

* **STUDII** *
TEOLOGICE

**REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ**



SERIA A II-A, ANUL XLIII, Nr. 3, MAI—IUNIE, 1991

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

Redactor : AURELIAN MARINESCU

COLABORATORI :

Inalt Prea 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.

DOGMA SFINTEI TREIMI

Pr. prof. dr. ION BRÎA

1. Importanța doctrinei trinitare

Credința în Dumnezeu — Sfinta Treime constituie învățătura specifică fundamentală a revelației Noului Testament și deci și a creștinismului. Crezul niceo-constantinopolitan (381), care rezumă tradiția biblică, kerigmatică și liturgică a creștinătății ecumenice din primele secole, are în centrul său mărturisirea că ființa lui Dumnezeu, dumnezeirea cea una, există și se manifestă în trei existențe individuale sau persoane: «Cred în Dumnezeu Unul, Tatăl atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului ... Cred în unul Domn Iisus Hristos ... prin care toate s-au făcut ... Cred în Duhul Sfânt, Domnul, de viață făcător ...». Taina de inițiere a Botezului se face în numele persoanelor Sfintei Treimi (cf. Matei 28, 19), iar lecturile biblice în biserică sînt introduse prin imnul Trisaghion: «Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi». Orice rugăciune creștină, laudă, ritual sau slujbă liturgică începe și sfîrșește cu invocarea Sfintei Treimi: «În numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» ... «Că Ție se cuvine toată mărirea, cîntea și închinăciunea, Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh». Ortodoxia este cunoscută prin aceea că a accentuat această doctrină trinitară despre Dumnezeu. Creștinismul ar fi o învățătură incompletă fără doctrina Trinității (Sinodul in Trullo (691), can. 1).

Religie monoteistă, religie hristocentrică, creștinismul se definește deci în contextul învățăturii despre Sfinta Treime, aceasta înțeleasă atît în ființa unică — ousia — sau dumnezeirea Sa, cît și în prezența și lucrarea Sa personală în creație și în istoria umană, în «iconomia» Sa. Aceasta nu numai din cauză că Iisus Hristos Se referă continuu la voia Tatălui, de care este dependent («Dumnezeul Meu, Dumnezeuul Meu, pentru ce M-ai părăsit?» — Marcu, 15, 34) ci și la puterea Duhului Sfânt, împreună cu Care lucrează în lume («Dacă nu Mă duc Eu, Mîngîietorul nu va veni la voi, dar dacă Mă duc, vi-L voi trimite» — Ioan 16, 7). Și, în ultimă instanță, aceasta din cauză că Hristos însuși afirmă că este «unul din Treime», ce nu Se lasă închis într-o istorie a mîntuirii de tip mesianic, cronologică: Adam, Avraam, Moise, David, Iisus. Creștinismul ar fi în acest caz o simplă lărgire a religiei iudaice. Or, El inițiază o istorie a mîntuirii care-I aparține, ca fiind Cuvîntul lui Dumnezeu intrupat (Ioan 1, 14), identic cu Cuvîntul care era la început cu Dumnezeu-Tatăl (Ioan 1, 1). Există o perfectă reciprocitate interpersonală în ființa lui Dumnezeu: «Eu Te-am mărit pe Tine» (Ioan 17, 4). «Acela (Duhul) Mă va mări pe Mine» (Ioan 16, 14). Această existență

ipostatică a lui Dumnezeu face parte din experiența istorică a creștinilor: «Părinte, Îți mulțumesc că M-ai ascultat. Eu știam că întotdeauna Mă ascuți, dar pentru mulțimea care stă împrejur am zis, ca să creadă că Tu M-ai trimis» (Ioan 11, 41).

Apostolul Pavel preia această perspectivă dominantă în Evanghelia după Ioan, afirmând în replete rinduri că Iisus Hristos este «chipul lui Dumnezeu cel nevăzut» (Col. 1, 15), «că în El locuiește, trupește, toată plinătatea dumnezeirii» (Col. 2, 9), că «viața noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu» (Col. 2, 3). Importanța acestei accentuări constă în aceea că învățătura despre persoana, religia și misiunea lui Hristos (*hristologia*), ca și cea despre mântuire în general (*soteriologia*), este așezată în contextul doctrinei despre Treime (*triadologia*). «Este cu neputință să credem în Hristos, dacă n-am fost învățați spre mărturisirea în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, IV, 9). Numai în cadrul unei teologii trinitare, creștinismul poate să păstreze caracterul său hristocentric și poate să evite tendința hristomonistă: «Așezînd pe Iisus Hristos în centrul concepției noastre teologice, noi trebuie să veghem totuși ca aspectul trinitar și cel referitor la Întrupare, ale vieții celei noi, să fie totdeauna ținute împreună, într-un sens hristocentric și nu hristomonistic» (Documentul ortodox *Iisus Hristos — Viața lumii*).

2. Dumnezeu-Unul. Revelația Sa istorică și legămintele Sale în Vechiul Testament

«Voi sînteți zidiți pe temelia apostolilor și profeților» (Efes. 2, 20). Aceasta înseamnă că, în istoria revelației lui Dumnezeu, experiența profeților, redată în Vechiul Testament, este inseparabilă de experiența Apostolilor, transcrisă și interpretată în Noul Testament. Pentru a introduce istoria Bisericii, a Noului Israel, chemat să transmită Evanghelia mîntuirii, Ștefan face un rezumat al istoriei Vechiului Israel, popor chemat anume să dea mărturie despre Dumnezeu la toate popoarele (cf. Fapte 7, 2-53). În această istorie, experiența și mărturia profeților sînt esențiale (II Petru 1, 19), deoarece aceștia au auzit și au văzut nemijlocit slava lui Dumnezeu, manifestarea Sa personală. Grigorie de Nyssa nu ezită să propună creștinilor, ca model de perfecțiune în sfințenie, *Viața lui Moise*. Această experiență este cu atît mai importantă cu cît ea se referă la întîlnirea lui Moise cu Îngerul Domnului, adică Cuvîntul lui Dumnezeu, care S-a arătat lui Moise în rugul arzînd care nu se mistuia (Ieșire 3, 2). Moise binecuvîntează pe Iosif cu «binecuvîntarea Celui ce S-a arătat în rug» (Deut. 33, 16). Autorii Noului Testament au primit tradiția că Dumnezeu i-a vorbit lui Moise din rug (cf. Marcu 12, 26; Luca, 20, 37). Moise face experiența Îngerului Domnului care i S-a arătat în flacăra focului unui rug pe Muntele Sinai (Fapte 7, 30 și 35). Prin urmare, Îngerul Domnului din experiența profeților este același cu Cuvîntul lui Dumnezeu, după Întrupare, din experiența apostolilor.

În Vechiul Testament, viața lui Dumnezeu ni s-a făcut cunoscută în actele Sale de comunicare și manifestare personală (teofanii), în evenimente istorice, în legămintele pe care Dumnezeu le-a încheiat cu po-

porul evreu. El se descoperă nu numai în experiența personală a profesorilor (cf. I Cor. 14, 6): «Dumnezeu grăia cu Moise față către față, cum ar vorbi cineva cu prietenul său» (Ieșire 33, 11; cf. Fapte 7, 44), ci și în istoria unui popor, prin persoane cu valoare de simbol. El este recunoscut de o comunitate întreagă ca «Dumnezeul lui Avraam și al lui Isaac și al lui Iacov, Dumnezeul părinților noștri» (Fapte 3, 13), Dumnezeul lui Moise, Iosua, David, al lui Ștefan (Fapte 7, 44-45). David a cerut să se găsească un loc pentru «Dumnezeul lui Iacov», iar Solomon I-a zidit Lui templu (cf. Fapte 7, 46-47).

Credința într-un singur Dumnezeu personal — monoteismul — este învățătura principală care s-a descoperit în Vechiul Testament (Ieșire 20, 2-3; Deut. 6, 4; Isaia 63, 10-11) și care s-a păstrat și în Noul Testament (Marcu 12, 29; Ioan 17, 3). Monoteismul religiei iudaice, așa cum este cunoscut din Vechiul Testament, se folosește numai de categorii personale, organice, atunci când vorbește de «Dumnezeul cel viu» (cf. Fapte 14, 15; Daniel, 6, 21). De altfel, existența lui Dumnezeu, ca ființă creatoare a întregului univers și prezentă în creația Sa, este afirmată chiar din primul verset al Sfintei Scripturi: «La început, Dumnezeu a făcut cerul și pământul» (Fac. 1, 1). Dumnezeu există prin Sine, fiind însăși existența cea adevărată și proprie: «Eu sînt Cel ce sînt» (Ieșire 3, 14). Firea și suflarea întreagă există și se menține în existență, prin puterea și atotprezența lui Dumnezeu: «Nu umplu Eu, oare, cerul și pământul?» (Ieremia 23, 24). De aceea, cel ce privește creația cu ochii credinței, vede în ea urmele prezenței lui Dumnezeu: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria» (Ps. 18, 1-2).

Vechiul Testament a păstrat numeroase mărturii despre prezența dătătoare de viață și despre comunicarea lui Dumnezeu prin mijlocirea profesorilor, a legiuitorilor și a conducătorilor în istoria umanității și a poporului evreu. Toate acestea s-au scris spre «aducere aminte» de compasiunea continuă a lui Dumnezeu față de poporul Său și de creația Sa, dar și pentru a anunța în mod tainic «ieșirea» Sa, adică întruparea Sa.

Pe vremea lui Noe, Dumnezeu a înecat pământul prin apă (cf. Fac. 6, 1-8, 22), făcînd apoi legămînt cu Noe și urmașii săi, al cărui semn este curcubeul (Fac. 9, 9-17). Prin Moise, El a eliberat poporul evreu din robia lui Faraon (Ieșire 12, 51). La ieșirea poporului din Egipt, se instituie rînduiala Paștelui, a mielului pascal, care preînchipuia Mielul cel ce de bunăvoie a luat asupra Sa păcatele lumii, acceptînd să fie răstignit pe cruce. «Ziua aceea să fie spre pomenire și să prăznuiți în ea sărbătoarea Domnului, din neam în neam, ca așezare veșnică să o prăznuiți» (Ieșire 12, 14).

Cel care a călăuzit pe Moise cu brațul Său puternic (Isaia 63, 12), dă acestuia, pe Muntele Sinai, Tablele Legii: «Atunci Domnul a zis către Moise: Scrie cuvintele acestea, pentru că pe aceste cuvinte Eu voi încheia un Legămînt cu tine și cu Israel. Moise a stătut acolo cu Domnul 40 de zile și 40 de nopți; nici pîine a mîncat, nici apă a băut. Și el a scris pe table cuvintele Legămîntului, cele zece porunci. Iar cînd se pogora Moise din Muntele Sinai, avînd în mînă cele două table ale Legii, el nu știa că fața sa strălucea, pentru că grăise Domnul cu el»

(Ieșire 34, 27-29). Dumnezeu promite să facă un legământ nou cu poporul Său: «Iată vin zilele, zice Domnul, când voi încheia cu Israel și Iuda legământ nou» (Ieremia 31, 31).

În perioada Vechiului Testament, Dumnezeu S-a descoperit și ca Treime de persoane, dar într-un mod indirect, deoarece aceasta este istoria pregătirii venirii Sale personale, în Iisus Hristos. Există mărturii care se referă la Persoanele treimice, cum ar fi de pildă: «Să facem om (singular) după chipul și asemănarea Noastră (plural)» (Fac. 1, 26). Este indicat de cîntarea serafimilor înaintea Domnului în templu: «Sfînt, Sfînt, Sfînt este Domnul Savaot, plin este tot pămîntul de mărima Lui» (Isaia 6, 3; Apoc. 4, 8), cum și de apariția celor trei tineri, la stejarul lui Mamvri, cărora Avraam le-a adus daruri și închinare (Fac. 18, 1-2).

De asemenea, există unele referiri la Cuvîntul lui Dumnezeu și la Duhul lui Dumnezeu, fie împreună, fie separat. De pildă: «Cu cuvîntul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui, toată puterea lor» (Ps. 32, 6). «Duhul lui Dumnezeu este Cel ce m-a făcut și suflarea Celui atotputernic este dătătoarea vieții mele» (Iov 33, 4). Despre a doua persoană a Sfintei Treimi, Dumnezeu însuși, prin gura psalmistului, spune: «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut» (Ps. 2, 7; Ps. 88, 8). El este îngerul Domnului care a apărut lui Moise în rugul ce nu se mistuia (Ieșirea 3, 2), unul din 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 «Sfînte Dumnezeule», El este plin de tărie («Sfînte 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 înfricoșat» (Psalmul 89, 6-8). Alți autori biblici vorbesc de nașterea Sa din fecioară («Iată fecioara va lua în pîntece și va naște fiu și vor chema numele Lui, Emanuel» — Isaia 7, 14), care este comparată cu o «Scară, sprijinită pe pămînt, iar cu vîrfurile atinge cerul, pe care îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea» (Faceerea, 28, 12). «Înțelepciunea și-a zidit casă» (Pilde 9, 1) din firea omenească. El este din neamul lui David: «Voi pune pe scaunul tău de domnie un fiu din trupul tău» (Psalmul 131, 11) și Se va naște în Betleem (Mihăia 5, 1). El este «semnul ridicat printre neamuri» (Isaia 11, 12), «piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii, aceasta s-a făcut în capul unghiului» (Psalmul 117, 22). El va fi răstignit «ca să poată face judecată și dreptate în mijlocul pămîntului» (I Regi 2, 9-11). David, cînd se referă la Cuvîntul lui Dumnezeu, zice: «Pentru aceasta Te-a uns pe Tine Dumnezeuul Tău, cu untdelemnul bucuriei» (Ps. 44, 9).

La începutul creației, Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor (Fac. 1, 2). Prin Duhul Sfînt tot sufletul viază și toată creația își păstrează existența (Ps. 103, 30-31). El este întru toate, «umple creația» și înnoiește totul (cf. Înțelep. 1, 7; 7, 27; 12, 1). Poporul evreu s-a răzvrătit și a întristat pe Duhul Sfînt (Isaia 63, 10). Dar va veni timpul cînd Dumnezeu va vărsa Duhul Său peste tot trupul (Ioil 3, 1), același Duh care sălășluiește în toată plinătatea Sa în persoana lui Mesiă (Isaia 61, 1; Luca 4, 24).

Pentru Sfîntul Ioan Damaschin, mărturiile biblice sînt irefutabile: «Dacă iudeul se opune acceptării Cuvîntului și Duhului, să fie combătut și să i se răspundă cu dumnezeiasca Scriptură», citînd: Ps. 118, 39; 106, 20; 104, 30; 23, 6; Iov 33, 4 (*Credința ortodoxă*, I, 7).

În experiența profeților, Dumnezeu-Creatorul nu este separat de Creația Sa, dar nu există similaritate, de nici un fel, între ființa lui Dumnezeu necreată și natura lumii create. În schimb, ei fac experiența, înainte de întruparea istorică a Fiului lui Dumnezeu, a slavei sau înțelepciunii divine, care face din sfinți «prietenii ai lui Dumnezeu și profeți» (Înțelep. 7, 27). Înțelepciunea este revărsarea slavei Creatorului, strălucirea luminii veșnice, oglinda lucrării divine, chipul bunătății divine, adică energiile divine necreate (cf. Înțelep. 7, 25-30). Duhul este Duhul lui Dumnezeu care umple lumea și o înnoiește.

Teofaniile istorice, prezența și lucrarea personală a lui Dumnezeu în mijlocul poporului, în viața și istoria oamenilor, sînt specifice scrierilor Vechiului Testament. «Și n-a fost un trimis, nici un înger, ci fața Lui i-a mîntuit ; din cauza iubirii Lui și a îndurării Lui, El i-a răscumpărat, i-a ridicat și i-a purtat în toată vremea de demult» (Isaia 63, 9). Existența fizică a creației depinde de prezența Sa personală : «Dar întorcîndu-Ți Tu fața Ta, toate se vor tulbura ; lua-vei duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pămîntului» (Ps. 103, 30-31).

Revelația istorică, personală și concretă, de care vorbește Vechiul Testament, nu traduce ființa lui Dumnezeu în plinătatea ei, în natura Sa transcendentă și infinită. «Eu sînt cel ce sînt» (Ieș. 3, 14) : acesta este numele prin excelență al lui Dumnezeu. Dumnezeu are existența în Sine, nu are alt principiu și alt scop. El este principiul existenței (arché), creatorul celor văzute și nevăzute, prin voința Sa, fără ca creația să țină de esența Sa. Desigur, în revelația Sa istorică, Dumnezeu Se descoperă ca Dumnezeu, dar nu pe măsura a ceea ce este El și cum este El, ci în raport cu creatul.

Teofaniile din Vechiul Testament se concentrează în marea epifanie sau «condescendență» divină (synkatabasis), adică în întruparea personală istorică a lui Dumnezeu, în viața umană individuală a lui Iisus Hristos. Întruparea dezvăluie caracterul viu, personal, epifanic al ființei lui Dumnezeu, un Dumnezeu plin de compătimire și iubire față de creația Sa, care Se «coboară» pentru a elibera și a da o formă nouă «chipului» Său creat. Pentru teologia ortodoxă, deosebirea între revelația Vechiului Testament și cea a Noului Testament nu se exprimă prin dualitate: un Dumnezeu transcendent în Vechiul, un Dumnezeu imanent, întrupat, în Noul. Cele două versante ale istoriei mîntuirii sînt : același Dumnezeu revelat în timpul (veacurile) întrupării și în timpul (veacurile) îndumnezeirii. În felul acesta se păstrează o coerență între orientarea mesianică și cea ontologică (care se referă nu numai la modul de a fi, ci la ființa însăși a lui Dumnezeu sau a omului) a istoriei mîntuirii.

3. Sfînta Treime în Noul Testament

În Noul Testament, Dumnezeu Se arată în persoana Fiului Său, persoana istorică a lui Iisus Hristos. Grație Cuvîntului întrupat ni s-a revelat taina voii lui Dumnezeu ascunsă înainte de toate veacurile (Efes. 1 9 ; Efes. 1, 25). Aceasta este marea revelație a întrupării : «Să nu se tulbure inima voastră : Credeți în Dumnezeu, credeți și în Mine» (Ioan 14, 1).

Pe de o parte, în Noul Testament, teismul din Vechiul Testament este afirmat și dezvoltat. «Există un singur Dumnezeu» (Fapte 3, 30), «Un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și în toate» (Efes. 4, 6). Dumnezeu pe care-L adoră creștinii, adică «Părintele Domnului nostru Iisus Hristos» (Efes. 3, 14), «Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos» (II Cor. 1, 3) nu este «alt» Dumnezeu, ci Dumnezeul lui Avraam și al lui Isaac și al lui Iacov, Dumnezeuul părinților lui Moise și ai poporului evreu (cf. Fapte 3, 13 ; 7, 32 ; cf. Ieș. 3, 6).

Pe de altă parte, Noul Testament arată că Dumnezeul unic și veșnic, prin persoana Fiului Său, intră în istorie întrupându-Se în Iisus Hristos. Iisus Hristos nu este un trimis sau un profet, ci Fiul însuși ; de aceea El ne spune ceea ce este Dumnezeu însuși în ființa Sa și ne dă ceea ce El posedă prin natura Sa. Noul Testament păstrează mărturii importante despre manifestarea istorică a Persoanelor treimice. De pildă, la botezul lui Iisus în Iordan de către Ioan profetul, care dă mărturia următoare : «Am văzut Duhul coborîndu-Se din cer ca un porumbel și a rămas peste El»... «Și eu am văzut și am mărturisit că Acesta este Fiul lui Dumnezeu» (Ioan 1, 32-34). Toate cele trei Persoane sînt prezente : Tatăl, care întărește prin glasul Său din cer că : «Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit» ; Duhul Sfînt, care, în chip de porumbel, Se pogoară peste Iisus ; Fiul, care, deși fără de păcat, primește să fie botezat de Ioan «ca să se împlinească toată dreptatea» (cf. Matei 3, 16-17).

La schimbarea la Față, în prezența lui Petru, Iacov și Ioan, Iisus vorbind cu Moise și Ilie, «iată un nor luminos i-a umbrît pe ei și iată glas din nor zicea : Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit. Pe acesta să-L ascultați» (Matei 17, 5). La Cincizecime, apostolii își amintesc de porunca lui Iisus dată după înviere, aceea de a se aduna la Ierusalim ca să primească făgăduința Tatălui, adică puterea Duhului Sfînt, ca semn al împărăției lui Dumnezeu : «În timpul unei mese, le-a poruncit să nu se depărteze de Ierusalim, ci să aștepte făgăduința Tatălui, aceea, a zis El, care ați auzit-o de la Mine : că Ioan a botezat cu apă, iar voi veți fi botezați cu Duhul Sfînt, nu mult după aceste zile. Căci veți lua putere, venind Duhul Sfînt peste voi și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim, în toată Iudeea și Samaria și pînă la marginea pămîntului» (Fapte 1, 4-5, 8).

În același context se așază și mărturia Diaconului Ștefan : «Iar Ștefan fiind plin de Duh Sfînt și privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stînd de-a dreapta lui Dumnezeu. Și a zis : Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stînd de-a dreapta lui Dumnezeu» (Fapte 7, 55-56). Apostolul Petru rezumă predica sa din ziua Cincizecimii despre Iisus, astfel : «Dumnezeu a înviat pe acest Iisus, căruia noi toți sîntem martori. Deci, înălțîndu-Se prin dreapta lui Dumnezeu și primind de la Tatăl făgăduința Duhului Sfînt, El l-a revărsat pe acesta, cum vedeți și auziți voi» (Fapte 2, 32-33).

Ceea ce este propriu Noului Testament este revelația Fiului întrupat despre Tatăl și Duhul Sfînt, de care este nedespărțit, precum și experiența celor ce au cunoscut personal pe Iisus Hristos și au primit direct puterea Duhului Sfînt. Evangheliile au păstrat numeroase texte în care se vorbește despre cele trei Persoane ale ființei lui Dumnezeu, fie la un loc, fie în mod deosebit. Înainte de înălțarea Sa, Iisus poruncește aposto-

lilor Săi : «Mergeți, deci, faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt» (Matei 28, 19). Acesta este textul citat cel mai adesea de ortodocși, în controversă cu cei ce negau identitatea ființei lui Dumnezeu în cele trei Persoane, deoarece textul biblic devenise formula sacramentală a botezului. Iisus Se prezintă și lucrează ca Fiul lui Dumnezeu, referindu-Se totdeauna la celelalte Persoane : «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată. Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sinul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut» (Ioan 1, 18). «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicînd aceasta, a suflat asupra lor și a zis : Primiți Duh Sfânt» (Ioan 20, 21-22). Sau : «Iar cînd va veni Mîngîietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine» (Ioan 15, 26).

Sfîntul Ioan recurge la noțiuni filosofice despre existența Logosului în comuniunea lui Dumnezeu : «La început era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul»... «Și Cuvîntul (Logos) S-a făcut trup (sarx) și S-a sălășluit între noi și am văzut slava (doxa) Lui, slavă ca a Unuia-Născut (monogenous) din Tatăl (patros), plin de har și de adevăr» (Ioan 1, 14). Dar față de străini Iisus evita o mărturisire directă.

Tradus în fața sinedriului arhierelor și bătrînilor din Ierusalim, Iisus tăcea. Arhiepiscopul I-a zis atunci : «Te jur pe Dumnezeul cel viu, să ne spui nouă dacă ești Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu. Iisus i-a răspuns : Tu ai zis» (Matei 26, 63b-64a).

În scrierile Apostolilor, credința în Dumnezeu-Sfînta Treime este, de asemenea, mărturisită în mod clar. Creștinii sînt binecuvîntați și salutați în numele Treimii : «Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Duhului Sfînt să fie cu voi cu toți» (II Cor. 13, 13). «Har vouă și pace de la Dumnezeu Tatăl nostru și de la Domnul Iisus Hristos» (II Cor. 1, 2). Credința în Treime face parte din crezul creștin : «Îți poruncesc înaintea lui Dumnezeu, Cel ce aduce toate la viață, și înaintea lui Iisus Hristos, Cel ce în fața lui Pontiu Pilat a mărturisit mărturia cea bună» (I Tim. 6, 13). «Noi am văzut și mărturisim că Tatăl a trimis pe Fiul, Mîntuitor al lumii» (I Ioan 4, 14). Cine crede în Dumnezeu, crede în Fiul Său, pe Care L-a trimis în lume, ca prin El lumea să aibă viață. «Cine mărturisește că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu rămîne în el și el în Dumnezeu» (I Ioan 4, 15). «Cine este cel ce biruiește lumea dacă nu cel ce crede că Iisus este Fiul lui Dumnezeu. Acesta este Cel care a venit prin apă și prin sînge, Iisus Hristos, nu numai prin apă, ci prin apă și sînge ; și Duhul este Cel care dă mărturie, pentru că Duhul este adevărul. Căci sînt Trei care mărturisesc în cer : Tatăl, Cuvîntul și Duhul Sfînt, și acești trei Una sînt» (I Ioan 5, 5-7).

Despre Iisus Hristos, Apostolul Pavel afirmă că este «chipul lui Dumnezeu nevăzut» (Col. 1, 15), că toate s-au făcut prin El și pentru El, El fiind mai înainte de toate și toate sînt menținute în existență prin El (cf. Col. 1, 16-17). Fiul este revelația deplină și finală (Rom. 8, 32) a tainei lui Dumnezeu (Col. 1, 27).

Despre Duhul Sfînt ca prezență personală a lui Dumnezeu există multe mărturii biblice. El inspiră pe scriitorii biblici : «Trebuia să se îm-

plinească Scriptura aceasta pe care Duhul Sfânt, prin gura lui David, a spus-o dinainte despre Iuda» (Fapte 1, 16). Duhul împarte darurile împărăției celor prezenți la Cincizecime : «S-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, precum Duhul le dădea să grăiască» (Fapte 2, 4). Petru întrebă pe Anania : «Anania, de ce satana a umplut inima ta, ca să minți Duhului Sfânt și să dosești o parte din prețul țarinei ? ...Nu ai mințit oamenilor, ci lui Dumnezeu» (cf. Fapte 5, 3 și 4). Duhul este cel care asistă colegiul apostolilor și presbiterilor când aceștia angajează Biserica într-o doctrină de credință : «Duhul Sfânt și noi am hotărât să nu vi se pună nici o greutate în plus în afară de cele ce sînt necesare» (Fapte 15, 28).

Prin urmare, în Noul Legământ realizat prin întruparea Fiului, s-a desființat separarea între ființa lui Dumnezeu și energiile Sale divine. De la experiența istorică, teofanică, a lui Dumnezeu s-a trecut la comuniunea ontologică cu energiile Sale. Profeții au dat mărturie despre prezența și lucrarea lui Dumnezeu ; Apostolii comunică energiile divine ce iradiază din umanitatea lui Iisus Hristos : «Din aceasta cunoaștem că rămînem în El și El întru noi, fiindcă ne-a dat din Duhul Său» (I Ioan 4, 13).

4. Semnificația religiilor monoteiste pentru creștinism

Creștinismul nu este singura religie *teistă*, care se referă la existența unui singur Dumnezeu, principiu creator, revelator, proniator, pe baza unor revelații divine păstrate în scrieri sacre. Există religii, credințe și sisteme religioase care au în centrul lor credința într-o realitate divină transcendentă, absolută, cu caracter personal sau impersonal, căreia i se atribuie diverse nume sau personificări, realitate ce poate fi cunoscută pe multiple căi. Această realitate divină ultimă, transcendentă și immanentă în același timp, poate fi numită și invocată ca Iahve-Domnul Savaot (iudaism), ca Alah — islamism, ca zeitate întreită : Osiris, Isis, Horus (religia egiptenilor), ca divinitate compusă : Brahma, Vishnu și Shiva (religia Trimurti, a indienilor), ca principiu universal care guvernează întreaga ordine creată și umanitatea (religiile asiatice orientale), ca principiu al armoniei cosmice (budism), ca legea sau Calea supremă (taoism), ca prezență a divinului în natură (Shinto) etc. Aceste religii și sisteme religioase au propriile lor cărți sacre : Vechiul Testament — iudaism, Qur'an — islamism, Tao-te-king — cartea lui Laotze — taoism.

Creștinismul are caracterul său propriu, atît în ce privește conținutul revelației divine, cît și perspectiva religioasă asupra realității, fizice, istorice, umane. Acest caracter nu poate fi invocat nici pentru a motiva un antagonism contra celorlalte religii, nici pentru a propune un sincretism teologic artificial. Dat fiind pluralismul religios, o comparație globală a creștinismului cu celelalte religii nu este concludentă. Legătura creștinismului cu religia iudaică și cu Scripturile ei — Tora — merită o metodă particulară de comparație, care să țină seama atît de căile de auto-revelație a lui Dumnezeu, cît și de conținutul cunoașterii Acestuia, în ambele religii. Sînt ele două versante ale aceleiași revelații : Dumnezeu transcendent în Vechiul Testament, Dumnezeu întrupat în Noul Testament ?

Să notăm câteva din elementele proprii creștinismului :

a. *Revelația divină personală în istorie.* Dumnezeu însuși Se revelează în persoana istorică a lui Iisus Hristos. Cunoașterea lui Dumnezeu e bazată pe actele Sale revelatoare în istorie, pe experiența personală a acestor acte. În aceste acte revelatoare, Dumnezeu ne-a dat din Duhul Său (I Ioan 4, 13), adică descoperă și dăruiește cunoașterea despre ceea ce este El însuși. Dumnezeu revelează numai pe Dumnezeu, Iisus Hristos nu este un profet sau un mesager. Pentru celelalte religii «revelate», Dumnezeu vorbește prin profeți, trimite mesajul Său printr-un «instrument», într-un anumit spațiu și timp. În creștinism, Vechiul Adam a oferit lui Iisus Hristos umanitatea sa ; la rîndul său, Noul Adam S-a dat pe Sine și S-a făcut cunoscut ceea ce El este prin natură. Revelația se face într-un limbaj uman, după condițiile care sînt date celor ce au făcut experiența actelor revelatoare.

b. *Dogma întrupării.* Dumnezeu este o ființă în trei persoane, din care una Se întrupează, ia trup uman, istoric, pe care-l transfigurează. În centrul creștinismului stă credința că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu (cf. I Ioan 2, 22 ; 3, 23 ; 4, 15 ; cf. Matei 16, 16), trimis de Tatăl ca «mîntuitor al lumii» (cosmos) (I Ioan 4, 14). Întruparea nu este nici degradare, nici înfrîngere a lui Dumnezeu. Celelalte principale religii monoteiste (iudaismul și islamismul) socotesc că întruparea, ca și Pătîmirea pe cruce ar fi incompatibile cu puterea lui Dumnezeu ; ele ar denota un eșec al profetului și deci o înfrîngere a lui Dumnezeu. Cel răstîgnit nu ar fi Fiul lui Dumnezeu, ci un altul care a luat asemănarea fizică a lui Mesia. Crucea ar fi o invenție a imaginației religioase. Or, pentru creștin, întruparea nu este un act de idolatrie sau de decădere a lui Dumnezeu, ci un act de manifestare (phania) a lui Dumnezeu prin Fiul întrupat, în Duhul Sfînt.

c. *Misterul lui Dumnezeu cel întreit.* Dumnezeu Se revelează ca treime de persoane, deoarece în constituția și ființa Sa este un Dumnezeu personal. El nu este un *Deus ex machina*, ci o personalitate în realitatea Sa ființială, și de aceea este posibilă experiența Sa în prezența și în actele Sale revelatoare din istoria umană. Cele mai multe religii orientale au accentuat dimensiunea de mit a lui Dumnezeu, deoarece pentru ele absolutul este o transcendență împinsă la extrem, încît își pierde caracterul personal. De unde, o teologie prea «negativă» și simbolică, o mentalitate religioasă care se exprimă numai în paradoxuri și mituri (la extrema cealaltă stă mentalitatea prea raționalistă).

Problema este cum se tratează teologic aceste religii și sisteme religioase care dau lui Dumnezeu diverse nume și îi atribuie multiple sensuri ? Ce sugerează aceste religii, în special cărțile lor sacre, pentru interpretarea creștină a lui Dumnezeu, pentru sensul creștin al mîntuirii, pentru teologia creștină ? Cum se tratează «teologic» aceste revelații ? Cum se tratează istoria unică a lui Hristos în istoria mîntuirii propusă de aceste religii ?

Astăzi se încearcă, depășindu-se mentalitatea abordărilor negative a celorlalte religii, o evaluare «teologică» a concepției despre Dumnezeu și despre realitatea divină ultimă, așa cum acestea sînt exprimate în cărțile

sacre, în riturile și spiritualitatea altor religii. Aceste religii teiste și universaliste (iudaism, islamism, hinduism, budism, religiile africane etc.) nu numai că nu pun la îndoială existența unui Dumnezeu transcendent — ultima realitate care transcende ființa fără nume — ci și-au formulat propria lor teologie, sub formă de definiții metafizice și explicații ale ființei ultime, precum și o spiritualitate care e bazată pe experiența lui Dumnezeu ca *ultimul, sau Altul*. Din nou, ce sugerează «revelațiile» și experiențele acestor religii pentru modul creștin de a vorbi de transcendența lui Dumnezeu? Ce valoare teologică are experiența religioasă a credincioșilor altor religii? În ce măsură concepția despre *semina Verbi* — semințe ale adevărului care sînt răspindite de Duhul Sfînt în afara limitelor vizibile ale Bisericii — conduce la recunoașterea unor intuiții profunde și valori autentice în celelalte religii?

Aceste religii și sisteme religioase au fost determinate de anumite experiențe sociologice și istorice, de factori culturali și necesități de ordin psihologic; în același timp ele influențează practici și rituri de «mîntuire», acțiuni sociale și poziții politice, unele detrimental pentru individ și pentru comunitate (de pildă, influența hinduismului, vechi și modern, asupra rolului femeii în societate, rolul religiei în organizarea politică și economică a societății japoneze, filosofia teocrației și monarhiei în statele religioase etc.). Pentru credința religioasă, istoria este un mediu al prezenței și acțiunii lui Dumnezeu. În felul acesta, creștinismul poate colabora cu aceste religii în multe domenii practice sociale: dreptatea, pacea, libertatea.

În fine, istoria misiunilor creștine cunoaște un capitol negativ în ce privește metodele de «convertire» a păgînilor. Astăzi aceste metode sînt respinse. Problema indigenizării, a «inculturalizării» Evangheliei, prin folosirea elementelor pozitive din cultura celor ce primesc Evanghelia, rămîne mereu necesară. Pavel n-a ezitat să predice intelectualilor din Atena — care venerau un «Dumnezeu necunoscut» —, că, ei creștinii adoră un Dumnezeu care este inima întregului univers. «În El noi trăim și ne mișcăm și sîntem» (Fapte 17, 28a). Creștinismul apostolic și patristic s-a acomodat în contextul mentalității ebraice din Palestina, al iudaismului elenistic (teologa eliberării din America Latină se referă la aspecte specifice ale tradiției iudaice din Vechiul Testament, cum ar fi *Exodul*) și lumea greco-romană. Teologia și exegeza creștină au fost determinate de timp și loc, de contextul cultural și situația istorică a celor ce au făcut experiența lui Dumnezeu în întîlnirea cu Hristos.

Firește, există diferite concepții și idei false despre ființa lui Dumnezeu în multe credințe și speculații zis religioase. Vechiul și Noul Testament se ridică viguros împotriva politeismului și idolatriei (Deut. 5, 7-9; Fapte 7, 41-43).

5. Sfînta Treime — ca articol de credință

«Teologie» și «iconomie».

În secolul al XIV-lea Grigorie Sinaitul (1255-1346) spune că: «Definiția drepte 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, a o 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, dumnezeiască și omenească» (*Capete despre dogme*, 26, în *Filoc. rom.*, vol. 7, p. 100). Întreaga dogmatică ortodoxă se concentrează astfel în două mari capitole : dogmele Sfintei Treimi (*trialogia*), adică pluralul ipostaselor și singularul firii dumnezeirii ; dogmele iconomiei în trup a unuia din Treime (*hristologia*), adică singularul persoanei și pluralul firilor.

Într-adevăr, începînd cu secolul al IV-lea, dogmatica ortodoxă face o distincție între *theo-logia*, adică învățătura despre existența în sine a lui Dumnezeu-Sfînta Treime, despre ființa sau dumnezeirea comună celor trei persoane și relațiile lor ipostatice intratreimice și *ikonomia*, adică învățătura despre Revelația și opera Sa personală în istorie, despre Întruparea și Răscumpărarea operate de Dumnezeu, prin persoana Cuvîntului întrupat și în puterea Duhului Sfînt.

Această distincție este menționată de numeroși părinți și scriitori bisericești. Unii se ocupă pe larg cu *teologia*, ca doctrină despre Sfînta Treime, ca Eusebiu de Cezareea, care a scris în 337 o lucrare despre *Teologia bisericească*, în care atribuie Sfîntului Ioan Evanghelistul supranumele de «teologul» (I, XX ; II, XIII, și în *Istoria bisericească*, I, 1, 7 ; 11, prolog) ; Dionisie Areopagitul, autorul tratatului *Despre Teologia mistică*, în care face deosebire între teologia simbolică, mistică și teologia filosofică, demonstrativă ; Vasile cel Mare (*Omîlie la Psalmi*, 28, P.G. 29, 284-C), sau Grigorie de Nazianz (*Cuvîntarea* 34, 15, în P.G. 36, 253-C). Alții se ocupă cu precădere de *iconomia* ca doctrină despre întrupare și mîntuire, care sînt inseparabile de creație, aceștia fiind : Justin Martirul (*Dialogul*, 87, 5, în P.G. 6, 648-C) ; Grigorie de Nazianz (*Cuvîntarea* 28, 3, în P.G. 36, 29-B). Iar alții se referă în mod explicit la ambele : Eusebiu (*Istoria bisericească*, 1, 1, 7, în P.G. 20, 52-B) ; Teodoret (*Istoria bisericească*, 2, 31, 8, în P.G. 3, 909) ; Socrate (*Istoria bisericească*, 7, 32, 3, în P.G. 67, 808-D) ; Vasile cel Mare (*Despre Duhul Sfînt*, 12, în P.G. 32, 85-A) ; Grigorie de Nazianz (*Cuvîntarea* 23, 6, în P.G. 35, 1157-A). Maxim Mărturisitorul compară *teologia și iconomia* cu smirna și giulgiul (*Pyrrus*, în P.G. 91, 348-C ; cf. Teodoret, *Cant.* 3, 6, în P.G. 2, 83), iar Proclu găsește prefigurarea lor în purpura și visonul (Pilde 31, 22), din care este făcută haina femeii virtuoaase, simbolul Bisericii (P.G. 87, 1540-D). Aplicată la hristologie, *teologia* se referă la dumnezeirea lui Hristos, pe cînd *iconomia*, la umanitatea Acestuia (cf. Maxim, *Ambigua*, cap. 139, trad. rom., p. 322).

Astfel, *teologia* — Treimea în transcendența ei divină —, și *iconomia* — Treimea în imanența ei istorică —, constituie pentru gîndirea patristică cele două versante ale dogmaticii ortodoxe, iar această distincție are nu numai o valoare sistematică, speculativă, ci corespunde istoriei mîntuirii. Adică, *Theologia* — cunoașterea lui Dumnezeu în Sinea Sa este posibilă din cauza *iconomiei*, a revelației și lucrării Sale personale prin Cuvîntul și în Duhul Sfînt, ca istorie a mîntuirii realizată prin misiunea poporului Israel și a Bisericii.

*Formularea dogmatică de către Sinoadele ecumenice
din 325 și 381*

Necesitatea acestei formulări s-a ivit o dată cu trecerea de la o interpretare monoteistă a ființei lui Dumnezeu, de tipul Vechiului Testament, care insista asupra unității dumnezeirii, la o interpretare *trinitară*, de tipul Evangheliilor, care readuce în prim plan persoanele în care subzistă dumnezeirea. Cea dintâi mențiune despre aceasta se află sub forma unui crez: «Căci deși sînt unii numiți dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt, — precum și sînt dumnezei mulți și domni mulți —, totuși pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sînt toate și noi întru El, și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sînt toate, și noi, prin El» (I Cor. 8, 5-6).

Această trecere de la concepția monoteistă la învățătura despre triada ipostatică n-a fost ușoară. Chiar pentru scriitorii bisericești din primele secole există ezitări. După Iustin († 163), Cuvîntul este «celălalt Dumnezeu», care S-a arătat lui Avraam (Fac. 18, 1-3), «alt Dumnezeu», în afară de Creatorul tuturor (*Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. LVI). Clement Alexandrinul (150-211) spune că diferența dintre Tatăl și Fiul poate fi comparată cu cea dintre nevăzut și văzut. Toți scriitorii bisericești din această perioadă, în special apologeții, constată că la originea acestor ezitări și dispute în legătură cu dogma trinitară se află, în primul rînd, tendințele monoteiste de tip iudaizant (un fel de monarhianism reducționist), iar în al doilea rînd ar fi politeismul helenistic, ambele neavînd curajul să accepte nici întruparea personală în istorie a lui Dumnezeu, pe Dumnezeu-Emanuel, nici manifestarea (epiphania) lui Iisus Hristos la timpul fixat (cf. I Tim. 6, 14-15).

Este adevărat că învățătura despre Dumnezeu cel unic în ființă și întreit în persoane s-a încheșat destul de timpuriu și apare în simbolurile de credință din secolul al II-lea (Teofil al Antiohiei). Totuși, neclarități și neînțelegeri în ce privește identitatea, natura și unitatea persoanelor Sfintei Treimi au continuat să existe, ceea ce a determinat Biserica să angajeze autoritatea sa învățătoarească în formularea unor articole de credință. Prima etapă a fost Sinodul ecumenic de la Niceea în 325, cînd s-a redactat prima parte a Crezului ortodox, inclusiv propoziția: «Și în Duhul Sfînt». De abia în 381, la al doilea Sinod ecumenic, ținut la Constantinopol, Biserica a reușit să afirme clar că «Dumnezeu cel viu, unic în ființă și întreit în Persoane» este articolul de credință fundamental al creștinismului.

De atunci, Biserica Ortodoxă nu a încetat să afirme că orice teologie este trinitară, că principiul trinitar este cheia de înțelegere a ființei lui Dumnezeu, a ființei Bisericii, a misterului persoanei. Dumnezeu este treime de persoane, nu separate ci unite, treime în unime, unime întreit numărată: unime după ființă, treime după ipostasuri. Dumnezeire unică și veșnică în Dumnezeu-Tatăl și în Dumnezeu-Fiul și în Dumnezeu-Sfîntul Duh, dar nu trei dumnezei. Acestea sînt contribuții unice ale tradiției răsăritene în istoria doctrinei creștine. Ea a adoptat această perspectivă trinitară nu numai față de iudaism, cu monoteismul lui, ci și față de filosofia neoplatonismului, pentru care *Unul* era un concept metafizic fundamental.

«Dogma de la Niceea» :

Fiul de-o-ființă (*homoousios*) și co-etern cu Tatăl

Convocat la cererea împăratului Constantin cel Mare († 337), la Niceea, Bythinia, în 325, în timpul papei Silvestru I, cel dintâi Sinod ecumenic a discutat problema naturii divine sau dumnezeirii Fiului, problemă ridicată de Arie, un preot din Alexandria. Arie susținea că Cuvîntul este, după natură, radical diferit de Tatăl și subordonat Acestuia. Tatăl și Fiul au două naturi diferite și separate. Tatăl este veșnic, nu are început și este necreat, pe cînd Fiul are un început, fiind creat, mai tîrziu, de Tatăl din ceea ce nu există, din neființă. Tatăl a existat înainte de Fiul. Arie recurge la tot felul de speculații raționaliste, zicînd de pildă că dacă Fiul ar fi fără început, atunci ar fi fratele Tatălui, nu Fiul Acestuia. Desigur, Fiul este o creatură specială, nu Dumnezeu în sens strict ființial, fiind primul născut dintre creaturi. «Unul-Născut» înseamnă pentru Arie unul creat direct ca fiu de Dumnezeu, iar «Dumnezeu din Dumnezeu» are sensul de creat Dumnezeu de Dumnezeu. Prin urmare, Cuvîntul este Fiu și Domn și chiar Dumnezeu nu în mod necesar și substanțial, ci pentru că Dumnezeu-Tatăl a voit să-L facă așa.

Pentru cei ce puneau un accent deosebit pe argumentul soteriologic al dumnezeirii lui Iisus Hristos, ca și al întrupării lui Dumnezeu, ca de pildă Sfîntul Atanasie (293-373), care a participat la Niceea și a combătut arianismul, a spune că Mîntuitorul este o creatură înseamnă o absurditate. Episcopul Alexandru al Alexandriei condamnă fără ezitare opiniile lui Arie. După din preoție, Arie se adresează lui Eusebiu de Nicomidia, care va deveni partizanul și sprijinitorul acestuia. Într-adevăr, la sinod se organizează două grupuri oponente : unul condus de Eusebiu de Nicomidia, care a prezentat o versiune extremă a arianismului («Fiul este o creatură»); altul condus de Alexandru de Alexandria, care susținea că Fiul este unul cu Tatăl după ființă și eternitatea Sa.

Sinodul din Niceea condamnă arianismul, fără echivoc. Sinodul afirmă că Iisus Hristos este însuși Fiul lui Dumnezeu, născut din eternitate din persoana Tatălui, născut nu creat, Dumnezeu prin ființa Sa identică cu a Tatălui. Pentru a defini unitatea de esență — dumnezeirea și co-eternitatea Cuvîntului întrupat cu Tatăl — sinodul folosește termenul teologic *homoousios*, de-o-ființă, consubstanțial, în sensul că există o unire esențială absolută între Tatăl și Fiul întrupat. Fiul întrupat e Dumnezeu prin ființa Sa, identică cu a Tatălui, de care diferă numai în personalitatea Sa. Arienii se opun acestui termen spunînd că nu se află în Biblie. Termenul fusese respins de un sinod din Antiohia în 268, pe motivul că sugera o erezie. De altfel, în deceniile următoare, interpretările diferite cu privire la *homoousios* vor da naștere la tot atîtea versiuni ale arianismului. De fapt, chiar la sinod, unii ca Eustatius al Antiohiei și Marcelus de Ancira, deși oponenti ai lui Arie și Origen, cît privește subordinaționismul acestora, și fără să nege dumnezeirea după ființă a Fiului, sînt totuși contra lui *homoousios*, deoarece ar sugera o unitate a lui Dumnezeu în care nu poate să existe cele trei persoane ale Treimii. Ei susțin că Dumnezeu este unul, dar se face cunoscut în trei moduri de acțiune sau stări de revelație, deci o trinitate pentru scopul revelației (această tendință este de-

numită modalism sau sabelianism). Sinodul condamnă arianismul, dar nu se referă la această interpretare. Sinodul nu se pronunță cu privire la dogma trinitară în totalitatea ei ; de aceea s-a oprit la «și în Duhul Sfint».

La sinod a participat Osius de Cordoba, trimisul lui Constantin (din 324 împărat pe tot imperiul) în Orient, care a acceptat declarația de credință. În Occident, doctrina trinitară despre unitatea de ființă (substantia) era deja formulată încă din timpul lui Tertulian († 220).

Prin decret imperial, sinodalii care nu au semnat crezul și anatema nu mai au dreptul să exercite funcția lor. Arie este exilat și apoi uitat de toți. Totuși, după Niceea, criza ariană a continuat în alte versiuni (vor fi examinate la capitolul «Controverse și erezii antitrinitare»), mai ales în perioada 351-361, când semi-arienii au fost sprijiniți de Constanțiu (care din 353 conduce tot imperiul). Aceștia au ocupat timp de 40 de ani bisericele ortodoxe din Constantinopol. Valens, împărat în partea orientală din 364, este botezat arian în 366.

Un articol de credință conform Tradiției (Botezului) :

**Duhul Sfint, «Cel ce cu Tatăl și cu Fiul
este împreună adorat și mărit»**

Sinodul II ecumenic, Constantinopol 381, conceput ca sinod al episcopilor din Orient, este convocat de împăratul Teodosie I (378-395), care din 380 guvernează partea orientală a imperiului roman, urmînd lui Grațian. Episcop de Roma este papa Damasus (366-384). Scopul sinodului este de a se pronunța în legătură cu afirmația pnevmatomahilor («dușmani ai Duhului»), formulată de Macedonie din Constantinopol, că Duhul Sfint este o «creatură». Sinodul s-a referit și la diversele variante ale arianismului.

Mai întii, este de remarcat participarea la sinod a unei pleiade de mari teologi și personalități bisericești ale timpului : Meletie de Antiohia, Grigorie de Constantinopol, Timotei al Alexandriei, Chiril al Ierusalimului, Ghelasie al Cezareii Palestinei, Grigorie de Nyssa, Petru de Sevasta, Amfilohie de Iconiu, Diodor de Tars. La președinția sinodului s-au succedat : Meletie al Antiohiei, Grigorie și Nectarie de Constantinopol. În al doilea rînd, sinodalii sînt conștienți de rolul capital al terminologiei trinitare, nu numai pentru exprimarea doctrinei ortodoxe în totală fidelitate față de «dogma de la Niceea», ci și în vederea păstrării unității ecumenice între diverse interpretări care divizau Biserica, pentru practica pastorală și tactica «iconomică» a ortodocșilor. Tocmai din această cauză, termenul *homousios*, termen apropiat pentru a defini consubstanțialitatea Fiului întrupat cu Tatăl, n-a putut să fie impus. Sfîntul Vasile, a cărui teologie trinitară a influențat în mod absolut sinodul, deși murise cu doi ani în urmă, în 379, n-a cerut ca să fie aplicat, în crez, Duhului Sfint. Preferînd termeni și nume care se găsesc în Sfînta Scriptură și în practica liturgică, și care pot obține consensul tuturor, Sfîntul Vasile folosește cu precădere termenul *homotimos*, în sensul că Duhului i se cuvine o adorare și cinste identice cu cea a Tatălui și a Fiului.

Un sinod ținut în Antiohia în 362 condamnase din nou arianismul dar și părerea că Duhul este o creatură, separat după ființă de Fiul. Sinodul acceptă *homousios*, născut din «ousia» Tatălui. *Ousia* este folosit pentru a nega ideea lui Arie că Fiul a fost creat din ceea ce nu exista, din nimic.

Alții acceptă consubstanțialitatea Fiului întrupat, cu Tatăl, dar nu a Duhului. Sinodul din Alexandria a arătat că persistă o confuzie referitoare la relațiile între Persoanele divine și că terminologia folosită pînă acum trebuie să fie clarificată. De pildă, termenul *hypostasis* este ambiguu, fiind folosit cu sensuri diferite în două afirmații : Dumnezeu are o ipostasă, adică o ființă — ousia ; Dumnezeu are trei ipostase, adică Persoane. Sinodul, pornind de la principiul că diferențele verbale nu sînt importante cîtă vreme sensul este același, găsește că cele două afirmații de mai sus sînt acceptabile dacă prima (trei ipostase) nu înseamnă *triteism*, iar a doua (o ipostasă) nu duce la modalism (sabelianism).

Preocupat să evite termeni abstracți și necunoscuți, Sinodul ecumenic din 381 recurge la denumiri și expresii biblice, acceptate în limbajul liturgic. «Cred și în Duhul Sfînt, Domnul, de viață făcătorul, care din Tatăl purcede, care cu Tatăl și cu Fiul este împreună adorat și mărit, care a vorbit prin profeți». Toți termenii sînt biblici : II Cor. 3, 17-18 ; Ioan 6, 63 ; Romani 8, 2 ; II Cor. 3, 6 ; Ioan 15, 26 ; I Cor. 2, 12 ; II Petru 1, 21. Sinodul a schimbat *para* — de la (Ioan, 15, 26) cu *ek* — din (cf. I Cor. 2, 12) (qui a Patre procedit — qui ex Deo est). Expresia «din Tatăl purcede» recunoaște «monarhia» Tatălui, dar și persoana ca entitate individuală de existență a lui Dumnezeu. Expresia «cela ce cu Tatăl și cu Fiul este împreună închinat și mărit» este folosită ca echivalență cu *homoousios*, pentru a exprima consubstanțialitatea și co-eternitatea lui Dumnezeu ca treime de persoane. Este luată direct din vocabularul Sfîntului Vasile cel Mare, care, în lucrarea sa *Despre Duhul Sfînt*, examinează doxologiile biblice și liturgice cu caracter treimic, de pildă : «Slavă Tatălui și Fiului împreună cu Duhul», sau «prin Fiul în Duhul Sfînt». În apărarea acestora, Sfîntul Vasile se bazează pe texte biblice, în special Matei 28, 19, dar și pe tradiția kerygmatică, deoarece textul devenise invocare sacramentală, ca formulă a Botezului. De aceea, el a putut spune că credința ortodoxă este conformă botezului : «Noi credem așa cum sîntem botezați și noi doxologim așa cum noi credem», stabilind astfel principiul *lex orandi, lex credendi* (vezi *Despre Duhul Sfînt*, cap. 27 și 29).

Sinodul din 381 (canonul 1) condamnă în ansamblu pe semiarieni (sau macedonieni — de la Macedonia) numiți pnevmatomahi.

6. Contribuția Părinților capadocieni

În fixarea dogmei și terminologiei trinitare, Ortodoxia a avut contribuția unor personalități și gînditori de o mare autoritate teologică : Atanasie de Alexandria (293-373), Grigorie de Nazianz (330-390), Grigorie de Nyssa (331-395), Vasile de Cezareea (329-379), Chiril al Alexandriei (380-444), Chiril al Ierusalimului († 386), Ioan Hrisostom (354-407), Asterius de Amasia (†410). Sinodul ecumenic din 381, prin reafirmarea crezului de la Niceea, prin completarea acestuia cu articolul de credință despre Duhul Sfînt, prin condamnarea arianismului (în cele trei forme cunoscute) și a pnevmatomahilor, constituie un triumf al teologiei «Părinților capadocieni» sau «neo-niceeni». Într-adevăr ei explică «dogma de la Niceea», raportul între substanța divină *una* și trei Persoane ale Treimii.

Sfântul Vasile de Cezareea (330-379), cunoscut ca mare organizator și liturghist, a scris *Împotriva lui Eunomius* (3 cărți) și *Despre Duhul Sfânt*, contribuind la popularizarea termenilor trinitari prin textele de cult. De altfel, el a făcut o profundă exegeză doxologiei tradiționale: «Mărire Tatălui și Fiului, împreună cu Duhul Sfânt». Pentru acesta, doctrina ortodoxă este aceea care învață o *ousia* și trei *ipostase*. Acești termeni nu sînt sinonimi, deci nu trebuie să fie folosiți fără distincție: *Ousia* nu este o negație, ci ființa lui Dumnezeu, centrul Său neapropiat și neobiectivat.

După părerea sa, Eunomie care învață că Fiul, fiindcă este născut, nu este Dumnezeu în sens strict, deoarece Dumnezeu nu poate comunica natura Sa avînd ca proprietate *nenășterea*, face confuzie între *eternitate* și *nenăștere*. Nașterea se aplică numai existențelor materiale create, zicea Eunomie. A fost deci un timp cînd Fiul n-a existat (Arie era de aceeași opinie, anume că Fiul nu exista cînd S-a născut). Dimpotrivă, Sfântul Vasile afirmă că Fiul e născut veșnic, are o naștere eternă. *Nenașterea* Tatălui înseamnă că Acesta are propria lui cauză, principiu.

Sfântul Vasile a combătut opinia care pretindea că Duhul este o creatură. El susține dumnezeirea și consubstanțialitatea Tatălui și Fiului, inclusiv *homoousios*. El nu numește *Duhul homoousion*, ci *homotinon*.

Sfântul Vasile e cunoscut prin argumentarea biblică a doctrinei trinitare, exegeza fiind la baza teologiei dogmatice, ca și prin importanța acordată tradiției liturgice ca regulă de credință. De asemenea, el a compus o *liturghie* în care aplică principiul *lex orandi — lex credendi*.

Sfântul Grigorie de Nazianz (329-389), «teologul», scriitor, poet și predicator de mare talent, este cunoscut mai ales pentru *Cuvîntări teologice*, scrise pentru a combate părerile anomeienilor, eutihienilor și pnevmatomahilor. Lui i se datorează cîteva precizări esențiale de termeni.

Grigorie de Nazianz distinge în «iconomia» divină trei perioade (cf. Evrei 12, 26-27): Legea Vechiului Testament, Evanghelia lui Hristos, Cincizecimea sau Venirea Duhului Sfânt. Fiecare perioadă revelează o persoană distinctă a Sfintei Treimi. În a treia perioadă, după Cincizecime, Dumnezeu se descoperă ca Sfântul Duh.

Pentru Sfântul Grigorie, Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt reprezintă termeni de relație, adică desemnează relațiile interne între cele trei Persoane. Desigur, există particularități comune sau caracteristici treimice. Aceste nume nu se referă însă la substanța divină identică și comună, ci la originea, la principiul fiecărei persoane. «Dumnezeu-Tatăl nu se referă nici la ființă, nici la lucrare, ci la relația de origine și de comuniune ființială ce există între Tatăl și Fiul. Aceste distincții personale sînt: *nenășterea* (ἀγέννησία) pentru Tatăl; *nașterea* (γέννησις) pentru Fiul; *purcederea* (ἐκπόρευσις) pentru Duhul Sfânt. Doctrina de la Niceea trebuie să fie înțeleasă în același sens: o singură ființă — substanță, în trei ipostase — persoane. Deosebiri după atribute sau lucrări, de pildă: Tatăl este ființa transcendentă absolută, iar Fiul are rolul de a face relația cu lumea creată, duc la subordinatism și la arianism.

Teologia trebuie să recunoască Tatălui atributul de principiu, de origine, al Fiului, prin naștere, al Duhului, prin purcedere. Tatăl este originea dumnezeirii care se vedește în Fiul și în Sfântul Duh, în primul ca Fiu născut, în cel de al doilea, ca Duh purces. Un Dumnezeu unic și trei

Persoane, fiecare cu proprietatea Sa : «Dar nici să despărțim naturile după învățătura lui Arie, care pe bună dreptate a fost numită nebunie, nici să cădem în sărăcia iudaică și să presupunem un fel de invidie în natura dumnezeiască, atribuind numai celui nenăscut dumnezeirea și temându-ne că în acest caz s-ar pierde pentru noi oarecum divinitatea, mărturisind că este Tatăl unui Dumnezeu adevărat și de-o ființă cu El. În sfârșit, nu trebuie să admitem nici existența altor trei principii primordiale, care se împotrivesc și se războiesc între ele, introducând prin o asemenea greșeală poliariahia elinică, de care abia am scăpat» (*Cuvîntare apologetică. Despre fugă*, cap. 37).

Sfîntul Grigorie de Nyssa (335-394), fratele cel mic al Sfîntului Vasile, teolog și scriitor mistic, încearcă o sistematizare a credinței, după metoda lui Origen (185-255), folosind însă afirmațiile teologice ale celorlalți capadocieni. Într-adevăr, el este de acord cu multe din principiile teologiei lui Origen, mai ales cu metoda alegorică de interpretare a Bibliei, dar nu admite toate concluziile și opiniile acestuia. Ca și Origen, el susține pre-existența sufletelor, numai în mintea lui Dumnezeu, și *apocatastaza*. La rîndul său, Grigorie de Nyssa a influențat, cu teologia sa mistică, pe autorul *Scrierilor areopagitice* (texte atribuite lui Dionisie Areopagitul, convertit de Sfîntul Pavel (cf. Fapte 17, 34), care datează de la sfîrșitul secolului IV).

În lucrarea sa *Despre Sfînta Treime*, Sfîntul Grigorie respinge ideea că în Treime ar fi trei dumnezei. Distingeriile între cele trei persoane nu pot fi stabilite pe baza relațiilor sau lucrărilor lor externe, care implică grade de putere și glorie. Chiar numele derivate din lucrări nu impart ființa. Ceea ce determină distingiile sînt relațiile interne ale persoanelor. Contra lui Apolinarie, Grigorie de Nyssa afirmă integritatea naturii umane a lui Hristos. Ca urmare a unirii ipostatice, are loc comunicarea proprietăților unei naturi către cealaltă natură (comunicatio idiomatum).

Cu părinții capadocieni, doctrinele fundamentale ale creștinismului, ca și terminologia trinitară, sînt definitiv stabilite și organizate, folosindu-se argumente sistematice.

Ei fac o distincție clară între *ousia* și *hypostasis* — termeni folosiți la Niceea ca sinonimi (traduși în Occident cu *substantia*), de unde ambiguitatea care exista în această perioadă a secolului al IV-lea. *Ousia* desemnează esența comună — dumnezeirea, iar *hypostasis* exprimă subzistența personală, individuală. Ființa comună la care participă persoanele este tot atît de reală ca și entitățile personale, ipostatice. Deci, Dumnezeu este o unitate de ființă și treime de ipostase. Distingeriile sau proprietățile ipostatice arată relațiile interne de origine, nu o separare în dumnezeire.

În teologia lor trinitară, aceștia au dat o importanță capitală exegezei biblice, presupuzițiile filosofice și ontologia speculativă fiind restrînse de limite precise. Dacă acești termeni au căpătat vigoare și autoritate, este din cauză că ei au fost folosiți în cult. În fine, comuniunea intratreimică, întruparea Cuvîntului și unirea ipostatică, manifestarea și lucrarea lui Dumnezeu prin energiile divine necreate (cum se poate vorbi de *homousion* dacă *ousia* nu s-a revelat ?), toate acestea rămîn mistere divine, neapropiate și necuprinse în vocabularul chiar simbolic.

7. Terminologia trinitară

Numele divine. Dintr-o perspectivă strict lingvistică, teologia este dependentă de revelația scrisă, care stă la baza creștinismului, cuprinsă în Sfânta Scriptură. Numele divine ale lui Dumnezeu sau despre Dumnezeu, teologia le ia din această revelație. «Dacă vorbește cineva, să vorbească cu cuvintele lui Dumnezeu» (I Petru 4, 11). Prin urmare, «nu este cu putință să spunem ceva despre Dumnezeu și, în general, să înțelegem altceva decât cele care, în chip dumnezeiesc, ni s-au vestit sau ni s-au spus și revelat prin cuvintele dumnezeiești ale Vechiului și Noului Testament» (Sf. Ioan Damaschin, *Doctrina ortodoxă*, I, 2).

Cum poate fi totuși prezentă în limbaj omenesc ființa lui Dumnezeu, în ce măsură cuvintele pot cuprinde personalitatea Sa infinită? Istoria dogmatică înregistrează numeroase metode și categorii teologice folosite în acest scop, desigur după anumite *principii*. Anume :

a) Teologia ortodoxă preferă interpretarea apofatică a ființei divine — adică cunoașterea nu prin negație rațională, ci prin experiență sau unire mistică — ; de aceea folosește termeni doxologici, ai experienței mistice, când vorbește despre Dumnezeu, «nume mai presus de orice nume» (Filip. 2, 9). În lucrarea areopagitică despre *Numele divine* se arată că ființa divină nu poate fi definită, nici limitată de imaginile create, și că însăși noțiunea de Dumnezeu este relativă, deoarece ea se referă la legătura Lui cu creația, nu la misterul ființei Sale transcendentă, adică «esența supraesențială» (cf. *Ierarhia cerească*, XV, 2). Ceea ce se afirmă despre El vine din necesitatea de a comunica faptul că *este* Dumnezeu, ca Cel «din Care este» existența, dar nu și *ce este*. Noi afirmăm despre Dumnezeu câte trebuie să spunem acum, dar noi nu-L putem cunoaște așa cum El Se cunoaște. Numai Sie însuși Își este cunoscut. De aceea, teologia ortodoxă vorbește nu numai de paradoxul Dumnezeirii, ci face o deosebire netă între Dumnezeu și creație, între divin și uman. Dumnezeu nu Se lasă spațializat, localizat, limitat la un loc. Acesta este sensul «înălțării» Sale la cer. Creștinii nu pot obiectiva pe Dumnezeu, nu pot să-L însereze în sfera imanenței. Ei trebuie să evite deci sacralizarea spațiului și timpului în idolatria creației, în sens panteist. Dumnezeu este în afară de toate cele ce există, în sensul că este nemărginit, și tocmai de aceea El le poate cuprinde și susține pe toate, și poate fi prezent în toate.

b) După cum s-a văzut, părinții capadocieni au insistat asupra orientării biblice a teologiei lor, subliniind caracterul personal, ipostatic, al dumnezeirii. În Dumnezeu nimic nu este impersonal, totul este personal. A concepe personalitatea lui Dumnezeu cel viu ca o entitate abstractă, ca o substanță metafizică, înseamnă a face antiteologie. Dumnezeul cel viu se manifestă în acte revelatoare, în istoria concretă a persoanelor și a popoarelor, Se întrupează în viața umană a lui Iisus Hristos.

Pentru Părinți, *treimea de persoane* este categoria care explică ființa lui Dumnezeu. Meritul acestei teologii trinitare constă în aceea de a fi re-luat în modul cel mai realist revelația Noului Testament, potrivit căreia *ousia* (= esență) înseamnă *zoé* (= viață), manifestarea personală a firii (cf. I Ioan 1, 2). Această ecuație teologică *ousia-zoé* ya sta la baza învățăturii despre energiile divine necreate. Lupta Sfântului Grigorie Palama

(1296—1359) împotriva teologilor scolastici latini are deci o importanță capitală. Nici un argument scolastic nu l-a convins de a accepta o fire dumnezeiască fără viață și lucrare personală: Energiile sau harul constituie viața lui Dumnezeu care se revarsă în viața noastră. A vorbi despre esența lui Dumnezeu, înseamnă a vorbi în același timp de personalitatea Lui, care împărtășește harul ca suflu creator și îndumnezeitor. *Epignoza* este tocmai această cunoaștere existențială, mai presus de înțelegerea intelectuală, adică prin întâlnirea personală a lui Dumnezeu în energiile Sale, singura cunoaștere care permite o comunicare ontologică.

c) Părinții n-au ezitat să recurgă la anumite categorii filosofice luate dintr-un mediu cultural determinat și dintr-o epocă determinată. În fața controverselor și ereziilor, Biserica a fost nevoită să facă o sistematizare a credinței, interpretând datele revelației biblice în limitele limbajului uman. De pildă, în legătură cu dogma trinitară, s-a acceptat, când a fost necesar, o terminologie «din afară», dar cu sensul biblic creștin. Astfel: dumnezeirea (*ousia*) este substanța comună a *Treimii*, care există în sine; firea sau natura (*physis*) este realitatea care constituie o ființă; persoana sau ipostasul (*hypostasis*) este subiectul care posedă și asumă în mod individual aceeași natură; idiomele ipostatice (*idiomata*) sînt caracteristicele sau însușirile personale ale ipostasului.

Teologia trinitară are câteva teme principale exprimate cu ajutorul unor termeni analogici :

Treimea sau *trinitatea* desemnează ființa divină unică (*ousia*) în trei persoane (ipostase). *Ousia* (ceea ce există prin sine, ființa) sau *hyperousia* este esența neapropiată, neobiectivată, plenitudinea existenței personale a lui Dumnezeu. *Ousia* sau *dumnezeirea* nu este cauza comună a existenței ipostatice sau a relațiilor ipostatice. Persoanele conțin ființa divină — dumnezeirea, fiecare în modul său propriu (prin nenaștere, naștere, purcedere). Adică Dumnezeu nu este determinat de ființa Sa să devină treime, ca de o cauză exterioară, ci El constituie sau vedește ființa Sa în treime, dă un mod de existență ipostatic, personal dumnezeirii, ca semn al comuniunii și libertății Sale. De unde unitatea de esență, ființială, a lui Dumnezeu; cu alte cuvinte o singură dumnezeire, o singură voință, o singură ființă nedespărțită, o singură stăpînire, fără de început și fără de sfîrșit, închinată și preamărită în Treime : «Și treimea este cu adevărat Treime, neintregindu-se dintr-un număr desfăcut (căci nu e adunare de unități, ca să sufere împărțire), ci subzistență ființială a Unimii întreit ipostatice. Căci Treimea e cu adevărat Unime, fiindcă așa este și Unimea cu adevărat Treime, fiindcă așa subzistă. Deoarece ea este o singură dumnezeire, ce ființează unitar și subzistă treimic» (Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 1, trad. cit., p. 47). Se poate vorbi deci de Unul în Treime, sau Una în ipostasuri, înțelegînd prin aceasta că o ființă identică este împărtășită integral de cele trei persoane, fără confuzie și împărțire. Fiul este de-o ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfînt. Nici unul din Aceștia trei nu se zice, nu se cugetă și nu se numește fără sau afară de ceilalți.

«Credem într-o singură ființă, într-o singură Dumnezeire, într-o singură putere, într-o singură voință, într-o singură activitate, într-un singur principiu, într-o singură stăpînire, într-o singură domnie, într-o sin-

gură împărăție, cunoscută în trei ipostase desăvârșite, dar adorată într-o singură închinăciune, mărturisită și adorată de toată făptura rațională. Ipostasele sînt unite fără să se amestece și despărțite fără să se departe, lucru care pare și absurd. Credem în Tatăl și în Fiul și în Sfîntul Duh, în care ne-am și botezat. Căci astfel a poruncit Domnul apostolilor să boteze, zicînd : *Botezîndu-i pe ei în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh* » (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 8).

Dacă *dumnezeirea* este plenitudinea și centrul ființei lui Dumnezeu, *ipostasa* definește existența de Sine, personală a naturii Sale. Părinții capadocieni identifică ipostasa (hypostasis) cu persoana (prosopon), cu înțelegerea că persoana este ipostasa (= sub-stanță, ceea ce subzistă) a ființei, modul în care ființa divină «subzistă», se realizează și se manifestă. Cele trei ipostasuri au realitatea lor personală, distinctă și liberă, în sensul că persoanele există ca «altele», fără condiționare de ousia. Prin urmare, caracterul ipostatic al ființei, existența concretă care ipostaziază ființa, nu este ceva adăugat, care vine după recunoașterea ousiei, sau e determinată în mo dcauzal de aceasta. Ființa este cunoscută numai ca ipostaziată, cu entități personale, individuale, libere.

Pentru a înțelege raportul dintre *ousia-hypostasis*, trebuie să se țină seama că în primele secole, explicarea doctrinei trinitare s-a făcut în contextul criticii religiei iudaice monoteiste și confruntării cu politeismul («poliarhia») elenistă. Față de «sărăcia» teologiei iudaice (Dumnezeu este cunoscut numai ca «monarhie», nu ca ipostaziat în trei persoane), s-a precizat că dumnezeirea nu este compusă și împărțită ; de aceea *treimea* nu înseamnă triteism, adică trei ființe dumnezeiești distincte, ci trei ipostasuri consubstanțiale. Aceeași ființă este posedată și folosită în mod egal și perfect de Cele trei, dar în mod personal și propriu. Creștinii pot mărturisi deci : Cu adevărat există numai un singur Dumnezeu : Dumnezeu și Cuvîntul și Duhul Lui.

«Spunem că fiecare din cele trei ipostase are o ipostasă desăvârșită, ca să nu admitem o fire compusă desăvârșită din trei ipostase nedesăvârșite, ci o singură ființă, în trei ipostase desăvârșite, simplă, mai presus de desăvârșire și mai înainte de desăvârșire. Prin urmare spunem că ipostasele sînt desăvârșite, pentru că nu gîndim că firea dumnezeiască este compusă. Căci tot ceea ce este compus are ca principiu dezbinarea. Și iarăși spunem că cele trei ipostase sînt unele în altele, ca să nu introducem mulțime și gloată de Dumnezei. Prin cele trei ipostase, cunoaștem că Dumnezeirea este necompusă și neamestecată ; iar prin faptul că ipostasele sînt în aceeași ființă, sînt unele în altele și sînt identice în ceea ce privește voința, activitatea, puterea, stăpînirea și mișcarea ; cunoaștem, ca să spun așa, că Dumnezeirea este neîmpărțită și că este un singur Dumnezeu. Căci cu adevărat există numai un singur Dumnezeu : Dumnezeu și Cuvîntul și Duhul lui» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 8).

Față de «poliarhia» elenistă, teologia creștină a arătat că conceptul «treime» nu implică acceptarea a *trei* principii primordiale. În treime, Dumnezeu-Tatăl este principiu unic, născător al Fiului, purcezător al Sfîntului Duh, în sinul căruia persoanele coabitează în mod nedespărțit. Trebuie deci să se afirme în același timp unitatea ființei și nedespărțirea ipostasurilor.

«Cînd zice Domnul : «Eu și Tatăl una sîntem» (Ioan 10, 30), arată identitatea ființei. Iar cînd zice : «Eu sînt întru Tatăl și Tatăl întru Mine» (Ioan 10, 38), arată nedespărțirea ipostasurilor. Prin urmare, triteiștii, despărțind pe Fiul de Tatăl, cad pe amîndouă părțile în prăpastie. Căci, sau spun de Fiul că este coetern cu Tatăl, dar despărțindu-L de El sînt siliți să spună că nu S-a născut din El și să susțină astfel trei Dumnezei și trei principii, sau zic că S-a născut din Acela, dar despărțindu-L sînt siliți să spună că nu este coetern cu Tatăl și așa să facă supus timpului pe Stăpînul timpurilor. Deci trebuie să păstrăm și pe Dumnezeu cel unul, dar să mărturisim și cele trei ipostasuri, după marele Grigorie ; și pe fiecare cu proprietatea Lui personală. Căci se «împarte», dar «neîmpărțit», și «se împreună» dar «deosebindu-se», după același. De aceea, neînțeleasă este și împărțirea și unirea. Dar unde ar mai fi neînțelesul dacă unirea și despărțirea Fiului și a Tatălui ar fi așa cum este unirea și despărțirea dintre om și om și n-ar mai consta în nimic altceva?» (Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 29, în *Filoc. rom.*, vol. 2, p. 60-61).

Cele trei ipostase în care subzistă ființa divină au nu numai realitatea lor subiectivă, distinctă, ci și interpersonalitatea sau intersubiectivitatea lor personală. În sînul Treimii există o *perihoreză*, o mișcare interpersonală, o comuniune perfectă fără amestecarea ipostasurilor, avînd un singur principiu. Cele trei ipostasuri nu sînt trei principii ale ființei lui Dumnezeu, dar aceasta nu înseamnă că firea sau lucrarea Fiului și a Duhului sînt incomplete. Perihoreza (întrepătrunderea) ipostaselor nu e determinată nici de vreo distanță sau despărțire în sînul lui Dumnezeu, nici nu sugerează vreo deficiență a acestora, luate fiecare în parte. Persoanele există ca altele, în mod liber, dar ele rămîn în comuniunea sau în sînul lui Dumnezeu.

Cu privire la Dumnezeirea cea infinită nu putem vorbi ca despre noi de o depărtare spațială, deoarece ipostasele sînt unele în altele, nu în sensul că ele se amestecă, ci în sensul că sînt unite, potrivit cuvîntului Domnului, care zice : «Eu sînt în Tatăl și Tatăl în Mine». Între ipostasele Dumnezeirii nu există deosebire de voință sau de gîndire sau de activitate sau de putere sau de altceva din acelea care dau naștere în noi la deosebire complet reală. Pentru aceea nu spunem că Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh sînt trei Dumnezei, ci, din contră, că Sfînta Treime este un singur Dumnezeu Fiul și Duhul se raportă la o singură cauză ; nu sînt nici alcătuiți, nici contractați în sensul contopirii lui Sabelie. Căci, după cum am spus, ipostasele Sfîntei Treimi se unesc, nu în sensul că ele se amestecă, ci în sensul că ele există unele în altele ; iar întrepătrunderea reciprocă a ipostaselor este fără contractare și fără amestecare. Ele nu sînt depărtate unele de altele, și nici împărțite în ce privește ființa, în sensul împărțirii lui Arie. Căci dacă trebuie să spunem pe scurt, Dumnezeirea este neîmpărțită în cele ce se împart, după cum în trei corpuri solare, care există unul în altul și sînt nedespărțite, avem o singură unire și apropiere a luminii. Așadar cînd privim la Dumnezeire, la prima cauză, la singura stăpînire și la una și la aceeași, ca să spun așa, mișcare și voință a Dumnezeirii, la identitatea ființei, a puterii, a activității, a domniei, atunci avem în mintea noastră o unitate. Dar cînd privim la acelea, în care este Dumnezeirea, sau ca să spun mai precis, care sînt acelea din care este Dumnezeirea și care sînt de

acolo din prima cauză în afară de timp, de aceeași slavă și nedespărțite, adică ipostasele Fiului și Duhului, atunci trei sînt acelea la care trebuie să ne închinăm (Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 8).

8. Energiile divine necreate

În secolul al XIV-lea, o dispută teologică s-a ivit la Bizanț cu privire la *isihasm* (metodă spirituală care preconizează concentrarea inimii asupra gândului la Dumnezeu și invocării neîncetate a numelui Său : «Doamne Iisus Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, ai milă de mine, păcătosul») și la teologia acestuia despre natura harului divin. În discuțiile cu teologii latini Varlaam de Calabria și Akyndinos despre natura luminii taborice, Grigorie Palama (1296—1359) face distincție între ființa sau esența divină, necreată, neschimbătoare, necuprinsă și negrăită, și energiile divine necreate, adică lucrările sau «ieșirile» prin care Dumnezeu cel viu Se comunică, Se lasă a fi împărțit, Se manifestă și se îndumnezeiește. Termenul indică atît actul de comunicare, cît și conținutul ontologic al acestei comunicări. Este vorba de o participare ontologică la comuniunea divină. Teologii latini, sub pretextul că natura divină este simplă, necompusă și neîmpărțită, spuneau că harul este creat. Pentru Grigorie Palama, trebuie să fie contemplate în Dumnezeu — care nu are o ființă compusă și abstractă — împreună și în același timp, atît dumnezeirea Sa inaccesibilă, cît și lucrarea sau manifestarea Sa prin care devine participabil, lucrare nedespărțită de ființă, dar deosebită de aceasta (*Capete despre cunoașterea lui Dumnezeu*, 134-135, *Filoc. rom.*, vol. 7, p. 516-517).

Energiile iradiază din ființa divină neîmpărțibilă, care are totuși proprietatea de a se pune în raport cu altceva, prin voință, mișcare, existență. Ele sînt unice, indivizibile, permanente și stabile. Suma energiilor nu echivalează cu substanța divină. Ele au suportul în însăși dumnezeire, dar sînt ipostaziate, în sensul că există deodată cu Persoanele și sînt contemplate în mod real, nu simbolic. Energiile nu constituie o persoană, nu au ipostasul lor propriu și nu există independent. Energiile sînt contemplate într-un ipostas și se manifestă printr-o persoană, dar nu sînt ele însele ipostas.

Învățătura despre energiile divine necreate constituie o caracteristică esențială a Ortodoxiei și ea stă la temelia credinței în caracterul personal al lui Dumnezeu, în îndumnezeirea omului și în transfigurarea creației. Spre deosebire de teologia catolică latină, care înclină spre substanțialism, teologia ortodoxă înțelege harul anume ca energie și lucrare dumnezeiască, personală și necreată, prin care omul devine «părtaș al firii dumnezeiești» (II Petru 1, 4).

Desigur, distincția dintre esență, ipostas și energie nu trebuie să fie exagerată, deoarece Biserica a respins emanationismul și modalismul. De asemenea, îndumnezeirea nu trebuie înțeleasă ca absorbție fizică a creaturii în ființa lui Dumnezeu. Palamismul nu este altceva decît o mărturie a confruntării radicale dintre două «teologii» : substanțialismul scolastic și personalismul patristic, concepții care s-au repercutat asupra multor capitole ale dogmaticii, în special asupra soteriologiei și teologiei sacramentale.

Din nou, Dumnezeu nu trebuie să fie confundat cu cele contemplate «în jurul Lui». Creația, pronia, *iconomia* într-un cuvânt face cunoscute lucrarea, energiile lui Dumnezeu, «cele din jurul ființei» Sale. Dumnezeu este gândit și după lucrarea Sa, în raport cu creația, ca fiind Cel ce este începutul și stăpînul acesteia. Nu lucrarea se cunoaște din ființă, ci ființa se cunoaște din lucrare, nu ce este, ci doar că este. Astfel, se poate spune că Dumnezeu este viața prin Sine și în Sine, nu pentru altul, dar și că El este viața lumii, după cauză, după lucrare. Ca și harul, viața este o lucrare a lui Dumnezeu, care-I aparține Lui după fire, fiind subzistentă în ființa Sa. Viața nu este ființa lui Dumnezeu, ci una din însușirile Sale ființiale. Dar însușirile lui Dumnezeu nu compun ființa Sa, căci nici una din însușirile Lui Dumnezeu nu este ființa Sa.

Apoi, lucrarea creatoare și îndumnezeitoare este supusă voinței. Căci Dumnezeu creează prin aceea că vrea, nu prin aceea că există. Făpturile sînt venite la existență «în urma Lui», adică ele sînt create, nu născute sau purcese de la Dumnezeu, din ființa Sa, din veșnicie. Făpturile sînt rezultatul lucrării creatoare, care, deși naturală și necreată, începe și încetează, este lucrată și voită : «Toate cite le-ă făcut Dumnezeu au început, și, dacă vrea El, și sfîrșit. Pentru că din nimic s-au făcut. Dar Dumnezeu nu are nici început, nici sfîrșit. De asemenea nici virtuțile Lui, pentru că niciodată nu a fost fără ele» (Petru Damaschin, *Învățăături duhovnicești*, Cuv. 16, *Filoc. rom.*, vol. 5, p. 243). Prin urmare, «cînd noi zicem o singură dumnezeire, zicem : toate cite este Dumnezeu, deci și ființa și lucrarea» (Grigorie Palama, *Despre cunoașterea lui Dumnezeu*, 126, în *Filoc. rom.*, 8, 510). Dumnezeu are în chip necreat și lucrarea, deși lucrarea se deosebește de ființă.

Lucrarea trinitară este indivizibilă, dar distinctă. Dumnezeu este Unitate în Treime, nu numai în ființa Sa interpersonală, ci și în actele revelatoare, în formele sau ieșirile Sale iconomice, Treimea este prezentă și activă în lucrările dumnezeiești. Lucrarea sau ieșirea în afară este ipostatică, personală, și aparține Sfintei Treimi. Aceasta nu înseamnă că lucrează numai una dintre Persoane, ci cele trei Ipostasuri lucrează unanim, dar fiecare după modul său propriu. Unul voiește și lucrează ca Dumnezeu-Tatăl, altul ca Fiul lui Dumnezeu, altul ca Duhul lui Dumnezeu. Sfinții Părinți folosesc diverse formule pentru a exprima această lucrare trinitară : Chiril al Alexandriei spune că orice dar vine de sus, «de la» Tatăl, «prin» Fiul, «în» Duhul Sfînt ; după Grigorie Taumaturgul orice lucrare pornește «din» Tatăl, trece «prin» Fiul, se desăvîrșește «în» Duhul ; Grigorie Palama preia o expresie tradițională : «de la» Tatăl, «prin» Fiul, «în» Duhul Sfînt. Activitatea «în afară» a lui Dumnezeu, adică creația, mîntuirea și sfințirea sînt opera comună a Sfintei Treimi, dar ea a fost împărțită între cele trei Persoane : creația se atribuie Tatălui, Care a creat din voința Sa, prin Fiul, în Duhul Sfînt ; răscumpărarea, Fiului, Care S-a întrupat prin Duhul Sfînt, ascultînd pe Tatăl ; sfințirea, Duhului, Care vine de la Tatăl, la cererea Fiului. În actul creației, Tatăl este izvorul, Fiul limita, Duhul devenirea. După Sfîntul Vasile cel Mare, «există o singură sursă a tot ce există, care creează prin Fiul și duce la desăvîrșire prin Duhul» (*Despre*

Duhul Sfânt, XVI, 38, în trad. citată, p. 378). Dumnezeu este «susținătorul și purtătorul de grijă al tuturor, prin Fiul, în Duhul Sfânt» (Grigorie Sinaitul, *Capete de acrostih*, 30, în *Filoc., rom.*, vol. 7, p. 100).

Iconomia lui Dumnezeu, manifestarea și comunicarea Lui în istoria mintuirii, are un caracter triadic. Toată creația formează un singur lucru la care au participat cele trei Persoane: Tatăl este creator și proniator prin Fiul în Duhul Sfânt; Fiul este altul decât Tatăl și decât Duhul, numai după ipostas, dar nu după ființă și lucrare, care sînt comune. La fel e și Duhul Sfânt. De aceea vorbim despre unitatea iconomiei dumnezeiești în toată întinderea ei: creație, răsculpărare, sfințire. Astfel, persoanele pot fi numite fie în raport cu Ele însele, fie în raport cu altceva, cu creația sau răsculpărarea. De pildă, în raport cu Fiul și Duhul Sfânt, Tatăl este numit «început», «cauză», «principiu», ca Unul care naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt. El este numit început și creator și în raport cu creația, ca unul «din care este». A «naște» pe Fiul ține însă de ființa Sa, pe cînd a «crea» lumea, ține de lucrarea Sa «în afară».

9. Persoanele Sfintei Treimi. Proprietățile lor ipostatice

Dogma Sfintei Treimi cuprinde nu numai învățătura despre unitatea ființei, despre deoființimea și egalitatea celor trei ipostase, ci și învățătura despre însușirile fiecărei persoane, adică ce este propriu unei persoane și o face distinctă de celelalte. După cum s-a văzut în capitolele precedente, ființa unică a lui Dumnezeu nu poate fi concepută în afara existenței ipostatice a celor trei persoane. Dumnezeu-Unul este Dumnezeu-Treime. Taina Treimii constă de fapt în modul de a exista al unei persoane în alta și din alta, sau în relațiile de origine și legăturile dintre persoane în comuniunea ființială. Modul în care Dumnezeu-Unul se mișcă și se constituie ca Dumnezeu-Treime, aparține persoanelor. Desigur, nici o persoană nu se cugetă, nu se numește fără sau în afară de celelalte. Dar această mișcare se face în raport cu Tatăl, pentru a se păstra unitatea Treimii. Unitatea lui Dumnezeu este dată de unicitatea Tatălui, adică de felul în care El ipostaziază ființa. În acest sens, Grigorie de Nazianz spune că «monada» se mișcă spre «diadă» și se oprește în «triadă».

În modul în care persoanele ipostaziază în chip liber ființa, se pot face următoarele distincții:

Persoanele sînt caracterizate prin nume ipostatice: Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul și Cuvîntul, Dumnezeu-Preasfîntul Duh. Ipostasele nu au venit una după alta, ci există concomitent din veșnicie în mod personal.

Tatăl este principiul unic al Treimii, originea Fiului pe care L-a născut și a Duhului pe Care Îl purcede din veci. Caracterul definitiv al Tatălui este nenașterea.

Fiul este de-o-ființă cu Tatăl, născut din Tatăl din veșnicie, înainte de timp. Nu este posterior Tatălui, ci El este Cuvîntul și chipul Tatălui, care S-a întrupat «la plinirea vremii» (Gal. 4, 4).

Duhul Sfânt este coetern și consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. În unitate inseparabilă cu Tatăl și cu Fiul, Duhul purcede din Tatăl și e dat lumii prin Fiul, după cum și Fiul S-a născut în lume prin Duhul. El este chipul Fiului, care Se revelează și Se exprimă prin Duhul. Dacă Fiul este Cuvîntul lui Dumnezeu, Duhul este gura lui Dumnezeu.

«Trebuie să mărturisim cu evlavie nenașterea, nașterea și purcederea, cele trei însușiri personale, nemișcate și neschimbate ale Prea Sfintei Treimi : pe Tatăl, ca nenăscut și fără de început ; pe Fiul, ca născut și împreună fără de început ; pe Duhul Sfânt, ca purces din Tatăl, dat prin Fiul (precum zice Damaschin) și împreună veșnic» (Grigorie Sinaitul, *Capete de acrostih*, 27, în *Filoc, rom.*, vol. 7, p. 100).

Sfîntul Ioan Damaschin spune că aceste proprietăți nu aparțin unei ontologii speculative, ci sînt deduse din actele revelatoare ale lui Dumnezeu : «Trebuie să se știe și aceasta că fericitei Dumnezeiri nu i-a fost dat de noi numele de paternitate, de fiime și de purcedere, ci, din contra, ni s-au împărtășit nouă de acolo, după cum spune dumnezeiescul apostol : «Pentru aceasta îmi plec genunchii în fața Tatălui, de la care orice paternitate în cer și pe pămînt» (Efes. 3, 14) (*Credința Ortodoxă*, I, 8).

Cu alte cuvinte, misterul Trinității se descoperă în ordinea mîntuirii, sau experiența istorică a lui Dumnezeu se face în iconomia mîntuirii. Într-adevăr, exegeza textelor biblice ne duce la aceeași concluzie : existența de sine, sau nenașterea, ca mod de a fi personal, aparține Tatălui (Efes. 3, 14-15) ; Fiul este născut din veci de Tatăl (Ioan 1, 14, 18), fiind strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu» (Evrei 1, 3) ; la «plinirea vremii» (Gal. 4, 4), «Cuvîntul trup S-a făcut» (Ioan 1, 14), prin conlucrarea Duhului Sfînt ; Duhul Sfînt are propria Sa persoană prin purcederea din veci din Tatăl (Ioan 15, 26). Prin urmare, Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh sînt de-o-ființă și egale ca persoane (Ioan 18, 21), deosebindu-se totuși după modul de existență ipostatică : Tatăl este nenăscut și nepurces, Fiul este născut din veci din Tatăl, Duhul este purces din veci din Tatăl.

Proprietățile personale, ipostatice, nu trebuie să fie confundate cu atributurile comune, identice ale dumnezeirii (Eunomie, identificînd ființa lui Dumnezeu cu *nenașterea* Tatălui, concluedea că Fiul nu are natură dumnezeiască, deoarece nu este nenăscut, ci născut). Or, Tatăl nu este numele firii sau al lucrării, sau al proprietății comune, ci numele ipostasului, iar felul în care El ipostaziază ființa este nenașterea. Proprietățile ipostatice trebuie să fie atribuite numai persoanelor respective fără confuzie. Astfel : Tatăl este născătorul Cuvîntului și purcezătorul Duhului prin Cuvînt. Cuvîntul este ipostază prin nașterea din Tatăl, fiind puterea enipostatică a Tatălui. Duhul este purces, nu născut din Tatăl prin Fiul. Tatăl este purcezătorul Duhului revelator, Cel care revelează misterul Treimii. «Prin urmare toate cîte convin Tatălui care cauzează, izvorului, născătorului, trebuie atribuite numai Tatălui. Toate cîte se potrivesc celui cauzat, Fiului născut, Cuvîntului, puterii care este cauza primară a creației, voinței, înțelepciunii, trebuie atribuite Fiului. Și toate cîte convin puterii cauzate, purcese, revelatoare și desăvîrșitoare, trebuie atribuite Duhului Sfînt. Tatăl este izvorul și cauza Fiului și a Sfîntului Duh. Tatăl numai al Fiului și purcezător al Duhului Sfînt. Fiul este Fiu, Cuvînt, înțelepciune, putere, icoană, strălucire, chip al Tatălui și din Tatăl. Sfîn-

tul Duh nu este Fiul al Tatălui, ci Duh al Tatălui, pentru că purcede din Tatăl — căci nu este mișcare fără duh — și Duh al Fiului, nu în sensul că este din El, ci în sensul că este purces din Tatăl prin El. Căci numai Tatăl este cauza» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința Ortodoxă*, I, 12).

a) «*Sinul Tatălui*».

«Pentru aceea îmi plec genunchii înaintea Tatălui (Părintelui) Domnului nostru Iisus Hristos, din care își trage numele orice neam (Paternitate) în cer și pe pământ» (Efes. 3, 14-15). *Monarhia* Tatălui (o singură origine, principiu unic) este constitutivă Treimii, dar aceasta nu înseamnă «monarhianism», deoarece Tatăl care comunică ființa divină, nu o reduce la o existență uni-ipostatică. Principiul existenței lui Dumnezeu ca treime de persoane este deci Tatăl, care ipostaziază ființa în felul Său propriu și din libertatea și iubirea Sa o comunică Fiului, prin naștere, și Duhului, prin purcedere :

«Credem într-unul Tatăl, principiul și cauza tuturor ; nu S-a născut din cineva ; singurul care există necauzat și nenăscut ; este făcătorul tuturor. Este prin fire Tatăl singurului Unuia născut, Fiul Său, Domnul și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos și purcezătorul Prea Sfințului Duh» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 8).

«Din cauză că există Tatăl, există și Fiul și Duhul Sfânt». Aceasta înseamnă că nu ființa determină existența persoanelor, ci că persoana Tatălui are o ipostază care se mișcă ființial spre Fiul și Tatăl într-o comuniune distinctă dar indivizibilă : «Așadar, toate câte le are Fiul și Duhul, le are de la Tatăl, și însăși existența. Dacă nu este Tatăl, nu este nici Fiul și nici Duhul. Și dacă Tatăl nu are ceva, nu are nici Fiul, nici Duhul. Și din cauza Tatălui, adică din cauză că există Tatăl, există și Fiul și Duhul. Și din cauza Tatălui, și Fiul și Duhul au pe toate câte le au, adică din pricină că Tatăl le are pe acestea, afară de naștere, de naștere și purcedere» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 8).

Același lucru care se spune despre Tatăl, se spune despre Fiul, în afară de ființa Sa care se zice a fi din Tatăl. Interpretările ce se dau *monarhiei* Tatălui, chiar în sinteza făcută de Sfântul Ioan Damaschin, nu sînt lipsite de neclarități. Cînd se zice că Fiul și Duhul sînt din Dumnezeu Unul care este Tatăl, unul prin naștere, altul prin purcedere din veci, ce înțeles are *Tatăl* : dumnezeirea comună, ființa sau persoana Tatălui ? Cum se afirmă unitatea (enosis), consubstanțialitatea și egalitatea Tatălui, Fiului și Duhului, nu numai cu privire la ființa (substanța) și energia ; dar și cu privire la originea, principii (arché), eternitatea dumnezeirii ? Fiul este născut din ipostaza Tatălui sau din ființa divină ?

Pentru a răspunde, trebuie să se țină seama de criteriile teologice din această perioadă a istoriei. Anume :

Ideea de prioritate causală sau superioritate ontologică a Tatălui asupra Fiului și Duhului Sfînt este inacceptabilă. Revelația sau comunicarea lui Dumnezeu în creație și istorie are un caracter personal triadic. Dumnezeu Se autodescoveră prin Logos și Duh, nu prin puteri cosmice intermediare între Dumnezeu și lume.

Fiul și Duhul sînt unite în sinul Tatălui atît prin ființă, cît și prin însușirile lor ipostatice. Persoanele sînt indivizibile, adică nu pot să fie separate în ele ființa și particularitățile. Prin ambele, Fiul și Duhul concură

în sînul Tatălui : «Și chiar dacă fiecare există în sine, adică este o ipostasă desăvîrșită și are o însușire proprie, adică un mod deosebit de existență, totuși sînt unite prin ființă și prin însușirile naturale și prin aceea că nu se despart și nici nu se depărtează de ipostasa părintească ; pentru aceea este și se numește un singur Dumnezeu» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, III, 5).

Unirea ipostatică este centrală pentru cunoașterea Treimii. Adică fiecare persoană divină este în cealaltă și fiecare din ele constituie pe singurul Dumnezeu. Doctrina trinității este de fapt doctrina relațiilor reciproce dintre Tatăl, Fiul și Duhul, *ad intra* și *ad extra*. Prin trinitate «iconomică» înțelegem căile de relație, modalitățile de raportare și participare la viața lui Dumnezeu. Aici, Cuvîntul și Duhul sînt uniți într-o singură lucrare a lui Dumnezeu.

Dogma trinitară are o importanță capitală pentru hristologie, dar și pentru învățătura despre har. Aceasta ne împiedică să facem o separare între *De Deo uno* și *De Deo trino*, ceea ce ar sugera un dualism între transcendent și imanent. De asemenea, separarea între *ousia* = ființa necreată, și energia necreată = actul de comunicare, ar duce la două moduri de experiență a vieții divine : o experiență a Treimii și o experiență a harului. Or, pentru tradiția ortodoxă experiența harului înseamnă comunicare ontologică, experiență a vieții divine necreate.

Raportul reciproc al persoanelor este orientat de ipostaza Tatălui. În acest sens, Tatăl are o relație părintească cu Fiul, iar Fiul una filială cu Tatăl. Cele trei persoane nu sînt deci trei principii ale esenței divine. Orientarea ipostazelor către Tatăl nu înseamnă însă că ființa sau persoana Fiului și a Sfîntului Duh ar fi incomplete sau inferioare. Fiul este născut ca ipostasă desăvîrșită din ipostasă desăvîrșită : «Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat». Nu se cunoaște taina prin care persoanele ipostaziază ființa : Tatăl prin nenaștere, Fiul prin naștere, Duhul prin purcedere. Se mai poate spune că Tatăl este centrul de comuniune care asigură perihoreza persoanelor. Puterea Tatălui este enipostaziată în Fiul, iar iubirea Tatălui către Fiul, ca relație personală, este ipostaziată în Duhul.

În raport cu Dumnezeu-Tatăl, principiul, fiecare persoană este liberă să-și păstreze caracterul ei ipostatic, fără confuzie și fără separare. Însușirea este ceva netrasmisibil :

«Un Tată, Tatăl, care este fără de început, în sensul că este necauzat. Căci nu este din cineva. Un Fiu, Fiul, care nu este fără de început, în sensul că nu este necauzat. Căci este din Tatăl. Dar dacă ai raporta termenul de «început» la timp, atunci și Fiul este fără de început, căci el este făcătorul timpurilor și prin urmare nu cade sub timp. Un Duh, Sfîntul Duh, care este din Tatăl, nu în chip firesc, ci purces. Tatăl nu este lipsit de nenaștere, pentru că a născut, nici Fiul de naștere, pentru că a fost născut din cel nenăscut — dar cum ? — și nici Duhul nu se schimbă în Tatăl sau în Fiul, pentru că purcede și este Dumnezeu. Însușirea este ceva netrasmisibil ; cum ar putea să rămînă însușire ceea ce se transmite sau se preface ? Căci dacă Tatăl este Fiul, atunci nu este cu adevărat Tatăl, căci unul este cu adevărat Tatăl. Și dacă Fiul este Tatăl, atunci nu este cu adevărat Fiu, căci unul este cu adevărat Fiu și unul Duhul Sfînt.

Trebuie să se știe că nu spunem că Tatăl este din cineva, ci spunem că el este Tatăl Fiului. Pe Fiul nu-L numim nici cauză, nici Tată, ci spunem că el este din Tatăl și este Fiu al Tatălui. Iar Duhul cel Sfânt spunem că este din Tatăl, și-L numim Duh al Tatălui. Nu spunem că Duhul este din Fiul, dar Îl numim Duhul Fiului. «Dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, spune dumnezeiescul apostol, acela nu este al lui» (Rom. 8, 9). Mărturisim că S-a făcut cunoscut și se dă nouă prin Fiul. «A suflat, spune Sfânta Scriptură, și a zis ucenicilor Săi : Luați Duh Sfânt» (Ioan 20, 29). Fiul și Sfântul Duh sînt din Tatăl, după cum raza și lumina sînt din soare. Soarele este izvorul razei și al luminii. Prin rază ni se dă lumina și ea este aceea care ne luminează și cu care ne împărtășim. Dar nu spunem că Fiul este Fiu al Duhului și nici din Duhul» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 8).

Aici se poate vedea mai clar că *Tatăl* nu este nume de esență sau de lucrare, ci de ipostasă, cu însușirea Sa proprie : necauzat și născător, în relație parentală față de Fiul și procesională față de Duhul. Aceste atribute ipostatice sau relații personale nu trebuie să fie confundate cu însușirile comune, identice, ale ființei divine. Eunomie, identificînd substanța lui Dumnezeu cu nenașterea, care este o proprietate a ipostasei Tatălui, conchidea că Fiul nu are natură divină.

b) *Fiul — Unul-Născut din Tatăl.*

«Unule Născut, Fiule și Cuvîntul lui Dumnezeu». Astfel este denumit Fiul în cîntările liturgice. Fiul și Tatăl coexistă ca persoane distincte, în care se ipostaziază ființa lui Dumnezeu din veșnicie. Facultatea de a naște aparține Tatălui din veșnicie ; facultatea Fiului de a fi născut aparține Fiului din veșnicie : «Credem și într-unul Fiul lui Dumnezeu, Unul născut, Domnul nostru Iisus Hristos, care S-a născut din Tatăl înainte de toți vecii, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, deoființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut. Cînd spunem că Fiul este mai înainte de toți vecii, arătăm că nașterea Lui este în afară de timp și fără de început. Căci Fiul lui Dumnezeu, «strălucirea slavei, chipul ipostasei Tatălui», înțelepciunea și puterea cea vie, Cuvîntul lui cel enipostatic, icoana substanțială, desăvîrșită și vie a nevăzutului Dumnezeu, nu a fost adusă din neexistență la existență, ci a fost totdeauna împreună cu Tatăl și în Tatăl, născut din El din veșnicie și fără de început. Căci n-a fost cîndva Tatăl, cînd n-a fost Fiul, ci o dată cu Tatăl și Fiul, care S-a născut din El. Căci Dumnezeu nu S-ar putea numi Tatăl fără de Fiu. Iar dacă ar fi fără să aibă Fiul, n-ar fi Tată. Și dacă ar avea mai pe urmă Fiu, ar deveni mai pe urmă Tată, nefiind înainte de aceasta Tată, și astfel S-a schimbat din a nu fi Tată în a deveni Tată, lucru mai rău decît orice blasfemie. Căci este cu neputință să spunem că Dumnezeu este lipsit de facultatea firească de a naște. Iar facultatea de a naște constă în a naște din El, adică din propria sa ființă ceva asemenea cu El după fire» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 8).

Nu trebuie să fie confundată nașterea care determină raportul Tatălui cu Fiul, cu zidirea sau creația, care determină relația Creatorului cu creația :

«Este însă necucernic să spunem cu privire la nașterea Fiului că a mijlocit oarecare vreme și că existența Fiului este posterioară existenței Tatălui. Deoarece spunem că nașterea Fiului este din El, adică din natura Tatălui. Iar dacă admitem că Fiul nu coexistă dintru început cu Tatăl, din care este născut, atunci introducem o schimbare în ipostasa Tatălui, anume că nefiind dintru început Tată, a devenit pe urmă Tată. În adevăr, chiar dacă lumea s-a făcut pe urmă, totuși nu s-a făcut din ființa lui Dumnezeu. Ea a fost adusă, prin voința și prin puterea Lui, de la neexistența la existență ; dar prin aceasta nu urmează o schimbare a firii lui Dumnezeu. Nașterea este actul prin care se scoate din ființa celui care naște cel ce se naște asemenea cu el după ființă. Zidirea și crearea, însă, sînt un act extern, în care ceea ce se zidește și se creează nu provine din ființa celui care zidește și creează, ci este cu totul deosebit de el» (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 8).

Nu se poate descrie în chip exact modul de existență veșnică al Sfintei Treimi. «Lumină din lumină», sugerează Crezul de la Niceea. Adică, Fiul are ipostasa Sa proprie, completă și din eternitate, prin naștere din ipostasa Tatălui de care este nedespărțită.

Dacă spunem că Tatăl este principiul Fiului și mai mare decît Fiul, nu susținem că El precedă pe Fiul în timp sau în fire, căci prin El a făcut veacurile. Și întru nimic altceva nu Se deosebește, decît numai în ceea ce privește cauza, adică Fiul a fost născut din Tatăl și nu Tatăl din Fiul, și că Tatăl, în chip natural, este cauza Fiului, după cum spunem că nu provine focul din lumină, ci mai degrabă lumina din foc. Prin urmare, cînd auzim că Tatăl este principiul Fiului și mai mare decît Fiul, să înțelegem aceasta cu privire la cauză. Și după cum nu spunem că focul are o altă ființă și lumina alta, tot astfel nu este cu putință să spunem că Tatăl are altă ființă și Fiul alta, ci una și aceeași. Și după cum spunem că focul luminează prin lumina care iese din el, și nu susținem că lumina din el este un organ slujitor al focului, ci mai degrabă o putere naturală, tot astfel spunem că toate cîte le face Tatăl, le face prin Fiul său Unul născut, nu ca printr-un organ slujitor, ci prin o putere naturală și enipostatică. Și după cum spunem că focul luminează și iarăși spunem că lumina focului luminează, tot astfel «toate cîte face Tatăl, de asemenea face și Fiul» (Ioan 5, 15). Dar lumina nu are o ipostasă proprie deosebită de ipostasa focului. Fiul, însă, este o ipostasă desăvîrșită, nedespărțită de ipostasa Tatălui, după cum am arătat mai sus. Este cu neputință să se găsească în lume o imagine care să exemplifice în ea însăși în chip exact modul de existență al Sfintei Treimi (Sf. Ioan Damaschin, *Credința Ortodoxă*, I, 8).

c) *Sfîntul Duh, care din Tatăl purcede.*

«Duhul Sfînt era de-a pururea și este și va fi ; nici începînd, nici încetînd, ci pururea cu Tatăl și cu Fiul este unit și numărat, viață și de viață făcător, lumină și de lumină dătător, bun și izvor de bunătate ; prin Care Tatăl se face cunoscut și Fiul se preaslăvește ; și prin Ei toți se iac cunoscute : o putere, o împărăție și o închinăciune a Sfintei Treimi».

Duhul are și există în propria Lui ipostasă, veșnic, neseplat, consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. Modul lui de existență e determinat de faptul că iese din Tatăl, care Își are existența de la El însuși și care e deci principiul celorlalte persoane, prin purcedere, prin Fiul : «De asemenea cre-

dem și în Sfântul Duh, Domnul și făcătorul de viață, care purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul, împreună închinat și slăvit cu Tatăl și cu Fiul, ca fiind de aceeași ființă (homouosios) și coetern. Credem în Duhul cel din Dumnezeu, cel drept, cel conducător, izvorul înțelepciunii, al vieții și al sfințeniei. El este și Se numește Dumnezeu împreună cu Tatăl și cu Fiul; nezidit, desăvârșit, creator, atotstăpînitor, atoatelucrător, atotputernic, nemărgint în putere; El stăpînește întreaga zidire, dar nu este stăpînit; îndumnezeiește, dar nu Se îndumnezeiește; desăvârșește, dar nu Se desăvârșește; împărtășește, dar nu Se împărtășește; sfințește, dar nu Se sfințește; mîngîietor, deoarece primește rugăciunile tuturor; în toate asemenea Tatălui și Fiului; purces din Tatăl și dat prin Fiul, este primit de toată zidirea. Zidește prin El însuși, dă ființă universului, sfințește și ține. Enipostatic, există în propria Lui ipostasă, nedespărțit și neseplat de Tatăl și Fiul, avînd toate cîte are Tatăl și Fiul afară de nenaștere și naștere. Tatăl este necauzat și nenăscut, căci nu este din cineva: El își are existența de la El însuși și nici nu are de la altul ceva din ceea ce are; ba mai mult, El este în chip firesc principiul și cauza modului de existență al tuturor. Fiul este din Tatăl prin naștere. Duhul Sfînt și El este din Tatăl, dar nu prin naștere, ci prin purcedere. Noi cunoaștem că există deosebire între naștere și purcedere, dar care este felul deosebirii nu știm deloc. Nașterea Fiului din Tatăl și purcederea Sfîntului Duh sînt simultane (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 8).

Mă închin Tatălui Cel ce a născut și purces, prin naștere și purcedere fără început; slăvesc pe Fiul Cel ce S-a născut și laud pe Duhul Sfînt, Cel ce strălucește, împreună cu Tatăl și cu Fiul (*Molitfelnic*, 1971, p. 181).

Adăugăm aici un cuvînt al Sfîntului Vasile cel Mare despre persoanele Sfintei Treimi: Tatăl: începutul tuturor, cauza existenței pentru toate cîte există, rădăcina tuturor celor ce viețuiesc. De la El a venit izvorul vieții, înțelepciunea, puterea, chipul cel neschimbător al nevăzutului Dumnezeu, Fiul, Carele din Tatăl S-a născut, Cuvîntul cel viu, Carele este Dumnezeu și Carele este la Dumnezeu, iar nu venit sau adăugat din altă parte, Cel ce este mai înainte de veci, iar nu dobîndit mai pe urmă, Fiu, iar nu creatură, făcător, iar nu făptură, creator, iar nu creat, Carele este toate cîte este Tatăl. Cînd am rostit cuvîntul «Fiu», am rostit și cuvîntul «Tatăl». Tu, creștine, să-mi respecti atributele acestea. Așadar, Fiul, rămînînd în ceea ce este El — în ceea ce primește atributele Sale — toate este cîte este Tatăl, conform glasului Domnului Însuși, Care a spus: «Toate cîte are Tatăl sînt ale Mele». Într-adevăr, cîte I se scriu — ca atribute — prototipului model, toate sînt ale chipului prototipului. «Căci noi am văzut — zice Evanghelistul — slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl», adică dintre minunile care I-au fost date Lui, nici una nu I s-a dat dintr-un sentiment de dărnicie sau din îndatorire, ci I s-au dat, pentru că Fiul posedă vrednicia — maiestatea — dumnezeirii părintești, din părășia cea după natură cu Tatăl. Faptul de «a primi» este ceva comun și cu privire la creatură, dar noțiunea de «a poseda» sau «a avea» după natură — în chip firesc — este proprie numai pentru cel ce s-a născut. Așadar, ca Fiul, în mod natural, posedă cele ale Tatălui, iar pe de altă parte, ca Unul născut, pe toate — ale Tatălui — le cuprinde întru Sine, fiindcă nimic nu are de împărțit cu altcineva. Prin urmare, din însăși denumirea de «Fiu»,

noi învățăm că El este părtaș la natura — firea — Tatălui, iar nu creat dintr-o poruncă formală ; învățăm că El a strălucit-pururea din ființa divină, fiind împreună cu Tatăl în eternitate, fiind egal în putere, egal întru slavă. Și ce altceva este El, decît pecete — sigiliu — și chip, care Îl arată pe Tatăl întreg întru El (Fiul) ? Toate cîte ți se povestesc ție, creștine, după aceea, rezultînd din alcătuirea trupească a Fiului, Care a săvîrșit mîntuirea oamenilor, mîntuire pe care ne-a dovedit-o limpede prin trupul Său real, și anume : expresiile că El «a fost trimis» și că «nimic nu poate să facă de la Sine» și că «a primit poruncă» și, toate cîte mai sint de felul acesta, să nu-ți creeze cumva porniri dușmănoase, spre micșorarea dumnezeirii Celui Unuia născut. Tu observă că, dacă El a consimțit să Se umilească din cauza neputinței tale omenești, nicidecum nu era îndatorat să săvîrșească micșorarea măreției Celui puternic. Tu să înțelegi, însă, noțiunea de natură sau fire, într-un mod vrednic de Dumnezeu, dar totodată primește cu bună judecată înțelesul cuvintelor cu privire la cele mai de umilință ale Fiului...».

«Sfîntul Duh este acolo unde este Fiul și acolo unde este Tatăl și va vedea totodată că El Însuși posedă toate atributele Lor în mod consubstanțial, după natură : bunătatea, dreptatea, sfințenia, viața. Noi știm că Sfînta Scriptură spune : «Duhul Tău Cel bun» și iată și, «Duhul cel drept», și din nou «Duhul cel Sfînt», iar Apostolul zice : «Legea Duhului vieții». Nimic din aceste atribute nu-I este adăugat Sfîntului Duh de afară, nici nu I-a venit mai tîrziu, ca ceva neașteptat, ci așa precum acțiunea de a încălzi nu se poate despărți de foc, precum acțiunea de a lumina nu se poate despărți de lumină, tot așa nu poți fi despărțite de Sfîntul Duh atributele de a sfinți, de a da viață, de bunătate, de dreptate. Așadar, acolo este situat Sfîntul Duh, acolo, în natura sau firea fericită, nefiind numărat cu o mulțime — de persoane —, ci fiind contemplat în Treime, fiind enunțat ca unitate — ca persoană unică —, iar nu înțeles ca fiind o împreunare de mai mulți, într-o ceată. Precum Tatăl Unul este, și Fiul Unul este și tot așa și Sfîntul Duh Unul este» (*Omilia XV despre credință*, P.G., XXXI, 464-472).

10. Raportul reciproc între ipostasele și iconomiile Fiului și Duhului Sfînt

Împotriva ereziei lui Macedonie, semi-arian care neagă divinitatea Duhului, al doilea Sinod ecumenic (381) a adoptat articolul 8 din Simbolul de credință : «Cred în Duhul Sfînt, Domnul, de viață făcătorul». Ereziiile pnevmatologice din primele secole nu au negat prezența și puterea Duhului, ci deoființimea și existența Acestuia ca ipostas propriu, complet și nedespărțit de Tatăl și de Fiul. Părinții Bisericii au precizat mai multe aspecte ale pnevmatologiei ortodoxe, pornind de la principiul Sfîntului Atanasie de Alexandria, după care, dacă Duhul este o creatură (ktisma), atunci nu participăm prin El la viața lui Dumnezeu.

Duhul este de o ființă cu Tatăl și cu Fiul, cu care coexistă înainte de veacuri și cu care împărtășește aceeași voință, putere și lucrare dumnezeiască, avînd persoană proprie și mișcare liberă, de sine. El purcede din veci din Tatăl prin Fiul : «Iar cînd va veni Mîngîietorul, pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede,

Acela va mărturisi despre Mine» (Ioan 15, 26). Purcederea înseamnă originea veșnică a Duhului din Tatăl (Evrei 9, 14). Prin purcederea Sa El operează o mișcare de ieșire din Tatăl spre Fiul. Sfântul Ioan Damaschin spune că Duhul purcede de la Tatăl și Se odihnește în Fiul, prin care Se dă și Se face cunoscut (*Credința ortodoxă*, I, 7-11). El se odihnește în Fiul, strălucește prin Fiul și este trimis de Fiul (cf. Ioan 1, 32-35). De aceea Se numește nu numai Duh al Tatălui, ci și Duh al Fiului. Aceasta nu înseamnă că Duhul Se schimbă în Tatăl sau în Duhul. El este Dumnezeu și însușirea Lui nu se transmite sau nu se preface.

Acest fel de a vorbi nu sugerează în nici un sens că Duhul ar fi o persoană inferioară Tatălui și Fiului, o putere neipostatică sau o entitate străină, introdusă din afară în sinul Tatălui. Dimpotrivă, Duhul este o persoană proprie, liberă, o existență ipostatică.

Ci, după cum atunci când am auzit de Cuvîntul lui Dumnezeu, nu am socotit că este neipostatic, nici că rezultă prin învățătură, nici că se exteriorizează prin voce, nici că se răspindește în aer și se pierde, ci că are o existență proprie, că are voință liberă și că este activ și atotputernic, tot astfel și când am fost învățați despre Duhul lui Dumnezeu, care însoțește Cuvîntul și face cunoscută activitatea lui, noi nu gîndim că este o suflare neipostatică. Căci dacă S-ar înțelege Duhul, care este în Dumnezeu, după asemănarea duhului nostru, s-ar înjosi măreția firii dumnezeiești. Din contra, noi gîndim că Duhul lui Dumnezeu este o putere substanțială, care există într-o ipostază proprie ei însăși, care purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul și Îl face cunoscut. Nu poate să Se despartă de Dumnezeu, în care există, și de Cuvîntul, pe care Îl însoțește și nici nu Se pierde în neexistență, ci există în chip substanțial după asemănarea Cuvîntului. Duhul Sfînt este viu, liber, de sine mișcător, activ, voiește totdeauna binele, și în orice intenție a Lui puterea coincide cu voința, este fără de început și fără de sfîrșit. Niciodată Cuvîntul nu a lipsit Tatălui, nici Duhul, Cuvîntului (Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 7).

Duhul Se odihnește în Fiul și este trimis în lume de Fiul (Ioan 15, 26 ; 16, 13-15) și așa cum Fiul a proslăvit pe Tatăl (Ioan 17, 4), tot așa Fiul va fi proslăvit de Duhul Sfînt (Ioan 16, 4). El este trimis să comunice viața pe care a dăruit-o Fiul (Ioan 10, 10) : «Duhul este Cel ce dă viață ; trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am dat sînt Duh și viață» (Ioan 6, 63). El este trimis să dea «mărturie» despre Fiul ; de aceea «nimeni nu poate să spună : Domn este Iisus, decît în Duhul Sfînt» (I Cor. 12, 3). El este și Duhul Fiului, trimis de Tatăl în inimile noastre ca să conferme că sîntem «fiii» Săi, strigînd «Abba, Părinte» (Gal. 4, 6).

Duhul ia parte la creație și la întreaga iconomie a providenței și mîntuirii. Pentru Sfîntul Grigore de Nazianz, *Duhul* este co-creator cu Fiul atît în Creație cît și în Înviere (*Omilia XLI la Cincizecime*, 14, P. G. 36, 448). Sfîntul Vasile vorbește de trei moduri în care persoanele Treimii sînt cauze ale creației : Tatăl este cauza inițiatoare a tot ce e creat, deoarece din voința Sa se creează totul. Fiul este cauza eficientă, deoarece prin El vine la existență tot ce e creat, iar Duhul este cauza sfințitoare, pentru că prin El ajunge creația la desăvîrșire (*Despre Duhul Sfînt*, 16, 38, P. G. 32, 136). Duhul Sfînt ia parte și la întruparea Fiului, Care S-a născut după

trup, «de la Duhul Sfint și din Fecioara Maria» (Matei 1, 18, 30). Duhul nu Se întrupează, dar El rămâne asupra Fiului pentru totdeauna. La botezul în Iordan, Duhul S-a coborât peste umanitatea lui Iisus pentru a o sfinți, deși nu avea păcat (Matei 3, 16), iar de la Cincizecime este trimis în lume ca Duh al Fiului.

Toți Sfinții Părinți vorbesc de o «iconomie» proprie Duhului Sfint (Fapte 1, 5), pe care o identifică cu sfințirea în Hristos (Rom. 5, 12-19; Gal. 4, 19), El fiind sfințenia însăși. Sfântul Chiril al Alexandriei accentuează rolul special al Duhului în apropierea personală prin harul îndumnezeitor. Orice dar sfințitor vine de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfint. Ne unim cu Tatăl prin Fiul în Duhul Sfint, sau Duhul imprimă în sufletul nostru imaginea Fiului, Care este chipul Tatălui. Duhul nu înlocuiește pe Hristos, ci îl aduce în noi, îl modelează în noi, mai exact, ne modelează în El. În Duhul, devenim con-formi, adică primim forma Sfintei Treimi, care este libertatea în comuniune (Ioan 8, 32 ; II Cor. 3, 17). Cu alte cuvinte, îndumnezeirea este lucrarea proprie Duhului (II Petru 1, 4; Ioan 10, 30).

Această «iconomie» a Duhului poate fi descrisă în mod divers. De pildă, dacă în persoana Fiului sînt actualizate și realizate toate însușirile care aparțin lui Dumnezeu-Tatăl : Fiul este Cuvîntul, Înțelepciunea, Chipul, Puterea, Lumina, Viața lui Dumnezeu ; Duhul activează toate atribuțiile divine actualizate în Fiul. El este activ atît în nașterea Lui din Tatăl ca Logos (Cuvîntul), cît și în întruparea și învierea Cuvîntului, ca Iisus din Nazaret. Dacă funcția Fiului este de a exprima în mod ipostatic plinătatea ființei și virtuțile lui Dumnezeu, trimițînd după Înălțare pe Duhul Sfînt care purcede din Tatăl, funcția Duhului este de a pune în mișcare toate aceste atribute, împărțînd creației ceea ce aparține Fiului. Astfel: dacă Dumnezeu este Domnul cel viu, Fiul este viața însăși, iar Duhul este spiritul dătător de viață, al Fiului și a tot ce există. Dumnezeu este dragostea însăși. El Se actualizează ca dragoste în persoana Fiului, iar prin Duhul Sfînt, Care este în mod necesar și Duhul Fiului, revarsă această dragoste în inimile noastre.

Sau altfel spus : Duhul sfințește acum cu darurile Sale creația, pe care Fiul o restaurează și o binecuvîntează cu Întruparea Sa și pe care Tatăl a creat-o la început ca opera Sa, prin voința Sa liberă, pentru că Dumnezeu este iubire. Adică, Dumnezeu lucrează totdeauna în și către creație prin Cuvîntul și în Duhul Sfînt. Și invers : creațiunea lucrează în și către Dumnezeu prin Cuvîntul și Duhul Sfînt. Cuvîntul — Înțelepciunea lui Dumnezeu, Fiul Unul Născut, care S-a întrupat ca Iisus din Nazaret, Mesia lui Israel — este totdeauna prezent și activ împreună cu Duhul Sfînt.

Deoarece nu există în Dumnezeu viață, voință, putere și acțiune ca funcții personale independente, Cuvîntul și Duhul nu Se manifestă în lume separat, unul fără de celălalt. Prin urmare, este important să se afirme că întreaga activitate mîntuitoare a lui Hristos este inseparabilă de lucrarea Duhului Sfînt, astfel încît afirmațiile hristologice și pnevmatologice sînt corelate unele cu altele într-un deplin context trinitar. De asemenea, trebuie să fie recunoscută iconomia Duhului care are o arie universală, cosmică, și nu este limitată la o singură instituție sau comunitate creștină. El este al tuturor și se dă tuturor, nu numai creștinilor : «Duhul lui Dumnezeu umple lumea» (Înțelep., 1, 1-2 ; Ps. 138). La Cincizecime, Duhul

vine asupra comunității creștine, anume ca semn al unei alianțe sfinte deschise tuturor neamurilor. Asistența Duhului ca paraclet-apărător este asigurată numai când creștinii dau mărturie despre Hristos, în care toți vor fi mântuiți (Ioan 14, 16-17, 26; 15, 26).

11. Filioque

Filioque (= și de la Fiul), cuvinte adăugate la afirmația «care purcede din Tatăl» (a Patre procedit) în articolul Crezului de la Constantinopol (381), articol care se referă la purcederea Duhului Sfint. Clauza «Filioque», adăugată de versiunea occidentală a Crezului, deși nu se compară cu ereziile pnevmatologice anterioare, a provocat una dintre cele mai înverșunate dispute teologice dintre Orient și Occident. Ea rămâne și astăzi una din particularitățile doctrinare majore care separă tradiția ortodoxă de cea romano-catolică. Pentru catolici, *Filioque* ar fi o explicație și o clarificare a doctrinei despre Duhul Sfint, formulată de Sinodul ecumenic din 381. Pentru ortodocși, *Filioque* este : (a) o «dogmă nouă», deoarece încalcă decizia Sinodului din Efes (431) de a nu altera sau substitui crezul de la Niceea, nefiind apoi aprobată de un sinod ecumenic ; (b) «o altă credință», care implică teza celor două principii în unitatea lui Dumnezeu, eroare inadmisibilă din punctul de vedere al dogmaticii ortodoxe.

Filioque a fost introdus de latini în Crezul niceoconstantinopolitan și folosit în liturgia latină, începând cu al treilea sinod local din Toledo, în 589, ca un protest împotriva arianismului ; apoi, confirmat de sinodul englez din Hatfield în 680, cu ocazia convertirii la catolicism a regelui arian al vizigoților (Recarede), sub pretextul că ar pune în evidență deplina dumnezeire a lui Hristos și egalitatea Sa cu Tatăl. Deși regele Carol cel Mare insistă ca Bisericele din Spania, Italia, Franța și Germania, să rotească Crezul cu adaosul Filioque (de altfel «Libri Carolini», ca și sinodul din Gentilly, atacă expresia «ex Patre per Filium» care circula paralel cu Filioque), totuși papa Leo al III-lea refuză introducerea Simbolului modificat, în Biserica Romei. Cu toată această opoziție, la propunerea lui Henric al II-lea, papa Benedict al VIII-lea acceptă în 1014 Crezul interpolat, în Biserica din Roma, fără consimțământul Bisericilor Răsăritene. După Reformă (sec. XVI) a fost generalizat în Bisericile Protestante.

Cel dintii care arată implicațiile dogmatice neortodoxe ale adaosului Filioque este patriarhul Fotie (820—895), iar cel care a formulat, la conciliul de la Florența (1439), argumentele respingerii acestui adaos, este Marcu de Efes. Sinoadele unioniste de la Lyon (1274) și Florența (1438—1439) nu pretind catolicilor de rit bizantin să includă Filioque în Crez. Mai mult, conciliul de la Florența admite echivalența celor două expresii : «ex Patre Filioque» și «ex Patre per Filium». Ortodocșii insistă asupra argumentului istoric, Filioque fiind o alterare a Simbolului din 381; iar catolicii invocă motivele locale, deoarece, în secolul al VI-lea, Bisericile din Spania și alte țări europene erau amenințate de arianism și priscilianism. Filioque ar respinge ideea ariană despre inferioritatea Fiului față de Tatăl.

În general, teologia catolică pretinde că Filioque ar explica relația veșnică dintre Tatăl și Fiul și ar clarifica egalitatea Fiului cu Tatăl în esența dumnezeiască, nu numai consubstanțialitatea, ci modul de prove-

niență a Persoanelor. Filioque ar fi deci o completare a doctrinei despre originea divină a Duhului Sfânt, care n-a fost precizată în amănunt, așa cum s-a întâmplat cu învățătura despre Fiul lui Dumnezeu, despre Care Sinodul de la Niceea (325) afirmă : «născut, iar nu făcut, Cel ce este de o ființă cu Tatăl». Astăzi, unii teologi catolici nu-l mai consideră un obstacol dogmatic între cele două părți ale Bisericii ecumenice.

Din partea teologiei ortodoxe s-au formulat mai multe argumente împotriva doctrinei «Filioque», dintre care principalele sînt : 1) Filioque este o interpolare necanonică a Simbolului ecumenic de la 381 ; 2) Filioque implică doctrina lui Augustin despre cele două principii în unitatea dumnezeirii și deci despre «dubla purcedere» ; 3) Filioque are repercusiuni asupra altor dogme de credință, de pildă ecleziologia, teologia Tainelor și a energiilor divine. O înțelegere inadecvată a relațiilor dintre persoanele treimice poate conduce la o doctrină falsă despre Sfântul Duh și Biserică.

Într-adevăr, canonul 7 al Sinodului ecumenic din Efes (431) interzice schimbarea textului Crezului din 381. De aceea, ortodocșii n-au încetat să acuze că Filioque a fost introdus în mod necanonic în Crez. A. Homiakov consideră această adăugire la Simbolul de credință drept un «fratricid moral», un act schismatic. Respingerea lui se bazează și pe faptul că e o inovație neautorizată, o interpolare fără consensul autorității Bisericii ecumenice.

Dar și conținutul teologic al formulei «Filioque» este pus în discuție. Mai întii, acesta nu are o bază biblică și nici patristică. Apoi, potrivit doctrinei trinitare comune Bisericii ecumenice, Duhul purcede din ipostasul Tatălui, încît relația de purcedere este o relație de origine ipostatică. Purcederea, ca și paternitatea nu este ceva comun ființei divine, dumnezeirii, ci este proprie ipostasului Tatălui. Principiul (arché) de unitate (enosis) este persoana Tatălui, care singur este «monarchos». Astfel, «Filioque» deplasează acest principiu de la ipostasa Tatălui către natura comună. Chiar dacă unii Sfinți Părinți au acceptat și alte formule prin care să se explice relația veșnică dintre Fiul și Duhul Sfânt (de pildă, Sfântul Chiril al Alexandriei spune că Duhul este «propriu Fiului», iar Sfântul Ioan Damaschin, ca și Sfântul Maxim Mărturisitorul, afirmă că Duhul purcede «din Tatăl prin Fiul» etc.), totuși ei au făcut o clară distincție între «monarhia» Tatălui și relațiile de origine care diferentiază ipostasele, paternitatea, filiația, purcederea, distincție care menține echilibrul și egalitatea în Sfînta Treime. Dimpotrivă, formula «Filioque» introduce în teologia trinitară nu numai o confuzie între natură și ipostasă, ci și o confuzie între Tatăl și Fiul, atît pe planul vieții veșnice întratreimice, cît și pe cel al manifestării temporale. Datorită lui Filioque, Duhul a ajuns să fie cugetat după felul cum e cugetat Tatăl și Fiul, pentru că El nu mai e considerat că «rămîne», sau că «Se odihnește» în Fiul, ci că iese și El din Tatăl (și din Fiul) pentru o existență asemenea acestora, de unde confuzia ipostaselor.

Teologia catolică, urmînd Fericitului Augustin, care afirmă că orice însușire atribuită uneia dintre Persoanele divine poate fi atribuită și Celorlalte, a exagerat simplitatea și unitatea de esență a lui Dumnezeu, în defavoarea diversității Persoanelor. În fața acuzației că introduce o doctrină nouă despre «dubla procesiune», teologia catolică a specificat că Duhul

Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul : «*tanquam ab uno principio*» și «*a Patre principaliter*». Aceasta este o precizare fundamentală din partea teologiei catolice, care poate să conducă la recunoașterea distincției personale între Tatăl și Fiul.

O altă poziție este aceea din care «*Filioque*» — despre care se găesc referințe la Fericitul Augustin și alți Părinți apuseni — nu trebuie privită nici ca dogmă, nici ca erezie, ci ca o «*teologumenă*» sau «*opinie particulară*». Aceasta este atitudinea unor teologi ruși din veacul trecut, și chiar a unor teologi romano-catolici, care pun un semn de egalitate între «*Filioque*» (de la Fiul) și «*prin Fiul*» — formulă folosită de unii Sfinți Părinți răsăriteni. Astfel, cele două versiuni ale Simbolului de credință, răsăriteană și apuseană, ar trebui acceptate întrucît exprimă învățături tradiționale despre Duhul Sfânt ce sînt reconciliabile, complementare.

Scrierile pnevmatologice patristice sau liturgice vorbesc despre «*Duhul care purcede din Tatăl și prin Fiul Se arată*» sau de «*Duhul care întru Fiul pururea Se odihnește*». Pe baza unor asemenea texte, unii încearcă să demonstreze complementaritatea dintre *Filioque* și «*per Filium*».

Este adevărat că unii teologi bizantini au afirmat purcederea Duhului «*dia tou Yiou*» (Fotie și patriarhul Tarasie), dar ei au precizat că *dia* se referă la misiunea Duhului în lume și nu la purcederea veșnică din Tatăl. Au făcut deci o distincție între purcederea veșnică și misiunea temporală. Pentru ei, *Filioque* presupune doctrina lui Augustin, despre două principii în Treime și deci despre «*dubla purcedere*». A socoti pe Tatăl și pe Fiul drept o singură sursă, înseamnă a avea o înțelegere unilaterală, chiar falsă, a Trinității, înclinînd spre un subordinaționism cu privire fie la Duhul, fie la Fiul. Expresia Sfântului Ioan Damaschin «*Care purcede de la Tatăl prin Fiul*» nu poate fi luată în nici un sens echivalentă cu «*dubla procesiune*» ; cu toate acestea nimeni n-a sugerat adăugarea la Crez a formulei «*prin Fiul*».

Unii teologi ortodocși au atras atenția asupra repercusiunilor pe care *Filioque* le are pentru alte dogme de credință. S-a vorbit chiar de un raport direct între *Filioque* și eclesiologia care sugerează centralizarea autorității într-o singură persoană. *Filioque* corespunde cel mai bine cu ideea de subordonare a Duhului față de Fiul, pe care teologia catolică o are în vedere atunci cînd respinge epicleza euharistică și sacramentală. În general, *Filioque* nu permite catolicismului să vorbească de o «*iconomie*» proprie a Duhului Sfânt.

În fine, există teologi care consideră *Filioque* ca avînd autoritatea unei «*theologoumenon*», adică afirmație teologică tolerabilă din punct de vedere dogmatic. În discuțiile recente cu anglicanii, ortodocșii au cerut acestora să omită *Filioque* din crezul latin. În general, anglicanii, ca și vechii catolici, nu sînt împotriva revenirii la forma originală a Crezului din 381, dar nu acceptă să fie condamnată doctrina lui Augustin care stă la baza «*dublei procesiuni*». Anglicanii s-au pronunțat împotriva lui «*Filioque*» îndeosebi pentru motivul că el nu face parte din forma originară a Simbolului niceoconstantinopolitan acceptat de întreaga Biserică, deci pentru caracterul său necanonice, nu atît pentru învățătura respectivă exprimată în formula apuseană.

Patriarhul Fotie al Constantinopolului : Despre Filioque.

O critică severă a formulei despre purcederea Duhului Sfânt «din Tatăl și din Fiul» o face Patriarhul Fotie al Constantinopolului (810—895) în Enciclica pe care o trimite patriarhilor orientali în 867 (*Enciclica lui Fotie către Patriarhii orientali (867)*), traducere adnotată de Teodor M. Popescu, în «Studii teologice», I (1930), nr. 2, p. 58-76), care spune : Adresată patriarhilor orientali într-o vreme când misionarii romani trimiși de papa Nicolae I pătrunseseră în Bulgaria, Enciclica lui Fotie constituie primul act de denunțare a învățaturii teologice greșite cuprinse în formula «Filioque», necunoscută în versiunea originară a Simbolului de credință și în tradiția teologică răsăriteană.

Anunțând în partea introductivă a Enciclicii despre unele inovații culturale și canonice apuse (nerespectarea zilelor de post în timpul Postului Mare, respingerea validității Tainei Mirungerii săvârșite de preot — întrucât acesta ar fi un drept exclusiv al arhieriei —, celibatul obligatoriu pentru preoți), patriarhul Fotie subliniază apoi că «erorile latinilor» au atins culmea în aceea că au ajuns «să falsifice și sfântul Simbol (al credinței), a cărui autoritate e inatacabilă, după toate hotărârile sinodale și ecumenice». Intenția patriarhului Fotie a fost să atragă atenția conducătorilor Bisericii Ortodoxe din Răsărit asupra netemeinicii doctrinei despre Filioque, prezentând și un rezumat al problemei, pe care urma să o discute pe larg un sinod ecumenic. Enciclica constituie de altfel și convocarea sinodului ortodox, care, de fapt, s-a ținut în același an, la Constantinopol, în urma căruia papa a fost condamnat.

Fotie înscrie în Enciclica sa din 867 două argumente principale contra doctrinei «Filioque», pe care, deși nu le dezvoltă, totuși le consideră decisive : primul numai amintit, este că formula «Duhul purcede de la Fiul» nu are temeiul unei dogme : ea este contra învățaturii Evangheliilor, se opune hotărârilor Sinoadelor Ecumenice, falsifică doctrina Sfinților Părinți. Astfel «Filioque» conține o doctrină necunoscută în Revelația biblică și în Tradiția dogmatică a Bisericii Ortodoxe.

Al doilea argument demonstrează că o eroare în doctrina despre Duhul Sfânt constituie o eroare antitrinitară, o deviație în însăși dogma despre Dumnezeu-Sfânta Treime. Fotie susține că prin Filioque se introduc «două cauze» în Sfânta Treime : una a Fiului și a Duhului, Tatăl ; și alta a Duhului, Fiul. Astfel prin Filioque se neagă unitatea de principiu în Sfânta Treime și se strică raportul între ceea ce e comun în Dumnezeu și între ceea ce e propriu ipostaselor treimice. Fotie subliniază în mod repetat că, prin Filioque, se amestecă însușirile persoanelor. După învățătura ortodoxă, unele însușiri sînt comune Treimii, altele numai unei ipostase. Purcederea Duhului nu e ceva comun celor trei persoane, ci e proprie uneia din ele, Tatălui. «Dacă în purcederea din Tatăl a Duhului se recunoaște însușirea acestuia, tot astfel și în nașterea Fiului se recunoaște însușirea Fiului», scrie Fotie. Dacă s-ar admite formula apuseană că Duhul purcede «de la Tatăl și de la Fiul», ar însemna că «Duhul se deosebește prin mai multe însușiri de Tatăl, decît Fiul, întrucît le e comună Tatălui și Fiului purcederea Duhului de la Ei, pe cînd Duhului îi este proprie purcederea și de la Tatăl și încă și de la Fiul. Iar dacă Duhul se distinge prin

mai multe deosebiri decît Fiul, Fiul trebuie să fie mai apropiat de ființa Tatălui decît Duhul».

Pe de altă parte, dacă purcederea nu e nici ceva comun, nici ceva propriu unei singure persoane, cum zic apusenii, înseamnă, prin urmare, că nu există o purcedere a Duhului. «Invocînd însă cele comune Tatălui și Fiului, separă de Ei pe Duhul. Tatăl are cu Fiul comunitate de ființă, nu de altceva din însușirile Sale ; prin urmare separă pe Duhul de alinitatea de ființă cu Ei».

«Filioque» nu numai că produce perturbări în relațiile treimice, dar provoacă confuzii în structura logică a dogmei despre Dumnezeu. Fotie formulează o serie de întrebări și probleme la care dă naștere acceptarea lui «Filioque». De pildă, el spune că «dacă e propriu Duhului ca să fie raportat la principii diferite, desigur că numai al Duhului e să aibă un principiu multiplu. Dar Duhul fiind raportat la două cauze, înseamnă că e ceva compus. Dacă purcederea Duhului e comună Tatălui și Fiului, urmează că Duhul ya purcede și de la sine însuși, «și-Și va fi cauză Sieși însuși și cauză și cauzat». Sau s-ar putea spune atunci că și o altă ipostasă purcede de la Duhul, Dumnezeu urmînd să aibă patru ipostase. «Dacă Duhul purcede de la Fiul, ca și de la Tatăl, de ce Fiul nu Se naște și din Duhul ca și din Tatăl ?». Fotie se întreabă de asemenea de ce mai este nevoie de altă purcedere, de vreme ce purcederea Duhului de la Tatăl este suficientă pentru existența Lui ?

Făcînd aceste considerații critice de natură teologică asupra lui «Filioque», Fotie a considerat totuși că este cazul să convoace un sinod ecumenic care să ia o hotărîre comună în această privință. În partea finală a Enciclicii sale, el cere patriarhilor orientali să socotească Sinodul de la Constantinopol, 787, — la care au participat reprezentanți ai tuturor Bisericilor locale, inclusiv cea Romană —, în rîndul Sinoadelor Ecumenice, și anume ca al VII-lea.

În disputele care au precedat și au urmat Schismei din 1054, «Filioque» apare ca cea mai importantă abatere dogmatică pe care Biserica Răsăriteană o impută Bisericii Romane. La sinoadele unioniste de la Lyon (1274) și Florența (1439) s-a încercat o formulă de compromis a doctrinei despre «Filioque» («care purcede de la Tatăl prin Fiul»), care să fie acceptată de răsăriteni ca o condiție a unirii cu Roma, dar nu s-a cerut introducerea acestei formule în Simbolul de credință. În secolele următoare «Filioque» este menționat în continuare între deosebirile doctrinare care separă Biserica Apuseană de cea Răsăriteană. Mai tîrziu, în lista de abateri de care se face vinovată Biserica Romano-Catolică, pe primul loc s-a trecut învățătura despre primatul și infailibilitatea papii, dogmă consacrată de primul Conciliu de la Vatican (1870) și care constituie și astăzi obstacolul doctrinar fundamental între cele două Biserici. «Filioque» a format obiectul unor discuții ce au avut loc între teologi ortodocși, anglicani și vechi-catolici (Bonn, 1874 și 1875 ; St. Petersburg, 1912), dar conversațiile n-au dus la rezultate pozitive.

Este adevărat că unii teologi romano-catolici apreciază că «Filioque» nu constituie «un obstacol decisiv», susținînd că : dată fiind declarația solemnă făcută de Conciliul de la Florența cu privire la sensul formulei : *Spiritus Sanctum procedere ex Patre per Filium* ; dat fiind faptul că creș-

tinii orientali uniți cu Roma nu sînt obligați să accepte formula «Filioque» la rostirea Simbolului de credință ; dat fiind că nici un sinod n-a condamnat niciodată, chiar în vederea Orientalilor, doctrina trinitară a părinților latini, ceea ce ei au susținut de altfel fără greutate în timpul comuniunii cu Orientul ; date fiind declarațiile făcute de numeroși teologi ortodocși, în special cu ocazia raporturilor lor cu vechii-catolici, precum și opinia onora dintre ei, care consideră criticabilă nu dogma în sine, ci introducerea unilaterală a lui «Filioque» în textul Simbolului : este întemeiat să se creadă că «Filioque» nu constituie un obstacol decisiv pentru reunirea Răsăritului și Bisericii Romane în unitatea de credință (M. J. Congar, *Chrétiens désunis*, Éditions du Cerf, Paris, 1937; p. 361-362).

12. Controverse și erezii cu privire la doctrina trinitară

Pînă în secolul al IV-lea, doctrina Treimii a fost în centrul discuțiilor teologice. În aceste dispute au fost folosite nu numai diferite metode de exegeză biblică și termeni teologici cu variate sensuri, ci și argumente logice și speculații filosofice luate din sistemele timpului. În general, teologia creștină a fost confruntată cu următoarele probleme : Ce proprietate distinge Fiul de Tatăl ? În ce sens Fiul este divin, egal cu Tatăl ? Ce determină distincțiile dintre cele trei Persoane ? De unde și tendințele principale antitrinitare :

(a) tendințele «monarhianiste», care atribuiu numai celui «nenăscut» — Tatăluj — dumnezeirea, în timp ce nașterea Fiului din Tatăl este secundară ;

(b) tendințe «subordinaționiste», care învățau că Fiul este o ființă mai mică decît Tatăl, deci inferioară și inegală, deși co-etern (Origeniștii susțineau, în același timp, eternitatea Fiului și subordonarea Acestuia față de Tatăl).

(c) tendințe modaliste, după care există o «trinitate» numai pentru revelația în exterior a lui Dumnezeu, dar nu ca subzistență individuală sau existență ipostatică.

Dat fiind faptul că aceste tendințe exclusive încălcau principiile fundamentale ale credinței creștine, Biserica a intervenit pentru a face cunoscută poziția ortodoxă. În principiu, Biserica creștină în totalitatea ei n-a admis nici să fie împărțită ființa lui Dumnezeu și nici ca o parte a Treimii să fie numită «creatură». Trebuie să mărturisim un Dumnezeu unic și cele Trei Persoane libere, pe fiecare cu proprietatea Sa.

Aceste poziții și erezii antitrinitare nu pot fi descrise în mod sintetic. Sinodul ecumenic din 381 menționează pe cele mai importante, și face anumite deosebiri în ce privește atitudinea canonică a Ortodoxiei. După cum s-a văzut, Părinții capadocieni consideră că la originea acestor devieri teologice există două influențe : critica creștinismului formulată de teologia iudaică, un fel de monarhianism reducăționist, și de poliarchia elenistă, care sugera existența a trei principii primordiale. După cum se știe, teologia iudaică nu recunoaște că Fiul este născut din Tatăl, din eternitate,

și că El există în virtutea propriei sale persoane. Ea afirmă că Fiul este ca toți ceilalți «fii ai lui Dumnezeu», care se bucură de filiație divină prin har, dar după ființa divină.

a) Monarhianism. Cum se afirmă deodată «monarhia» Tatălui, care este principiul unității lui Dumnezeu, fără a se nega existența ipostaselor, și Trinitatea lui Dumnezeu, fără a introduce «multiplicări» în ființa Sa neocompusă, simplă ? Erezia cunoscută ca «monarhianism» a pornit de la intenția de a combate teza celor care susțineau «multiplicitatea» eonilor (ebioniții) și dualismul teist (Marcion), numiți și *alogoii*, deoarece respingeau învățătura despre Logos exprimată în Evanghelia după Ioan (evanghelie scrisă, — după aceștia —, de Cerinthus), doctrina Logosului fiind la baza tuturor speculațiilor gnostice în general.

Teza principală a monarhianismului este aceea că divinitatea lui Hristos nu poate fi echivalată în nici o formă cu cea a Tatălui, deoarece acest fapt ar distruge monarhia, principiul unității lui Dumnezeu. Trinitatea divină este astfel respinsă. Există mai multe variante ale acestei teze : monarhianismul *dinamic* (*dynamis* = putere), după care Cuvîntul este o simplă putere, forță divină care emană de la Tatăl, dar nu este Dumnezeu însuși. Fiul nu este o persoană care subzistă împreună cu Tatăl. Theodot este condamnat de Biserica din Roma, în 195, pentru că refuză să atribuie lui Hristos numele de Dumnezeu. La fel și urmașul său, Artemon ; *modalist*. Modalismul apare în Asia Mică și se dezvoltă la Roma ; acesta este propagat de Praxeas, către 190, apoi de Noet de Smyrna și de Sabelie. Această variantă este opusă radical ideii de trinitate, identificînd pe Hristos cu Tatăl. Iisus Hristos este Dumnezeu, dar Hristos e Tatăl însuși. Cele trei ipostase reprezintă «moduri» în care Dumnezeu apare în exterior.

Paul de Samosata a sistematizat erezia cunoscută sub numele de monarhianism. Mare teolog și om politic, devenit episcop de Antiohia în 260, combătut de origeniștii din Alexandria, el neagă subzistența personală a Cuvîntului lui Dumnezeu, acesta fiind doar o putere a Tatălui, singura persoană divină, principiul unic (monarhia) al ființei divine. Sinodul Ecu-menic de la Niceea (325) numește pe adepții lui Paul «pauliniști», cărora le impune, la revenirea la Ortodoxie, să fie «rebotezați» (Canonul 14). Preoții lor, de asemenea, să fie rebotezați, apoi hirotoniți.

Presupoziția lui Paul de Samosata este că creștinismul este o religie monoteistă, ca și iudaismul ; de aceea în polemica cu păgînii, învățătura despre unitatea lui Dumnezeu este esențială. Această unitate este de așa natură încît numai Tatăl posedă dumnezeirea și este Dumnezeu cu adevărat. Nici Fiul nu este Dumnezeu, nici Cuvîntul, nici Înțelepciunea. Cuvîntul este «puterea» lui Dumnezeu (de unde denumirea de monarhism «dina-mic»), deci nu o persoană distinctă care coexistă împreună cu El. Iisus este un om, dar în El a locuit puterea sau înțelepciunea lui Dumnezeu. El devine Fiu numai după întrupare, după ce S-a născut în pîntecele maicii Sale. Paul face astfel deosebirea între Cuvînt (Logos) și Fiu, spunînd că Fiul este Cuvîntul întrupat, doar în sensul că în Fiul sălășluiește înțelep-ciunea (Logosul), așa cum a locuit în Moise și profeți. Iisus nu este divin, ci un om care a primit în El «ca într-un templu», puterea «de sus». Între Iisus și Cuvîntul este doar o unire morală. Paul insistă atît de mult asu-

pra unității lui Dumnezeu, încît persoanele și particularitățile lor ipostatice dispar. Numai Tatălui I se atribuie nenașterea și deci dumnezeirea. Nașterea Fiului, filiația, nu este esențială. Din această cauză, Paul fusese deja condamnat în 268, de origeniști.

Susținînd că Logosul care a locuit în Moise și profeți a locuit în omul Iisus, pe care Dumnezeu L-a adoptat după răstignire și înviere, și căruia I-a dat un fel de dumnezeire, Paul continuă adopțianismul, erezie apărută la Roma, datorită lui Theodot (către 195). După acesta, Iisus, care S-a născut miraculos dintr-o fecioară, a primit, la botezul în Iordan, Duhul Sfînt; de aceea este Hristos. El a fost răstignit, a înviat și a mîntuit lumea prin ascultarea Sa, pentru care Dumnezeu L-a *adoptat* ca Fiul Său. Între ei se află o relație de iubire, nu o unitate de substanță.

Paul de Samosata folosește termenul «*homouosios*» în sensul că Logosul face parte din ființa dumnezeiască a Tatălui, deci pentru a nega că Cuvîntul are o subzistență sau ipostasă proprie. Astfel, el nu acceptă nici existența Cuvîntului ca ipostasă-persoană completă, egală, alături de Tatăl, nici unirea reală a Fiului cu umanitatea în Iisus Hristos. Sinodul din Antiohia, din 264, nu a eliminat eroarea lui Paul. Sinodul din 268 l-a condamnat, dar Paul n-a acceptat depunerea și a rămas în funcție pînă în 272. Tot la acest sinod a fost respins termenul «*consubstanțial*», deoarece era folosit cu sensul că Fiul nu are o subzistență independentă. În 325, termenului i s-a dat un alt sens : Fiul și Tatăl sînt de o ființă, dar fiecare are ființa dumnezeiască în ipostasul său propriu.

b) Modalism. Punctul de plecare în teza lui Sabelie este tot monoteismul «*monarhic*» de influență iudaizantă. Combătînd arianismul, care separa pe Tatăl de Fiul în mod radical (Creator-creatură), Sabelie susține că Tatăl și Fiul trebuie să fie interpretați ca diferite aspecte, moduri sau condiții în care ființa dumnezeiască apare în exterior, nu ca persoane distincte în unitatea dumnezeirii. Dumnezeu, în propria sa ființă nediferențiată, simplă, este numai o singură persoană, dar în relațiile cu creația se exprimă în trei moduri (de unde denumirea de *modalism*): este Tatăl cînd îl considerăm ca ființă supremă care a creat universul, așa cum se descoperă mai ales în Vechiul Testament ; este Fiul ca revelat în Hristos și ca Mîntuitor. Dumnezeu care este în Hristos este Tatăl însuși, care a luat trup din Maria și a devenit Fiul, care este deci umanitatea lui Hristos, și care a suferit pe cruce (patripasianism) ; El este Duhul ca paraclét, sfințitor.

Prin urmare, pentru Sabelie distincția dintre Tatăl și Fiul este doar nominală, Tatăl și Fiul fiind simple «*modalități*» în care Dumnezeu apare. Ființa lui Dumnezeu sau dumnezeirea este în fond nediferențiată, personalitatea trinitară reprezentînd doar o «*mască*» pe care o ia în manifestarea ei în afară. Sabelie neagă astfel distincțiile ipostatice în ființa divină. Cele trei persoane ale Treimii nu sînt realități sau relații personale în Treime, ci simple relații cu creația și umanitatea ale aceleiași ființe. În lucrarea Sa de creator în afară, Dumnezeu a luat numele de creator. Cuvîntul (Logosul) este Dumnezeu numai așa cum se manifestă în creația văzută. În ființa divină nu există distincție între Tatăl și Fiul.

De notat că Sabelie n-a folosit termenul de *prosopon* în sens de «mască», imagine, aparență, pentru a se referi la Fiul, ci a considerat pe toate cele trei denumiri manifestări ale lui Dumnezeu ca fiind o singură «*prosopon*». În perioada în care *prosopon* era înțeles ca aparență exterioară, ortodocșii au acuzat de sabelianism pe cei care vorbeau de trei *prosopa*.

La Roma, Sabelie a fost condamnat de papa Callistus.

Sinodul din Constantinopol (381), care decide ca mărturisirea de credință de la Niceea (325) să nu fie alterată, ci dimpotrivă păstrată cu toată autoritatea ei, menționează ereziile ce trebuie să fie anatematizate, în special : eunomienii sau anomeii, arienii sau eudoxienii, semi-arieni, macedonienii sau pnevmatomahii, sabelienii, marcelianii, fotinienii și apolinariștii (Canonul 1). În canonul 7, se impune ca sabelienii să fie rebotezați, ca necreștini, dacă revin la Ortodoxie. La fel și canonul 95 al Sinodului Quinisext din 691.

c) Subordinațianism. Arianismul este învățătura lui Arie (circa 256-circa 336), preot în Alexandria, discipol al lui Lucian de Antiohia, acesta din școala lui Origen (185-254), care, invocând anumite texte biblice (Pilde 8, 22; Ioan 14, 28; 17, 3), susține că ființa lui Dumnezeu este unică și incomunicabilă și trage concluzia că Fiul nu are o natură identică cu Tatăl. Separind firea Tatălui de cea a Fiului, Arie face o diferență între «născut» și «creat», de unde inferioritatea Fiului. Fiul e Dumnezeu nu în mod adevărat, prin naștere, ci este creat ; de aceea El are un început. Arie a formulat erezia sa spunând : «A fost un timp când Fiul nu era», adică Tatăl a existat înainte de, și fără, Fiul. Fiul nu este de aceeași natură cu Tatăl, dar se deosebește de celelalte creaturi. El e cea dintii dintre creaturi, înțelepciunea creată sau «chipul» lui Dumnezeu, instrumentul prin care Tatăl a creat celelalte creaturi.

Deși a fost apărat de Eusebiu, episcop de Nicomidia, Arie a fost vehement criticat de episcopii Alexandru și Atanasie de Alexandria. Sinodul I ecumenic formulează răspunsul ortodox împotriva ereziei ariene sub diverse expresii : «Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii», «născut, iar nu făcut», «cel ce este de o ființă cu Tatăl». Esența Fiului este identică cu a Tatălui, iar nașterea Sa din Tatăl este din veci, ceea ce înseamnă că Tatăl n-a existat vreodată fără Fiul.

Discipolii lui Arie s-au separat în două grupuri : unul care susținea că nimic nu e comun între Tatăl și Fiul (eunomieni) ; altul care accepta că Fiul are o esență asemănătoare cu cea a Tatălui (homeni). Disputa ariană nu se sfârșește cu Sinodul I ecumenic (325), deoarece arianismul este adoptat de către urmașii împăratului Constantin, Constant (353-362) și Valens (364-378), care persecută pe partizanii Crêzului de la Niceea. Pentru unii Părinți ai Bisericii, erezia lui Arie ar fi o urmă tîrzie a politeismului păgîn care, reducînd divinitatea la o categorie fizică, adora creatura. Pentru patriarhul Fotie, arianismul ar fi o tentativă de a introduce sistemul filosofic grec (elenismul) în teologie, la care Biserica a rezistat. Combătînd un pretins modalism, pe care episcopul Alexandru l-ar fi exprimat într-o omilie (ținută în 318) despre unitate în Treime, Arie recurge la subordinațianism hristologic, poate cea mai gravă erezie pe care o cunoaște istoria Bisericii. Într-adevăr, afirmația că nașterea din Tatăl a Fiului, sau că re-

lația parentală și filială între Tatăl și Fiul; nu sînt esențiale, pornea de la teza că Fiul este o putere mai mică decît Tatăl. Origen însuși, care nu nega eternitatea persoanelor, prefera să le deosebească în termeni de subordonare.

d) Macedonianism. Este o formă de subordinaționism cu privire la persoana Duhului Sfînt. Macedonie, episcop de Constantinopol († 362) învața că Duhul este o creatură (ktisma) — exact ce spunea Arie despre Cuvîntul — și un «rob» al lui Dumnezeu-Tatăl. Partizanii lui Macedonie, numiți «pnevmatomahi» — adversarii ai Duhului Sfînt — au fost sever criticați de Părinții capadocieni. Macedonianismul a fost condamnat de sinodul din 381, care a adoptat un articol de credință despre Duhul Sfînt, fără însă să folosească expresia *homoousios* (= de o ființă). Sinodul VI (trulan), în canonul 1, confirmă acest articol în care se formulează «teologia Duhului Sfînt», respinge erezia lui Macedonie și declară că «Duhul Sfînt este consubstanțial (homoousios) cu Hristos Dumnezeu nostru». Patriarhul Tarasie al Constantinopolului, într-o scrisoare adresată, după sinodul de la Niceea din 787, Papei Adrian I al Romei, menționează «erezia lui Macedonie și a discipolilor săi, pnevmatomahi, care declară că Duhul Sfînt este creatură și sclav al Tatălui». Sinodul decide ca pnevmatomahii să fie primiți în comuniunea ortodoxă după ce anatematizează în scris (libellum) erezia lor.

Controversele trinitare, ca și cele hristologice, au fost animate și de faptul că circulau multe ambiguități și confuzii în legătură cu termenii folosiți pentru sistematizarea doctrinei ortodoxe. De pildă, în anatematismele de la Niceea, *ousia* și *hypostasis* sînt folosiți ca termeni sinonimi, cu înțelesul de substanță particulară a unui individ. În Apus, începînd cu Tertulian, terminologia era deja fixată: *substantia* însemna dumnezeirea cea unică, comună, iar *persona* individualitatea sau existența ipostatică, adică personalitatea Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh. În Răsărit, nu exista echivalent grec pentru *persona*, fiindcă *prosopon* se putea folosi în sens modalist. În latină, atît *ousia* cît și *hypostasis* puteau să fie traduse cu *substantia*. Din această cauză cînd în Orient se vorbea de trei ipostase, Occidentul înțelegea trei substanțe, adică triteism, sau subordinaționism. La Niceea, cînd s-a afirmat o singură *ousia*, mulți au crezut că se sugerează erezia sabelianismului; iar cînd s-a menționat dualitatea de *ousiai*, ortodocșii au înțeles că e vorba de arianism.

În fond, la originea noțiunilor teologice divergente stă dificultatea de a exprima în mod adecvat revelația lui Dumnezeu, ținînd seama și de contextul istoric și cultural. Ce se înțelege prin *ousia* (esență), prin *physis* (natură) sau prin *hypostasis* (persoană) cînd vorbim despre Dumnezeu, rămîne un domeniu de dezvoltare teologică.

Să mai amintim și faptul că unele dispute teologice reflectă conflicte între mari centre de influență și autoritate bisericească (Alexandria-An-

tiohia) și maschează amestecul dintre religie și politică în această perioadă a istoriei. A fi *ortodox* sau a fi *eretic* are rezonanță nu numai religioasă, ci și politică. Mai mulți împărați au fost filoarieni, arieni sau apostatați. Teodosie I este antiarian, deci un împărat nicean. Printr-un edict din 380, cei care aderă la mărturisirea de la Niceea sînt *creștini ecumenici*, ceilalți, antiniceeni, sînt declarați *eretici*. Mărturisirea de credință din 381, fiind promulgată de împărat, devine obligatorie pentru toți ca religie de stat.

13. Comuniunea trinitară și modul de viață creștin

Teologia trinitară susține că atît existența ipostatică a persoanelor treimice, cît și comuniunea inter-personală în sînul Tatălui, sînt cu putință din cauză că Dumnezeu este iubire (cf. I Ioan 4, 8, 16). Din iubire El naște pe Fiul și porcede pe Duhul ca ipostase libere. Numai un Dumnezeu care este în Sine iubire supremă și veșnică subzistă ca Treime. Comuniunea intratreimică nu este determinată de o cauză din afară. Iubirea este cauza unității ființei și treimii persoanelor. Dumnezeu este în ființa Sa dumnezeiască și veșnică iubirea însăși (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* IV, 5).

Dumnezeu este ființă personală, vie, atotprezentă, care iradiază iubire; de aceea energiile dumnezeiești sînt energii ale iubirii. Toate însușirile și lucrările lui Dumnezeu «în afară» sînt însușiri și lucrări ale iubirii: întruparea și răscumpărarea au ca mobil iubirea lui Dumnezeu față de om: «Dumnezeu așa a iubit lumea, încît pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan 3, 16). Jertfa ispășitoare a lui Hristos are ca principiu iubirea și puterea ei vine din iubire: «Dumnezeu învederează dragostea lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit, cînd noi eram încă păcătoși» (Rom. 5, 8). În Iisus Hristos este prezentă însăși iubirea lui Dumnezeu pentru oameni (Tit 3, 4). Voința lui Dumnezeu este concentrată în legea iubirii (Marcu 17, 29-31). Iubirea lui Dumnezeu, manifestată în Iisus Hristos, constituie forța de coeziune a Bisericii: «Că sînt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpînirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adîncul, și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu arătată întru Hristos Iisus, Domnul nostru» (Rom. 8, 38-39).

Într-adevăr, angajarea lui Dumnezeu în istorie se face tot din cauza iubirii și tot în numele Treimii, avînd drept scop adunarea umanității și creației la comuniunea cu însăși viața lui Dumnezeu. Înțelegem astfel că întruparea Fiului vizează tocmai transmiterea acestei vieți de comuniune care există în sînul Tatălui. Fiul a fost trimis în lume pentru a o introduce și a o atrage la modul de existență care se află în Treime. Este trimis în lume ca Logosul veșnic existent în Dumnezeu, ca unul din Treime, ca purtător al vieții trinitare, iar nu ca persoană separată, izolată. Misiunea Sa este în esență dăruirea de sine a Treimii.

La fel și Duhul Sfint. Duhul este trimis să dezvăluie ființa lui Dumnezeu ca viață de comuniune (cf. Ioan 14, 26 ; I Cor. 13, 13) și să antreneze lumea să devină părtașă la viața divină. Sfântul Ioan Evanghelistul, care vorbește pe larg despre natura și lucrarea Duhului Sfint (cap. 16), subliniază îndeosebi rolul Acestuia de «paraclet», de mângietor și apărător. Duhul este Cel care preaslăvește pe Fiul, deci Cel care dă economiei Fiului dimensiunea ei eshatologică. De la Cincizecime, Biserica este dependentă de Duhul Sfint, Care o leagă de veacul eshatologic. Prin Duhul Sfint, Biserica trăiește atât în planul istoriei, cât și în cel al eshatologiei. Prin invocarea Duhului Sfint, Biserica se află în misterul continuității și discontinuității istorice, punând viața sa sub «judecata» Duhului Sfint.

O înțelegere adecvată a creștinismului presupune nu numai acceptarea și mărturisirea doctrinei despre Treime, ci și transpunerea ei în practică, în cult și într-un mod de viață trinitară. Sfântul Vasile a insistat ca numele Duhului Sfint să fie menționat în orice doxologie și invocare liturgică, deoarece actul mântuirii este un act trinitar. Tainele trebuie să facă posibilă prezența și lucrarea dătătoare de viață a lui Dumnezeu. În acest sens, aspectul lor de memorial trebuie să fie completat cu cel de invocare a Duhului Sfint, care Se numește «Dăătorul de viață».

Liturghia înnoiește ființa Bisericii după chipul Sfintei Treimi, care este invocată fie ca articol de credință : «Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim : Pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită» (*Triada homoousion kai achoriston*), cât și la nivelul cuminecării cu Euharistia : «Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin comuniunea Aceluiași Duh» (Liturghia Sfântului Vasile). Liturghia nu este altceva decât o mare rugăciune și jertfă «pentru unirea tuturor» după modelul comuniunii Sfintei Treimi.

Învățătura despre Sfânta Treime are o însemnătate deosebită pentru viața duhovnicească a credincioșilor. Căci așa cum persoanele Sfintei Treimi există una în alta și din alta, într-o unitate ființială (*triada homoousion*), tot așa creștinii formează o unitate și o comuniune de credință, nădejde și iubire în Dumnezeu. Creștinul participă prin har la viața Sfintei Treimi : «În ziua aceea, veți cunoaște că Eu sint în Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi» (Ioan 14, 20). Biserica este un popor al lui Dumnezeu și o comuniune de viață după chipul Sfintei Treimi (cf. Ioan 17, 22).

La vecernia din Duminica Pogoririi Duhului Sfint, se cîntă stihira următoare : «Veniți, popoare, să ne închinăm Dumnezeirii celei în trei ipostasuri, Fiului în Tatăl, împreună cu Sfântul Duh. Căci Tatăl a născut mai înainte de veci pe Fiul cel împreună pe scaun șezător și Duhul Sfint era în Tatăl, împreună cu Fiul preaslăvit. O putere, o ființă, o Dumnezeire, Căreia toți închinîndu-ne, zicem : Sfinte Dumnezeule, Cel ce toate le-ai făcut prin Fiul, cu împreună-lucrarea Sfântului Duh ; Sfinte tare, prin Care am cunoscut pe Tatăl și prin Care Duhul Sfint a venit în lume ; Sfinte fără de moarte, Duhule mângietor, Care din Tatăl purcezi și în Fiul Te odihnești, Treime Sfintă, slavă Ție !» (*Molitfelnic*, ed. 1971, p. 530).

S-a văzut deja că terminologia trinitară a fost inspirată și motivată de doxologia și rugăciunea liturgică. Cel care a pus într-o coerență sistematică doctrina trinitară, teologia sacramentală și spiritualitatea liturgică a fost Nicolae Cabasila. Aceasta este de altfel tema centrală a cărții acestuia «*Viața în Hristos*». Să reținem două teze ale acestei teologii :

1. Distincțiile persoanelor treimice apar în mod activ în actul de mîntuire a lumii (iconomia). Lucrarea divină în creație este comună Treimii, nu un atribut separat al unei persoane, deoarece Dumnezeu lucrează toate cu o singură putere creatoare și proniatoare. În schimb, lucrarea — iconomia — prin care liberează umanitatea, mîntuirea, Treimea o voiește în comun, dar o realizează prin Fiul, Cuvîntul intrupat. Căci Fiul Unul-Născut singur a luat trup și sînge uman, a suferit moartea și a înviat. Adică, o singură istorie a mîntuirii este atribuită Treimii, un singur act răsкупărător al Treimii, dar fiecare persoană a avut contribuție proprie : «*Tatăl este acela care este împăcat, Fiul cel care împacă, în timp ce Duhul Sfînt este dăruit ca dar celor ce au fost împăcați. Tatăl ne-a liberat, Fiul este prețul de răsкупărare prin care am fost liberați, iar Duhul Sfînt este libertatea însăși, după cum zice Pavel : «Unde este Duhul Domnului, acolo este libertate» (II Cor. 3, 17). Tatăl ne-a rezidit, prin mijlocirea Fiului am fost recreați, iar «Duhul este cel ce dă viață» (Ioan 6, 63). Treimea s-a arătat chiar la creația de origine. Atunci, Tatăl a creat, Fiul a fost mina prin care El creează, iar Paracletul a fost suflul pentru Cel care a inspirat viața (*Viața în Hristos*, II, 5). În timp ce Treimea în comun este autorul rezidirii umanității, Logosul este acela care realizează aceasta.*

2. Aceeași doctrină trinitară, care s-a primit pe cale orală și care se vestește în public, trebuie să fie păstrată și în actele și lucrările sacramentale care se referă la iconomia Treimii. În timp ce credința se poate demonstra în actul de a crede și a mărturisi (cf. Rom. 10, 10), iconomia este arătată în imitarea cu fapte a lui Hristos (I Petru 2, 21). În Taina botezului aceste două aspecte sînt absolut necesare : (a) mărturisirea de credință în Treime și (b) ceremoniile care exprimă iconomia proprie fiecărei persoane în actul de răsкупărare ; afundarea întreită în apă pentru a actualiza moartea de trei zile și învierea lui Hristos, mirungerea pentru a împărtăși darul Duhului Sfînt, dătătorul de viață.

Lex orandi, Lex credendi. Un articol de credință (de pildă *homoousios*) devine tradiție cultică ; tradiția (Duhul este adorat și mărit împreună cu...) este luată ca regulă de credință.

Pentru Nicolae Cabasila, Taina botezului exemplifică cel mai bine teza nr. 1, anume că Treimea este angajată în actul — iconomia — mîntuirii, dar Cel care o realizează în mod concret, personal, este Fiul lui Dumnezeu intrupat. Invocarea clară și distinctă a persoanelor treimice este absolut necesară în Taina botezului, anume pentru a mărturisi că mîntuirea este opera comună a Treimii. Dar și rolul esențial, particular al Fiului în această operă trebuie să fie reprezentat în mod văzut în ritualul botezului. Aceasta se face prin ritualul cufundării întreite în apa Botezului, care redă și actualizează moartea de trei zile și învierea lui Hristos, prin care umanitatea a fost liberată și înnoită (cf. *Viața în Hristos*, II, 6).

PREOȚIA IERARHICĂ SACRAMENTALĂ LA SFÎRȘITUL EPOCII APOSTOLICE EPISCOPUL (II)

Pr. Dr. SABIN VERZAN

C. INSTALAREA EPISCOPULUI

Caracterul Epistolelor pastorale este determinat, mai presus de orice, de acele evenimente istorice din viața Bisericii, care le-au prilejuit redactarea și trimiterea : alegerea, Hirotonia și instalarea primilor episcopi ai Bisericilor din Efes și din insula Creta : Timotei și Tit. Dat fiind conținutul și scopul acestor Epistole, îndeosebi ale Epistolei întâi către Timotei și ale celei către Tit, acela de anunțare și de reglementare a funcției episcopale în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, se poate susține că aceste scrieri reprezintă *expresia voinței întregii cîrmuiri bisericești din epoca în care au fost scrise, învățătura însăși a Bisericii asupra funcției episcopale.*

Este imposibil de stabilit acum dacă hirotonia lui Timotei a avut loc în Biserica Efesului. Mai curînd se poate presupune că acest eveniment s-a putut petrece într-o altă parte a Imperiului Roman, poate chiar la Roma în timpul cît Sfîntul Apostol Pavel se afla în Capitala Imperiului în acea primă captivitate caracterizată prin acel regim atît de blind ca cel descris în Faptele Apostolilor 28, 30-31. Potrivit unei vechi și statornice tradiții bisericești, Sfîntul Apostol Petru însuși s-a aflat, în aceeași perioadă de timp, în Capitala Imperiului⁵⁹. Nu este exclus ca, în același timp, să se fi aflat aici și alți Apostoli ai Domnului, situație care ar fi oferit ocazia așteptată și potrivită pentru desemnarea și Hirotonia lui Timotei în treapta episcopatului. Acest fapt ar justifica de ce Apostolul neamurilor amintește în Epistola întâi către Timotei, în trei rînduri, momentul Hirotoniei lui Timotei ca episcop (1, 18 ; 4, 14 ; 6, 12). Firește că, în acest fel, Apostolul autor caută să determine pe Timotei la o slujire episcopală dintre cele mai alese. Dar, în același timp, se aduce la cunoștință creștinilor efeseni modul sacramental în care Timotei, episcopul lor, a fost înzestrat cu harul preoției ierarhice în cea mai înaltă treaptă a acesteia. Pentru că nu trebuie să se uite nici o clipă că întreaga Epistolă întâi către Timotei, ca și cea către Tit, de altfel, sînt scrise și adresate lui Timotei și Tit și creștinilor din Bisericile din Efes și Creta. Luînd aminte la modul sacramental și solemn în care lui Timotei i s-a împărtășit harul preoției în treapta epis-

* Prima parte a acestui studiu a apărut în «Studii teologice», an. XLIII (1991), nr. 2.

59. Sfîntul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, 5, P.G.'I., 217; Sfîntul Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, IV, 3; P. G., V, 808, Papias, la Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, 15; P. G., XX, 172, Sfîntul Dionisie al Corintului, *ibidem*, II, 25, 7-8, col. 209, Sfîntul Irineu, *Cont. haer.* III, 1, 1-2, P. G., VII, 845; Tertulian, *De praescript.*, XXXVI, P. L., II, 49; Origen, *Expos. in Gen.*, în Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, 1, P. G., XX, 216; Lactantiu, *Institut. div.*, IV, 21. P. L. VI, 516; Fer. Ieronim, *De vir. ill.* II, 8, P. L. XXIII, 654 etc.

copatului, ascultătorii sau cititorii Epistolei întâi către Timotei sînt în situația de a înțelege ei înșiși înalta răspundere spirituală a lui Timotei, dar și îndatoririle lor în raport cu rînduirea primului episcop la Efes.

De aceea actul rînduirii lui Timotei ca episcop la Efes nu se încheie cu alegerea și Hirotonia acestuia. Unul din momentele de seamă ale rînduirii unui episcop este acela al instalării sale în Biserica în care urmează să-și desfășoare activitatea. Sfîntul Apostol Pavel va veni, în acest scop, însoțit de unii din ucenicii săi, la Efes, de îndată ce situația îi va permite. Faptul este menționat la începutul Epistolei întâi către Timotei (1, 3-4) unde se accentuează asupra unei laturi fundamentale a activității unui episcop, apărarea credinței de acțiunile celor ce se dedau la alte propovăduiri, oprirea lucrării dascălilor mincinoși.

Nu încapă nici o îndoială că, în momentul în care Sfîntul Apostol Pavel l-a lăsat pe Timotei la Efes ca episcop al Bisericii din această cetate și din împrejurimi, i-a înfățișat mult mai amplu îndatoririle care-i revelează în noua sa funcțiune. Mai mult decît atît, Timotei știa, el însuși, din îndelungata sa activitate alături de Apostolul neamurilor, din contactele zilnice cu acesta în ce constau răspunderile și lucrarea celui mai înalt cîrmuitor bisericesc din acea epocă, rolul acestuia în viața de fiecare zi a Bisericii (cf. II Cor. 11, 28). Același lucru se poate spune și despre instalarea lui Tit în fruntea Bisericii din insula Creta. În momentul trecerii Apostolului neamurilor și a însoțitorilor săi prin insula Creta, el l-a lăsat pe Tit ca episcop în insulă punîndu-i în vedere : «Să îndreptezi cele ce mai lipsesc și să așezi preoți în fiecare cetate» (1, 5). Este mai presus de orice îndoială că Sfîntul Apostol Pavel a procedat, mai întîi, la o instalare pe care a însoțit-o prin recomandări transmise prin viu grai lui Tit și Timotei ca episcopi ai Bisericilor din insula Creta și din Efes. Această recomandare, care este aspectul esențial al instalării unui slujitor bisericesc, cuprinde nu numai îndrumări pentru noul episcop din partea superiorului său bisericesc, în cazul lui Tit și Timotei, din partea Apostolului neamurilor, care era întemeietorul Bisericilor în care ei deveneau episcopi, dar și îndemnuri adresate clericilor și credincioșilor din Bisericile respective privind ascultarea și sprijinirea pe care le datorau episcopilor lor chemați să poarte răspunderea întregii vieți creștine din acele Biserici. De aici se constată că prezența Apostolului întemeietor și îndrumător în Bisericile cărora le fuseseră hărăziți episcopi drept cîrmuitori spirituali, în vederea recomandării acestora era indispensabilă. Această prezență apostolică echivala cu afirmarea succesiunii reale, cu transmiterea puterii bisericești de la Apostol la episcop, deși Apostolul rămînea, în continuare, instanța spirituală ultimă chiar pentru Biserica înzestrată cu un episcop, atîta timp cît acest Apostol era în situația de a-și îndeplini atribuțiunile (cf. I Tim. 4, 6-7, 12-16 ; 5, 23 ; 6, 14, 20 ; II Tim. 1, 6-8, 13-14 ; 2, 1-3, 7-8, 14-16, 22-26 ; 3, 10-11, 13-16 ; 4, 1-2, 5 ; Tit 2, 1, 7-8, 15 ; 3, 1-2, 9-13).

Deși indispensabilă, prezența Apostolului întemeietor într-o Biserică în care se instalează primul său episcop ca și recomandarea sa prin viu grai, nu au fost suficiente, în cazul lui Timotei și Tit, pentru că actul instalării acestora să fie deplin săvîrșit. Dovadă în acest sens sînt cele două Epistole pe care Apostolul neamurilor le scrie și le expediază lui Timotei

și Tit la puțină vreme după așezarea lor ca episcopi ai Bisericilor din Efes și insula Creta. În aceste Epistole (I Timotei și Tit), cei doi episcopi sînt recomandați în mod oficial, în numele Apostolului autor și îndrumător, Sfîntul Pavel, dar, indirect, în numele întregii conduceri bisericești din epocă (cf. I Tim. 4, 14 ; 6, 12), tuturor creștinilor din Bisericile din Efes și insula Creta pentru că aceste Epistole sînt *scrisori deschise*, documente în care se oglindește această nouă realitate din viața și istoria Bisericii, care este rînduirea primilor episcopi pentru comunitățile întemeiate în lumea păgînă. Apostolul neamurilor își formulează în așa fel îndrumările adresate celor doi episcopi, încît aceștia sînt îndatorați să le aducă la cunoștința tuturor creștinilor și clericilor din Bisericile respective. În cazul în care aceste Epistole nu ar fi fost aduse la cunoștința creștinilor și clericilor din Bisericile respective, conținutul lor n-ar fi putut să fie adus la îndeplinire pentru că orice îndrumare dată lui Timotei și Tit necesită aducerea ei la cunoștința tuturor membrilor Bisericilor din Efes și insula Creta pentru ca aceștia să acționeze în unire cu episcopii lor pentru a le transforma în fapte de viață creștină. De aceea, fără să le ceară în mod expres, celor doi destinatari ai Epistolelor I Timotei și Tit să le dea citire în public, aceștia se văd îndatorați la o astfel de acțiune nu numai prin aceea că întregul conținut al acestor scrieri nu poate fi împlinit decît de destinatarii lor în unire cu aceia peste care erau rînduiți cîrmuitori spirituali, dar și de faptul că, în finalul celor trei Epistole pastorale (I Tim. 6, 21 ; II Tim. 4, 22 ; Tit 4, 15), Sfîntul Apostol Pavel adresează salutul său tuturor creștinilor din Efes și din insula Creta. Acest fapt demonstrează cu tărie caracterul de scrisori deschise, adresate tuturor comunităților creștine din Efes și din împrejurimi și din insula Creta, al Epistolelor pastorale⁶⁰, tuturor credincioșilor și clericilor acestora. Metoda aleasă de Apostolul neamurilor pentru a aduce la cunoștința tuturor factorilor implicați sub o formă sau alta în evenimentul rînduirii lui Timotei și Tit ca episcopi este cea mai eficientă și mai oportună dintre toate și ea se păstrează pînă în zilele noastre cînd, prin Gramata Sinodală episcopul nou ales este recomandat, într-un cadru solemn, clericilor și creștinilor din Episcopia sa, cerîndu-le acestora, în același timp, supunere, ascultare și sprijin pentru împlinirea programului spiritual și a misiunii noului ales. Momentul citirii Gramatei Sinodale este unit cu prezența mitropolitului sau patriarhului, după caz, care, într-un cuvînt special, prezintă pe noul ales, făcîndu-i-se recomandări privind felul în care își va îndeplini îndatoririle și îndrumînd pe creștini și pe clerici să se supună noului ales și să-l sprijine în activitatea sa.

Se poate susține că inaugurarea acestei metode de instalare a unui episcop îi aparține Sfîntului Apostol Pavel care, la Efes și în insula Creta, a procedat, mai întîi, la instalarea prin viu grai a lui Timotei (I Tim. 1, 3-4) și a lui Tit (1, 5), pentru ca mai apoi, dar destul de rapid după săvîrșirea momentului amintit, să stabilească în scris îndatoririle care revin unui episcop pe de o parte și clericilor și creștinilor încredințați lui spre păstorie, pe de altă parte.

60. Să se vadă mai pe larg acest aspect al problemei la Pr. Sabin Verzan, *Epistola întîi către Timotei*, p. 13-14.

Datorăm acestui efort al Sfântului Apostol Pavel faptul de o excepțională importanță că, încă de la rînduirea primilor episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, cele prin care Creștinismul va străbate secolele, avem în față, sub forma celor trei Epistole pastorale, o adevărată Cartă asupra alegerii, Hirotoniei, instalării, îndatoririlor, conduitei și activității misionar-pastorale a oricărui episcop al Bisericii lui Hristos. Expunerile asupra acestor aspecte privind rînduirea și lucrarea episcopului sînt sistematice, complete, deosebit de clare și, în așa fel prezentate, încît, în realizarea lor concretă, sînt antrenați și implicați toți creștinii și clericii din Biserica în care este rînduit noul episcop. Întregul conținut al Epistolelor pastorale este consacrat temelor amintite mai sus. Epistola a doua către Timotei este, practic, o reluare și o aprofundare a unor expuneri privind îndatoririle episcopului mai cu seamă în ce privește apărarea dreptei credințe împotriva unor învățături cu caracter sectar și mitic descrise și în Epistola întâi către Timotei și în cea către Tit.

Primele rînduri ale celor trei Epistole pastorale (I Tim. 1, 1-2 ; II Tim. 1, 1-2 ; Tit 1, 1-4), deci preambulurile acestor scrieri pauline, pun în evidență raportul de continuitate dintre slujirea Sfântului Apostol Pavel și aceea a lui Timotei și Tit, dintre preoția apostolică și aceea a episcopilor Timotei și Tit. Acest raport de continuitate, de prelungire a slujirii apostolice în Biserica locală prin slujirea episcopului, este mai ales reliefată prin folosirea de către Sfîntul Apostol Pavel a expresiilor : «adevărat fiu întru credință» (I Tim. 1, 2), «iubit fiu» (II Tim. 1, 2) și «adevărat fiu după credința cea de obște» (Tit 1, 2) pentru a desemna pe Timotei și Tit, drept urmașii săi legitimi la cîrma Bisericilor din Efes și din Creta. Referindu-se la expresia «adevărat fiu întru credință» întilnită în I Timotei 1, 2, Sfîntul Ioan Hrisostom face precizarea că «termenul *«adevărat»* pe care-l adaugă aici (Sfîntul Apostol Pavel) indică desăvîrșita... asemănare a ucenicului cu dascălul»⁶¹. Cînd Sfîntul Apostol Pavel își înscrie numele în fruntea celor trei Epistole pastorale, el poartă de grijă să amintească în modul cel mai solemn titlul său de «Apostol al lui Hristos, după porunca lui Dumnezeu... și a lui Hristos Iisus (I Tim. 1, 1 ; cf. și II Tim. 1, 1). Iar, în Epistola către Tit, autorul dezvoltă, în preambulul acesteia (1, 1-3), o expunere dintre cele mai complete asupra apostolatului creștin. La acestea trebuie adăugate excepționalele descrieri ale circumstanțelor și ale modului în care Sfîntul Apostol Pavel a fost chemat la apostolat în chip miraculos, deși era cunoscut ca prigonitor neînduplecat al tinerei Biserici din Ierusalim (I Tim. 1, 11-16 ; cf. 2, 7), ale suferințelor îndurate pentru Evanghelie și ale unor laturi ale lucrării sale misionare (II Tim. 1, 8, 16 ; 3, 10-14 ; 4, 6-8, 14-18 ; Tit 1, 3). Toate aceste elemente care au un pronunțat caracter autobiografic, dar dezvăluind aspecte esențiale ale lucrului apostolic al Sfîntului Pavel, rolul pe care el l-a jucat în propovăduirea Evangheliei, motiv pentru care el va și primi supranumele de «propovăduitor și Apostol, învățător al neamurilor» (I Tim. 2, 7 ; II Tim. 1, 11), sînt menite să dimensioneze nu numai slujirea Sfîntului Apostol Pavel, ci și pe aceea a episcopului la nivelul Bisericii locale, care continuă aceeași slujire ca și cea a Apostolului care-i încredințează succesiunea sa, puterea spirituală

61. *Com. la I Tim.*, P. G., LXII, 505.

în Biserica locală. Pe alt plan, se subliniază astfel identitatea de destin, de suferințe, de încercări dintre Apostolul învățător și episcopul-ucenic, idee pe care o regăsim mai cu seamă în II Timotei, o Epistolă scrisă de Sfântul Apostol Pavel într-unul din cele mai tensionate momente din încercata sa existență pusă în slujba lui Hristos (1, 7-8, 11-16 ; 3, 10-11 ; 4, 6-8, 14-15), pe când se afla în cel mai sever arest dintr-o închisoare romană. Întreaga experiență apostolică a Sfântului Pavel, toate etapele slujirii sale creștine sînt amintite în Epistolele pastorale pentru a legitima episcopatul creștin care se înscrie în continuarea slujirii apostolice, pentru a afirma noblețea și sublimul slujirii episcopale, pentru a atrage atenția ucenicilor săi deveniți episcopi, asupra înaltelor lor răspunderi de păstori spirituali.

D. FUNCȚIUNEA EPISCOPALĂ

a. **Slujirea învățătorescă.** Epistolele pastorale nu se mărginesc însă la stabilirea chiar aprofundată a relației dintre apostolat și episcopat. Elaborînd și redactînd cele trei Epistole pastorale, Sfântul Apostol Pavel procedează la expuneri detaliate și exhaustive asupra slujirii episcopale care urma să se desfășoare, pe viitor, în absența Apostolului îndrumător.

La o lectură atentă și aprofundată a celor trei Epistole pastorale, se poate reține constatarea că *prima îndatorire, cea mai mare a unui episcop, este aceea a apărării credinței celei adevărate de răstălmăcire, întinăciune, știrbire, manipulare și tăgadă*. Episcopul este, în concepția Sfântului Apostol Pavel, susținută și formulată în Epistolele pastorale, cel ce a primit în păstrare, spre a o preda intactă, la sfîrșitul veacurilor, comoara învățaturii ortodoxe (I Tim. 6, 14, 20 ; II Tim. 1, 14 ; cf. 1, 12). Această comoară este încredințată lui Timotei personal și în mod direct (cf. : «O, Timotei, păzește comoara», I Tim. 6, 20), de unde și ideea de responsabilitate *personală* a episcopului în legătură cu apărarea dreptei învățături creștine, de răstălmăciri și știrbire. Această comoară este *transmisibilă* în Biserică deoarece, mai întii, i-a fost încredințată Sfântului Apostol Pavel de Cel ce este puternic să o păzească pînă la sfîrșitul veacurilor (II Tim. 1, 12). Pentru a atinge această țintă a păzirii comorii, Timotei ca și Sfântul Apostol Pavel nu rămîn la posibilitățile personale, ci primesc, în acest scop, «ajutorul Sfîntul Duh Care sălășluiește» în ei (II Tim. 1, 14), care le-a împărtășit harul preoției (cf. I Tim. 1, 14 ; 4, 14).

Un sinonim al termenului «comoară» este substantivul «*poruncă*» (ἐντολή) (Vezi I Tim. 6, 14). Folosind acest substantiv, Sfîntul Apostol Pavel introduce o învățătură fundamentală privind transmisibilitatea comorii de învățătură evanghelică și succesivitatea episcopatului în Biserică pînă la Parusia Domnului : «Să păzești porunca neîntinată, fără prihană, pînă la Arătarea Domnului nostru Iisus Hristos» (I Tim. 6, 14). Cele două realități religioase : învățatura evanghelică și existența perpetuă a episcopatului în Biserică se condiționează reciproc și coexistă în istoria creștină pînă la sfîrșitul veacurilor.

Sfântul Apostol Pavel dezvoltă, în mod deplin, prin analize amănunțite și la obiect expunerile sale asupra acțiunilor nefaste ale dascălilor mincinoși și asupra tacticii și strategiei pe care slujitorul hirotonit, în primul rînd episcopul, trebuie să le aplice în lucrarea sa antisectară.

Sfântul Apostol Pavel aduce o contribuție deosebit de valoroasă la reușita acțiunilor slujitorilor hirotoniți împotriva activităților sectare, de îndepărtare de la învățătura Bisericii prin aceea că, în Epistolele pastorale, zugrăvește chipul adevărat al colportorului sectant.

Prima trăsătură a portretului falsului învățător asupra căreia se oprește Sfântul Apostol Pavel, în Epistolele pastorale, care prezintă acest aspect nedorit al vieții creștine ca parte a îndrumărilor privind activitatea episcopului, este aceea că falsul învățător *învață altfel* decît Biserica. Acesta este un *eterodidascalos*. Acest termen este un derivat, al verbului *ἐτεροδιδασκαλέω*, a învăța altfel, pe care Apostolul neamurilor îl întrebuințează în acel text din I Timotei în care se afirmă un motiv al instalării lui Timotei ca episcop la Efes : «Te-am rugat să rămii la Efes, cînd plecam în Macedonia, să poruncești unora să *nu învețe într-alt chip* (decît Biserica)» (1, 3). Acest verb, care este un hapax biblic, a fost creat de Sfântul Apostol Pavel (vezi și 6, 3), pentru a zugrăvi o latură a activității unor creștini din Efes, dar mai ales pentru a ajuta pe Timotei să identifice, în lucrarea sa de zi cu zi, pe cei care se îndepărtau de la adevărata învățătură evanghelică. Această propovăduire a unei alte învățături decît cea expusă de Sfântul Apostol Pavel la început, iar, apoi, de episcopul Timotei, poate să fie identificată în susținerile orgolioase și fără temeii ale acelor iudaizanți care luau aminte «la basme și la genealogii nesfîrșite care aduc mai degrabă certuri decît economia lui Dumnezeu cea întru credință» (I Tim. 1, 4). Miturile sînt mijloace de propovăduire ale vechilor religii păgîne, care nu au nici un temei real, fiind anistorice, motiv pentru care ele nu au nici o legătură cu adevărata credință pe care trebuie s-o deprindă un slujitor hirotonit (I Tim. 4, 7). Dreapta credință se identifică în concepția păulină cu adevărul evanghelic de la care, în chip logic, se îndepărtează cei ce se abat către mituri (II Tim. 4, 5). Urmarea unor mituri, fie că sînt păgîne (I Tim. 1, 3-4 ; 4, 7), fie că sînt iudaice (Tit 1, 14) echivalează cu întoarcerea unor creștini de la adevărul credinței (Tit 1, 14). Acestea sînt nefolositoare și deșarte (Tit 1, 9).

Cel ce va sublinia, în modul cel mai strălucit, pericolul pe care-l prezintă pentru propovăduirea lui Hristos mitul, legenda, basmul, va fi Sfântul Apostol Petru care, după o intensă activitate misionară în lumea păgînă (vezi I Petru 1, 1), atrage atenția cititorilor săi că predica creștină nu are drept izvor mituri, oricît ar fi ele de meșteșugite, ci evenimentele istorice, petrecute cu Iisus Hristos, sub ochii acelor martori care le și aduc la cunoștința lumii (II Petru 1, 16). Este deosebit de importantă insistența Sfinților Apostoli Petru și Pavel asupra distincției care trebuie făcută între adevărul istoric al propovăduirii evanghelice și miturile care se aflau la temelia religiilor păgîne. Necesitatea unei astfel de distincții a apărut mai cu seamă în confruntarea predicii creștine cu credințele păgîne. De aici îndemnul categoric al Sfântului Apostol Pavel : «Iar de miturile necurate și

băbești, ferește-te. Dar deprinde-te cu evlavia» (I Tim. 4, 7). Numai «cuvintele cele sănătoase ale Domnului nostru Iisus Hristos» sînt vrednice să fie propovăduite și împlinite de un creștin adevărat (I Tim. 6, 3).

O trăsătură caracteristică a colportărilor eretice este *afișarea unei false asceze*, care se manifestă prin ipocrize atitudini encratite și rigoriste ca oprirea de la căsătorie și de la consumarea anumitor bucate, oferind, astfel, cea mai bună dovadă a incapacității lor de a înțelege adevărurile fundamentale ale revelației privind rostul căsătoriei și noblețea creației, ca operă a lui Dumnezeu (I Tim. 4, 1-5; Tit 1, 15; vezi și Matei 15, 11; Marcu 7, 15, 18; Rom. 14, 14-20), dar și universalitatea Creștinismului, religia destinată, prin excelență, tuturor neamurilor pămîntului (Matei 26, 13; 28, 13; Marcu 16, 15; Fapte 15, 17), motiv pentru care, la Sinodul din Ierusalim s-au abrogat rînduielele care priveau un singur popor (cf. Levitic 11, 1-47; Deuteronom 14, 3-21), acestea nefiind decît «legiuiri pămîntești — despre mîncăruri, despre băuturi, despre felurite spălări — și erau porunci pînă la vremea îndreptării» (Evrei 9, 10). Sectanții encratiți nu pot înțelege scopul profund religios-moral și pedagogic-educativ al postului, care este o abținere temporară de la anumite bucate, nu pentru că anumite bucate ar fi condamnabile în ele însele, ci pentru că abținerea de la acestea pentru un timp prilejuiește un termen de reflecție și de intensă trăire religioasă.

O altă trăsătură caracteristică a falșilor învățători este practicarea *logomahiei*, a certurilor de cuvinte, a unei agresivități verbale, trădînd orgolii și ambiții refulate, care, cu trecerea timpului devin adevărate maladii psihice, de cele mai multe ori incurabile. Despre aceștia, Sfîntul Apostol Pavel precizează, în descrierile sale privind pe sectanții efesenii, spre a fi identificați de slujitorii bisericești hirotoniți: «Dacă cineva învață altfel și nu se ține de cuvintele *sănătoase* ale Domnului nostru Iisus Hristos... acela s-a îngîmfat, neștiind nimic, suferind de certuri și lupte de cuvinte din care pornesc pizmă, ceartă, defăimări, bănuieli viclene, gîlcele necurmăte ale oamenilor stricați la minte și lipsiți de adevăr» (I Tim. 6, 3-5). Verbul *νοσέω*, tradus în textul de mai sus prin a suferi (vezi: «suferind de certuri și lupte de cuvinte...») este un verb din vocabularul medical al limbii grecești și înseamnă a fi bolnav, a fi atins de o maladie; cu referire la inteligență, înseamnă a avea spiritul bolnav, a fi atins de nebunie, a fi cuprins de o manie⁶². Boala de care vorbește Apostolul neamurilor, în textul de mai sus, se manifestă prin discuții și certuri de cuvinte. Termenul grecesc *logomahia*, folosit de Sfîntul Apostol Pavel în I Timotei 6, 4 (cf. verbul *logomaheo* în II Tim. 2, 14) denumește boala psihică de care suferau sectanții din Efes, iar lista păcatelor cărora aceste logomahii le dau naștere înfățișează tabloul pustiiilor și nespuse de trist al obștii creștine în care și-au făcut loc aceste manifestări străine dragostei evanghelice. Pe drept cuvînt, Sfîntul Apostol Pavel, precizează că cearta de cuvinte «la nimic nu folosește, decît la pierzarea ascultătorilor» (II Tim. 2, 14). Prin consecințele lor nefaste, logomahiile nu sînt nefaste numai pentru cei ce le practică, pentru cei direct implicați în desfășurarea lor, ci și

62. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, neuvième édition revue, Paris, f.a., p. 1333.

pentru cei ce participă la ele, ca simpli ascultători. Aceste manifestări «vor spori nelegiuirea tot mai mult» (II Tim. 2, 16). Pentru a descrie pericolul grav pe care-l reprezintă aceste certuri interminabile de cuvinte, Sfântul Apostol Pavel folosește termenul *cangrenă* (γάρρανα), un hapax biblic, care, în grecește, înseamnă și cancer. Sfântul Ioan Hrisostom scrie, în legătură cu aceste cuvinte pauline că Apostolul are în vedere aici o boală foarte grea de care cine se îmbolnăvește nu se mai poate vindeca⁶³.

Despre acești dascăli mincinoși, Sfântul Apostol Petru spune că pun în circulație «vorbe trufașe și deșarte» (II Petru 2, 18), iar Sfântul Ioan Evanghelistul dezvăluie rădăcinile profane ale manifestărilor sectare când scrie : «Aceia sînt din lume, de aceea grăiesc ca din lume și lumea îi ascultă» (I Ioan 4, 5). «Ei sînt cei ce fac dezbinări, (oameni) firești care nu au Duhul» (Iuda 1, 19).

Metodă preferată a dascălilor mincinoși este *pătrunderea clandestină în anumite case în care, întilnind persoane de o moralitate îndoielnică, «femeiuști împovărate de păcate și purtate de tot felul de poftes»* (II Tim. 3, 6), care nu pot ajunge vreodată «la cunoașterea adevărului» (3, 7), propovăduiesc ca adevărați «grăitori în deșert și înșelători» ce sînt, false învățături «neînțelegînd nici ceea ce spun, nici pe cele pentru care dau mărturie» (I Tim. 1, 7). Într-un astfel de mediu în care activitatea falșilor învățători scapă oricărui control, ei fac victime pe aceia care au devenit simple instrumente lipsite de voință și de posibilitatea de a alege în mîinile ereticului. Acesta este motivul pentru care Apostolul îi numește «înșelători» (Tit 1, 10). Acțiunea lor este pustiitoare, căci «răzvrătesc case întregi, învățînd, pentru cîștig urît, cele ce nu se cuvin» (Tit 1, 11).

În textul de mai sus, Sfântul Apostol Pavel ne dezvăluie una din cele mai caracteristice trăsături ale propagatorului sectar care devine, totodată, și principala motivare a activității sale, o aprigă dorință de înavuțire, goana după cîștig urît. În formularea : «Învățînd, pentru cîștig urît, cele ce nu se cuvin» (Tit 1, 11) sînt prezente cele două elemente de bază ale acțiunilor sectare și anume : colportarea unor false învățături și dorința de înavuțire pe căi incorecte și profund dăunătoare pentru obștea creștină. De aceea, accentul, în formularea de mai sus, cade pe această constatare că motivația principală a acțiunilor sectare și eretice constă în dorința falșilor învățători de a se înavuți.

Trebuie observat că, în aproape toate cărțile Noului Testament, scrise către sfîrșitul epocii apostolice, cum sînt cele trei Epistole pastorale, II Petru, I Ioan și Iuda, se ia în considerație cu toată seriozitatea, pericolul grav pe care-l reprezintă pentru Biserică și pentru unitatea creștină, apariția falșilor învățători și activitatea lor profund dăunătoare progresului Sfintei Evanghelii.

În dezvăluirea cauzelor fenomenului îndepărtării de la credință, autorii cărților de mai sus stăruiesc asupra goanei după cîștig urît care se manifestă din partea dascălilor mincinoși. Sfântul Apostol Pavel consacră o întreagă pericopă analizei atitudinii celor ce se îndepărtează de adevărata credință pentru a se putea îmbogăți exploatînd evlavia credincioșilor (I Tim. 6, 3-10). Definiți ca oameni «lipsiți de adevăr», ereticii «socotesc evla-

63. Com. la II Tim., P. G., LXII, 626.

via (mijloc) de câștig» (6, 5). «Cei ce vor să se îmbogățească (astfel) cad în ispită și în cursă și în multe poftes nebunești și vătămătoare, care prăbușesc pe oameni în ruină și pierzare» (6, 9). Mai departe, Apostolul neamurilor stabilește că iubirea de argint este «rădăcină a tuturor relelor... pe care unii, poftind-o, au rătăcit de la credință și s-au străpuns cu multe dureri» (6, 10 ; vezi și Tit 1, 14).

Sfântul Apostol Petru scrie, de asemenea, că învățătorii mincinoși «din poftă de avere și cu cuvinte amăgitoare» (II Petru 2, 3) vor ispiti pe creștini «și mulți se vor lua după învățăturile lor rătăcite și, din pricina lor, calea adevărului va fi hulită» (II Petru 2, 2 ; cf. Iuda 16).

Episcopul și, în general, orice membru al ierarhiei sacramentale trebuie să respingă ferm și fără nici un fel de menajamente învățăturile și atitudinile sectare. El trebuie să bareze calea falșilor învățători și să împiedice activitatea lor. *Ad litteram*, Sfântul Apostol Pavel îi scrie lui Tit că slujitorul hirotonit e necesar să se poarte în așa fel încât celor din categoria celor ce propovăduiesc învățături greșite «*trebuie să li se închidă gura*» (Tit 1, 11). El trebuie «să fie puternic și să îndemne în învățătura cea sănătoasă și să convingă pe cei potrivnici» (1, 9).

Cînd constată imposibilitatea îndreptării celui rătăcit de la credință și infectarea sa definitivă și incurabilă cu morbul ereziei, Apostolul îndrumător cere episcopilor Timotei și Tit să se îndepărteze hotărît de acesta, să întrerupă orice contact cu el și, în final, să-l excludă din Biserică, dînd astfel curs liberei alegeri a ereticului care, neputînd să fie adus la adevărul credinței, s-a rupt din trupul Bisericii (I Tim. 1, 19-20 ; 4, 7; 6, 11-14 ; II Tim. 3, 16-17, 23-24 ; Tit 3, 9-11). Un astfel de om «e pervertit și păcătuiește fiind singur de sine osîndit» (Tit 3, 11).

O altă importantă îndatorire a episcopului în oficiul său de învățător este aceea a *propovăduirii Sfintei Evanghelii*.

În legătură cu această activitate a episcopului și, în general, a oricărui slujitor hirotonit, Sfântul Apostol Pavel introduce conceptul misionar de *propovăduire continuă, neîntreruptă*. Această exigență paulină este exprimată într-un context în care îndatorirea propovăduirii adevărului evanghelic apare ca expresie a unui legămînt fundamental, asumat înaintea lui Dumnezeu și a Domnului nostru Iisus Hristos : «Te conjur înaintea lui Dumnezeu și a lui Hristos Iisus, Care va să judece viii și morții și întru arătarea Lui și întru împărăția Lui, *propovăduiește cuvîntul, stăruiește cu timp și fără timp*, muștră, ceartă, îndeamnă cu toată îndelunga-răbdare și învățătura» (II Tim. 4, 1-2). Cuvintele Apostolului neamurilor au caracterul unui autentic testament. Ele sînt scrise ca un preambul la anunțarea apropiatului sfîrșit al Apostolului neamurilor, care îi este adușă la cunoștință lui Timotei, într-un ultim și dramatic îndemn privind această fundamentală și, pentru Biserică, vitală îndatorire a unui episcop, urmașul propriu-zis al Apostolului în Biserică locală.

Această îndrumare de a propovădui Evanghelia ca și altele de același fel sînt adresate lui Timotei și, prin el, tuturor episcopilor și celorlalți slujitori hirotoniți pentru că aceștia sînt depozitarii învățaturii evanghelice, pentru că *lor li s-a transmis* această învățătură pentru a o încredința, mai departe, altor slujitori prin Hirotonie, în baza pregătirii lor adecvate

(II Tim. 2, 2). Slujitorul hirotonit trebuie să înțeleagă, din îndrumarea paulină, că această sarcină a propovăduirii Evangheliei îi revine în exclusivitate, în baza înzestrării sale cu harul preoției, care este, înainte de toate, un har al propovăduirii credinței creștine (II Tim. 1, 6-8).

Propovăduirea neîntreruptă a Evangheliei este metoda misionară a Sfântului Apostol Pavel, care îi atrage pe preoții din Efes pe urmele activității sale de slujire a cuvântului evanghelic grăindu-le: «Drept aceea, privegheați, aducându-vă aminte că, timp de trei ani, *n-am încetat noaptea și ziua*, să vă îndemn, cu lacrimi, pe fiecare dintre voi» (Fapte 20, 31).

Rezultă din aceste îndrumări ale Apostolului neamurilor că slujitorul hirotonit se află în slujba adevărului evanghelic nu numai în timpul cultului divin public, nu numai cîtă vreme își dezvoltă expunerea sa din fața sfântului altar, ci în toate împrejurările și situațiile în care se poate afla. El predică nu numai prin cuvînt, ci și prin purtarea, dragostea, credința și curăția vieții (I Tim. 4, 12), prin săvîrșirea faptei celei bune, prin cuviință, prin statornicie în credință (Tit 2, 7), prin urmarea vieții și a pildei Sfinților Apostoli (II Tim. 3, 10-11), prin îndurarea prigoanelor pentru Hristos și Evanghelia Sa (II Tim. 1, 8 ; 2, 3). El trebuie să fie «un bun ostaș al lui Hristos Iisus» (II Tim. 2, 4). Fiind, după cuvîntul lui Iisus, «lumina lumii», «cetatea aflată pe vîrf de munte» (Matei 5, 14), episcopul nu se poate ascunde; el trebuie «să lumineze... înaintea oamenilor, așa încît (aceștia) să vadă faptele sale cele bune» și să slăvească pe Tatăl cel ceresc (5, 16, cf. Filip. 2, 15 ; I Petru 2, 12).

Pentru Timotei și, în general, pentru orice slujitor hirotonit, slujirea Cuvîntului evanghelic, desfășurarea lucrării învățătorești este «lupta cea bună» (I Tim. 1, 18 ; II Tim. 4, 7) pe care o duce ca orice ostaș de elită din armata lui Hristos (II Tim. 2, 3), în mod neîntrerupt.

Episcopul trebuie să fie și să devină mereu, prin studiu sistematic și efort intelectual, «*destoinic să învețe pe alții*» (I Tim. 3, 1), în fața cărora trebuie să dobîndească statura aceluia «om al lui Dumnezeu» care se cuvine să fie «desăvîrșit, bine pregătit pentru orice lucru bun» (II Tim. 3, 17) prin contactul permanent cu Sfintele Scripturi care pot să înțeleptească spre mîntuire, «prin credința cea întru Hristos Iisus» (II Tim. 3, 15).

Adevăratul slujitor al lui Hristos expune învățătura evanghelică în public și propovăduirea lui este identică aceleia pe care Apostolul a rostit-o înaintea multor martori (II Tim. 1, 13 ; 2, 2). Episcopul însă, ca și Apostolul, nu săvîrșește, în temeiul slujirii sale învățătorești, numai o operă de propovăduire, adică de vestire, și de expunere sistematică a Evangheliei numai pentru creștini, ci și pentru necreștini pentru că funcțiunea misionară coexistă, în activitatea episcopului, cu cea de învățător al celor convertiți. Episcopul este acel slujitor hirotonit investit cu cea mai înaltă autoritate spirituală căruia îi revine cea importantă îndatorire de a *încredința, de a transmite*, în continuare, comoara de învățătură și har pe care el a primit-o de la Apostolii înaintași, iar aceștia de la Iisus Hristos Însuși.

În Epistola a doua către Timotei, Sfântul Apostol Pavel precizează aceste trei trepte ale încredințării, ale transmiterii comorii de învățătură și har a Bisericii într-o pericopă de numai 9 versete (1, 12-2, 2). În această pericopă introdusă, prin afirmația solemnă: «Am fost pus propovăduitor

și Apostol și învățător» (1, 11), care definește, cu deosebire, funcția Sfințului Pavel de deținător al puterii învățătoarești în Biserică, autorul Epistolei face precizarea că el este cel dintâi dintre subiecții umani care s-a învrednicit să primească de la Hristos comoara de har și învățătură scriind: «Din această pricină (referire la calitatea sa de propovăduitor și Apostol și învățător) și sufăr acestea (e vorba de întemnițarea sa la Roma, în condițiile cele mai severe, cf. II Tim. 1, 8, 16), dar nu mă rușinez, căci știu în cine am crezut și sînt încredințat că puternic este să păzească comoara (încredințată) mie pînă în ziua aceea» (II Tim. 1, 12)⁶⁴. Aceste clarificări ale Apostolului neamurilor (întîlnite, de altfel, și în I Timotei 2, 7) servesc pentru întemeierea afirmației din cele două versete următoare, care, într-o Epistolă-testament, constituie însăși esența acesteia: «*Tine dreptarul cuvintelor sănătoase pe care le-ai auzit de la mine în credința și dragostea cea întru Hristos Iisus. Comoara cea bună păzește-o prin Duhul Sfînt, Care sălăsluiește în noi*» (II Tim. 1, 13-14). În acest text, se descrie, în mod limpede, felul în care s-a împlinit cea de-a doua treaptă a *încredințării*, a *transmiterii* comorjii de har și învățătură de la Apostol la primii episcopi. Este remarcabil că, pentru a denumi *valorile spirituale transmise*, mai întîi de la Iisus Hristos către Apostol, iar de la acesta către primii episcopi este întrebuițat unul și același termen: *comoara*. Termenul grecesc *απαθήκη*, care înseamnă comoară, tezaur, depozit, redă cel mai deplin ideea de bun încredințat spre păstrare, ocrotire și valorificare spre binele obștesc, fiind, în sens religios, o colecție de cuvinte, învățături și predanii sfinte care trebuie ocrotite și întrebuițate conform unor clauze testamentare care fac parte integrantă din actul însuși al încredințării, în sensul în care ne instruește parabola talanților (Matei 25, 20, 23). Folosirea aceluiași termen, *parathiki*, comoară, pentru a defini ceea ce i s-a încredințat de Iisus Hristos Sfîntului Pavel și de acesta, lui Timotei, primul episcop al Efesului, dovedește cu deosebită forță, că nu există nici o deosebire între bunul primit de Sfîntul Apostol Pavel de la Hristos și cel primit de Timotei de la Apostolul neamurilor.

Fără să folosească încă o dată termenul comoară, Sfîntul Apostol Pavel indică, în încheierea pericopei amintite (II Tim. 1, 12-2, 2), obligația deosebit de importantă a lui Timotei de a *încredința și a transmite* și el, ca un autentic urmaș al Apostolului, mai departe ceea ce a primit de la Apostolul neamurilor: «Tu, deci, fiul meu, întărește-te în harul cel întru Hristos Iisus. Și 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» (2, 1-2). Textul de mai sus este deosebit de important pentru că ilustrează cea de-a treia treaptă a complexului proces de transmitere a învățaturii creștine, și anume pe aceea a încredințării acestei învățături de la primii episcopi la cei care le vor urma, pînă la sfîrșitul veacurilor (I Tim. 6, 14; Matei 28, 20; Ioan 14, 16). Este remarcabil că Apostolul neamurilor insistă ca transmiterea învățaturii creștine, a comorii primite de episcopul Timotei să aibă ca obiect ceea ce el însuși a primit de la Apostolul

64. Să se vadă prezentarea mai pe larg a înzestrării Sfinților Apostoli cu harul preoției apostolice la Pr. Sabin Verzan, *Rînduirea Sfinților Apostoli sau începutul preoției ierarchice sacramentale*, în «Glasul Bisericii», anul XLVII (1988), nr. 3, p. 53-65.

neamurilor în mod public⁶⁵, pe de o parte, iar, pe de altă parte, ca cei ce vor primi de la Timotei această comoară să fie «oameni credincioși care vor fi destoinici să învețe și pe alții» (2, 2). Firește, că acea calitate de a fi destoinici să învețe și pe alții privește, în general, latura învățătorească a activității episcopului, dar ținând seama de regula contextului antecedent, în care sînt înfățișate treptele transmiterii comorii de învățatură de la Hristos la Apostol, iar de la acesta la primii episcopi, trebuie să distingem, în precizările pauline din II Timotei 2, 1-2, indicația clară a hirotonirii, în continuare, a altor episcopi, deci bărbați care să preia, prin Taina Preoției, asupra lor răspunderea comorii Bisericii. De aici, necesitatea ca Timotei să poarte de grijă ca, prin Hirotonie, să asigure slujitori care să continue să ocrotească și să ferească această comoară, pînă la sfîrșitul veacurilor. Acești oameni trebuie să fie, în primul rînd, credincioși, adică profund convinși și atașați adevărului creștin, dar și «destoinici să învețe pe alții» (2, 2), adică pregătiți din punct de vedere teologic, competenți cu privire la cunoașterea învățăturii Bisericii și zeloși să transmită cunoștințele și convingerile lor creștine și altora, într-un lanț care nu se va sfîrși decît la Parusie (I Tim. 6, 14).

Este deosebit de semnificativ că această activitate a episcopului Timotei de a transmite, mai departe învățătura primită de la Apostolul neamurilor, se săvîrșește ca o parte componentă a datoriei sale de a se întări, de a lucra, în această direcție «în harul cel întru Hristos Iisus» (2, 2), în acel «har al lui Dumnezeu» care este în el prin punerea mîinilor Apostolului (II Tim. 1, 6) și care sălășluiește în amîndoi «prin Duhul Sfînt» (II Tim. 1, 14). Este, de aceea, demn de reținut că actul transmiterii puterii bisericești, a comorii lui Hristos, se săvîrșește numai în măsura în care cei ce participă la realizarea lui sînt înzestrați cu putere preoțească prin Hirotonie, cum se poate constata din întregul context antecedent în care referirea la Hirotonie și la primirea harului preoției apostolice și al celei ierarhice este întilnită aproape în fiecare verset.

Această activitate a episcopului de a încredința și a transmite mai departe comoara de învățatură a Bisericii este parte integrantă a lucrării învățătorești a episcopului Timotei și a episcopului în general, aspect fundamental al purtării de grijă a acestuia față de viitorul Bisericii, care îi revine drept îndatorire de căpetenie lui înainte de toți.

Este de admirat la Apostolul neamurilor alegerea celui mai oportun moment pentru a transmite lui Timotei această obligație care-i revine în calitate de întîistătător al Bisericii Efesului, dar și în aceea de a fi printre primii episcopi din istoria Creștinismului. Momentul este oportun pentru că era și ultimul în care autorul Epistolei putea să mai dea o asemenea îndrumare, deoarece, către finalul Epistolei, se arată că sfîrșitul martiric al Sfîntului Apostol Pavel era iminent (4, 6-8). Întreaga Epistolă pregătește pe Timotei să primească această încredințare fundamentală de la părintele

65. Vincentiu de Lerin (*Commonitorium*, 22 P. L., IV, 667) face precizarea: «Comoara înseamnă ceea ce ți s-a încredințat, nu ceea ce ai născocit tu; ceea ce ai primit, nu ceea ce ai cugetat, nu ceea ce ai aflat cu mintea, ci învățătura înșușită nu pe căi (mijloace) proprii, ci prin predanie publică, un lucru ajuns la tine, nu descoperit de tine, căruia nu-i ești autor, ci paznic».

său spiritual, întemeietorul Bisericii Efesului. Pentru felul în care își va îndeplini mandatul încredințat, Timotei va fi răsplătit la judecată ca și Apostolul îndrumător (II Tim. 4, 8 ; cf. 4, 1).

Funcțiunea învățătoarească a episcopului nu se epuizează odată cu lucrarea de apărare și propovăduire a adevărilor de credință ale Bisericii. Această latură a lucrării episcopului se vedește și prin organizarea propovăduirii acestui adevăr prin preoți și diaconi la nivelul tuturor comunităților creștine din Biserica încredințată spre păstorie.

Atenția episcopului trebuie să rămână permanent ațintită asupra moului în care se desfășoară activitatea de propovăduire și aprofundare a învățaturii evanghelice, la nivelul comunităților, prin preoți. El trebuie să aprecieze și să răsplătească, în conformitate cu principiul evanghelic: «Vrednic este lucrătorul de plata sa» (Luca 10, 10), pe acei preoți, care «se ostensc în cuvînt și învățatură» (I Tim. 5, 17). Episcopul trebuie să facă eforturi permanente și susținute spre a constata calitatea și intensitatea lucrării de propovăduire a adevărului creștin de către preoți și să aprecieze această calitate prin retribuții îndestulătoare și încurajatoare.

Diaconul care este, în principiu, un aspirant la treapta preoției propriu-zise, trebuie să fie, de asemenea, urmărit și apreciat în activitatea sa zilnică. «Căci cei ce slujesc bine treaptă bună își dobîndesc și multă îndrăzneală în credința cea întru Hristos» (I Tim. 3, 12). Termenul îndrăzneală, traduce substantivul grecesc *παρρησία*, care mai înseamnă încredere, siguranță, este folosit, în Noul Testament (vezi Marcu 8, 32 ; Matei 10, 27 ; Luca 12, 3 ; Fapte 2, 29 ; 4, 13 ; 21, 31 ; 28, 31), pentru a desemna acea stare de spirit caracterizată prin dinamism și acțiune indispensabilă vestirii Cuvîntului lui Dumnezeu (cf. și II Cor. 3, 12 ; 7, 4). Această stare de încredere în sine și în posibilitățile sale trebuie să caracterizeze pe diaconul care dorește să fie promovat într-o treaptă mai înaltă a preoției ierarhice sacramentale. Dar chiar înainte de a fi hirotoniți diaconi, cei în cauză trebuie «să fie puși la încercare» (I Tim. 3, 10). Precizarea este deosebit de importantă deoarece demonstrează că, înainte de a fi primit la hirotonie, candidatul trebuie să facă dovadă, printr-un examen adecvat, a pregătirii sale teologice și a aptitudinilor sale de viitor slujitor al Bisericii.

Episcopul este implicat în mod direct și personal în aceste desfășurări din Biserica pe care o păstorește pentru că lui îi aparține ultimul cuvînt în ce privește primirea unui creștin la Hirotonie, după cum rezultă din cuvintele apostolice : «Nu pune degrabă mîinile peste nimeni» (I Tim. 5, 22).

În general, îndemnul la propovăduirea adevărului creștin este atît de integrat expunerilor din Epistolele pastorale, încît se poate afirma că oricărui pericole din aceste scrieri îi urmează, ca un laitmotiv, îndrumarea ca episcopul și preotul, dar și diaconul să aducă la cunoștința creștinilor în mijlocul cărora își desfășoară activitatea, învățatura creștină (vezi, de ex. I Tim. 1, 3-4, 12, 18 ; 2, 7, 12 ; 3, 2, 10, 13, 16 ; 4, 6, 11, 13-16 ; 5, 1-2, 7 ; 6, 2, 17 ; II Tim. 1, 8, 13-14 ; 2, 2, 14, 24 ; 4, 1-2, 5 ; Tit 1, 9, 11 ; 2, 16, 6-7, 15 ; 3, 1, 10,14).

b. Organizarea cultului divin. Săvîrșirea sfintelor slujbe. Într-o prezentare privind funcțiunea episcopală, felul în care această funcțiune este îndeplinită către sfîrșitul epocii apostolice, de fapt, în momentul rînduirii

celor dintii episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, se cuvine să se sublinieze că lucrarea episcopului trebuie să se facă simțită, încă de la început, în toate aspectele vieții religioase și creștine ale Bisericii care i-a fost încredințată spre păstorie.

Un aspect deosebit de important al vieții creștine din cadrul oricărei Biserici este, fără nici o îndoială, *cultul divin public*, care, încă de la începutul istoric al Bisericii, a devenit punctul central al programului zilnic al creștinilor (Fapte 2, 42-47 ; 4, 23-33 ; 6, 1 ; 13, 1-3 etc.), manifestarea cea mai caracteristică a celor ce primiseră Taina Sfântului Botez, intrînd în Biserică. Primii slujitori și organizatori ai cultului divin public au fost, firește, Sfinții Apostoli (vezi Fapte 1, 14 ; 2, 42; 4, 32-33; 6, 2 etc.).

Cultul divin public este, de asemenea, o componentă fundamentală a vieții creștine care se manifestă în toate Bisericile întemeiate în mijlocul neamurilor, adică în lumea păgînă, a religiilor politeiste (vezi Fapte 11, 27-29 ; 13, 1-3 ; 14, 23, 27 ; 15, 1 ; 16, 4, 16; 20, 7-11 ; 20, 36 etc.) sub călăuzirea și în prezența Sfinților Apostoli.

Instalînd pe Timotei și pe Tit ca episcopi ai Bisericilor din Efes și din insula Creta, Sfîntul Apostol Pavel le-a încredințat acestora, spre păstorie, adică spre deplină purtare de grijă, pe toți cei ce alcătuiau cele două Biserici, îndatorîndu-i să continue, pe de altă parte, lucrarea misionară de convertire a celor ce nu primiseră încă credința. În vederea îndeplinirii acestui mandat, episcopilor Timotei și Tit le stăteau la dispoziție o serie întregă de mijloace și posibilități. Dar cel mai eficient dintre aceste mijloace era oferit, fără îndoială, de întrunirile creștinilor din cadrul cultului divin public, care devenea o autentică manifestare a comuniunii și dragostei creștine, dar și școală a propășirii și edificării spirituale. De aceea, în Biserică, s-a manifestat dintotdeauna o maximă atenție față de organizarea cultului divin public, de conținutul acestuia, de modul de participare a creștinilor la întrunirile prilejuite de săvîrșirea rugăciunii publice.

Ca păstor, dar mai cu seamă ca săvîrșitor al Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii, ca unul care este, în Biserica ce i s-a încredințat spre purtare de grijă, cel mai înalt slujitor hirotonit, întîistătător spiritual, episcopul trebuie să devină cel ce rînduiește toate cele trebuitoare pentru ca adunarea credincioșilor participanți la slujbele bisericesti să fie prilejul cel mai potrivit al manifestării acelor virtuți evanghelice și al acelor comportamente creștine prin care să se facă dovada puterii transformatoare a învățaturii lui Iisus asupra celor ce vor crede în mesajul Său dumnezeiesc.

În consecință, o activitate ca aceea de organizare a cultului divin public se cuvenea să devină o preocupare dintre cele mai importante pentru un episcop, urmașul Apostolului întemeietor în Biserica locală. Dar această îndatorire care revine episcopului trebuia să se bucure de o reglementare clară și amănunțită în actul de instalare a primilor episcopi. Este ceea ce face Sfîntul Apostol Pavel, în primul rînd, în cea dintii dintre Epistolele pastorale : I Timotei (2, 1-12). Pericopa care se referă, în mod special la organizarea cultului divin public (I Tim. 2, 1-12), constituie, în același timp,

și o îndrumare a activității propriu-zis sacerdotale, sfințitoare, a episcopului, care se manifestă cu deosebire în această împrejurare în care se săvârșește Dumnezeiasca Euharistie, centrul cultului creștin.

Scriind : «Îndemn, deci, înainte de toate, să se facă cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii, pentru împărați și pentru toți cei ce sînt în înalte dregătorii ca să petrecem viață pașnică și liniștită, în toată cucernicia și cinstea» (I Tim. 2, 1-2), Sfîntul Apostol Pavel se adresează, în primul rînd, episcopului Timotei ca întîistătător și răspunzător pentru determinarea aceluia chip al Bisericii realizat prin cultul său public cu care se înfățișează înaintea lumii și societății în care își desfășoară lucrarea (cf. I Cor. 14, 23-24). Cultul divin public devine metodă și cale de propovăduire a lui Hristos în lume, mai exact, de fixare, pentru contemporani, a modului creștin de a se ruga, dar și de a fi în raport cu restul societății. În acest proces profund, de maximă importanță pentru integrarea Bisericii în societate, Sfîntul Apostol Pavel implică, în cel mai înalt grad, pe întîistătătorul Bisericii locale, devenit astfel responsabil și în planul vieții sociale de manifestarea și evoluția Bisericii privită ca instituție angajată într-un parcurs istoric. Se poate, deci, considera că textul din I Timotei 2, 1-7, al cărui început a fost citat mai înainte, cuprinde îndrumări fundamentale adresate episcopului și definește una din cele mai însemnate laturi ale funcțiunii episcopale în Biserică, dezvăluindu-ne unul din motivele redactării și expedierii Epistolei.

Privit mai îndeaproape, acest text paulin ne mijlocește înțelegerea aprofundată a necesității funcției episcopale în Biserică din mai multe puncte de vedere.

Este îndeobște cunoscut că, într-o Epistolă ca cea către Romani, adresată, deci, creștinilor din Capitala Imperiului, în care rezida Cezarul, Sfîntul Apostol Pavel rînduia pentru creștini : «Tot sufletul să se supună înalțelor stăpîniri, căci, nu este stăpînire decît de la Dumnezeu» (13, 1). Sfîntul Apostol Petru cerea destinatarilor primei sale Epistole de asemenea : «Supuneți-vă, pentru Domnul, oricărei orînduiri omenești, fie împăratului ca înalt stăpînitor, fie dregătorilor, ca unora ce sînt trimiși de el» (2, 13-14). În Epistolele pastorale, aceleași îndrumări apostolice sînt introduse într-un alt context și vizează un alt moment din dezvoltarea, organizarea și situația istorică și socială a Bisericii, determinate de rînduirea episcopului în fruntea Bisericii locale.

Textul ca atare ne vorbește numai indirect despre cultul divin public pentru că accentul este pus pe necesitatea ca această rugăciune să fie săvîrșită «*pentru toți oamenii, pentru împărați și pentru toți cei ce sînt în înalte dregătorii*» (I Tim. 2, 1-2). Această îndatorire creștină trebuie să treacă înaintea tuturor celorlalte, cum rezultă din exprimarea : «Îndemn, deci, înainte de toate să se facă cereri, rugăciuni...» (2, 1). Sintagma *πρωτον πάσης*, înainte de toate, exprimă nu numai importanța, ci și urgența unei acțiuni (cf. Fapte 3, 26 ; Rom. 1, 8, 16 ; I Cor. 12, 28). Faptul că Apostolul neamurilor cere ca creștinii să facă «cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii, pentru împărați și pentru toți cei care sînt în înalte dregătorii» (2, 1-2), amintind, practic, toate formele de rugăciune creștină, arată că rugăciunea pentru toți oamenii și pentru toți cîrmuitorii nu tre-

buie să lipsească de la nici una din slujbele bisericești, îndrumare înțeleasă în mod deplin de Biserica Ortodoxă care a introdus rugăciunea pentru toți oamenii și pentru cîrmuirea de Stat în toate slujbele și rînduielele bisericești, nu numai la Sfînta Liturghie.

Îndemnul de mai sus este adresat, în primul rînd, episcopului pentru că numai el este în măsură să determine conținutul și rînduiala cultului divin public. Faptul ne dezvăluie nu numai o latură însemnată a funcțiunii și slujirii sacramentale a episcopului, ci și modul în care acesta trebuie să acționeze spre a asigura Bisericii o deplină și ziditoare implantare în societatea la a cărei propășire, ordine și dezvoltare în condiții de liniște și pace contribuie prin mijloacele care-i sînt proprii. Acest fapt rezultă, cu claritate, din argumentul cuprins în contextul subsecvent al enunțului de care ne ocupăm : «Ca să petrecem viața pașnică și liniștită în toată cucernicia și liniștea» (I Tim. 1, 2).

Episcopul este înfățișat, în acest text, ca cel mai autorizat reprezentant al Bisericii în relațiile acestei instituții cu societatea (cf. expresia : «toți oamenii»), dar și cu cea mai înaltă cîrmuire de stat (cf. : «pentru împărați și pentru toți cei ce sînt în înalte dregătorii»).

Această afirmație este deplin confirmată de textul paralel din Epistola către Tit, în care citim : «*Amintește-le să se supună stăpînirilor (și) dregătorilor, să asculte, să fie gata la orice lucru bun ; să nu defaime pe nimeni, să nu fie porniți spre ceartă, (ci) îngăduitori, arătînd toată blîndețea față de toți oamenii*» (3, 1-2). Contextul în care apare acest îndemn paulin este, fără îndoială, altul decît cel în care apare îndrumarea Apostolului neamurilor privind rugăciunea Bisericii și creștinilor pentru toți oamenii și pentru autorități (I Tim. 2, 1-3), dar scopul urmărit de autorul ambelor texte este același : situarea Bisericii, și a creștinilor în raport cu ceilalți membri ai societății, cu societatea ca atare. În prima Epistolă pastorală (I Tim. 2, 1-3), Timotei, episcopul Bisericii din Efes, apare indirect implicat în această acțiune atît de importantă de implantare a Bisericii în societate, prin aceea că el este de drept, organizatorul cultului divin public. În Epistola către Tit, care cum am mai arătat, a fost scrisă în același timp cu I Timotei, episcopul Tit este el însuși atenționat să asigure Bisericii o cît mai pozitivă și ziditoare situare și activitate în mijlocul societății cretane, dar printr-o conduită exemplară manifestînd supunere față de autoritatea legal constituită și sprijin total pentru realizarea binelui public.

Sfîntul Apostol Pavel extinde această îndrumare adresată episcopului Tit și la viața de relație pe care creștinii, ca ființe sociale, o stabilesc cu ceilalți membri ai societății. Ei nu numai că nu trebuie să se rupă de restul societății, să se izoleze de ceilalți participanți la viața obștii, dar trebuie să se poarte în așa fel încît să devină factori determinanți în ce privește înnoobilarea și înfrumusețarea climatului general social prin cultivarea acelor virtuți civice și sociale ca îngăduința, blîndețea, înțelegerea (Tit 3, 2), care pot fi privite, în același timp, și ca virtuți creștine și evanghelice. În relațiile lor cu ceilalți membri ai societății, creștinii trebuie să se abțină de la vorbirea de rău, de la defăimarea semenilor («Să nu defaime pe nimeni», Tit 3, 1), să evite total pornirea spre ceartă, violențele

de limbaj, arătîndu-se, prin aceasta, factori determinanți ai unui climat social exemplar, atrăgînd și pe ceilalți membri ai societății la o conduită asemănătoare. Mai mult decît atît, Sfîntul Apostol Pavel cere lui Tit, episcopul Bisericii din Creta, să îndrume pe creștinii din Creta să ia exemplul de ospitalitate de la păgîni pentru ca ei, «să fie cei dintîi (la săvîrșirea) faptelor bune spre împlinirea lipsurilor imediate ca să nu fie fără de roadă» (3, 14).

Cele două texte pauline (I Tim. 2, 1-3 și Tit 3, 1-2) care definesc poziția Bisericii față de societate, dar și aportul acestei instituții creștine la propășirea și asanarea generală a vieții obștești definesc îndatoriri fundamentale care revin episcopului ca urmaș legitim al Apostolului, ca răspunzător deplin pentru destinul Bisericii.

Argumentele teologice pe care Sfîntul Apostol Pavel le formulează în continuarea îndrumărilor cu privire la rugăciunea «pentru toți oamenii, pentru împărați...» (I Tim. 2, 1-2) și la supunerea față de autoritatea legal rînduită (Tit 3, 1), constituie cea mai evidentă dovadă că asemenea manifestări și atitudini creștine se integrează conduitei morale generale a creștinului și nu sînt determinate de evoluții sau situații conjuncturale sau de oportunitate.

Astfel rugăciunea pentru toți oamenii și pentru cîrmuitori este un reflex al acelei dimensiuni universal-integratoare, care-i este proprie Bisericii (cf. I Cor. 12, 12-14 ; Rom. 12, 4 ; Efes. 4, 4 etc.) și care își află temeiul în argumentul paulin : «Acesta este lucru bun (rugăciunea universală) și primit înaintea Mîntuitorului nostru Dumnezeu, Care voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină» (I Tim. 2, 3-4). Atîta timp cît «unul este Dumnezeu, unul și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, Omul Hristos Iisus, Care S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți» (2, 5-6), Biserica, trupul tainic al Domnului, îi cuprinde în mod potențial pe toți oamenii, motiv pentru care se și roagă pentru toți. Sfîntul Ioan Hrisostom comentează : «Imită pe Dumnezeu. Căci dacă El voiește ca toți oamenii să se mîntuiască, voiește și tu și dacă voiești, roagă-te fiindcă pentru unii ca aceștia este necesară rugăciunea... Faptul acesta este cu atît mai înalt, cu cît... noi devenim deopotrivă cu El deoarece voim ceea ce voiește și El»⁶⁶.

În Epistola către Tit, Sfîntul Apostol Pavel justifică exemplara conduită civică și socială a creștinilor la care trebuie să fie îndemnați de episcop prin schimbarea pe care trebuie s-o producă asupra membrilor Bisericii descoperirea cea mai presus de fire realizată prin Iisus Hristos și prin înnoirea pe care a adus-o în cugete și în inimi primirea Tainei Sfîntului Botez și revărsarea din belșug a harului mîntuitor al Sfîntului Duh prin care au devenit moștenitori ai vieții veșnice (Tit 3, 3-7). Acesta este motivul pentru care episcopul trebuie să cheme neîncetat pe «cei ce au crezut în Dumnezeu să aibă grijă să fie în frunte la fapte bune (pentru că) acestea sînt bune și de folos oamenilor» (Tit 3, 8).

66. *Com. Ia I Tim.*, P. G., LXII, 536.

Este de observat că funcțiunea episcopală nu poate fi descrisă ținând seama în mod rigid de cele trei laturi ale sale : cea învățătoarească, cea sfințitoare sau propriu-zis sacramentală și cea de cîrmuire sau pastorală, deoarece toate aceste slujiri coexistă în una și aceeași persoană hirotonită, iar un episcop se manifestă deplin în oricare din situațiile și activitățile pe care le desfășoară.

Un exemplu tipic în această direcție este acest îndemn paulin care, chemînd pe Timotei să organizeze în așa fel cultul divin public încît acesta să cuprindă rugăciuni pentru toți oamenii și pentru cîrmuitori, descoperă, totodată, și dimensiunea socială a Bisericii ca și pe cea civică și obștească a (conduitei) creștinilor, care se justifică prin argumentul teologic al caracterului obiectiv și, deci, universal al lucrării mîntuitoare a lui Iisus Hristos. În această complexă și elaborată expunere paulină, episcopul ne apare nu numai ca învățător, sacerdot și cîrmuitor spiritual, ci și ca un competent cîrmaci al Bisericii pe care trebuie s-o conducă înțelepțește și cu măiestrie, ceea ce va îndreptăți cuvîntul inspirat de mai tîrziu al Sfințului Grigorie Teologul, care, înfiorat, va exclama : «Mie mi se pare, într-adevăr, că preoția, arta de a conduce pe om — ființa cea mai complexă și cea mai felurită în gînd și faptă — este arta artelor și știința științelor»⁶⁷.

Episcopul participă la slujbele din biserică în întreita sa calitate de învățător, de săvîrșitor al celor sfinte și de păstor. Această afirmație se verifică și prin ultima parte a pericopei privind cultul divin public pe care o întîlnim în I Timotei, în care Apostolul neamurilor i se adresează, printr-o îndrumare indirectă, tot episcopului Timotei, pentru a-i atrage atenția asupra ținutei în timpul slujbelor divine a creștinilor, bărbați și femei (2, 8-12). Apostolul are această autoritate de a stabili norme privind ținuta creștinilor și creștinelor la întrunirile prilejuite de cultul divin public pentru că el a fost rînduit «propovăduitor, Apostol..., învățător al neamurilor, în credință și adevăr» (2, 7). Textul susține ideea ca lucrarea și deci, autoritatea Sfințului Pavel nu iau sfîrșit o dată cu vestirea Evangheliei, ci ele continuă neîncetat în Biserică și se extind, în consecință, asupra tuturor aspectelor vieții creștine din Biserică. Dar cînd Apostolul își afirmă o astfel de autoritate, aflîndu-se departe de destinatarii Epistolei sale, se adresează de fapt, celor rînduiți să-i aplice îndrumările transmise astfel, adică slujitorilor hirotoniți și, în primul rînd, episcopului. continuatorul de drept și de fapt al lucrării Apostolului întemeietor și îndrumător în Biserica locală.

Prin folosirea verbului *βούλομαι*, vreau, un verb al autorității supreme de stat⁶⁸, în exprimarea : «Vreau, deci, ca bărbații să se roage în tot locul...» (I Tim. 2, 8), Sfințul Apostol Pavel îl împuternicește și îl îndatorează, în primul rînd, pe Timotei să-i aplice hotărîrile și îndrumările. Timotei devine astfel executor testamentar al Apostolului care-și transmite reglementările spre a fi puse în aplicare tocmai în absența sa, ceea ce le conferă autoritate și putere de normă definitivă și inapelabilă.

67. Cuvînt de apărare pentru fuga în Pont sau Despre preoție, în Despre preoție, trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBM), București, 1987, p. 166.

68. C. Spicq, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, tome I, col. «Etudes Bibliques», J. Gabalda, Paris, 1962, p. 372.

Desigur, conținutul îndrumărilor privind ținuta bărbaților și femeilor în timpul slujbelor, se înscrie în acea regulă specială a conduitei credincioșilor a cărei aplicare în viața zilnică religioasă îi revine cu deosebire episcopului, dar și preoților la nivelul comunităților încredințate spre păstorie⁶⁹. Din punctul de vedere al țelului urmărit prin această lucrare prezintă interes precizarea că, în cursul cultului divin public, avea loc cuvîntul de învățătură cum rezultă indirect din cuvintele : «Femeia să primească învățătura în liniște, în toată supunerea» (2, 11). Firește, nu este nimic nou în informația pe care ne-o mijlocește, de altfel în mod indirect, acest text și anume că, în timpul slujbelor religioase, creștinii ascultau cuvîntul de învățătură pentru că această realitate este bine cunoscută încă din primele zile ale Bisericii (vezi Fapte 2, 42; 4, 31; 6, 2; 8, 25; 11, 28; 20, 7, 11 etc.). Mai importantă și utilă este informația că femeia trebuie «să primească învățătura în liniște» (2, 11), ceea ce e de natură să ne atragă atenția asupra ordinii și liniștii care trebuie să domnească în biserică în cursul cultului divin public și, mai cu seamă, în timpul propovăduirii cuvîntului. Este o temă mai veche pe care Apostolul neamurilor a abordat-o mai înainte, în Epistola întâi către Corinteni (11, 4-7, 10-16; 14, 26-35 etc.). Textul din I Timotei 2, 11 cheamă pe creștini să asculte cuvîntul învățăturii cu maximă atenție și concentrare spre a-i putea pătrunde cît mai bine înțelesul pentru ca, apoi, în familie, să asigure o cît mai deplină educație creștină copiilor pe care-i va naște (vezi 2, 14; cf. 5, 1; 10, 14 etc.).

Textul de mai sus (2, 11) este întregit, în continuare, prin precizarea: «Nu îngăduiești femeii să învețe». Interdicția astfel formulată privește în mod direct pe femeia creștină, dar aplicarea ei este transmisă episcopului Timotei, organizatorul cultului divin public. De altfel, nu numai femeii i se interzice să învețe în Biserică, ci și bărbaților dacă nu sînt hirotoniți⁷⁰. La aplicarea acestei reguli potrivit căreia numai persoanele special rînduite prin primirea harului preoției pot să dezvolte o activitate învățătoarească (vezi Matei 4, 23; 5, 2; 9, 35; Ioan 6, 59; 7, 14; 8, 20; Fapte 1, 1; 4, 2, 4, 18; 5, 21, 25, 28, 42; 11, 26; 15, 35; I Tim. 4, 11; 6, 2; II Tim. 2, 2), trebuie să vegheze episcopul Timotei.

Ca deținători ai harului preoției ierarhice în treapta sa cea mai înaltă, episcopii Timotei și Tit sînt priviți, în Epistolele care le sînt adresate în calitatea lor de episcopi (I Tim. 5, 22; Tit 1, 5), ca *singurii care pot să-vîrși acea Taină a Bisericii prin care anumiți creștini, aleși din mulțimea confrăților lor, după criterii precis stabilite, se pot împărtăși de harul preoției ierarhice sacramentale*. Arătînd că Timotei și Tit sînt îndatorați ca, ținînd seama de noile Bisericii pe care o păstoresc ca episcopi, să săvîrșescă Sfînta Taină a Hirotoniei, Sfîntul Apostol Pavel nu epuizează nici pe departe această temă fundamentală a dezvoltării istorice a Bisericii. Dimpotrivă.

Adresîndu-se lui Timotei care era rînduit întîilistătător în fruntea unei Biserici în care numărul preoților și, probabil, și al diaconilor, era destul de mare (vezi Fapte 20, 17), iar vocațiile preoțești erau foarte numeroase (cf. I Tim. 3, 1), Sfîntul Apostol Pavel îi atrage atenția asupra mării purtări

69. Vezi Pr. Sabin Verzan, *Epistola întâi către Timotei*, p. 202-218.

70. Vezi pe larg *ibidem*, p. 221-222.

de grijă pe care se cuvine s-o manifeste la alegerea candidaților la Hirotonie pe care trebuie să-i supună la diverse probe (vezi I Tim. 3, 10) înainte de a-i hirotoni : «Nu pune prea degrabă mîinile peste nimeni» (I Tim. 5, 22). Tot astfel, Tit este îndrumat : «Te-am lăsat în Creta... să așezi preoți în fiecare cetate, după cum ți-am rînduit» (Tit 1, 5).

Dar înainte de a-i cere lui Timotei să nu-și pună mîinile degrabă peste nimeni, Sfîntul Apostol Pavel stabilește, cu minuțiozitate modul cum trebuie să fie aleși, din rîndul creștinilor celor mai buni, candidații la Hirotonie (3, 2-13). În același timp, Sfîntul Apostol Pavel îi dă lui Timotei indicații temeinice asupra felului în care să procedeze la verificarea stării de moralitate, a criteriilor care trebuie respectate în această direcție (I Tim. 5, 22, 24-25). Tot astfel, cerîndu-i lui Tit să hirotonească preoți în fiecare din cele peste o sută de cetăți ale insulei Creta (Tit 1, 5), Apostolul neamurilor îi atrage atenția că va putea proceda la aceste hirotonii numai dacă va respecta cele ce i-au fost transmise prin viu grai (vezi : «După cum ți-am rînduit», Tit 1, 5). Și, pentru a nu-și face loc nici o neclaritate sau confuzie, Apostolul neamurilor reia, în Epistola către Tit 1, 6, acele condiții pe care trebuie să le îndeplinească cel ce dorește să primească harul preoției.

Din textele de mai sus, rezultă că hirotonia preotului este un act de o importanță excepțională în viața Bisericii. Acest act nu poate fi săvîrșit decît de episcop care trebuie să-i acorde toată atenția, îngrijindu-se ca, la Hirotonie, să nu ajungă decît aceia care vor cinști preoția prin purtarea și lucrarea lor pastoral-misionară în mijlocul credincioșilor și al societății. Pentru ca acest țel să fie atins, episcopul trebuie să cunoască îndeaproape pe candidații la Hirotonie, să țină seama de bunele mărturii pe care aceștia le-au agonisit din partea fraților de credință și chiar a celor din afară (I Tim. 3, 7), să aibă viața familială a acestora drept dovadă că vor ști să chivernisească bine Biserica lui Dumnezeu (I Tim. 3, 4-5, 12 ; Tit). Episcopul investește, în această lucrare de selecționare și rînduire, prin Hirotonie, a preoților din Biserica încredințată lui spre păstorire, un enorm efort, stăruință, pricepere și înțelepciune de cîrmuitor, întregul său capital de experiență misionară și pastorală, de pedagogie și psihologie creștină în așa fel încît să nu devină, cum spune Apostolul neamurilor, «părtaș la păcatele altora» (I Tim. 5, 22), hirotonind pe aceia care, prin conduita lor ulterioară Hirotoniei, vor necinști slujirea preotească (cf. I Tim. 5, 20). În exercitarea slujirii sale de sfințire, prin Taina Hirotoniei, a preoților, episcopul nu făcea decît să consfințească și să încheie un lung proces de selecție, verificare și încercări la care el, direct sau prin împuterniciți, l-a parcurs în scopul alegerii celor mai buni dintre cei buni spre a fi hirotoniți preoți.

Așa cum precizează Sfîntul Ioan Hrisostom, în ce privește săvîrșirea Sfintelor Taine, episcopul îl depășește pe preot prin aceea că numai el poate administra Taina Hirotoniei⁷¹. Acest fapt poate deveni un semn distinctiv net și categoric al existenței prezenței și lucrării episcopului în Bisericile din Efes și din Creta (vezi I Tim. 5, 22 ; Tit 1, 5), dovada certă că,

71. *Com. la I Tim.*, P. G., LXII, 553 ; vezi și *Ecumeniu, Com. la I Tim.*, P. G., CXIX, 161 ; *Teofilact, Com. la I Tim.*, P. G., CXXV, 45.

în Epistolele pastorale, nu se poate afirma sinonimia dintre termenii *presbiteros* și *episkopos*. Atîta timp cît funcțiunea episcopală este atît de clar deosebită de cea preoțească nu se poate vorbi nici de o indistinție terminologică. Sensul acestor termeni trebuie să fie determinat în legătură cu realitățile concrete, pe larg descrise în Epistolele pastorale. Or, în aceste scrieri ale Noului Testament, tema principală este tocmai aceea a prezentării atribuțiilor episcopului în raport cu acelea ale preoților și cu aspectele esențiale ale vieții creștine, ale rînduiei care trebuie să domnească în obștea credincioșilor. Aceste cărți ale Noului Testament au fost scrise tocmai pentru a stabili funcțiunea și statutul episcopului în Biserica locală într-un moment în care activitatea Sfinților Apostoli se apropie de sfîrșit.

În virtutea dreptului său de a rîndui cele de trebuință în latura slujbelor religioase care se integrează vieții bisericești și creștine de fiecare zi, *episcopului i se atrage atenția asupra apariției, într-un viitor nu prea îndepărtat, a unor eretici care vor opri pe credincioși de la consumarea unor bucate «pe care Dumnezeu le-a făcut spre gustare cu mulțumire pentru credincioși și pentru cei ce au cunoscut adevărul»* (I Tim. 4, 3). După ce stabilește că «toată făptura lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat dacă se ia cu mulțumire» (4, 4), Sfîntul Apostol Pavel face precizarea deosebit de oportună și importantă în ce privește îndatorirea episcopului de a rîndui săvîrșirea slujbelor religioase pentru sfințirea și binecuvîntarea bucatelor și a obiectelor folositoare creștinilor în viața de toate zilele sau cu prilejul unor evenimente deosebite : «Căci (toată făptura lui Dumnezeu) se sfințește prin cuvîntul lui Dumnezeu și rugăciune» (I Tim. 4, 5). Sfîntul Ioan Hrisostom arată că, deși «nimic din cele făcute de Dumnezeu nu este spurcat»⁷², în cazul în care ceva a fost spurcat sub o formă sau alta, «exista doctoria : oprește-te, înseamnă-l, mulțumește și slăvește pe Dumnezeu, și orice necurăție a dispărut»⁷³. După cuvîntul lui Teodoret al Cirului, pomenirea numelui lui Dumnezeu sfințește orice lucru⁷⁴.

Prin afirmația fundamentală : «Căci se sfințește prin cuvîntul lui Dumnezeu și rugăciune» (I Tim. 4, 5), Sfîntul Apostol Pavel ne indică și schema posibilă a rînduiei de sfințire. Această schemă cuprinde, pe de o parte, «cuvîntul lui Dumnezeu», adică părți din Sfînta Scriptură pe care Biserica le-a introdus, ținînd seama și de acest cuvînt paulin, în așa numitele ierurgii și anume : Psalmi, Tatăl nostru, un fragment din Sfintele Evanghelii sau din scrierile apostolice. Pe de altă parte, aceste slujbe bisericești de sfințire a bucatelor sau obiectelor, cuprind o rugăciune sau mai multe în care este invocat numele lui Dumnezeu și harul Sfîntului Duh prin care acestea se consacră și primesc o destinație anume⁷⁵. Episcopul este acela care determină îndeaproape ce și cînd anume trebuie să fie consacrat și indică și rînduiala de sfințire care trebuie să fie urmată în asemenea împrejurări,

72. *Com. la I Tim.*, P. G., LXII, 659.

73. *Ibidem*.

74. *Com. la I Tim.*, P. G., LXXXII, 813.

75. **Vezi asemenea Rînduiei și Rugăciuni în *Molitfelnic*, ediția a treia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1976, p. 317-437 și 489-539; mai pe larg asupra învățaturii despre ierurgii să se vadă Pr. Dr. Ioan Mîrcea, *Ierurgii în Îndrumări misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 608-627.**

deoarece lui îi sînt adresate îndrumările precise și amănunțite privind conținutul și săvîrșirea acestora. Această îndatorire decurge, pentru episcop, nu numai din îndrumarea specială din I Timotei 4, 5 privind sfințirea lucrurilor și a naturii, ci și din caracterizarea generală a activității episcopului: «Dacă cineva nu știe să-și rînduiască propria casă, cum va purta de grijă de Biserica lui Dumnezeu?» (I Tim. 3, 5). Conceptul de «Biserică a lui Dumnezeu», paulin prin excelență (vezi I Cor. 1, 2; 10, 32; 11, 22; II Cor. 1, 1), face trimitere la comoara de har și putere spirituală, care sălășluiește în Biserică și care i-a fost încredințată lui Timotei ca cel mai înalt cîrmuitor spiritual al Bisericii din Efes (I Tim. 6, 20; II Tim. 1, 14), spre ocrotire, dar și spre corectă întrebuițare în vederea împlinirii trebuințelor spirituale ale credincioșilor. Acesta este și motivul pentru care slujitorul hirotonit este înfățișat ca «iconom al lui Dumnezeu» (Tit 1, 7), indicație sigură a îndatoririi sale de a chivernisi cu înțelepciune, dar eficient «harul lui Dumnezeu mîntuitor, care s-a arătat tuturor oamenilor» (Tit 2, 11), care vor crede cuvintelor vieții veșnice. Prin primirea acestui har am fost mîntuiți, «prin baia nașterii celei de a doua și a înnoirii Duhului Sfînt» (Tit. 3, 5). Acesta este temelul îndreptării noastre și al nădejzii vieții veșnice ai cărei moștenitori am devenit, «prin Iisus Hristos, Mîntuitorul nostru» (Tit. 3, 6). Prin lucrarea lor sfințitoare, slujitorii hirotoniți și, în primul rînd, episcopul, sînt chivernisitori ai harului mîntuitor ca «iconomi ai lui Dumnezeu» (Tit 1, 7). Îndrumarea: «Slujba ta fă-o deplin» (II Tim. 4, 5) privește, deopotrivă îndatorirea episcopului de a propovădui cuvîntul Evangheliei, de a cîrmi spiritual pe creștini și de a desfășura o vastă și extinsă lucrare de sfințire a persoanelor umane și a firii înconjurătoare. Este subînțeles că activitatea de propovăduire a învățaturii trebuie urmată, în mod necesar de administrarea Sfintelor Taine de inițiere: Botezul, Mirungerea și Dumnezeiasca Euharistie (cf. Tit 3, 5-6), ca al doilea moment al unui proces de completă încreștinare, de formare a celui «popor ales, rîvnitor de fapte bune» (Tit 2, 14). Împărtășirea necurmată de «harul mîntuitor al lui Dumnezeu» (Tit 2, 11), deci de un permanent contact cu Sfintele Taine și ierurgii ale Bisericii, echivalează cu aprofundarea continuă a învățaturii creștine, a legii morale evanghelice, căci astfel, potrivit concepției Sfîntului Apostol Pavel, *învățăm* «să lepădăm necuernicia și poftele lumești ca să viețuim, în veacul de acum, întru înțelepciune și întru dreptate și întru cucernicie, așteptînd fericita nădejde și arătarea slavei marelui Dumnezeu și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos» (Tit 2, 12-13). Textul de mai sus reliefează, în modul cel mai limpede și original totodată, strînsa legătură dintre lucrarea sfințitoare, de cîrmuire spirituală și de permanentă adîncire și trăire a adevărului, revelat împlinită asupra creștinilor prin slujitorii bisericești hirotoniți. Transformarea oamenilor, care odinioară erau «neascultători, rătăciți, slujind poftelor și desfătărilor de multe feluri, viețuind în răutate și pismă» (Tit 3, 3), în creștini, care aparțin unui «popor ales rîvnitor de fapte bune» (Tit 2, 14), «îngăduitori, arătînd toată blîndețea față de toți oamenii» (Tit 3, 2) este nu numai lucrarea propovăduirii adevărului creștin, ci, mai ales, a împărtășirii cu harul mîntuitor și învățător (Tit 2, 11-12), care se împărtășește persoanei umane prin Sfintele Taine de către slujitorii hirotoniți în frunte cu episcopul.

Epistola Sfântului Iacov nu este o scriere cu caracter pastoral, dar ea este totuși o operă de îndrumare a vieții creștine aparținând primului episcop al Bisericii, care, în temeiul îndelungatei sale experiențe pastoral-misionare, ne-a lăsat un prețios ghid al activității concrete, de fiecare zi, care se cuvine să fie desfășurată la nivelul comunității locale. În calitatea sa de înalt cîrmuitor al Bisericii din Ierusalim a cărei viață religioasă a călăuzit-o de-a lungul unei lungi perioade de timp, Sfântul Iacov a transmis destinatarilor săi, preoți și creștini, câteva îndrumări care își aveau temeiul în viața creștină din Cetatea Sfintă, care s-a dezvoltat sub directa sa îndrumare. Acesta este și temeiul autorității deosebite de care se bucura Sfântul Iacov în epoca apostolică, alături de cei doisprezece și chiar alături de cei socotiți «stîlpi» (Gal. 2, 9). Faptul este deosebit de grăitor și de semnificativ și îndreptățește afirmația că viața creștină din Biserica Ierusalimului, începută sub cîrmuirea directă a Sfinților Apostoli, a continuat sub îndrumarea Sfântului Iacov, primul episcop al Ierusalimului și al Bisericii, în general. Acest fapt îndreptățește susținerea fundamentală că viața creștină și chipul Bisericii, ca instituție istorică, au fost făurite și cu participarea primului episcop al Bisericii care a contribuit decisiv la crearea acelui model de viațuire creștină din Biserica Ierusalimului, sursă de inspirație pentru toate celelalte Biserici creștine.

Cînd își scrie *Epistola* care-i poartă numele, Sfântul Iacov transmite destinatarilor îndrumări care se inspiră din viața creștină a Bisericii Ierusalimului. Cu privire la întrunirile creștinilor prilejuite de desfășurarea cultului divin public, Sfântul Iacov accentuează, în îndrumările sale, asupra atmosferei de frățietate și egalitate care trebuie să domnească între participanți. El are în vedere regula ca «credința în Domnul nostru Iisus Hristos, Domnul slavei» să nu se manifeste, «căutînd la fața omului» (2, 1). Sensul termenului «credință» din acest text, se definește în legătură cu starea de spirit și concepția anacronică, depășită, a unor creștini care făceau diferențieri între participanții la cultul divin public ținînd seama de criteriul avuției. Cei bogați vor fi așezați pe locurile de cinste, iar cei săraci pe cele de la urmă (2, 2-6). O astfel de atitudine a unor creștini care își manifestă credința în Domnul nostru Iisus Hristos «căutînd la fața omului» (2, 1) neagă afirmația de bază a doctrinei creștine că «nu mai este nici sclav, nici liber» pentru că toți creștinii una sînt «în Hristos Iisus» (Gal. 3, 28). În acest fel, întrunirile creștine prilejuite de cultul divin public nu afirmă, ci contrazic învățătura evanghelică. Expunerea Sfântului Iacov asupra comportării unor creștini ca aceea amintită mai sus se înscrie în cunoscuta sa concepție teologică potrivit căreia «credința fără de fapte este moartă» (2, 20). Faptele devin, la Sfântul Iacov, un criteriu al existenței credinței și al autenticității acesteia. Săvîrșirea faptelor bune de către creștini, era în epoca apostolică, o metodă misionară deosebit de eficace și se cuvenea să fie practică pe o scară cît mai largă (Filip. 2, 15 ; I Petru 2, 15 ; 3, 16). De aici insistența primului episcop al Ierusalimului asupra demonstrării credinței prin săvîrșirea faptelor bune. Creștinul trebuie să devină nu numai «ascultător al cuvîntului», ci și «împlinitor» al acestuia (1, 23) «făcîndu-se nu ascultător care uită, ci împlinitor al lucrului» (1, 25). Comportarea creștinilor care apreciau pe participanții la cultul divin pu-

blic după averea sau îmbrăcămintea lor scumpă (2, 1) aducea daune imense cauzei progresului Evangheliei, deschizând, totodată, porțile unei doctrine elitiste cu consecințe deosebit de grave pentru definirea conceptului creștin asupra egalității tuturor oamenilor «în Hristos», o identitate care deosebea fundamental pe creștini în raport cu restul societății antice în care împărțirea oamenilor în bogați și săraci, în liberi și sclavi era o realitate de fiecare zi.

Episcopul Iacov al Ierusalimului ne-a mai lăsat o prețioasă îndrumare privind slujirea de sfințire a credincioșilor de către preoți prin Sfintele Taine, care ne arată că episcopului îi revenea îndatorirea de a îndruma lucrarea de sfințire a creștinilor, care trebuiau să apeleze, în caz de necesitate, la preoții care activau în comunitățile lor : *«Este cineva bolnav între voi ? Să cheme pe preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mîntui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica și de va fi făcut păcate, se vor ierta lui»* (5, 14-15). Textul de mai sus dă mărturie despre viața liturgică de împărtășire a harului prin Sfintele Taine, despre îndatorirea episcopului de a ocroti, și pe această cale, pe păstoriții săi, în momentele dificile ale existenței lor. Desigur, textul de mai sus ridică și alte probleme privind acordarea asistenței sacramentale datorate creștinilor de slujitorii hirotoniți, dar acestea vor fi tratate la capitolul privind pe preoții-presbiteri.

Epistola întâi a Sfîntului Apostol Petru, scrisă în același timp în care au fost scrise Epistola întâi către Timotei și cea către Tit (anul 65) se caracterizează prin abordarea succintă, dar deosebit de pertinentă a celor mai importante teme teologice și de morală creștină, dar și de organizare și viață bisericească. Sfîntul Apostol Petru a îmbrățișat, în această scriere a sa, întregul evantai al preocupărilor unei Biserici locale aflate în preajma momentului în care va fi încredințată definitiv spre purtare de grijă și cîrmuire spirituală slujitorilor înzestrați cu harul preoției ierarhice sacramentale, în frunte cu episcopul. În acest sens, pledează faptul că multe teme ale Epistolei sînt comune cu cele ale primelor două Epistole pastorale: I Timotei și Tit : Răscumpărarea prin Iisus Hristos (I Petru 1, 18 vezi I Tim. 2, 4-6 ; Tit 2, 11-14 ; 3, 3-7; cf. II Tim. 1, 9-10); rînduirea, prin voie dumnezeiască și înzestrare cu putere de la Duhul Sfînt, a celor ce au vestit Evanghelia, lucrare care ne apare în cele două categorii de scrieri ca aparținînd, pentru destinatarii acestora, trecutului (I Petru 1, 12 ; I Tim. 1, 11-14 ; 2, 7 ; Tit 1, 3 ; II Tim. 2, 11 ; cf. 3, 16), nașterea din nou a omului prin cuvîntul și puterea lui Dumnezeu (I Petru 1, 20 ; Tit 3, 5); ivirea unui nou popor, un «popor al lui Dumnezeu» (I Petru 2, 10), un «popor ales, rîvnitor de fapte bune» (Tit 2, 14) ; necesitatea ca cei ce au crezut să se poarte în mod exemplar între neamuri aflîndu-se în frunte la săvîrșirea binelui (I Petru 2, 12, 15; I Tim. 3, 7; Tit 3, 8, 14); cinstirea și supunerea față de autoritățile legal constituite (I Petru 1, 13-14; I Tim. 2, 1-2; Tit 3, 1); supunerea sclavilor față de stăpînii lor creștini sau necreștini (I Petru 1, 18-19; I Tim. 6, 1-2; Tit 2, 9); conduita și ținuta femeilor creștine (I Petru 3, 1-6 ; I Tim. 2, 9-15). Lista paralelelor tematice dintre I Petru și Epistolele pastorale poate continua, ceea ce va dezvălui intenția celor doi autori

sfinți, a Sfinților Apostoli Petru și Pavel de a descrie chipul Bisericii locale în momentul în care aceasta va fi încredințată definitiv episcopului și celorlalți membri ai ierarhiei bisericești spre cîrmuire spirituală.

Într-o astfel de perspectivă și într-un astfel de moment al evoluției istorice a Bisericii, Sfîntul Apostol Petru apare, alături de Sfîntul Apostol Pavel, ca principal artizan al complexului proces al succesiunii apostolice; astfel vom înțelege că, din Epistola întii a Sfîntului Apostol Petru, nu putea să lipsească tocmai arătarea locului, lucrării, răspunderilor și îndatoririlor fundamentale ale celor înzestrați cu harul preoției ierarhice sacramentale.

Așa cum am arătat, în I Petru, se întilnește unul din cele cinci texte din Noul Testament în care este utilizat termenul *episkopos* (2, 25). Acest fapt este deosebit de important și semnificativ deoarece titlul de episcop fiindu-i atribuit Mîntuitorului arată, pe de o parte, sublimul acestei funcțiuni, iar, pe de altă parte, existența acesteia în Biserică, în epoca în care a fost scrisă Epistola întii a Sfîntului Apostol Petru. Și aceasta pentru că, așa cum am arătat, termenul *episkopos*, apare ca o explicare a termenului poimîn (păstor), care exprimă o activitate prin excelență, de cîrmuire spirituală creștină. Termenul *episkopos* este folosit, în I Petru, într-un moment în care funcția de episcop ca atare, se manifesta, era prezentă în Biserică din epocă, deoarece, altfel, atribuirea titlului de episcop lui Hristos Însuși ar apărea fără nici un înțeles pentru cititorii Epistolei.

În lumina acestor considerații, trebuie să citim și să înțelegem textul fundamental din I Petru asupra transiterii puterii bisericești de la Sfinții Apostoli la membrii ierarhiei bisericești, în frunte cu episcopul: «*Pe preoții cei dintre voi îi rog ca unul ce sint împreună preot și martor al patimilor lui Hristos și părtaş al slavei celei ce va să se descopere: Păstoriți turma lui Dumnezeu, dată în paza voastră, cercetînd-o, nu cu silnicie, ci cu voie bună, după Dumnezeu, nu pentru cîștig urît, ci din dragoste; nu ca și cum ați fi stăpîni peste Biserici, ci pilde făcîndu-vă turmei*» (5, 1-3).

Textul de mai sus este deosebit de generos cu informațiile privind ierarhia bisericească descrisă în îndeplinirea atribuțiunilor sale fundamentale, ținînd seama că membrii săi au primit în pază «turma lui Dumnezeu» (5, 2). Felul în care este formulat îndemnul de mai sus, ne lasă să întrevădem că slujitorii hirotoniți cărora li se adresează acest îndemn erau sau deveneau, la acest moment al istoriei și dezvoltării Bisericii, principalii, dacă nu chiar singurii, responsabili ai comunităților și Bisericilor cărora le este adresată Epistola. Faptul ne determină să plasăm scrierea acestei Epistole către sfîrșitul epocii apostolice cînd, într-adevăr, ierarhia bisericească primea, prin succesiune apostolică, întreaga putere bisericească, pe care însă trebuia s-o exercite în conformitate cu îndrumările speciale ale Sfinților Apostoli și ținînd seama de pilda oferită, în această privință, de «Maimarele-păstorilor» (I Petru 5, 4), Care este Păstorul cel bun prin excelență (Ioan 10, 1-15; cf. I Petru 2, 25), Iisus Hristos.

Textul de care ne ocupăm se integrează aceluși efort deosebit făcut de Sfinții Apostoli de a transmite în mîini sigure puterea bisericească de la ei la urmașii lor, slujitorii hirotoniți. Cele mai complete expuneri în această direcție, se întilnesc în Epistolele pastorale, dar acestora trebuie să li se adauge și acest text din Epistola întii a Sfîntului Apostol Petru (5,

1-4). Expunerile Sfântului Apostol Petru, în această privință, sînt mai condensate pentru că ele presupun cunoscute și întru totul aplicabile și în Bisericile întemeiate de Sfântul Apostol Petru, îndrumările de același fel cuprinse în Epistolele pastorale, în care își găsește expresie întreaga învățătură creștină cu privire la trecerea puterii bisericești de la Stînții Apostoli la slujitorii hirotoniți.

Nu este lipsit de interes să subliniem că Sfântul Apostol Petru recomandă, în mod clar și, în același timp, stăruitor, lectura tuturor Epistolelor pauline care sînt scrise «după înțelepciunea dată lui» (II Petru 3, 15), adică sub inspirația Duhului Sfînt. Iar textul pe care Sfîntul Apostol Petru îl evocă drept argument al susținerii sale teologice este tocmai un text paulin întîlnit într-o Epistolă pastorală, I Timotei (vezi II Petru 3, 15-16; I Timotei 1, 16). În acest fel, Epistolele pastorale sînt recomandate destinatarilor Epistolei II Petru ca sursă și temelie al credinței lor.

Vom reveni asupra acestui text al Sfîntului Apostol Petru (I Petru 5, 1-4), în capitolul consacrat treptei preoției propriu-zise (a presbiteratului) asupra căreia ne oferă o serie de informații deosebit de prețioase. La acest punct al prezentării de față ne vom mărgini să notăm că Sfîntul Apostol Petru, acel Apostol căruia Domnul i-a adresat, în acea situație specială de repunere a sa în toate drepturile de ucenic apropiat, cuvintele : «Păstorește oile mele» (Ioan 21, 17), va găsi cea mai potrivită și cuprinzătoare formulare a îndatoririlor fundamentale ale slujitorilor hirotoniți : «Păstoriți turma lui Dumnezeu dată în paza voastră» (I Petru 5, 2 ; cf. Fapte 20, 28). Acest cuvînt al Sfîntului Apostol Petru cheamă pe slujitorul hirotonit, indiferent de treapta harică pe care se află, să desfășoare o activitate completă și desăvîrșită în comunitatea sa. Verbul ποιμαίνω, a păstori, nu exprimă numai ideea de cîrmuire și păstorie, ci și pe aceea de sfințire a creștinilor și de propovăduire a învățaturii evanghelice.

Sfîntul Apostol Petru vorbește despre necesitatea ca toți creștinii, potrivit darului primit, să slujească «unii altora», că niște buni economi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu» (4, 10). Sfîntul Apostol Petru consemnează, în textul de mai sus, o situație pe care o întîlnim în toate Bisericile din epoca apostolică (vezi Rom. 12, 6-8 ; I Cor. 3, 5; 12, 4-5, 28; Efes. 4, 7, 11 etc. ; cf. Fapte 2, 4, 15-18). Pretutindeni se manifestau darurile speciale ale Sfîntului Duh cunoscute sub numele de harisme ca semne ale purtării de grijă și asistenței permanente a lui Dumnezeu față de necesitățile spirituale, în continuă creștere, ale celor deveniți creștini prin primirea Botezului. Într-o epocă în care numărul slujitorilor hirotoniți nu era suficient de mare pentru a putea împlini toate trebuințele spirituale ale creștinilor, se manifestau din plin și harismaticii, îndeosebi profeții care se bucurau de daruri, descoperiri și puteri speciale primite de la Sfîntul Duh (vezi I Cor. 12, 10-11 ; 14, 1-5) «spre zidirea Bisericii» (I Cor. 14, 12). Într-o perioadă a începuturilor în care, în mod firesc, nu puteau fi atîția candidați la Hirotonie corespunzător pregătiți pentru a face față unei exigențe ca aceea de a fi destoinici să învețe pe alții (vezi I Tim. 3, 2; II Tim. 2, 2 ; Tit 1, 9-11), acei harismatici profeți dintre care amintim pe cei ce grăiau în limbi sau pe cei care tălmăceau cele descoperite de vorbitorii în limbi (I Cor. 12, 28 ; 14, 1-6) descopereau fără erori învățături evanghelice abso-

lut trebuitoare propășirii spirituale a creștinilor dornici să-și îmbogățească, zi de zi, zestrea de cunoștințe asupra adevărului revelat. În acest sens, potrivit făgăduinței Mîntuitorului, «Duhul adevărului» (Ioan 14, 17), Care va învăța pe creștini toate (Ioan 14, 26), călăuzind pe creștini «la tot adevărul» (16, 13), Sfîntul Duh descoperirea harismaticilor învățături și adevăruri, iar aceștia, le aduceau la cunoștința participanților la întrunirile creștine din biserică (I Cor. 14, 22-31). Această activitate avînd caracter excepțional se adaugă prediciei slujitorilor hirotoniți pentru a contribui la adîncirea procesului de însușire și cunoaștere cit mai deplină a doctrinei creștine. Așa se explică pentru ce, în listele cuprinzînd slujirile și pe slujitorii care își desfășurau activitatea în comunitățile creștine, întîlnim, laolaltă, harismatici și slujitori hirotoniți (I Cor. 12, 28 ; Efes. 4, 11 ; Rom. 12, 6-8) ca participanți acționînd solidar și deplin responsabil pentru a asigura o maximă aducere la cunoștință a adevărului creștin.

Într-o Epistolă ca I Petru care, așa cum am subliniat, semnalează, pe scurt, dar foarte exact și pertinent principalele aspecte ale vieții creștine, inclusiv cele de organizare bisericească, punerea în relief a activității harismatice⁷⁶ și preoțești⁷⁷ din comunitățile cărora le este adresată, este subînțeleasă. Textul din I Petru 4, 10-11 oglindește tocmai această latură a vieții creștine atît de caracteristică și necesară comunităților creștine din această epocă în care adevărul evanghelic constituia hrana spirituală zilnică a celor ce crezuseră.

Cuvîntul Sfîntului Apostol Petru de care ne ocupăm este important pentru că, spre deosebire de îndrumarea din I Petru 5, 1-4, care este adresată slujitorilor hirotoniți, privește, atît pe slujitorii hirotoniți, cit și pe harismaticii, care completau, prin lucrarea lor, propovăduirea și expunerile doctrinare ale primilor, dovedind și întreținînd atmosfera de asistență permanentă acordată de Sfîntul Duh creștinilor și comunităților lor, semn sigur al vieții creștine autentice.

În caracterizarea generală pe care Sfîntul Apostol Petru o face modului în care preoții și harismaticii din comunitățile creștine trebuie să-și împlinească îndatoririle, se subliniază asemănarea care trebuie să se constate între acțiunile acestora și lucrările și cuvintele lui Dumnezeu : «Dacă vorbește cineva, cuvintele lui să fie ca ale lui Dumnezeu ; dacă slujește cineva, slujba lui să fie ca din puterea primită de la Dumnezeu, pentru că, înfruntînd toate, Dumnezeu să se slăvească, prin Iisus Hristos» (I Petru 4, 11).

Spre deosebire de Sfîntul Apostol Pavel, care în I Corinteni 14, 1-33, cheamă în mod direct pe participanții la cultul divin public la orînduială (vezi 14, 33), oferindu-ne descrieri amănunțite ale întrunirilor din biserică ale creștinilor cu referire specială la unele aspecte nedorite, Sfîntul Apostol Petru descrie starea și condiția ideale spre care trebuie să tindă, în activitatea lor, cei chemați să asigure slujirea, în toate privințele (învățătorească, sfințitoare sau pastorală) a membrilor comunităților creștine, indi-

76. Vezi Pr. Ioan A. Mircea, *Epistola întâi a Sfîntului Apostol Petru. Introducere și comentariu*. Teză de doctorat, București, 1973, p. 126-127 ; Joachen Martin, *Der priesterliche Dienst. III, Die Genese des Amtspriestertums in der irischen Kirche*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1972, p. 62.

77. André Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise*, Les Editions du Cerf, Paris, 1971, p. 115.

ferent dacă aceștia erau harismatici sau slujitori hirotoniți. Nu încapă nici o îndoială că, în I Petru 4, 10-11 trebuie să identificăm un text de îndrumare a persoanelor bisericesti chemate să contribuie la împlinirea trebuințelor duhovnicești ale creștinilor (vezi și Rom. 12, 6-8). Expresia : «Slujba lui să fie ca din puterea primită de la Dumnezeu» indică atât primirea acelor daruri speciale, harismatice ale Sfintului Duh, cât și primirea harului preoției ca atare, adică cele două căi prin care un creștin devine slujitor al cuvîntului într-o comunitate.

Dar, pentru că îndrumarea apostolică de mai sus («slujba lui să fie ca din puterea primită de la Dumnezeu») apare într-o enumerare pe poziția a doua, pe prima fiind amintită propovăduirea cuvîntului («Dacă vorbește cineva...»), trebuie trasă concluzia că Apostolul are în vedere o altă latură a slujirii creștinilor decît cea a propovăduirii. Or, această latură se referă, fără nici o îndoială, la lucrarea de sfințire și de cîrmuire duhovnicească a creștinilor pe care nu le pot săvîrși, în condiții normale, decît preotul și episcopul (Fapte 20, 28 ; I Tim. 5, 22 ; I Petru 5, 2 ; cf. Ioan 21, 15-16 etc.). De aceea, textul Sfintului Apostol Petru de care ne ocupăm indică, în mod limpede, pe de o parte, existența și prezența slujitorilor hirotoniți, iar, pe de altă parte, obîrșia dumnezeiască a puterii (vezi *ισχύς*, putere, I Petru 4, 11) cu care aceștia sînt înzestrați.

Desigur, nu avem, în I Petru, mărturii directe despre existența episcopului în acele Biserici locale cărora le este adresată Epistola. Dar acel text, care ar putea fi considerat ca un text-cheie în ce privește apariția treptei episcopatului în Biserica epocii apostolice, în care Iisus Hristos este numit Păstor și Episcop (I Petru 2, 25) ne sugerează, cît se poate de clar, existența celei mai înalte trepte a preoției ierarhice sacramentale în epoca în care a fost scrisă această Epistolă. Textul de îndrumare a activității pastorale adresat «preoților» (*πρεσβυτέρους*) care activau în Bisericile cărora le este adresată Epistola (5, 1-4) nu exclude existența episcopilor în fruntea acestor Biserici, căci termenul presbiteroi a desemnat, în cazul enumerării participanților la Sinodul Bisericii din Ierusalim pe toți slujitorii hirotoniți, inclusiv pe Sfintul Iacov, primul episcop al Ierusalimului (vezi Fapte 15, 2, 4, 6, 22, 23 ; 16, 4) după cum rezultă, cu certitudine, din precizarea întilnită în Faptele Apostolilor 21, 25 : «Noi (Sfintul Iacov și preoții din Ierusalim, vezi Fapte 21, 18) le-am trimis scrisoare, hotărîndu-le să se ferească de ceea ce este jertfit idolilor...».

Un argument suplimentar pentru susținerea că în I Petru 5, 1, *presbiteroi* poate indica nu numai pe slujitorii bisericesti în treapta de mijloc a preoției ierarhice, ci și pe episcopii care activau în Bisericile cărora le este adresată Epistola, este faptul că autorul Epistolei, Sfintul Apostol Petru, își dă titlul de «împreună preot» (*συνπρεσβύτερος*, I Petru 5, 1). Or, Sfintul Apostol Petru nu putea să dețină harul preoției decît în cea mai înaltă treaptă a acesteia, treapta apostolatului care va fi preluată, în Biserica locală, de către episcop.

În lumina acestor clarificări, se poate trage concluzia că îndrumarea din I Petru 4, 11 : «Dacă slujește cineva, slujba lui să fie ca din puterea primită de la Dumnezeu, pentru ca, întru toate, Dumnezeu să se slăvească prin Iisus Hristos» privește lucrarea de sfințire a credincioșilor pe care o săvîrșesc, deopotrivă, episcopul și preoții.

Desigur că episcopul poate săvârși, în Biserică, orice slujbă sfântă de împărtășire a harului mântuitor. Dar accentul activității lui, în această pricină, cade pe organizarea cultului divin public și a disciplinei care se cuvine să domnească în adunările creștinilor (I Tim. 2, 1-2; Iacov 2, 2-4; cf. I Cor. 9, 16-22; 11, 1-34; 14, 1-40) și pe săvârșirea Tainei Hirotoniei (I Tim. 5, 22; Tit 1, 5; cf. I Tim. 3, 2-13; Tit 1, 6-9). Chiar dacă Sfântul Apostol Petru nu amintește în Epistolele sale despre hirotonirea unor slujitori bisericești, faptul că el vorbește despre lucrarea acestora (I Petru 5, 1-4; cf. 4, 10-11) și, indirect, despre existența lor constituie o dovadă a practicării Tainei Hirotoniei în Bisericile cărora le este adresată Epistola. Și chiar dacă primele hirotoniri au fost săvârșite de Sfinții Apostoli (Fapte 14, 23; I Tim. 4, 14), în momentul scrierii Epistolelor Sfântului Apostol Petru, Taina Hirotoniei nu putea fi săvârșită decît de către episcopii care păstoreau în Bisericile locale.

Această afirmație poate fi considerată și ca încheiere și concluzie a acestei părți a prezentării de față.

C. PURTAREA DE GRIJĂ SAU CÎRMUIREA DUHOVNICEASCĂ

Sfintele Evanghelii ne înfățișează nu numai un Iisus, Care predică Evanghelia, Care se roagă sau Care își pregătește ucenici în vederea propovăduirii, în toată lumea, a învățaturii Sale dumnezeiești. În paginile Sfintelor Evanghelii și mai cu seamă în Evanghelia după Ioan ne este înfățișat Acel Iisus Care își arată purtarea de grijă, sub toate aspectele, față de ființa omenească pe care o va sluji pînă la măsura jertfei supreme. În chintesența sa, expunerea despre felul în care Învățătorul se află în slujba ucenicilor Săi, se cuprinde în cuvîntul despre Păstorul cel bun Care «sufletul își pune pentru oile Sale» (Ioan 10, 11), modelul și sursa permanentă a oricărei lucrări pastorale în Biserică. Rolul păstorului, al îndrumătorului spiritual este decisiv în ce privește destinul și unitatea turmei cuvîntătoare: «Bate-voi păstorul și se vor risipi oile» (Marcu 14, 27; vezi Matei, 26, 31).

Adînc cunoscător al sufletului omenesc și al experienței istorice din care adesea se poate constata cum slujirea se poate transforma în asuprire, iar cel ce slujește se preface în insuportabil stăpînitor, Mîntuitorul se folosește de cererea mamei fiilor lui Zevedeu pentru a stabili odată pentru totdeauna: «Știți că ocîrmuitorii neamurilor domnesc peste ele și cei mari le stăpînesc. Nu tot așa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mai mare, să fie slujitorul vostru. Și cel care între voi va vrea să fie îniiul, să vă fie vouă slugă, după cum și Fiul Domnului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească și Să-și dea sufletul răscumpărare pentru mulți» (Matei 20, 25-28; vezi Marcu 10, 42-45; Luca 22, 24-27).

Prin cuvîntarea despre Păstorul cel bun și prin descoperirea sensului slujirii de către cîrmuitorul spiritual al celor încredințați lui spre purtare de grijă și ocrotire, Mîntuitorul instituie și definește preoția ierarhică în-deosebi în latura ei pastorală. Și, ca întotdeauna, învățătura lui Iisus care ne apare în toată înălțimea și puritatea ei, fiind rostită, într-o epocă în care Biserica nu apăruse ca instituție istorică, va fi transpusă și aplicată

în comunitățile creștine care vor lua ființă, prin predica Sfinților Apostoli și a celorlalți misionari, în Ierusalim, în Palestina și în lumea păgînă. E de notat, totuși, că transcrierea expunerilor Mîntuitorului asupra temei păstorului cel bun și asupra slujirii preotești s-a făcut de autorii Evangheliilor într-o epocă în care luaseră de mult ființă comunitățile creștine, iar reamintirea lor se constituie într-un permanent *memento* pentru slujitorii hirotoniți în aprofundarea permanentă a sensului slujirii lor pastorale.

Spre deosebire de Sfintele Evangheliile care oglindesc, în paginile lor, chipul Păstorului ideal, Care este Hristos, pilda vieții și lucrării Lui, Epistolele apostolice și celelalte cărți ale Noului Testament ne înfățișează modelul uman concret al păstorului creștin întărit și transfigurat de harul preoției, pus în fața realităților și dezvoltărilor de fiecare zi din comunitățile creștine, ființa omenească destinată să aducă la îndeplinire, în obștea creștină, în care este rînduit drept cîrmuitor spiritual, deci păstor, idealul evanghelic de desăvîrșire morală și religioasă.

Orice efort și împlinire în ordinea duhovnicească ale preotului păstor reprezintă nu numai un cîstig în sensul creștin al acestui cuvînt (vezi Filip. 1, 21), ci și o componentă a slujirii spirituale a credincioșilor de către preot pentru că astfel el devine un prototip, un model, un exemplu de viață creștină, care îndeamnă, prin el însuși, la urmare, chemînd la acel urcuș continuu care asigură menținerea acelei permanente tensiuni și trezvirii sufletești care caracterizează orice viață creștină autentică. Numai în acest sens trebuie înțelese acele chemări adresate de Sfîntul Apostol Pavel lui Timotei și Tit de a deveni, în toate privințele, pildă pentru creștini : «Fă-te pildă credincioșilor în cuvînt, în purtare, în dragoste, în credință, în curăție» (I Tim. 4, 12 ; vezi și Tit 2, 7). Slujirea pastorală a preotului începe cu exemplul propriei sale vieți creștine, care are un perpetuu și profund sens pedagogic și instructiv, dar și unul soteriologic pentru că Apostolul neamurilor își încheie expunerea asupra principalelor îndatoriri pastorale ale lui Timotei față de creștinii pe care-i păstorește scriind : «Stăruie în aceasta, căci aceasta făcînd și pe tine te vei mîntui și pe cei care te ascultă» (I Tim. 4, 16).

Termenul *τύπος*, model, semn, dreptar, tip, pildă, folosit de Sfîntul Apostol Pavel în cele două texte de chemare a episcopilor Timotei și Tit (I Tim. 4, 12 ; Tit 2, 7) la îndeplinirea pilduitoare a atribuțiunilor lor pastorale (vezi și I Petru 5, 3) este întîlnit și în textele în care Apostolul neamurilor însuși își oferă ca model demn de urmat propria sa persoană și purtare (Filip. 3, 17 ; II Tes. 3, 9). Întruchiparea învățaturii evanghelice în persoana preotului și episcopului și contemplantarea de către creștini a acestora devine o altă cale de transmitere a adevărului credinței. Oferindu-Se pildă ucenicilor Săi (Ioan 13, 15 ; *ὁπόδειγμα*, exemplu, este un sinonim al termenului *τύπος* folosit în I Tim. 4, 12 ; Tit 2, 7 ; I Petru 5, 3). Mîntuitorul îi îndatorează pe aceștia să le ofere și ei urmașilor lor pilda vieții lor («precum v-am făcut Eu vouă, să faceți și voi», Ioan 13, 15), iar aceștia, la rîndul lor, să devină modele de viață creștină, pentru totdeauna înaintea credincioșilor încredințați lor spre păstorie. Această regulă pastorală de aur, care-și găsește obîrșia în însăși viața lui Iisus, iar, după aceea, în lucrarea Sfinților Apostoli, a fost transmisă episcopului și preotului încă în

epoca apostolică, adică în momentul apariției și constituirii preoției ierarhice sacramentale. Formularea acestui imperativ categoric al slujirii preoțești constituie principiul fundamental al științei pastorale și al activității preoțești. Dar nu numai atât. Acest principiu recapitulativ a cărui formulare apare în deceniul al șaptelea al veacului întâi (anul 65), deci la sfârșitul epocii apostolice, pune în lumină existența ierarhiei bisericești încă din primele zile ale existenței istorice a Bisericii, dar și necesitatea permanentă a acestei preoții în Biserică, funcțiunea sa de model de viață creștină fiind, în mod inseparabil, legată de manifestarea istorică a Bisericii.

Lucrarea cirmuitoare a episcopului este, în Biserică, cea mai importantă pentru că împlinitorul ei ocupă treapta cea mai înaltă a preoției ierarhice, fiind, în Biserică locală, urmașul Apostolului, calitate în care îi revine cea mai mare responsabilitate, devenind ultima instanță, în această Biserică, pentru toate problemele care se ivesc în viața creștină. Această lucrare cirmuitoare a episcopului asigură toate acele condiții necesare păstrării unității creștine, condiție fundamentală inițială și permanentă a propășirii creștine pe toate planurile vieții spirituale și organizatorice.

După aceste considerații generale asupra lucrării pastorale sau de cirmuire duhovnicească a episcopului, se pot scruta mai îndeaproape direcțiile și domeniile în care această lucrare trebuie să se manifeste în mod concret.

Așa după cum treapta diaconiei (Fapte 6, 1-6) și cea a preoției propriuzise (Fapte 14, 23) au apărut în legătură cu constituirea comunităților creștine și în legătură cu împlinirea nevoilor spirituale ale acestora, și aceea a episcopatului și-a făcut apariția o dată cu constituirea Bisericii locale sau regionale alcătuită din mai multe comunități sau obști creștine păstorite fiecare de unul sau mai mulți preoți (cf. Tit 1, 5). O dată cu rânduirea episcopului în Biserică locală regională, se încheie procesul de formare și constituire a ierarhiei bisericești, deoarece episcopul devine centrul veții bisericești și creștine în jurul căruia gravitează toate elementele componente ale Bisericii locale : comunități, preoți, diaconi, diaconice, văduve bisericești și toate categoriile de creștini. Episcopul apare astfel ca urmaș al Apostolului în Biserică locală și ca factor unificator și stabilizator în această Biserică locală regională. Or, lucrarea de cirmuire duhovnicească a episcopului se structurează și se definește în raport cu aceste părți componente ale Bisericii locale, dar și cu întregul pe care-l constituie această Biserică locală.

Episcopul ne apare, în Epistolele pastorale care îi definesc poziția, lucrarea și atribuțiunile, ca întiiistătător al Bisericii locale mai întâi pentru că în grija lui cade reorganizarea și determinarea conținutului cultului divin public și disciplina care trebuie să domnească în întrunirile din biserică ale creștinilor (I Tim. 2, 1-12), ca și reglementarea și conținutul ierurgiiilor care se săvârșesc spre sfințirea obiectelor și lucrurilor din biserică și din casele credincioșilor (I Tim. 4, 4-6). Chiar dacă aceste activități ale episcopului țin de lucrarea sa sacerdotală, ele se înscriu, totodată, ca aspecte ale activității sale cirmuitoare pentru că întrunirile publice creștine pun și probleme care privesc ordinea și disciplina celor care participă la ele (I Tim. 2, 8-12).

Funcția cîrmuitoare a episcopului se manifestă și prin faptul că el este acela care stabilește, pentru Biserica în fruntea căreia se află, pornind de la îndrumările generale ale Mîntuitorului (Matei 22, 21 ; Ioan 18, 36) și formulate de Sfinții Apostoli (Rom. 13, 1-8 ; I Petru 2, 13-15 etc.), conduita și atitudinea față de autoritatea de stat legal constituită, centrală și locală, față de viața cetății și de binele public.

Epistolele pastorale, care, în general, descriu tocmai viața Bisericii locale așezată sub cîrmuirea episcopului, acordă un spațiu important problemei raporturilor dintre comunitățile creștine și societatea în care-și desfășoară activitatea. În acest fel se urmărește, totodată, implantarea și situarea Bisericii în societatea omenească.

Sfîntul Apostol Pavel stabilește, în această privință, în Epistolele pastorale, o serie de reguli de comportament și atitudine din partea creștinilor și a comunităților a căror corectă și eficientă aplicare revine episcopului.

O primă și importantă regulă, în această privință, este aceea a rugăciunii pentru toți cîrmuitorii, atît pentru cei mai înalți dintre ei, cît și pentru cei delegați de aceștia să exercite puterea locală. Dar această îndrumare este în așa fel formulată încît ea decurge din îndatorirea creștinilor și, în general, a Bisericii, de a se ruga «*pentru toți oamenii*». Dar iată textul atît de bine formulat și încheat în care se dă expresie acestei exigențe : «*Îndemn, deci, înainte de toate (adverbul $\pi\rho\omega\tau\omicron$ indică importanța și urgența acestei indicații apostolice) să se facă cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii, pentru împărați și pentru toți cei ce sînt în înalte dregătorii ca să petrecem viață pașnică și liniștită în toată cucernicia și cinstea*» (I Tim. 2, 1-2). E de notat că, în Noul Testament, textul de mai sus nu are paralele (vezi Baruh 1, 11-12 ; Esdra 6, 10 ; cf. Ieremia 29, 7 ; Psalmii 19 și 20). Este demnă de reținut justificarea pe care autorul Epistolei o oferă pentru această practică a rugăciunii pentru «toți oamenii, pentru împărați și pentru toți cei care sînt în înalte dregătorii» (I Tim. 2, 1-2). El scrie că prin acest fel de rugăciune, creștinii își asigură un climat propice și condiții optime în vederea desfășurării unei înalte viețuiri creștine. Aceasta rezultă din cuvintele pauline : «*Ca să petrecem viață pașnică și liniștită în toată cucernicia și liniștea*» (I Tim. 2, 2). Apologeții vor sublinia, în opera lor, caracterul Bisericii de instituție care contribuie într-un astfel de mod specific, deci prin rugăciunile ei, la propășirea statului și la ocrotirea și ferirea împăratului de relele întîmplări. «*Noi, spune Tertulian, rugăm pentru sănătatea împăratului pe Dumnezeu nostru cel veșnic... pe Care chiar împărații Îl doresc să le fie prielnic mai presus decît toți ceilalți... Totdeauna ne rugăm pentru ca împărații noștri să aibă viață îndelungată, domnie statornică, siguranță în palat, armată puternică, senat credincios, popor cinstit, supuși liniștiți, tot ce poate dori un om și un împărat*»⁷⁸. Nu încapă nici o îndoială că o astfel de prac-

78. *Apologeticum*, în *Apologeți de limbă latină*, trad. de Prof. N. Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu în colecția «Părinți și Scriitori bisericești», Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, XXX, p. 84 ; vezi și Sfîntul Iustin Martirul, *Apologia* întii adresată împăraților romani, în *Apologeți de limbă greacă*, trad., introducere, note și indici de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. Olimp Căciulă, Pr. prof. D. Fecioru, în aceeași colecție, București, p. 37 ; Origen, *Scrieri alese*, partea a patra, *Contra Celsum*, trad. de Pr. prof. T. Bodogae, aceeași colecție, București, 1984, cartea a VII-a, 73, p. 567.

tică a rugăciunii pentru toți oamenii, inclusiv pentru «împărați și pentru cei ce sînt în înalte dregătorii» (I Tim. 2, 2), are ca temei teologic concepția că Iisus Hristos «voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină, căci unul este Dumnezeu, unul și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni — Omul Iisus Hristos» (I Tim. 2, 4-5). Deci, implicarea Bisericii în istorie și societate ține de ontologia actului soteriologiei obiective, de lucrarea mîntuitoare împlinită, pentru toți oamenii de Iisus Hristos, unicul Mijlocitor între oameni și Dumnezeu. «Ieșirea» Bisericii din istorie, izolarea ei de societate ar fi contrare misiunii încredințate ei de Domnul de a fi mediul în care se pregătește și se săvîrșește mîntuirea tuturor. În acest sens, se poate vorbi de o integrare și implantare a Bisericii în istorie și societate, devenite dimensiuni ale timpului și spațiului ca realități creștine. Episcopul este, ca întiiistătător în Biserica locală, cel ce asigură prezența instituției în fruntea căreia se află, în societatea timpului său.

Dar săvîrșirea rugăciunii pentru «toți oamenii» nu este decît o latură a manifestării prezenței Bisericii în societate și anume aceea asupra căreia Apostolul autor se oprește în Epistola întii către Timotei, o Epistolă adresată unei mari Biserici din epoca apostolică implantată într-o cetate și într-o regiune în care pulsa o viață socială deosebit de vie și complexă.

În cea de-a doua Epistolă pastorală, cea către Tit, scrisă în același timp cu I Timotei, Apostolul neamurilor întregeste îndrumările sale asupra aspectelor social-obștești pe care le ridică prezența Bisericii în societate. Aceste îndrumări sînt adresate, firește, unui alt episcop, lui Tit, întiiistătătorul Bisericii din Creta. Acesta este îndatorat ca, personal, să îndrume pe creștini «să se supună stăpînirilor și dregătorilor, să asculte, să fie gata la orice lucru bun» (Tit 3, 1 ; vezi și Rom. 13, 1-8 ; I Petru 2, 13-15). Toate îndrumările de felul celei de mai sus pe care le întîlnim în Noul Testament au drept temei și pornesc de la principiul astfel formulat asupra rostului stăpînirii : «Este slujitoare a lui Dumnezeu spre binele tău» (al tuturor cetățenilor) (Rom. 13, 4). Dregătorii trebuie să promoveze fapta cea bună și să reprime faptele rele, indiferent de cine este săvîrșitorul acestora (Rom. 13, 3 ; vezi și I Petru 2, 14). În aceasta constă legitimitatea autorității statale centrală și locală.

Dar, în concepția paulină, supunerea față de acele acte ale autorității de stat care asigură, prin efectul lor, buna desfășurare a ordinii și vieții publice, nu trebuie să se reducă la o conformare pasivă față de dispozițiile oficiale, ci ea trebuie să îmbrace forma activă de promovare a acelor înalte obiective urmărite prin aceste acte ale autorității de stat, prin săvîrșirea binelui. Creștinul trebuie să trăiască și să se afle permanent în cea stare pe care o descrie sintagma : «Să fie (oricînd) gata la orice lucru bun» (Tit 3, 1) sau îndemnul apostolic : «Cei ce au crezut în Dumnezeu să aibă grijă să fie în frunte la fapte bune. Acestea sînt bune și de folos oamenilor» (Tit 3, 8).

Creștinii trebuie să țină seama de faptul că ei nu se mai află în starea de dinainte de convertirea la credință cînd erau «neascultători, rătăciți, slujind poftelor și desfătărilor de multe feluri, viețuind în răutate și pismă» (Tit 3, 3). În starea lor cea nouă, de primitori și trăitori ai învă-

țaturii evanghelice, creștinii trebuie să dovedească, prin conduita lor față de ceilalți oameni, superioritatea învățaturii lui Hristos. În acest sens, ei trebuie «să nu defaimă pe nimeni, să fie pașnici, să nu fie porniți spre ceartă, ci îngăduitori, arătând toată blîndețea față de toți oamenii» (Tit 3, 2). Toate aceste norme de comportament social sînt stabilite de autorul sfînt într-o pericopă în care sînt definite raporturile dintre creștini și societate. Este mai presus de orice îndoială că, în acest fel, creștinii sînt invitați să devină participanți activi la viața obștească, la viața cetății, în care trebuie să se integreze și pe care trebuie s-o influențeze pozitiv spre folosul tuturor, al lor și al întregii societăți.

Sfîntul Apostol Petru scoate în relief și un alt folos pentru Biserică pe care îl produce comportamentul social pozitiv al creștinilor : «Căci este voia lui Dumnezeu ca voi, prin faptele voastre cele bune (este vorba de purtarea creștinilor în societate, vezi I Petru 2, 13-14), să închideți gura oamenilor fără minte și fără cunoștință» (I Petru 2, 15). Păgînii care, în necunoștință de cauză, erau înclinați să defăimeze pe creștini, mai cu seamă în ce privește comportarea acestora ca cetățeni, vor fi reduși la tăcere constatînd participarea și aportul creștinilor la promovarea binelui obștesc, la stabilitatea și propășirea socială.

În atingerea acestui țel atît de important, Biserica este antrenată prin toți cei ce o alcătuiesc, cler și credincioși, deoarece îndrumările amintite mai înainte le sînt adresate deopotrivă. Dar, de aplicarea acestor îndrumări în fiecare Biserică locală, răspunde nemijlocit episcopul, care ne apare, și sub acest aspect, ca autenticul lider al Bisericii locale, ca reprezentantul cel mai autorizat al acesteia în raporturile cu autoritatea de stat centrală și locală, dar și cu societatea în mijlocul căreia își desfășoară activitatea. Faptul acesta se constată, în primul rînd, din aceea că toate îndrumările Sfîntului Apostol Pavel în ce privește comportarea creștinilor ca cetățeni sînt adresate episcopilor Timotei și Tit, aceștia fiind îndatorați a le aduce la cunoștința creștinilor și a veghea la aplicarea lor în viața creștină de fiecare zi (I Tim. 2, 1-2 ; 4, 6; Tit 3, 1, 8, 14). În al doilea rînd, Sfîntul Apostol Pavel stabilește că una din condițiile pe care trebuie să le îndeplinească cel ce aspiră la treapta ierarhică a episcopatului «se cuvine să aibă și mărturie bună de la cei din afară» (I Tim. 3, 7). Termenul *οἱ ἕξωθοι*, cei din afară, desemnează, indubitabil, pe cei ce nu primiseră învățătura creștină, fie evrei, fie păgîni (I Cor. 10, 32) și care alcătuiau încă, în epocă, majoritatea populației. Exigența paulină amintită este încă o dovadă a interesului pe care marele Apostol îl purta pentru plasarea cît mai favorabilă cu putință a Bisericii, în societatea greco-romană. Episcopul apare, în acest efort de integrare a creștinilor și Bisericii în societatea acelor vremi, nu numai ca cel ce îndrumă viața creștină în această direcție de participare constructivă la viața obștească, ci și ca reprezentantul cel mai autorizat al Bisericii locale în raporturile sale, de altfel inevitabile, cu instituțiile care asumau puterea de stat.

Episcopul era îndatorat însă ca, în amplul proces de îndrumare a vieții creștine, să vegheze ca, prin urmarea unei conduite ponderate care să nu șocheze pe contemporani în ce privește de exemplu raporturile dintre soți, dintre părinți și copii (I Tim. 2, 11-15), dintre stăpîni și sclavi (I Tim.

6, 1 ; Tit 2, 9), dintre văduve și ceilalți membri ai familiei (I Tim. 5, 4-16), creștinii să contribuie la stabilitatea structurilor și instituțiilor tradiționale ale societății, deși, pe termen lung, învățătura creștină va eroda înseși bazele societății sclavagiste, conducând, în final, la nașterea societății moderne. Cu toate că un episcop creștin, cunoscător în profunzime al învățaturii evanghelice privind egalitatea tuturor oamenilor «în Hristos» (Gal. 3, 28 ; Col. 3, 11), ca unul care trebuia să fie destoinic «să îndemne în învățătura cea sănătoasă și să convingă pe cei potrivnici» (Tit 1, 9), era deplin conștient de această evoluție a societății către realizarea egalității și pe plan juridic și social a tuturor membrilor societății, în scopul slujirii țelului răspîndirii învățaturii creștine în lume, el va depune toate eforturile în această direcție, angajînd Biserica al cărei reprezentant legitim și autentic este. Aceasta era o condiție a biruinței Creștinismului în lume, iar episcopul trebuia să devină principalul artizan al acestei mari biruințe a Bisericii în lume. Episcopul asigură conducerea Bisericii în condițiile concrete ale parcursului său istoric.

Desigur, lucrarea de cîrmuire spirituală a episcopului nu se epuizează în acest domeniu al relației Biserică-societate, deși această latură a activității sale va rămîne, pentru totdeauna, una deosebit de importantă.

De fapt, episcopul va avea de înfățișat societății în cadrul căreia activează o instituție care își făurește dinăuntru, prin ea însăși, propriul său chip. Dar contribuția episcopului la conturarea acestui chip al Bisericii este decisivă pentru că el este implicat, în mod direct, în toate aspectele dezvoltării și vieții creștine care constituie conținutul ca atare al existenței istorice a Bisericii.

Pentru momentul istoric al evoluției Bisericii pe care ni-l prezintă Epistolele pastorale și primele trei Epistole sobornicești (Iacov, I și II Petru), caracteristic și semnificativ rămîne fenomenul transmiterii întregii puteri bisericesti de la Apostolul întemeietor și îndrumător către episcop și preoți. Ca o mărturie deplin grăitoare asupra instituirii episcopului ca urmaș al Apostolului în Biserica locală stă, în primul rînd, întregul conținut al Epistolelor pastroale (vezi I Tim. 1, 3-4 ; II Tim. 1, 6-8 ; Tit 1, 5). Dar unul din cele mai elocvente argumente îl constituie, în această privință, însărcinarea episcopului cu rînduirea preoților și diaconilor pentru toate comunitățile creștine care alcătuiau Biserica locală încredințată lui spre păstorire. Folosind expresia de «rînduire a preoților și diaconilor» avem în vedere nu numai hirotonirea ca atare a acestor slujitori bisericesti de către episcop, ci și procesul complex și de lungă durată de selecționare pe baza vocațiilor constatate în mod obiectiv (I-Tim. 3, 1-13; Tit 1, 6-9) a candidaților la Hirotonie, constatarea pregătirii acestora, mai cu seamă din punct de vedere teologic (cf. I Tim. 3, 2, 10 ; II Tim. 2, 2 ; 3, 15; Tit 1, 9, 11 etc.), obținerea acelor bune mărturii care erau necesare din partea fraților din obștile creștine în ce-i privește pe aspiranții la Hirotonie, ca dozezi ale unei vieți creștine exemplare și ale acordului comunităților creștine cu privire la primirea celui în cauză în una din treptele ierarhiei bisericesti (cf. I Tim. 1, 18 ; 3, 7 ; 4, 14). Dintotdeauna selecționarea și pregătirea celor ce vor deveni slujitori bisericesti prin Hirotonie într-una din treptele preoției ierarhice au avut o durată și au necesitat o verificare a

vocației preoțești (vezi Fapte 6, 1-6 ; 14, 23 ; 20, 18-20, 25, 31 ; I Tim. 3, 10). Dar, o dată cu preluarea puterii bisericești de către episcop, cel puțin în ce-l privește pe Timotei, episcopul Efesului, aceste exigențe privind admiterea la Hirotonie se încadrează într-o vastă acțiune pe care trebuie s-o organizeze și s-o ducă la bun sfârșit episcopul Timotei însuși. El va acționa, în această privință, sub imperativul paulin : «*Nu pune prea degrabă mâinile peste nimeni, nici nu te face părtaș la păcatele altora. Păstrează-te curat*» (I Tim. 5, 22). Acesta este și sensul indicațiilor amănunțite în ce privește tema primirii la hirotonie a celor mai buni creștini, al arătării semnelor de recunoaștere a celor ce săvârșesc păcate oricât ar dori aceștia să și le ascundă (I Tim. 5, 24-25). Candidatul la hirotonie, în oricare dintre cele trei trepte ale preoției ierarhice, trebuie verificat, sub raportul purtării sale creștine și morale, al numelui bun de care trebuie să se bucure, inclusiv din partea «celor din afară», al vieții sale de familie etc. (vezi I Tim. 3, 1-13 ; 5, 22-25 ; II Tim. 2, 2 ; Tit 1, 6-9 etc.). O dată cu Hirotonirea preotului, episcopul trebuie să procedeze la instalarea acestuia, recomandându-l creștinilor pe care avea să-i păstorească (Tit 1, 5).

Episcopul nu trebuie însă să se mărginească, în ce privește purtarea sa de grijă față de preoții și diaconii din comunitățile creștine, la alegerea și hirotonirea acestora. În Epistolele pastorale, este pusă în evidență o altă îndatorire a episcopului față de preoți și diaconi. Este vorba de obligația episcopului de a face un permanent efort de cunoaștere a activității personale a fiecărui slujitor hirotonit în comunitatea care i s-a încredințat spre păstorie (I Tim. 5, 7-19). Această îndatorire îi revine episcopului în primul rând, în virtutea faptului că, la alegerea acestora, lui i-a revenit ultimul cuvânt și tot lui îi va reveni răspunderea pentru felul în care slujitorul hirotonit își va îndeplini îndatoririle.

În mod expres, Sfântul Apostol Pavel îi scrie episcopului Timotei : «Preoții care stau bine în fruntea (celorlalți) să fie învredniciți de îndoită cinstire, mai ales cei ce se ostenesc în cuvânt și în învățătură» (I Tim. 5, 17). Textul de mai sus, nu are o paralelă în Noul Testament pentru că și situația pe care o prezintă este într-un totul nouă și anume acea situație care îndatorează pe episcop să cunoască îndeaproape activitatea generală a preoților care activau în comunitățile creștine, a modului în care aceștia se achitau de îndatoririle preoțești. Firește că o astfel de exercitare de către episcop a funcțiunii sale de îndrumător spiritual al preoților care activau în comunitățile care alcătuiau episcopia Efesului avea drept țel îmbunătățirea continuă a lucrării preotului la nivelul comunității și, deosebi a slujirii învățătoarești, care, atunci ca și astăzi, va constitui piatra de încercare a oricărei vocații preoțești și a zelului pastoral al oricărui slujitor al altarului. Pentru că, dacă lucrarea sacerdotală propriu-zisă ca și cea de îndrumare pastorală a credincioșilor, se înscriu într-o activitate determinată, în cea mai mare parte, de solicitările creștinilor și de situațiile deosebite care intervin în viața creștină dintr-o comunitate sau alta, transmiterea și propovăduirea învățăturii fac apel într-o măsură mult mai mare la efortul personal de informare și aprofundare teologică ale învățătorului creștin care este preotul ca și la zelul acestuia. Sfântul Apostol Pavel nu va scrie în zadar preoților din Efes : «*N-am ascuns nimic din cele folositoare ca să*

nu vi le vestesc și să nu vă învăț, fie înaintea poporului, fie prin case... Privegheați, aducându-vă aminte că, timp de trei ani, n-am încetat noaptea și ziua, să vă îndemn, cu lacrimi, pe fiecare dintre voi» (Fapte 20, 20, 31). Textul de mai sus prezintă o mare importanță pentru îndrumarea învățătoarească a slujirii preoțești pentru că pune în lumină tensiunea și intensitatea cu care trebuie să se desfășoare această lucrare, dar și durata permanentă a acesteia. Ultimul cuvânt adresat de Apostolul neamurilor episcopului Timotei, de fapt un adevărat testament spiritual, este acesta: «*Propovăduiește cuvîntul, stăruiește cu timp și fără timp, muștră, ceartă, îndeamnă cu toată îndelunga răbdare și învățătură*» (II Tim. 4, 2). Propovăduirea și-transmiterea Evangheliei stă sub semnul unei permanente urgențe și definește pe slujitorul de elită, dispus la efortul de autodepășire în ce privește aprofundarea teologică și aducerea la cunoștința tuturor a învățăturii creștine.

Îndrumarea apostolică adresată episcopului Timotei de a aprecia și răsplăti după cuviință pe slujitorii hirotoniți «care se ostenesc în cuvînt și învățătură este, indirect, o chemare la instalarea unei stări de permanentă și asiduă strădanie și mobilizare a conștiinței preoțești în direcția divulgării maxime a adevărului creștin. Preoții care se disting în această direcție, trebuie să fie prețuiți în mod deosebit, fiind considerați, întii-stătători sau proestoși (προεστώτες πρεσβύτεροι I Tim. 5, 17) între ceilalți preoți a căror activitate se înscria mai ales în direcția slujirii sacramentale și propriu-zis pastorale. Episcopul care trebuia să cunoască aceste realități din cuprinsul Bisericii de a cărei viață creștină răspundea, se cuvenea să-și exercite autoritatea sa de întii-stătător al acestei Biserici în sensul retribuirii acestor slujitori hirotoniți de elită care, în alte texte ale Epistolelor pauline cuprinzînd lista slujirilor din Biserică (vezi I Cor. 12, 28-29; Efes. 4, 11; cf. Rom. 12, 7; Gal. 6, 6 etc.) vor primi numele de «învățător» (διδάσκαλος), pentru a se accentua asupra principalei sale slujiri, căreia îi dedică cea mai mare parte din energiile și timpul său.

Timotei era, prin pregătirea sa teologică (I Cor. 4, 17; Filip. 2, 19-22; I Tes. 3, 2; I Tim. 1, 8-9; II Tim. 3, 14-15 etc.) și prin poziția sa de întii-stătător în Biserica Efesului, în cea mai bună situație pentru a aprecia, în mod autentic și autorizat, totodată, lucrarea învățătoarească a preotului. De aici și dreptul său de a acorda o binemeritată retribuție preotului-învățător conform principiului evanghelic: «Vrednic este lucrătorul de plata sa» (vezi Luca 10, 7; cf. Matei 10, 10; I Cor. 9, 10-11 etc.). Este important de reținut informația pe care textul din I Timotei 5, 17-18 ne-o oferă cu generozitate și anume că episcopul avea la dispoziție mijloace materiale din casa Bisericii pentru a retribui, după cuviință, pe slujitorii care meritau aceasta. Este și acesta un mijloc prin care episcopul contribuia la stabilirea și menținerea unui climat de emulație și de echitate, în același timp, în comunitățile creștine între slujitorii hirotoniți, care le păstoreau.

Textul de care ne ocupăm constituie partea de început a unei pericope în care apar cele mai importante aspecte ale raportului episcop-preot pe care nu le vom întilni exprimate atît de direct și de exact în întreg Noul Testament. Ele au putut fi exprimate atît de amănunțit și de clar într-o Epistolă ca I Timotei deoarece destinatarul acestei Epistole se afla în

fruntea celei mai mari Biserici întemeiate de Sfântul Apostol Pavel care, prin dezvoltarea sa în acel sfârșit de epocă apostolică, prezenta stadiul cel mai avansat de evoluție și dezvoltare istorică permițând schițarea modelului definitiv al Bisericii locale, care, practic, se va perpetua «pînă la arătarea Domnului nostru Iisus Hristos» (I Tim. 6, 4 ; cf. II Tim. 4, 8).

În continuarea pericopei de care ne ocupăm (I Tim. 5, 17-20), ne este înfățișat un alt aspect al raportului episcop-preot, care îl prezintă pe episcop în poziția de *judcător*, în cazul încălcării disciplinei bisericești, de către preoți și diaconi : «Piră împotriva preotului să nu primești decît numai (pe baza mărturiei) a doi sau trei martori. Pe cei care păcătuiesc, ceartă-i înaintea tuturor (preoților) ca și ceilalți să aibă teamă» (I Tim. 5, 19-20).

În textul mai sus-citat, episcopul este solicitat să aplice, în caz de necesitate, sancțiuni preoților și diaconilor care înalcă regulile de disciplină preotească. Apostolul neamurilor însuși fusese silit să aplice severa sancțiune a alungării din Biserică a lui Imeneu și Alexandru, care lepădaseră credința și care, după toate probabilitățile, fuseseră, ei înșiși, slujitori hirotoniți (cf. Fapte 20, 29 ; II Tim. 4, 14). Acțiunea de apărare a ordinii și disciplinei creștine este o acțiune de ocrotire a Bisericii și de asanare a vieții creștine. Și, totuși, îndrumările pe care le primește episcopul Timotei cu privire la procedura care urmează să fie aplicată în cazul preotului și, desigur, și diaconului, îi ocrotește pe aceștia împotriva denunțului calomnios și delațiunii, acuzațiile aduse trebuind să fie dovedite conform Legii Vechiului Testament (Deut. 19, 15 ; cf. Numeri 35, 30 ; Deut. 17, 6), prin mărturia a doi sau trei martori (vezi și Matei 18, 16 ; Fapte 7, 58 etc.). Vorbind despre necesitatea probei cu martori, Sfântul Apostol Pavel stabilește și necesitatea verificării acuzațiilor împotriva clericului printr-o cercetare prin intermediul căreia trebuie să se stabilească adevărul. Decizia deschiderii procedurii de cercetare aparține, în mod firesc, episcopului și tot episcopul este cel ce, pe baza constatărilor stabilite în cursul cercetării, trebuie să aplice sancțiunea cuvenită. Precizînd : «Pe cei care păcătuiesc ceartă-i» (I Tim. 5, 20), Sfântul Apostol Pavel stabilește că numai cei ce au săvîrșit fapte reprobabile dovedite ca atare printr-o cercetare imparțială, trebuie să fie sancționați. În consecință, sancțiunea apare ca un act de dreptate, necesar și educativ, influențînd pozitiv pe cei ce iau cunoștință de aplicarea sa. «După cum atunci cînd (cei ce păcătuiesc) rămîn nepedepsiți, mulți sînt cei ce vor păcătui, tot astfel cînd sînt sancționați, mulți se vor îndrepta» ⁷⁹.

Sancțiunea dată este aplicată, drept aceea, «înaintea tuturor» (preoților) (I Tim. 5, 20). Acest «înaintea tuturor» sugerează un cadru organizat, o adunare a tuturor preoților, deoarece «ceilalți» din formularea : «Ca și ceilalți să aibă teamă» (I Tim. 5, 20) traduce termenul grecesc οἱ λοιποὶ care indică persoane din același cin sau categorie cu acela (aceia) de care sînt delimitate. Deci, cel sancționat fiind preot (sau diacon), adunarea în fața căreia îi este comunicată acestuia sancțiunea, trebuia să fie alcătuită numai din preoți și diaconi.

79. *Com la I Tim. P. G., LXII, 582.*

Avînd în vedere activitatea de judecător pe care episcopul trebuie s-o exercite uneori, Sfîntul Apostol Pavel îndrumă : «Te îndemn stăruitor înaintea lui Dumnezeu și a lui Hristos Iisus și a îngerilor aleși să păzești acestea fără prejudecată, nefăcînd nimic cu părtinire» (I Tim. 5, 21). Felul deosebit de solemn în care autorul sfînt își formulează îndrumarea de mai sus grăiește de la sine asupra importanței actului judecătoresc exercitat de episcop ca și asupra imparțialității pe care trebuie s-o dovedească, în această privință, episcopul-judecător. În exercitarea unei astfel de lucrări, episcopul trebuie să nu procedeze cu prejudecată, cu păreri dinainte formate, neîntemeiate pe fapte și pe probe. Pentru a pune în lumină o astfel de exigență, autorul sfînt introduce în Epistola sa un hapax biblic : *πρόκριμα*, care a fost tradus, în Biblia de la București (1688), prin : «mai înainte judecare», iar, în traducerea latină a Fericitului Ieronim, supranumită și Vulgata, prin termenul *praejudicium* (judecată anticipată, decizie pripită).

Îndrumarea Sfîntului Apostol Pavel îl privește mai puțin pe episcopul Timotei, un desăvîrșit cunoscător al rînduielilor bisericesti, deși prin el, această îndrumare ajunge la cunoștința Bisericii, ci pe toți episcopii Bisericii pînă la sfîrșitul veacurilor, care sînt chemați, pe această cale, la efortul de a aplica fără prejudecată legea bisericască, în cazul în care, împotriva preoților, este formulată o piră.

Episcopul își exercită îndatorirea de cîrmuire spirituală nu numai asupra clerului din Biserica în care a fost rînduit întîistătător, ci și asupra tuturor *celorlalți creștini*, care compun această Biserică. Nu încapă nici o îndoială că, în general, această cîrmuire spirituală asupra creștinilor este o îndatorire a preoților, care sînt sau urmează să fie rînduiți «în fiecare cetate» (Tit 1, 5; cf. Fapte 20, 17-18; I Tim. 3, 2-7). Dar, prin aceasta, nu trebuie să se considere că episcopul este dispensat de obligația de a călăuzi pe creștini în ce privește progresul lor religios și moral.

Se poate susține chiar că, în Epistolele pastorale, toate îndrumările apostolice privind cîrmuirea spirituală a credincioșilor, sînt adresate nemijlocit episcopilor Timotei și Tit. Acesta este și motivul pentru care un călugăr iezuit de la începutul secolului al XVII-lea numea aceste Epistole drept «episcopale»⁸⁰. Dar, firește, cîrmuirea spirituală, călăuzirea pastorală a creștinilor revenea, în mod direct și în cea mai mare măsură, slujitorilor din treapta a doua a preoției ierarhice (vezi I Petru 5, 1-4). Dar indicarea episcopului ca răspunzător pentru cîrmuirea spirituală a creștinilor prezintă avantajul că prilejuiește expunerea unitară a principiilor de pastorală creștină și îndatorează, deopotrivă, pe episcop și pe preoți să le aplice în activitatea lor.

O idee teologică de bază a Epistolelor pastorale, mai ales a Epistolei întîii către Timotei, este aceea că «unul este Dumnezeu, unul și Mijlocitorul între Dumnezeu și neamuri — Omul Hristos Iisus, Care S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți» (I Tim. 2, 5-6; vezi și 1, 15). Drept aceea, Dumnezeu «este Mîntuitorul tuturor oamenilor» (I Tim. 4, 10). «El voiește

80. Cosmas Magalianus, *Operis hierarchici, sive ecclesiastico principatu libri*, III, in quibus *Epist. B. Pauli Apostoli quae pontificiae vocari solent, commentariis, illus. trantur*, Lion, 1609, cit. la C. Spicq, *Pastorales (Epîtres)*, în *Dictionnaire de la Bible*, Supplement, vol. VII, Paris, 1966, col. 2.

ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină» (I Tim. 2, 4). Aceste învățături nu apar atît de limpede și de memorabil exprimate în Noul Testament decît în Epistola întii către Timotei deoarece ele constituie premisele unei pastorale misionare, prin care se tinde să se atragă spre viața creștină și cei care, dintr-un motiv sau altul, nu primiseră Botezul, considerîndu-se că, potențial și ca beneficiari ai lucrării mîntuitoare a lui Iisus Hristos, toți oamenii sînt membri ai Bisericii. Or, într-o astfel de înțelegere cuprinzătoare a jertfei lui Iisus Hristos, episcopul ne apare ca fiind cel mai îndreptățit dintre slujitorii bisericești să primească îndrumările apostolice privind cîrmuirea spirituală a oamenilor. El este urmașul Apostolului în Biserica locală, continuîndu-i lucrarea nu numai în ce privește călăuzirea celor ce primiseră Botezul, dar și în ce privește propovăduirea credinței către neamuri, ca un autentic Apostol și misionar creștin, care poartă grijă și față de neamuri (cf. I Tim. 2, 7 ; II Tim. 1, 11). Cînd Apostolul neamurilor îi cere episcopului Tit să așeze preoți «în fiecare cetate» (I, 5), îl îndeamnă totodată, să parcurgă întreaga insulă Creta ca misionar, căci așezarea unor preoți într-o cetate presupunea existența unor obști de creștini ; acestea nu puteau să apară decît în urma predicii misionarilor creștini, ca Tit sau ca Timotei, de exemplu.

Fapt este că Timotei și Tit primesc, ca episcopi, îndrumarea apostolică de a exercita cîrmuirea spirituală asupra tuturor creștinilor din Biserica Efesului și din cea a insulei Creta, căutînd, totodată, să atragă spre Hristos pe toți oamenii. Cînd precizează lui Timotei : «Te-am rugat să rămii în Efes» (I Tim. 1, 3) și lui Tit : «Te-am lăsat în Creta» (Tit 1, 5), Sfîntul Apostol Pavel stabilește nu numai un spațiu geografic, ci și o îndatorire misionară, de propovăduire a Evangheliei către toți oamenii din aceste puncte geografice. Faptul se poate constata și din îndemnul pe care Apostolul neamurilor i-l adresează lui Timotei și în Epistola a doua pe care i-o trimite din Roma cu puțin timp înainte de martiriul său : «*Fă lucră de evanghelist*» (4, 5), care pune în evidență adevărul că episcopul este misionar în mod permanent, ca, de altfel, și ceilalți slujitori hirotoniți (cf. Fapte 21, 8).

Cu privire la îndatorirea episcopului de a păstori duhovnicește pe creștini, trebuie făcută precizarea că această lucrare a episcopului se extinde asupra *tuturor creștinilor* : a diaconișelor (3, 11), a văduvelor bisericești (I Tim. 5, 3-16), a bărbaților și femeilor (I Tim. 2, 8-11), a bătrînilor și bătrînelor, a tinerilor și a tinerelor (I Tim. 5, 1, 2 ; Tit 2, 2-4), a stăpînilor și a sclavilor (I Tim. 6, 1-2 ; Tit 2, 9-10) etc., a celor bogați (I Tim. 6, 17-19) și a celor mai puțin avuți (I Tim. 5, 4, 16 ; 6, 18), a celor ce greșesc îndepărtîndu-se de dreapta învățătură (I Tim. 1, 3-4 ; 4, 6 ; II Tim. 2, 24-26 ; Tit 3, 10 etc.) etc.

O foarte mare atenție este arătată de Sfîntul Apostol Pavel *familiei creștine*. Episcopul trebuie să poarte de grijă ca familia creștină să aibă cele mai bune condiții de dezvoltare, de viața acesteia fiind legate numeroase împliniri din Biserică. Astfel, episcopul trebuie să asigure liniștea și pacea în familiile creștine prin stabilirea unor relații de bună înțelegere între soți pe baza primatului, în domeniul organizatoric, al soțului (I Tim. 2, 12-14). Soțiile trebuie să fie îndemnate de cîrmuitorul spiritual (Tit 2, 1, 6) să-și

iubească soții și copiii, să fie cumpătate, curate, bune gospodine, «ca să nu fie defăimat cuvântul lui Dumnezeu» (Tit 2, 4-5). Episcopul trebuie să vegheze ca, în familiile creștine, să fie asigurate cele mai bune condiții de întrajutorare a tuturor celor ce o compun : părinți, bunici, copii, nepoți, sclavi (I Tim. 5, 4, 8, 16). Tot în familie este cel mai propice mediu pentru săvârșirea binelui, a faptei creștine mîntuitoare (I Tim. 6, 5, 10), pentru educarea creștină a copiilor (I Tim. 2, 15 ; 5, 10 ; Tit 1, 6). Privind la familia celor mai buni creștini, episcopul va putea să-și formeze o opinie asupra îndemnării viitorilor preoți de a conduce o Biserică în cazul în care va fi admis la Hirotonie (I Tim. 3, 4-5, 12 ; Tit 1, 6).

Cu privire la *calitatea cîrmuirii spirituale, a metodelor folosite pentru ca aceasta să cinstească pe cel ce o prestează*, preot sau episcop, ajutîndu-l să obțină roade maxime, în Epistolele pastorale și în I Petru întîlnim pagini memorabile. Dacă ar trebui să caracterizăm succint lucrarea de cîrmuire spirituală și să punem în relief, totodată, prima și cea mai importantă însușire a acesteia, se cuvine să precizăm că aceasta trebuie să se exercite *numai spre folosul și în avantajul celui păstorit, al creștinului*, episcopul ca și preotul, la nivelul comunității pe care o păstorește, exercitînd o *autoritate slujitoare* potrivit cuvîntului lui Iisus : «Care între voi va vrea să fie mare, să fie slujitorul vostru. Și care, între voi, va vrea să fie întîiu, să vă fie vouă slugă» (Matei 20, 26-27). Această regulă evanghelică își găsește, în Epistolele apostolice, următoarea expresie : «Păstoriți turma lui Dumnezeu dată în paza voastră... nu cu silnicie..., nu ca și cum ați fi stăpîni peste Biserici, ci pilde făcîndu-vă turmei» (I Petru 5, 2-3). Textul de mai sus scris de Sfîntul Apostol Petru în același timp cu Epistola întîi către Timotei și cea către Tit (anul 65) are, indubitabil, în vedere nu numai pe preoți, ci și pe episcopii Bisericilor cărora le este adresată Epistola întîi a Sfîntului Apostol Petru. Așa cum am arătat, termenul *presbiteros* este folosit, în cazul descrierii lucrărilor Sinodului de la Ierusalim pentru a designa pe toți membrii ierarhiei bisericești, indiferent de treapta harică pe care o ocupau (Fapte 15, 2, 4, 6, 12 — variantă textuală —, 22, 23 ; 16, 4 ; 21, 18 și 25).

Sfîntul Apostol Petru însuși se numește, în textul de care ne ocupăm *simpresbiteros*, împreună preot (I Petru 5, 1), nu numai pentru a situa preoția ierarhică în linia apostolatului și, deci, pentru a-i evidenția preeminența și legitimitatea harică și succesorală, ci și pentru a arăta că el are în vedere, în îndrumările sale, pe toți slujitorii bisericești cărora li s-au încredințat, spre păstorie, comunități și Biserici creștine. Căci orice îndrumare creștină cu caracter general se adresează și privește, în primul rînd, pe cel ce ocupă, pe scară ierarhică, poziția cea mai înaltă pentru ca nimeni să nu smintească pe fratele său care, întotdeauna, se află, ierarhic, pe o treaptă inferioară, cel mult pe o treaptă de egalitate (vezi Matei 13, 21 ; 17, 24-27 ; Rom. 14, 13, 21 ; I Cor. 8, 13 etc.). De aceea, considerăm că slujitorul bisericesc care este vizat, în primul rînd prin îndrumările pastorale ale Sfîntului Apostol Petru, este chiar episcopul pentru că el se constituie, prin atitudinea sa, cum subliniază textul apostolic însuși (I Petru 5, 3), în model nu numai pentru credincioși, ci și pentru ceilalți slujitori, îndeosebi pentru preoți.

Prin aceea că episcopul este chemat să fie model în toate domeniile conduitei și viețuirii morale, în ce privește cuvîntul, purtarea, dragostea, credința, curăția (I Tim. 4, 12), faptele bune, neschimbarea învățaturii, cuviința (Tit 2, 7), el devine, pentru clericii și creștinii din Biserica sa, o adevărată măsură a lucrurilor, o predică vie și permanentă a învățaturii evanghelice, «o icoană vie, o lege însufletită, un dreptar și o definiție a buneii viețuirii», cum scrie Sfîntul Ioan Hrisostom⁸¹. Este de remarcat accentul pus, în toate împrejurările, de toți autorii sfinți ai Noului Testament pe funcțiunea misionară, a purtării creștinilor și slujitorilor hirotoniți.

Pentru a pune în lumină caracterul de permanentă tensiune morală în care trebuie să trăiască episcopul și, în general, orice păstor spiritual, Sfîntul Apostol Pavel vorbește despre *o luptă* continuă pe care trebuie s-o poarte acesta în lucrarea sa pastorală care nu poate să fie definită decît ca o perpetuă autodepășire : «Această poruncă îți încredințez, fiule Timotei..., să te lupți lupta cea bună» (I Tim. 1, 18 ; cf. I Cor. 9, 7 ; II Cor. 10, 41 ; I Tim. 6, 12 ; II Tim. 2, 24 ; 4, 7 ; Filip. 2, 25).

«Lupta cea bună» este un concept, care exprimă, totodată, permanența lucrării misionare și pastorale a episcopului, veghea pe care această lucrare o pretinde din partea celui ce o duce, noblețea efortului de slujire preoțească, dar el, acest concept, subsumează suita de acțiuni din viața Bisericii și a credincioșilor, menite să îndrepte și să schimbe favorabil cursul trăirilor spirituale și religioase a persoanelor din care este alcătuită Biserica.

Cît s-a aflat pe pămînt, Mintuitorul a fost exemplul cel mai elocvent de viețuire evanghelică. Dar, cei ce reușesc să perceapă puterea acestui exemplu care se perpetuează în Biserică și după Înălțarea Domnului cu trupul la cer, se vor fi aflat continuu sub înfrîurirea acestei puteri a exemplului viețuirii lui Hristos, fiind influențați de ea în chip mintuitor. Dar, după Pogorirea Sfîntului Duh, în Ierusalimul devenit creștin, au apărut și modelele umane ale viețuirii evanghelice în persoana Sfinților Apostoli, care, prin puterea cuvîntului lor și prin viața lor dedicată integral slujirii Sfinței Evanghelii ofereau creștinilor *un model misionar de existență creștină*, Biserica Ierusalimului fiind o Biserică prin excelență misionară (Fapte 2, 42-47 ; 4, 1-4, 29-33 ; 5, 29, 32 ; 6, 7-10 etc.). Sfinții Apostoli purtau lupta cea bună a propovăduirii lui Hristos și, o dată cu aceasta, ei se ofereau creștinilor ca pilde de viețuire evanghelică.

În lumea păgînă, cel care va deveni model ideal de viață creștină va fi Sfîntul Pavel, Apostolul neamurilor. El va descoperi o metodă pastorală de o valoare unică, *aceea de a se identifica, în toate privințele cu cei cărora le adresa cuvîntul propovăduirii și învățaturii*. Regula de conduită pastorală și misionară formulată și trăită de Sfîntul Apostol Pavel este : «*Tu-turor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mintuiesc pe unii*» (I Cor. 9, 22 ; vezi și 9, 19-21). Scopul mărturisit al acestei admirabile reguli pastorale este : «*Dar toate le fac pentru Evanghelie*» (I Cor. 9, 23). Aceasta este lupta cea bună a Apostolului neamurilor.

81. *Com. Ia I Tim.*, P. G., LXII, 565.

O dată cu instalarea primilor episcopi în Bisericele întemeiate în lumea păgînă, Sfintul Apostol va urmări nu numai să asigure o continuitate în conducerea Bisericii locale după dispariția Sfinților Apostoli, ci și un ideal înalt de slujire insistentă, calificată și înțeleaptă a lui Hristos și a Evangheliei Sale, iar, în acest proces și ca urmare a acestui proces, și un model de viețuire creștină care să devină un mod activ de «a fi în Hristos» (Gal. 3, 28), Care cheamă : «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încît, văzînd faptele voastre cele bune, să slăvească pe Tatăl vosru cel din ceruri» (Matei 5, 16).

Biserica nu trebuie să fie lipsită niciodată de modele de viețuire creștină, iar episcopul este, prin însăși rînduirea sa, merit să ofere un astfel de model. Lupta cea bună la care este chemat episcopul Timotei prin însuși actul său de instalare, pentru că aceasta este funcțiunea Epistolei întii către Timotei, este, înainte de toate, o chemare la desăvîrșirea personală care, în lumina Epistolelor pastorale, se săvîrșește în procesul complex și permanent al conducerii spirituale.

Prima trăsătură definitorie a acestei lupte bune, pe care trebuie s-o ducă liderul spiritual este biruința asupra propriilor sale porniri de a domina asupra celorlalți înțelegînd slujirea episcopală ca pe un mijloc de afirmare, neubitoare a eului propriu, prin care se restrînge libertatea semenului și se atinge demnitatea acestuia, sărăcindu-se, prin aceasta patrimoniu creștin comun de gîndire, viață și inițiativă creștine de care vor fi lipsiți astfel nu numai contemporanii, ci și urmașii, care nu vor putea cunoaște totalul posibil al manifestărilor spirituale ale tuturor celor ce alcătuiesc Biserica de-a lungul timpului (cf. I Cor. 12, 11-27).

Cel care a intuit cel mai bine posibilitatea abandonării dragostei în relațiile dintre păstor și turma dreptmăritoare, căderea cîrmuitorului spiritual «în cursa diavolului» (I Tim. 3, 7), care constă, în ce-l privește pe păstorul creștin, în a se comporta față de păstoriții săi orgolios ca un stăpînitor dintre păgîni (Matei 20, 26), a fost Sfintul Apostol Petru : «Pe preoții dintre voi, scrie el, îi rog : ...Păstoriți turma lui Dumnezeu, dată în paza voastră, cercetînd-o, nu în mod silnic, ci cu voie bună, după Dumnezeu. Nu *pentru cîștig urit, ci din dragoste*, nu ca și cum ați fi *stăpîni* ai păstoriților, ci *pilde făcîndu-vă turmei*» (I Petru 5, 1-3). În textul de mai sus (vers. 2) se folosește de adverbul ἀναγκαστως, silnic, prin constrîngere, care este întilnit numai aici în întreaga Sfîntă Scriptură, neîntilnit, deci, nici în Septuaginta, pentru a descrie o situație, care s-ar fi putut ivi, dar care este inadmisibilă, din punct de vedere creștin. Verbul κατακυριεύω a domina, a domni abuziv, a aduce (pe cineva) sub jug, în robie, întilnit în versetul 3, este folosit de Mîntuitorul în textul deja amintit în care se descrie modul în care cei ce au stăpînire domină peste supușii lor : «Știți că ocîrmuitorii neamurilor *domnesc* peste ele și cei mari le stăpînesc» (Matei 20, 25 ; Marcu 10, 42). Acțiunea verbului amintit aduce pe acela asupra căruia se răsfrînge la starea de obiect, căruia i se refuză gîndirea, inițiativa, manifestarea bogăției sale spirituale, fapt care exclude dialogul și bucuria relației intercreștine. Cît despre existența și manifestarea dragostei, într-un astfel de tip de relație, nici nu poate fi vorba. Cîrmuirii prin

silnicie și stăpînire asupra creștinilor, Sfîntul Apostol Petru îi opune pe cea cu bunăvoie, cu dragoste, păstorul făcîndu-se pildă întru toate celor pe care-i cîrmuiește.

Dacă Sfîntul Apostol Petru se adresează în general episcopilor și preoților din Bisericile cărora le este trimisă Epistola, Sfîntul Apostol Pavel stabilește principiile conduitei pastorale a episcopilor și preoților în două documente de instalare transmise lui Timotei și Tit, primii episcopi ai Bisericii din Efes și, respectiv, din insula Creta. Este vorba de Epistolele I Timotei și Tit. Timotei și Tit sînt, după cum se știe, ucenici, apropiați și apreciați ai Apostolului neamurilor. De aceea îndrumările pe care ni le adresează Apostolul neamurilor sînt mai puțin tranșante și, oricum, nu atît de categoric afirmate ca în I Petru. Aceasta nu înseamnă însă că nu se ia în considerație cu toată hotărîrea împiedicarea apariției oricăror forme de cîrmuire marcată de arbitrar, de tendințe de dominare silnică și stăpînire abuzivă. Expunerile Apostolului neamurilor sînt, sub acest aspect, mai amănunțite, mai analitice, adresate, în special unei persoane concrete însărcinată cu conducerea spirituală a creștinilor, fie că această persoană este episcopul Timotei sau episcopul Tit.

Lăsînd la o parte principiul pastoral de căpetenie potrivit căruia păstorul se cuvine să se poarte în așa fel încît tot ceea ce săvîrșește el să devină model pentru toată Biserica despre care am mai vorbit și pe care-l regăsim și în I Petru 5, 3, vom putea constata că, în acel cod de comportament pe care Apostolul neamurilor îl stabilește episcopului și preotului priviți în exercitarea slujirii lor de cîrmuitori spirituali, vom întîlni toate acele îndrumări care, prin natura lor, vor asigura lui Timotei și Tit o păstorie care nu va degenera niciodată într-o stăpînire abuzivă de tipul celei practicate de stăpînitarii dintre neamuri (Matei 20, 25).

În primul rînd, Sfîntul Apostol Pavel stabilește că încredințarea misiunii preoțești-episcopale lui Timotei și, în general, oricărui slujitor hirotonit, constituie și este, în mod real, o «poruncă», o misiune poruncită și, în același timp, liber acceptată (vezi I Tim. 1, 3, 5, 8 ; Tit 1, 5; cf. I Tes. 4, 2; I Tim. 6, 17). În legătură cu această «poruncă», devenită un mandat cu caracter obligatoriu, Sfîntul Apostol Pavel consideră necesar să-i fixeze scopul, ținta acestei «porunci». El scrie în această privință : «*Ținta poruncii este dragostea*» (I Tim. 1, 5). «Orice lucrare pastorală cuprinde în sine dragostea față de cei păstoriți, însăși rațiunea de a fi a păstorului cel bun care sufletul și-l pune pentru oile sale, după pilda Păstorului cel Mare care este Hristos»⁸². «Prin dragoste se descoperă sensul lucrării pastorale chiar atunci cînd aceasta se înfățișează ca un act de autoritate bisericească. Păstorul nu trebuie să piardă din vedere țelul ultim al actului pastoral care rămîne, permanent, dragostea»⁸³.

Pentru a preveni apariția în rîndul slujitorilor hirotoniți a unor persoane care, prin comportamentul lor impulsiv, autoritar, nestăpînit, ar fi putut să evolueze către o cîrmuire abuzivă și prea autoritară, Sfîntul Apostol Pavel înscrie în lista calităților pe care trebuie să le aibă candidatul la Hirotonie însușiri și virtuți ca blîndețea, cuviința, înțelepciunea, iubirea

82. Pr. Sabin Verzan, *Epistola întii către Tim.*, p. 120.

83. *Ibidem*, p. 120-121.

de pace etc. (I Tim. 3, 2-3). În consecință, Apostolul scrie că aspirantul la una din treptele preoției ierarhice trebuie să fie neîngîmfat, nu grabnic la minie, pașnic, înțelept, drept, cumpătat, iubitor de bine, cuvios (Tit 1, 7-8). Însușirile pe care trebuie să le dovedească aspirantul la Hirotonie trebuie să sporească și să devină și mai evidente, cu atît mai mult cu cît preotul se manifestă prin viața sa «*înaintea tuturor*» (I Tim. 4, 15). Această ținută de adevărat slujitor al lui Hristos, vrednică de prețuirea tuturor credincioșilor pe care aceștia îi păstoresc (I Tim. 4, 6). Este foarte importantă această susținere teologică a Sfîntului Apostol Pavel potrivit căreia, prin purtarea aleasă și exemplară a păstorului, episcop sau preot, se facilitează realizarea mîntuirii celor pe care aceștia îi păstoresc pentru că acești păstoriți sînt numiți cei ce ascultă propovăduirea (Rom. 10, 14, 18 ; II Tim. 1, 13 ; 2, 2 etc.), o cale fundamentală prin care se împărtășesc de adevărul cel mai presus de fire al Evangheliei. Dar verbul ἀκούω are în textul din I Timotei 4, 16 și sensul pe care îl întîlnim adesea la clasicii greci, de a *implini*, prin care se exprimă ideea de urmare a exemplului celui care vorbește⁸⁴. De aici, nevoia ca păstorul duhovnicesc să fie model de conduită creștină.

Sfîntul Apostol Pavel care, cum am scris, este deosebit de analitic în expunerile sale cu caracter de îndrumare pastorală, merge foarte departe în această direcție cînd stabilește lui Timotei și Tit felul în care trebuie să se poarte ca păstori spirituali față de *toate* categoriile de credincioși care alcătuiesc obștea creștină. Din toate aceste îndrumări rezultă că episcopul sau preotul trebuie să excludă manifestările tiranice, despotice, autoritare în raporturile cu diversele categorii de credincioși. Rămîn adînc grăitoare, în această privință, îndrumările date de Sfîntul Apostol Pavel lui Timotei și, prin el, tuturor păstorilor : «Pe un bătrîn să *nu-l înfrunți*, ci îndeamnă-l ca pe un *părinte* ; pe cei mai tineri, ca pe *frați*, pe bătrîne, ca pe *mame*, pe cele mai tinere, ca pe *surori*, în toată curăția» (I Tim. 5, 1-2). În textul de mai sus vom găsi nu numai tonul cel mai potrivit de transmitere convingătoare a unor îndrumări spirituale, dar și calea și metoda ideale pe care un cîrmuitor creștin trebuie să le urmeze în relațiile sale pastroale cu toate categoriile de creștini. Aplicarea cu strictețe a indicațiilor apostolice exclude manifestarea despotică, abuzivă sau silnică.

Cu privire la văduve, una din cele mai oropsite categorii de ființe umane din societatea antică, Sfîntul Apostol Pavel manifestă o deosebită purtare de grijă, dedicîndu-le o foarte lungă pericopă, probabil cea mai lungă dintre toate în care se împart Epistolele pastorale (I Tim. 5, 2-16). Pe aceste femei marginalizate ale antichității, episcopul este îndrumat : «Pe văduve *cînsteste-le*» (I Tim. 5, 3). Verbul τιμάω, folosit în textul de mai sus are o foarte bogată și interesantă semantică. Este un termen din vocabularul biblic de stabilire a obligațiilor copiilor față de părinți. Acest verb apare în porunca a cincea : «Cînsteste (τίμα în Septuaginta) pe tatăl tău și pe mama ta» (Deut. 5, 16 ; Matei 15, 4 ; 19, 9 ; Efes. 6, 2 etc.). Verbul *timao* înseamnă a cinsti, a respecta, dar și a întreține (cu cele necesare vieții, Marcu 7, 10-13) pe părinți, cînd aceștia nu mai sînt în măsură să-și

84. *Ibidem*, p. 361.

agonisească ei înșiși cele necesare vieții. Tot verbul *timao* redă ideea de a recompensa, a răsplăti⁸⁵, deci de serviciu datorat. Intrat, prin scrisul Sfințului Apostol Pavel, în vocabularul de îndrumare pastorală, verbul *timao* îndatorează pe slujitorul hirotonit să devină, pentru văduvele bisericesti⁸⁶, cel care le onorează, cel care le asigură întreținerea din mijloacele de care dispune Biserica și se îngrijește ca familiile creștine, în cadrul cărora se aflau văduve, să le acorde acestora cele de trebuință vieții (I Tim. 5, 16). Tot Timotei este îndatorat să îndemne pe copii și pe nepoți să respecte pe mamele și bunicile lor vîrstnice și neputincioase și să le asigure cele trebuitoare vieții (I Tim. 5, 4). Întreaga pericopă dedicată de Sfîntul Apostol Pavel îngrijirii văduvelor creștine prin Biserică și familie ni-l înfățișează pe episcop ca cinstitor și părinte al acestei categorii de creștine, arătîndu-se astfel că autoritatea în Biserică trebuie să se exercite exclusiv în avantajul creștinilor, fiind, prin definiție, o autoritate slujitoare.

Epistola a doua către Timotei, ultima scriere a Sfîntului Apostol Pavel, redactată la Roma în timpul celei de-a doua captivități a acestuia, în Capitala Imperiului, un adevărat testament spiritual al Apostolului neamurilor, este dedicată tot unor îndrumări cu caracter pastoral-misionar, ceea ce arată care erau preocupările acestui neobosit misionar creștin în ultimele zile ale vieții sale pămîntești (II Tim. 4, 6-8). În această scriere, accentui, în îndrumările pastorale pe care Apostolul neamurilor le transmite destinatarului Epistolei, cade asupra unor virtuți și însușiri personale pe care acesta trebuie să le manifeste, în relațiile sale cu creștinii din Biserica Efesului. Timotei era chemat, astfel, să facă dovada, în cursul activității sale, că harul preoției înzestrează pe cel care-l primește cu «duhul dragostei și al înțelepciunii» (II Tim. 1, 7). Aceste virtuți devin, în consecință, coordonate și constante ale conduitei și comportamentului pastoral al episcopului și al preotului, înobilindu-le și aducîndu-le către acea calitate creștină dorită, eficiență misionară și așteptată de membrii Bisericii. Virtutea dragostei și a înțelepciunii sînt, deci, prezentate în textul paulin din Epistola a doua către Timotei (1, 7) ca fiind intrinseci harului preoției hirotonite. Neaplicarea lor în activitatea preoțească este imputabilă în totalitate slujitorului bisericesc care a abdicat de la regula dragostei creștine și a înțelepciunii pastorale, dînd de aceasta scoteală înaintea dreptului Judecător, «Mai marele păstorilor» (I Tim. 5, 21 ; 6, 14 ; II Tim. 4, 8 ; I Petru 5, 4 ; cf. Ioan 10, 11 ; I Petru 2, 25 ; I Cor. 9, 25). Dragostea și înțelepciunea fac parte din legile slujirii pastorale (II Tim. 2, 5), lucru pe care orice cirmuitor spiritual trebuie să-l cunoască îndeaproape (II Tim. 2, 7). Deci, implicat în lucrarea misionară și pastorală care comportă o perpetuă legătură cu creștinii, o permanentă răspundere față de dezvoltările din viața zilnică a creștinilor, episcopul și, deopotrivă, și preotul, trebuie să urmeze «dreptatea, credința, dragostea, pacea cu cei ce cheamă pe Domnul din inimă curată» (II Tim. 3, 22). Toate cele patru virtuți amintite mai înainte înlătură, în cazul în care sînt aplicate, trăite și respectate în relațiile dintre păstor și creștini, orice posibilitate de relație despotică sau silnică.

85. *Herodot*, 7, 213 ; *Xenofon*, *Ciropedia*, 2, 3, 16 etc.

86. Pentru conceptul de «văduvă bisericască», să se vadă Pr. Sabin Verzan, *Epistola întâi către Timotei*, p. 373.

Dar Sfântul Apostol Pavel, beneficiar al unei excepționale experiențe misionar-pastorale merge mai în amănunt cu precizările sale privind aplicarea regulei înțelepciunii, dragostei și blindeței în relațiile pastorale, stabilind principial și fără echivoc : «Slujitorul Domnului *nu trebuie să se certe, ci să fie blînd față de toți, destoinic să dea învățătură, cu blindețe învățînd pe cei potrivnici că, poate, Dumnezeu le va da pocăință spre cunoașterea adevărului*» (II Tim. 2, 24-25). Chiar atunci cînd este îndatorat să facă aceasta cu blindețe pentru ca demersul său pastoral să fie incununat cu cele mai dorite rezultate (II Tim. 2, 25-26).

În lumina acestor considerații, vom înțelege de ce episcopul este numit nu numai «slujitor al Domnului» (II Tim. 3, 24), ci și «omul lui Dumnezeu» care se cuvine «să fie desăvîrșit, bine pregătit pentru orice lucru bun» (II Tim. 3, 17). Cu o astfel de definiție a slujitorului hirotonit pe care Apostolul neamurilor ne-o transmite de-abia în ultima sa scriere, se poate considera că expunerile marelui misionar creștin asupra chipului ideal al păstorului hirotonit sînt deja încheiate. Scrierile Sfîntului Ioan Evanghelistul, îndeosebi Epistolele și Apocalipsa nu vor adăuga elemente noi și esențiale asupra acestei teme, dovadă a caracterului complet și, oarecum, definitiv al expunerilor pauline, dar și un argument al susținerii că aceste expuneri pauline au întrunit și consensul celorlalți Sfinți Apostoli și, mai ales, al autorilor cărților din canonul Noului Testament.

Concluzii

Problema rînduirii celor dintii episcopi în Bisericile întemeiate în lumea pămînt s-a pus, în epoca apostolică, în strînsă legătură cu apropierea momentului istoric caracterizat prin imposibilitatea Apostolului întemeietor și îndrumător de a-și mai exercita în mod direct funcțiunile sale de îndrumare a Bisericilor întemeiate în cursul lucrării sale misionare. În strînsă legătură cu apropierea momentului rînduirii primilor episcopi, se semnalează și apariția termenului *episkopos* în scrierile Noului Testament. În semantica acestui termen sînt de semnalat, din punct de vedere creștin, două etape distincte. În prima din aceste etape, termenul *episkopos* desemnează *funcția episcopală*, de ocrotire și protecție a creștinilor care, din motive de forță majoră, nu mai pot beneficia de sprijinul spiritual și de îndrumarea Apostolului întemeietor, deoarece acesta nu mai putea să viziteze personal Bisericile al căror început îl pusese prin predica sa misionară. În această etapă, termenul *episkopos* desemnează pe cei mai înalți slujitori bisericești existenți în perioada în care Apostolul întemeietor, Sfîntul Pavel, se va afla întemnițat la Roma. Or, în acel timp (anii 58-64), cei mai înalți slujitori hirotoniți erau, evident, *preoții*. Pe ei îi va însărcina Sfîntul Apostol Pavel cu răspunderea cîrmuirii Bisericilor și cu ocrotirea credincioșilor acestora pînă la alegerea și instalarea episcopilor propriu-ziși. Această acțiune trebuia pregătită în mod special atît în ce privește obținerea consensului înalților cîrmuitori bisericești din epocă (cel puțin al celor mai de seamă dintre aceștia, vezi Gal. 2, 2, 6, 9 ; I Tim. 4, 14) asupra persoanei sau persoanelor care urmau să fie investite în această înaltă

funcțiune și să primească Sfînta Taină a Hirotoniei, cit și pregătirea membrilor Bisericii pentru înțelegerea necesității acestei noi și importante etape din istoria Bisericii.

Termenul *episkopos* este folosit în acest sens, în Noul Testament, de două ori și anume în Faptele Apostolilor 20, 28 și în Filipeni 1, 1. Dacă, în Filipeni 1, 1, termenul *episkopos* este amintit numai pentru a desemna acea categorie de slujitori bisericești, care, deși hirotoniți numai ca preoți, fuseseră împovărați cu o funcțiune episcopală de ocrotire și îndrumare, în absența Apostolului, în Faptele Apostolilor 20, 28, același termen se întâlnește într-un context în care sînt îndeaproape expuse și conturate îndatoririle preoților-episcopi în absența impusă de motive de forță majoră a Apostolului întemeietor și îndrumător.

Termenul *episkopos* este întâlnit, apoi, de două ori în Epistolele pastorale (Î Tim. 3, 2 ; Tit 1, 7), într-o altă etapă a întrebuirii și semnificării sale creștine, determinată de rînduirea primilor episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, în persoana lui Timotei și Tit, primul, episcop al Bisericii din Efes, iar al doilea, episcop al Bisericii din insula Creta. Acest eveniment capital în ce privește transmiterea puterii bisericești de la Apostolul întemeietor la primul episcop al unei Biserici își găsește o deplină reflectare în Epistola întii către Timotei și în Epistola către Tit, care sînt documente de instalare oficială a celor doi destinatari în funcțiunea de episcopi. Aceste două scrieri, cărora trebuie să le adăugăm Epistola a doua către Timotei, cuprind un cod complet al îndatoririlor care revin episcopului în Biserică.

În aceeași epocă în care termenul *episkopos* este folosit de două ori în Epistolele pastorale pentru a desemna pe cel ce a fost hirotonit în cea mai înaltă treaptă a preoției ierarhice sacramentale, Sfîntul Apostol Petru reia acest termen transformîndu-l într-un supranume al Mîntuitorului în contextul : «V-ați întors acum la Păstorul și *Episcopul* sufletelor voastre» (I Petru 2, 25). Acest fapt constituie un argument pentru susținerea că, în momentul scrierii Epistolei întii a Sfîntului Apostol Petru, treapta episcopatului apăruse deja în viața Bisericii apostolice, singura justificare și explicație a folosirii termenului *episkopos* ca nume al lui Iisus Hristos. Altfel folosirea acestui termen într-un astfel de context nu ar putea să fie de înțeles.

Alegerea candidaților la Hirotonia în treapta episcopatului pentru Bisericile apărute în lumea păgînă a fost un proces îndelung și anevoios care a început o dată cu primirea primilor creștini în rîndul însoțitorilor și colaboratorilor Sfîntului Apostol Pavel. Deveniți însoțitori și colaboratori ai Apostolului neamurilor pentru ani și ani, aceștia au putut să se împărtășească de expunerile teologice ale dascălului lor, de exemplul vieții sale și au putut să-și însușească din ce în ce mai deplin învățătura evanghelică, devenind ei înșiși propovăduitori importanți și prețuiți ai Evangheliei (vezi Rom. 16, 3-21 ; I Cor. 4, 17 ; Filip. 2, 19-22 ; Col. 1, 7 etc.). La rîndul său, Sfîntul Apostol Pavel a avut prilejul, ca timp îndelungat, să cunoască îndeaproape pe ucenicii și colaboratorii săi pentru ca, pe această bază, să poată propune, la momentul potrivit, înaltei cîrmuiri a Bisericii (I Tim.

4, 14) pe cei mai buni dintre cei buni pentru primirea Sfintei Taine a Hirotoniei în treapta episcopatului. De-a lungul anilor, luînd aminte la experiența pe care o oferea bogata viață creștină din Biserica apostolică, la însușirile celor mai devotați slujitori hirotoniți, la calitățile pe care le manifestau cei mai buni dintre ucenicii săi, Sfîntul Apostol Pavel a întocmit lista minimală a calităților și virtuților de care trebuie să dea dovadă candidații la Hirotonie începînd, firește, cu episcopul (vezi I Tim. 3, 2-13 ; Tit 1, 6-9). Aceste însușiri și virtuți necesare oricărui candidat la Hirotonie trebuiau să fie dovedite și după acest eveniment în activitatea slujitorului bisericesc.

Verificarea existenței acestor virtuți necesare primirii unei persoane la Hirotonie, mai ales în cazul candidatului la episcopat cere, în mod natural, un timp mai îndelungat și o bună cunoaștere a acestuia. Acesta va fi și motivul pentru care primii episcopi rînduiți, în Bisericile înființate în lumea păgînă, vor fi ucenici ai Sfîntului Apostol Pavel, cu mare vechime în rîndul colaboratorilor și însoțitorilor acestuia.

Hirotonia episcopului ne apare, în Epistola către Timotei, ca un eveniment cu adevărat excepțional în viața Bisericii și a oricărui episcop, Taina Hirotoniei fiind săvîrșită de un impunător sobor liturgic ; ea este însoțită de profeții, de mărturisirea oficială a credinței etc. (I Tim. 1, 18 ; 4, 14 ; 6, 12) ca semne văzute ale asistenței și manifestării Duhului Sfînt în Biserică și ale unității de credință. Acest eveniment rămîne ca un punct de referință și de aducere aminte, de sursă de înnoire și intensificare a zelului preoțesc, misionar și pastoral, pentru cel ce primește harul preoției.

Oricît ar fi de important momentul Hirotoniei în viața unui episcop, el este întregit în ce privește prezentarea semnificației sale pentru Biserica încredințată spre păstorire și, mai ales, în privința atribuțiunilor încredințate noului demnitar bisericesc, prin actul de instalare și acreditare publică a acestuia de către Apostolul înaintaș, care îl înfățișează pe urmașul său în Biserica locală.

În cazul lui Timotei și Tit, se poate vorbi despre o dublă instalare ca episcopi ai Bisericilor din Efes și din insula Creta. Prima constă într-o prezentare personală și directă a noilor episcopi săvîrșită de Sfîntul Apostol Pavel cu ocazia venirii sale în Efes sau în insula Creta (I Tim. 1, 3 ; Tit 1, 5), iar cea de-a doua, mai importantă pentru instituirea și definirea rolului și poziției episcopatului în Biserica de totdeauna, constă în trimiterea Epistolei întii către Timotei și a Epistolei către Tit, care constituie documente oficiale, gramate de recomandare a persoanei episcopului și de prezentare a statutului acestuia în Biserica locală, ca cel mai important și mai înalt slujitor și cîrmuitor bisericesc. În acest scop, Sfîntul Apostol

Pavel folosește metoda scrisorilor deschise, Epistola întâi către Timotei și cea către Tit, care, deși adresate lui Timotei și Tit, urmau să fie citite în fața întregii Biserici din Efes și din insula Creta pentru ca, episcopi, clerici și creștini, să ia la cunoștință de noua situație apărută în Biserică și să-și cunoască îndatoririle și drepturile reciproce care le vor reveni în epoca postapostolică. Epistola a doua către Timotei poate fi considerată ca un document de revenire, confirmare și completare a Epistolelor I Timotei și Tit, dovadă a ultimelor preocupări ale Apostolului neamurilor, care își dezvăluie, pe această cale, o altă latură a uriașei sale personalități, care nu putea să-i lipsească celui ce era mistuit «în toate zilele» de «grija față de toate Bisericile» (II Cor. 11, 28), și anume aceea de organizator al viitorului postapostolic al acestora.

Epistolele pastorale rămân, pînă în prezent, codul cel mai complet asupra episcopatului în Biserică, iar importanța și actualitatea lor rămân permanente. Expunerile acestor trei scrieri pauline asupra slujirii episcopului în Biserică sînt amănunțite și formulate în mod limpede. Ele îmbrățișează toate aspectele esențiale ale lucrării bisericești a episcopului: cele care privesc propovăduirea, transmiterea și apărarea învățaturii evanghelice în fața oricărui încercări de întinare, răstălmăcire și manipulare; cele privitoare la organizarea cultului divin public și a slujbelor de sfințire a obiectelor din casele credincioșilor și, în sfîrșit, cele care se referă la îndatorirea episcopului de a cîrmui duhovnicește întreaga obște a credincioșilor și a celorlalți slujitori hirotoniți din Biserică încredințată lui spre păstorie. Cu privire la această din urmă activitate a episcopului, atît Epistolele pastorale, cît și Epistola întâi a Sfîntului Apostol Petru, insistă asupra necesității ca slujirea cîrmuitoare a episcopului să se săvîrșească exclusiv în avantajul și spre binele celor păstoriți. Merită, de asemenea, subliniat și de reținut că episcopul apare, în Epistolele pastorale și în I Petru ca principal responsabil în ce privește situarea favorabilă, ca factor constructiv și stabilizator, a Bisericii în societate și adoptarea celor mai oportune și necesare relații cu cei ce cîrmuiesc în stat. În legătură cu acestea, episcopul poartă de grijă să antreneze pe membrii Bisericii în acțiuni de promovare a binelui obștesc și în crearea de către creștini a unui climat de bunăvoință, toleranță și îngăduință în raport cu ceilalți membri ai societății (Tit 3, 1-2; I Petru 3, 15).

Ca o concluzie generală la această parte a prezentării de față, trebuie pus în lumină că treapta episcopatului apare, în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, către sfîrșitul epocii apostolice, în momentul în care celelalte două trepte harice ale preoției ierarhice erau deplin consolidate, iar atribuțiunile și lucrarea preoților și diaconilor deplin conturate și general

cunoscute. Aceste atribuțiuni ale slujitorilor hirotoniți în treapta inferioară și cea de mijloc ale preoției ierarhice s-au conturat de-a lungul unei lungi perioade de timp, începînd cu momentul primelor Hirotonii la Ierusalim și sfîrșind cu ultimele Hirotonii săvîrșite în Biserica insulei Creta.

Apariția episcopului în Bisericile întemeiate în lumea păgînă se produce în același timp cu redactarea și expedierea primelor două Epistole pastorale (I Timotei și Tit), care îi anunță apariția, dar, totodată, îi definește și statutul, îndatoririle și drepturile în Biserică și în raport cu toți membrii acesteia : clerici și simpli creștini. Acest fapt dovedește că Epistolele pastorale sînt expresia unui consens al întregii cîrmuiri a Bisericii din acea epocă (I Tim. 4, 14 ; II Petru 3, 15-16), un act prin care este marcată trecerea de la conducerea unui Apostol întemeietor, în general, răspunzător pentru toate Bisericile întemeiate de el, la aceea a episcopului, care-i continuă lucrarea în Biserica locală. Aceasta nu înseamnă că, în caz de necesitate, episcopul, în acea epocă, fără excepție, un foarte iscusit misionar creștin (vezi, de ex. I Cor. 4, 17; II Cor. 2, 13; 7, 6, 13, 15), nu participa, pentru o perioadă mai scurtă sau mai lungă, la ampla lucrare a Bisericii de propovăduire și transmitere a Evangheliei, într-un punct sau altul, al vastului Imperiu Roman (II Tim. 4, 10 ; cf. 4, 5). Trebuie părăsită opinia aproape unanimă că un diacon, un preot sau un episcop, odată hirotoniți, pentru o Biserică locală, nu vor mai (putea) desfășura o activitate misionară, într-o altă parte, unde s-ar fi simțit nevoia de aceasta. Așa-numiții evangheliști despre a căror lucrare și existență dau mărturie unele scrieri ale Noului Testament (Fapte 21, 8 ; Efes. 4, 11 ; II Tim. 4, 5) nu pot să fie altceva decît slujitori bisericești hirotoniți care, în anumite împrejurări, predică Evanghelia ca misionari, dincolo de limitele Bisericilor sau comunităților care le fuseseră încredințate spre păstorie. De altfel, Timotei, chemat la intensificarea lucrării sale de evanghelist (II Tim. 4, 5), putea oricînd să continue lucrarea sa misionară în Asia Proconsulară în care populația nu trecuse în totalitate la Creștinism. Nu trebuie să se uite că, și după rînduirea lor ca episcopi la Efes sau în insula Creta, Timotei și Tit rămîneau fii duhovnicești supuși și sub ascultarea Sfințului Apostol Pavel, care va continua să le poarte de grijă și să le transmită îndrumări cu caracter obligatoriu, cum rezultă din toate cele trei Epistole pastorale (vezi, de ex. 1, 18 ; 4, 13-16 ; 6, 13-14, 20 ; II Tim. 1, 13-14 ; 2, 22 ; 4, 5, 9, 10, 14, 21 ; Tit 3, 12). Prin rînduirea lor în treapta de episcopi, Timotei și Tit vor rămîne sub ascultarea Apostolului întemeietor atîta timp cît acesta va fi în situația de a-i putea îndruma, indiferent de distanța geografică dintre ei.

Apariția episcopului în Biserică o dată cu anunțarea evenimentului în sine și a drepturilor și obligațiilor sale prin Epistolele pastorale este pregătită, în primul rînd, prin experiența uriașă dobîndită de Sfinții Apostoli în lucrarea lor de cîrmuire a Bisericilor, care își află o excepțională expresie în Epistolele pastorale și în cele sobornicești, în primele, în mod direct, iar, în cele de la urmă, mai ales în mod indirect. În al doilea rînd, apariția acestui eveniment este pregătită într-un mod și mai direct prin

desfășurarea activității de episcop a Sfântului Iacov, în Biserica Ierusalimului, în prezența, cu acordul și concursul Sfinților Apostoli, împrejurare în care s-au conturat, cu deosebită claritate, pe de o parte, raporturile dintre episcopul Bisericii locale cu Sfinții Apostoli, iar, pe de altă parte, îndatoririle celui mai înalt cîrmuitor bisericesc din epoca postapostolică. Deși acestea nu au fost consemnate, pe larg și direct, în nici una din scrierile Noului Testament, ele erau cunoscute, fără nici o îndoială, în epocă și mai ales Sfântului Apostol Pavel, ale cărui strînse și sistematice legături cu Biserica Ierusalimului și cu Sfîntul Iacov, primul episcop al acesteia, sînt bine cunoscute (Fapte 21, 18-25; Gal. 1, 19; cf. 9, 27), ca și marea prețuire pe care Apostolul neamurilor o nutrea față de primul episcop al Ierusalimului (Gal. 2, 2, 9; cf. Fapte 15, 2, 12-13). De aceea, la elaborarea Epistolelor pastorale, Sfîntul Apostol Pavel a ținut seama, fără nici o îndoială, de experiența dobîndită în Biserica din Ierusalim cu privire la exercitarea funcțiunii episcopale de către Sfîntul Iacov, «fratele Domnului», Biserica-mamă a Ierusalimului fiind, și în această privință, prototip pentru celelalte Biserici creștine.

Faptul că Sfîntul Apostol Pavel își încheie excepționala sa operă scrisă prin elaborarea Epistolelor pastorale în care este înfățișat chipul Bisericii postapostolice prin descrierea modului în care puterea bisericească trece de la Apostolul întemeietor la episcop și preoți, dovedește geniul organizator al Apostolului neamurilor, rolul providențial al acestui mare bărbat în conturarea viitorului Bisericii, pînă la sfîrșitul veacurilor (I Tim. 6, 14; II Tim. 4, 8). Oricît ar fi de valoroasă și de bogată o moștenire spirituală (vezi I Tim. 6, 20; I Tim. 1, 14-22), ea va fi condamnată la piere dacă predarea și transmiterea ei mai departe nu are loc sub cele mai propice auspicii și către depozitari și continuatori de cea mai înaltă valoare (cf. I Tim. 1, 2; II Tim. 1, 2; Tit 1, 4). Dacă Epistolele pastorale n-ar fi ieșit de sub pînă inspirată (la propriu) a Sfîntului Apostol Pavel, nu numai că n-am fi cunoscut și înțeles condițiile istorice, bisericești și doctrinare în care s-a produs trecerea la epoca postapostolică, dar ne-ar fi lipsit o importantă verigă din lanțul acelor personalități creștine care au preluat o moștenire excepțională, acea comoară de har, învățătură și viață creștină pe care trebuiau s-o transmită urmașilor lor, pînă la sfîrșitul veacurilor (I Tim. 6, 14; II Tim. 2, 1-2; 4, 8) sub asistența Sfîntului Duh și cu ajutorul Domnului nostru Iisus Hristos (II Tim. 1, 12, 14; 2, 1).

Apariția Epistolelor pastorale, generată de evenimentul rînduirii primilor episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgînă, se înscrie în logica cea mai firească a succesiunii creștine a istoriei și ne explică simplu, dar pe baza unei ample motivări teologice, faptul inevitabil și, în consecință, total previzibil, al instituirii episcopatului, ca formă de continuare istorică a Bisericii, aflată însă sub semnul acelor două îndrumări ale lui Iisus, care afirmă, fără nici un echivoc, puterea care sălășluiește în Biserica: «Eu cu voi sînt *în toate zilele*, pînă la sfîrșitul veacului» (Matei 28, 20) și: «Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mîngîietor vă va da vouă, ca să fie cu voi în veac» (Ioan 14, 16).

CONCLUSIONS

The problem of ordaining the first bishops in the Churches founded in the pagan world was raised, during the Apostolic Age, in relation to that historical moment when the founding and leading Apostle was no longer capable to exercise directly his duties to lead these Churches. The term episkopos it met in the New Testament when the first bishops were appointed. There are two distinctive stages to be noticed in the meaning of this term. The first stage, relates to the episcopal function suggested by the term episkopos, namely, to defend, to protect those Christians who, for objective reasons, did not enjoy the spiritual support and guidance of the founding Apostles, as he was no longer able to visit the Churches he founded by his missionary preaching. At this stage, the term episkopos designates the highest church ministers during the time when St. Paul, as a founding Apostle, was imprisoned in Rome. Or, during that period (58 — 64 A.D.) it is clear that the priests were the highest ordained servants. They were set in charge to St. Paul to lead the Churches and to defend their believers until the proper bishops were elected and appointed. This action had to be prepared in a special way. One had to take into account the consensus of the high Church leaders of the time (at least in as far as the most important leaders were concerned, see Galatians 2, 2, 6, 9; I Timothy 4, 14) concerning the person or the persons who were to be invested in this high functions and to receive the Holy Sacrament of Ordination. Also one had to educate the members of the Churches to understand the need for and the importance of this new stage in the history of the Church.

The term episkopos is used in this sense twice in the New Testament, namely, in the Acts of the Apostles 20, 28 and in Philippians 1, 1. If in Philippians 1, 1 the term episkopos is recalled only to designate that particular category of church servants who, although ordained priests, were entrusted with the episcopal duty to defend and to guide in the absence of the Apostle, in Acts 20, 28 the same term is met within a context where the duties of the bishop-priests are carefully presented and defined.

The term episkopos is also met twice in the Pastoral letters (I Timothy 3, 2; Titus 1, 7) in another stage of its Christian usage and meaning. This stage was brought about by the need to appoint bishops in the Churches founded in the pagan world. We are speaking about Timothy and Titus, the first being appointed bishop of the Church in Ephesus and the second of the Church in Crete. This is a capital event concerning the transmission of the Church power from the founding Apostle to the first bishop of a Church and it is fully reflected in the First Epistle to Timothy and in the Epistle to Titus. These two epistles are in fact documents of the official appointment of the two addressees in the episcopal office. To these letters we should add the second Epistle to Timothy, as they comprise together a complete code of the duties incumbent on the bishop in the Church.

During the same period when the term *episkopos* was used twice in the Pastoral Letters to signify the person ordained in the highest sacramental order, St. Peter takes up this term and turns it into an appellation given to our Saviour: «You have now returned to the Shepherd and Bishop of your souls» (I Peter 2, 25). This fact is an argument to the end that, at the moment of the writing of the First Epistle of Peter, the order of episcopacy had already come about in the life of the Apostolic Church, and it is the only justification and explanation of the use of the term *episkopos* as a name given to Jesus Christ. Otherwise, the use of this term in such a context would be meaningless.

The election of the candidates for ordination in the episcopal order for the Churches in the pagan world was a long and difficult process. It started at the time when the first Christians were accepted to accompany and work together with the Holy Apostle Paul. Once they became companions and fellow-workers of the Apostle of the Nations for years and years, they were able to learn the theological lessons of their teacher, to follow the example of his life and as such they could assume more and more fully the teaching of the Gospel and to become in the end important and appreciated preachers of the Gospel (see: Romans 16, 3-21; I Corinthians 4, 17; Philippians 2, 19-22; Colossians 1, 7 etc.). In his turn, St. Paul had the opportunity to come to know closer and for a long time his disciples and fellow-workers so that, on this ground, he could suggest, when time came, to the high government of the Church (I Timothy 4, 14) the best of the best to be accepted for the Holy Sacrament of Ordination in the episcopal order. Throughout his life, St. Paul took into consideration the experience offered by the rich Christian life in the Apostolic Church, and noticed the character of the most devout ordained servants and the qualities of the best of his disciple and finally he drew up a minimal list of the qualities and virtues which a candidate for ordination had to have, starting as it is natural, with the bishop (see I Timothy 3,2-13; Titus 1, 6-9). These qualities and virtues were necessary for any candidate to ordination and had to be proven after this event in the activity of the church minister.

In order to verify the existence of these virtues necessary in a person elected for ordination, particularly for those who are to become bishops, one needs a long period and to come to know him better. This was the reason why the first bishops in the Churches founded in the pagan world were St. Paul's disciples, and they had a long standing activity in the missionary field.

In the Epistle to Timothy the ordination of the bishops is a truly exceptional event in the life of the Church. The ordination was officiated by an imposing liturgical group and it was accompanied by prophecies, by an official confession of faith, etc. (I Timothy 1, 18; 4, 14; 6, 12), as visible signs of the assistance and manifestation of the Holy Spirit in the Church and of the unity of faith. The event stands as a point of reference and as source for renewal of the priestly, missionary and pastoral vocation.

No matter how important the event of the ordination is in the life of the bishop, it has to be rendered whole by its significance for the Church entrusted to the bishop for governing and care through public enthronement and commission by the preceding Apostle, who introduces him as his successor in a local Church.

In as far as Timothy and Titus are concerned, we can speak of a twofold commission as bishops for the Churches in Ephesus and Crete. The first commission of the new bishops was done by St. Paul during his visit to Ephesus and on the Island of Crete (I Timothy 1, 3; Titus 1, 5) and the second, which is more important for the institution of episcopacy in as far as it defines the role and the position of the bishop in the Church for all times, consists in sending the first Epistle to Timothy and the Epistle to Titus. This act is in fact an official document, a gramata by which the bishop is recommended and introduced personally to the local church. At the same time, it presents his status within the Church, as the most important and the highest of all her servants. St. Paul uses to this end the open letters which, even though they were addressed to Timothy and Titus, they had to be read before the whole congregation in Ephesus and on Crete Island, as a means of informing all the clergy and Christian believers about the new situation in the Church. At the same time, he praised them as to their duties and rights during the post-Apostolic age. The Second Epistle to Timothy could be considered as a document in which St. Paul takes up once again the whole matter by confirming and completing the First Epistle to Timothy and the one to Titus. It is also a proof of the care of the Apostle of the Nations who felt «the daily pressure» and «anxiety for all the Churches» (II Corinthians 11, 28), namely to see to their future post-Apostolic organisation.

Until now the Pastoral Epistles represent the most complete code of the episcopacy in the Church and their importance stands permanent. The contents of these three Pauline letters referring to the function of the bishop in the Church are clearly and minutely formulated. They embrace all the essential aspects of the ecclesiastic activity of the bishop; how to preach, to convey and to defend the teaching of the Gospel against any attempts to defile, to misinterpret and to manipulate it; how to organise the public divine worship and to sanctify the things in the homes of the believers, and finally how should the bishop lead the whole flock and all the ordained clergy in the Church that was entrusted to their care. As for this last duty incumbent on the bishop, both the Pastoral Epistles and the First Epistle to Peter insist on the need that the governing service of the bishop should be rendered to the advantage and benefit of the believers. It is also important to recall that the bishop is presented in the Pastoral Epistles and the First Epistle to Peter as being mainly responsible for the welfare of the community. It is a constructive and stabilizing factor of the Church in society and it urges to adopt the most adequate relations with the state officials. In this context, the bishop should see that he members of the Church are involved in such actions promoting the common welfare and in bringing about a climate of goodwill, tolerance and patience in relation with the other members of the society (Titus 3, 1-2; I Peter 3, 15).

As a general conclusion to our present exposition, we should say that episcopacy comes about in the Churches founded in the pagan world toward the end of the Apostolic Ages, at the time when the other two sacramental orders are fully consolidated, and the functions and duties of the priests and deacons are clearly defined and generally recognized. These functions of the first and second inferior order of the sacramental priesthood took shape during a long period of time. The process started with the first ordinations in Jerusalem and ended with the last ordinations carried out in the Church on Crete Island.

The episcopal order in the Churches founded in the pagan world comes about at the time when the first two Pastoral Epistles (I Timothy and Titus) were written and sent. These letters announce that this order comes into being and, at the same time, they define its statute, duties and rights in the Church in relation to all her members, clergy and ordinary Christian believers. This fact proves that the Pastoral Epistles express the consensus of the whole government of the Church in those times (I Timothy 4, 14; II Peter 3, 15-16). This act marks the passage from the government by the founding Apostle as a whole, who was also responsible for all the Churches founded by him, to that of the bishop, who was to continue his work in the local Church. This situation did not imply however the idea that, in case of need, the bishop, who was a skilled missionary (see for ex. : Corinthians 4, 17; II Corinthians (2, 13; 7, 6, 13, 15), did not take part for a longer or shorter period in the ample work of the Church preaching and teaching the Gospel in different parts of the Roman Empire (II Timothy 4, 10 ; cf. 4, 5). One should abandon the almost unanimous idea that a deacon, a priest or a bishop, once ordained for a local Church could no longer carry out a missionary activity in other parts wherever the need. The so-called evangelists of whose work and existence is testified to by some of the New Testament writings (Acts 21, 8 ; Ephesians 4, 11 ; II Timothy 4, 5) could be none other than ordained church ministers who, in certain circumstances, preach the Gospel, as missionaries, beyond the limits of the Churches and the communities entrusted to their care. In fact, Timothy was called to intensify his work, as an evangelist (II Timothy 4, 5), and he could continue any time his missionary activity in the Proconsular Asia where the population did not embrace as yet the Christian Faith. One should not forget that after their appointment as bishops in Ephesus and on Crete Island, Timothy and Titus remained obedient spiritual sons and were subject to St. Paul, who continued to care for them and to send them advice, as we can gather from the three Pastoral Epistles (see for ex. : 1, 18 ; 4, 13-16 ; 6, 13-14, 20 ; II Timothy 1, 13-14 ; 2, 22; 4, 5, 9, 10, 14, 21 ; Titus 3, 12). By their appointment as bishops, Timothy and Titus will remain under the obedience to the founding Apostle as long as he was in the position to guide them, no matter how great was the geographical distance between them.

The coming into being of the episcopal order was prepared first of all by the enormous experience gathered by the Holy Apostles during their governing activity of the Churches, as it is so exceptionally expressed in the Pastoral and Catholic Epistles — directly in the first and indirectly in the second.

In the second place, this event was prepared directly by the episcopal work of St. James, bishop of the Church of Jerusalem, in the presence and by the common consent and help of the Holy Apostles. This was the time when the relations of the bishop in the local Church with the Holy Apostles was most clearly defined, on the one hand, as well as the duties of the highest Church leader in the post-Apostolic age, on the other hand. Even though these things were not mentioned directly and in extenso in the New Testament, most certainly they were known at the time and particularly to St. Paul, whose close and systematic relations with the Church of Jerusalem and with St. James, her first bishop, are well-known (Acts 21, 18-25 ; Galatians 1, 19 ; cf. 9, 27), not to mention the great appreciation the Apostle of the Nations nurtured for the first bishop of Jerusalem (Galatians 2, 2, 9; cf. Acts 15, 2, 12-13). That is why,

when St. Paul wrote his Pastoral Epistle, he paid due heed to the experience of the Church in Jerusalem, in as far as the episcopal function was concerned, as this was carried out by St. James «the Lord's brother» because the Mother Church of Jerusalem was in this respect a prototype for the other Christian Churches.

The fact that St. Paul ends his outstanding written work by elaborating the Pastoral Epistles where he presents the images of the post-Apostolic Church by describing the way in which the Church power passes from the founding Apostle to the bishop and priests, proves the organising genius of the Apostle of the Nations, the providential role played by this great man in shaping the future of the Church to the end of the ages (I Timothy 6, 14; II Timothy 4, 8). No matter how valuable and rich the spiritual heritage be (see: I Timothy 6, 20; I Timothy 1, 14-22), it would have been condemned to annihilation if its preaching and further transmission was not to take place under the most auspicious conditions by those who possessed and continued it in the highest degree (cf. I Timothy 1, 2; II Timothy 1, 2; Titus 1, 4). If the Pastoral Epistles did not come out from under the inspired feather of St. Paul, we would not have understood and known the historical, ecclesiastic and doctrinal conditions in which the passage to the post-Apostolic age took place. At the same time, we would have lost an important link in the chain of those Christian personalities who had taken up an outstanding heritage — that sacred treasure of the Christian teaching and life which they had to convey to their successor to the end of the ages (I Timothy 6, 14; II Timothy 2, 1-2; 4, 8), under the assistance of the Holy Spirit and by the help of our Lord Jesus Christ (II Timothy 1, 12, 14; 2, 1).

The Pastoral Epistles were written when the first bishops were appointed. They represent the most natural logic of the Christian succession in history and explain in a simple way and on the basis of a strong theological motivation, the inevitable fact and, as such, totally foreseeable, of the institution of episcopacy as historical continuation of the Church, placed under the sign of the two guidelines of Jesus, asserting precisely the power abiding in the Church: «I am with you always to the close of the age». (Matthew 28, 20), and «I will pray the Father, and He will give you another counsellor, to be with you forever» (John 14, 16).

Translated by: Prof. dr. RUS REMUS

CÎTEVA DATE PRIVIND RELAȚIILE DINTRE BISERICA DOBROGEI ȘI A MOLDOVEI CU BISERICA RUSĂ ÎN SECOLELE XII—XIV

Prof. dr. EMILIAN POPESCU

Tema pe care îmi propun s-o prezint în cele ce urmează o voi aborda mai cu seamă pe baza descoperirilor arheologice făcute în ultimele 4 decenii în Dobrogea și Moldova, deoarece izvoarele scrise sînt foarte puține ori lipsesc cu totul, lucru explicabil pentru vremea la care ne referim.

Voi începe cu Dobrogea, fiindcă despre această provincie avem știrile cele mai vechi și mai clare despre legăturile cu rușii de la Kiev. Litoralul Dobrogei era cunoscut corăbierilor și negustorilor ruși, care se îndreptau spre Constantinopol, căci pe aici era calea cea mai obișnuită și mai sigură de ducere și întoarcere¹. În afară de acestea, se știe că în anii 968-971 cneazul Sviatoslav al Kievului a venit în Dobrogea, unde a găsit un mare număr de orașe înfloritoare (80), pe care supunîndu-le, nu mai vroia să le părăsească. *Povestea vremurilor de demult* (Povesti vremeni let) ne spune că el a scris bătrînei sale mame, Olga și boierilor : «Nu-mi place să mai trăiesc la Kiev, aș vrea să stau la Dunăre, în Preiaslavă. Acolo este centrul puterii mele. Acolo se adună toate bogățiile : din Grecia aur, țesături, vin și diferite fructe ; din Boemia și Ungaria argint și cai ; din Rusia blănuri, ceară, miere și robi»². Perioada cît Sviatoslav a rămas în Dobrogea a fost însă scurtă, nu așa cum o dorea el, căci împăratul bizantin Ioan Tzimiskes înfrîngîndu-l la Durostorum l-a obligat să părăsească aceste locuri³.

De legături bisericești între Dobrogea și Rusia kieviană în această vreme nu poate fi vorba, căci rușii nu primiseră oficial creștinismul. Dar Sviatoslav, care era păgîn împreună cu însoțitorii săi, au avut prilejul să cunoască viața bisericească de aici, mai ales pe cea de la Durostorum (Dorostolon), unde se instalase, făcîndu-și centrul rezistenței împotriva armatei bizantine. Cetatea Dorostolon era la vremea respectivă sediul unei mitropolii⁴.

Prima știre clară pe care o avem despre legăturile Bisericii din Dobrogea cu cea a Kievului datează de pe la mijlocul secolului al XII-lea. Ea ne este oferită de un sigiliu de plumb, descoperit la Dinogetia, o cetate așezată pe malul Dunării, în colțul de nord-vest al Dobrogei, acolo unde fluviul face cotul spre răsărit spre a se vărsa în Marea Neagră. Sigiliul a fost descoperit în anul 1954 în săpăturile efectuate în penultimul nivel de

1. Constantinus Porphyrogenetus, *De administrando imperio*, ed. Gy. Moravcsik — R.J.H. Jenkins, Washington, 1967, p. 57-63.

2. Povest' 'vremeni let' (Cronica lui Nestor) la Gh. Popa-Liseanu, *Izvoarele istoriei românilor*, vol. VII, București, 1935, p. 73; cf. Povest' vremeni let' po Lavrent es komu spiscu, 2-ucevnoe izdanie. Postoannoï istoriko-arheograficeskoi Komisii Akademii Nauk, SSSR, Leningrad, 1926, p. 66.

3. Ion Barnea, *Din istoria Dobrogei*. Bizantini, Romani și Bulgari la Dunărea de jos, București, 1971, p. 71-76.

4. N. A. Oikonomides, *Un décret inédit du patriarche Jean VIII Xiphilin concernant l'élection et l'ordination des évêques*, REB, 18, 1960, p. 55-78 ; Jean Darrouzès, *Le traité des transerts*, REB, 42, 1984, p. 208 ; idem, *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*. Texte critique, introduction et notes, Paris, 1981, p. 375, n. 45.

locuire de la Dinogetia și este în stare bună de conservare⁵. Pe avers este reprezentat bustul Maicii Domnului Vlachernitissa, cu mâinile ridicate în atitudine de orantă, purtând pe cap «vălul sfânt» (ἡ ἅγια σκεπή), iar pe piept un medalion cu chipul Mântuitorului Hristos. De o parte și de alta a capului abia se disting literele ΜΡ ΘΥ, din prescurtarea Μ(ήτηρ)Ρ Θ(εο)Υ. Pe revers, un text metric (trimetru iambic) cu următoarea lectură: Σφαγ(ις) Μιχ(αήλ) π(ο)ιμ(ε)νάρχου Ρωσίας = Sigiliul lui Mihail arhipăstorul Rusiei.

Specialiștii sigilografii sînt de acord că inscripția indică pe mitropolitul Mihail al Kievului, care a păstorit între anii 1130-1145⁶. De neam grec el a fost silit în anul 1145 de curentul antigrecesc în frunte cu marele cneaz al Kievului Izeaslav al II-lea Mstilavici să părăsească Rusia și să se retragă pentru totdeauna la Constantinopol. Despre Mihail se știe că a fost al 11-lea mitropolit al Kievului și în această calitate a hirotonit pe Nifon ca episcop de Novgorod, chiar în anul sosirii sale (1130), apoi în 1141 pe episcopul de Pereiaslavl, și doi-trei ani mai târziu pe episcopii de Cernigov, Polotk și Turov. Pe de altă parte, el a jucat și un rol politic important, căci în anul 1134 a scos de sub interdicție orașul Novgorod, în 1136 contribuie la împăcarea lui Iaropolk al II-lea Vladimirovici, cneazul Kievului, cu Vsevolod Olgovici, cneazul Cernigovului. În anul 1139, după moartea lui Iaropolk al II-lea, mitropolitul Mihail merge în fruntea clerului în întîmpinarea lui Viaceslav Vladimirovici, după cum era obiceiul la sosirea mare-lui cneaz al Kievului⁷.

După părăsirea Kievului, Mihail și-a petrecut, se pare, tot restul vieții la Constantinopol, unde este pomenit prin anul 1171, fiind bătrîn în vîrstă de peste 80 de ani.

Sigiliul lui găsit la Dinogetia trebuie să fi însoțit o scrisoare către episcopul local. În vremea respectivă Dinogetia era sediu episcopal⁸, iar ierarhul de aici va fi fost prieten al mitropolitului kievian. Scrisoarea n-a putut avea decît un caracter personal, deoarece Dinogetia ori altă episcopie din Dobrogea n-au depins niciodată de Kiev, ci de Dorostolon, metropola în care își avea sediul nu numai mitropolitul, ci și strategul themei Paristrion (Paradunavon)⁹. Nu se poate preciza dacă această scrisoare a fost adresată episcopului de la Dinogetia de către Mihail, atunci cînd el era încă mitropolit în funcție, ori după retragerea sa la Constantinopol. Din această cauză nu se poate fixa nici o dată exactă. Noi înclinăm să credem că Mihail a trimis scrisoarea în vremea cînd el își exercita funcția de mi-

5. I. Barnea, *Byzance, Kiev et l'Orient sur le Bas-Danube du X-e au XII-e siècle* în «Nouvelles études d'histoire présentées au X-e Congrès des sciences historiques», Bucarest, 1955, p. 175, fig. 1; idem, *Sigiliul unui ierarh al Rusiei în așezarea de la Garvăn* (reg. Galați), SCIV, 7, 1956, 1-2, p. 189-197; V. L(aurent), BZ, 50, 1957, p. 297-298; I. Barnea, *A propos de la découverte des deux sceaux byzantins de Dinogetia*, Dacia N.S. 2, 1958, p. 473, 475-478; idem, *Dinogetia*, I, București, 1967, p. 335-336; V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*, t. V, 1, Paris, 1963, p. 605, nr. 788; I. Barnea, *Arta creștină în România*, București, 1981, vol. 2, p. 230-231.

6. V. Laurent, *op. cit.*, loc. cit.

7. N. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique des terres russes du X-e au XIII-e siècle*, Orientalia Christ. 17, 1930, 1, p. 161, 163; cf. I. Barnea, *op. cit.*

8. Emilian Popescu, *Știri noi despre istoria Dobrogei în secolul al XI-lea: Episcopia de Axiopolis*, în «Monumente istorice și izvoare creștine», Galați, 1987, p. 137.

9. Idem, *op. cit.*, p. 137, 138.

tropolit¹⁰, deoarece relațiile de natură bisericească între cele două centre — Kiev și Dinogetia — nu erau singulare, ci se înscriu într-un cadru mai larg de schimburi comerciale, despre care descoperiri arheologice din cetăți de pe Dunăre — Dinogetia¹¹, Noviodunum (Isaccea)¹², Păcuiul lui Soare¹³, Dorostolon — stau mărturie. Mă refer la unele fusaiole de ardezie roșiatică, provenind din carierele de la Ovruci, brățări de sticlă lucrate în atelierile kieviene, mici ouă de ceramică, emailate, pandantive de bronz de formă semilunară (lunulae), obiecte de podoabă, aflate în cetățile dobrogene. Acestor mărturii li se adaugă și un sigiliu descoperit la Dorostolon cu numele lui Ioan Kommerkiarios din Cherson. Sigiliul a fost datat în secolul al IX-lea și este o dovadă că între Cherson și Dorostolon existau schimburi comerciale¹⁴.

Dar o dovadă și mai concludentă de legături religioase între regiunile kieviene și cele dobrogene o constituie descoperirea a două cruci relicviar de tip rusesc una lângă vechea cetate Noviodunum (Isaccea)¹⁵ și cealaltă în fortăreața bizantină din sud-vestul Dobrogei, de la Păcuiul lui Soare¹⁶.

Crucea de la Noviodunum (Isaccea), descoperită întâmplător la 2-3 km la sud-vest de cetate, către lacul Saun, este în foarte bună stare de conservare, păstrând chiar anexa mobilă poliedrică, ce servea la prinderea lanțului pentru purtat la piept. Înaltă de 8,5 cm are pe fața unei jumătăți scena Răstignirii Mântuitorului Hristos, iar la capetele brațelor rotunjite, medalioane cu sfinți: sfântul Nicolae (sus), sfântul Grigorie (jos), sfântul Ioan Evanghelistul (dreapta), iar Maica Domnului la capătul stîng al brațului transversal. În cadrul medalioanelor sînt inscripții care indică numele celor reprezentați. Deasupra capului Mântuitorului se distinge inscripția scrisă invers: IC XC, iar pe brațul orizontal, sub mîinile lui Iisus, în slavă: «Crucea ne este mîngîiere», «Crucea ne este laudă». Pe fața jumătății celeilalte se află ca figură centrală Maica Domnului în picioare, cu nimb și cu mîinile ridicate deasupra pieptului în atitudine de rugătoare. În medalioanele de la capetele brațelor crucii se află busturile nimbate ale sfinților Petru (sus), Vasile (jos), Cosma (stînga) și Damian (dreapta). Determinarea lor a fost posibilă pe baza inscripțiilor slave din medalioane. Deasupra capului Maicii Domnului se află patru litere MPΘY, care reprezintă numele Născătoarei de Dumnezeu, iar de o parte și de alta pe brațul transversal inscripția în limba slavă: «Sfîntă Născătoare de Dumnezeu, ajută!»

С(В)ТМ Бог(ороди)це помаган.

Crucea relicviar a fost datată în prima jumătate a secolului al XIII-lea.

Celălalt exemplar găsit la Păcuiul lui Soare este fragmentar, dar asemănător cu cel de la Isaccea.

10. Scrisoarea lui Mihail al Kievului ar arăta tendința acestuia de a-și exercita influența înspre regiunile dunărene. Ipoteza mi se pare neverosimilă deoarece tocmai atunci regiunile sudice ale Moldovei și Munteniei erau ctreierate de pecenegi și cumani, ori rușii nu le puteau controla din punct de vedere politic și religios.

11. Pentru Dinogetia, v. lucrările lui I. Barnea citate mai sus la n. 5.

12. I. Barnea, *Arta creștină în România*, vol. II, p. 152, pl. 62; v. în același volum și p. 150, pl. 61.

13. Petre Diaconu — Silvia Baraschi, *Păcuiul lui Soare II. Așezarea medievală*, București, 1977, p. 131-133, fig. 102, 3, 6.

14. I. Barnea, *Byzantinische Bleisiegel aus Rumänien*, ΔΟΡΗΜΑ ΣΤΟΝ Ι. ΚΑΡΑΤΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟ Byzantina, 13, 1985, p. 308.

15. V. nota 12.

16. V. nota 13.

Din cele de mai sus reiese că descoperirile de pînă acum privind legăturile religioase și economice între Rusia kieviană și Dobrogea se plasează în așezări de pe malul Dunării, adică acolo unde se putea ajunge ușor pe calea apei.

În ceea ce privește legăturile religioase ale Moldovei cu Rusia kieviană se constată că cele mai numeroase dovezi le constituie crucile duble relicviar din bronz, descoperite mai cu seamă în localități din jumătatea nordică a spațiului de la est de Carpați. Pînă acum au fost descoperite 16 asemenea cruci, un număr mult mai mare în comparație cu al celor de proveniență bizantină (doar 4). Unele din aceste cruci au fost aflate în morminte, făcînd parte din inventarul funerar, altele în așezări, în sfîrșit, cîteva sînt descoperiri întîmplătoare. În fond, ele sînt imitații după crucile relicviar bizantine, deosebindu-se de acestea prin faptul că au capetele brațelor rotunjite în formă de medalion și prin inscripțiile vechi slavone, atunci cînd ele există ¹⁷.

După forma lor și după decorație ele au fost clasificate în trei tipuri : A, B, C ¹⁸.

Tipul A cuprinde pe cele mai vechi, fiind datate în perioada : a doua jumătate a secolului al XII-lea, pînă la marea invazie tătară din anii 1240-1241. În general, sînt înalte de circa 8, 4-9,5 cm și au ca reprezentare pe fața principală pe Mîntuitorul Iisus Hristos răstignit, iar pe cealaltă, pe Maica Domnului, în picioare, cu Pruncul pe mîna stîngă. Medalioanele cu sfinți sînt doar în număr de trei și anume la capătul de sus al crucii și în cele două laterale.

Descoperiri de cruci de tipul A s-au făcut la Brăești, Ibănești, Vorniceni, jud. Botoșani, Cucuteni-Băiceni, jud. Iași, Codăești, jud. Vaslui, în orașele Piatra Neamț, Botoșani, Suceavă și Soroca. La acestea se adaugă alte patru exemplare (unul întreg, două jumătăți și un mic fragment) provenind din puncte neidentificate din bazinul superior al Prutului (probabil reg. Cernăuți, R.S.S. Ucrainiană). Crucile de la Brăești, Ibănești și Piatra Neamț au fost găsite în complexe funerare, iar celelalte în așezări, în condiții stratigrafice neprecizate (în cele mai multe cazuri). În cea mai bună stare de conservare se află crucea descoperită în anul 1959 la Ibănești ¹⁹, jud. Botoșani, într-un mormînt. Pe prima față este scena Răstignirii, în care Mîntuitorul poartă nimb crucifer, iar sub picioare se află un *suppedaneum*. Un veșmînt scurt (*colobium*) acoperă corpul de la mijloc pînă la genunchi. În medalioanele din dreapta și din stînga Mîntuitorului sînt busturile Maicii Domnului și al sfîntului Ioan Evanghelistul, iar în cel de sus, bustul unui sfînt greu de identificat.

17. I. Barnea, *Creștinismul pe teritoriul Moldovei în secolele III-XIII*, BOR, 106, 1988, 1-2, p. 131.

18. Crucile de tip rusesc din Moldova au fost publicate de Dan Gh. Teodor, *Obiecte de cult din secolele XII-XIII pe teritoriul Moldovei*, MMS, 51, 1975, 1-2, p. 77-93; V. Spinei, *Les relations de la Moldavie avec Byzance et la Russie au premier quart du II-e millénaire a la lumière des sources archéologiques*, Dacia N.S., 19, 1975, p. 235-242; V. Spinei — Gabriela Coroliuc, *Date cu privire la circulația unor obiecte de cult din secolele XII-XIII*, SCIVA, 27, 1976, 3, p. 319-330; V. Spinei, *Moldova în secolele XI-XIV*, p. 104-112, 223-224; I. Barnea, *Arta creștină*, vol. II, p. 190-205; idem, *Creștinismul pe teritoriul Moldovei*, p. 131-136.

19. Dan Gh. Teodor, *op. cit.*, p. 79-80, nr. 3, fig 3 a-b; V. Spinei, *Dacia N.S.* 19, 1975, p. 236-242, fig. 5/1 a-b; I. Barnea, *Arta creștină*, vol. II, p. 190-191; idem, *Creștinismul pe teritoriul Moldovei*, p. 132, fig. 17.

Pe cea de a doua față a crucii se află la mijloc Maica Domnului cu Pruncul Iisus pe brațul stîng. În medalionul de sus și cele laterale se află busturi de sfinți greu de identificat.

Pe unele cruci se află inscripții slavone greu lizibile, imitate de meșterii artizani fără să le cunoască sensul. Pe un fragment de cruce provenind dintr-o localitate necunoscută din nordul Moldovei se află deasupra capului lui Iisus abrevierile IC XC.

În categoria crucilor din grupa A ar putea fi încadrată o cruciuliță simplă cu dimensiunile de 9,4 × 6,9 cm, decorată pe una din fețe cu Răstignirea Mîntuitorului, pe cealaltă cu Maica Domnului cu Pruncul și în plus, trei busturi de sfinți în medalioane. Ea a fost descoperită la Fundu Hertei (com. Pomîrla, jud. Botoșani)²⁰. Încadrarea ar fi justificată de dimensiunile și asemănarea uneia din fețele sale cu imaginile de pe celelalte engolpioane.

Răspîndirea cea mai mare a crucilor relicviar de tip A se constată în cnezatele de Kiev și Halici-Wolinia, unde erau și atelierile în care se produceau. Piese izolate se află și dincolo de granițele Moldovei, în Transilvania²¹, Ungaria²², Polonia²³, Cehoslovacia²⁴ și chiar Suedia²⁵. Ca și în Moldova, ele au pătruns pe calea schimburilor comerciale și erau purtate de preoți sau credincioși mireni. S-a presupus, de pildă, că crucea de la Brăești, găsită într-un mormînt lângă vechea biserică de lemn, și cea de la Piatra Neamț, aflată într-un mormînt lângă temeliala bisericii sîntului Ioan din acel oraș, au aparținut unor preoți, înmormîntați, de obicei, lângă temeliala bisericilor unde slujiseră²⁶.

Crucile de tip B sînt mai tîrzii, adică din prima jumătate a secolului al XIII-lea, mai degrabă în perioada imediat precedentă (unul sau două decenii) mării invazii tătare din 1240 asupra Kievului. Ele au pe o față scena Răstignirii Mîntuitorului, pe cealaltă pe Maica Domnului, îmbrăcată într-o tunică lungă (*maphorion*) și cu mîinile la piept în atitudine de rugăciune; medalioanele cu busturi de sfinți se află la toate cele patru capete ale brațelor crucii. Ele sînt de dimensiuni mai reduse: 8,3 × 5,6 cm.

Unele au inscripții în relief cu litere întoarse, semn că au fost imprimate în pozitiv, nu în negativ, cum ar fi fost normal; altele au doar motive decorative nedefinite. Crucile de tipul B au fost descoperite la Cîndești, jud. Neamț, Trifești, jud. Iași, Piatra Neamț (Bitca Doamnei), Suceava-Șipot, Cîrjoaia, com. Cotnari, jud. Iași, Căbești, com. Podul Turcului, jud. Bacău (exemplar fără inscripție).

20. V. Spinei, *Moldova în secolele XI-XIV*, p. 109.

21. M. v. Bărâny-Oberschall, *Byzantinische Pektoralkreuze aus ungarischen Funden* (Forschungen zur Kunstgeschichte und cristlichen Archäologie, 2), Baden-Baden, 1953, p. 229, fig. 73, a, c.

22. M. v. Bărâny-Oberschall, *op. cit.*, p. 229, 249 și fig. 73, b, d, e; L. Gerevich, *The Art of Buda and Pest in the Middle Age*, Budapeșt, 1971, p. 28 și pl. 16/45.

23. A. Zaki, *Archeologia Malopolski wozesnosredniouwiecznej*, Wroclaw-Varsava-Cracovia-Gdansk, 1974, p. 337, fig. 286.

24. B. A. Ribacov, *Remeslo drevnei Rusii*, Moscova, 1948, p. 477-478.

25. E. Floderus, *Fornvännan*, 23, 1928, p. 105-106, fig. 63; C.R. af Ugglas, *Fornvännan*, 30, 1935, p. 78-79, fig. 2; cf. V. Spinei, *Dacia N.S.* 19, 1975, p. 241.

26. Dan Gh. Teodor, *MMS*, 51, 1975, 1-2, p. 77-78; I. Barnea, *BOR*, 106, 1988, 1-2, p. 132-133.

Exemplarul cel mai bine păstrat a fost descoperit la Cindești²⁷, jud. Neamț, într-un mormînt din cimitirul unei străvechi biseri cu de lemn, azi dispărută. El se aseamănă pînă la identitate cu cel descoperit lîngă cetatea Noviodunum-Isaceea, din Dobrogea. În centru, pe fața principală, este Mintuitorul răstignit, purtînd nimb cruciger și îmbrăcat în *colobium*, ca și pe crucile de tip A, cu picioarele sprijinit pe *suppedaneum*. Deasupra capului lui Iisus sînt scrise literele IC XC, iar sub brațele sale textul în limba slavonă: «Crucea ne este laudă»; Кр(е)с(т)ъ намъ ꙗвлѣа. Pe brațul orizontal al crucii, medalionul din stînga o reprezintă pe Maica Domnului, indicată și de litera B, din *Bogorodnița* (= Născătoare de Dumnezeu), iar pe cel din dreapta pe sfîntul Ioan Evanghelistul (inscripția ЯГН = Яг(юс) Н(одны). În medalionul de sus al brațului vertical este sfîntul Nicolae (inscripția НИКОЛ), iar în cel de jos, sfîntul Grigorie sau Gheorghe²⁸ (a fost citită inscripția ГРИГОР). Pe fața celei de a doua jumătăți, în afară de figura centrală a Maicii Domnului, reprezentată în picioare, purtînd nimb și cu mîinile ridicate deasupra pieptului în atitudine de rugăciune, sînt cele patru medalioane indicînd numele sfinților: Petru (sus), Vasile (jos), Cosma (stînga) și Damian (dreapta). De o parte și de alta a Maicii Domnului se află inscripția slavă: «Născătoare de Dumnezeu, ajută!» (С(в)ѣта ѿ Бог(о)дице помаган).

Specialiștii sînt de părere că crucile de tip B au fost produse în atelierele kieviene, de unde apoi s-au răspîndit pe o mare zonă în Europa.

Inscripțiile de pe engolpioanele de tip A, B sînt cele mai vechi dovezi de scriere slavă pe teritoriul Moldovei²⁹.

Cruci duble relicviar vechi rusești de tipul C au fost descoperite pînă acum în Moldova doar două exemplare și acestea fragmentare; ele datează din perioada de după marea invazie tătară din 1240-1241 și anume din secolele XIII-XIV. Caracteristic la ele este faptul că centrul crucii a fost lărgit pentru a face loc figurilor Maicii Domnului și sfîntului Ioan Evanghelistul, de-a dreapta și de-a stînga Mintuitorului răstignit. Pînă acum nu se cunosc decît exemplarul fragmentar, descoperit pe teritoriul satului Cîrjoaia³⁰, com. Cotnari, jud. Iași și un fragment mai mic de la Ghireni³¹, com. Cotușca, jud. Botoșani. De remarcat că ele au patru medalioane, deci derivă din tipul B.

Dar în afară de crucile încadrate în cele trei tipuri amintite au mai fost descoperite cruciulițe simple și duble din bronz, altele simple de piatră, în regiunea Cernăuților, pe cursul inferior al Prutului³². Ele sînt dateate tot în perioada anterioară mării invazii tătare.

La fel ca și în Dobrogea, crucile descoperite pe teritoriul Moldovei au fost achiziționate de populația locală pe calea comerțului. Ele au apar-

27. Dan Gh. Teodor, *op. cit.*, 84-84; V. Spinei, *Dacia N.S.* 19, 1975, p. 236-240, 241, fig. 7/1; idem, *Moldava...*, p. 109-110, fig. 26/1; I. Barnea, *Arta creștină*, II, p. 200-201; idem, *BOR*, 106, 1988, 1-2, p. 133-134.

28. I. Barnea, *op. cit.*, p. 134.

29. V. Spinei, *Dacia N.S.* 19, 1975, p. 241; idem, *Moldova*, p. 110.

30. Dan Gh. Teodor, *MMS*, 51, 1975, 1-2, p. 86-87, nr. 5, fig. 7, 2; V. Spinei, *Dacia N.S.* 19, 1975, p. 236, 240, fig. 6, 1; I. Barnea, *Arta creștină*, II, p. 204-205; idem, *BOR*, 106, 1988, p. 134, fig. 27.

31. Dan Gh. Teodor, *ibidem*, p. 87, nr. 6, fig. 7, 3; V. Spinei, *ibidem*, fig. 7, 3; I. Barnea, *ibidem*.

32. V. Spinei, *Moldova...*, p. 109-110; 234.

ținut autohtonilor, nu rușilor, așa cum s-a spus uneori³³ și nici nu arată o prezență ori stăpânire rusească în Moldova. Unele izvoare istorice aduse în sprijinul unei stăpâniri rusești s-au dovedit ca false, iar teoriile acestea au fost inventate în vremea când țarismul rusesc avea nevoie să justifice ocuparea unor teritorii moldovene. Cruci vechi rusești, asemănătoare celor din Moldova, au fost descoperite în Transilvania, Ungaria, Polonia, Cehoslovacia și chiar Suedia³⁴, deci în teritorii care n-au fost supuse vreunui stat rusesc.

Prezența crucilor rusești, mai cu seamă în părțile de sus ale Moldovei ar putea sugera un început de gravitare a organizațiilor bisericesti spre centrele de la Kiev și apoi Halici, într-o vreme când Bizanțul se făcea mai puțin prezent la Dunăre din cauza populațiilor turanice (pecenegi, cumani, tătari), care tulburau viața pașnică a autohtonilor din sudul Moldovei și din Muntenia. Acestea izolaseră într-o oarecare măsură pe localnici de Patriarhatul de Constantinopol. Kievul și Haliciul reprezentau centre ortodoxe importante, care activau în numele Patriarhatului de Constantinopol. Deși la Dunăre în zona de dincolo de fluviu activa mitropolia Vicinei, totuși aceasta întâmpina greutăți din cauza barbarilor. Unele știri arată că mitropoliții de Vicina preferau din această cauză să rămână mai multă vreme la Constantinopol³⁵. Cu toate acestea rolul lor în rîndul populațiilor barbare nu trebuie minimalizat și o dovadă în acest sens sînt bunele relații pe care le-a avut mitropolitul Luca la începutul secolului al XIV-lea cu alanii de dincolo de Dunăre, intervenind pe lângă împăratul Andronic II Paleologul (1282-1328) să permită trecerea în imperiu a 16.000 dintre ei³⁶.

Pe de altă parte, Patriarhatul de Constantinopol se afla în prima jumătate a secolului al XIII-lea în exil la Niceea, iar dificultățile bizantinilor în vremea existenței Imperiului latin de răsărit (1204-1261) erau mari. De aceea, este explicabil ca în această vreme credincioșii ortodocși români să fi primit ajutor spiritual de la centre ortodoxe apropiate ca Kievul și Haliciul.

Nu știm în ce măsură pătrunderea crucilor vechi rusești în Moldova a fost o chestiune întâmplătoare, adică determinată doar de comerțul negustorilor moldoveni și ruși, ori a fost sprijinită de biserica oficială. Este posibil ca conducerea bisericească moldoveană să fi încurajat aducerea acestor cruci. Deși nu avem știri precise despre existența unor episcopi ortodocși decît din al IV-lea deceniu al secolului al XIII-lea (anul 1234)³⁷, totuși este posibil ca ei să fi existat și mai înainte. Aceștia vor fi sprijinit procurarea de cruci și alte obiecte de cult pentru preoți și restul popu-

33. B. A. Ribacov, *op. cit.*, p. 529; V. Spinei, *Dacia N.S.* 19, 1975, p. 242.

34. V. mai sus notele 21-25.

35. G. I. Brătianu, *Recherches sur Vicina et Cetatea Albă*, Bucurest, 1935, p. 38, 58; V. Laurent, *Le métropolit de Vicina Macaire et la prise de la ville par les Tartares*, RHSE, 23, 1946, p. 225-232; FHDR, IV, p. 155, 193; P.S. Năsturel, *Les tates episcopaux de la métropole de Vicina*, Byz.-neugr. Jahrb., 21, 1972, p. 39.

36. Georgius Pachymeres, *De Michaele et Andronico Palaeologis libri XIII*, rec. I. Bekkerus, Bonn, II, 4, 16, p. 307 = FHDR, III, p. 450-453; G. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 38.

37. DRH, I, 1977, p. 2021; Aurelian Sacerdoțeanu, *Organizarea Bisericii Ortodoxe Române în secolele al IX-lea — al XIII-lea*, St. teol., 20, 1968, 3-4, p. 242-257; A. A. Bolșacov-Ghimpu, *Episcopi ortodocși din Țările Române în secolul al XIII-lea*, GB, 30, 1971, 1-2, p. 118-129.

lației, atît din lumea bizantină, cît și din cea rusească. Întărirea organizării episcopale în Moldova trebuie să fi fost favorizată de procesul de urbanizare în creștere în secolele XIII-XIV³⁸ și, de asemenea, sprijinită de Patriarhatul de Constantinopol, de Kiev și Halici, care nu puteau rămîne inactivi în fața propagandei catolice în rîndul cumanilor și autohtonilor, inițiată de papi și sprijinită de regii maghiari și polonezi³⁹. Episcopii valahi din Moldova au depins atît de centrele bizantine de pe Dunăre, mai cu seamă de Vicina⁴⁰, cît și de Kiev și Halici. Este plauzibil să credem că mai ales episcopii din sudul Moldovei erau în legături strînse cu centrele religioase dobrogene, pe cînd cei din Moldova de sus cu Kievul și Haliciul. Rolul Haliciului (devenit episcopie în al doilea sfert al secolului al XII-lea, dar menționată sigur în 1157) în mediul moldovenesc a crescut după desprinderea cnezatului halician de Rusia kieviană, fiind o consecință pe plan religios a acestui eveniment politic, și mai ales după ridicarea la rangul de mitropolie la începutul secolului al XIV-lea (1303-1305). Deși n-a deținut decît cu întrerupere acest rang în cursul secolului al XIV-lea (1303-1305-1328 ; 1341-1347 ; 1371--), totuși unele izvoare din ultimele decenii arată că partea de nord a Moldovei depindea din punct de vedere bisericesc de dioceza haliciană. Mă refer la unele scrisori din anul 1370 ale papei Urban al V-lea, adresate arhiepiscopilor de Praga, Bratislava și Cracovia⁴¹, precum și la o decizie a Patriarhiei de Constantinopol⁴². Dependența Bisericii Moldovei față de Halici s-a accentuat pe măsură ce Patriarhatul de Constantinopol suferea consecințele căderii teritoriilor bizantine sub turci. Totodată anexarea la regatul polonez a cnezatului de Halici-Wolînina (1349) și recunoașterea de către domnii moldoveni a suzeranității Poloniei au contribuit în mare măsură la întărirea rolului mitropoliei Haliciului în viața bisericească moldoveană.

Dobrogea, însă, n-a fost dependentă decît de Patriarhatul de Constantinopol, iar crucile relicviar și celelalte obiecte amintite de origine rusească au ajuns aici pe calea schimburilor comerciale.

38. V. Spinei, *Moldova...*, p. 218-225.

39. Pentru contextul politic și religios al Moldovei în secolele XIII-XIV, v. mai cu seamă : Șerban Papacostea, *Triumful luptei pentru neatîrnare : întemeierea Moldovei și consolidarea statelor feudale românești*, în vol. *Constituirea statelor feudale românești*, București, 1980, p. 165-193 ; St. Gorovei, *Aux débuts des rapports moldo-byzantins*, RRH, 24, 1985, p. 183-207 ; Ciprian Zaharia, *Iosif I Mușat. Intiitul mare ierarh român*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1987 și recenziea lui Ștefan Gorovei, Anuarul Institutului de istorie și arheologie «Al. D. Xenopol», Iași, 25, 1988, p. 547-559.

40. Emilian Popescu, *Cîteva considerații cu privire la rolul episcopilor din Dobrogea (Scythia Minor) în viața religioasă a Moldovei în secolele IV-XIV*.

41. Eudoxiu Hurmuzaki-N. Densușianu, *Documente privitoare la istoria românilor*, București, 1890, vol. I, 2, p. 160-161, nr. CXXIV.

42. Fr. Miklosich — I. Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, Wien, 1862, II, p. 278-280, 283-284, 528-530 — FHDR, IV, p. 253-259, 268-275 ; Vitalien Laurent, *Contributions a l'histoire des relations de l'Eglise roumaine au début du XV-e siècle*, Bull. de la Section Historique de l'Académie roumaine, XXVI, 1945, p. 165-184 ; idem, *Aux origines de l'Eglise de Moldavie. Le métropolitain Jérémie et l'évêque Joseph*, REB, 5, 1947, p. 158-170 ; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1980, vol. I, p. 259-266 ; v. și studiile indicate mai sus la n. 39, unde poate fi găsită o bibliografie bogată.

PROBLEMA ORGANIZĂRII CULTULUI CREȘTIN ORTODOX ȘI A IERARHIEI BISERICEȘTI PE TERITORIUL ROMÂNIEI PÎNĂ ÎN SECOLELE IX-X

Pr. Prof. ION IONESCU

Unul din aspectele discutate încă în istoriografie, care se referă la vechimea creștinismului românesc, privește organizarea cultului creștin ortodox și a ierarhiei bisericești pe teritoriul țării noastre.

În tratatul de *Istoria României* (1960, I, p. 633) se afirmă despre creștinismul daco-roman că a fost «lipsit de organizare ecleziastică superioară, pe care o va primi mult mai târziu prin filiera slavo-bizantină». Punctul de vedere respectiv fusese exprimat anterior de acad. C. Daicoviciu : «Din caracterul fundamental de noțiuni *elementare creștine* al termenilor religioși de origine latină din limba română și din lipsa termenilor latinești pentru noțiuni religioase mai înalte și de organizare bisericească, mai curînd se desprinde însă o formă *neorganizată* a acestei răspîndiri la nord de fluviu, prin contactul viu și neconținut care a fost... în toate timpurile, între cele două maluri...; creștinismul dacic din sec. II și III, repetăm că, orice s-ar spune, adevărul e că nu putem aduce nici o probă concludentă în favoarea creștinismului la nord de Dunărea de Jos»¹.

H. Mihăescu afirma că «Introducerea liturghiei slave a adus cu sine un sîmbure de ierarhie ecleziastică și o oarecare diviziune teritorială a administrației bisericești cu un personal statornic»², iar P.P. Panaitescu menționa : «cuvîntul *episcopos* n-a dat un derivat în limba română, pentru că în genere poporul nostru a trăit un creștinism primitiv, fără episcopat, într-o țară unde nu erau orașe și deci nu puteau fi episcopi»³. Acad. Al. Rosetti susținea că «terminologia creștină, în afară de termenii latini care denumesc noțiunile fundamentale ale cultului (*biserică, botez, cîș-legi, creștin, cumîneca, Dumnezeu, înger, paști, păgîn, sîn «sfînt»* etc.), este sud-slavă : termenii slavi arată că organizarea cultului s-a făcut în perioada de după secolul al IX-lea»⁴. Afirmatia respectivă este de fapt o nuanțare a afirmației făcute în secolul trecut de prof. Evghenie Golubinski, de la Academia duhovnicească din Moscova, că «românii au fost creștinați de bulgari în sec. IX»⁵.

Am menționat afirmațiile care ne vin din partea unor istorici și lingviști români de seamă, afirmații susținute de alții și de pe alte poziții decât ale stadiului de ipoteze lingvistico-istorice^{5a}.

Vom căuta să supunem afirmațiile ipotetice respective unui examen critic cît mai atent, pentru a reține concluziile care se impun. Pentru aceas-

1. C. Daicoviciu, *Problema continuității în Dacia*, Cluj, 1940, p. 37.

2. H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române pînă în secolul al XV-lea*, București, 1966, p. 96.

3. P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 104.

4. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 286.

5. Evanghelie Golubinski, *Istoria Bisericilor ortodoxe : bulgară, sîrbă și română*, Moscova, 1871, în trad. rom., o parte, de I. Caracivoeanu, apărută sub titlul : *Privire scurtă asupra Istoriei Bisericii române-ortodoxe*, Iași, 1879.

5a. Cf. *L'Observatore Romano*, din 2 aprilie, 1991.

ta ne vom referi mai întâi la organizarea ierarhiei bisericești din perioada dacoromană (sec. II-VI, VII), paleo-creștină, fiindcă în funcție de existența unei ierarhii bisericești avem și un cult creștin organizat.

Desfășurarea vieții creștine, de la începuturile ei din secolul I, a avut loc în cadrul Bisericii, iar prezența vieții creștine a însemnat prezența Bisericii și Biserica a însemnat ierarhie bisericească, disciplină canonică bisericească și cult creștin, centrul său fiind săvârșirea sfintei liturghii în cadrul căreia are loc taina sfintei euharistii, *Cina Domnului*, după cuvântul Mântuitorului : «*Aceasta să faceți spre pomenirea Mea*» (Luca XXII, 19). Să ne gândim la organizarea vieții creștine în timpul Sfinților Apostoli și în special la Sfântul Apostol Pavel, care a organizat comunitățile creștine în biserici și bisericile au fost rinduite sub conducerea preoților, iar preoții sub conducerea episcopilor, cum au fost : Tit în Creta și Timotei în Efes, care au primit prin epistolele care le-au fost adresate de Apostol instrucțiuni precise de pastorație, atât ei cât și preoții și diaconii slujitori.

Primele locașuri de cult creștine pe care le întâlnim menționate în Faptele Apostolilor sint amenajate prin casele creștinilor. După edictul de toleranță din 313 acordat Creștinismului de Sfântul Constantin cel Mare și Licinius se ridică locașuri speciale și de cult creștin, numite *biserici* sau *ecclesii*. Termenul *biserică* în limba română (din grecescul βασιλική, prin filiera latină *basilica*, cu rotacizarea lui *l* intervocalic = *casă împărătească*) a reprezentat în epoca elenistică o sală din palatul imperial, iar în epoca romană locaș public de judecată, tribunal. Începând «din epoca lui Constantin cel Mare»⁶ a dobândit sensul creștin de locaș de rugăciune închinat lui Dumnezeu, Împăratul creștine. În același timp și comunitatea creștină care se ruga în biserică a primit numele tot de *biserică* pe comunități, cu hramul ce-l purta, în timp ce în Apus termenul *ecclesia*, care însemna la început adunarea credincioșilor creștini, a primit, începând din secolul al V-lea și înțelesul de locaș de cult creștin.

Termenul *biserică* (lat. *basilica*) ne trimite la epoca Sfântului Constantin cel Mare (306-337), care a fost un *restitutor Daciae*. Rămânând singur împărat, Constantin cel Mare (324) a început un program de mari construcții strategice și anexiuni teritoriale la nord de Dunăre, care a adus spațiul carpato-danubian sub protecția Imperiului roman regenerat. Monedele bătute sub Constantin cel Mare au pătruns și s-au răspândit în tot spațiul carpato-danubian⁷. Marele val de pământ de apărare, cunoscut sub numele de Brazda lui Novac, în lungime de aproape 700 de km, pornind de la Hinova — Drobeta-Turnu Severin și pînă la Pietroasele, în jud. Buzău, unde avem urmele castrului roman construit în secolul al IV-lea, și care mergea probabil pînă la Barboși-Galați, cuprindea cea mai mare parte a cîmpiei Olteniei și Munteniei. Ca și împăratul Traian, Constantin

6. Th. Capidan, *Basilica*, în *Biserica Ortodoxă Română*, LVI, 1938, 1-4, p. 3-12; P. Aebischer, *Basilica, ecclesia, Etude de stratigraphie linguistique*, în «*Revue de linguistique romane*», XXVII, 1963, p. 119, 164; C. Daicoviciu, în «*Steaua*», 1967, 7, p. 111-113; Hadrian Daicoviciu, *Considerații asupra problemei continuității*, în «*Muzeul Național*», III, București, 1976, p. 43; G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Iași, 1980, p. 93; I. Barnea, *Preocupări ale Sfântului Constantin cel Mare la Dătarea de Jos*, în «*Mitropolia Olteniei*», an. XXXII, 1980, 1-2, p. 32.

7. Ion Barnea — Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare*, București, 1982.

cel Mare a construit podul de peste Dunăre dintre Oescus și Sucidava, inaugurat în iulie 328, cu doi ani înainte de inaugurarea oficială a Constantinopolului, ridicat pe locul străvechiului Byzantion, care avea să supraviețuiască aproape o mie de ani după căderea Romei antice. Podul, de o mare importanță strategică, făcea legătura între Constantinopol și fosta provincie Dacia lui Traian, pînă în platoul Transilvaniei, pe valea Oltului, vechea *via gentium*. Pentru noi românii, timpul acesta al deplasării centrului de greutate al Imperiului Roman din Apus spre Răsărit, al marilor frămîntări ale sinoadelor ecumenice, al limpezirii doctrinei creștine și al generalizării ei este foarte important, fiindcă este timpul nașterii și al formării noastre ca popor român și ca popor creștin ortodox de origine daco-romană⁸.

Pentru Imperiul Roman de răsărit și pentru noua sa capitală, regiunea Dunării de Jos îndeplinea acum un rol important, atît strategic, ca un bastion înaintat de apărare împotriva atacurilor barbare de dincolo de Dunăre, cît și economic pentru aprovizionarea cu grîul, cu sarea și cu bogățiile Deltei. *Limes*-ul danubian și cel dobrogean, *limes scythicus*, devenea prima linie de apărare a capitalei Imperiului⁹.

Cuceririle lui Constantin cel Mare de pe malul stîng al Dunării au transplatat creștinismul și în aceste teritorii, deschizînd calea propagării lui în limba latină în masa daco-romanilor, dovadă că populația de aici continua să vorbească limba latină. Cuvîntul *basilica* > *biserică* (ar. *bāsearicā* / *bisearicā*) pentru locașul de cult creștin și apoi pentru comunitatea creștină în limba română corespunde cu perioada de creștinare în masă a populației daco-romane care datează din epoca Sfîntului Constantin cel Mare. Prin pacea încheiată în anul 332 de Sfîntul Constantin cel Mare cu goții, în urma înfrîngerii acestora de către fiul său, cezarul Constantin, s-a stabilit statutul de drept al ținuturilor din stînga Dunării acordate de Imperiu goților, cu respectarea îndatoririlor, din partea Imperiului, de a le plăti goților *annonae foederaticiae*, considerîndu-i federați ai Imperiului, cu obligația, din partea goților, de a da contingente de ostași, care să lupte alături de armata romană. Teritoriul din stînga Dunării cedat goților, care alcătuia Gothia (Romana), era considerat *de jure* ca aparținînd Imperiului, nu goților, care aveau ca obligație din partea împăratului să acorde libertatea de credință pentru creștini¹⁰. Prin credința lor, creștinii ocrotiți de împărat se considerau romani, de unde cele două stări au devenit sinonime și s-au menținut pînă astăzi în limba română, *legea creștinească* devenind *lege românească*, noțiunile de *creștin* și *român* fiind sinonime în limba română vorbită¹¹. Astfel, «creștinismul latin în Dacia este urmare firească a continuității imperiale la nordul Dunării în veacurile IV-VI și nu opera unor misionari oficiali sau impus de conducători politici. În acest răstimp întreaga romanitate orientală a fost creștinată sub înriurirea culturală a

8. Pr. prof. Ion Ionescu, *Aspecte cu caracter istoric privind Sinodul al II-lea ecumenic legate de ținuturile daco-romane*, în «Glasul Bisericii», an. XL, 1981, 6-8, p. 612.

9. *Ibidem*.

10. Ion Barnea — Octavian Iliescu, *op. cit.*

11. V. Arvinte, *Le nom ethnique «român» et la création du nom de l'état national Românie*, în «Revue, romaine d'histoire», XVI, 1973, 3, p. 439-454; Șerban Papacostea, *Geneza statului în evul mediu românesc*, Cluj-Napoca, 1988, p. 222-235.

Imperiului, pînă la venirea slavilor»¹². Această operă a îndeplinit-o Biserica prin slujitorii ei, preoții și episcopii. În sudul Dunării, în primele secole creștine, exista o organizație bisericească temeinică, cu peste 40 de scaune episcopale, dintre care 15 se găseau pe malul drept al Dunării. Se cunosc 57 de episcopi cu nume latine, dintre care 4 din secolul al III-lea, 23 din secolul al IV-lea, 16 din secolul al V-lea și 14 din secolul al VI-lea¹³. În Dobrogea, Scythia Minor, provincia românească cea mai romanizată, care a aparținut Imperiului Roman timp de șase secole, s-a dezvoltat o înfloritoare viață cultural-spirituală creștină, care a gravitat în jurul episcopiei din Tomis, devenită în secolul al VI-lea mitropolie, cu mitropolitul Paternus (518-520), avînd 14 scaune episcopale sufragane. În jurul anului 290 cunoaștem și numele primului episcop al Tomisului, *Evanghelicus*, din actul martiric al sfinților Epictet și Astion, care au suferit martirajul în cetatea Halmyris de la gurile Dunării, după cum cunoaștem și numele primului preot creștin din Dobrogea, *Bonosus*¹⁴. Dintre cei nouă episcopi atestați la Tomis, patru purtau nume romane: Bretanio, Terentius, Paternus și Valentinianus¹⁵. În Dobrogea s-au descoperit pînă acum peste 33 de bazine din secolele IV-VII, unele cercetate în întregime, altele parțial¹⁶, iar în ultimul timp avem descoperirea și efectuarea săpăturilor și cercetărilor arheologice și ale complexului monastic paleocreștin datat din secolele IV-V de la Slava Rusă¹⁷. Întreagă această situație eclesiastică din Dobrogea, Scythia Minor, face dovada «existenței unei vieți religioase organizate în forme creștine încă din secolul III d. Hr.»¹⁸. O viață religioasă creștină organizată cu biserici, cu preoți și cu episcopi avem în secolul al IV-lea și în Gothia romană, ținuturile de astăzi ale Munteniei și sudul Moldovei și Basarabiei. Comunitățile creștine din Gothia romană erau organizate într-o Biserică ortodoxă, numită «Biserica lui Dumnezeu din Gothia», cum rezultă din «Actul martiric al Sfințului Sava Gotul» (373-374), cu episcopi, cum au fost episcopul Teofil, care a participat la sinodul I ecumenic de la Niceea (325), Ulfila, ucenicul său, care a predicat creștinismul în limbile gotă, greacă și latină, Goddas, got de neam; cu preoți, ca autohtonul Sansala, dintr-un sat de autohtoni, și gotul Gutticas dintr-un oraș (πόλις), poate cetatea Pietroasele (jud. Buzău), unde se crede că a fost și centrul

12. P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 101.

13. H. Mihăescu, *La langue latine dans le Sud-Est de l'Europe*, București-Paris, 1978, p. 319.

14. *Acta Sanctorum*, Iulii, tom. II, 1867, p. 533-551; H. Delehay, *Les martyrs Epictet et Astion*, Acad. Roumaine, *Bulletin de la Section historique*, tom. XIV, Bucarest, 1928, p. 1-5; Raymond Nethhammer, *Epiktet und Astion. Diokletianische Märtyrer am Donaudeelta*, Zug, 1937; *Vieși de sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, p. 151-159.

15. I. Barnea, *Romanismul și creștinismul daco-romanilor*, în «*Thraco-Dacica*», tom. IX, 1-2, 1988, p. 125.

16. Epifanie Norocel, *Episcopul Buzăului, Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, Ed. Episcopiei Buzăului, 1986, p. 94; Adrian Rădulescu, *Bazilici și monumente creștine în contextul etnogenezei românești din secolele III-VII în Dobrogea*, în vol. *Monumente istorice și izvoare creștine*, Galați, 1987, p. 9-77.

17. Andrei Opaît, Cristina Opaît, Teodor Bănică, *Complexul monastic paleocreștin de la Slava Rusă*, în «*Revista monumentelor istorice*», LIX, 1990, 1, pp. 18-28.

18. Ion Barnea, *Din istoria Dobrogei*, II, București, 1968, p. 465.

puterii lui Athanaric¹⁹. Cu un regim asemănător celor din Gothia romană, este de considerat că vor fi fost și comunitățile creștine din celelalte provincii, ca Transilvania, unde cercetările arheologice din 1968 și 1980 de la Apahida au dus la concluzia că aici a fost un important centru administrativ, militar și religios din secolul V, unde a fost identificat și mormintul unui episcop, iar tezaurul de la Cluj-Someșeni din imediata apropiere ar aparține mai degrabă unei biserici, decât unei principese ostrogote sau gepide cum s-a presupus²⁰. Ruine de bazilici cu ziduri de piatră, ca cea de la cetatea romană Porolissum (Moigrad)²¹, de la Cenad (Morisena, jud. Arad)²² sau de la Slăveni (com. Gostavăț, jud. Olt)²³, dovedesc, alături de alte antichități creștine descoperite pe tot teritoriul țării noastre, din sec. IV-VII, un creștinism organizat cu locașuri de biserici și cu o ierarhie superioară bisericească slujitoare²⁴.

Ca urmare a invaziei hunilor (375-376), ștarea de înflorire a Bisericii creștine din secolul IV de pe teritoriul țării noastre avea să cunoască un regres în secolul următor. Cum spunea Procopius din Cezarea în *De Aedificiis* (= Despre zidiri): «Atila năvăli cu oaste multă, el dărîmă aceste întărituri (= cetăți) pînă la pămînt, fără nici o greutate, și pustii cea mai mare parte a teritoriului roman, fără să întîmpine vreo împotrivire. Însă împăratul Justinian a zidit din nou întăriturile dărîmate»²⁵. Împăratul Justinian (527-565) a organizat arhiepiscopia Justiniana Prima (a. 535) în apropiere de Naissus (Niș, în Jugoslavia), probabil la Tsaricin Grad de astăzi, locul său natal, arhiepiscopie pe care a mutat-o de la Thesalonic, unde era reședința prefecturii, și a pus-o sub conducerea arhiepiscopului Catellianus (Catellio), care avea autoritatea și politică și eclesiastică. Sub jurisdicția sa intrau și cele două cetăți-orășe, Recidiva și Litterata, sedii episcopale, identificate, prima cu Vărădia în Banat, și a doua, cu Palanca Nouă, pe malul Dunării²⁶.

În timpul migrației popoarelor barbare a putut continua pe teritoriul țării noastre o Biserică organizată cu ierarhie slujitoare superioară pînă în secolele IX-X, pînă la introducerea limbii slave bisericești? Istoricii și lingviștii noștri menționați resping această posibilitate, sub motivul, cum

19. Gh. Diaconu, Magda Tzony, *Prezența romană la curbura Carpaților în secolele III-IV*, în vol. *Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților*, Buzău, 1983, I, p. 69-77.

20. Mircea Russu, *Paleocreștinismul nord-dunărean și etnogeneza românilor*, în «Anuarul Institutului de istorie și arheologie «Cluj-Napoca», XXVI, 1983-1984, p. 42.

21. E. Chirilă, N. Gudea, Al. V. Matei, V. Lucăcel, *Raport preliminar asupra cercetărilor arheologice de la Moigrad (Porolissum)*, în «Acta Musei Napocensis», 4, 1980, p. 94-95; Nicolae Gudea-Ioan Ghiuro, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988.

22. Pr. Gh. Cotoșman, *Bazilica romană cu baptisteriu din Urbs Morisena*, în «Biserica Ortodoxă Română», 86, 1968, 3-5, p. 469-685.

23. D. Tudor, *Basilica paleocreștină de la Slăveni-Olt*, în SCIVA, 30, 1979, 3, p. 453-457 și în «Mitropolia Olteniei», 31, 1979, p. 102-105; Pr. I. Ionescu, *Biserica de la Slăveni-Olt*, în «Biserica Ortodoxă Română», 98, 1980, 7-8, p. 827 și urm.

24. Prof. Emilian Ropescu, *Ierarhia eclesiastică pe teritoriul României. Creșterea și structura ei pînă în secolul al VII-lea*, în «Biserica Ortodoxă Română», 108, 1990, 1-2, p. 149-164; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Începuturile vieții creștine pe teritoriul României de azi*, în «Biserica Ortodoxă Română», CVIII (1990), 3-4, p. 63-89.

25. *Fontes Historiae Daco-Romanae* (FHDR), II, p. 461-463.

26. Gh. Ștefan, *Justiniana Prima și stăpînirea bizantină la Dunărea de Jos în secolul al VI-lea*, în «Drobeta», 1, 1974, p. 65-70.

afirmă P. P. Panaitescu, mai întâi lingvistic : «Cuvîntul *episcopos* n-a dat un derivat în limba română, pentru că în genere poporul nostru a trăit un creștinism primitiv, fără episcopat, într-o țară unde nu erau orașe și deci nu puteau fi episcopi»²⁷.

În afară de gratuitatea aprecierii unui «creștinism primitiv» trăit de poporul român, că doar urmele bazilicilor descoperite, îndeosebi cele din Dobrogea, rivalizează în epocă cu cele mai cunoscute bazilici din Imperiul roman, cuvîntul latin *episcopus*, din grecescul *ἐπίσκοπος* (= supraveghetor, administrator), în slava bisericească *jepiskop*, *jepiskup*, a dat în limba română două derivate : *piscup* și *piscupie*, prin căderea lui *e* inițial neaccentuat și cu închiderea lui *o* neaccentuat în *u*, fonetism petrecut în epoca daco-romană (sec. II-VI, VII). Cuvîntul se întilnește și în onomastică și în toponimie : *Piscupești*, *Piscupescu*, *Piscupeasca* etc.²⁸. Din secolul al XVI-lea avem *piscop-piscup* în *Cazania a II-a* a lui Coresi (1581) și în *Palia de la Orăștie* (1581-1582)²⁹. În *Cronica lui Radu Greceanu* se consemnează : «Iar domnul (= Constantin Brâncoveanu) mergînd la Buzău, la ghenarie în 6 zile, au făcut Boboteaza acolo, și cu toată orînduiala ei făcînd slujba în piscupie...»³⁰. Termenul folosit pînă în secolul al XVIII-lea era deci *piscupie* și *piscup*, și nu *episcopie* și *episcop*, care este un neologism venit cu influența bizantino-fanariotă, după Constantin Brîncoveanu, și nu ne vine din slava bisericească, așa cum se afirmă și se fac aprecieri. Din slavă ne vin cuvintele : *popă* (popu) și *vlădică* (vladika).

În Italia meridională se întilnește forma *piskopo*³¹, iar în portugheză *bispo*, alb. *pespek*, magh. *püspök*³². Evoluția în română din *episcopos* în *piscup* și *piscupie* a avut loc pe teren romanic, de vreme ce avem în meridionala italiană *piskopo* și în portugheză *bispo*.

Premisa unui «creștinism primitiv» trăit de poporul român «fără episcopat, într-o țară unde nu erau orașe și deci nu puteau fi episcopi», ce credit științific îi putem acorda ? Istoricii noștri ecleziastici consideră că, de vreme ce în secolele IV-VI multe centre urbane s-au ruralizat pe teritoriul țării noastre, în urma invaziilor popoarelor migratoare, episcopii, conducătorii spirituali ai comunităților creștine, vor fi fost *horepiscopii* și *periodevții* sau *periodeuții*, care au trăit și au activat în mediul rural al obștilor agrare sătești daco-romane și apoi române, după secolul al VIII-lea. *Horepiscopii* (χωρεπίσκοποι) erau episcopii de sat sau de țară (ἡ χώρα, -as = sat) și sînt amintiți în diferite sinoade de prin secolul al IV-lea pînă prin secolele XI-XII, iar *periodevții* sau *periodeuții* (ὁ περίοδευτής, — οὐ < περί + ὀδεύω = a merge în circuit, împrejur, fiind ambulant, nu stabil), cu existența tot de prin secolul al IV-lea, sînt amintiți pînă prin secolele VII-IX. Dacă acești episcopi ajutători și-au exercitat rolul lor și în terito-

27. Vezi nota 3.

28. Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, București, 1963, p. 360; idem, *Dicționar al numelor de familie românești*, București, 1983, p. 367; N. A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, București, 1963, p. 51.

29. Florica Dimitrescu, *Contribuții la istoria limbii române vechi*, București, 1973, p. 202.

30. *Cronicari munteni*, București, 1961, vol. II, p. 30-31.

31. H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române*, (cit. n. 2), p. 97.

32. W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1935, p. 256.

riile din nordul Dunării, se afirmă : «Deși nu avem mărturii istorice-litere despre lucrarea horepiscopilor și a perioadeților în nordul Dunării, adică în Dacia Carpatică (sau Dacoromania), totuși trebuie să admitem că au existat horepiscopi și în satele din acest ținut (nordul Dunării) — inclusiv în teritoriile intracarpătice — subordonați episcopilor care păstora în cetățile de pe malul drept al Dunării sau din Scythia Minor, Dobrogea de mai târziu»³³.

Este greu de admis ipoteza conducerii ierarhice a Bisericii din Dacoromania de către horepiscopi și perioadeți. Mai întâi, acești episcopi inferiori episcopilor lor titulari aveau o lucrare temporară, nu una permanentă. Ei reveneau la centrul episcopiei lor după îndeplinirea misiunii speciale ce li se încredința și rămâneau în subordinea episcopilor lor eparhioți. Misiunea horepiscopilor era de a săvârși cultul creștin și de a face misiune religioasă, «dar nu hirotoneau»³⁴. Altfel trebuie să fi fost realitatea existenței episcopilor și episcopiilor în Dacoromania în timpul migrației popoarelor barbare.

Dacă înfloritoarele așezări urbane din fosta Dacoromania s-au ruralizat după retragerea aureliană și, conform dispozițiilor unor canoane : 6 al sinodului de la Sardica din 343, 57 al sinodului de la Laodiceea, 2 al sinodului al doilea ecumenic din 381, prin care se oprea hirotonia de episcopi pentru sate și orașe mici, nu a însemnat că Biserica din ținuturile nord-dunărene să fie lipsită de episcopi locali și de lucrarea lor ierarhică pentru a se recurge, pe o întinsă perioadă, la episcopi ambulanti, vizitatori sau trecători (*horepiscopi* și *perioadeți*). Va trebui să parcurgem în timp perioada când documentele tac, pînă încep să vorbească, în secolele XII, XIII, XIV, ca să putem să înțelegem realitățile. În timpul ofensivei catolice din Transilvania împotriva «schismaticilor ortodocși valahi», în special sub Inocențiu al III-lea (1198-2116), documentele ne vorbesc de prezența episcopilor de rit ortodox-grecesc în lupta lor de rezistență, alături de voievozii români, pentru afirmarea independenței românilor. La 16 aprilie 1204, papa vorbea de prezența «călugărilor greci», ca și de «episcopi diecezani» în Transilvania. În scrisoarea din 3 mai 1205 către arhiepiscopul de Caloceca menționa prezența unui episcop «de rit grecesc» pe moșile fiilor cneazului Bilea (*Belo cnese*), din Țara Beiușului (*terra filiorum Belo cnese*), care cerea să fie adus sub ascultarea Romei³⁵. Această situație a Bisericii Ortodoxe Române, menționată la începutul secolului al XIII-lea, cu episcopi, călugări și clerici, va fi fost și mai înainte, ea nu s-a născut doar atunci. Obștile rurale sătești și-au ridicat bisericile lor prin mijloacele lor proprii. La rindul lor, obștile sătești adunîndu-se pe văi de ape,

33. Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Începuturile Mitropoliei Transilvaniei*, București, 1980, p. 14, punct de vedere însușit și de Prof. Emilian Popescu, op. cit. (nota 24), p. 159.

34. *Istoria bisericească universală*, manual pentru Institututele teologice, București, 1975, p. 120.

35. DIR A p. 29, doc. 47 ; Șt. Pascu, *Contribuțiuni documentare la istoria românilor în secolul XIII-XIV*, Sibiu, 1944, p. 7-8 ; idem, *Voievodatul Transilvaniei*, I, Cluj-Napoca, 1971, p. 164 ; Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Începuturile Mitropoliei Transilvaniei*, București, 1980, p. 51 ; Radu Popa, *Țara Beiușului*, în «Magazin istoric», XIX, 1985, 7 (iulie), p. 20 ; Pr. I. Ionescu, *Contextul istoric al dobîndirii autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, în «Glasul Bisericii», XLIV, 1985, 5-6, p. 322.

pe culmi de dealuri și munți s-au consolidat în cnezate, în voievodate și apoi în state organizate, în care Biserica a avut importantul rol cunoscut în viața poporului român. Pe tot acest parcurs al istoriei, Biserica a fost prezentă cu slujitorii ei, cu preoții și cu episcopii lor, căci viața Bisericii nu se poate desfășura fără preoți și episcopi³⁶. Cum afirma P. P. Panaitescu, «Nu trebuie însă să trecem cu vederea faptul istoric de primă importanță : că biserica și mănăstirile «au ținut» neamul românesc în fața încercărilor de destrămare ale stăpînirii catolice străine din Transilvania. Biserica ortodoxă română din Transilvania, cea populară și cea cnezială, au păstrat coeziunea românilor față de străini»^{36a}. Autonomiile locale, acele «romanii populare», cum le numea N. Iorga, sînt realități social-politice dezvoltate din epoca obștilor agrare sătești, epoca daco-romană, care au adus cu ele în epoca feudală a voievodatelor românești și viața bisericească organizată, cu biserici, cu mănăstiri și cu slujitorii lor, preoți, călugări și episcopi, care secundează acum autoritatea politică cu cea bisericească, atunci cînd în capitalele voievodatelor lui Gelu, Menumorut, Glad, Seneslau și alții, alături de voievozi se vor instala și episcopi, și Biserica perioadei feudale a luat «locul celei populare», a celei paleocreștine din epoca daco-romană a secolelor IV-VII, a «romaniilor populare», cum arheologic s-a constatat în săpăturile de la Cetățeni, jud. Argeș-Muscel, cetate din timpul lui Seneslau³⁷.

Dacă lingvistic se justifică termenul creștin *piscup*, *piscopie* cu vechimea din perioada paleocreștină daco-romană, din latinul *episcopopus*, întrebarea se pune unde își vor fi avut sediul episcopal acești episcopi autohtoni, de vreme ce cetăți și orașe n-am mai avut în perioada vitregă a migrațiilor barbare ?

Mai întii trebuie avut în vedere că un episcop în funcțiune avea nevoie de o biserică în care să slujească și această biserică trebuie să aibă un regim de mănăstire, deservită de un personal monahal slujitor ajutător. Aceste biserici cu personal monahal vor fi fost modestele schituri de călugări retrase și ascuse prin păduri și prin munți, ferite din calea năvălitorilor barbari. Din personalul acestor schituri monahale vor fi fost recrutați și hirotoniți episcopi, iar așezămîntul acesta monahal devenit sediul unui episcop cu jurisdicție canonică peste un cnezat sau mai multe devenea un episcopat. Această realitate o întîlnim la mănăstirea *Rîmeți*, jud. Alba, unde, în 1978, pe cel de al doilea strat de pictură din biserică, ce ar data din prima jumătate a secolului al XIV-lea, a fost identificat și numele arhiepiscopului Ghelasie, anul 1376, și numele meșterului zugrav, Mihul de la Crișul Alb³⁸. Arhiepiscopul Ghelasie este primul ierarh ortodox român

36. N. Iorga, *Priviri asupra fazelor organizației religioase românești, în țara de la nordul munților*, în «Omăgiu I.P.S.S., Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului», Sibiu, 1940, p. 480-481.

36 a. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 332.

37. Lucian Chițescu, *Cetățeni — important centru politic și cultural al formațiunii românești din secolul al XIII-lea conduse de voievodul Seneslau*, în «Revista muzeelor și monumentelor», 1, 1983, p. 36 ; Cf. Ștefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, IV, Cluj-Napoca, 1989, p. 298-320.

38. Mihai Manolache, *Mănăstirea Rîmeș*, București, 1975 ; Cornel Boambeș, *Conservarea — restaurarea și punerea în valoare a picturilor murale de la biserică mănăstirii Rîmeș — județul Alba*, în «Revista Monumentelor istorice», LIX, 1990, 1, p. 80-90.

cunoscut în teritoriile intracarpătice și dovedește, în secolul al XIV-lea, o organizare bisericească la fel cu cea din teritoriile românești extracarpătice, în frunte cu un mitropolit³⁹, dar organizarea bisericească era veche în Transilvania, întilnită în 1204-1205, «pe moșiile fiilor cneazului Bilea», care duce pînă în secolul al V-lea, la necropola episcopului de la Apahia. Că vechimea primei așezări monahale de la Rîmeți poate fi din vremea daco-romană, contemporană cu Apahia, ne-o justifică etimologia toponimului Rîmeți. În limba română *Rîmeț* (s.m., p. *Rîmeți*), vine din latinul *eremita-ae*, provenit din grecescul *ἐρημίτης*, — οῦ (= singuratic, eremit — *ἐρημία*, -as (*ἡ*) = loc solitar, deșert). Prin căderea lui *e* inițial neaccentuat, cu trecerea următorului *e* din *η* în *i* înaintea unei consoane nazale provocată de *r* precedent, cu deschiderea lui *i* accentuat în *e* și cu asimilarea lui *t* latin + *e*, *i* în *ți*, cuvîntul vine în limba română din epoca daco-romană a secolului II-VI, VII. Cuvîntul românesc *rîmeț*, pl. *rîmeți*, a fost împrumutat și în maghiară : *remete*, ca și *zembeta*, din *sîmbătă*, din lat. *sambatha*⁴⁰. Coriolon Suciu indică peste nouă toponime *Rîmeți* în Transilvania, ca *Rîmeți-Brădești*, transcris în maghiară *Remete-Bredesty*, *Cheia Rîmețului*, *Rîpa Rîmețului*, *Rîmeți* — *Valea Mînăstirii* și altele, aflate nu de parte de Apahida, jud. Cluj, vechiul centru ecleziastic din secolul V⁴¹. În afară de Transilvania, cuvîntul îl avem ca toponim și sub forma *Rîmești* în jud. Vîlcea⁴². Episcopul Teotim al Tomisului, pe la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea a elaborat o scrisoare specială adresată, *eremiților și cenobiților din Scythia Minor*^{42a}, dovadă a existenței *eremiților* pe teritoriul țării noastre, înainte de folosirea termenilor *călugăr*, *monah* și *mînăstire* în limba română. Cuvintele paleocreștine daco-romane : *rîmeț*, *rîmeți* (*rîmeție*, *rîmeții*) au fost acoperite sau contaminate de cuvintele venite prin filiera greco-slavă bisericească oficială : *călugăr* (καλόγηρος, sl. *kalugeru*) și *mănăstire* (μοναστήριον, sl. *monastyri*).

În aceste *rîmeții* din epoca daco-romană au putut rezida episcopii daco-romani autohtoni.

Avînd în perioada daco-romană și în continuare, în perioada română, pînă la introducerea limbii slave în Biserica de la nordul Dunării, o organizație canonică ierarhică, cu preoți și episcopi, în mod firesc am avut și un cult creștin, ortodox, săvîrșit de ierarhia bisericească daco-romană, adică un cult creștin ortodox organizat liturgic, și el nu s-a organizat în perioada de după secolul al IX-lea», cum se afirmă (Al. Rosetti). Cultul creștin are două componente, unul este individual, privat, adică privește nevoile religioase individuale ale creștinilor, iar altul este general, sau colectiv, și privește colectivitatea creștină. Referindu-ne la cultul creștin individual,

39. Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 1, București, 1980, p. 273.

40. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 386.

41. Coriolan Suciu, *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, București, 1967, vol. II, p. 80; Iorgu Iordan, *Nume de locuri românești în R.P.R.*, București, 1952, vol. 1, p. 204, 217.

42. Dimitrie Frunzescu, *Dicționar topografic și statistic*, București, 1872, p. 389; Pr. prof. Ion Ionescu, *Coordonate creștine romano-bizantine în procesul de formare a limbii și poporului român*, în «Biserica Ortodoxă Română», 108, 1990, 5-6, p. 136-138.

42 a. Pr. Prof. dr. Ioan G. Coman, *Scritori bisericești din epoca străromână*, București, 1979, p. 193-194.

constatăm că daco-romanii creștini se rugau (*rogare*), se închinau (*inclinare*), erau botezați (*baptizare*), se cuminecau (*comminecare*, *communicare*), erau cununăți (*coronare*), erau înmormîntați (*in + monumentum*), pentru care se făceau priveghiuri și privegheri (*pervigilare*), cîmînduri (*commandare*, *commendare* = îndeplinirea ritualului prescris pentru morți), pausuri (*repausare*, *pausare*, acoperit de slavul *pomană pomenu*), și la capetele (*capitaire*) rituale de 9 zile, de 40 de zile, de un an și în continuare, se aduceau căpețele (*capitelum*), cuvînt contaminat de slavul *colac*, *colaci* (*kolaci*). Cum se constată, toate cuvintele care denumesc momentele din viața cultică creștină individuală sînt moștenite din limba latină vorbită în fosta Dacie romană.

Cultul creștin general sau colectiv se referă la sărbătorile religioase. Pe lângă *duminică* (*dominica-dies*), sărbătoare care a înlocuit oficial pe «*Dies Solis* în ultimii ani ai secolului al IV-lea»⁴³, păstrăm din epoca daco-romană toate marile sărbători creștine, începînd cu *Paștile* (din pluralul latin *Paschae*, pentru cele trei zile consacrate sărbătoririi *Învierii Domnului*). Legat de *Paști* avem sărbătoarea *Florii*, de la numele sărbătorii păgîne *Florilis* (*Floralia*), pentru *Intrarea în Ierusalim a Mîntuitorului*. *Duminica Cincizecimii* (*πεντηκοστή*, - ἡς (ῆ) (fr. *Pentecôte*), la români e numită *Rusalii* (în ar. *Arusal'e*), prin filiera slavă, care a contaminat daco-romanul *Rusai*, după cum se mai aude izloat în unele zone ale țării, ca în Zarand și Munții Apuseni, unde se întîlnește și forma veche *Flurii* și numele de botez *Flurie*⁴⁴. A doua mare sărbătoare a anului bisericesc după *Paști* este *Crăciun-ul*, cu data fixă la 25 decembrie, devenită prima mare sărbătoare bisericească a anului din secolul al IV-lea, *Anul Nou*. În popor *Crăciunul* a fost socotit adevăratul *Anul Nou*, «avînd unele caractere ce amintesc în chipul cel mai evident de «*Kalendae Januariæ*»⁴⁵, care la români au ajuns *cărinde-corinde*, prin contaminarea slavă, *colinde*. Caracterul *calendelor* (*corindelor*), la populația romanică nord-dunăreană, devenită în masă, începînd din secolul al IV-lea, din timpul Sfîntului Constantin cel Mare, creștină, era creștin, în sensul că vestea marea sărbătoare a *Nașterii Domnului*, iar marea sărbătoare creștină pentru daco-romani a însemnat și prima chemare sărbătorească din anul bisericesc în biserici: *calatio-onis*, care a ajuns în limba română *cărăciune*, iar prin contracție *crăciun* (ar. *cîrciun*, *crîciun*, megl. *cârciun*)⁴⁶. La *Crăciun* avea loc anunțarea în biserici de către preoți a *cărindarului* creștin (*calendaris*), contaminat cu slavul *calendar*. Acum se anunțau creștinilor data *Paștilor*, sărbătoare cu dată schimbătoare, ca și datele sărbătorilor legate de *Paști*: *Floriile*, *Înălțarea*, *Rusaliiile*, precum și momentele legate de viața cultică dintre *Crăciun* și *Paști*: *Cîrnelegile* (*carnem ligat*), timpul cît dura *dulcele* (*dulcius*) *Crăciunului* și cînd se lăsa *săc* (*siccus*) de *carne* (*carnis*) și

43. Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 107.

44. Întîlnite de noi în com. Blăjeni, jud. Hunedoara, în cursul anilor 1943-1946.

45. Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, Iași, 1931, p. 63.

46. Alternanța: *cîrciun*, *crîciun*, *cârciun*, *crăciune*, dovedește că este vorba de etimologia din *calatio-onis*, cu rotacizarea lui *I* intervocalic și cu trecerea lui *t+i* +vocală la *-ci-*, ca în *fetiolus* > *fecior*, *petiolus* > *picior*. De vreme ce în megl. avem *cîrcun* și în ar. avem *cîrcun* — *crîcun*, rezultă că rădăcina cuvîntului este *câr-* (*cărăciune*) și nu *cre-* (*creatione*) susținută de Al. Rosetti, op. cit., p. 555-560).

săcul de lactate și ouă, folosite în «săptămîna albă», *cîșlegi* (*caseum ligat*), după care urmau *păresimile* (*quadragesima*, devenit prin căderea lui *g + e, i*, în latina populară vorbită din sec. IV, *quaresima*)⁴⁷, termen tradus din limba greacă *τεσσαρακοστή* (= patruzecime), timpul de săc (sau *sec*), contaminat cu slavonul *post*, înaintea Paștilor, legat de săcul (sau *postul*) Mîntuitorului de patruzeci de zile, termen menționat la canonul 5 al sinodului I ecumenic (325)⁴⁸. Perioada dintre *Crăciun* și *Paști* este marcată de specificul ortodox al termenilor *cîrnelegi* și *cîșlegi*. Cum se știe, Biserica apuseană nu are *cîșlegi*, fiindcă acolo se folosesc în post lactate și ouă.

Alături de marile sărbători : *Paști* și *Crăciune* păstrăm în limba română din perioada daco-romană și celelalte sărbători creștine cu dată fixă, cu nume vechi grecești sau semite compuse cu latinul *sanctus*) *sînt*, *sîn* : *Sîntămărie* (Mare, la 15 august, și *Mică*, la 8 septembrie) ; *Sînmedru*) *Sanctus Demetrius* (*Ἅγιος Δημήτριος*), nume de sărbătoare care «a pătruns de timpuriu, și anume înainte de pronunțarea vocalei *η* ca *i*»⁴⁹ ; *Sîmpietru* < *Sanctus Petrus* ; *Sîngeorz*, ar. *Sămgorgu*, meg. *Sămgorzu* < *Sanctus Georgius* ; *Sîn Nicoară* (< *Sanctus Nicolas* ; *Sîntoader* < *Sanctus Theodorus* ; *Sîn-vășii* < *Sanctus Vasilius* ; *Sînziene* < *Sanctus dies Johannes*, *Sînt Indrei* < *Sanctus Andréas* — din *Ἀνδρέας*).

Sărbătorile creștine cu numele lor din latina populară vorbită sînt păstrate pînă astăzi în limba română din epoca daco-romană. Dacă în cărțile de cult și în vorbirea uzuală astăzi avem pentru acești termeni populari reversurile lor din slava bisericească, limba de cult oficială în cancelariile domnești și în Biserică, secole întregi, aceasta nu dovedește decît o contaminare lingvistică sau înlocuirea unor termeni creștini vechi daco-romani cu alții impuși oficial prin filiera slavă, cum avem, de exemplu : *Sîmpietru* cu *Sfîntul Petru*, *Sînnicoară* cu *Sfîntul Nicolae* etc.

Termenii slavi n-au făcut decît să înlocuiască sau să contamineze vechii termeni creștini de origine latină în limba română. Terminologia creștină în limba română s-a îmbogățit după adoptarea ca limbă oficială liturgică limba slavă cu termeni noi slavi, ca și cu termeni grecești-bizantini și cu alți termeni primiți ca neologisme. Dar, de aici, nu se poate afirma că organizarea cultului creștin ortodox la poporul român a avut loc după secolul al IX-lea.

Prezența unui cult creștin ortodox organizat din perioada daco-romană dovedește o Biserică organizată, în cadrul căreia se exercita cultul creștin, atît cel general, cît și cel particular, de către o ierarhie organizată cu preoți, cu episcopi și personal ajutător, cu biserici și personal monahal, cu rîmeți și rîmeții, schituri și mănăstiri.

O Biserică organizată a însemnat și o societate organizată social-politic, cu tradiții și cu felul ei propriu de viață, cu obștile sătești agrare în cadrul romaniilor populare ajunse voievodate independente și apoi cu organizare statală. Biserica creștină ortodoxă se dovedește istoric a fi făcut parte integrantă din viața însăși a poporului român cu care s-a identificat de la începutul său ca popor daco-roman.

47. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 170.

48. Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, Arad, 1931, p. 28-29.

49. H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române*, p. 58.

TEOLOGI ORTODOCȘI ROMÂNI FAȚĂ DE RELIGIILE NECREȘTINE *

Pr. drd. NICOLAE ACHIMESCU

Tendința mereu mai accentuată spre unificarea omenirii sub aspect științific și tehnic, economic și social, cultural și spiritual, a determinat și scos în relief o problemă veche, dar mai actuală acum decât oricând, și anume problema raporturilor dintre religiile lumii¹. Dată fiind această situație, este imperios necesar ca activitatea fiecărei religii să fie orientată în permanență spre slujirea și sporirea binelui tuturor, spre o slujire reciprocă reală. Nici un om, nici o comunitate umană și nici o religie nu se mai pot sustrage acestei orientări generale².

Așa se face că, în vremea de azi, se cere cu multă insistență ca fiecare om, mai întâi să aibă ferma convingere că poate contribui și el la soluționarea problemelor care frământă astăzi omenirea, iar apoi să acționeze în această direcție cu mijloacele pe care le are și în măsura în care poate. Fiecare, acolo unde se află, prin cuvânt, dar mai ales prin faptă, e dator să slujească omul, lumea în general, și să înțeleagă că viața sa depinde de slujirea semenilor săi, așa după cum ne spune și Sfântul Evangelist Ioan : «*Noi știm că am trecut din moarte la viață, pentru că iubim pe frați ; cine nu iubește pe fratele său rămîne în moarte*» (I Ioan 3, 14)³.

Alături de preocuparea pentru refacerea unității creștine, care a determinat intensificarea contactelor pe plan ecumenic, se înscrie interesul constant manifestat de creștini pentru promovarea unor relații noi, bazate pe respect reciproc, cu credincioșii altor religii. S-a vorbit și se vorbește tot mai mult de necesitatea dialogului interreligios⁴.

Tocmai de aceea, nici Biserica noastră nu mai poate trăi astăzi izolată, interzicându-și orice contact cu reprezentanții celorlalte religii sau, «polemizînd, adesea în necunoștință de cauză, cu teologii altor religii sau ai altor culte creștine. Trebuie un efort susținut de cunoaștere a specificului și valorii tuturor religiilor, în care atîtea milioane de oameni au crezut și mai cred, căutîndu-și mîntuirea pe alte căi decât acelea indicate

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

1. Diac prof. E. Vasilescu, *Declarații asupra religiilor necreștine*, în «*Ortodoxia*», XIX (1967), nr. 1, p. 134.

2. Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *Servire și proexistență*, în «*Glasul Bisericii*», XXII (1963), nr. 11-12, p. 1019-1020.

3. Mg. A. Grigoraș, *Biserica slujitoare*, în «*Ortodoxia*», XVIII (1966), nr. 2, p. 223; Cf. + Teoctist, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Pe treptele slujirii creștine*, partea I, Ed. Mitropolia Moldovei și Sucevei, M-rea Neamț, 1980, p. 125; Dr. A. Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 356; Pr. prof. D. Radu, *Biserica și lumea*, în «*Îndrumări Misionare*», București, 1986, p. 429 sq.; Dr. A. Plămădeală, *Ca toți să fie una*, București, 1979, p. 424 sq.; Pr. prof. D. Stăniloae, *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, în «*Biserica Ortodoxă Română*», nr. 3-4/1980, p. 409.

4. Cf. Pr. prof. C. Sârbu, *Pentru un dialog interreligios rodnic*, în «*Ortodoxia*», nr. 2/1975, p. 337; George A. Tavard, *Problems of a «Wider Ecumenism»*, în «*Journal of Ecumenical Studies*», vol. III, nr. 3/1970, p. 552; Denise Judand, *Judaisme et christianisme. Dossier patristique*, Paris, 1969, p. 294.

noună limpede de revelația divină. Nu avem dreptul să disprețuim pe acești oameni, ci, dimpotrivă, avem datoria de a ne ruga pentru ei, ca să ajungă la cunoașterea și trăirea adevărului creștin. Pentru aceasta trebuie însă în primul rând să-i cunoaștem, să le studiem doctrina, morala și cultul, să ne apropiem cu înțelegere și bunăvoință de tradițiile lor religioase, fără să ne temem că prin aceasta vom pierde ceva din propria noastră credință, care nu are decît de cîștigat din contactul cu pietatea altor popoare..., în ale căror cărți sfinte pulsează adesea aceeași nevoie adîncă a sufletului omenesc de apropiere și trăire în Absolutul în care «avem viață, ne mișcăm și sîntem» (Fapte 17, 28)⁵.

Teologia ortodoxă română mai nouă, împărtășind această viziune actuală de deschidere a creștinismului spre toate religiile lumii, a căutat prin reprezentanții ei să stabilească «punți» comune de contact și dialog cu acestea. Pornind de la ideea unității întregii umanități prin creație, ca «plămadă» a aceluiași Creator al nostru al tuturor, în lucrări de stric-tă specialitate sau fie chiar numai contextual în cadrul altor lucrări, teologii noștri conturează precis și cu multă înțelepciune premisele și cadrul propice deschiderii spre religiile necreștine în acest dialog al slujirii reciproce, iar, în perspectivă, chiar doctrinar.

1. Unitatea întregii umanități prin creație

În general, se poate afirma că există o societate mai extinsă, universală chiar, care îi înglobează pe toți oamenii, și o societate mai restrînsă, în care sînt cuprinși toți cei pe care îi leagă obîrșia, datinile, interesele și năzuințele comune și care este poporul sau nația. În măsura în care cineva se simte și este responsabil față de poporul în sînul căruia s-a născut și față de țara al cărei cetățean este, în aceeași măsură devine slujitor și apărător al idealurilor general-umane⁶.

Chiar dacă în cadrul mării familii a umanității, în cadrul acestei societăți universale, fiecare popor și, în ultimă instanță, fiecare individ își au specificul și particularitățile lor, totuși, toți și toate se simt legați structural întreolaltă, ca operă a aceluiași Creator a toate. Există o unitate incontestabilă, o unitate de creație, în baza căreia omenirea nu este o «monotonie cosmopolită», ci se prezintă ca o unitate în diversitate⁷. Popoarele sînt membre ale unui singur trup, care este umanitatea, după cum indivizii sînt membrele organismului social, care este poporul. Deci, «un singur trup, dar mai multe membre», fiecare cu specificul său, cu zestrea sa, cu meritele sale, dar toate slujind întregului și ajutîndu-se unele pe altele (Luca 2, 14 ; I Corinteni 12, 12-26 ; Efeseni 2,14-17)⁸.

5. Diac. prof. E. Vasilescu, *O nouă disciplină în învățămîntul nostru teologic*, în «Glasul Bisericii», X (1951), nr. 6-7, p. 20.

6. Pr. lector D. Abrudan, *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, teză de doctorat în teologie, în «Mitropolia Ardealului», XXIV (1979), nr. 1-3, p. 176; Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *Comunitate prin iubire*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 60 sq.

7. † Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 43.

8. Pr. lector D. Abrudan, *op. cit.*, p. 161 ; Cf. Pr. dr. L. Stan, *Rasă și religione*, Sibiu, 1942, p. 26; Pr. prof. D. I. Belu, *Ortodoxia și discriminările rasiale în «Ortodoxia»*, XV (1963), nr. 1, p. 40 sq.; Acad. dr. St. Milcu, *Despre rase și rasism*, București, 1955, p. 10.

Înarmată cu această nouă viziune în abordarea problemei, teologia noastră ortodoxă mai nouă consideră, așadar, că trebuie să luăm ca prim principiu de orientare *unitatea neamului omenesc*, cu cele patru caracteristici fundamentale ale sale : unitatea de origine (Fapte 17, 26), unitatea de esență și de structură trupească și sufletească, unitatea de aspirații și unitatea de destin (I Timotei 2, 4). Această unitate ne ajută să sesizăm și să înțelegem corect multe din aspectele raportului dintre creștinism și celelalte religii ale lumii ⁹.

Ca unitate a întregii umanități, prin actul creației, ea explică în primul rînd, *convergența* în ce privește modul de manifestare și aspirațiile diferitelor religii ale lumii. Cu cît această convergență este mai accentuată, mai mare sau mai vizibilă, cu atît înseamnă că natura umană s-a denaturat și s-a degradat mai puțin după căderea în păcat. Totodată, *divergența* dintre creștinism și celelalte religii ale lumii este cauzată de păcatul strămoșesc. Cu cît această divergență este mai accentuată, cu atît sînt mai pronunțate denaturarea și degradarea naturii umane după căderea în păcat ¹⁰.

De asemenea, avînd în vedere unitatea neamului omenesc, putem înțelege faptul că în sînul creștinismului se pot afla anumite idei și practici înrudite cu cele ale religiilor necreștine, fără a fi împrumutate de la acestea. Cum natura umană este identică în esență și structura ei trupească și sufletească, este firesc ca și aspirațiile și manifestările religioase ale omului să fie pretutindeni aceleași. De aceea, anumite analogii și paralele între creștinism și celelalte religii sînt absolut posibile și firești. Pe aceeași cale, înțelegem de ce creștinismul a împrumutat elemente din celelalte religii ale lumii și din celelalte culturi omenești ¹¹.

În sfîrșit, orientarea aceasta pe baza unității umanității prin creație ne scutește de anumite exagerări în ce privește distanțarea dintre creștinism și celelalte religii ale lumii. Această orientare — însoțită și de o viziune corectă referitoare la urmările păcatului adamic asupra naturii umane — ne ajută să ne dăm seama că, oricît de degradată ar fi o religie, ea tot nu iese din cadrul umanului ¹².

Indiferent cărei religii îi aparțin, oamenii au ca trăsătură fundamentală comună «chipul și asemănarea» lui Dumnezeu din ei. Ei sînt persoane diferite, dar au în comun *chipul și asemănarea*, formînd prin aceasta o unitate. Din acest punct de vedere, întrucît Adam este fiul cel «făcut» al lui Dumnezeu, tot neamul omenesc ce a urmat, e neamul lui Adam. Fiecare urmaș al lui Adam (Facere 5, 5) poartă în sine chipul lui Dumnezeu primit de natura umană în actul creării lui Adam ¹³. Reluînd

9. Pr. prof. C. Sârbu, *Poziții principiale ale Ortodocșilor față de celelalte religii*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4, p. 511; Cf. Pr. O. Căciulă, *Ura de rasă, păcat strigător la cer*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3-4, p. 348.

10. Pr. prof. C. Sârbu, *op. cit.*, p. 511.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

13. Dr. A. Plămădeală, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolit al Ardealului, *Biserica slujitoare*, Extras din rev. «Studii teologice», XXIV (1972), nr. 5-8, Sibiu, 1986, p. 16-17; Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete de dragoste*, III, 25, în «*Filocalia*», trad. de Pr. prof. D. Stăniloae, vol. I, Sibiu, 1947, p. 81-82; Diadoh al Foticeii, *Cuvînt ascetic*, 89, *op. cit.*, p. 379; Cf. Pr. prof. D. Radu, *Învățătura ortodoxă despre Dumnezeu*, în *op. cit.*, p. 204 sq.; Ierod. N. Vornicescu, *Învățătura Sf. Grigorie de Nyssa despre «chip și asemănare»*, în «Studii teologice», nr. 9-10/1956.

vorbirea biblică, oamenii pot spune deci și ei la plural că «am chipul și asemănarea» în înțeles strict de singular, adică unul și același chip, una și aceeași asemănare. Aceasta înseamnă că au în ființa lor un principiu de unitate, deși sînt distincți ca persoane. Ei sînt ontologic purtătorii unui ferment de unitate, care circulă în toți fără să se diminueze și fără să se împartă. Abia după aceea vine, ca o consecință a acestei realități ontologice, modul istoric în care apare unitatea biologică a oamenilor prin originea lor comună în Adam ¹⁴.

Însă ideea de unitate a întregii umanități prin creație, ca premisă a raportului dintre creștinism și celelalte religii ale lumii, o găsim exprimată nu numai în această realitate originară a creării omului după chipul lui Dumnezeu, ci și în alte elemente ale Revelației biblice a Vechiului Testament.

Mulți cercetători de specialitate au constatat în Vechiul Testament un mod de gândire cu totul diferit de ceea ce ei au numit modul grecesc, care este de fapt și modul nostru curent de gândire. Este vorba de așa-numita *gîndire comparată*. În baza acestui mod de gândire, patriarhii, profetii și regii poporului Israel folosesc în vorbire, pentru singular, forme de plural și pentru plural, forme de singular. *Eu* pentru întregul Israel și Israel pentru un singur ins. Un exemplu în această privință îl avem la Numeri 20, 19 : «*Copiii lui Israel i-au zis lui (Edom) : «Noi vom merge pe drumul cel mare ; și dacă noi vom bea din apa ta, eu și turmele mele, eu îți voi plăti prețul ; nu-ți cer altceva decît să trec cu picioarele»* ¹⁵.

Ne punem, desigur, întrebarea în ce ar consta diferența între acest mod de gândire comparată și modul nostru curent de gândire ? Fără îndoială în faptul că noi gîndim prin excludere, alternativ : «sau — sau», adică sau *eu* sau *noi*, pe cînd fiii lui Israel gîndeau prin includere, *eu* și *noi* însemnînd același lucru ¹⁶.

Astfel, putem afirma cu certitudine că această «gîndire comparată» este mărturia incontestabilă și concretă a perpetuării de-a lungul timpului a conștiinței unității neamului omenesc. Și ca expresie a unității neamului omenesc prin creație, ea constituie unul dintre temeiurile teologice biblice ale slujirii reciproce și implicit ale deschiderii creștinismului față de toate religiile lumii.

Unitatea întregii umanități prin creație, după modelul unității treimice, și «gîndirea comparată», ca expresie istorică a acestei unități, implică în mod automat o solidaritate universală. Așadar, cel care spune «eu», o spune pentru sine și pentru toți ceilalți înțelegînd astfel solidaritatea. Omul îi este omului frate. Acest adevăr fundamental este un «datum» original al Revelației divine. Așa a fost înțeles, de altfel, încă de

14. Dr. A. Plămădeală, *op. cit.*, p. 17.

15. Dr. A. Plămădeală, *op. cit.*, p. 18-20. I. P.

16. Dr. A. Plămădeală, *op. cit.*, p. 20 ; Cf. Idem, *Cîteva probleme în legătură cu Ebed Iahve în Deutero-Isaia*, în «*Ca toți să fie una*», București, 1979, p. 448 sq ; Cf. Levy-Brühl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés intérieures*, Paris, 1910 ; Aubrey R. Johnson, *The Vitality of the individual in the thought of Ancient Israel*, Cardiff, 1949, p. 9 ; Em. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912 ; K. Stern, *The Third Revolution*, New York, 1954, p. 257-267.

la creație. Și chiar dacă de-a lungul istoriei au apărut diferențieri, chiar dacă s-a afirmat din când în când singurătatea omului¹⁷, aceste perioade au fost urmate de reveniri la comuniune¹⁸.

Vechiul Testament, ca primă pagină a Revelației biblice, oferă temeiul teologic, deci, al unității întregii umanități prin creație și implicit temeiul solidarității întregii omeniri, al răspunderii unuia pentru altul și al slujirii reciproce pentru refacerea conștiinței unității. După cum s-a văzut, cei vechi exprimau această conștiință prin gândirea și vorbirea comparată. Dar nu numai acest lucru este important, ci faptul că ei trăiau efectiv această conștiință a unității: legea leviratului (Facere 38, 8; Deuteronom 25, 5-10; Rut 4, 5-10; Matei 22, 24; Marcu 12, 19; Luca 20, 28), cei șapte descendenți ai lui Saul care au fost executați pentru a ispăși o crimă a acestuia (2 Samuel 21), cazul relatat în Deuteronom 13, când toată seminția e socotită vinovată pentru greșeala locuitorilor dintr-o cetate și când numai pedepsirea acestora poate aduce iertare lor¹⁹.

Și toate aceste exemple demonstrează faptul că unitatea întregii umanități nu reprezintă o simplă realitate, care se cere doar constatată, ci ea trebuie realmente trăită. Întreaga umanitate, în speță toate religiile lumii, toți credincioșii, indiferent de conținutul credinței lor, sint datori față de ea și nu i se poate sustrage fără consecințe²⁰.

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă — subliniind, de asemenea, această unitate prin creație — că toți și toate sînt ținute în plasa unitară a unor rațiuni ce radiază ca niște fire din Logosul divin și toți se adună, pe măsură ce lucrează și se dezvoltă conform acelor rațiuni, în unitatea Logosului, cu toată bogăția amplificată a lor²¹. Ca atare, este vorba de o unitate a umanității prin creație, care își are temeiul și modelul în uni-

17. În această privință I.P.S. Mitropolit A. Plămădeală luind atitudine împotriva filosofiei existențialiste și teologiei dialectice, ambele generatoare de individualism și izolare, afirmă: «Individualismul a fost generator de drame. Conștiința existențialistă e conștiința dramatică; omul lui Kierkegaard, ca și cel al teologiei dialectice care i-a urmat, s-a crezut un «aruncat», un «părăsit» și un «izolat». În fapt nu numai Dumnezeu i-a fost acestui om un *Das ganz Andere*, cum l-a numit K. Barth, ci și celălalt om i-a fost tot un *Das ganz Andere*... E foarte semnificativ că pe acest teren zdruncinat de ultimele consecințe ale protestantismului individualizant, a apărut, ca o compensație, în căutare de echilibru, Mișcarea ecumenică contemporană, care nu este altceva decît strigătul după unitate, după comuniune, în numele unității ontologice regăsite». Vezi, *op. cit.*, nota 32, p. 22.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*, p. 22-23.

20. *Ibidem*, p. 23.

21. Deci, Rațiunea cea una se face multe rațiuni și rațiunile cele multe sînt o Rațiune. Prin procesiunea binevoitoare, creatoare și susținătoare, la făpturi, Rațiunea (Logosul) cea una se face multe rațiuni, iar prin referirea prin care cele multe se întorc spre Cel Unul și înaintează conform promiei care le călăuzește spre El ca spre principiul lor, sau ca spre centrul unor linii pornite din-el — care era în sine mai înainte punctele lor de plecare și le adună pe toate — rațiunile cele multe se arată ca fiind una»; Vezi, *Ambigua, Ce vrea înțelepciunea cu mine și care este taina cea mare?*, P. G., 91, col. 1081; apud Pr. prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «*Ortodoxia*» XIX (1967), nr. 4, p. 528. Cf. Prof. N. Chițescu, *Paradigmele divine și problemele pe care le ridică ele pentru Teologia Dogmatică*, în «*Ortodoxia*» X (1958), nr. 1, p. 43-44; Pr. Mg. M. Nișcoveanu, *Teologia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în opera «Despre numele divine»*, în «*Ortodoxia*», XVI (1964), nr. 2, p. 254.

tatea Logosului divin creator. Logosul divin creează o unitate unitară și în același timp comunitară²², cu care va comunica prin Revelația Sa.

Vorbind însă de o unitate a Logosului divin, în care se creează toate (Ioan 1, 3), înțelegem și o unitate a umanității, ca operă a Sa, dar și o unitate a Descoperirii Sale²³. Începând cu Revelația divină primordială, dar și bun al tuturor oamenilor, Revelația se continuă evolutiv-istoric în întreaga perioadă a Vechiului Testament, pentru a culmina în Iisus Hristos, care constituie apogeul și împlinirea acesteia. Dar în tot acest timp, ea a fost făcută, de fapt, pentru toți oamenii, ci nu doar pentru un singur popor, pentru o singură comunitate. Așa, de pildă, prin Sfinții Săi Apostoli, Mântuitorul Hristos Se adresa întregii omeniri (Matei 28,19-20).

2. Revelarea lui Dumnezeu în religiile necreștine

Atît de departe mergea odinioară intransigența față de religiile necreștine, încît unii reprezentanți ai creștinismului nu vedeau nimic bun în celelalte religii și chiar atunci cînd trebuiau să recunoască unele elemente pozitive din doctrina, morala și cultul celorlalte religii, le considerau ca «măimutăreli inventate de diavolul pentru a induce în eroare pe credincioșii creștini»²⁴. O astfel de concepție și atitudine au fost, firește, de mult părăsite și înlocuite cu concepția mai largă a *revelației primordiale*, din care au rămas «cărămida» de adevăr în sînul diferitelor religii, și cu concepția *revelației naturale*, în baza căreia reprezentanții unora dintre religiile necreștine au ajuns la cunoașterea adevăratului Dumnezeu, deși erau lipsiți de revelația directă făcută de Dumnezeu prin aleșii Săi²⁵.

Prin recunoașterea unor elemente de credință pozitive sau «valori creștine» în religiile necreștine, teologii noștri nu minimalizează nicidecum caracterul de religie adevărată și plenară al creștinismului. În dorința ei sinceră de a promova noi relații de înțelegere, colaborare și cunoaștere reciprocă, Ortodoxia dovedește că îi este străin orgoliul unici-

22. Cf. Pr. lector, D. Radu, *Aspectul comunitar-sobornicesc al mîntuirii*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 1, p. 100 sq.; Idem, *Mîntuirea în și prin Biserică*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 7-8/1983; Idem, *Mîntuirea, a doua creație a lumii*, în «Ortodoxia», nr. 2/1986; Idem, *Învățătura despre Biserică*, în op. cit., p. 380 sq.; Pr. D. Pogan, *Constituția teandrică a Bisericii*, teză de doctorat, în «Ortodoxia», XXXIX (1987), nr. 1, p. 81 sq. Prof. T. M. Popescu, *Duhul comunitar al Ortodoxiei*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 144 sq.

23. Cf. Pr. prof. I. Todoran, *Asupra revelației primordiale*, în «Ortodoxia» VIII (1956), nr. 1, p. 44 sq.; Pr. prof. D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3; Idem, *Revelația ca dar și iăgăduință*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2; Pr. prof. P. Rezuș, *Învățătura creștină despre structura revelației divine din punct de vedere interconfesional*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 58 sq.

24. Diac. prof. E. Vasilescu, *O nouă orientare în relațiile dintre cultele religioase*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3-4, p. 611; Cf. Asist. Rus Remus, *Concepția despre om în marile religii*, teză de doctorat, București, 1978, p. 184.

25. Diac. prof. E. Vasilescu, *ibidem*; Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului...*, p. 527; Pr. prof. I. G. Coman, *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație, după învățătura Sf. Părinți*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 4, p. 77.

tății²⁶. Avînd un fond revelat unic și plenar, Ortodoxia urmărește să descopere prin reprezentanții ei valorile și tezaurul ei de învățătură dumnezeiască în cadrul dialogului interreligios²⁷.

Celelalte religii ale lumii nu cuprind, așadar, esența adevărului mîntuitor, ci ele conțin doar fragmente din acest adevăr²⁸, fie ca ecou din Revelația divină primordială²⁹, fie ca rod al aceluia Logos spermatikos (Verbum seminale) de care ne vorbește atît de temeinic Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful³⁰, fie drept ceva împrumutat din creștinism. Celelalte religii ale lumii reprezintă un amestec de întuneric și lumină, întrucît în sînul lor se ascunde un oarecare drum al revelației divine, care — deși denaturat sau degradat — totuși oferă indici autentici spre Iisus Hristos³¹.

De aceea, Biserica Ortodoxă n-a respins și nu respinge teoria Sfîntului Iustin Martirul și Filosoful despre acțiunea Logosului spermatikos (σπερματικός λόγος) în lume înainte de venirea Logosului perfect (ὁ πᾶς λόγος) în persoana Mîntuitorului Hristos, teorie prin care acest Sfînt Părinte a căutat să înțeleagă existența unor idei înalte și virtuți reale în religiile necreștine³². De asemenea, teologia noastră ortodoxă nu este împotriva părerii lui Clement Alexandrinul, că religiile anterioare creș-

26. † Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Iisus Hristos, viața noastră*, Sibiu, 1973, p. 75; Pr. lector D. Abrudan, *op. cit.*, p. 65.

27. Pr. prof. P. Rezuș, *Cooperarea Bisericilor creștine cu celelalte religii*, în «Mitropolia Banatului», nr. 4-6, 1972; Diac. prof. E. Vasilescu, *Istoria religiilor*, manual pentru Institutele teologice ale Biseicii Ortodoxe Române, București, Editura Inst. Biblic și de Misiune ortodoxă, 1975, p. 420.

28. Cf. Diac. prof. E. Vasilescu, *Istoria religiilor*, ed. a II-a, Buc., 1982, p. 411. De aceeași părere sînt și alți teologi creștini, considerînd aceste elemente de credință pozitive existente în alte religii drept «valori creștine cuprinse în religiile necreștine». Vezi, Etienne Cornelis, *Valeurs chrétiennes des religions nonchrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions*, Paris, 1965, p. 62; Cf. Jean Danielou, *Dieu et nous*, Paris, 1956, p. 16; *Declaration conciliare sur les relations de l'Eglise avec les religions nonchrétiennes*, în «La Documentation Catholique», nr. 1458/1965, col. 1827.

29. Cercetările etnologice mai noi au stabilit că la toate popoarele așa-zise «primitive» există, de pildă, ideea unei Ființe supreme, care locuiește în cer. De fapt, pe acest fapt și-a întemeiat și Andrew Lang teoria despre religia preanimistă; cf. A. Jeremias, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Zweite Auflage, München, 1924, p. 18. Tot la fel marele etnolog catolic W. Schmidt, în lucrarea sa celebră *Ursprung der Gottesidee*, 12 vol., Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster I. W., 1912-1955, a arătat că la popoarele așa-zise «primitive», ca de exemplu pigmeii și yamanii din Țara de foc, există ideea unei Ființe supreme, căreia i se aduce un cult simplu și curat, precum și o morală destul de înaltă și în strînsă legătură cu religia, pe cînd alte popoare, cu o cultură materială superioară, reprezintă o vădită decadentă religioasă și morală; Cf. Diac. prof. E. Vasilescu, *Istoria religiilor ca știință*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 5-6, p. 328-331.

30. *Apologia I Pro Christianis*, 46, col. 397 C; *Apologia a II-a Pro Christianis*, 10; P. G., 6, col. 460 C; Cf. Clement Alexandrinul. *Cuvînt îndemnător către elini*, P. G. 8, col. 49 C; Idem, *Stromata I*, 5, P. G., 8, col. 728 A și 717 D — 720 A; Tertuțian, *Apologeticum* 17, P. L., 1, 433.

31. Pr. prof. C. Sârbu, *Poziții principiale...*, p. 519-520.

32. Cf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Triton*, P. G., 6, col. 472 A-800 D, iar în rom. în col. «Izvoarele Ortodoxiei», trad. de Pr. dr. O. Căciulă, București, 1941, cap. LXIX și LXX, p. 162-166; Pr. prof. I. G. Coman, *Patrologie*, manual pentru Inst. Teologice, Buc., 1956, p. 52-53; Idem, *Teoria Logosului în Apologiile Sfîntului Iustin Martirul și Filosoful*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3, p. 387-391.

tinismului au fost pregătitoare sau «pedagog»³³ spre Hristos și nu consideră greșită nici afirmația lui Tertulian că sufletul omenesc este «în chip natural creștin»³⁴. Dar, toate acestea și alte păreri similare ale Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești, ca și acelea ale unor teologi ortodocși români care afirmă că «Dumnezeu este activ și dincolo de frontierele creștinismului»³⁵, că «Logosul este prezent pretutindeni în creație prin puterea Sa»³⁶, că religiile necreștine conțin «simburi de adevăr»³⁷ sau «fragmente»³⁸ din adevărul mintuitor, pot fi socotite «numai ca teologumene rezultate din libertatea teologului, care nu e bine să fie încătușat de dogme decât în puncte esențiale, în rest avînd posibilitatea de a gândi în marginea dogmei»³⁹.

Se impune, totuși, în acest context să deosebim, așa cum au făcut deja unii dintre Părinții Bisericești⁴⁰, între «religie ca fenomen social, care conține credințe și obiceiuri ce nu consună cu adevărul revelat, adică al credinței creștine, și religia ca «trăire personală» potrivit Logosului din revelația naturală»⁴¹. Astfel, oameni ca Socrate, Heraclit din Efes, pe de o parte, iar Avraam, Anania, Azaria și Misail, profetul Ilie, pe de altă parte⁴², au fost «creștini», însă elementul creștin pe care astfel de oameni l-au profesat sau îl profesază nu a fost inspirat din contextul religios din care ei au trăit, ci prin revelare naturală, lăsîndu-se conduși de Logosul divin, prezent în fiecare ființă umană. În acest fel ei au posibilitatea să participe anticipativ și potențial la revelația în Iisus Hristos⁴³.

Legat de aceasta, se pune, neîndoielnic, întrebarea: în ce măsură creștinismul, ca religie revelată prin excelență, poate deține o originalitate sau se deosebește de celelalte religii?

Desigur, nu poate fi vorba despre o originalitate absolută sau totală și nici despre o independență absolută sau totală a creștinismului față de celelalte religii ale lumii. Aceasta, întrucît supranaturalul, respectiv harul divin, presupune naturalul, adică natura umană, se leagă de natura umană și se clădește pe ea, formînd împreună un întreg. Tocmai de aceea, adevărurile divine supranaturale se pot lega de adevărurile revelației divine naturale, la care sînt părtași și necreștinii. Mai mult decît atît, revelația divină supranaturală cuprinde și adevăruri din reve-

33. Clement Alexandrinul, *ibidem*; Cf. Pr. asist. Al. I. Stan, *Biserica Ortodoxă și religiile necreștine. Considerații...*, p. 189-190; Vezi, în același context și A. Yannoulatos, *Various Christian approaches to the other religions*, Ed. Porluthenies, Atena, 1971, p. 16-17.

34. *Apologeticum*, loc. cit.; Cf. Pr. prof. C. Sârbu, *Poziții principiale...*, p. 513-514.

35. Pr. prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului...*, p. 527.

36. Pr. prof. I. G. Coman, *Prezența Mintuitorului Hristos...*, p. 77.

37. Asist. Remus Rus, *op. cit.*, p. 185.

38. Pr. prof. C. Sârbu, *Poziții principiale...*, p. 519.

39. Diac. prof. E. Vasilescu, *Cadrul și perspectivele dialogului interreligios*, în «Ortodoxia», nr. 1, 1971, p. 136-137.

40. Vezi Drd. Remus Rus, *Poziții creștine față de religiile necreștine*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 2, p. 265-266.

41. Asist. Remus Rus, *Concepția despre om...*, p. 185.

42. Pr. asist. Al. I. Stan, *Biserica Ortodoxă și religiile necreștine...*, p. 190; Vezi spre edificare și Robert Joly, *Christianisme et Philosophie. Etudes sur Justin et les Apologètes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles, LII, 1973, p. 153-160.

43. Asist. Remus Rus, *op. cit.*, p. 185.

lația divină naturală, de unde rezultă că specificul creștinismului constă în faptul că umple natura umană de un spirit nou și o ridică la un nivel superior, la deplinătate ⁴⁴.

Oamenii de pretutindeni pot ajunge la o cunoaștere a lui Dumnezeu pe cale naturală, aceasta însemnând că pot distinge, prin detașare, o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu din lucrurile create ale universului (Romani 1, 20), din mărturia conștiinței morale (Romani 2, 14-15), sau prin contemplarea sufletului uman, pot ajunge la credința în Dumnezeu ca arhetip al acestuia ⁴⁵. Astfel, predica din Areopag a Sfântului Apostol Pavel (Fapte 17, 22-34) reprezintă un minunat exemplu de folosire a premiselor revelației naturale intuitive în scopul descoperirii adevărului ultim sau mai degrabă a înțelegerii celei mai adecvate a ceea ce este dat, dar din pricina necunoașterii este greșit interpretat. Cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă mai ales datorită legăturii imediate existente între om și Dumnezeu «căci în El trăim, ne mișcăm și sintem... precum au zis și unii dintre poeții voștri (aici Sfântul Pavel se referă la greci), căci ai lui neam și sintem» (Fapte 17, 28) ⁴⁶.

Așadar, Sfântul Apostol Pavel recunoaște în Areopag că, prin adorarea Dumnezeului celui necunoscut, grecii adoră, de fapt, pe Dumnezeul cel adevărat (Fapte 15, 22 sq). De altfel, însuși Vechiul Testament admite posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu de cei ce se află în afara revelației speciale, cum au fost : Melchisedec, Balaam etc. (cf. Ecclesiast 15, 7-8). Acestora li se recunoaște posibilitatea de a-L fi cunoscut pe Dumnezeu prin revelația cosmică sau naturală, respectiv prin însăși lucrarea lui Dumnezeu, de a fi cunoscut că Dumnezeu este cauza tuturor, fără a cunoaște planul dumnezeiesc ⁴⁷. Fără îndoială, în această cunoaștere omul este secondat și de harul divin sau de lumina pusă în inima sa pentru a vedea măreția lucrurilor sale (Ecclesiast 15, 8). Ceea ce înseamnă că există și un har ce ține de dreapta viețuire naturală. Astfel, este necesară acceptarea harului divin pentru ca necreștinii să poată fi înălțați în mod potențial și anticipativ întrucîtva la taina mîntuirii care constă dintr-o iluminare și înțelegere tainică a lui Dumnezeu, a cărei manifestare vizibilă este iubirea de Dumnezeu și de aproapele ⁴⁸.

În urma confruntării cu religia și gîndirea greacă, tradiția primară și mai ales apologetică a Bisericii Creștine a remarcat posibilitatea cunoașterii naturale și, deci, parțiale a adevărului revelat în afara tradiției creștine revelate, lucru confirmat, de altfel, și în învățătura revelată a Nou-

44. Pr. prof. C. Sârbu, *Poziții principiale...*, p. 517.

45. Asist. Remus Rus, *Ibidem*.

46. *Ibidem*, p. 186.

47. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre statui*, P. G., 49, col. 112: «Scitul și barbarul, indianul și egipteanul nu puteau, în vechime, să se împărtășească de adevărurile cuprinse în legea scrisă a Vechiului Testament, necunoscînd limba în care acesta a fost scris. Astrele fără număr însă, care împodobesc bolta cerului, plantele și ființele care viețuiesc pe pămînt, viețuitoarele mărilor și păsările cerului, sint capitole ale cărții celei mari, universul, în care citesc deopotrivă incuții și înțelepții, săracii și bogății, stăpîinii și slugile. Sciții și barbarii găsind fiecare acolo cunoștințele pe care sufletul său le dorește despre Dumnezeu», apud Prof. Iustin Moisescu, *Sînta Scriptură și interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom*, p. 20, în «Candela», LII (1942), p. 135.

48. Asist. Remus Rus, *op. cit.*, p. 185.

lui Testament : «*Ci, în orice neam, cel ce se teme de El și face dreptate este primit la El*» (Fapte 10, 35), sau «*Ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu e departe de fiecare dintre noi*» (Fapte 17, 27)⁴⁹.

Extinzînd puțin această sferă se poate afirma că atitudinea creștină față de religia greacă poate fi aplicată și în cazul celorlalte religii necreștine și, ca atare, și «contextul circumstanțial al acestora poate sluji ca mediu în care cunoașterea naturală, cunoaștere care e ajutată de harul divin, să ajungă la perceperea parțială a adevărului revelat»⁵⁰.

Cel puțin în contextul religiilor teiste (iudaismul și islamul, alături, desigur, de creștinism), posibilitatea unei revelații divine și cunoașterii a acesteia nu poate fi nicidecum negată. În ce privește această posibilitate în cadrul Vechiului Testament nu este necesar să intrăm în detalii, întrucît se știe foarte bine că ea este un adevărat «pedagog» spre Hristos, spre revelația deplină (Galateni 3, 24)⁵¹, păstrîndu-și caracterul de «praeparatio evangelica», rămînînd validă însă doar la acest nivel.

De asemenea, referitor la Coran, se știe că un sfert din conținutul său cuprinde istorisiri și învățături luate din Scripturile creștine și iudaice⁵². Mahomed, nu numai că a luat texte din Sfînta Scriptură, dar consideră că aceste texte sacre sînt de origine divină. Astfel, «Mahomed nu numai că a fost convins de adevărul divin revelat în aceste Scripturi, dar le-a folosit ca punct de referire pentru a-și consolida mesajul său pe temelii cît mai autentice divine...»⁵³.

Însă, chiar dacă există și se acceptă posibilitatea unei revelații naturale și în cadrul religiilor necreștine, chiar dacă admitem o cunoaștere a lui Dumnezeu pe cale naturală în sînul celorlalte religii și chiar dacă islamul și mai ales iudaismul cuprind — mai mult sau mai puțin — însăși revelația directă a lui Dumnezeu, totuși revelația pe care aceste religii o posedă e depășită de Revelația dumnezeiască deplină, unică și sublimă, în Iisus Hristos.

Revelația în Iisus Hristos este *Revelația divină plenară*, în sensul că ea nu mai poate fi îmbunătățită sau desăvîrșită, precum și că nici nu mai este de așteptat în viitor o revelație nouă, adică alta, pentru omenire. Această Revelație plenară în Hristos este nu numai o sumă de învățături sau adevăruri, ci ea cuprinde și o ordine nouă de viață așezată în Domnul nostru Iisus Hristos, adică plinătatea adevărurilor creștine și a harurilor mintuitoare⁵⁴.

49. *Ibidem*, p. 191.

50. *Ibidem*.

51. Cf. Drd. Remus Rus, *Scrierile sacre ale marilor religii*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 1, p. 66-82; Diac. prof. E. Vasilescu, *Sfînta Scriptură și literatura sacră a celorlalte religii*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 3, p. 356-377; Pr. prof. VI. Prelipeanu — Gr. T. Marcu, *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii. Unitatea Sfintei Scripturi, teme pentru interpretarea hristologică a Vechiului Testament*, în «Studii teologice», XXIII (1971), nr. 1-2, p. 31-73; Pr. prof. VI. Prelipeanu, *Sfînta Scriptură, cartea de căpetenie a preotului*, în «Studii teologice», I (serie nouă) (1949), nr. 7-8, p. 487-500 ș. a.

52. Cf. A. Vincent, *Islam*, C.T.S., Westminster, London, 1969, p. 9; William Muir, *The Coran. Its composition and teaching and the testimony it bears to the Holy Scriptures*, London, 1896, p. 72-215.

53. Asist. Remus Rus, *Concepția despre om...*, p. 183.

54. Pr. prof. C. Sârbu, *Poziții principale...*, p. 520-521.

Dacă revelației precreștine îi revine doar o deplinătate relativă și un caracter propedeutic, Revelația în Hristos este absolut deplină, desăvârșită și dată pentru toate timpurile. Apărută «*la plinirea vremii*» (Galateni 4, 4), ea reprezintă încheierea și coroana revelațiilor divine anterioare, lucru despre care ne asigură însuși Mîntuitorul: «*Să nu socotiți că am venit să stric legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc*» (Matei 5, 17)⁵⁵. Cea care o păstrează însă și veghează permanent pentru dăinuirea ei nealterată pînă la sfîrșitul veacurilor este Biserica în care Hristos însuși este prezent. Biserica este aceea care, prin misiunea ei (Matei 28, 19-20), o pune la dispoziție tuturor aceluia care doresc și vor dori să se împărtășească din ea pînă la a doua venire a Mîntuitorului, înconjurat de îngeri și plin de slavă dumnezeiască (cf. Romani 11, 15, 26; Marcu 8, 38; Luca 9, 26).

3. Religiile necreștine și Biserica lui Hristos

A devenit tot mai evident faptul că aprofundarea sensurilor superioare ale Evangheliei lui Hristos cîștigă astăzi mult prin îmbogățirea spiritului uman, datorită progresului modern care face să se actualizeze în mod apreciabil latențe umane care pînă acum stăteau adormite. Pe de altă parte, această îmbogățire și actualizare nu se realizează în grupuri umane închise în granițe înguste, ci într-o foarte largă circulație de idei, de moduri de abordare a problemelor vieții. Acest fapt devine și mai concludent cînd se știe cît de mult s-a atrofiat umanul în triburile care au trăit închise în insule izolate în mijlocul oceanelor. De aici rezultă că Biserica însăși trebuie să fie într-o comunicare vie cu întreaga omenire, cu toți oamenii, indiferent de credința lor. Biserica crește și se îmbogățește uimitor în timpurile mai noi prin trăirea ei în orizontul universal⁵⁶.

Imaginea unei Biserici închise era legată, în trecut, desigur, și de viziunea statică, a Bisericii despre Dumnezeu și lume, ea străduindu-se să o țină pe aceasta neschimbată, pentru că așa vrea Dumnezeu. În contrast cu această viziune, astăzi sînt destule conștiințe creștine care realizează ca această concepție trebuie să fie înlocuită cu o alta despre o Biserică deschisă, fără granițe rigide și fără planuri de luptă împotriva celor din afara ei și a lumii, în general, întrucît numai în măsura în care Biserica însăși se deschide față de cei din afara ei, și aceștia se deschid față de ea⁵⁷.

Dumnezeu lucrează nu numai prin Biserică asupra oamenilor, asupra umanității întregi, ci și prin oameni — dinlăuntru sau din afara Bisericii lui Hristos — asupra Bisericii. De aceea, ea trebuie să fie deschisă vocii lui

55. *Ibidem*.

56. Pr. prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului...*, p. 530.

57. Cf. *Ibidem*, p. 530-531.

Dumnezeu atît cînd o trimite să lucreze asupra oamenilor, cît și cînd îi cere să asculte și să vadă lucrarea Lui în oameni ⁵⁸.

Propovăduirea Evangheliei lui Hristos, răsunînd de două milenii în lume este imposibil să nu-și fi produs efectul și asupra celor ce nu cunosc Biserica, a celor dinafara ei, dar dintre care totuși unii sînt ținuți de conștiința lor într-o oarecare zonă de influență spirituală emanată de Biserică, sau de Hristos direct. Lumea este, în ultimă instanță una din punct de vedere spiritual, rămînînd, desigur, împărțită din alte puncte de vedere. Ideile și valorile sînt universale, ele circulă între toți oamenii și devin comune ⁵⁹, indiferent de religia sau cultura căreia aparțin.

Subscriind părerii unei grupări de catolici cu concepții sociale avansate, care declară munca «modul prin care Mîntuitorul este implicat în opera de rîscumpărare a lumii» ⁶⁰, iar «frățietatea universală a omenirii pentru care lucrează azi lumea, un adevărat sacrament (s.n.), a cărui realizare este în același timp rațiunea de a fi a Bisericii» ⁶¹, Pr. prof. D. Stăniloae susține că «cu atît mai mult pot gîndi așa ortodocșii, care nu fac o separație rigidă între natură și supranatural, cum a făcut teologia apuseană, ci consideră viața în har nu ca altceva, ci ca însăși natura restabilită» ⁶².

Hristos poate fi descoperit de omul de azi în misterul care mă întîmpină pe mine, din tine, și pe tine, din mine, mister care nu poate fi identificat cu «constituția fizico-chimică a mea sau a ta și care mă angajează pe mine față de tine și te angajează pe tine față de mine cu obligația absolută de a lucra unul pentru altul, de a ne iubi unul pe altul» ⁶³.

Însă această responsabilitate nu constituie opera exclusivă a noastră, oricît de firavă și trecătoare ar fi făptura noastră, ci ea ia naștere din legătura noastră cu absolutul ultim. Numai legătura ontologică cu Cel ce a spus: «*Intrucît ați făcut ceva unuia din acești frați ai Mei prea mici, Mie Mi-ați făcut*» (Matei 17, 12) conferă și făpturii noastre o valoare absolută. În orice formă de slujire a celorlalți Se revelează Dumnezeu însuși. Și acest

58. În acest context, Părintele prof. D. Stăniloae, pentru a sublinia mai clar conceptul de deschidere a Bisericii spre toți oamenii, indiferent de apartenența lor la ea sau nu, subscie celor afirmate de prof. olandez Egbert de Vries la a III-a Adunare generală a C.E.B. de la New Delhi (1961): «Biserica nu poate indica frontiere între Biserică și societate, în speranța că societatea nu va pătrunde în viața Bisericii. Aceasta este o speranță deșartă și cele mai multe Biserici vor simți trebuința de a fi călăuzite de Evanghelie exact în cîmpul organizării sociale și economice, în cercul strîmt al vieții de familie, ca și în cercul mai larg al păcii în lume».

59. Pr. prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului...*, p. 532; Cf. Diac prof. E. Vasilescu, *Sf. Trei Ierarhi și cultura vremii lor*, în «Studii teologice», XIII, (1961), nr. 1-2, p. 61; Pr. prof. I. G. Coman, *Problema raporturilor dintre greci și «barbari» în lumina Sfinților Părinți*, în «Studii teologice», XXVI (1974), nr. 3-4, p. 170.

60. *The Slant Manifesto*, în «Herder Cor.», vol. IV, nr. 1, 1967, p. 24.

61. *Ibidem*, p. 25.

62. Pr. prof. D. Stăniloae, *Ibidem*. De fapt, necreștinii posedă în continuare o capacitate intelectuală și morală în direcția binelui, ceea ce explică existența unor valori intelectuale și morale în planul altor culturi și religii din afara creștinismului. Harul divin nu exclude, ci desăvîrșește natura umană (gratia non tollet sed perficit naturam). Cf. Prof. C. Pavel, *Atitudinea Sf. Vasile cel Mare față de filosofie și cultura antică*, în vol. «Sf. Vasile cel Mare», Buc., 1980, p. 329.

63. Pr. prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului...*, p. 533.

lucru arată că o asemenea revelație depinde și de noi, iar mijlocul de a ajunge la ea este exercițiul într-o slujire continuă a, oricărui om, într-o răspundere absolută față de el⁶⁴.

Însă acest aspect de trăire îl găsim adeseori și la oamenii din afara Bisericii lui Hristos, cu care putem intra în asemenea relații de absolută responsabilitate. Aceasta e o dovadă că și între ei lucrează Hristos, sau că, putem considera că și relațiile noastre cu ei se află sub semnul lui Hristos⁶⁵.

Acest lucru este posibil mai ales datorită unității dintre creștinism și întreaga umanitate, stabilită prin legătura în care a intrat Fiul lui Dumnezeu, nu numai ca Logos, ci și ca om prin întrupare, cu toți oamenii. Logosul divin, Creatorul, Susținătorul și Conducătorul lumii spre descoperirea deplină a rațiunilor divine, care iradiază din El, împlinește opera de conducere a lumii spre această țintă prin umanitatea asumată, răstignită și înviată, ca printr-un ferment și model de eficiență universală, făcând din toți oamenii colaboratorii săi, într-un fel sau altul, la această operă, la această «Liturghie cosmică»⁶⁶, în care toți slujesc lui Hristos și se împărtășesc în mod ascuns și în grade diferite de Hristos⁶⁷.

Biserica Ortodoxă apreciază că și în antichitate a existat un fel de «Biserică latentă»⁶⁸, o «Biserică stearpă păgînă»⁶⁹, o «Biserică a Vechiului Legământ»⁷⁰. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre «biserica ajunsă în noroiul păcatului», prin ispitirea venită din partea diavolului și ca rezultat al neascultării, iar Sfântul Ioan Gură de Aur amintește de o biserică «trasă în jos, întinată, uscată, roabă, goală, murdărită de sânge», «slujind demonilor, supusă rătăcirii»⁷¹ și care s-a aflat în această stare deplorabilă pînă la venirea Mîntuitorului Hristos, pînă la Cincizecime. Acea «biserică veche, căzută», despre care vorbesc Sfinții Părinți⁷², nu este decît umanitatea și creația afectată de păcatul strămoșesc. Dar, prin aceasta nu se întrerupe o anumită legătură cu Logosul divin.

64. *Ibidem*, p. 533-534.

65. *Ibidem*, p. 534.

66. Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 14 sq.; Idem, *Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică*, în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 1-2, p. 389-399.

67. Pr. prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului...*, p. 536.

68. Pr. prof. N. Achimescu, *Biserica primordială în viziunea Sf. Trei Ierarhi, privită în lumina posibilității de receptare a valorilor necreștine în sînul creștinismului* (studiu ce va apare în rev. «Mitropolia Banatului»), manuscris, p. 2 sq.; Cf. Prof. N. Chițescu, *Aspecte ale ecleziologiei la Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii teologice», XIV (1962), nr. 7-8, p. 398; Pr. I. Moldovan, *Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii, după Sf. Ioan Gură de Aur*, în «Studii teologice», XX (1968), nr. 9-10, p. 707.

69. Vezi Prof. N. Chițescu, I. Todoran, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, Buc., 1958, p. 775; Cf. și S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 8.

70. Prof. N. Chițescu, *Aspecte ale ecleziologiei...*, p. 400.

71. Sf. Grigorie de Nyssa, *Explicare la Cîntarea Cîntărilor 5*, P. G., 44 col. 868; Sf. Ioan Gură de Aur, *La Psalmul 5*, 2, P. G., 55, col. 63; *La Psalmul XLV*, 10, P. G., 55, col. 199; *La Psalmul 44*, 11, P. G., 55, col. 200; apud Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, Buc., 1978, p. 268.

72. Vezi și Sf. Grigorie Teologul, *Cuvînt asupra Macabellor*, 15, 1 sq., P. G., 35, col. 912.

Astfel, în cuvîntul său «asupra Macabeilor», Sfîntul Grigorie Teologul laudă pe Eliazar, pe fiii lui, «pe cei ce au mărturisit pe Hristos». Eliazar este, după părerea Sfîntului Grigorie, «pîrga celor, ce s-au adus înainte de Hristos; iar cei șapte copii... sînt jertfă vie, bine plăcută lui Dumnezeu, mai luminoasă și mai curată decît orice jertfă legală...»⁷³. De aceea, într-un anume fel, ei au devenit membre ale Bisericii, mai precis ale Bisericii preexistente a lui Hristos⁷⁴.

O anumită biserică subzistă și astăzi în afară de creștinism, întrucît există încă anumite legături ontologice ale forțelor umane între ele și Logosul divin, iar apoi întreaga creație se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, deci în faza bisericii preexistente lui Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Atît obiectiv cît și subiectiv întreaga umanitate indiferent de credința specifică cunoaște într-o oarecare măsură pe acest Logos preincarnațional⁷⁵, însă, vorbind despre această «biserică» din afara creștinismului, valabilă pentru toate religiile necreștine, o putem socoti doar ca o pregătire pentru adevărata Biserică a lui Hristos, o biserică în stare de făgăduință, o «biserică în afară de Biserică»⁷⁶, în care sălășluiește mai mult un «Christus incognitus»⁷⁷.

Întrucît nu poate fi vorba de o separație totală, dar nici de o identificare, ci de interferență între Biserica lui Hristos și creația cosmică și umană, ca biserică, legate și ele obiectiv de Dumnezeu, putem afirma despre creația cosmică și umană, unite și ele obiectiv cu Dumnezeu, că nu au numai o asemănare cu Biserica, ci participă într-un anumit grad la ea, după cum și Biserica participă la creația cosmică și la umanitate, lucrînd în sinul lor și pentru ele. În acest context, atît Biserica cît și creația cosmică și unitatea sînt în general într-o interpenetrare și, în același timp, sînt chemate la o tot mai pronunțată interpenetrare. Din acest punct de vedere, se poate spune că întreaga creație este o *biserică de alt chip și nedezvoltată*⁷⁸, nedeplin actualizată, avînd Biserica în ea ca un ferment care o poate ajuta să se dezvolte pînă la starea de biserică actualizată, dar totuși într-un sens propriu ei⁷⁹.

Biserica propriu-zisă are în parte legată de ea întreaga umanitate care nu și-a asimilat explicit și deplin caracterul de Biserică, dar e chemată să și-l asimileze. Însă faptul că această umanitate are imprimată în firea ei o mișcare⁸⁰ spre starea deplinei ei unificări și umpleri de un con-

73. *Ibidem*.

74. Prof. I. Karmiris, *Ecleziologia Sf. Grigorie Teologul*, Atena, 1958, p. 7-8, apud Prof. N. Chițescu, *Aspecte ale ecleziologiei...*, p. 400-401.

75. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică...*, II, p. 268; Cf. Pr. prof. N. Achimescu, *op. cit.*, p. 7 sq.; Pr. I. Moldovan, *Natura și harul în gîndirea teologică a Sf. Vasile cel Mare*, în «*Orthodoxia*», XXXI (1979), nr. 1, p. 87.

76. Martin Müller, *Wo liegen die Grenzen der Gemeinde?*, în «*Die Zeichen der Zeit*», 1969, p. 4.

77. Cf. *Theologische Fragen im Bereich von «Kirche und Gesellschaft». Erklärung der Konsultation in Sagorsk*, în «*Ökumenische Diskussion*», Band IV, nr. 2, 1968, p. 85. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, P. G., 91, col. 669, apud Pr. prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 14.

78. *Ibidem*.

79. *Ibidem*.

80. Pr. prof. D. Stăniloae, nota 299, în *Ambigua*, trad. de Pr. prof. D. Stăniloae, Buc., 1983, p. 228-229.

ținut spiritual desăvârșit și de o frumusețe tot mai mare și că uneori această mișcare este foarte accentuată, chiar dacă nu e deplin conștientă de ținta și drumul ei adevărat, — și de aceea se soldează adeseori cu eșecuri —, dă amploare și complexitate desfășurată mișcării Bisericii și, prin aceasta, arată că și ea, umanitatea, are un caracter de «biserică», avînd în Biserica propriu-zisă icoana ei de model ⁸¹.

Cu toate acestea, numai atunci cînd întreaga umanitate cîștigă conștiința clară că ținta spre care ea înaintează este Dumnezeu, în care își va găsi adevărata desăvîrșire, mișcarea ei poate scăpa de formele ambigue — în parte bune, în parte rele, — și ea poate fi socotită Biserica lui Hristos cea unîversală în sensul actualizat ⁸². Biserica propriu-zisă a lui Hristos are, ca atare, menirea de a reintegra întreaga *oikumene*, întreaga umanitate în comuniunea cu Dumnezeu ⁸³, care se realizează în Duhul Sfînt ⁸⁴. Această comuniune are în permanență un caracter extensiv, pentru că Hristos este un Hristos comunitar nepuizabil, care cheamă continuu în Duhul întreaga umanitate, fără a exclude pe cineva : «Trei sînt perechile celor chemați în care este cuprins *tot neamul omenesc*» (subl. n.) : «neamurile» și «cei ce locuiesc lumea» ; «pămîntenii» și «fiii oamenilor», «bogați și săraci». Pe cine, dar, a lăsat afară și nu i-a chemat ? Pe nimeni ! Că pe cei străini de credință i-a chemat prin «neamuri». «Cei care locuiesc lumea» sînt cei ce se găsesc în Biserică. «Pămîntenii» sînt cei ce gîndesc la cele pămîntești și fac voile trupului. «Fiii oamenilor» sînt cei care se îngrijesc de ceva și-și exercită rațiunea, că rațiunea este specificul omului. «Bogații și săracii» se cunosc din însuși numele ce-l poartă ⁸⁵.

În aceste «trei perechi», Sfîntul Vasile cel Mare cuprinde întreaga umanitate, chemată la comuniunea cu Hristos, remarcîndu-se și prezența necreștinilor desemnați prin cuvîntul «neamuri». Biserica lui Hristos nu

81. Idem, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 14-15.

82. *Ibidem*, p. 15.

83. Criteriul de transfigurare a întregii *oikumene* și de participare a acesteia la Biserica propriu-zisă este Hristos, un Hristos deschis, universal, din care iradiază iubirea divină, care îi cheamă pe toți oamenii la comuniune : «Așa să intre în Biserica lui Dumnezeu ! Nici bogatul să nu se mîndrească față de cel sărac, nici săracul să nu se teamă de puterea celor bogați ; nici fiii oamenilor să nu disprețuiască pe pămînteni, dar, iarăși, nici pămîntenii să nu se simtă străini față de aceștia. Neamurile să se obișnuiască cu cei care locuiesc lumea, iar cei care locuiesc lumea să primească cu dragoste pe cei ce sînt străini de Testamente (*necreștini*, n.n.); Vezi Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul 48, 1*, în Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri, partea 1, Omilii la Hexaemeron, Omilii la Psalmi, Omilii și cuvîntări*, trad. Pr. prof. D. Fecioru, Buc., 1986, p. 311.

84. Sf. Vasile cel Mare scoate în evidență conexiunea intimă dintre Biserică și întreaga umanitate în baza lucrării Duhului Sfînt, care e Duhul comuniunii, în comentariul făcut la cuvintele Psalmistului David «Ascultați acestea *toate neamurile*, (s.n.), luați în urechi toți cei ce locuieți lumea...» (s.n. (Ps. 48,1) : «Auditoriul e foarte mare. Psalmul cheamă la ascultare *toate neamurile*, pe toți cei ce umplu locuințele lumii (s.n.)... Și pentru că «în tot pămîntul a ieșit vestirea lor și la marginile lumii cuvintele lor» (Psalm 18, 4), de aceea, «ascultați *toate neamurile și toți cei ce locuieți în lume*» (s.n.); Vezi *Ibidem*, p. 410 ; cf. și Pr. asist. Al. I. Stan, *op. cit.*, p. 263.

85. *Ibidem* ; Vezi Pr. prof. N. Achimescu, *op. cit.*, p. 10-11.

exclde nici pe aceştia, tocmai datorită faptului că şi ei fac parte în mod virtual din trupul ei. În lipsa unei comuniuni actuale şi plenare în Hristos a acestor «neamuri», Sfântul Vasile relevă că şi ei se află într-o relaţie de comuniune cu Biserica, o comuniune pe care el o numeşte «a chemării». Acest concept de «comuniune a chemării» capătă în viziunea Sfântului Părinte amintit o dimensiune universală, dar în acelaşi timp şi actuală. Dacă necreştinii nu sînt membri actuali ai Bisericii lui Hristos, ei sînt totuşi membri ai unei Biserici, privită ca o «comuniune a chemării», o Biserică ce prezintă o legătură fundamentală cu Biserica primordială⁸⁶.

Intruparea Logosului divin a însemnat, de fapt, aducerea întregii umanităţi în comuniunea treimică, în baza firii umane pe care şi-a împropriat-o⁸⁷, avînd ca rezultat transformarea virtuală a lumii în Biserică. Şi totuşi, pînă cînd Biserica nu va coincide în mod actual cu întreaga umanitate⁸⁸, ecumenicitatea va rămîne în permanentă dezvoltare, fără a putea fi identificată cu «o stare de imobilitate sau cu o realitate încremenită într-un orizont închis»⁸⁹. Ecumenicitatea rămîne, deci, pe mai departe o perspectivă care vizează cuprinderea întregii umanităţi în acelaşi Trup tainic al lui Hristos, în mod actual, în întîlnirea tuturor creştinilor şi necreştinilor în acelaşi Hristos. Aceasta, pentru că în calitate de creştini, «avem convingerea că nu poate fi, în principiu, progres în relaţia dintre Dumnezeu şi om, dincolo de ceea ce s-a stabilit în Hristos. Pentru aceea nu poate exista, în esenţă, nici un cuvînt nou, care să definească o nouă stare sau raporturi mai avansate între om şi Dumnezeu. Legătura noastră cu Dumnezeu în Hristos nu este numai nouă, dar este şi definitivă. Ea nu se poate învechi, cum s-a petrecut în Vechiul Testament, deoarece acest lucru ar fi fost posibil numai în cazul descoperirii unei legături superioare celei stabilite în Hristos.... Noua legătură este completă şi nu poate fi perfecţionată nici întrecută din punct de vedere obiectiv»⁹⁰.

86. *Ibidem*, p. 11; Sf. Vasile cel Mare afirmă în acest sens: «Doctorul suflător n-a venit să cheme pe cei drepti la pocăinţă, ci pe cei păcătoşi (Matei 9, 13)... Că mai rele sînt neamurile decît cei ce locuiesc în lume; totuşi ele au fost preferate la chemare, pentru ca să aibă parte de folosul Doctorului mai întii cei care se găsesc într-o stare proastă... Aşa este iubirea de oameni a Doctorului faţă de cei slabi; lor le este mai întii de folos. Totodată, *comuniunea chemării* (subl. n.) este un mijloc care duce la pace, în așa fel că cei care altădată erau potrivnici unii altora..., pe aceştia să-i obișnuiască prin Biserică (subl. n.), să se iubească unii pe alții»; *Vezi, trad. cit.*, p. 310-311.

87. Cf. Pr. lector D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sf. Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în «Ortodoxia», XXX (1978), p. 30; Pr. D. Pogan, *op. cit.*, p. 49.

88. Pr. prof. D. Stăniloae, *Sinteză ecleziologică*, în «Studii teologice», nr. 5-6, 1955, p. 274; Cf. Jean Meyendorff, *Initiation a la théologie byzantine*, Les éditions du Cerf, Paris, 1975, p. 234.

89. Pr. conf. I. Moldovan, *Natura și harul...*, p. 88.

90. Pr. prof. D. Stăniloae, *The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine*, în «Sobornost», nr. 9, 1969, p. 654.

4. Problema mîntuirii și religiile necreștine

Ideea de mîntuire e foarte veche și se află, sub forme diferite, în toate religiile. Oricare ar fi treapta de evoluție a fenomenului religios, în toate timpurile, la toate treptele de cultură și la toate popoarele, ideea mîntuirii e prezentă⁹¹. Mîntuirea reprezintă centrul și scopul oricărui fenomen religios, chiar al celui mai simplu și mai incoerent sistem de credință religioasă. Ea constituie nădejdea supremă a oricărei religii. Nici un credincios, oricît de degajat în alte privințe, nu se împacă decît cu gîndul certitudinii absolute a mîntuirii sale. Toată învățătura sa religioasă, toată gama actelor sale rituale, toate practicile și aspirațiile sale religioase urmăresc, în ultimă instanță, cîștigarea mîntuirii.

În orice religie sau credință religioasă, mîntuirea reprezintă, de fapt, realizarea contactului deplin dintre divin și uman, indiferent cum sînt concepute acestea. Un contact sau o apropiere care în unele religii identifică pe cel mîntuit cu divinitatea mîntuitoare, în altele îi asigură o existență mai mult sau mai puțin potențată, în altele îl pulverizează în neant, în altele îi garantează o existență integrală psiho-fizică, în altele doar o existență parțială⁹².

Astfel, pentru a contura exact relația dintre creștinism și celelalte religii, teologii ortodocși români consideră că trebuie să privim și să analizăm această relație și din unghiul *iconomiei divine a mîntuirii neamului omenesc căzut în păcatul strămoșesc*, care vizează în mod deosebit toate religiile necreștine⁹³.

Această iconomie constă, propriu-zis, în două acțiuni ale proniei divine în vederea mîntuirii omenirii căzute în păcat, și anume o acțiune *generală*, care cuprinde întreaga omenire și o acțiune *specială*, prin care Dumnezeu a pregătit în mod deosebit omenirea pentru primirea Mîntuitorului Hristos. În baza acțiunii generale, Dumnezeu n-a lipsit niciodată pe oameni de un har general, prin care poartă continuu grijă de oameni «după sfatul voii Sale» (Efeseni 1, 11). Prin acest har general s-a menținut permanent o anumită legătură între toți oamenii și Dumnezeu, ceea ce constituie, de altfel, esența însăși și rațiunea oricărei religii. Prin el, Dumnezeu îi face pe oameni «să caute pe Dumnezeu doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu e departe de fiecare dintre noi» (Fapte 17, 27)⁹⁴.

91. Cf. în acest sens Pr. prof. I. G. Coman, *Învățătura despre mîntuire în vechile religii și în teologia patristică*, în «*Ortodoxia*», VIII, 1955, nr. 3, p. 323-355; Mg. E. Roman, *Învățătura despre «karma» în cugetarea religioasă indiană și rolul faptelor bune în mîntuirea subiectivă după învățătura ortodoxă*, în «*Ortodoxia*», XVII (1965), nr. 4, p. 550-563; Mg. C. Vizitiu, *Hinduism și creștinism. Teoriile hinduiste despre eliberare și învățătura creștină despre mîntuire*, în «*Ortodoxia*», XI (1959), nr. 4, p. 584-603; Drd. N. Achimescu, *Învățătura despre mîntuire în buddhism și creștinism*, manuscris, Buc., 1981; Idem, *Die Vollendung des Menschen im Buddhismus und in der orthodoxen Lehre*, manuscris, Tübingen, 1984, 220 p.; Drd. St. Reșceanu, *Concepția despre desăvîșire în învățătura principalelor religii și importanța ei pentru dialogul interreligios*, în «*Mitropolia Olteniei*», XXVI (1974), nr. 11-12, p. 945-955.

92. Pr. prof. I. G. Coman, *Ibidem*, 323.

93. Pr. prof. C. Sărbu, *Poziții principiale...*, p. 512.

94. Cf. Romani 1, 19-32; 2, 14-15; 3, 29-30; Faptele Apostolilor 14, 15-17; 17, 22-23; Pr. prof. C. Sărbu, *Ibidem*; Cf. Gerhard Rosenkranz, *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*, Bern und München, 1967, p. 210.

Problema modului în care Dumnezeu lucrează față de credincioșii celorlalte religii în vederea mîntuirii constituie un aspect al modului tainic în care Dumnezeu conduce lumea spre finalitatea ei, imprimată încă de la creație. Oricum, voința de mîntuire a tuturor oamenilor (I Timotei 2, 4), din partea lui Dumnezeu, se răsfrînge implicit asupra necreștinilor, oferindu-le și lor posibilitatea de mîntuire.

Hristos lucrează în mod tainic și în afară de Biserica Sa, respectiv printre necreștini, prin *harul premergător* sau *chemător*⁹⁵. Tocmai de aceea, în teologia mai nouă prinde consistență părerea că nu trebuie făcută o distincție rigidă între natural și supranatural⁹⁶.

În această perspectivă, se pune, indiscutabil, întrebarea, dacă există *continuitate* sau *discontinuitate* în acțiunea lui Dumnezeu în lume, privind mîntuirea neamului omenesc căzut în păcatul strămoșesc. Așa cum afirmă un teolog ortodox român, specialist în această problemă, răspunsul la această întrebare nu poate fi dat decît în funcție de precizarea modului de lucrare divină în cele două acțiuni, generală și specială, din cadrul iconomiei divine a mîntuirii, precum și în funcție de precizarea efectelor acestor acțiuni asupra naturii umane⁹⁷.

Oricum, în cadrul iconomiei divine a mîntuirii, nu poate fi vorba nici-decum de o discontinuitate de acțiune a lui Dumnezeu în vederea mîntuirii omenirii căzute în păcat. Această acțiune *este continuă*, neîntreruptă, întrucît Providența divină poartă mereu de grijă pentru mîntuirea omului căzut, fie prin acțiunea generală a harului, fie, prin cea specială⁹⁸.

Din acest motiv, se poate vorbi doar de o *discontinuitate de intensitate și de calitate*, în înțelesul că acțiunea mîntuitoare generală se distinge în cea specială tocmai prin intensitatea și calitatea ei, acestea fiind mult mai reduse decît acele acțiuni speciale. Datorită acestei discontinuități de intensitate și calitate din cadrul iconomiei divine a mîntuirii neamului omenesc căzut în păcat, religia creștină, deși nu este radical nouă în raport cu celelalte religii ale lumii, totuși se deosebește fundamental de ele⁹⁹.

Analizînd problema mîntuirii în raport cu celelalte religii ale lumii, teologii ortodocși români o privesc în corelație cu aceea a legăturii dintre natură și har. Aceasta, întrucît în urma căderii protopărinților în păcatul strămoșesc, natura umană nu s-a degradat total. Chipul lui Dumnezeu din om n-a fost nimic, așa încît și omul căzut tinde spre Dumnezeu și-L caută. Din acest punct de vedere, religiile necreștine constituie umanul în căutarea lui Dumnezeu, exprimă năzuința umană spre mîntuire¹⁰⁰.

Privind astfel lucrurile putem concludiona că între natura umană, care aspiră după mîntuire, și harul divin, care oferă posibilitatea mîntuirii, nu poate exista o relație antagonică, ci o *relație de convergență și sinteză*. De aici, rezultă că între religiile necreștine, ca expresie a umanului

95. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul XLVIII, 1*, trad. cit., p. 310.

96. Pr. prof. P. Rezuș, *Teologia contemporană a istoriei mîntuirii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 9-10, p. 521; Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică...*, I, p. 39 sq.

97. Pr. prof. C. Sârbu, *Poziții principale...*, p. 515-516.

98. *Ibidem*.

99. *Ibidem*.

100. *Ibidem*, p. 516-517.

în căutarea lui Dumnezeu, a umanului în tensiune spre mîntuire, și creștinism, ca unul care posedă în Hristos deplinătatea harului divin și, implicit, posibilitatea mîntuirii, nu poate exista decît o relație de convergență și sinteză. Fără îndoială prin linia acestui raport de convergență și sinteză intervin și sinuozițiile «întunecărilor inerente dramei căderii omului în păcat»¹⁰¹.

Această viziune ortodoxă a relației dintre natura umană și har ne oferă posibilitatea înțelegerii raportului dintre religiile necreștine și celelalte religii ca un raport de *continuitate și împlinire*. Fiind expresii vii ale conlucrării dintre harul general și natura umană căzută dar care aspiră spre mîntuire, religiile necreștine se întîlnesc în creștinism, care le oferă în Biserică harul mîntuitor, sfințitor și desăvîrșitor al lui Hristos¹⁰².

Apreciind această relație dintre religia creștină și celelalte religii ale lumii ca pe o relație dintre religia adevărată și deplină, pe de o parte, și religiile inferioare, nedepline, pe de altă parte, teologii ortodocși români recunosc totuși, pe seama celorlalte religii o însemnătate pozitivă în cadrul planului divin al mîntuirii neamului omenesc căzut în păcat. Acest element pozitiv din celelalte religii este condiționat de gradul de participare a lor la acțiunea harului din cadrul iconomiei divine a mîntuirii umanității căzute în păcat. În măsura în care o religie este mai deschisă și mai receptivă față de această acțiune, în aceeași măsură ea cuprinde și are în sine mai multă valoare¹⁰³.

Dar, dincolo de acest element pozitiv, teologii noștri sînt de părere că toate aspirațiile celorlalte religii spre Dumnezeu, năzuința lor permanentă spre mîntuire, participarea lor la lucrarea harului lui Dumnezeu, nu pot fi împlinite decît în Hristos¹⁰⁴. Din acest motiv și pe acest temei, Biserica Ortodoxă atrage atenția, într-un duh de convenit respect și părintească grijă, tuturor celorlalte religii ale lumii asupra faptului că universalul și umanul din ele, tot patrimoniul lor de valoare spirituală pozitivă pentru mîntuire, nu poate fi desăvîrșit și împlinit decît prin infuzarea elementului specific creștin : Revelația supranaturală plenară și harul divin în și prin Hristos. Aceasta, intrucît universalul și umanul din ele reprezintă doar baza naturală, pe care Iisus Hristos clădește mîntuirea, desăvîrșirea și fericirea adevărată»¹⁰⁵.

Așadar, învățătura noastră ortodoxă menține mai departe formula Sfîntului Ciprian, atît de mult discutată în ultima vreme, potrivit căreia «nu este mîntuire în afară de Biserică» (*extra Ecclesiam nulla salus*), fără însă ca să dea acestei formule un caracter restrictiv cu privire la posibilitatea lui Dumnezeu de a mîntui pe oricine, oricînd și sub orice altă formă decît aceea a primirii botezului lui Hristos¹⁰⁶.

101. *Ibidem*.

102. *Ibidem*.

103. *Ibidem*, p. 519.

104. Pr. prof. P. Rezuș, *Teologia contemporană...*, p. 517; Cf. și J. Feiner und M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965-1967, p. XXIX.

105. Pr. prof. C. Sârbu, *Poziții principiale...*, p. 521.

106. Diac. prof. E. Vasilescu, *Cadrul și perspectivele dialogului interreligios*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1, p. 136; Cf. Prof. N. Chițescu, Pr. prof. I. Todoran, Pr. prof. I. Petreună, *Teologia dogmatică...*, II, p. 781-783.

Existența Bisericilor creștine nu înseamnă că Dumnezeu Și-a restrâns lucrarea doar în cadrul lor. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat asumînd o natură umană care nu era încă în Biserică. Noul Testament ne istorisește apoi de cazuri cînd Dumnezeu lucrează asupra unor oameni în mod direct, fără mijlocirea predicii Apostolilor, adică a Bisericii (sutașul din Evanghelie, Saul etc.)¹⁰⁷.

Apreciînd religia creștină și chiar iudaică din perspectiva problemei mîntuirii, comparativ cu celelalte religii, se poate afirma că ceea ce caracterizează aceste două religii este, în primul rînd, specificul lor personalist. Întîlnirea dintre Dumnezeu și om este personală: Eu — Tu, adică de la persoană la persoană, între subiecte personale, și nicidecum de la personal la impersonal. La aceasta se mai adaugă și o profundă nuanță de reciprocitate. Întîlnirea nu pornește numai de la un subiect, ci este reciprocă: de la Dumnezeu la om, și de la om la Dumnezeu¹⁰⁸.

Ca persoane, noi tindem permanent spre o ordine dincolo de noi, dar aflată pe o linie asemănătoare existenței noastre personale, nu spre confundarea într-un plan impersonal aflat pentru un timp la dispoziția noastră limitată, ca apoi să dispărem în el. Omul tinde spre o realitate personală infinită, superioară lui, din care să se poată hrăni la infinit, fără să poată dispune de ea, date fiind posibilitățile lui limitate, dar și fără ca să dispară apoi în ea¹⁰⁹.

Dacă raționalitatea ordinii impersonale inferioare își găsește împlinirea și rostul ei în servirea ființei omului superior naturii, acesta, ca persoană conștientă și liberă, aspiră să-și găsească împlinirea raționalității și a sensului său nu în desființarea sa într-o esență și mai înaltă decît toată ordinea materială și spirituală, dar supusă monotoniei și limitării imanente, ci într-o comuniune cu o persoană transcendentă și liberă. Fiindcă ființa superioară omului nu poate fi decît tot de caracter personal. Iar dacă relația superioară între persoane se realizează în comuniune, relația noastră deplin și etern satisfăcătoare trebuie să fie o comuniune cu o ființă de caracter personal¹¹⁰.

Comuniunea aceasta personală cu Dumnezeu nu înseamnă însă ca în concepția hindusă, de pildă, o «continuitate neîntreruptă», un suiș evolutiv al omului, în urma căruia acesta este în esență și devine în actualitate, prin dezvoltarea uneia sau alteia dintre puterile sale, Dumnezeu.

Învățătura creștină este totalmente străină de tendința identificării panteiste a omului cu Dumnezeu. Dar cu toate acestea, ea afirmă cu curaj

107. Pr. prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului...*, p. 527-528.

108. Asist. Remus Rus, *Concepția despre om...*, p. 188; Cf. Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, London, 1956, p. 423 sq.; în același context, Pr. prof. D. Stăniloae afirmă: «În realitate, în aceasta stă taina persoanei, care nu numai la Dumnezeu, ci și la om, pe de o parte se comunică, pe de alta rămîne nediminuată în sine, rămîne întreagă aceeași, neputîndu-se anula ca izvor etern de dăruire; pe de o parte intră prin actele sale în istoria altor persoane, participînd la ea, pe de alta rămîne în ea însăși într-o unitate nedizolvată și necompletată de istoria aceasta». Vezi, *Dumnezeu este iubire*, în «Ortodoxia», XXIII/1971, nr. 3, p. 371.

109. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică...*, I, p. 17.

110. *Ibidem*, p. 17-18.

posibilitatea unei «uniri» a omului cu Dumnezeu, a unei «vederi» nemijlocite a lui Dumnezeu, a unei «participări» la El, prin har ¹¹¹.

Creștinismul este religia mântuirii prin excelență. Hristos poartă atributul inseparabil de Mântuitor : Mântuitorul nostru Iisus Hristos, sau pur și simplu, Mântuitorul. Venirea creștinismului a adus în lume o atmosferă cu totul nouă : o dragoste necunoscută pînă atunci față de om și o încredere nelimitată în opera de mîntuire a Fiului lui Dumnezeu întrupat ¹¹².

Astfel, religia creștină îl arată pe Dumnezeu în stare de preocupare afectuoasă de oameni și de trăirea unei bucurii din iubirea ce i-o arată ei și și-o arată ei, ca pe un alt mod al ei, în calitatea lor de persoane umane unice. Dumnezeu nu-i ține nici separat de Sine, ca în religiile unui Dumnezeu monopersonal, nici nu-i duce la contopirea cu Sine, ca în religiile panteiste ¹¹³.

Tocmai de aceea, anonimatul ființial realizat în starea de *moksa* sau *nirvana* este incompatibil cu desăvîrșirea persoanei umane care culminează în *îndumnezeire*. Apoi, umbra *șeolului* iudaic și paradisul plăcerilor senzuale din islam sînt tot la fel de incomplete și incompatibile cu *îndumnezeirea creștină* ¹¹⁴.

Și totuși, aceasta nu constituie un motiv pentru a subaprecia, în vreun fel, rezultatele fructuoase ale întîlnirii dintre religiile lumii. Dimpotrivă, ele ne arată că Dumnezeu lucrează și că, în cele din urmă, cu toții vom fi una în Hristos. Este de datoria fiecăruia de a lucra spre acest țel final. De aceea, orice întrunire sau dialog interreligios are un loc bine stabilit în planul Providenței divine și este oricînd binevenit ¹¹⁵.

5. Dialogul interreligios

Astăzi, mai mult ca oricînd, se impune ca imperios necesar faptul ca reprezentanții diferitelor religii și cei ai confesiunilor creștine să încerce a cunoaște mai bine doctrina, morala, cultul și viața religioasă a celorlalte religii, evitînd unele prejudecăți caracteristice unor diletanți și apologeti

111. Idem, *Teologia morală ortodoxă*, III, *Spiritualitatea ortodoxă*, Buc., 1981, p. 14; Cf. Dr. A. Plămădeală, Arhiepiscop al Sibiului și Mitropolit al Ardealului, *Biserica slujitoare*, p. 44-45.

112. Cf. Prof. N. Chiteșcu, *Răscumpărarea în Si. Scriptură și în scrierile Si. Părinți*, Buc., 1937; Idem, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, în «*Ortodoxia*», XI (1959), nr. 2, p. 196-217.

113. Pr. prof. D. Stăniloae, *Chîpul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987, p. 211.

114. Asist. Remus Rus, *ibidem*, p. 190-191; Cf. Pr. prof. D. Radu, *Îndreptarea și îndumnezeirea omului în Iisus Hristos*, în «*Ortodoxia*», XXXIX (1988), nr. 2, p. 27-75; Episcop V. Coman, *Lucrarea Si. Duh pentru sfințirea și îndumnezeirea omului*, *ibidem*, p. 7-27; Pr. prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 177-181.

115. Asist. Remus Rus, *ibidem*.

prea zeloși, care nu fac operă de zidire sufletească, tratînd cu dispreț celelalte religii ale lumii și socotînd că în acest fel aduc servicii reale propriei lor religii ¹¹⁶.

Nu prezintă nici un risc faptul că Biserica Ortodoxă ia parte la întîlnirea cu reprezentanții celorlalte religii ale lumii, căutînd să întreprindă în același timp cercetări serioase asupra literaturii religiilor necreștine, asupra doctrinei, moralei și cultului acestor religii, asupra organizării lor și a vieții religioase a credincioșilor lor ¹¹⁷. În plus, a devenit unanim recunoscută și perfect actuală părerea că întîlnirea teologilor creștini cu reprezentanții altor religii, dar în special cu aceia ai religiilor orientale, de parte de a fi păgubitoare, poate reprezenta pentru creștini un bun prilej de îmbogățire spirituală, un prilej de aprofundare a propriei lor vieți spirituale creștine ¹¹⁸.

Referitor la *dialogul doctrinar* cu religiile necreștine, teologii ortodocși români au manifestat și manifestă anumite rezerve, avînd în vedere faptul că sînt bine cunoscute diferențele care există în această privință chiar în ce privește dialogul doctrinar între marile confesiuni creștine. Cu atît mai mari pot fi dificultățile și chiar riscurile unor astfel de dialoguri doctrinare între reprezentanții creștinismului și aceia ai religiilor necreștine.

Totuși, teologii ortodocși români sînt, în principiu, favorabili dialogului doctrinar interreligios și își pun probleme în legătură cu eventualitatea confruntărilor doctrinare interreligioase în cadrul unor dialoguri ¹¹⁹.

116. Un eminent cleric și istoric al religiilor afirma în acest sens: «Teologul care ignoră istoria religiilor, ignoră o parte a teologiei»; Vezi, A. Le Roy, *La religion des primitifs*, V-e ed., Paris, G. Beauchesne, 1925, p. IV. De asemenea, renumitul profesor de Istoria religiilor de la Universitatea din Bonn, G. Mensching afirma: «Caracterul particular și spiritul deosebit al propriei religii devin foarte clare pentru cel care și-a îndreptat mai întîi privirea spre alte religii». Vezi, G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Quelle Meyer, Leipzig, 1938, p. 3; Diac. prof. E. Vasilescu, «nouă orientare în relațiile dintre cultele religioase», în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3-4, p. 612; Pr. prof. I. Mihălcescu, *Epopoea lui Ghilgames*, Prefață, Tipografia cărților bisericești, Buc., 1920, p. 3.

117. Diac. prof. E. Vasilescu, *Cadrul și perspectivele...*, p. 137-138.

118. *Ibidem*. De aceeași părere sînt și alți specialiști în materie. Vezi, Jacques-Albert Cottat, *La rencontre des religions*, Coll. «Les Religions», 12, Aubier, Paris, 1957, p. 35; E. Schillebeeckx, *L'unique témoignage et le dialogue dans la rencontre avec le monde*, în «Oecumenica», Annales de Recherche Oecuménique, 1966, Ed. du Cerf, Paris, 1969, p. 172-173. E. Cornelis, *op. cit.*, p. 105; Georges Gusdorf, *Dialogue et vérité*, în «Oecumenica», Annales de Recherche Oecuménique, Editions du Cerf, Paris, 1969, p. 109.

119. Diac. prof. E. Vasilescu, *Preocupări în teologia ortodoxă română în legătură cu religiile necreștine*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1, p. 39-40.

În concepția creștină actuală, de altfel, dialogul interreligios ¹²⁰ constituie «o chestiune de ascultare și înțelegere a credinței altora și, de asemenea, de mărturisire a Evangheliei lui Iisus Hristos» ¹²¹.

Nouă, în calitate de creștini, nu ne este permis să abandonăm sau să compromitem datoria care decurge din porunca Mîntuitorului de a-L mărturisi înaintea oamenilor (Matei 10, 32) și de a propovădui Evanghelia Sa pînă la marginile pămîntului (Matei 28, 19-20 ; Fapte 1, 8). Însă nu înțelegem să îndeplinim abuziv această datorie. Noi tindem permanent spre o comunitate umană extinsă ¹²², dar fără să compromitem autenticitatea Evangheliei.

În împrejurările în care trăim, cel dintîi și cel mai bun lucru pe care îl avem de făcut este acela de a scruta propria noastră religie creștină pentru a găsi în ea noi temeuri ale apropierii și colaborării dintre toate religiile și popoarele. Numai găsind în propria noastră religie temeuri, motive și posibilități de înțelegere mai justă a valorilor de credință ale altor religii ¹²³, reușim să ajungem să nu ne pierdem în comparativisme fără nici o finalitate pozitivă. Cunoscînd profund propria noastră religie putem trece după aceea la cercetarea cu bunăvoință și cu dorința unei juste înțelegeri a tuturor religiilor existente, criticînd, bineînțeles, compromisurile privitoare la adevărurile fundamentale ¹²⁴. Se impun, de asemenea, o reorientare a teologiei în această privință, precum și o reorientare a comportării creștine față de celelalte religii, pentru a deschide căile dialogului cu celelalte religii ale lumii. Și această reorientare nu poate izvorî decît din cultivarea unei conștiințe noi a răspunderii reciproce și pe plan interreligios ¹²⁵.

Dată fiind această situație, datoria teologilor creștini ortodocși de astăzi constă în a-și exprima corect și ferm opiniile, pe baza premiselor desprinse din Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, stînd la dispoziția rezolvării

120. Cf. Pr. D. Soare, *Ortodoxia ca factor de apropiere și colaborare cu celelalte religii*, în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 4-6, p. 305-319 ; Pr. prof. P. Rezuș, *Premisele ortodoxe ale dialogului interconfesional și interreligios*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLVIII (1972), nr. 3-4, p. 159-165 ; Drd. Șt. Reșceanu, *Temeuri pentru dialogul interreligios*, în «Mitropolia Olteniei», XXVI (1974), nr. 1-2, p. 25-35 ; H. Kraemer, *World Cultures and World Religions. The Coming Dialogue*, Lutterworth Press, Londra, 1960, 386 p. ; St. Neil, *Foi religieuse et autres croyances. Dialogue entre le Christianisme et les autres religions*, Maison Mane, Tours, 1965, 312 p. ; A. M. — Henry (ed.), *Les relations de l'Eglise avec les religions nonchrétiennes. Declaration «Nostra aetate»*, Ed. du Cerf, Paris, 1966, 325 p. ; S. J. Samartha, *Courage for Dialogue. Ecumenical issues in inter-religious relationships*, World Council of Churches, Geneva, 1981, 157 p. ; Idem (ed.), *Dialogue between men of living faiths. Papers presented at a Consultation held at Ajloun, Lebanon, March, 1970*, World Council of Churches, Geneva, 1971, 127 p. ; W. Stolz, und H. Waldenfels (Hrsg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, Freiburg-Basel-Wien, 1983, 132 p.

121. «*Briser les barrières*», Nairobi, 1975, Rapport officiel de la Cinquième Assemblée du Conseil oecuménique des Eglises, Idoc-France, Paris, 1976, p. 183.

122. Asist. Remus Rus, *Concepția despre om...*, p. 179.

123. Cf. Pr. lector D. Radu, *Spiritualitate și slujire la Sf. Trei Ierarhi*, în «Studii teologice», XXVI (1974), nr. 3-4, p. 186 ; Pr. prof. N. Achimescu, *Bisetica primordială...*, p. 12 sq.

124. Diac. prof. E. Vasilescu, *Religiile lumii și solidaritatea umană*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 3, p. 466-467.

125. Cf. Theodore A. Grill, *Die grosse Konvergenz*, în «Oekumenische Diskussion», Band IV, 1968, p. 136 ; Pr. prof. C. Sărbu, *Poziții principiale...*, p. 510.

acestei probleme cu toată sollicitudinea și cu cuvenită obiectivitate științifică¹²⁶. În acest context, deosebirile existente trebuie reliefate doar în măsura necesară arătării drunului adevărat care duce la mîntuire. Pentru a afirma tot ceea ce ne apropie și unește, pentru a crea un climat cât mai propice unui dialog rodnic, e nevoie de evitarea concurenței și rivalității după cum și de înlăturarea tonului polemic sau apologetic față de celelalte religii. Caracterul de religie absolută și plenară al creștinismului în raport cu celelalte religii actuale trebuie formulat fără mindrie și emfază, în duh de smerenie. De asemenea, sînt necesare obiectivitatea și aspirația sinceră spre o înțelegere reciprocă, izvorîte din conștiința curată că este vorba despre adevăr, și nu despre speranțe false¹²⁷.

În absolut toate elementele pozitive existente în celelalte religii, teologii ortodocși români văd tot atîtea posibilități de apropiere de religiile necreștine actuale. Aceste elemente pozitive nu reprezintă altceva decît căutări stăruitoare ale lui Dumnezeu și năzuințe permanente spre unirea cu El. Toate celelalte religii ale lumii sînt stăpînite, într-un fel sau altul, de nostalgia paradisului pierdut, toate sînt orientate --- conștient sau inconștient --- spre starea primordială¹²⁸, toate au nevoie de mîntuire, desăvîrșire și fericire. De aici, rezultă că între Biserica Ortodoxă și religiile necreștine nu există o prăpastie de netrecut, ci posibilitatea unor raporturi pozitive. Și aceasta, intrucît în toate elementele pozitive aflate în celelalte religii, Biserica Ortodoxă vede tot atîtea punți de legătură întinse către religia creștină, tot atîtea deschideri spre Iisus Hristos, tot atîtea chemări ale Providenței divine spre El¹²⁹.

Deschiderea și apropierea reciprocă dintre religii nu trebuie înțeleasă însă în sensul ca religiile să-și părăsească adevărurile fundamentale și să adere la un sincretism religios¹³⁰ sau să se ajungă la o «religie universală», așa cum propun unii gînditori indieni sau reprezentanții ezoterismului occidental, care ne cer să considerăm dogmele credinței noastre ca simple «simboiuri» inadecvate ale unei realități transcendentele inefabile. Ceea ce contează, spun gînditorii indieni, este unirea sufletului cu Absolutul. Dogmele, teologiile religiilor țin de împrejurările istorice și geografice în care au fost formulate. Ele ajută la cunoașterea adevărului dar nu sînt adevăruri ele înseși și nu trebuie să constituie motiv și prilej de neînțelegere între religii¹³¹.

Din punct de vedere creștin, sincretismul nu poate fi admis. Creștinismul este universalist, fără să fie însă sincretist. El și-a creat forme proprii, care corespund noutății și caracterului său specific. El a reluat o operă universală, care își găsește caracterul său unic în puterea sa de înnoire. Și tocmai de aceea, teologii ortodocși români socotesc că religia creștină

126. Pr. prof. C. Sârbu, *ibidem*.

127. *Ibidem*.

128. Pr. prof. N. Achimescu, *Biserica primordială...*, p. 10 sq.

129. Pr. prof. C. Sârbu, *ibidem*, p. 520.

130. Cf. W. A. Visser't Hooft, *Ökumenischer Aufbruch*, Hauptschriften, Band II, Berlin, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1967, p. 267.

131. S. Radhakrishnan, *Recovery of faith*, London, 1956, p. 194; Diac. prof. E. Vasilescu, *Religiile lumii și solidaritatea...*, p. 464-465; Pr. asist. Al. I. Stan, *op. cit.*, p. 367.

și îndeplinește misiunea și rostul ei în lume nu prin compromisuri doctrinare tolerante, ci rămânând fidelă ființei sale; mai mult decât atât, devenind tot mai fidelă ființei sale prin înnoirea sa continuă în Iisus Hristos¹³².

Biserica Ortodoxă nu poate și nu intenționează să renunțe vreodată tocmai la ceea ce o definește mai bine, la ortodoxia ei. Dar totuși, pe temeiul învățaturii ei generale despre revelația naturală, ea poate cerceta învățătura despre Divinitate și viața religios-morală a altor religii, pentru ca, descoperind anumite elemente pozitive apropiate, să le poată pune în valoare în planul practic și misionar¹³³.

Pornind de la această premisă, toate religiile pot valorifica, de altfel, și în planul practic, tezaurul lor doctrinar, ideea de Divinitate, concepția despre om și despre mântuire, așa încât să se ajungă la o convergență a faptei, chiar dacă nu poate fi vorba de o convergență pur doctrinară, care ar duce la sincretism. De aceea, este de dorit ca religiile să valorifice doctrina lor proprie, cultul¹³⁴ și disciplina, nu numai spre satisfacerea nevoilor religioase imediate ale credincioșilor lor, ci și spre împlinirea marilor idealuri ale omenirii, în general. Toate religiile pot și trebuie să intre într-un dialog unele cu altele, dar într-un *dialog frățesc și umanitar* pe întreaga planetă¹³⁵.

Ca atare, dincolo de acest dialog doctrinar, care implică însă multe dificultăți și mai poate fi amânat, dacă luăm cuvântul «dialog» în înțelesul său mai larg, în sensul de întâlniri speciale cu reprezentanții celorlalte religii pentru a trata în comun probleme de ordin moral, social și umanitar, în această situație, dialogul cu celelalte religii nu este doar posibil și de dorit, dar este chiar necesar și urgent, date fiind îndeosebi problemele grave cu care se confruntă astăzi omenirea¹³⁶.

Vremea noastră cere în mod hotărât o depășire a stadiului de dezbinare și chiar de învrăjbire între religii, atât de dăunătoare, în decursul seco-

132. Pr. prof. C. Sârbu, *Pozții principiale...*, p. 522.

133. Pr. asist. Al. I. Stan, *op. cit.*, p. 229.

134. În literatura de specialitate românească au apărut deja lucrări foarte interesante în acest sens: Diac prof. E. Vasilescu, *Rugăciunea, centrul vieții religioase*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 1-3, p. 39-47; Ierom. A. Plămădeală, *Rugăciune și cunoaștere în învățătura ortodoxă*, în «Studii teologice», X (1958), nr. 3-4, p. 216-224; Pr. prof. E. Braniște, *Explicarea Sf. Liturghii după Nicolae Cabasila*, Buc., 1943; Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 3, p. 343-363; Mg. D. Soare, *Ideea de sacrificiu în religiile monoteiste*, în «Studii teologice», XI (1959), nr. 1-2, p. 34-45; Drd. Remus Rus, *Noțiunea de sacrificiu în marile religii*, în «Studii teologice», XXVI (1974), nr. 1, p. 185-201; Pr. prof. M. Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941; Pr. prof. P. Vintilescu, *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, Buc., 1927; Mg. M. Popescu, *Ideea de purificare în religiile greco-romane și în creștinism*, în «Studii teologice», XXII (1971), nr. 3-4, p. 248-260; Diac. prof. E. Vasilescu, *Științele sărbătorii creștine și sărbătorile altor religii*, în «Glasul Bisericii», XIV (1955), nr. 1-2, p. 49-52 etc.

135. Pr. asist. Al. I. Stan, *op. cit.*, p. 366-367.

136. Cf. P. F. Patriarh Justinian, *Apostolat social*, VI, Buc., 1958, p. 12. Diac. prof. E. Vasilescu, *La théologie orthodoxe roumaine dans ses rapports avec les religions non-chrétiennes*, în «De la théologie orthodoxe roumaine dès origines a nos jours», Bucarest, 1974, p. 389; Idem, *Istoria religiilor*, p. 412.

lelor, progresului moral, social și cultural al omenirii¹³⁷. Nevoia actuală de unitate și solidaritate umană obligă religiile lumii să înceteze conflictul, pe față sau în ascuns, dintre ele și să colaboreze pentru binele omenirii¹³⁸.

Solidaritatea aceasta și unitatea lumii se cer zidite în adevăr și în iubire, redescoperite ca o singură realitate. Se vorbește astăzi tot mai mult de trecerea de la gândirea substanțialistă la o gândire funcțională. Aceasta nu este decît descoperirea realității ca realitate în relație. Realitatea nu constă din unități de sine stătătoare, ci din întreguri formate din elemente corelate între ele. Universul însuși este în sine un unic complex de corelații, iar oamenii există și se dezvoltă numai în astfel de relații¹³⁹. Astfel, sensul și finalitatea dialogului interreligios trebuie să aibă ca bază tocmai această premisă : o interdependență și reciprocitate funcțională, rațională, întrucît atît creștinii cît și necreștinii, fiind cu toții creaturi ale lui Dumnezeu nu pot trăi unii fără ceilalți.

Lumea de astăzi este o lume interdependentă¹⁴⁰. Dincolo de orice convingeri religioase există idealuri nobile de pace și dreptate. Mai mult ca oricînd, în zilele noastre se confirmă adevărul cuvintelor rostite de Sfințul Apostol Pavel cu privire la Biserică : «*Și dacă un mădular suferă, toate mădulele suferă împreună cu el*» (I Corinteni 12, 26). În noul context al relațiilor dintre oameni, cînd fiecare este chemat să se dedice slujirii semenilor săi, creștinii sînt datori să valorifice tezaurul învățaturii lor de credință în direcția sporirii încrederii între oameni și a sprijinirii eforturilor lor spre unitate. De altfel, însuși Mîntuitorul ne-a poruncit să arătăm iubire unii față de alții și să lucrăm în așa fel, încît să putem realiza pe pămînt idealul pentru care El S-a rugat : «*Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una*» (Ioan 17, 21)¹⁴¹.

Prin dialog oamenii își arată responsabilitatea lor unii față de alții¹⁴². Întotdeauna, cel care intră într-un dialog sincer și creator cu cei-

137. Cf. Diac. prof. E. Vasilescu, *Ideea de progres în dileritele religii*, în «Studii teologice», I (1949), nr. 1-2, p. 1-16; Idem, *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de progresul cultural*, în «Studii teologice», IV (1952), nr. 9-10, p. 516-530; Prof. N. Chițescu, *Atitudinea principalelor religii ale lumii față de problemele pămîntești*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 2, p. 195-259.

138. Vezi Diac. prof. E. Vasilescu, *Religiile lumii...*, p. 461-474; Idem, *Îndatorirea religiilor de a colabora între ele pentru binele și propășirea omenirii*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 3, p. 455-465; Idem, *Încercări de colaborare între religiile actuale*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2, p. 248-256.

139. Pr. prof. D. Stăniloae, *Iubire și adevăr. Pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 288.

140. *Ecumenical Chronicle. The Quest for World Community-Jewish and Christian Perspectives*, în «The Ecumenical Review», vol. XXV, nr. 2/1973, p. 214.

141. Pr. lector. D. Abrudan, *op. cit.*, p. 64-65; Dr. A. Plămădeală, *Jaloane pentru o teologie a slujirii*, în «Ca toți să fie una», p. 424 sq.; Idem, *Biserica slujitoare*, p. 265 sq.

142. Cf. I.P.S. Mitrop., N. Corneanu, *Teologia în slujba vieții*, în «Studii teologice», XX (1968), nr. 5-6, p. 327-341; Diac. conf. I. Bria, *Slujirea în teologia contemporană*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3-4, p. 145-155 etc.

lalți se identifică cu aspirațiile spre unitate, spre solidaritate umană. Conștiința responsabilității față de semenii este un postulat coexistent cu omul. Este prima poruncă sădită în om de la crearea sa după chipul dumnezeiesc¹⁴³. Omul a fost înzestrat cu responsabilitate față de aproapele, ca o poruncă ce-l transcende, întrucît cel care i-a dat-o, cel care i-a imprimat-o este Dumnezeu. Recunoașterea responsabilității înseamnă o recunoaștere implicită și a credinței în Acela care a dat-o și a valorii ființiale a semenului¹⁴⁴.

Angajarea noastră, a tuturor, creștini și necreștini, în această relație de responsabilitate și slujire reciprocă are, în plus, ca finalitate realizarea păcii instaurate în mod obiectiv de Iisus Hristos, prin Jertfa Crucii, care trebuie să stăpînească sufletele noastre ale tuturor (Coloseni 3, 15). Trebuie să ne străduim să acționăm în așa fel încît pacea să devină biruitoare. Aici se află punctul de întîlnire cu credincioșii altor religii și, în general, cu semenii noștri care împărtășesc alte convingeri. Noi credem în efectul mîntuitor al Jertfei Mîntuitorului, dar socotim, că ne aflăm încă pe cale, lucrînd pentru dobîndirea Împărăției lui Dumnezeu, care «*nu este mîncare și băutură, ci dreptate și pace, și bucurie de la Duhul Sfînt*» (Romani 14, 17)¹⁴⁵.

Pacea aceasta implică în mod absolut necesar o *solidaritate universală*¹⁴⁶, toți fiind făpturi ale aceluiași Dumnezeu. Și cei mai direct îndemnați la solidaritate îl exprimă Sfîntul Apostol Pavel, cînd spune: «*Purtați-vă sarcinile unii altora și veți împlini astfel legea lui Hristos*» (Galateni 6, 2). Pentru o astfel de solidaritate universală pledează mai ales porunca iubirii vrăjmașilor și proclamarea egalității oamenilor, pe care o face același Apostol Pavel: «*Nu mai este nici iudeu, nici elin, nici rob, nici liber, nici parte bărbătească și parte femeiască, ci toți sînt una în Iisus Hristos*» (Galateni 3, 28)¹⁴⁷.

143. Cf. P. S. A. Plămădeală, *Biserica slujitoare*, p. 21 sq.

144. Asist. Remus Rus, *Concepția despre om...*, p. 194; Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 26.

145. Pr. lector D. Abrudan, *op. cit.*, p. 170-171; C. Iustin Moiescu, *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, în «*Studii teologice*», V (1953), nr. 3-4, p. 247-268; idem, *Biserica Ortodoxă Română în lupta pentru apărarea păcii*, în «*Studii teologice*», V (1953), nr. 7-8, p. 554-576; idem, *Ierathia bisericăscă în epoca apostolică*, Buc., 1955; Diac. prof. E. Vasilescu, *Pacea în învățătura principalelor religii actuale ale lumii*, în «*Ortodoxia*», V (1953), nr. 3, p. 339-380.

146. Creștinismul ține seama atît de temeierile naturale ale solidarității umane, cît și de alte temeieri, cum ar fi: originea comună a tuturor oamenilor, paternitatea divină care-i cuprinde pe toți, fraternitatea oamenilor prin același Creator și același Răscumpărător, menirea comună, chemarea tuturor la mîntuire. Vezi A. Cuvillier, *Manuel de philosophie*, t. II, *Morale*, Paris, 4-e ed., 1932, p. 452; E. Durkheim, *Division du travail social*, cartea I, cap. II și VI, apud A. Cuvillier, *Morale*, p. 356; Henri Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Alcan, 1952, pp. 98-100, 287, 290, 298, 301 ș.u.; Pr. C. Pavel, *Aspectul teologic al solidarității umane*, în «*Ortodoxia*», XIX (1967), nr. 2, p. 184-185; Pr. prof. C. Sărbu, *Solidaritatea umană*, în «*Mitropolia Moldovei și Sucevei*», XXXVI (1960), nr. 9-12, p. 615-627.

147. Prof. C. Pavel, *Aspectul teologic al solidarității...*, p. 189.

Învățătura creștină prețuiește orice strădanie menite să contribuie la binele și fericirea tuturor oamenilor. Ea nu depreciază nici una din formele și manifestările *iubirii față de semeni* întâlnite în alte religii, ci le consideră ca făcând parte din darurile comune întregii omeniri. În acest sens iubirea față de semeni poate constitui un vast teren de activitate pentru reprezentanții și credincioșii tuturor religiilor, mai presus de orice deosebiri doctrinare. Din această perspectivă, iubirea față de semeni poate fi un punct comun de întâlnire pentru toate religiile lumii.

În consecință, o primă datorie a marilor religii este participarea lor, chiar de pe poziții strict tradiționale, la tezaurul spiritual al întregii omeniri, încercând să evalueze, pe cât posibil, modul în care poate contribui fiecare, în mod concret, la apropierea dintre oameni. Desigur, multe din religiile lumii vor trebui să-și formuleze teorii mai precise ale unui angajament social.

Se remarcă deja faptul că atitudinile rigide, intransigente, intolerante ale religiei creștine, în general, față de celelalte religii ale lumii au fost depășite în vremea noastră și cele mai multe aparțin trecutului. A mai aborda problemele religioase contemporane de pe poziții depășite, implicând confruntări între marile religii actuale, se consideră, pe drept cuvânt, a fi o atitudine anacronică¹⁴⁸.



148. Prof. N. Chițescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice...*, p. 197 sq.; Pr. prof. P. Rezuș, *Slujirea ca funcție...*, p. 580 sq.; Arhim. prof. N. Mladin, *Adevărata cale spre refacerea unității Bisericii lui Hristos*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 335; Pr. prof. P. Rezuș, *Premisele ortodoxe ale dialogului interconfesional și interreligios*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLVIII (1972), nr. 3-4, p. 159.

PUNCTE DE VEDERE

FUNCȚIA EPISTEMOLOGICĂ A IUBIRII

NAE IONESCU

Vreau să încerc a preciza — deocamdată numai în schiță, și în cadrul unor preocupări mai mult metodologice — sensul general al raporturilor dintre cunoștință și iubire. Tema se pretează, fără îndoială, la interpretări foarte diferite, care, între altele, ar avea și inconvenientul de a prejudicia asupra fondului însuși. Anumite precizări sunt deci din capul locului necesare. Și anume trebuie subliniat :

1. că forma istorică a expunerii ce urmează, nu este numai întâmplătoare ; că dimpotrivă ea este consecința necesară a unui chip precis de a concepe filosofia, care chip precis urmează a fi lămurit și înfățișat cu alt prilej ;

2. că, complicarea unei probleme de teoria cunoștinței cu preocupări de ordin religios-metafizic, nu se face aci din ignorarea formelor pe care le ia astăzi speculația filosofică europeană, ci tocmai din necesitatea recunoscută de a ne ridica deasupra acestor forme ;

3. că, în sfârșit, introducerea elementului evident emoțional al iubirii în discutarea problemei cunoașterii nu poate fi interpretată principial și nici nu trebuie interpretată ca o intenție de literaturizare propriu-zisă a filosofiei.

Mai ales în actuala fază a culturii umane în genere, sublinierile acestea își au rostul lor, ele exprimînd un punct de vedere care, fără îndoială, nu e nou, dar care e părăsit ; și anume, părăsit înainte ca el să-și fi îndeplinit în întregime funcția pe care trebuia s-o îplinească. Astăzi filosofia, străduindu-se, pe drept sau pe nedrept, a deveni științifică, încearcă — în noua ei ipostază — un binevoitor dispreț și o ușoară compătimire pentru cei care — disperînd de a găsi în fundul unei eprubete dezlegarea tainelor lumii — își caută pe drumuri mai puțin precise, dar poate nu mai puțin fecunde, liniștea lor sufletească. În ce mă privește, voi ști să găsesc cîndva prilejul de a analiza după cuviință presupuzițiile acestei filosofii care vrea să devină științifică. Deocamdată, domnilor, criza sufletească pe care o trăiește astăzi întreaga omenire este așa de acută, — iar pe de altă parte, imposibilitatea filosofiei de a trece peste hotare atinse de fapt încă de acum două mii de ani, așa de evidentă — încît acuzația de filosofie «literaturizantă» aruncată metodelor ne-științifice poate fi primită cu o desăvîrșită liniște sufletească.

* NOTĂ : Paginile ce urmează alcătuiesc lecția de deschidere a lui Nae Ionescu, ținută în 1919 la Universitatea din București, unde fusese numit asistent din îndemnul profesorului C. Rădulescu-Motru. Lecția, scrisă îngrijit de mîna lui Nae Ionescu, se află printre hîrțile rămase de la el.

Filosofia nu este un meșteșug, ci o chemare. Ea are fără îndoială o anumită tehnică, un aparat de lucru mai mult sau mai puțin determinat care se poate învăța și care trebuie învățat. Dar partea de creațiune personală, — aceasta stă în afară de orice metode. Ea atiră de bogăția sufletească a fiecăruia din noi ; de inspirația care se coboară de sus asupra noastră ; de durerea chinuitoare cu care anumite probleme se pun și-și cer dezlegarea ; de puterea cu care în fiecare din noi se afirmă necesitatea de a ieși din contingentele vieții și a ne ridica, dacă nu pînă la mîntuirea noastră, cel puțin pînă la liniștea noastră.

Dacă filosofia nu este, în adevăr, decît adaptarea existenței în genere la necesitățile metafizice ale personalității umane atunci e bine să se amintească faptul îndeobște necontestabil, dar iarăși îndeobște neglijat, că anume conștiința metafizică nu ajunge la desfășurarea completă a forțelor ei creatoare decît în cadrul preocupărilor religioase, și că — ceva mai mult — orice soluție anterioară acestor preocupări nu devine cu adevărat fecundă decît în funcție de ele. Așa fiind, e greu să ne lăsăm impresionați de indicațiile stăruitoare ale unei culturi relativ nouă care, uitînd admirabila tradiție ce stăpîni, de fapt, cercetarea filosofică, încearcă să ne impună distilatele îndoielnice ale unui veac îmbibat încă de un pozitivism steril.

În ce privește însăși problema pusă astăzi în discuție, bănuiala de literatură există, poate fi ușor înlăturată. Între cei preocupați de această chestiune, Goethe sau Leonardo sau chiar Giordano Bruno ar putea fi mai la urma urmelor considerați ca literatori. Dar sunt încă alții. Pascal, de pildă, credea și el că iubire și rațiune sunt același lucru ; măsuratul și cumpănitul Spinoza înțelese a-și încheia sistemul cu acel «amor intellectualis dei» care era pentru el cea mai cuprinzătoare cunoaștere a existenței. Iar Platon însuși reazemă ceva mai mult decît întreaga lui cosmogonie pe subtila și fecunda doctrină a eros-ului. Dacă adevărata și necontestabila tradiție filosofică nu este aici, atunci de bună seamă că ea nu este nicăieri.

Cunoaștem în istoria gîndirii omenești două poziții oarecum potrivnice în legătura cu raportul de la iubire la cunoștință.

Prima se ține mai ales de punctul de vedere psihologic și privește de fapt nu atît cazul special al iubirii, ci subliniază efectul pe care îl are pasiunea în genere asupra facultății noastre de a cunoaște. Ea este caracteristică mentalității și concepției moderne și își are în Molière — care într-una din comediile sale pretinde că iubirea ar avea darul să îndrepte toate defectele, chiar și pe cele fizice — expresia ei tipică. Și afirmă anume că iubirea — ca oricare altă pasiune — împiedică libera exercitare a funcției de cunoaștere.

Caracterul modern al acestei concepții ar putea fi în aparență îndoielnic. Platon însuși întrebuintează expresii analoage. Marsilio Ficino, rectorul academiei platonice din Florența, în deliciosul său comentariu asupra *Banchetului* intitulat *Sopra lo amore*, crede să poată afirma: «Però tale e la condizione di Amore che egli rapisce le cose alla Bellezza, e le brutta alle belle aggiugne». De fapt însă asemenea e numai la suprafață. În Marsilio Ficino iubirea și frumusețea păstrează încă, ca și la Platon, un dublu sens metafizic, pe care cugetarea de mai tîrziu îl pierde aproape cu desă-

virşire. Renaşterea reprezintă tocmai prefacerea aceasta fundamentală, schimbarea direcţiei preocupărilor spiritului public. În adevăr : este îndeobşte necontestat că metafizica evului mediu s-a străduit să ţină cât mai strâns legate cele trei elemente fundamentale din a căror îmbinare luase de fapt naştere : elenismul, ideea de stat romană şi creştinismul. Şi în bună parte a şi izbutit. Dar succesul ei nu putea fi decît trecător. Cu timpul, contradicţiile care existau de fapt între aceste trei elemente atît de eterogene, trebuiau să provoace o dezagregare în blocul compact şi masiv în aparenţă al metafizicii oficiale. Rostul acesta l-a împlinit Renaşterea. Şi cum una din trăsăturile caracteristice ale acestei mişcări a fost tocmai întoarcerea la izvoarele autentice ale cugetării, prin înlăturarea elaboratelor suprapuse, intrarea în contact direct cu realitatea în diferitele ei forme, — Renaşterea a ajuns să se preocupe şi de om ca atare, de personalitatea lui, de viaţa lui interioară. Evident că schimbarea axului de interes al cercetărilor nu este numai întimplătoare ; că faptul acesta corespunde unei orientări fundamentale noi, care şi ea nu e decît rezultanta unei noi concepţii de viaţă. Este marele proces, ca să zic aşa, de «laicizare» a întregii vieţi, sau cum s-a spus de altcineva, «de secularizare a bunurilor bisericesti». Şi aşa fu posibilă cercetarea sufletului în prima ei formă, antropologia. Este adevărat că interes pentru problemele psihologice a existat şi anterior. Dar cu marea deosebire că nu urmărea decît probleme generale de metafizică, înglobarea individului în univers, cercetarea individului în funcţie de puterea creatoare. Practic a fost orientată şi antropologia aceasta profană. Numai că ea se sprijinea pe ceva fundamental nou : pe noua atitudine în faţa vieţii, care trebuia să lase un joc din ce în ce mai liber tendinţelor antropocentrice.

Şi antropocentrică este de fapt — cel puţin din punct de vedere al metodei — cercetarea psihologică în genere. Iată de ce, prin urmare, nu se poate admite că prima poziţie în problema raporturilor dintre iubire şi conştiinţă — aceea pe care am numit-o psihologică — ar face parte din moştenirea speculaţiei antice.

În hotărîită opoziţie cu această atitudine stă concepţia, mai mult metafizică, după care iubire şi cunoştinţă sînt nu numai forme care se întîlnesc împreună, dar care — ceva mai mult — iau naştere una din alta, sau în orice caz se ajută una pe alta. Este concepţia care şi-a găsit întotdeauna expresia în marile sisteme metafizice cu preocupări etice, şi pe care o vom urmări în special : în India, în cugetarea greacă şi în lumea creştină.

Cînd înțeleptul Siddhartha-Gautama, după patru nopţi de vise groaznice, petrecute sub arborile cunoştinţei, părăsi ţărîmurile nisipoase ale ţării Maghada, — spre a merge să predice la Benares — el se ştia ajuns în sfîrşit în stăpînirea adevărilor care dădeau mîntuirea ; a drumurilor care duc la adevărata cunoştinţă, la iluminare, în Nirvana : «Iată, o schimnici, sfîntul adevăr asupra rădăcinilor durerii, setea de existenţă din renaştere în renaştere cu plăcerea şi dorinţa, setea de voluptate, setea de devenire, setea de putere... Şi iată, o schimnici, acesta este sfîntul adevăr despre suprimarea durerii : suprimarea setei prin distrugerea dorinţei...». Mă raportez la cîteva date generale şi îndeobşte cunoscute. În concepţia

buddhistă originea răului stă în procesul individualizării. Istoriceste este doar preluarea unor anumite elemente cosmogonice din sistemele de cugetare anterioară : Samkhya și Yoga. Fiecare formă individuală aparține «totului» și nu e decît o manifestare a lui ; dar pentru că s-a desprins — printr-un act de voință — din acest «tot», creînd «realitatea» sensibilă (care în filosofia indiană este în adevăr «realitate», fără nici o interpretare epistemologică lăaturalnică), fiecare din aceste forme individuale se simte atrasă mereu către «tot» ca înspre complementul ei necesar, căruia inconștient și organic îi duce lipsa. De aci durerea. Iar suprimarea durerii nu ar sta decît tocmai în ieșirea din această realitate. Nu însă prin moarte ; căci moartea nu e, de fapt, negarea vieții și mai departe a realității ; ci numai un moment, și încă unul necesar, în desfășurarea realității, un stadiu între două existențe ale aceluiași suflet care se reîncarnează la infinit. Este de cea mai mare însemnătate să se acorde acestei doctrine a migrațiunii sufletelor toată atenția. Acuzația așa de repetată și așa de neînțelegătoare care s-a adus lui Schopenhauer, că anume el, pesimistul, ar fi fugit la Frankfurt cînd a venit holera la Berlin, poate să fie cel mult amuzantă — și numai într-un ziar umoristic. Dreaptă nu e ; pentru că moartea, așa scria Schopenhauer, nu este un mijloc de a ne sustrage durerii universale a cărei rădăcină stă tocmai în neîntrerupta putere creatoare a vieții. Suprimarea răului în univers nu ar putea veni decît pe calea negării însăși, a voinței de a trăi, și aceasta nu ne-o dă moartea. Analogia cu buddhismul este desăvîrșită din acest punct de vedere. Numai că ceea ce într-un caz este voința de a trăi, în cealălalt este realitatea.

Realitatea este rezultatul unui act de voință ; ea stă pentru buddhism în directă legătură cu dorința și acțiunea. Real poate să fie universul nu în sine, ci numai *pentru cineva*, numai ca obiect de dorință, numai pentru cel care *vrea* ceva și *face*. Cunoștința pură, contemplativă nu ne dă această realitate ; ea este dimpotrivă tocmai puterea care ne ridică deasupra realității, într-o lume în care real și nereal sunt cuvinte lipsite de sens ; ea ne ajută ca, surprinzînd raporturile dintre realitate și dorință, să ne desprindem de aceasta din urmă, să depășim treptat accentele realității pînă la disoluția completă a individului însuși, la trecerea în Nirvana. Trecerea aceasta din realitate nu în nerealitate, ci în extrarealitate, își are tehnica și practicile ei speciale care deocamdată nu ne interesează.

Iubirea este însă tocmai trăirea emoțională a procesului de trecere de la realitate în extra-realitate, de la neștiință la știință.

Concepția aceasta, de o înfricoșătoare adîncime atunci cînd e convenabil interpretată, urma să fie mai tîrziu utilizată cu o pătrundere aproape congenială de Schopenhauer în vestita sa metafizică a iubirii și — trecută prin Platon — în explicarea operei de artă.

În cadrul filosofiei buddhiste ea lasă să se desprindă cîteva trăsături caracteristice. În primul rînd : față de cunoaștere, iubirea nu este un fenomen de sine stătător ; în sensul că ea nu pregătește, nu înlesnește cunoașterea desăvîrșită, ultima treaptă în evoluția sufletească a unui înțelept. Dar pe de altă parte ea nu este nici, (așa) cum s-a afirmat, o urmare a

cunoașterii. Este adevărat că iubirea buddhistă nu a jucat niciodată un rol mai original decât cunoașterea însăși ; dar de îndată ce ea nu e decît trăirea procesului de desrealizare, decît cunoașterea în drum spre știința definitivă, decît individualitatea în drum spre Nirvana, ea trebuie neapărat concepută ca tot așa de originară ca și cunoașterea însăși, ca reflexul emoțional al acesteia. Sakya-Muni avea grija să repete adesea că iubirea este mîntuirea inimii. De îndată ce însă numai în cunoaștere stă mîntuirea, ar fi (cazul) să conchidem că iubire și cunoaștere sunt unul și același lucru ; cel puțin sub raportul primordialității.

Din cele de mai sus rezultă acum un al doilea caracter al iubirii. Dacă ea nu este un mijloc al cunoașterii și — mai departe — al mîntuirii, ci doar mîntuirea însăși în curs de a-și ajunge limitele absolute, ea are o valoare pozitivă, de sine stătătoare, care crește pe măsură ce procesul de re-integrare în tot — sau în neant — înaintează. Și cum procesul acesta încetează în momentul în care existența noastră individuală este nimicită, ca și cunoștința de altfel, iubirea, la maximul ei de dezvoltare, urmează a se destrăma deci în Nirvana.

Dar atunci : sau presupunem că există totuși un substrat care după această nimicire se bucură de fericirea veșnică — ceea ce după învățătura lui Sakya-Muni pare foarte puțin probabil —, sau fericirea eternă nu e decît un concept negativ, căruia nu i-ar corespunde decît lipsa desăvîrșită de durere, realizată prin nimicirea definitivă a Eului pe care moartea îl pornea pe drumul nesfîrșit al reîncarnării.

...Înțelepciunea buddhistă se încheie cu un formidabil salt în neant.

Și acum în Grecia. Este o lume esențialmente deosebită și totuși păstrează cu speculația indiană anumite puncte de contact, indiferent dacă ne raportăm la concepția heraclitic-stoică, sau la cea platonice-aristotelică. M-aș opri deocamdată mai mult la aceasta din urmă : dualismul cu polii săi, existență și gîndire, este de fapt numai expresia unui fapt brut, neanalizat. Cunoașterea este un proces în care gîndirea intră oarecum în stăpînire a ceva care e în afara ei. Dar faptul că realitatea sensibilă se poate oglindi în conștiință, nu ar fi decît o dovadă că există o înrudire între această realitate și gîndirea însăși ; numai în măsura în care Kosmosul este rațional — de aceeași natură cu Dumnezeu — el poate fi cunoscut de rațiune. Și ca o consecință imediată : ceea ce rațiunea noastră cunoaște, este ceea ce în schimbarea continuă rămîne veșnic invariabil și este conform legilor gîndirii noastre ; iar dacă rațiunea ajunge să aibă concepte, idei cu care lucrează și între care stabilește raporturi, concepte care prin natura lor sunt neschimbătoare, — atunci în virtutea corespondenței necesare dintre gîndire și existență, trebuie să se admită existența unor forme substanțiale corespunzătoare conceptelor. Și astfel se ajunge pe această cale a se dubla oarecum existența, adăugînd aparenței imediate și schimbătoare o lume imuabilă, veșnică, de esențe pure.

Nu trebuie să vedem în aceste încheieri concluziile unei speculații abstracte care a pierdut contactul cu realitatea ; ci poate tocmai dimpotrivă, teoretizarea unei concepții fundamentale întregului suflet elin. În toate sistemele de gîndire, aproape fără excepție, de la ionieni la alexandrini,

realitatea sensibilă este considerată ca o lume a ficțiunii. Tot ceea ce prin simțurile noastre percepem ca înconjurându-ne nu este decît părere și umbră. Existența adevărată în opoziție cu caracterul provizoriu și des schimbător al acestei lumi nu se găsește decît într-o altă lume, în care simțurile nu ne ajută ci ne împiedică să intrăm, și unde numai cunoștința luminată a înțeleptului poate să pătrundă. Nu numai în Platon, dar în întreaga cultură elină se găsesc urmele unei concepții după care valorile de cunoaștere, ca și valorile morale se înșiră pe o scară ce pornește de la realitatea sensibilă (materie, inexistență, rău, urît) pînă la ființa supremă (existență absolută, bine, frumos). Iată prin urmare, în opoziție cu idealurile Indiei, existența postulatată ca suprem bine, iar valorile pozitive și negative eșalonîndu-se după gradul de realitate pe care îl posedă; cunoștința valorificîndu-se și ea după gradul de existență a obiectului ei, atingînd absolutul atunci cînd izbuteste să prindă însăși ființa supremă.

Și tot astfel iubirea se orientează pozitiv, către existență, către prinderea existenței prin cunoștință. Ea este concepută ca o forță veșnic creatoare de forme noi, ca o neistovită tendință a întregului cosmos spre realizare. Gîndiți-vă numai la semnificația mitului lui Eros și al Afroditei.

Filosoficește lucrurile iau evident o formă mai subtilă. Platon, care sub foarte multe raporturi e caracteristic pentru întreaga lume greacă, pare a deosebi două accepțiuni ale termenului: psihologic, mai exact subiectiv, Eros este tendința de a trece de la o cunoaștere relativă la una absolută; obiectiv, ontic, ca principium agens, el este tendința de a trece de la neexistență la existență, de la materie la idee.

Iată cîteva indicații sumare :

Ca principiu cosmic, acționînd întreaga realitate sensibilă, Eros e o forță creatoare. Dar creația aceasta este numai relativă. Formele noi nu sînt realități, existențe, desît în măsura în care ele participă la prototip, la «idee», care singură posedă realitatea adevărată, și aceasta în grade diferite. «Idea» însă nu poate fi creată de eros; ea a fost și va fi întotdeauna. Ceea ce iubirea dă neîncetat la iveală, nu sunt în fapt decît «reproduceri» ale acestor arhetipuri veșnice. Tendința organică prin care speța animală se reproduce din generație în generație, nu are drept scop decît un fel de nemurire pămîntească a «formeii», a speței înăuntrul căreia se mișcă individul. Viața noastră sufletească nu e, în bună parte, decît reproducere, amintire. Eros este aci dorul nesfîrșit al sufletului către contemplarea lumii preexistente a ideilor. Și tot așa iubirea sexuală, care leagă pe bărbat de femeie, este tendința de a se uni a celor două părți ale «omului»-idee, care sub raportul sexului e nedeterminat.

Descoperim în acest din urmă exemplu caracterul specific al concepției iubirii platonice: iubirea nu e decît o consecință a împărțirii *totului*. Existența este una singură și nedespărțită; în lumea părerii și a multiplicității iubirea este forma care tinde tocmai la refacerea unității veșnice; cîmpul ei de activitate este însă fatalmente redus la realitatea sensibilă; în lumea existenței adevărate, la ființa supremă, — acolo unde unitatea este de fapt și pentru totdeauna realizată, iubirea nu-și are locul. Iată de ce dumnezeirea greacă nu poate iubi; ea este absolut pasivă — cum e, de

fapt, în întreg panteismul religios-filosofic. Critica pe care mai târziu Cel-sus — din punctul de vedere neoplatonic — avea să o facă creștinismului, tinzând a stabili absurditatea unui dumnezeu care iubește, este, după lămuririle de mai sus, perfect explicabilă.

Acestea ne înlesnesc înțelegerea celeilalte forme a iubirii, despre care am spus că este tendința de a trece de la un stadiu imperfect în cunoaștere la unul perfect.

Fericirea adevăratului înțelept stă în cunoștința adevărată, care e cunoașterea ființei supreme ; iar iubirea este forța în virtutea căreia cunoștința urcă trepte din ce în ce mai înalte. De această iubire, care e însăși setea de știință, nu pot să fie capabili cei complet neștiutori ; dar tot astfel nu pot avea această iubire cei a-tot-știutori, zei. Să iubească pot numai doritorii de înțelepciune, filosofii, și numai întrucât urcă treptele cunoașterii. O dată ultima treaptă atinsă, iubirea dispăre și ea, ca lipsită de scop. Este prin urmare și aci, ca în primul caz, un proces de integrare în tot ; dacă țelul suprem al cunoașterii este atins, cel care cunoaște se confundă cu însăși ființa supremă, supremul bine și supremul frumos.

Raportul dintre iubire și cunoștință ar fi deci : iubirea întovărășește cunoașterea în procesul ei ; ea este ceva mai mult, un fel de quid movens în virtutea căruia cunoașterea are loc. Așa că ea nu numai că este preexistentă, dar chiar cauzează într-un anumit fel cunoștința. De aci și caracterul ontic, metafizic, și nu epistemologic propriu-zis al raportului dintre iubire și cunoștință la Platon, cu tot misticismul în care se înecă doctrina ideilor. Iubirea provoacă, declanșează oarecum procesul cunoașterii și asistă, excitând și îndemnând în toată desfășurarea lui ; dar din afară. Rezultatul acestui proces însuși, cunoștința, nu e deloc influențat de iubire în elementele lui. E ca și cum, așezat la lucru, ai avea pe cineva lângă tine care te-ar îndemna încet încet să lucrezi, dar care nu ți-ar da nici cea mai ușoară indicație asupra lucrului însuși.

Este acesta caracterul fundamental, dar în același timp și unul din viciile fundamentale ale oricărui panteism. De la Buddha, prin Grecia, peste Kabbala și alte forme asiatice ale esoterismului iudaic, peste Spinoza pînă la anumite nuanțe ale filosofiei contemporane, pretutindeni unde ideea transcendenței nu-și găsește locul, și unde convingerea mîndră, dar tragică totodată — că la urma urmelor mîntuirea nu stă decît în noi înșine — este stăpînitoare, omul este lăsat propriilor lui mijloace de a se lămuri singur și de a se smulge el însuși bieteii lui existențe chinuite. Ideea iubirii ca tendință, ca forță de jos în sus, nu poate duce decît la încheierea dezolantă a unei divinități indiferente, și mai departe la nihilism, după ce afirmase pînă la exasperare individualitatea.

Pînă aci situația se poate rezuma astfel : concepția păgînismului antic păstrează două trăsături caracteristice care sînt determinante indirect și pentru problema iubirii : intelectualism și panteism.

A fost netăgăduitul merit al Indiei și al Greciei de a fi stabilit că pesimismul trebuie fondat ca sistem filosofic și nu adoptat ca atitudine generală în fața existenței și că această fondare și soluționare trebuie să urmeze în chip necesar drumurile rațiunii. Durerea o simt toți ; și fiecare om e în-

clinat în anumite momente a se plînge, socotindu-se ca purtătorul unui păcat originar din puterea căruia nu poate scăpa. Dar o considerare filosofică a problemei cere mai mult decît atît. Ea cere dovada rațională că durerea există cu necesitate în însăși natura lucrurilor, că ea e plămada întregii încheșări a universului, și această dovadă a fost foarte rar făcută. Însuși creștinismul, această monumentală doctrină a durerii e — în începuturile lui — lipsit de o fondare teoretică a mizeriei în care ne zbatem în această viață; el pleacă mai degrabă de la un postulat — pe care ar voi să-l considere ca *fapt*, dar care nu e în realitate decît prelucrarea necontrolată a păcatului originar din Vechiul Testament, și acesta numai afirmat, nu însă și rațional stabilit — că anume trăim într-o vale a plîngerii. De unde se ia însă această convingere, care are pretenția de adevăr absolut general, este încă nelămurit. Filosofia indiană pune problema pesimismului în tot complexul ei și îi urmărește toate complicațiile. Fără îndoială că perfecțiunea aceasta metodică nu acoperă lipsurile soluției însăși. Caracterul intelectualist al întregii discuții ar trebui de pildă accentuat, iar cîmpul lui de activitate lărgit. Și atunci probabil că o fondare valabilă a pesimismului ar trebui căutată în altă direcție decît cea cosmogonică a lui Buddha. Dar acestea sînt chestiuni de atitudine personală. Important este că India dă, cu acest prilej, un strălucit exemplu de punere justă a problemei și faptul acesta poate fi subliniat ca un cîștig pozitiv pentru cugetarea filosofică în genere.

Nu tot așa în ceea ce privește panteismul. Căci este evident că dacă răul stă în însăși natura noastră, și dacă pe de altă parte divinitatea nu poate fi concepută decît ca pasivă, omul este lăsat la puterile lui și fatalmente nu se poate ridica deasupra sa însuși, tocmai pentru că ar fi în neconformitate cu viciul lui originar. O acțiune care pornește numai de la individ va dispune în chip forțat numai de forțele individuale; și este deci, dacă nu altfel, cel puțin contradictoriu, de a te întrece, pe această cale, pe tine însuși. Rezultatele practice ale unei asemenea atitudini nu pot fi în ultimă analiză decît dezorientare și dezolare.

Și aceasta a fost de fapt, domnilor, situația pe care a preluat-o marea mișcare de prefacere a creștinismului.

Este adevărat că nu se poate vorbi de o filosofie creștină în înțelesul propriu. O mișcare cu interes în primul rînd moral, care se impunea tocmai ca o reacție împotriva subtilităților teoretice care fatalmente trebuiesc să sfîrșească în arguții, uitîndu-și scopul în vederea căruia au fost începute, avea din capul locului nevoie mai mult de afirmații categorice, de certitudini sentimentale decît de fondări și concluzii logice. O teoretizare s-a făcut simțită numai mai tîrziu, cînd luînd contact cu lumea greco-iudaică alexandrină, creștinismul trebuia să rezolve și el anumite probleme de speculație, curente în aceste cercuri intelectuale. Dar și atunci o teoretizare unică, sau cel puțin unitară, nu a putut lua naștere; pentru că prea diferite erau substraturile pe care noua doctrină se grefase, — și prea eterogene interesele pe care creștinismul ajunsese să le reprezinte. Pe de altă parte tradiția filosofică greacă — așa de puternică după apariția lui Christ sute de ani încă — nu se putea obișnui cu un sistem de afirmații dogmatice, în care jocul liber al conștiinței și al inteligențelor nu putea fi

decît foarte redus. E interesant, din acest punct de vedere, de amintit cã în conciliul de la Niceea majoritatea episcopilor — aproape toți creșcuți în admirabila tradiție a lui Origenes — se pronunțaseră pentru un simbol al credinței schițat numai în liniile lui generale, lãsind așadar la îndemîna credincioșilor un joc cît mai liber în cadrul însuși al ortodoxiei. În asemenea condiții spirituale, evident cã lipsa unui sistem unitar de filosofie creștină nu poate surprinde. Nu este, cu toate acestea, mai puțin adevărat cã, sub influențele deosebite ale iudaismului, filosofiei grecești și a ideii de stat romane, s-au desemnat dacã nu sisteme pentru totdeauna oficiale, cel puțin tendințe generale care au grupat cu o consecvență de multe ori surprinzãtoare anumite puncte de vedere. Cã aceste puncte de vedere nu erau, fundamental și pînã în amănunte, originale, e lesne de înțeles. Ele au ajutat însã în chip surprinzãtor (la) precizarea cîtorva trãsături caracteristice creștinismului.

Dacã încercãm aci, prin urmare, sã urmãrim problema raporturilor dintre iubire și cunoștință în cadrul filosofiei creștine, nu o facem plecînd de la presupunerea unei asemenea filosofii, — ci mai mult de la convingerea cã interpretînd convenabil anumite precepte și tendințe ale creștinismului — precizare și teoretizare în oarecare mãsura în cursul vremii — se pot cãpãta sugestii interesante în legãturã cu problema care ne preocupã.

Creștinismul a apãrut ca o doctrinã a iubirii. Dar fațã de idealurile lumii antice, el reprezintã un fel de rãsturnare a valorilor. Cãci nu mai este iubirea greco-indianã, mișcare de jos în sus, de la individul activ cãtre un Dumnezeu indiferent ; sau iubirea care se destramã în contemplarea fericitã a ființei supreme. Scopurile cunoașterii sunt și aci netãgãduit în Dumnezeu ; dar începutul și desfășurarea procesului cunoașterii stã la Dumnezeu. Este anume voia unui Dumnezeu plin de iubire, ca noi sã ne mîntuim cunoscîndu-l, și nu o acțiune spontanã a noastrã, întreprinsã de noi, din motive stabilite de noi. Tocmai de aceea în creștinism mîntuirea se sprijinã nu pe o acțiune proprie, autonomã, ci pe un rãspuns la acțiunea dumnezeiascã. Numai în mãsura în care noi rãspundem iubirii ce se coboară de sus, putem nãdãjdui sã cunoaștem fericirea.

Este adevãrat cã sub influența speculației platonice, scolastica a desfășurat imaginea unui Dumnezeu în repaus, punînd perfecțiunea în existență însãși, și fãcînd din iubire nu o forțã elementarã a sufletului, ci o activitate separatã a facultãții de a voi, — cãreia, la rîndul ei, dupã filosofia intelectualistã a lui Thomas Aquinas, trebuie sã-i preceadã un act al rațiunii. Dar dacã esența creștinismului s-ar putea în adevãr prinde în aceste formule scolastice, el nu ar aduce, logic desfășurat nimic nou fațã de filosofia greacã. De fapt, împotriva afirmației tomiste, cã Dumnezeu a fãcut lumea pentru preamãrirea lui proprie, sau cã iubirea este o tendință numai de la creaturã la creator, se pot aduna în filosofia creștinã o mulțime de alte pãrerii. Stã în esența creștinismului — dupã cum am afirmat — cã numai prin acest reciproc proces de iubire de la Dumnezeu la om, se fondeazã posibilitatea mîntuirii. Puterea creatoare a lui Dumne-

zeu a fost pusă în mișcare de iubire, — iar năcuntenita mișcare a spiritului către Dumnezeu nu e decit reacția firească a creaturii către izvorul de iubire din care și prin care ea s-a născut. Prima consecință a acestei concepții este — în opoziție cu lumea greco-indiană — primordialitatea iubirii în procesul cunoașterii. Împotriva punctului de vedere tomist, Nicolaus von Kues, Vincenz von Angsbach, autorul anonim al tratatului «De intelligentiis» și atifiția alții afirmă că actul iubirii precede și pregătește în fiecare din noi cunoașterea ; și ceva mai mult, numai ea o face posibilă. În această privință, filosofia lui Augustin este cea mai caracteristică. Trece, domnilor, drept un adevăr pe deplin stabilit, că doctrina augustinică hotărăște primatul voinței în viața noastră sufletească. Credem că aci trebuie să intervină o reviziuire. Este adevărat că o desăvârșită claritate asupra acestei chestiuni lipsește în Augustin ; că pe alocuri, termeni impropriu întrebuințați și nu fericit aleși, ca de pildă : volo, ergo sum — înlesnesc bănuiala de voluntarism. Dacă această bănuială ar fi în adevăr fondată, creștinismul ar fi lipsit de singura fondare filosofică care i-a înțeles esența. Problema trebuie deci neapărat reluată. Deocamdată însă sîntem siliți să ne mulțumim numai cu o indicație indirectă. Dacă Augustin ar postula în adevăr primatul voinței, ar urma ca — așa cum au făcut-o scotiștii sau Descartes — el să fi înțeles ideea de bine și de rău ca hotărîte de voința divină sau ar fi trebuit ca în cearta dintre realiști și nominaliști să fi fost de partea acestora din urmă — cum s-a întîmplat de pildă cu postscotistul Wilhelm de Occam. Căci acestea sînt consecințe logice ale punctului de vedere voluntarist. După cum se știe însă, nu acesta e cazul lui Augustin. Divinitatea creează, după el, din iubire și după modelul precis și preexistent al ideilor ; iar în ceea ce privește pe om, raportul dintre reprezentare și voință este precizat în sensul intelectualist — așa cum era să o facă mai în urmă și Thomas Aquinas — prin afirmarea primordialității reprezentării, cu singura deosebire însă că acestei reprezentări, Augustin face să-i preceadă iubirea.

Care este adîncimea și valoarea acestei concepții e ușor de subliniat : se pretinde anume — așa cum de altfel o face și psihologia contemporană — că orice cunoștință poate fi căpătată numai în măsura în care conștiința noastră ia o atitudine, și anume — psihologicește, și nu sub raportul valorificării sentimentale — o atitudine simpatice, față de obiectul respectiv ; și că, cu atît mai completă va fi cunoștința, cu cît interesul, iubirea noastră pentru obiectul corespunzător va fi mai puternică.

Aceasta este soluția epistemologică a problemei noastre. A fost meritul lui Augustin de a fi intuit cu o putere de viziune genială adevărata esență a creștinismului. Dar pe de altă parte, a stat în tragicul personalității acestui gînditor de a nu putea să utilizeze cu aceeași înălțime de vederi consecințele acestor adevăruri. Toată viața acestui om extraordinar a fost literalmente otrăvită de conflictul permanent dintre înaltele lui necesități religioase și tendința de a acționa în vederile lui asupra mulțimilor care, de fapt, nu-l puteau înțelege. Astăzi încă este, domnilor, curentă afirmația că religiile sunt fenomene oarecum colective, că faptul religios, în-

tr-o epocă religioasă, este trăit în masă. Nimic mai nefondat decât această afirmație. Faptul religios, ca și faptul estetic este de natură individuală. Și după cum se cere o anumită pregătire și o anumită rafinare sufletească pentru a fi sensibil la frumos, tot astfel se cere o anumită calitate, tonalitate psihică pentru a *trăi legătura* cu Dumnezeu. Ființa supremă nu se demonstrează; ea se trăiește într-un act original intraductibil. Pentru acest fenomen te poți cel mult pregăti; a-l învăța și a-l înțelege conceptual este o imposibilitate. Este adevărat că sunt anumite perioade în istorie când necesitatea religioasă este mai simțită și mai potențată ca oricând — după cum de altfel istoria ne indică și asemenea perioade de necesități estetice. Este probabil că în asemenea vremuri mulțimile însele trăiesc în cadrele mai mult sau mai puțin precise ale unei concepții deduse de alții, nu de mulțime, — dintr-un anumit sistem religios. Dar că mulțimea trăiește în adevăr faptul religios pur, legătura supremă și fericitoare cu Dumnezeu, așa cum au trăit-o între alții un Augustin, un Angelo da Foligno, Suarez, Thereza, Ruysbroeck, Meister Eckhardt și atîția alții, — îmi iau voia să mă îndoiesc. Un prieten mai în vîrstă, excelent tomist, călugăr și strălucit profesor la o universitate catolică din apus, îmi mărturisea odată convingerea lui în această privință: că anume religia nu este pentru mulțime. Și în adevăr, mulțimile nu pot trăi decât formele exterioare ale unei religii; în cazuri speciale se poate, așa cum cu o mîină savantă de regizor consumat o provoacă Biserica apuseană, să treacă peste mulțimi un val de frenezie. Dar iarăși mă îndoiesc că acest val de frenezie ar fi în esența lui religios. Căci pe cînd în iubirea creștină către Dumnezeu, propria ta persoană se precizează, ridicîndu-se din ce în ce mai pură din legăturile vremelnice, practicile Bisericii catolice nu duc tocmai decât la o depersonalizare a individului, fapt comun în toate fenomenele de psihologie colectivă. Cine a făcut un Paște în Austria sau în sudul Bavariei mă va înțelege mai bine.

Asemenea lucruri par a fi ignorate de la o vreme de Augustin; și îl vedem astfel, — după ce semnalase primejdia convertirilor în masă — predîcînd convertirea prin violență, și după ce afirmase că nu pe Petru, ci pe credința lui Petru înțelegea Hristos să ridice Biserica, decretînd că Biserica Romei și puterea ei lumească sunt instituții exprese ale lui Dumnezeu. Și, spre deosebire de Pavel, care înțelegea să tragă numai cadrele generale ale noii religii, lăsînd pe fiecare să-și caute singur drumul mîntuirii, Augustin devine promotorul mișcării autoritare care trebuia să dea mai tîrziu prescripțiile fixe ale Bisericii Catolice. Și augustinismul stăpînește, precum se știe, pînă în zilele noastre factura internă a organizației bisericesti în apus. Nici activitatea în aparență revoluționar-reformatoare a lui Bernard de Clairvaux, San Francîsco d'Assisi sau a misticii în genere nu poate fi considerată ca depășind marginile spiritului augustinic. Chiar dacă această nouă atitudine înlesnește potențarea vieții religioase în indivizi izolați, și pune uneori interesul pentru asemenea practici religioase pe primul plan, ea nu poate vedea în iubirea apropieluj decât tot unul dintre momentele fundamentale și *pozitive* ale credinței. *Mumilitas*, *obedientia*, *caritas* sînt cele trei virtuți fundamentale ale franciscanilor; și ce înseamnă aci *caritas* o poate spune activitatea acestui ordin religios.

Discuțiile acestea nu ne-ar interesa pentru moment, dacă ele nu ar avea legătură directă cu problema iubirii. Dar atitudinea lui Augustin în concepția organizației lumești a Bisericii nu este decît o consecință fatală a lărgirii conceptului de iubire. De unde pînă aici, ca și în Biserica de răsărit, iubirea regla raporturile de la om la ființa supremă, iubirea către Dumnezeu se extinde acum la o iubire a aproapelui și mai departe la o iubire mistică a întregii lumi, — *amare mundum in Deo* (Același proces care se desemnează și în mistica de accentuată nuanță panteistă a urmașilor lui S. Francisco, și care se sprijină în bună parte pe o transformare a vechiului concept — prea antropopatic — de Dumnezeu). Unde se ajunge însă pe această cale? De îndată ce Biserica e comunitatea credincioșilor, și de îndată ce între acești credincioși — pe baza iubirii reciproce — este o frăție, o comunitate absolută, însemnează că toți trebuie să creadă și să gîndească la fel, pentru că altfel s-ar rupe această comunitate. A provocat de multe ori nedumerire afirmația scriitorului catolic Möhler că în creștinismul primitiv, valabilitatea unei convingeri religioase își avea fundamentele în comunitatea de iubire a întregii Biserici. Aceasta trebuie înțeleasă așa cum o înțelegea probabil Augustin însuși, în sensul că ereticul trebuie să nu aibă dreptate din capul locului, independent de ceea ce susține el, tocmai pentru că el a rupt comunitatea de iubire dintre el și ceilalți; de unde ar urma că infailibilitatea Bisericii în materie de dogmă decurge din lărgirea conceptului de iubire. Iată, domnilor, la ce consecințe surprinzătoare și inadmisibile conduce interpretarea iubirii ca iubire a aproapelui. Netăgăduit că de îndată ce Augustin urmărea răspîndirea acestei religii pînă la marginile lumii, el trebuia să dea o orientare lumească înțeleșurilor creștinismului, și în acest caz iubirea aproapelui era un puternic instrument. Însă tocmai aci e nodul discuției: dacă aștia erau îngăduit să se coboare această înaltă doctrină spirituală la rosturile unui mijloc de a face posibilă viața multîmilor pe pămînt. Că Augustin a încercat-o, stă în afară de orice îndoială.

Și iată, domnilor, în opoziție cu Biserica de apus, în schiță, scheletul concepției răsăritene. Omul poartă durerile păcatului original. Dar pentru viața aceasta, toate eforturile lui de a se curăța de păcat sînt zadarnice. Ideea grației așa de puternică și de exploatată în apus, trebuie înlăturată dacă ea urmărește ușurarea vieții de aci. Căci nu murim pentru că am păcătuit, ci păcătuim pentru că sîntem muritori, pentru că sîntem oameni. Este adevărat că șarpele a întins mărul Evei, dar Origenes observă că diavolul a întins mărul tocmai pentru că știa că Eva îl va primi. Deci înainte de a păcătui, era în om posibilitatea de a păcătui. Așa că tot răul vine din însuși faptul că sîntem oameni. Iubirea de aproape nu are nici un înțeles, dacă ea trebuie să ne înlesnească viața aceasta. Pentru că viața aceasta nu are nici un preț, — pentru că oamenii, ca oameni, nu au nici un preț. Și atunci, iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși, ar însemna, *nu*: prețuiește pe aproapele tău ca însuși pe tine, *ci*: nu te prețuiești mai mult decît pe ceilalți; sau mai crud încă: disprețuiește-te. De aci urmează însă că adevărata legătură între oameni în această viață nu ar fi legătura pozitivă a iubirii, ci cea negativă și pasivă a milei. Consecința strict logică a ortodoxismului este schimnicia. Și aceasta este de fapt și caracteristica vieții

noastre religioase față de apus : anahoretii, sihaștii sunt în Biserica apuseană apariții necunoscute. Idealul acolo este realizarea împărăției, cerurilor pe pământ. În răsărit idealul e realizarea acestei împărății în noi. Nimeni nu va contesta superioritatea socială a catolicismului ; dar iarăși este de neignorat ameițitoarea înălțime spirituală a credinței ortodoxe, ca și înalta ei valoare terapeutică. Fiindcă, pe cînd apusul legîndu-te de viața de toate zilele, îți înlesnește să te afunzi din ce în ce mai adînc în nămolul necesităților zilnice ale vieții, Biserica noastră pune la îndemîna celor mai aleși posibilitatea unei extraordinare potențări a vieții interioare, prin desprinderea treptată de legăturile vremelnice. Păstrînd raporturile dintre iubire și cunoștință în cadrele simple fixate de cei doi poli — om și Dumnezeu — ea tinde să ușureze activitatea spirituală...

(Sfîrșitul s-a pierdut, nota editorilor).

Text îngrijit de Lucian T Ū R C E S C U *

NEGAȚIILE RĂULUI ȘI AFIRMAȚIILE BINELUI *

PAUL EVDOKIMOV

În greacă, cuvintele «simbol» și «diavol» provin de la aceeași rădăcină, ele exprimînd astfel, cu și mai multă forță, realități contrarii. Diavolul este cel care desparte, care separă, care taie orice comuniune și reduce ființa la singurătatea ultimă. Simbolul, dimpotrivă, leagă, aruncă o punte, restabilește comuniunea.

Relatarea vindecării demonizatului din ținutul Gadarenilor pune în relief natura Răului. Hristos îi pune demonului o întrebare redutabilă : «Care este numele tău ?». Pentru mentalitatea evreilor, numele unei ființe sau al unui lucru exprimă însăși esența lui și adagiul antic «nomen est omen» vede în nume expresia persoanei ori a destinului ei. Întrebarea lui Iisus însemna deci : «Care este natura ta ascunsă ?» Și demonul răspunde : «Numele *meu* e legiune, pentru că *noi* sîntem mulți». Această trecere bruscă de la singular la plural, de la «eu» la «noi», revelează acțiunea răului asupra lumii : ființa fără păcat creată de Dumnezeu, în unitatea ei încă fragilă și inconștientă, se sfărîmă, se atomizează în părți separate și acesta este chiar infernul. *Hades*-ul grec și *Sheol*-ul, ebraic semnifică amîndouă acel loc plin de întuneric unde singurătatea reduce ființa la extrema sărăcie, a solipsismului demonic. Iadul ar putea fi reprezentat ca o cușcă făcută din oglinzi ; aici nu ți-ai putea vedea decît propria figură, multiplicată la nesfîrșit, a cărei privire nu se încrucișează cu nici o alta. A-ți vedea doar propria ființă ar însemna o saturație care ar putea duce pînă la greață, pînă la icnetul ontologic. *Apoftegmele* copte ale lui Macarie Egipteanul descriu această singurătate într-o manieră impresionantă. Captivii erau legați unul de altul, spate în spate și doar rugăciunea fierbinte a celor vii le aducea un moment de odihnă : «Timp de o secundă ne puteam vedea unul altuia chipul...».

* Text apărut în Izvoare de Filosofie, *Culegere de studii și texte*, îngrijită de Const. Floru, Const. Noica și Mircea Vulcănescu, 1942, «Bucovina», I. E. Torouțiu, București).

* Trad. din *Les âges de la vie spirituelle*. Des Pères du désert à nos jours, Paris, 1964.

În comparație cu acțiunea Răului, Apostolul Pavel¹, arată acțiunea Binelui, a lui Hristos : «...Că o piine, un trup sîntem cei mulți»², adică, în comuniunea euharistică, *un*-ul recapitulaților în Hristos după chipul comuniunii trinitare ; Dumnezeu este unul și treimic în același timp, unitatea în multiplu.

Iată de ce este natural că Euharistia se plasează în chiar centrul Bisericii și se revelează ca generatoare a unității proclamate, oferite și trăite. Este un filon aurifer, fără cea mai mică fisură, care constituie însăși *ființa* Bisericii. Cea mai veche invocatie : *Marana tha* (Vino, Doamne)³ încheia o rugăciune liturgică și se referea la Parusie, la venirea Mîntuitorului înviat⁴. Domnul vine pentru a Se oferi ca hrană, iar noi Îi consumăm substanța, agapé, «dragostea fără prihană»⁵. Comuniunea euharistică operează o participare substanțială la Hristosul total, spune Sfîntul Atanasie, și această operă, unificatoare prin esență, îi face pe cei care se împărtășesc ființe «verificate și hristificate». Sfîntul Ignatie al Antiohiei vede în Euharistie «leacul nemuririi»⁶, care vindecă de moarte. Mai mult, «consumînd carnea și sîngele Mirelui, noi intrăm în comuniunea (koînonia) nupțială» spune Sfîntul Teodoret de Cyr⁷. Această comuniune copleșește cu o astfel de plenitudine încît «nu se poate merge dincolo de asta, nici nu se mai poate adăuga ceva»⁸.

Kenoza, «unificarea cu Hristos», trăită în Euharistie, determină *stilul euharistic al vieții spirituale*. Comuniunea perpetuă cu trupul lui Hristos — oamenii — reprezintă o creștere pe deplin pozitivă : «între cap și trup nu mai este loc pentru nici un interval»⁹, pentru nici o negație. Tot ceea ce participă la Dumnezeu «unde nu există decît *da*» mărturisește un «*da*» deplin vieții, ființei ; dimpotrivă, în Satana nu există decît negație și acest refuz delimitează locul de unde Dumnezeu este exclus : negație, neant, infern.

Sfîntul Ioan¹⁰ recunoaște acest «nu» în păcat, care înseamnă neascultare, depășirea limitei ontologice impuse de Dumnezeu și trasată de Numele Său : «Eu sînt cel ce sînt». Cea de a treia rugăciune din *Didahie* vorbește despre aceasta : «Îți mulțumim, o Sfînte Dumnezeule, pentru sfînt Numele Tău, pe care l-ai făcut să locuiască în inimile noastre. Tu, Stăpîne Atotputernic, ai creat Universul spre lauda Numelui Tău»¹¹. «Sînt Împărat, spune Domnul, Numele Meu este slăvit de toate neamurile»¹². Transgresarea acestei limite este ruperea legăturii originare, renegarea Împăratului, revendicarea autonomiei și situarea astfel în afara Numelui.

Ateismul suprimă această limită a ființei create, în negarea radicală a oricărei dependențe. Setei omenești de acel «altceva», el îi substituie

1. I. Cor. 10, 17 ; 12, 12.

2. Cf. Rom. 12, 5. Apostolul reia aici expresia demonului : ființa descompusă de către rău în mai multe ; în legiune, multitudine rea.

3. I Cor. 16, 22 ; Apoc. 22, 20 ; *Didahia*, cap. 16.

4. Vezî O. Culmann, *Le culte dans l'Eglise primitive*, Paris, 1945.

5. Sf. Ignatie al Antiohiei, Rom. 73 ; Efeseni 14, 1.

6. Efeseni 20, 2.

7. Vezî J. Daniélou, *Eucharistie et Cantique des Cantiques*, «Irenikon», 1950, p. 275.

8. N. Cabasilas, *op. cit.*, p. 97.

9. Sf. Ioan Hrisostom, P. G. 62, 26.

10. I Ioan 3, 4.

11. X, 2.

12. XIV.

hotărîrea de a trăi «ca și cum» această limită ar fi inexistentă pentru totdeauna. Astfel este ateismul occidental. Ateismul acelor militanți anti-Dumnezeu, ai lumii sovietice e, într-un anume sens, mai consecvent și mai radical. Fidel interesului istoric inerent gândirii ruse (Thadaev, Berdiaev), ateismul este centrat pe singura negație concretă, fiind *istorică* : «Hristos n-a înviat» !

Ar fi momentul să-l menționăm aici pe Sfântul Isaac Sirul. Trăind în secolul al VII-lea, el sintetizează gândirea patristică și, ca dascăl al ascezei, face o fenomenologie a păcatului. Fără a da o prea mare importanță mulțimii păcatelor, s-ar putea spune aproape minime în ochii lui Dumnezeu, deoarece căința îi este dată omului, el desemnează în «*Sentințele*» sale drept unic păcat acela de *a fi insensibil față de Cel înviat* ! Profeție cu atât mai emoționantă pentru ateismul sovietic de astăzi ! Pentru a fi eficient, acesta atacă singurul argument de necombătut al Crucii, aceasta fiind o chestiune de viață și de moarte, nu numai a omului singur, ci și a lui Dumnezeu. Într-adevăr negarea Învierii atacă nu numai actul creator, ci și pe Creatorul însuși. Din punct de vedere mistic, această negare săvârșește deicidul, omorîrea Tatălui, Nietzsche îl formulase astfel, în legătură cu moartea lui Dumnezeu : «Unde este Dumnezeu ? Am să vă spun. Noi l-am omorît». Și conștiința atelor atinge punctul culminant la Dostoievsky ¹³ : «a fost o zi, pe pământ, unde trei cruci se înălțau în mijlocul pământului... către sfîrșitul zilei, ei muriră... dar nu găsiră nici rai, nici înviere... Iată ideea, ideea deplină. În afară de ea, nu mai există altceva». Acesta este chiar simburele ateismului. Din această sursă secretă vine complexul freudian al culpabilității universale — omorîrea Tatălui — și înclinația omului către moarte — *Todestrieb* — la fel ca și formula lui Heidegger : *Sein zum Tode*.

«*Alea jacta est*», alegerea este făcută, credo-ul ateu anunță *orbi et urbi* : Dumnezeu moare și nu mai învie. «Mielul omorît încă de la facerea lumii» înseamnă : Mielul omorît este mort cu adevărat, inexistent, nimicit. La început era moartea lui Dumnezeu și liniștea lui.

Miza destinului său condamnă omul la unica alternativă a unui da sau nu, nu există o alta. Nietzsche a exprimat aceasta în *Corespondența* lui. Nu există decît două nebunii pentru a convinge omul să existe, spune el : una este a lui proprie, nebunia supra-omului muritor, supraviețuind în veșnicele reîntoarceri ; cealaltă, de neconceput pentru el, este cea a Sfântului Pavel, nebunia Crucii, a lui Dumnezeu înviat și a omului nemuritor.

Argumentul ateu a fost prevăzut de Sfântul Pavel ¹⁴, dacă Hristos nu a înviat, credința e deșartă, nimic nu are sens și totul este deșertăciune.

Nu există aici jumătăți de măsură, sau formule intermediare. Sîntem în prezența evidențelor fundamentale ale lui Iisus înviat. Un Dumnezeu care nu este Filantrop, un Dumnezeu care nu este dragostea crucificată, ca să facă să izbucnească după cum spune Fer. Augustin : «Viața, moartea morții», nu este Dumnezeu. Ducînd mai departe gîndul Apostolului Pavel, putem afirma că orice religie nu există decît prin Învierea lui Hristos, se sprijină mistic pe acest eveniment. Faptul că Hristos a înviat, interesează

13. *Demonii*.

14. I Cor. 15, 17.

pe toți oamenii. Dacă se suprimă mărturisirea creștină a Celui înviat, nici o religie nu va supraviețui la nivelul lumii moderne, pentru că, în afară de Evanghelie, oricare alt mesaj religios se oprește la mijlocul drumului. Or, capătul transcendent este Dumnezeu devenit *om* înviat. Acest fapt nu privește numai pe câțiva martori; Hristos înviat devenind contemporan cu toți oamenii, înseamnă că orice om este *contemporan cu Hristos cel veșnic*. El face ca reperatele istoriei să fie esențialmente hristologice. Hristos a înviat în calitate de Cap al Trupului omenesc, și acum orice religie și orice om pot și trebuie să-și caute viața veșnică. Această unică mărturie indică cu precizie misiunea ecumenică a Bisericii în sinul tuturor religiilor și în marea întâlnire dintre Orient și Occident. Istoria plasează credința creștină în Înviere la răscrucea tuturor ideologiilor care reformulează acum singura întrebare, cea pe care și-o pune și Pilat: Ce este adevărul? Ea obligă credința să-și spună *da*-ul ei mergînd, la nevoie, pînă la mărturisirea-martiriu, unicul răspuns de răsunset universal. Hristos este în agonie și veșnicia este nerăbdătoare să audă acest răspuns.

Kerigma apostolică anunță evenimentul Paștilor, intervenția lui Dumnezeu reînviindu-L pe Iisus, ca pe singurul care dă un sens definitiv existenței istorice a oamenilor. Găsim nucleul său central în I Cor. 15, 3-4, în Rom. 4, 24-25, Fapte 2, 36. Învierea lui Iisus este Amin-ul Dumnezeu, la făgăduința Lui, Amin-ul plin de Duh Sfînt care o manifestă. Amin vine de la verbul ebraic *heemin* și semnifică un punct de sprijin inebranabil. Cei care îl proclamă — apostolii și martirii — își revendică dreptul de a proclama evenimentul în fața judecătorilor cetății pămîntești. La fel, și *Apoloگیile* lui Iustin, Atenagora, Aristide, adresează împăraților același mesaj decisiv și avertizează asupra judecății iminente. Kerigma lor interesează pe toți oamenii. Ea este propovăduită în prezența ingerilor și privește întreaga creație; Împărăția lui Dumnezeu a sosit deja, sîntem contemporani cu cel care este așezat de-a dreapta Tatălui. Iată Mielul jertfit și înviat și iată Împărăția Sa: El este aici și acum este «plinirea vremii». Toate religiile sînt căi prin care omul îl caută pe Dumnezeu. Ele sînt multiple. Revelația creștină este unică pentru că Dumnezeu îl găsește pe om. Predica Sfîntului Pavel la Atena este capitală pentru teologia religiilor: descifrînd monumentul Zeului necunoscut, dîndu-i acestuia un nume: Iisus Hristos, Apostolul nu face decît să-I integreze lui Hristos efortul religios al oamenilor din toate timpurile, valorizîndu-l în Hristos.

Transgresarea limitei te închide într-un cerc vicios. Cu cît acesta, se materializează, se reifică, cu atît apare mai irealizabil și mai lipsit de orice substanță. Este lumea finanțelor cu al său Templu — Bursa, și vestele sale însetate de lux, nevroza colectivă a pasiunilor nebune și a erosului pervertit. O lume legănîndu-se deasupra prăpastiei, fără nici o consistență, țesută din aburi și populată de fantome și care riscă în orice moment să dispară «cum se risipește fumul și cum se topește ceara la foc». Dimpotrivă, Origen compară efortul sihaștrilor, în pustiu, în drumul¹⁵ lor spre perfecțiune, cu ieșirea lentă a locuitorilor cavernei lui Platon. Părăsind spectacolul umbrelor pentru imaginea realităților unde nimic nu se inter-pune între om și adevărurile ultime ale lumii divine, călugărul din pustie își urmează ferm drumul de întoarcere către Împărăție.

15. Era desemnat un grup de asceți, cu numele de *synodia*, caravană.

Încă de la începuturile gândirii creștine, găsim o viguroasă viziune sintetică asupra destinului uman. Sfântul Grigorie de Nyssa ¹⁶ menționează celebra cateheză a celor două căi. Testamentul celor XII Patriarhi o formulează clar : «Domnul a dat fiului omului două căi, două firi, două moduri de a acționa și două sfârșituri». Este învățătura celor două *yesser*, a celor două aplecări ale inimii, fie către îngerul întunericii, fie către cel al luminii. *Didahiile*, *Epistola lui Barnaba*, alte scrieri își găsesc izvoarele tot aici și această temă va avea o mare influență asupra scrierilor creștine. Ea își are obârșia în posibilitatea alegerii oferită de Dumnezeu : «Viață și moarte ți-am pus Eu astăzi înaintea» ¹⁷. Este mereu aceeași alegere între *da* și *nu*.

«Nu există Dumnezeu» ; nebulul după Biblie, este liber să o spună în inima lui. Dar sensul negației se schimbă în funcție de nivelul de profunzime și de suferință al celui care neagă. Iată de ce «ateismul perfect (perfect însemnând aici trăit pînă la suferință) se află în virful scării, pe penultima treaptă înaintea credinței perfecte» afirmă Dostoievsky ¹⁸. Cînd, departe de indiferența amorfă, ateismul și credința sînt duse pînă la «perfectiune», ele pot, dincolo de vorbăria ineptă, să se reculeagă împreună în lupta tăcută a îngerului și a lui Iacob, a harului și a disperării. Ateismul consecvent, arzînd de suferință, își cunoaște propria și paradoxala sa cruce. La sfîrșitul vieții sale, pe biletele scrise în culmea nebuniei sale enigmatice, Nietzsche își pune definitiv numele : Răstignitul. La fel, ateismul Marelui Inchizitor ¹⁹ își bate joc de materialism și pozitivism și își atinge adevărata grandoare în pătîmirea pentru om. Nu-ul său va lua parte, împotriva voinței lui, la dragostea lui Dumnezeu pentru om, chiar dacă el nu este conștient de asta.

Poate, pătîmirea pentru om, depășește la un anume nivel umanul ; esențialul inimii divine nu este oare aceeași pătîmire, și nu avem oare aici una dintre acele misterioase «tregeri peste limită» ? Dar poate trebuie să fii un sfînt «filantrop», asemenea lui Dumnezeu, pentru a simți această profundă corespondență. Există un ateism purificator, după cuvintele lui Jules Lagneau : aceasta «sare care împiedică credința în Dumnezeu să se deterioreze» și, în această funcție de protecție și de ocrotire, el este complice cu harul. Iată de ce Hristos, din *Legenda* lui Dostoievsky, tace și sărută obrazul crispat de suferință al Marelui Inchizitor.

(Traducere din limba franceză de
CRISTIANA MANOLACHE)

16. *Viața lui Moise*, II, 45.

17. Deut. 30, 19.

18. Mărturisirea lui Stavroghin.

19. Frații Karamazov.

R É S U M É S

Le dogme de la Sainte Trinité, par P. prof. Dr. I o n B r i a

La foi en Dieu — Sainte Trinité constitue l'enseignement spécifique fondamental de la révélation du Nouveau Testament et donc du christianisme. Au centre du crédo nicéo-constantinopolitain, qui résume la tradition biblique, kérigmatique et liturgique de la chrétienté oecuménique des premiers siècles, se trouve la confession que l'être de Dieu, la divinité une, existe et se manifeste en trois existences individuelles ou personnes. Après avoir présenté la révélation de la Sainte Trinité indirectement dans l'Ancien Testament, et directement dans le Nouveau Testament; l'auteur s'occupe du problème de la signification des religions monothéistes pour le christianisme. Ensuite, il est question de la Sainte Trinité comme article de foi, de la terminologie trinitaire des énergies, incréées, des Personnes de la Sainte Trinité du Filioque. En conclusion, après la présentation des controverses et des hérésies visant la doctrine trinitaire, est mise en lumière la relation entre la communion trinitaire et le mode de vie chrétien.

Le ministère hiérarchique sacramental à la fin de l'époque apostolique. L'évêque (II), par P. Dr. Sabiñ V e r z a n

L'acte par lequel Timothé devient évêque ne s'achève pas avec son élection et son sacre épiscopal; cet acte ne peut être considéré comme achevé qu'au moment de l'installation de Timothé dans l'Eglise qui lui est confiée, c'est-à-dire dans l'Eglise d'Ephèse (voir I Tim. 1, 3-4). La situation se répète pour Tite aussi, l'évêque de l'Eglise de l'île de Crète (Tite 1, 5).

Le contenu des Epîtres pastorales, qui décrivent, en général, la fonction épiscopale, se réfère dans sa plus grande partie, indiscutablement, au service enseignant de l'évêque. Ce service se manifeste, d'abord, dans la direction de défense de la doctrine authentique de l'Eglise contre les interprétations erronées, contre les enseignements hérétiques, contre toute atteinte, usage intéressé et manipulation. L'évêque doit mener une activité incessante de prédication du Saint Evangile. L'Apôtre Saint Paul introduit et développe, dans les Epîtres pastorales, le concept de prédication continue (II Tim. 4, 1-2; cf. Actes 20, 31), L'évêque développe non seulement une activité de prédication de l'Evangile, mais aussi de transmission de celle-ci à ceux qui vont être ordonnés prêtres ou diacres (II Tim. 2, 2). L'évêque a aussi le devoir d'organiser et de surveiller le culte divin public et de célébrer les saints offices, éléments de base de la vie chrétienne dans l'Eglise locale.

L'évêque est le ministre ecclésiastique qui, par le Sacrement de l'Ordre, assure le nécessaire de prêtres et de diacres pour toutes les communautés chrétiennes (I Tim. 3, 2-13; 5, 22; Tite 1, 5-9) de l'Eglise confiée à son pastorat. C'est lui qui assure la direction unitaire des communautés qui constituent l'Eglise qui lui est confiée, la discipline des diacres et des prêtres (I Tim. 5, 17-21). En tant que l'autorité suprême dans l'Eglise locale, l'évêque est le serviteur de tous et un exemple vivant de conduite chrétienne (I Tim. 4, 12; Tite 2, 7). Il est également en mesure de juger, le cas échéant, les prêtres et les diacres (I Tim. 5, 19-20). L'évêque doit accorder une grande attention et un grand intérêt à la famille chrétienne (I Tim. 2, 12-15; 3, 4-5, 12; 5, 4, 8, 16; 6, 5, 10; Tite 1, 6; 2, 1-6 etc). Dans toutes ses actions pastorales, l'évêque doit témoigner de la charité (I Tim. 1, 5).

Quelques Donés sur les relations de l'église de Dobroudja et de Moldavie avec l'église russe aux XIIIe-XIVe siècles, par. Prof. Dr. Emilian Popescu

Le thème est abordé surtout sur la base des découvertes archéologiques faites en Dobroudja et Moldavie au cours des derniers quarant ans. La première information certaine sur les relations de la Dobroudja avec Kiev date du milieu du XII-e siècle et elle est fournie par le sceau en plombe du métropolite Michel de Kiev (1130-1145). Sur les relation entre Kiev et la Dobroudja il y a encore deux crois-reliquaires de facture russe découvertes l'une non loin de la forteresse de Noviodunum (Isaccea) et l'autre à Păcuil lui Soare, dans le sud-ouest de la Dobroudja, toutes les deux datées à la première moitié du XIIIe siècle. En Moldavie les preuves les plus nombreuses de ses liens ecclésiastiques avec Kiev sont fournies par les crois-reliquaires découvertes notamment dans le nord du territoire s'étendant à l'est des Carpathes. Jusqu'à présent on a trouvé 16 pareilles crois de provenance russe. Elles datent à partir de la seconde moitié du XIIe siècle jusqu'au XIVe siècle inclusivement. Tout comme en Dobroudja, les crois trouvées en Moldavie y pénétrèrent par la voie du commerce et elles ont appartenu à des autochtones. La présence des crois russes dans les parties septentrionales de la Moldavie peut suggérer un début d'orientation les organismes religieux moldaves vers les centres de Kiev et Halitch, à un moment où Byzance était moins présent au Danube à cause des pauplades touraniennes.

Le problème de l'organisation du culte chrétien orthodoxe et de la hiérarchie ecclésiastique sur le territoire de Roumanie jusqu'aux IX-Xe siècles, par P. Prof. Ion Ionescu

L'auteur rejette, avec des preuves historiques et linguistiques à l'appui, les affirmations du traité d'«Histoire de Roumanie» (1960, I, p. 633) au sujet du christianisme daco-romain, selon lesquelles celui-ci aurait été «dépourvu d'organisation ecclésiastique supérieure, qu'il allait recevoir bien plus tard, par filière slavo-byzantine». Des affirmations pareilles au sujet de l'organisation de la hiérarchie ecclésiastique supérieure de même que de l'organisation du culte chrétien — qu'il se serait organisé lorsque la liturgie slave fut introduite chez les Roumains — font aussi les historiens C. Daicoviciu, P. P. Panaitescu et les linguistes H. Mihăescu et Al. Rosetti.

Or, en Dobrogea, ancienne Scythia Minor, à Tomis (l'actuelle Constanța) est attestée l'existence d'un évêché connu depuis le III-e siècle, avec l'évêque Evangelicus, qui au VI-e siècle allait devenir métropolite, avec 14 évêchés suffragans. En Gothie romaine, en Valachie et dans le Sud de Moldavie et de Bessarabie, au IV-e siècle étaient connus les évêques; Teofil, Ulfila et Goddas. En Transylvanie, on a découvert le tambeau d'un évêque, à Apahida, datant du V-e siècle. Le culte chrétien, qui a deux composantes, l'une individuelle, privée, et l'autre générale ou collective, a des termes chrétiens, conservés jusqu'à nos jours, d'origine latine; *a se ruga* — rogare, *a se închina* — inclinare, *a boteza* — baptizare, *a cumineca* — comminicare etc. de même que les noms des fêtes; *Crăciun* — calationem, *Paști* — Paschae, *Florii* — Floralia, *Sintămăria* — Sancta Maria, *Sinmedru* — Sanctus Demetrius, *Sinnicoară* — Sanctus Nicolas etc.

Les termes slaves n'ont fait que remplacer ou contaminer les anciens termes chrétiens d'origine latine. L'Eglise chrétienne orthodoxe, organisée avec hiérarchie ecclésiastique à partir du III-e siècle, et avec un culte chrétien organisé individuel et collectif, a fait partie intégrante de la vie même du peuple roumain, au quel elle s'est identifiée depuis son apparition en tant que peuple daco-romain.

Théologiens orthodoxes roumains face aux religions nonchrétiennes, par P. Nicola A c h i m e s c u, candidat au doctorat

On a parlé et on parle de plus en plus de la nécessité du dialogue interreligieux. Notre Eglise n'a pas tardé de venir à la rencontre du dialogue avec les représentants des autres religions, prouvant qu'elle comprend très bien qu'aujourd'hui on ne peut plus vivre isolé par rapport aux autres croyances religieuses. La théologie orthodoxe plus récente, partageant cette vision, a essayé, par se représentants d'établir des contacts et des possibilités de dialogue avec celles-ci. L'auteur de l'article montre que, partant de l'idée de l'unité de toute l'humanité par la création, les théologiens orthodoxes roumains ont précisé les prémisses de l'ouverture à l'égard des religions nonchrétiennes. On y traite ensuite de la révélation de Dieu dans les religions nonchrétiennes, le rapport entre celles-ci et l'Eglise du Christ, le problème du salut dans les religions nonchrétiennes. Le dernier chapitre, qui s'occupe de manière explicite de ces aspects du dialogue interreligieux, relève que, si le dialogue doctrinaire peut être encore ajourné, celui concernant des questions d'ordre moral, humanitaire et social est très urgent.

La fonction épistémologique de l'amour, par Nae I o n e s c u

Cet article constitue la leçon inaugurale de Nae Ionescu, tenue en 1919 à l'Université de Bucarest, où il venait d'être nommé assistant. Il précise d'emblée que l'introduction de l'élément émotionnel de l'amour dans le débat du problème de la connaissance ne doit pas être interprétée comme une intention de «littériser» la philosophie. Une philosophie qui — dit Nae Ionescu —, dans sa tentative de devenir «scientifique», oublie certaines limites, atteintes il y a deux mille ans déjà et non encore dépassées, traitant avec un mépris condescendant toute démarche qui ne s'accorde pas avec ses présuppositions. Ensuite sont présentées les deux positions à l'égard du rapport entre amour et connaissance; le point de vue psychologique et celui métaphysique. L'auteur montre que, depuis le bouddhisme, en allant par la Grèce antique, la Kabbale, Spinoza, et jusqu'à certaines nuances de la philosophie contemporaine, l'idée de l'amour comme «force de bas en haut» a abouti au constat de l'indifférence de la divinité, au nihilisme. En échange, pour le christianisme, souligne Nae Ionescu, il n'y a que dans la mesure où nous répondons à l'amour qui descend «de haut en bas» que nous puissions connaître le bonheur. En conclusion, sont analysées quelques conséquences importantes de l'élargissement du concept d'amour par le Bienheureux Augustin, pour la vie de l'Eglise Catholique-Romaine.