celții și germanii și romanii și geto-dacii, ca o moștenire comună pre-indoeuropeană, și l-au numit *fluviul Dana*, sau *fluviul Marei Zeițe Dana*: *Danau, Donau, Danuvius, Dánari, Dónari, Dúnari* (> *Dunăre*), adică *fluviul sacru*.

Istoric, faptele s-au petrecut atunci cînd populațiile venite dinspre stepile nord-pontice de limbă indoeuropeană i-au asimilat în cursul secolelor pe autohtoni, adică la începutul epocii bronzului, circa 2000 de ani î.e.n. Atunci întregul spațiu carpato-danubiano-pontic a fost locuit de triburi numite proto-tracice, strămoșii direcți ai tracilor, dintre traci făcînd parte și geto-dacii. În această perioadă, de la cultul htonian al fecundității, întrupat în Zeița Mamă, s-a trecut la un cult uranian al soarelui, proces ce începuse deja încă din epoca eneolitică ¹⁷. Se admite că separarea și cristalizarea triburilor indo-europene la sfîrșitul mileniului II î.e.n. a produs și separarea lingvistică și etnică ¹⁸.

10. Ernst Gamillscheg, *Zum Donaunamen*, in *Zeitschrift für slavische Philologie*, III, 1926, p. 194.

11. Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1959, I, p. 175, 862. 12. *Ibidem*, p. 78. 12^a *Istoria limbii române*, II București, 1969, p. 361-362.

13. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 1986, vol. II, p. 146. 14. J. de Vries, *La religion des Celtes*, Paris, 1963, p. 147.

15. J. Przyłuski, *La grande déesse*, Paris, 1950, p. 37.

16. Dumitru Berciu, *Lumea celților*, București, 1970, p. 189.

17. Vladimir Dumitrescu — Alexandru Vulpe, *Dacia înainte de Diomihete*, București, 1988, p. 57.

18. *Ibidem*, p. 64.

În această epocă istorică de separare și cristalizare a triburilor indoeuropene la sfîrșitul mileniului al II-lea î.e.n., cînd s-a produs și separarea lingvistică și etnică, putem considera prezența în grupul limbilor indoeuropene *satem* și *centum* a hidronimului *Dânari*, *Dônari*, *Dûnari* > *Dunăre*), *Donau*, *Danuvius*, nume propriu compus din două elemente lingvistice: *Dana-*, pre-indoeuropean moștenit, și *-ri* > *re* și *-au* (*ahwa*), de unde și contaminarea în latină (*flu*)*vius*, din indoeuropeană.

În sprijinul tezei noastre aducem un argument concludent de ordin etnografic. Romulus Vulcănescu afirmă că: «Cele mai vechi mențiuni de *topogeneză sacră* relative la pămîntul Daciei anteromane sînt *hidronimele mitice*», din care face parte, în primul rînd, *hidronimul Dunăre*, considerat în antichitate ca «*fluviu sacru prin excelență*, pe marginea căruia *tracii conspiră, se cuminecă, jură și abjură în vreme de pace și de război*»¹⁹. Acest obicei transfigurat a fost remarcat și în vremea noastră, în unele practici rituale de apă, în clisura Dunării, în cercetările de teren efectuate de membri ai Grupului de cercetări complexe «Porțile de Fier»²⁰. În Hațeg, în Transilvania, centru curat românesc, se întîlnește numele apei curgătoare *Dunărica*, «socotită de tradiția locală un *riuleț sfînt*»²¹. Impresionează această continuitate a tradiției în conștiința poporului român pînă în zilele noastre. Caracterul de fluviu sacru, ca fluviu protector la români, «reiese din legende, baladele și poveștile despre Dunăre»²².

Dunărea face parte integrantă nu numai din spațiul geografic al României, ci și din însăși ființa psihică a poporului român, din vremea proto-tracilor și pînă în zilele noastre, adică de circa 4000 de ani.

Dânari, *fluviul sacru*, *fluviul Marei Zeițe Dana*, mama zeilor în neolitic și eneolitic, păstrat în limba română în continuare prin proto-tracul *-ri* > *re* (= rîu, fluviu): *Dunăre*, este certificatul poporului român cel mai autentic al permanenței existenței sale ca popor în istorie pe pămîntul carpato-danubiano-pontic pe care sa născut și-l locuiește din vremea proto-tracilor și pînă astăzi. A spus-o cu claritate și cu imparțialitate și lingvistul german Ernst Gamillscheg, a cărui afirmație se impune și aici reținută: «Dacă am admite că romanii colonizați în Dacia și urmașii lor s-ar fi pierdut fără urmă sau ar fi emigrat spre sud și vest, nu am înțelege cum s-ar fi putut păstra numele *Donaris*, împrumutat de la tracii. Aromânii, care s-au despărțit de dacoromâni cam pe la anul 1000 au reîmprumutat numele Dunării din vechiul turcesc *Duna*; tot astfel albanezii, care au trăit timp îndelungat cu românii nordici. Numele vechi ar fi trebuit să dispară și la dacoromâni, dacă s-ar fi întors numai după multe secole în ținuturile locuite de strămoșii lor, unde în răstimp se pierduse orice reminiscență despre tracii împăratului Traian. Numele Dunării a fost auzit și împrumutat de părinții romani ai românilor prin regiunea Porților de Fier și s-a păstrat acolo în continuitate neîntrepută»²³.

19. Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, București, 1985, p. 464.

20. *Ibidem*. 21. *Ibidem*. 22. *Ibidem*, p. 476.

23. Ernst Gamillscheg, *op. cit.*, text tradus în limba română de Sextil Pușcariu, în *Dacoromania*, Cluj, 1929, anul V (1927-1928), p. 799-800; menționat și de Nicolae Drăganu, *Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei și a onomasticii*, București, 1933, pp. 153-154. Articolul de față ne-a fost publicat, într-o formă mai dezvoltată, și în «*Limba Română*», 1/1990, p. 49-56 (Editura Academiei Române).

RECENZII

Ene Branîște, Pr. prof. dr., **Explicarea Sintelor taine de inițiere (Botez, Mirungere, Euharistie) în literatura creștină**, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor 1990, 179 pagini.

Publicată *post mortem*, lucrarea prezintă o deosebită importanță, întrucât ea aduce înaintea conștiințelor celor credincioși semnificațiile profunde pe care ceremoniile cultului public la revelau primilor creștini. Avînd caracter de popularizare și scop didactic, catehezele, veritabile lecții de școală creștină, rostite în cadrul unui curs sistematic, urmăreau instruirea mistagogică a nofiților și aveau ca obiect principal explicarea «Simbolului de credință» și a riturilor celor trei taine de inițiere creștină: Botezul, Mirungerea, Euharistia. Lucrarea nu este concepută tematic, ci tratează separat autorii cei mai importanți ai secolelor IV și V și operele lor privitoare la problema tainelor de inițiere creștină. Astfel, cititorul ia cunoștință pe rînd cu operele Sfinților Chiril al Ierusalimului și Ioan Gură de Aur, cu rîndul lui Teodor de Mopsuestia și cu cea a Sf. Ambrozie al Mediolanului. Lucrarea se încheie cu un studiu în 5 pagini, care tratează despre «Rolul Botezului, al Mirungerii și al Sf. Euharistii în viața creștină» după Nicolae Cabasila.

În «Introducere», se subliniază importanța explicării cultului și rolul catehezelor patristice în misiunea creștină și în edificarea creștinilor asupra necesității primirii Sf. Taine. În continuare, se prezintă cititorului catehezele Sfinților Chiril al Ierusalimului (p. 10-22) și bogatul conținut mistagogic al acestora, rînduiala și explicarea Sfinței Liturghii (p. 22-32).

Capitolul 3 (p. 32-37), intitulat «Considerații critice asupra catehezelor mistagogice ale Sf. Chiril», avizează asupra faptului că intenția primordiată a sf. Chiril «nu a fost aceea de instruire a nofiților în misterele de căpetenie ale cultului creștin sau ale învățaturii de credință, ci edificarea lor morală». Sf. Chiril, conchide autorul, a voit să facă din ascultătorii săi nu atît buni cunoscători ai adevărurilor teoretice de credință, cit implinitori ai legilor moralei creștine, ai poruncilor evanghelice. Ca urmare, «ceea ce primează în catehezele sale este intenția moralizatoare căreia îi este subordonată explicarea teoretică», aceasta din urmă nefiind decît «un suport-pretext» pentru trăirea poruncilor evanghelice. Astfel, comentariul Sf. Chiril face parte din categoria scrierilor cu caracter moral-ascetic.

În continuarea lucrării, autorul tratează «Catehezele baptismale» ale Sf. Ioan Gură de Aur (p. 37) și reconstituie rînduiala Botezului la Antiohia așa cum reiese ea din catehezele baptismale (p. 37-41). Este studiată apoi «Explicarea riturilor baptismale» în opera Sf. Ioan Gură de Aur (p. 47-60).

În «Considerații critice» (p. 60-65), autorul, face comparație între Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Chiril al Ierusalimului ca interpreți ai Botezului. În catehezele baptismale ale Sf. Ioan Gură de Aur, elementul parenetic, moralizator depășește pe cel didactic. Cu toate acestea, ele prezintă deosebită importanță întrucît ne procură amănunte și informații prețioase pentru reconstituirea ritualului catehumenatului și Botezului la Antiohia în sec. IV. Astfel, catehezele Sf. Ioan Gură de Aur prezintă mai multă importanță ca documente pentru istoria cultului creștin decît ca tratate exegetice pentru explicarea cultului.

După această analiză a catehezelor marelui orator de la Antiohia, autorul ne conduce într-un alt spațiu geografic, anume la Mopsuestia (S-E Asiei-Mici), propunîndu-ne analiza catehezelor XII-XVI, al căror autor este Teodor de Mopsuestia. O dată cu analiza sensurilor și a semnificației tainelor de inițiere (p. 64-68) în catehezele lui Teodor de Mopsuestia autorul descifrează și ritualul acestora (p. 68-79), ajunghind la concluzia că ritualul catehumenatului și al Botezului se desfășura la Mopsuestia după aceeași disciplină pe care am întilnit-o la Ierusalim și Antiohia. În capitolele următoare, 3 și 4, sînt analizate rînduiala și semnificația ritului euharistic (p. 79-104), așa cum reies ele din catehezele lui Teodor de Mopsuestia.

În capitolul «Considerații critice» (p. 104-110), autorul relevă subtilitatea și profunzimea comentariului liturgic la Teodor de Mopsuestia și prezența elementului dogmatic speculativ într-o măsură mai mare decît la Sf. Chiril al Ierusalimului; doctrina despre Sf. Treime, rolul Sf. Duh în misterul liturgic, unitatea Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. De asemenea, se subliniază că Teodor de Mopsuestia are meritul de a fi formulat pentru prima oară și de a fi dezvoltat citeva idei fundamentale în istoria in-

terpretării Sf. Liturghii : paralelismul între Biserica și liturghia pămîntească și cea cerească, sensul eclesiologic sau universal al jertfei liturgice, rolul Arhiereului ca reprezentant al Mîntuitorului, în actul liturgic.

După prezentarea celor trei mari mistagogi Răsăriteni (Sf. Chiril, Sf. Ioan Gură de Aur și Teodor de Mopsuestia), autorul ne face cunoștință cu un scriitor din Apus, Sf. Ambrozie al Milanului († 397) de la care ne-au rămas în problema Sfințelor taine două lucrări : *De mysteriis* și *De sacramentis*.

Autorul consacră un capitol întreg (p. 112-122) autenticității scrierilor și un capitol foarte scurt (p. 122-123) scopului și conținutului în rezumat al catehezelor mistagogice ale Sf. Ambrozie. Capitolul următor (3) este consacrat rînduiei Botezului, așa cum se deduce ea din cele două opere (*De mysteriis*, *De sacramentis*). Capitolele 4 și 5 se ocupă cu explicarea efectivă a ritualului Botezului (p. 128-156) și a împărtășirii (157-163), iar capitolul 6 (p. 163-168) conține considerații critice asupra lucrărilor : *De mysteriis* și *De sacramentis* în comparație cu lucrările mistagogilor răsăriteni. Concluzia majoră a acestui capitol este aceea că operele baptismale ale Sf. Ambrozie prezintă mai mult interes teologic decît liturgic, întrucît descrierea riturilor apusene este schematică și săracă. Cît privește explicarea riturilor sau doctrina teologică a tainelor de inițiere ea este mai amplă și mai precisă. Remarcabil este faptul că Sf. Ambrozie stăruie asupra tipurilor vechi testamentare ale Botezului și Euharistiei. Explicarea simbolică a riturilor nu are profunzimea părinților răsăriteni, nici în *De mysteriis*, nici în *De sacramentis*. Lucrările sînt însă foarte valoroase pentru conținutul lor teologic doctrinar : accentuarea aspectului trinitar și pneumatologic al doctrinei tainelor de inițiere.

Ultimul scriitor pe care autorul îl tratează în lucrare (p. 168-180) este Nicolae Cabasila, marele teolog și mistagog care a trăit cu un mileniu mai tîrziu față de iluștrii reprezentanți ai literaturii mistagogice din sec. IV și V. Dacă aceștia din urmă s-au ocupat mai mult de interpretarea simbolică a riturilor baptismale și de aplicațiile morale care decurg din ele, Nicolae Cabasila a avut în vedere efectele sacramentale ale tainelor în viața creștinilor. *Viața în Hristos*, scrisă de Nicolae Cabasila este o operă care trebuie să fie adusă în conștiința credincioșilor, ea putînd contribui mult la ridicarea nivelului vieții religioase.

Prezentarea fiecărui autor este dublată de un bogat aparat critic

Lucrarea este, indiscutabil capabilă să readucă în conștiința cititorilor semnificația actelor de credință exprimate prin ritualul atît de bogat al tainelor de inițiere. De asemenea, considerăm lucrarea ca foarte importantă, întrucît ea aduce multă lumină în problema receptării documentelor BEM (Botez, Euharistie, Ministeriu) relevînd dimensiunea verticală a Sfințelor Taine, așa cum sînt ele păstrate în practica și teologia ortodoxă. Deși documentul BEM se ocupă de această dimensiune a tainelor, totuși, el nu reușește să iasă din planul orizontal și, pentru că nu are perspectiva istorică a devenirii Bisericii, documentul nici nu poate justifica cum se face că pornind de la o credință comună, de toți primită, s-a ajuns la divergențe de practică și teologie în ce privește primirea Sfințelor taine și posibilitatea lor de a mîntui pe om. Lucrarea de față face tocmai această retrospectivă, prelucrînd datele concrete ale literaturii creștine care a avut un mare impact asupra credincioșilor din diferite zone geografice, analizînd accentele puse de marii cateheți în cuvîntul lor de învățatură privitor la Sfințele taine, riturile și aspectele mistagogice evidențiate în marile școli catehetice ale veacurilor IV și V (Ierusalim, Antiohia, Mopsuestia, Milan).

Ediția, într-un tiraj de 3000 de exemplare a fost îngrijită de Prof. Ecaterina Braniște, soția autorului. Lucrarea se bucură de redactarea competentă a Pr. prof. Constantin Drăgușin și de o tehnoredactare de excepție făcută de Pr. Valentin Bogdan.

Drd. MIHAIL BRÂNZEĂ

R É S U M É S

Jésus Christ — Dieu le Sauveur. La Christologie, par le P. Prof. Dr. Ion Bria

Cette ample et importante étude débute par un chapitre qui présente la comparaison de l'avènement et de l'accueil du Messie. Au sujet de temps messianique, l'auteur montre que le plan de Dieu est un plan d'action dans l'histoire, dans le temps et l'espace. L'insistance de Dieu témoigne de l'importance qu'il accorde au temps. En-

suite, est relevée la manière dont les Ecritures ont constitué un «guide» vers le Christ. On rappelle que Jésus reconnaît les Ecritures-Torah, gardées et utilisées par la synagogue en tant que mémoire prophétique du peuple d'Israël et principale référence à la personne et à la mission du Messie. Après l'exposé des principales données relatives à la vie et à la mission de Jésus de Nazareth — le Messie, un ample espace est consacré à la doctrine orthodoxe de l'Incarnation du Verbe. La seconde partie de l'étude s'occupe de la christologie — chapitre fondamental de la dogmatique orthodoxe. On y montre l'importance du Synode de Chalcédoine (451) pour préciser la doctrine des deux natures et de la personne unique de Jésus Christ, ensuite étant abordée la question de l'union hypostatique et des conséquences et des mystères de l'Incarnation. Après une présentation des controverses et des hérésies christologiques, l'étude s'achève par un aperçu des différends christologiques traditionnels avec les Eglises Orientales.

Le ministère hiérarchique sacramental à la fin de l'époque apostolique. L'évêque (I), par le P. Dr. Sabin Verzan

On considère que l'époque apostolique s'achève avec le martyre des Saints Apôtres Pierre et Paul († 67). Au cours de l'époque apostolique s'est réalisée la propagation de l'Evangile dans l'Empire Romain tout entier (Col. 1, 23, II Tim. 4, 17, cf. Rom, 15, 23) et s'est parachevée l'organisation de l'Eglise locale fondée dans le monde païen par l'installation des évêques Tite et Timothé (Tite 1, 5; I Tim. 1, 3-4). En ce qui concerne l'institution de l'évêque dans les Eglises fondées dans le monde païen, le problème qui se pose est celui du sens qu'acquiert le terme d'*episkopos* dans ses cinq emplois néo-testamentaires (Actes 20, 28; Phil. 1, 1; I Tim. 3, 2; Tite 1, 7; I Pierre 2, 25). Dans les premiers quatre, *episkopos* désigne, certes, (cf. Actes 20, 28) les ministres ecclésiastiques ordonnés. En deux de ces cas, le terme est utilisé au pluriel (Actes 20, 28; Phil. 1, 1) et ne peut désigner que les ministres ordonnés pour le degré moyen du ministère hiérarchique sacramental, c'est-à-dire les prêtres, puisque dans les Eglises d'Ephèse et de Philippi n'étaient pas encore installés des évêques proprement-dits. Les prêtres d'Ephèse (Actes 20, 28) et de Philippi (Phil. 1, 1) reçoivent le nom d'évêques étant donné que, dans les circonstances de la détention de l'Apôtre Paul et de l'absence d'un évêque proprement — dit, ils étaient les plus hauts dirigeants ecclésiastiques, et en cette situation toute la responsabilité de diriger les communautés chrétiennes d'Ephèse et de Philippi leur revenait. C'est ainsi que s'explique pourquoi l'Apôtre Paul les désigne par le nom d'évêque.

Une fois installés Tite et Timothé en tant qu'évêques et avec la réception des épîtres qui leur furent adressées à cette occasion (I Tim. et Tite), le terme *episkopos* employé au singulier dans les deux écrits (I Tim. 3, 2; Tite 1, 7) ne peut avoir que le sens d'évêque, même si à I Tim. 3, 2 ce terme peut indiquer aussi les prêtres, vu que les conditions pour avoir accès à l'Ordination sont identiques pour les évêques comme pour les prêtres (3, 2-7). L'emploi du terme *episkopos* en tant qu'appelatif du Christ, à côté de celui de *pasteur* (I Pierre 2, 25) atteste l'existence de l'épiscopat à cette époque-là, de même que l'importance exceptionnelle (cf. I Pierre 5, 4) qu'on accordait à l'évêque dans l'Eglise locale.

La rencontre de la prédication chrétienne avec la rhétorique gréco-romaine, par le P. Prof. Dr. Constantin Duțu

Analysant le rôle de la parole dans le processus de la révélation naturelle et surnaturelle, l'auteur de cette étude fait d'intéressantes considérations au sujet de la relation entre le terme hébreu *dabar* et celui grec *logos*. Il souligne que le Logos, le

Verbe, dont parle Saint Jean l'Évangéliste garde un lien indissoluble avec le sens du mot *debar* de l'Ancien Testament, le logos philonien étant profondément influencé par la philosophie grecque. Ensuite, il s'occupe de la prédication vétéro-testamentaire, insistant, naturellement, sur la prédication prophétique dont les enseignements essentiels sont le monothéisme et le messianisme. Ensuite, nous est présentée la prédication du Sauveur, qui représente le modèle parfait de l'éloquence chrétienne. Après avoir relevé les caractéristiques de la prédication apostolique et patristique, jusqu'au début de l'époque d'or, l'auteur traite de la situation de la prédication chrétienne après sa rencontre avec la rhétorique gréco-romaine. A la fin de l'étude, est mis en évidence le spécifique de la prédication chrétienne comparé au spécifique de l'éloquence profane.

Ethymologies discutées, par le P. Ion I o n e s c u

Cet article vient donner des précisions ethymologiques au sujet de quatre termes discutés du roumain : 1. Le nom de *Iisus* (Jésus) doit être écrit avec double «i», car le «i» initial a une double valeur phonétique, il provient du grec (i isomai = guérir) et fut transcrit en latin *Iesus*, devenu en Roumain *Iisus* (e > i). 2. Le terme *guna*, d'origine latine, *guna*, ae (n. f.), existant en macédo-roumain et en albanais aussi, et indiquant un objet vestimentaire, apparenté au terme *şaguna*, qui s'est maintenu dans l'onomastique roumaine, contrairement aux affirmations qu'il aurait disparu de notre langue. 3. Le terme *iazmă, iasmă* (n. f.), dans le sens d'apparation laide et méchante, que les dictionnaires considèrent à ethymologie inconnue, provient du grec *agiasma*, parvenu dans le roumain par la filière latine à l'époque daco-romaine (II-VI, VII-e siècles), *aiasmă* (par l'élision de g+i) et par l'aphérèse du a initial nonaccentué est devenu *iazmă, iasmă*. 4. *Torna, torna, fratre*. Problème ethymologique débattu plus de deux siècles durant. L'auteur la considère une exclamation en latin. Le mot *fratre* du latin imparisyllabique *frater-tris*, se trouve au en ablatif, étant une construction syntactique avec l'ablatif.

Le Hydronyme Dunăre, par le P. Ion I o n e s c u

Le territoire daco-moésien de formation de la langue et du peuple roumains est traversé par le grand fleuve de l'Europe Centrale nommé par les Roumains *Dunăre*. Par l'élément final *-re* il se distingue du nom celte adopté par les Romains : *Danubius, Danuvius* (chez César), par les Grecs : *Danuvius, Dunavis*, par les Gothes *Donawi, Dunawi* (nominatif), *Dunaujai* (datif), par les Slaves anciens : *Dunavu*, par les Hongrois : *Duna*. L'explication : *Duna*. L'explication ethymologique que nous sommes en mesure de donner, différente de celles connues jusqu'à présent, est la suivante :

Donau en langues celtique et gothique, *Danuvius* en latin par contamination avec «vlufius», *Danari* en thraco-dace est un substantif propre composé de deux éléments linguistiques : *-au*, en gothique *-ahwa* signifie en i.e. «fließen» (couler, rivière), du groupe *centum* et *ri* en i.e. signifie aussi «fließen, bewegen (= couler, rivière) du groupe *satem*. *Dana* représente, ainsi que Mircea Eliade l'a démontré, la mère des Dieux, la Grande Déesse, nommée *Danu* en Irlande et *Don* aux Pays des Galles. *Danau* et *Danari* > *Dunăre*, avec *-ri* > *re* signifient la rivière ou le fleuve *Dana*, c'est-à-dire «le fleuve sacré», «le fleuve de la Grande Déesse *Dana*».