

✻ **STUDII** ✻
TEOLOGICE

**REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ**



SERIA a II-a, ANUL XLIII, Nr. 4, IULIE—AUGUST, 1991

B U C U R E Ş T I

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 Sfințiții Mitropoliți și Prea Sfințiții 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.

PREOȚIA IERARHICĂ SACRAMENTALĂ ÎN EPOCA POSTAPOSTOLICĂ *

Pr. dr. SABIN VERZAN

Preliminarii. Afirmațiile fundamentale asupra temei teologice a preoției ierarhice sacramentale sînt cuprinse, îndubitabil, în scrierile Noului Testament apărute pînă către sfîrșitul epocii apostolice pe care o putem considera ca încheiată în anul 67, cînd, la Roma, Sfinții Apostoli Petru și Pavel vor suferi martiriul. Desigur că expunerile cele mai complete și finale asupra acestui subiect sînt întîlnite în Epistolele pastorale ale Sfîntului Apostol Pavel, scrieri elaborate, fără îndoială, în numele și cu acordul întregii conduceri bisericești din epocă (cf. I Tim. 4, 14; Gal. 2, 9; II Petru 3, 16) și în Epistola întîii a Sfîntului Apostol Petru, care oferă un loc important acestor expuneri în scrierea sa (I Petru 5, 1-4), care dezbate temele cele mai importante ale teologiei creștine.

Toate celelalte scrieri creștine, care vor aborda subiectul preoției ierarhice sacramentale, în epoca postapostolică, au ca bază a prezentărilor lor, toate expunerile cuprinse în scrierile Noului Testament amintite mai sus, pe care le consideră indispensabile înțelegerii depline a condițiilor în care această preoție a apărut în Biserică și a lucrării pe care este chemată să o desfășoare în comunitățile creștine. Acesta este și motivul pentru care zeci de texte din Epistolele pastorale vor fi reluate în aceste scrieri¹, desemnate cu termenul generic de scrieri ale Părinților apostolici².

Pe lângă scrierile Părinților apostolici, importante date privind existența și activitatea slujitorilor bisericești hirotoniți vom întîlni și în Epistolele Sfîntului Apostol Ioan, mai cu seamă în II și III Ioan, ca și în Apocalipsa, care, de asemenea, îi poartă numele.

* Continuarea din revista «Studii teologice», nr. 3/1991.

¹ Studiul de față constituie o încheiere a unor prezentări succesive asupra preoției ierarhice sacramentale în epoca apostolică.

1. Să se vadă indicele scripturistic care semnaleză folosirea textelor din cărțile canonice ale Noului Testament în *Scrierile Părinților apostolici*, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, colecția «Părinți și scriitori bisericești», Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBM), București, 1979, p. 104, 214, 316, 346; Vezi și Pr. Sabin Verzan, *Epistola întîii către Timotei a Sfîntului Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentariu, teză de doctorat (extras)*, EIBM, București, 1990, p. 27—28.

2. Vezi Pr. D. Fecioru, *Introducere generală*, în *Scrierile Părinților apostolici*, ed. cit., p. 9.

○ caracteristică generală a expunerilor privind preoția ierarhică sacramentală întâlnite în scrierile Sfântului Apostol Ioan și în cele numite ale Părinților apostolici constă în aceea că ele privesc comportarea concretă, cu meritele sau scăderile ei, a slujitorilor hirotoniți și nu instituirea, hirotonirea sau îndrumarea generală a acestora. Acest fapt vorbește de la sine despre convingerea acestor autori că învățătura asupra acestei teme întâlnită în celelalte cărți ale Noului Testament, îndeosebi în Epistolele pastorale, este îndeajuns de bine conturată, ceea ce făcea inutile alte precizări sau reveniri. Susținerea de mai sus este confirmată mai ales de constatarea că, în scrierile Sfântului Ioan, Apostolul Domnului, care și-a sfârșit zilele în jurul anului 100, nu se găsește nici o referire la condițiile de primire în cler, Hirotonia episcopului, preoților sau diaconilor, regulile de conduită ale acestora, lucrarea care le revine etc., care sînt pe larg dezbătute în Epistolele pastorale, de exemplu. Sfântul Apostol Ioan, care rămîne în viață, în mod providențial, peste trei decenii, după dispariția fizică a Sfinților Apostoli Petru și Pavel, a avut posibilitatea și privilegiul de a contempla și cunoaște îndeaproape și dinăuntru viața creștină și dezvoltarea istorică a Bisericii pînă la ivirea zorilor celui de-al doilea veac creștin. În același timp, Sfântul Apostol Ioan a cunoscut întreaga literatură creștină și îndeosebi pe cea canonică (Evangeliiile sinoptice, Faptele Apostolilor, Epistolele pauline și cele sobornicești), care s-a scris pînă către sfîrșitul secolului întii. Scrierile sale, începînd cu Apocalipsa și încheind cu Evanghelia a IV-a aduc completări și importante întregiri celorlalte scrieri ale Noului Testament, care sînt de natură să ofere Bisericii și membrilor săi o imagine cît mai deplină asupra învățăturii evanghelice și a vieții creștine din epoca apostolică, ea însăși izvor și model al credinței. Nu încapă nici o îndoială că n-au scăpat atenției Sfântului Apostol Ioan nici reglementările Sfântului Apostol Pavel, asupra preoției ierarhice sacramentale, nici felul în care acestea au fost aplicate în Biserici și nici rezultatele practice și concrete ale celor ce fuseseră aleși și hirotoniți în baza acestor reglementări. Este absolut sigur că dacă Ucenicul iubit al Mîntuitorului ar fi constatat vreo lacună păgubitoare în ce privește îndrumările pauline asupra preoției ierarhice sacramentale, el ar fi intervenit și le-ar fi completat prin Epistolele sale, asigurînd Bisericii mijloacele cele mai eficace pentru rînduirea celor mai buni slujitori hirotoniți. Or, în Epistolele Sfântului Apostol Ioan nu vom afla nici o reglementare privind preoția sacramentală, ci numai caracterizări ale activității și conduitei unor întiiștători, deci slujitori hirotoniți, aflați în fruntea unor Biserici (III Ioan 3, 9-10, 12 ; cf. Apocalipsa 2, 2-6, 8-10 etc.), cum se va vedea mai pe larg în cele ce urmează.

Nici în scrierile Părinților apostolici nu vom afla expuneri cu caracter general sau normativ asupra preoției sacramentale, ci numai descrieri asupra comportării și conduitei generale a slujitorilor bisericesti hirotoniți sau harismatici. Atunci cînd trebuie să se stabilească modul în care trebuie să se procedeze la alegerea noilor slujitori hirotoniți, autorii acestor scrieri evocă, prescurtat, îndrumările pauline asupra acestui subiect cuprinse în Epistolele pastorale (vezi, de ex., Didahia XV, 1 ; cf. I Tim. 3, 2-3 etc.).

În general, scrierile Părinților apostolici, care impun îndeosebi prin vechimea lor, multe dintre ele fiind transcrise în cunoscuți Codici ai Noului Testament³ prezintă interes în ce privește tema pe care o dezbatem mai cu seamă prin aceea că ne înfățișează pe membrii ierarhiei bisericești în lucrarea și comportamentul lor de fiecare zi într-o epocă istorică imediat următoare momentului rînduirii primilor episcopi în Bisericiile întemeiate în lumea păgînă și al reglementărilor asupra preoției sacramentale cuprinse în Epistolele pastorale. Pe această bază, se poate vorbi despre o neîntreruptă continuitate a informațiilor care ne parvin asupra rolului din ce în ce mai mare care revine, în Biserică, după dispariția Sfinților Apostoli, slujitorilor hirotoniți. În aceste condiții în care slujitorii hirotoniți vor deveni, singuri, întîistătătorii Bisericilor, răspunderea cîrmuirii acestora revenindu-le în exclusivitate, în scrierile Părinților apostolici, își vor face loc aprecieri și pozitive, și negative în legătură cu modul în care acești slujitori hirotoniți își vor îndeplini îndatoririle și cu purtarea lor în raport cu membrii comunităților pe care le îndrumau spiritual.

Cu privire la treptele ierarhiei hirotonite sau sacramentale și la terminologia sau vocabularul folosit pentru a desemna aceste trepte, nu sînt de semnalat, în scrierile Părinților apostolici, elemente cu adevărat noi în raport cu datele pe care le deținem din cărțile Noului Testament apărute pînă în anii 65-67. Aici am putea să amintim, ca element nou, numele de ἄγγελος, înger, trimis, vestitor, pe care îl primește episcopul în Apocalipsă (2, 1, 8, 12 etc.), o scriere care apare în anii 94-95 și care, în capitolele 2 și 3, cuprinde o caracterizare a activității pastorale a unora din episcopii unor Biserici din Asia, cum se va arăta mai jos.

A. EPISCOPUL

1. Terminologie

Termenul ἐπίσκοπος, episcop, prin care, în general, este desemnat, în scrierile primului veac creștin, cel mai înalt cîrmuitor bisericesc rînduit prin Hirotonie, are o mult mai mare frecvență în scrierile Părinților apostolici decît în cele ale Noului Testament apărute pînă la sfîrșitul epocii apostolice. Faptul este deplin explicabil dacă avem în vedere că, după întemeierea unei Biserici, slujitorul hirotonit în primul rînd, va fi preotul (presbiterul) (Fapte 14, 23 ; Tit 1, 5 ; cf. Fapte 11, 30 ; 20, 17 etc.). În același timp, funcția de îndrumare și de coordonare a Bisericilor revenea de la sine, Apostolului întemeietor. Sub cîrmuirea acestuia, care se va efectua prin vizite de revenire, prin Epistole sau prin trimiterea de reprezentanți ai săi în diferite comunități creștine, Bisericile se întăreau și se dezvoltau, devenind adevărate focare de iradiere evanghelică, vetre de pilduitoare și autentică viață creștină. Prototipul Apostolului întemeie-

3. Ca exemplu cităm Epistola lui Barnaba care este transcrisă în cunoscutul Codice Sinaiticus (sec. IV) după cărțile Noului Testament sau cele două Epistole ale Sfințului Clement Romanul, care apar în Codicele Alexandrinus (sec. V) după cărțile Noului Testament.

tor devenit îndrumător al Bisericilor cărora le va pune început prin oste-neala sa misionară, este Sfântul Apostol Pavel.

Rînduirea episcopului în Bisericile întemeiate în lumea păgînă se va produce către sfîrșitul epocii apostolice, cînd eventualitatea dispariției Apostolului întemeietor și îndrumător devine iminentă. Acest fapt explică întrebuintarea mai puțin frecventă a termenului *episkopos* în cărțile Noului Testament (vezi Fapte 20, 28 ; Filip. 1, 1 ; I Tim. 3, 2 ; Tit 1, 7 ; I Petru 2, 25).

Redactate către sfîrșitul secolului I⁴ și începutul scolului II, scrierile Părinților apostolici oglîndesc în mod deosebit acea perioadă din istoria creștinismului în care Bisericile vor avea în fruntea lor pe cei dinții episcopi care, în cea mai mare parte a lor, fuseseră rînduiți de Sfinții Apostoli, cum, de altfel, precizează Sfântul Clement Romanul (Corinteni XLIV, 1-3)⁵. În plus, cea mai mare parte a autorilor acestor scrieri sînt episcopi. Avem în vedere, de exemplu, Epistola către Corinteni⁶ a Sfîntului Clement Romanul, al treilea episcop al Romei după Lin și Anaclet, între anii 92-101⁷, cele șapte⁸ Epistole ale Sfîntului Ignatie Teoforul, episcop al Antiohiei Siriei⁹ și Epistola către Filipeni a Sfîntului Policarp, episcop al Smirnei¹⁰. Or, prin însuși acest fapt, este de la sine înțeles că se afirmă existența și importanța treptei episcopatului în Biserică în general și în Biserica postapostolică, în special. Dacă, în epoca apostolică, îndrumarea vieții și comunităților creștine prin opere scrise revine, aproape în exclusivitate, Sfinților Apostoli, această activitate va fi preluată,

4. Pr. D. Fecioru (*Introducete*, în *Scrierile Părinților apostolici*, p. 20), susține că Didahia a fost compusă la «mijlocul secolului întii». Pr. prof. dr. Ioan G. Coman (*Patrologie*, vol. I, EIBM, București, 1984, p. 94), precizează că «în general, critica ortodoxă este aproape unanim de acord să așeze opera spre sfîrșitul sec. I»; H. Hemmer (*Les Pères apostoliques*, I-II, *Doctrine des Apôtres*, Paris, Picard, 1907, p. XXXV) plasează data scrierii Didahiei mai aproape de anul 80 decît de anul 100 ; K. Bidlmeyer (*Die Apostolischen Väter*, Tübingen, Mohr, 1924, p. XIV) susține că scrierea Didahiei s-a produs între 90-100 ; J. P. Audet (*La Didachè*, Paris, 1958, p. 199) : «între 50-70», iar P. Batiffol (*L'Eglise naissante*, III, *Les institutions hiérarchiques*, în *Revue Biblique*, p. IV, 1895, p. 490) plasează alcătuirea acestei opere către anul 60.

5. Pentru rațiuni care țin de reducerea efortului legat de punerea în pagină a lucrării, prin eliminarea a cit mai numeroase note din partea inferioară a paginii, trimiterele la scrierile Părinților apostolici vor fi făcute în paranteze ca și textele scripturistice. Pentru a se evita eventuale confuzii, trimiterele la Scrierile Părinților apostolici se vor caracteriza prin aceea că cifra care arată capitolul va fi redată după numerotarea romană. Cifrele care arată capitolul, în cazul cărților din Sfînta Scriptură, sînt redată după numerotarea arabă.

6. Epistola a doua către Corinteni, atribuită uneori Sfîntului Clement Romanul nu este autentică. Vezi Pr. Dumitru Fecioru, *Introducere în Părinți și scriitori bisericești*, p. 91-92 ; Pr. prof. dr. I. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 112.

7. Pr. D. Fecioru, *Introducere cit.*, p. 40.

8. Epistolele către Efeseni, Magnezieni, Traliani, Romani, Filadelfieni, Smîrneni și către Sfîntul Policarp, episcop al Smirnei.

9. Viața Sfîntului Ignatie Teoforul este înfățișată la Pr. D. Fecioru, *Introducere în Scrierile Părinților apostolici*, p. 148-150 ; Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 130-135.

10. Celelalte scrieri ale Părinților apostolici sînt : *Didahia sau Învățătura celor doisprezece Apôtoli* (autor necunoscut), *Epistola lui Barnabá* (autor necunoscut), *Herma, Păstorul* (scrisă la Roma de Herma, frate al lui Pius, papă între 140-155), *Epistola către Diognet* (autor necunoscut). Vezi Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 20, 110, 220-221, 334.

aproape în totalitate, de episcopi, în epoca postapostolică numită, pe drept cuvînt, și a Părinților sau Bărbaților apostolici, adică a acelor cîrmuitori bisericești care au avut privilegiul de a-i fi cunoscut personal pe Sfinții Apostoli pe lângă care, unii dintre ei au și ucenicit. Prin scrierile Părinților apostolici, se afirmă, o dată mai mult, ideea de succesiune apostolică, de transmitere de la Sfinții Apostoli către episcopi și către ceilalți slujitori hirotoniți a puterii bisericești, a comorii de har și de învățatură creștină, idee pe care o întîlnim, mai întîi, în cărțile Noului Testament (vezi de ex. I Tim. 1, 1-2 ; 4, 14 ; 6, 20 ; II Tim. 1, 13, 14 ; 2, 2 ; 3, 14 ; Tit 1, 4). Începutul în ce privește autoritatea episcopului ca îndrumător, în general, în Biserică, prin Epistolă, este făcut în Noul Testament, în canonul căruia întîlnim Epistola sobornicească a Sfîntului Iacov, care este recunoscut, în mod public, ca unul din cîrmuitorii de frunte ai Bisericii, un stilp al acesteia instituții (Gal. 2, 6, 9).

În concluzie, nu este de mirare că termenul *episkopos* se întîlnește de peste 50 de ori în scrierile Părinților apostolici ¹¹.

Alți termeni care pot desemna, în scrierile Părinților apostolici, pe episcopi în calitatea lor de cei mai înalți cîrmuitori bisericești sînt ἡγούμενοι, cîrmuitori, pe care îl întîlnim în Epistola către Corinteni a Sfîntului Clement Romanul (I, 3) ¹² și προηγούμενοι, conducători (*Ibidem*, XXI, 6 ; Păstorul lui Herma VI, 6 ; IX, 7). Sfîntul Clement Romanul folosește termenul ἡγούμενοι pentru a desemna și pe conducătorii civili (V, 7 ; LV, 1 ; LX, 4) sau militari (XXXII, 2 ; LII, 2, 3 ; LI, 5), stabilind un paralelism sugestiv și elocvent între cîrmuirea bisericească și cea laică.

Este de semnalat, apoi, folosirea vocabulei προκαθημένος, întîistătător, ocrotitor, în Epistola către Magnezieni a Sfîntului Ignatie Teoforul (VI, 1) în expresia : «Avînd întîistătător (προκαθημένου) pe episcop» și în îndrumarea : «Uniți-vă cu episcopul și cu întîistătătorii (τοῖς προκαθημένοις) potrivit chipului și învățaturii celei nesticăcioase» (Magnezieni VI, 2). Pentru a exprima aceeași idee, în Păstorul lui Herma, se întîlnește termenul πρωτοκαθεδριεὺς (XVII, 7) în exprimarea : «Acum vă spun vouă, conducătorilor Bisericii și celor care stați în față (πρωτοκαθεδριεῖς), nu fiți ca otrăvitorii» (vezi și LXXIII, 4).

Termenul ποιμήν, *păstor* (cf. Efes, 4, 11), cu sensul de cîrmuitor, ocrotitor și responsabil, sub toate aspectele, de propășirea, îndeosebi spirituală, a Bisericii sau comunității încredințate spre păstorire (cf. Fapte 20, 28 ; I Petru 5, 2) este întîlnit adesea în scrierile Părinților apostolici (Sf. Ignatie, Romani IX, 1 ; Filadelfieni II, 1 ; Păstorul lui Herma LXI, 2, 5, 6 ; LXII, 1 ; CVIII, 6 etc.).

11. *Didahia* (1, 5) ; *Corinteni* (XLII, 4, 5 ; XLIV, 2, 4) ; *Păstorul lui Herma*, (XIII, 1 ; CIV, 2). În Epistolele Sfîntului Ignatie Teoforul, termenul *episkopos* este folosit de 46 de ori : *Efesenii* I, 3 ; II, 1 ; III, 2 ; V, 1, 2, 3 ; VI, 1 ; XX, 2 ; *Magnezieni* II, 1 ; III, 1 (bis), 2 ; IV, 1 ; VI, 1, 2 ; VII, 1 ; XII, 1, 2 ; XV, 1 ; *Traliceni* I, 1 ; II, 1, 2 ; III, 1, 2 ; VII, 1, 2 ; XII, 2 ; XIII, 2 ; *Romani* II, 2 ; IX, 1 ; *Filadelfieni, salutarea* ; 1, 1 ; III, 2 ; IV, 1 ; XII, 1, 2 ; VIII, 1 ; X, 2 ; *Smirneni* VIII, 1, 2 ; IX, 1 ; XII, 2 ; *Către Policarp, Salutarea* ; V, 2 ; VI, 1 (bis).

12. Același termen este folosit în Epistola către Evrei (13, 7, 14, 24) cu același sens.

Tot în această parte a prezentării de față, trebuie amintit că, uneori, termenul *πρεσβύτερος* poate să desemneze, și în scrierile Părinților apostolici, nu numai pe preoții propriu-ziși, ei și pe episcopi (vezi de ex. Clement către Corinteni I, 3 ; XXI, 6; XLIV, 5 etc.), cum s-a putut constata și în legătură cu folosirea acestui termen de către Sfântul Luca în relatarea desfășurării lucrărilor Sinodului de la Ierusalim (Fapte 15, 2, 4, 6, 22, 23 ; 16, 4).

Dar, înainte de a analiza contextul în care sînt folosiți termenii de mai sus, semantica lor creștină și bisericească, întrebuintarea lor în scrierile și vorbirea bisericească din epoca în care au fost alcătuite scrierile Părinților apostolici, este necesar să ne oprim asupra termenului *ἄγγελος*, înger, mesager, vestitor, trimis, folosit de Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan în Apocalipsă pentru a desemna pe episcopii a șapte Biserici din șapte orașe ale Asiei Mici : Efes (2, 1-7), Smirna (2, 8-11), Pergam (2, 12-17), Tiatira (2, 18-29), Sardes (3, 1-6), Filadelfia (3, 7-13), Laodiceea (3, 14-22).

Sfântul Apostol Ioan scrie Apocalipsa în anii 94-95, iar Epistola a doua și a treia între anii 96-100¹³. De la data rînduirii sacramentale a primilor episcopi în Bisericile din lumea păgînă (vezi I Tim. 1, 3-4 ; Tit 1, 5), trecuseră peste treizeci de ani, o perioadă de timp suficientă pentru ca ultimul Apostol, Sfântul Ioan Evanghelistul, să-și poată forma o opinie asupra modului în care înțistătorii sau, mai bine zis, episcopii unor mari Biserici, în frunte cu cea a Efesului (Apoc. 2, 1-7), din Asia Mică își îndeplineau atribuțiunile care le reveneau mai ales în baza îndrumărilor Sfîntului Apostol Pavel din Epistolele pastorale. Cele șapte scrisori pe care Sfîntul Apostol Ioan le transmite «îngerilor» din cele șapte Biserici ale Asiei Mici din porunca lui Iisus Hristos (Apoc. 1, 5), Fiul Omului (1, 13), «îngerilor» celor șapte Biserici amintite (Apoc. 1, 1) sînt tot atîtea mărturii despre existența și lucrarea episcopilor în Bisericile din epoca postapostolică, despre starea de lucruri din aceste Biserici. Ele constituie o analiză severă și riguroasă a activității episcopilor din Bisericile amintite cu părțile ei pozitive și negative, demonstrînd, totodată, că Bisericile se află sub purtarea de grijă a lui Iisus Hristos (Apoc. 2, 1).

Caracteristic felului în care autorul Apocalipsei își întocmește această parte a cărții sale (1, 20—3, 22 ; cf. 1, 11, 20), este, mai întîi faptul că el își expune mesajul în cele șapte scrisori pe care le adresează nemijlocit, nu creștinilor din cele șapte Biserici din Asia Mică, în general, ci cîrmuitorilor lor spirituali, episcopii, pe care-i numește «îngeri». Epistola este, în Noul Testament, mijlocul cel mai eficace de intervenție a Apostolului pe lîngă orice Biserică în caz de necesitate, pentru că permite, pe de o parte, expunerea și analizarea situației ivite în acea Biserică, iar, pe de altă parte, angajează, în cea mai mare măsură, autoritatea și prestigiul Apostolului-autor. Această scrisoare devine un document de cea mai mare însemnătate pentru înlăturarea aspectelor negative din viața creștină pe care le combate și care, dacă nu ar fi fost stopate, ar fi putut să prolifereze, extinzîndu-se și în alte Biserici.

13. Diac. Nicolae I. Nicolaescu ș.a., *Studiul Noului Testament*, manual pentru Institututele teologice, ediția a treia, EIBM, 1983, p. 297, 306.

Destinatarii scrisorilor inserate în capitolele 2-3 ale Apocalipsei sînt desemnați prin formularea : «*Scrie îngerului* (τῷ ἀγγέλῳ) *Bisericii din Efes*» (Smirna, Pergam etc.) (2, 1). Sfîntul Ioan transcrie, cum se poate constata din textul de mai sus, ceea ce îi este transmis prin *dicteu* de Iisus Hristos. Cel ce se numește pe Sine «Cel Care ține cele șapte stele» («care sînt îngerii celor șapte Biserici», Apoc. 1, 20), în dreapta Sa, «Cel Care umblă în mijlocul celor șapte sfeșnice de aur» (Apoc. 2, 1) care sînt «cele șapte Biserici» (Apoc. 1, 20), cărora autorul Apocalipsei trebuie să le adreseze scrisorile care-i sînt dictate exprimînd o apreciere și o judecată asupra vieții lor creștine.

Desigur cititorul trebuie să se obișnuiască și să țină seama de faptul că literatura apocaliptică, genul apocaliptic, se deosebește în ce privește mijloacele stilistice și de expresie de celelalte genuri literare, cultivînd cu intensitate metafora, alegoria și simbolul.

Caracteristic Apocalipsei în ce privește cele șapte scrisori adresate Bisericilor din Asia este faptul că *destinatarii* lor sînt numiți *îngeri*. Termenul nu poate avea accepțiunea sa proprie de ființă spirituală creată la început de Dumnezeu (Facerea 1, 1 ; Iov 38, 7) «pentru a-L revela și pentru a participa la bogăția ființei Lui»¹⁴, dar și pentru a mijloci oamenilor cunoașterea despre El»¹⁵, despre prezența, slava și transcendența Sa.

Termenul ἄγγελος traduce, în Septuaginta, cuvîntul ebraic *maleak*, mesager, trimis, vestitor, și poate să fie aplicat, deopotrivă, ființelor spirituale, îngerilor propriu-zisi și oamenilor¹⁶.

Trei sînt interpretările pe care poate să le primească termenul *angelos* folosit în scrisorile transcrise în capitolele 2 și 3 ale Apocalipsei pentru desemnarea destinatarilor acestora. Unii interpreți socotesc că, folosind acest termen, Autorul celor șapte scrisori are în vedere un înger care veghează protector asupra fiecăreia din cele șapte Biserici ale Asiei¹⁷. Alți interpreți văd în îngerii-destinatari ai scrisorilor din Apocalipsă (cap. 2-3), o personificare a comunităților¹⁸.

Dar singura interpretare care poate să fie reținută și susținută prin argumente teologice și istorice este aceea care identifică, în destinatarii scrisorilor amintite, pe cei mai înalți cîrmuitori spirituali ai celor șapte Biserici, adică pe episcopii acestora¹⁹. În acest caz, termenul *angelos* are

14. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBM, București, 1978, p. 419.

15. *Ibidem*, p. 422.

16. André Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise. Naissance de la triple hiérarchie : évêques, presbytres, diacres*, Les Editions du Cerf, Paris, 1971, p. 119 ; *Vezi Iliada*, 24, 292, 296, 561.

17. A. Fabre, *L'Ange et le chandelier de l'Eglise d'Ephèse*, în *Revue Biblique*, VII, 1910, p. 162 și urm. ; A. Feuillet, *L'Apocalypse, état de question*, Paris, Desclée, 1963, p. 41 ; T. F. Glasson, *The Revelation of John*, Cambridge, University Press, 1965, p. 22 ; G. Brüttsch, *La clarté de l'Apocalypse*, 5e éd., Genève, Labor et Fides, 1966, p. 44-45, apud André Lemaire, *op. cit.*, p. 119, nota 42.

18. Cf. Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, deuxième édition revue, Editions du Seuil, p. 115-116 ; André Lemaire, *op. cit.*, p. 119.

19. J. Weiss, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1904 ; p. 49 ; Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, I, Leipzig, 1924, p. 209-219 ; cf. A. Michiels, *L'origine de l'episcopal*, Louvain, 1900, p. 293, apud A. Lemaire, *op. cit.*, p. 119, nota 44.

un sens metaforic, ceea ce se înscrie în maniera stilistică a genului literar apocaliptic. Această interpretare nu exclude, într-un anumit fel, posibilitatea stilistică a personificării, în sensul că autorul sfânt are în vedere atunci când apreciază sau condamnă unele comportări, atitudini sau situații, nu numai pe episcopii Bisericilor respective, ci și un număr mai mic sau mai mare dintre creștinii acestor Biserici.

Din lectura celor șapte scrisori ale Apocalipsei rezultă, în modul cel mai clar cu putință, că destinatarii principali ai acestora, cei numiți, în mod metaforic, îngeri, sînt *persoană umane*. Din aprecierile făcute asupra activității acestora, se poate constata că viața și activitatea lor sînt caracterizate atît pozitiv, cît și negativ. Așa de exemplu «îngerului Bisericii din Efes» (2, 1) îi sînt amintite în mod pozitiv faptele pe care le săvîrșește, răbdarea sa, suferințele îndurate pentru numele lui Hristos (2, 2-3) etc. În același timp, i se impută părăsirea dragostei celei dintii și este invitat să se pocăiască și să facă faptele cele de mai înainte (2, 4-5). «Îngerul Bisericii din Pergam» (2, 12) este lăudat pentru că ține credința lui Hristos (2, 13) și i se impută prezența în Biserica Pergamului a unora «care țin învățătura lui Balaam» sau pe cea «a nicolaiților» (2, 14-14; vezi și 2, 19-20; 3, 1-2, 8-12, 15-18). Or, îngerilor nu li se pot imputa activități și fapte negative (cf. Matei 22, 30), căci ei «înaintează neîncetat și neschimbabil în Dumnezeu»²⁰, neputînd săvîrși răul. Cetele îngerești se configurează «spre imitarea lui Dumnezeu... dorind să-și modeleze chipul lor înțelegător după modelul dumnezeiesc originar»²¹.

În cele șapte scrisori de la începutul Apocalipsei sînt amintite o serie de activități din Bisericile respective care nu puteau fi desfășurate decît de slujitori bisericești hirotoniți cărora li se încredințaseră răspunderi misionar-pastorale și de cîrmuire spirituală speciale cu privire la o Biserică sau alta. Așa, de exemplu, «îngerul Bisericii din Efes» este apreciat pentru faptul de a fi identificat pe «apostolii mincinoși» (2, 2), care este o îndatorire fundamentală a episcopului (Fapte 20, 28-30; I Tim. 1,3; 4, 6-7; 6,3; II Tim. 2, 14-18; 3, 5-9; 4,3; Tit 1, 10-11; 3, 9-11 etc.) și care nu poate fi adusă la îndeplinire de un înger propriu-zis, ființă eminamente spirituală, care, deci, nu poate intra într-o legătură sensibilă cu subiecți umani (vezi și 2, 15; 3, 2-3 etc.).

Unii dintre destinatarii celor șapte Epistole numiți îngeri sînt cheamați *la pocăință* (2, 5, 16; 3, 19). Or, starea îngerească este incompatibilă cu practicarea pocăinței propriie subiecților umani, care pot să păcătuiască.

În general, din lectura celor șapte scrisori ale Apocalipsei, rezultă că destinatarii acestora sînt persoane umane care trăiesc în mijlocul unor Biserici de destinul cărora sînt răspunzători, înaintea Autorului acestor scrisori, Iisus Hristos, Care dovedește astfel purtarea de grijă față de toate Bisericile locale și nu numai față de Biserica universală. Destinatarii scrisorilor de care ne ocupăm sînt persoane istorice care-și desfășoară activitatea într-o epocă dată, aceea a momentului în care este elaborată

20. Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, I, p. 422.

21. Dionisie Areopagitul, *Despre icathia cerească*, P.G., III, 180 A; *ibidem*, p. 426-427.

și redactată Apocalipsa de către Sfântul Apostol Ioan. Ei se află la cirna Bisericilor din Efes, Smirna, Pergam, Tiatura, Filadelfia și Laodiceea de mai mult timp, ceea ce necesită și permite schițarea unui bilanț al activității lor în scopul sublinierii reușitelor care se cuvin continuate și al chemării lor la o reînnoire a zelului preoțesc și chiar la abandonarea unor practici și acțiuni negative. Cele șapte scrisori întâlnite în partea de început a Apocalipsei constituie o primă evaluare a lucrării episcopului în Biserica locală, o atenționare a acestuia asupra aspectelor fundamentale ale lucrării sale. Textul acestor scrisori nu plează slujirea episcopului într-o perspectivă idilizantă, ci atrage atenția asupra gravelor răspunderi care revin înfiistătorului Bisericii locale, înscriindu-se, prin aceasta, în prelungirea Epistolelor pastorale, primele scrieri nouetamentare care stabilesc statutul și răspunderea episcopului în Biserică. Episcopul este pus, prin scrisorile din Apocalipsă în fața oglindei proprii sale lucrări și răspunderi față de faptele și conduita personală și cele ale obștei creștine pe care o cirmuiește spiritual. În consecință, scrisorile de la începutul Apocalipsei trebuie incluse între textele fundamentale nouetamentare asupra episcopatului.

În cele trei Epistole ale Sfântului Apostol Ioan nu se întâlnește termenul episcopos și nici alt termen susceptibil a fi inclus în vocabularul care desemnează treptele preoției ierarhice, cu excepția termenului presbiteros pe care bătrînul Apostol al iubirii și-l aplică sieși (II Ioan 1; III Ioan 1). Autorul acestor scrieri ale Noului Testament se referă la slujitorii hirotoniți de pe poziția singurului Apostol îndrumător rămas în viață la sfârșitul primului veac creștin, care cunoaște personal pe conducătorii Bisericilor locale, îndeosebi din provincia romană a Asiei (cf. Apoc., cap. 2-3). Acesta este și motivul pentru care, în cea de-a treia sa Epistolă, Sfântul Apostol Ioan se adresează slujitorilor hirotoniți direct, amintindu-le numele, în timp ce funcțiunea acestora este subînțeleasă din felul în care le este prezentată activitatea de autorul Epistolei. În Epistolele Sfântului Apostol Ioan, nu este precizată funcția sau titlul ierarhic ale vreunor slujitori; autorul sfânt se referă la activitatea și comportamentul acestora. În Epistola întâi ca și în cea de-a doua, Sfântul Apostol Ioan vorbește despre profeții mincinoși care «au ieșit în lume» în număr mare. Ei trebuie identificați folosindu-se criteriul fundamental al adevărului creștin: «Orice duh care mărturisește că Iisus Hristos a venit în trup, este de la Dumnezeu. Și orice duh, care nu mărturisește pe Iisus Hristos, nu este de la Dumnezeu, ci este duhul lui antihrist despre care ați auzit că vine» (I Ioan 4, 2-3; cf. II Ioan 9-11). Această acțiune de identificare și înlăturare a profeților mincinoși, este însă o lucrare colectivă la care participă, deci, slujitorii și creștinii de rînd. Textul este important pentru că pune în lumină și răspunderea personală a fiecărui creștin în ce privește respingerea și dezvăluirea adevăratului chip al profetului mincinos, a mincinoaselor sale propovăduiri. Acesta este un aspect esențial al lucrării preoției obștești (cf. I Petru 2, 9; Apoc. 1, 6 etc.), care constă în capacitatea oricărui creștin de a recunoaște învățătura cea adevărată în raport cu falsele propovăduiri și de a identifica pe dascălii mincinoși, care sînt, în general,

itineranți, veniți din afara obștei, lipsiți de o identitate precisă, necunoscuți și nerecomandați de o activitate publică, apreciată de autoritatea spirituală îndreptățită la aceasta.

Al doilea termen, prin care este indicată cea mai înaltă treaptă a preoției ierarhice sacramentale la sfârșitul secolului I și începutul celui de-al doilea este, așa cum am amintit, chiar ἐπίσκοπος, întâlnit în scrierile care oglindesc situația Bisericii în această epocă, de peste 50 de ori²².

În cele mai vechi din scrierile apărute în epoca istorică la care ne referim, termenul episkopos apare, de trei ori în sintagma «episcopi și diaconi» (Didahia XV, 1; Clement către Corinteni XLII, 4, 5; cf. Păstorul lui Herma XIII, 1). Această sintagmă provine din Epistola Sfintului Apostol Pavel către Filipeni (1, 1).

În cel mai vechi text din această epocă, sintagma «episcopi și diaconi» apare în contextul: «Hirotoniți-vă vouă *episcopi și diaconi* (ἐπίσκοποι καὶ διακόνους), vrednici de Domnul, bărbați blânzi, ne iubitori de argint, adevărați și încercați» (Didahia XV, 1). Nu încapă nici o îndoială că textul de mai sus este un ecou și chiar o reluare a cunoscutelor reglementări pauline cu privire la alegerea și hirotonirea slujitorilor bisericești, întâlnite în Epistolele pastorale (I Tim. 3, 3, 6, 8; Tit 1, 7, 8). Totodată textul ne amintește că, în Epistola întâi către Timotei, Sfântul Apostol Pavel vorbește despre alegerea episcopilor (3, 2-7) și despre aceea a diaconilor (3, 8-10, 12-13), subînțelegând că preotul (presbiterul) va fi ales pe baza aceluiași condiții ca cele stabilite pentru episcop (I Tim. 3, 2-7). Deci sintagma «episcopi (la plural, vezi Fapte 20, 28; Filip. 1, 1) și diaconi» întâlnită în Didahie dobândește înțeles deplin în legătură cu reglementările pauline privind alegerea și hirotonirea slujitorilor bisericești (I Tim. 3, 2-7), termenul ἐπίσκοποι desemnând, în acest caz, atât pe episcopi, cât și pe preoți, condițiile pentru recrutarea lor fiind identice, cum va arăta Sfântul Ioan Hrisostom²³ și Teodoret al Cirului²⁴.

Sintagma «episcopi și diaconi» pune însă în lumină și o relație specială de subordonare care va fi stabilită, în Biserica sau comunitatea locală între diaconi, pe de o parte, și episcop și preoți, pe de altă parte. Diaconul care nu va putea avea nici o dată dreptul de prezidență, de decizie sau inițiativă, nu va putea desfășura, în nici o împrejurare, o activitate independentă, ci numai în subordinea episcopului sau a preotului, cu care însă, face parte din aceeași preoție ierarhică sacramentală. În marile Biserici ale începuturilor Creștinismului, acolo unde fuseseră hirotoniți nu numai preoți, ci și diaconi, aceștia din urmă apar, de regulă, alături de preoți, care, uneori, vor fi numiți episcopi (vezi de ex. Filip. 1, 1). Se subliniază astfel activitatea pe care diaconii o desfășoară împreună cu episcopul sau preotul, deoarece, în raporturile cu diaconul, preotul are atribuțiuni și îndreptățiri ca și episcopul, ceea ce va explica apariția și folosirea destul de frecventă a sintagmei «episcopi și diaconi» (Filip. 1, 1; Didahia XV, 1; Clement către Corinteni XLII, 4, 5; cf. I Tim. 3, 2, 8; Păs-

22. Vezi nota 11.

23. *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.

24. *Com. la I Tim.*, LXXXII, 804.

torul lui Herma XIII, 1). De fapt, pentru un timp destul de îndelungat (avem în vedere începuturile preoției ierarhice sacramentale), în comunitățile locale și mai ales în Bisericile mari întemeiate în lumea păgână, înainte de apariția primilor episcopi (anii 63-64), preoții și diaconii erau singurii slujitori hirotoniți. În aceste condiții, preoții din unele Biserici poartă și numele de *episcopi* (la plural) în condițiile în care Apostolul întemeietor și îndrumător, nu-și mai putea îndeplini atribuțiunile, din motive independente de voința sa (Fapte 20, 28 ; Filip. 1, 1 ; cf. Fapte 20, 25, 38 ; 21, 11, 13 ; Filip. 1, 13, 17). În concepția Sfântului Apostol Pavel, preotul (presbiterul) este, în comunitatea sa locală, în lipsa Apostolului-îndrumător sau a episcopului, după rînduirea acestuia, cîrmuitorul bisericesc cel mai înalt. Acesta va fi un motiv suplimentar pentru care va fi numit, uneori, episcop (Fapte 20, 28 ; Filip. 1, 1 ; cf. Tit 1, 7). O astfel de situație este reflectată și în Didahia celor 12 Apostoli cînd se vorbește despre hirotonirea episcopilor (la plural) și a diaconilor (XV, 1). Aceasta nu exclude ca textul la care ne referim să cuprindă și îndemnul ca, în caz de necesitate și, cu respectarea rînduielilor (I Tim. 3, 2-7; Tit 1, 7-9), să fie așezați și episcopi propriu-zisî.

Tot într-o astfel de lumină trebuie înțeles și textul binecunoscut din *Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul* : «Predicînd, așadar, în țări și cetăți (Apostolii), au așezat episcopi și diaconi pentru cei ce aveau să creadă, pe cei care au crezut întîi, după ce au fost probați în Duhul» (XLII, 4). Textul de mai sus ne informează generos asupra modului în care au procedat Sfinții Apostoli la răspîndirea cuvîntului Evangheliei și, mai ales, asupra evenimentului rînduirii primilor slujitori hirotoniți în comunitățile nou întemeiate. Textul poate fi considerat ca o paralelă la Faptele Apostolilor 14, 23 : «Și hirotonindu-le preoți în fiecare Biserică, rugîndu-se cu pöstiri, i-au încredințat pe ei Domnului» (cf. Tit 1, 5-6).

Prezentînd o descriere a începuturilor preoției sacramentale într-o Biserică sau comunitate nou întemeiată, Sfîntul Clement Romanul are în vedere, în primul rînd, hirotonirea diaconilor și preoților, deoarece episcopul apare mult mai tîrziu și numai după formarea unei mari Biserici urbane (I Tim. 1, 3) sau regionale (Tit 1, 5) care reunesc mai multe comunități locale. Pe de altă parte, scriindu-și *Epistola către sfîrșitul secolului I*, Sfîntul Clement Romanul nu poate să nu aibă în vedere și situațiile apărute mai tîrziu în Biserică și anume cele în care este descrisă rînduirea primilor episcopi în Bisericile întemeiate în lumea păgână (I Tim. 1, 3 ; Tit 1, 5). Pentru Sfîntul Clement Romanul ca și pentru autorul *Didahiei* (XV, 1), preoția sacramentală are caracter ierarhic. Acesta este și motivul pentru care, în textul de care ne ocupăm (*Către Corinteni XLII, 4*), este amintită atît treapta cea dintîi în ordine crescîndă a preoției, diaconia, cît și cea a episcopatului. Diaconul apare într-un raport de subordonare atît în raport cu episcopul, cît și cu preotul, motiv pentru care, de fiecare dată cînd se vorbește despre existența sau rînduirea diaconului se folosește sintagma «diaconi și episcopi» ca și în cazul textului din *Epistola către Corinteni a Sfîntului Clement Romanul* (XLII, 4, 5) de care ne ocupăm.

Reține în mod deosebit atenția, în această privință, remarca pe care o face Sfîntul Ignatie Teoforul în legătură cu raporturile dintre episcop

și preoți, pe de o parte și diaconi, pe de altă parte : «Am fost învrednicit să vă văd pe voi prin Damas, episcopul vostru... și prin vrednicii preoți Basu și Apolonie și prin cel împreună cu mine rob, diaconul Zoticon de care mă bucur, *pentru că se supune episcopului ca unui har al lui Dumnezeu și preoților ca unei legi a lui Iisus Hristos*» (Către Magnezieni II, 1).

Pentru a prezenta un temei al practicii instituirii treptelor preoției ierarhice sacramentale în comunitățile creștine nou întemeiate, Sfântul Clement Romanul aduce în sprijinul afirmației sale argumentul că «acest lucru n-a fost o noutate, pentru că, de multă vreme, era scris despre episcopi și diaconi ; astfel Scriptura zice undeva : «Și voi pune pe episcopii lor întru dreptate și pe diaconii lor întru credință» (Isaia 60, 17) (Sfântul Clement, Epistola către Corinteni XLII, 5).

Termenul *ἐπίσκοπος* se mai întâlnește și în capitolul XLIV, 2, 4 din Epistola Sfântului Clement Romanul către Corinteni, într-un context care nu lasă loc nici unei îndoieli asupra sensului său prim, care e acela de episcop propriu-zis : «Și Apostolii noștri au cunoscut, prin Domnul nostru Iisus Hristos, că va fi ceartă pentru dregătoria de episcop» (XLIV, 1). Sfântul Clement îi mustră pe cei ce, la Corint, vor să îndepărteze din dregătoria de *episcop* «pe cei ce au adus lui Dumnezeu fără prihană și cu evlavie darurile» (XLIV, 4). El are în vedere, fără îndoială, pe cel mai înalt cîrmuitor spiritual din această mare Biserică a antichității Bisericii, deoarece tulburările ivite în această Biserică vizau, în primul rînd, pe cei așezați în slujba lor «*de Apostoli* sau, între timp, de alți bărbați vrednici, *cu aprobarea întregii Biserici*» (XLIV, 3). Or, cei ce primiseră îndreptățirea de a sluji în Biserică în astfel de înalte circumstanțe, puteau să fie, în primul rînd, episcopi.

Termenul *ἐπίσκοπος* mai este întâlnit, de asemenea, în *Păstorul lui Herma* (XIII, 1 și CIV, 2).

În Vedenia a treia, imaginea turnului cel mare «clădit pe ape din pietre strălucitoare» (X, 4), care se construia «în formă pătrată» este tema centrală. Turnul se construia în văzul păstorului Herma din pietre aduse de «mii și mii de bărbați... din adînc de ape... și de pe pămînt» (X, 6). Aceste pietre erau așezate în zidurile turnului de șase tineri în așa fel încît ele se uneau atît de desăvîrșit «încît clădirea turnului părea făcută ca dintr-o singură piatră» (X, 6). Acest turn reprezintă, după cum i se dezvăluie lui Herma, chiar Biserica. Dar acea Doamnă care dialoghează cu Herma este ea însăși Biserica : «Turnul pe care-l vezi, spune interlocutoarea lui Herma, sînt eu, Biserica ; eu, care m-am arătat ție acum și mai înainte» (XI, 3).

Printre pietrele din care se zidea turnul, se aflau unele «pătrate albe și care se potrivesc bine între ele» (XIII, 1). Despre aceste pietre, Păstorul Herma primește de la acea Doamnă, care-i este călăuză explicația : «Pietrele cele pătrate albe și care potrivesc bine între ele... sînt *Apostolii, episcopii, dascăli și diaconii*, care au mers potrivit sfințeniei lui Dumnezeu, care și-au îndeplinit slujba de *episcopi, de dascăli și de diaconi*, în curăție și bună cuviință pentru aleșii lui Dumnezeu ; unii au adormit, dar alții mai trăiesc încă. Totdeauna s-au înțeles între ei, au avut pace unii cu al-

ții și au ascultat unii de alții. De aceea, la zidirea turnului, potrivirea lor este armonioasă» (XIII, 1)²⁵.

Textul de mai sus este interesant în primul rînd prin aceea că amintește, cu excepția presbiterilor, șirul complet al slujitorilor din Biserică, situînd pe episcopi, pe dascăli și pe diaconi în linia succesorală a Sfinților Apostoli din care și de la care vine și se primește, pentru ei, harul preoției ierarhice sacramentale într-o treaptă sau alta. Textul ne amintește, fără îndoială, precizările pauline privind slujirile în Biserică din care pare să se inspire : «Și El a dat pe unii Apostoli, pe alții profeți, pe alții evangheliști, pe alții păstori și învățători, spre desăvîrșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos» (Efes. 4, 11-12).

Cu privire la sensul exact al termenului episkopoi întilnit în Păstorul lui Herma (XIII, 1), se poate susține, în primul rînd, că termenul are un sens ministerial. Altfel spus, autorul acestei cărți folosește termenul episkopos în Vedenia a treia pentru a desemna pe cel mai înalt slujitor bisericesc hirotonit adică pe *episcop*. Argumentul principal al unei astfel de susțineri constă în aceea că lista slujitorilor din acest text (Păstorul lui Herma, XIII, 1) se deschide prin amintirea Sfinților Apostoli (vezi XCII, 4; XCII, 5 ; CII, 2) primii deținători ai preoției creștine (Ioan 20, 21-23). Intenția autorului Păstorului lui Herma este tocmai aceea de a pune în lumină locul special pe care-l ocupă, alături de Sfinții Apostoli, în Biserică, slujitorii hirotoniți în frunte cu episcopii. Din expunerile făcute în continuare de autorul cărții de care ne ocupăm, reiese că acești slujitori hirotoniți «și-au îndeplinit slujba de episcopi, de dascăli și de diaconi în curăție și bună-cuviință pentru aleșii (τοῖς ἐκλεκτοῖς) lui Dumnezeu» (XIII, 1). Episcopii și diaconii trebuie deosebiți de «cei aleși ai lui Dumnezeu», care sînt, în general, creștinii (cf. Rom. 8, 33 ; Col. 3, 12; II Tim. 2, 10; Tit 1,1). Această distincție apare mai clară cînd citim în continuare că alte pietre «care s-au adus și s-au pus la zidire... sînt cei noi în credință și credincioși (πιστοί) » (XIII, 4). Autorul Păstorului lui Herma arată că, în Biserică, sînt slujitori hirotoniți și credincioși în slujba cărora se află cei dintîi. Acesta este unul din primele texte creștine în care o astfel de distincție apare în chip manifest.

Desigur, termenul episkopos folosit în acest text (Păstorul lui Herma XIII, 1) desemnează, în primul rînd, pe episcopul propriu-zis, dar, în general, trebuie să avem în vedere ca atunci cînd, dintr-o listă a slujitorilor bisericești întilnită în Noul Testament lipsește o categorie a acestora, în cazul de față, este vorba de preoți (presbiteri), aceștia trebuie subînțeleși în termenul episkopos, în cazul în care acesta este folosit la plural ca în situația de față (Păstorul lui Herma XIII, 1 ; vezi Filip 1, 1 ; Fapte 20, 28 ; Sf. Clement Romanul către Corinteni, XLIV, 2, 4 ; Didahia 1, 1, 2 ; cf. I Tim. 3, 2).

Termenul episkopos se mai întilnește de două ori în Păstorul lui Herma (CIV, 2) într-un context în care se subliniază faptul că acești slu-

25. Opinia că termenii episkopoi și diakonoi din acest text sînt un adaos ulterior, motivată de constatarea că, în unele texte paralele din Păstorul lui Herma, aceste două cuvinte lipsesc (vezi XCII, 4; XCIII, 5) nu poate fi reținută, deoarece autorul interpolărilor ar fi procedat identic și în cazul locurilor paralele. Opinia de mai sus este susținută, de exemplu, de André Lemaire, *op. cit.*, p. 156-157.

jiitori hirotoniți au manifestat ospitalitate față de creștini și «au ocrotit neîncetat și totdeauna pe cei lipsiți și pe văduve și au trăit totdeauna în curăție» (CIV, 2). Desigur că, în primul rînd, autorul Păstorului are în vedere în acest text, pe episcopii propriu-zisi (I Tim. 5, 3), dar îndatoriri ca cele amintite în textul citat revin deopotrivă și preoților și diaconilor, în general tuturor slujitorilor hirotoniți (I Tim. 3, 2 ; Tit 1, 8). Autorul Păstorului pune în lumină o funcțiune foarte importantă care revine episcopului și care este cuprinsă în chiar sensul termenului episkopos și anume, aceea de protector și sprijinitor al obștei creștine în general dar mai cu seamă al celor mai defavorizate pături de creștini, a văduvelor, orfanilor și a celor lipsiți și chiar a creștinilor călători, care trebuiau să găsească, în casele slujitorilor hirotoniți, acele locuri de primire și găzduire în care să-și poată continua viața creștină de rugăciune și dragoste frățească (Fapte 10, 6 ; 17, 7 ; 18, 23, 32 ; 21, 8 ; Evrei 13, 2, Filimon v. 22 etc.) pe care n-o puteau afla în alte locuri de găzduire.

Nu încape nici o îndoială că *Epistolele Sfintului Ignatie Teoforul* prezintă, din punctul de vedere al terminologiei preoției ierarhice sacramentale punctul terminus al unei perioade în care, în condițiile formării comunităților locale și a marilor Biserici urbane sau regionale, termenii care vor intra definitiv în graiul bisericesc ca denumiri ale celor trei trepte ale preoției creștine, termeni ca episkopos sau presbiteros și chiar diakonos au putut să fie folosiți unul în locul celuilalt cum se poate constata din unele cărți ale Noului Testament și din unele scrieri ale Părinților apostolici mai sus amintite. Afirmarea de mai sus nu trebuie să creeze impresia că, în Biserica epocii apostolice, s-au confundat vreodată slujitorii bisericești hirotoniți în treapta cea mai înaltă a preoției ierarhice cu cei ce au primit harul preoției în treapta presbiteratului. Cînd un termen, ca presbiteros, de exemplu, s-a folosit pentru a desemna pe toți slujitorii hirotoniți dintr-o Biserică (vezi Fapte 15, 2, 4, 6, 22, 23 ; 16, 4), faptul s-a datorat necesității de a se facilita expunerea asupra evenimentului Sinodului de la Ierusalim. Tot astfel cînd termenul episkopos a fost folosit pentru a desemna pe preoții propriu-zisi (Fapte 20, 28 ; Filip. 1, 1) faptul se datorează ivirii unor situații deosebite în unele Biserici caracterizate prin absența forțată și de lungă durată a Apostolului îndrumător. Niciodată însă în Biserica epocii apostolice nu s-a făcut confuzie între treapta episcopatului și cea a presbiteratului, între episcop și preotul-presbiter. Manifestarea unei anumite indistinții terminologice în ce privește denumirea celor ce ocupă treptele preoției ierarhice apare, mai cu seamă în acele Biserici în care nu fuseseră instituite toate cele trei trepte ale acestei preoții; avem în vedere îndeosebi instituirea treptei episcopatului, ținînd seama că Apostolul întemeietor putea să asigure îndrumarea și protecția tuturor Bisericilor cărora le pusese început prin truda sa misionară. În măsura în care dezvoltarea Bisericilor și înmulțirea comunităților locale se produce într-o parte sau alta a provinciilor Imperiului Roman, în care fusese propovăduită Evanghelia, va avea loc și rînduirea episcopilor, ceea ce va contribui și la o mai fermă și completă terminologie a preoției ierarhice. Este evident că tocmai caracterul ierarhic al preoției creștine, nevoia de a distinge în-

tre cele trei trepte ale acesteia va contribui la formarea impresiei de indistinție terminologică.

Această impresie însă începe să se estompeze și să dispară cu totul pe măsură ce, în diferitele Biserici din epoca apostolică, își va face apariția și cel mai înalt cîrmuitor bisericesc — episcopul.

Cum am arătat, deja către sfîrșitul secolului I în Asia Proconsulară, în șapte din centrele urbane ale acestei provincii, în frunte cu Efesul, își desfășura activitatea de mai mult timp cîte un episcop pe care autorul Apocalipsei îl numește cît se poate de oportun *înger* (1, 20; 2, 1, 8 etc.). Din formulările Sfîntului Apostol Ioan din Apocalipsă în legătură cu cei care se aflau în fruntea unor Biserici din cele mai importante centre urbane, trebuie reținute unele ca acestea : «*Îngerul Bisericii din Efes*» (2, 1), «*îngerul Bisericii din Smirna*» (2, 8), «*îngerul Bisericii din Pergam*» (2, 12) în care, dacă am înlocui termenul «îngerul» cu «episcopul», ținînd seama de echivalența înger-episcop în contextele amintite de care trebuie să ținem seama, cum s-a arătat mai sus, și care, din punct de vedere exegetic, apare ca obligatorie, am obține sintagmele : «episcopul Bisericii din Efes», «episcopul Bisericii din Smirna», «episcopul Bisericii din Pergam» etc. Acest gen de sintagme care consacră practica rînduirii unui singur episcop într-o cetate sau regiune, își vor face apariția în Epistolele Sfîntului Ignatie Teoforul, în care întîlnim expresii ca : «*Lui Policarp episcopul Bisericii smirnenilor*» (Către Policarp, salutarea) care va fi întîlnită aidoma sau cu unele variante nesemnificative pînă în zilele noastre ; sau : «*episcopul Siriei*» (Către Romani 2, 2) cum se intitulează pe sine însuși autorul Epistolei către Romani, adică Sfîntul Ignatie Teoforul. Sau : «Onisim, episcopul voastru» (Către Efeseni I, 3), «Damas, episcopul voastru» (Către Magnezieni II, 1), «Policarp, episcopul smirnenilor» (ibid. XV, 1), «Polibie, episcopul vostru» (Către Tralieni I, 1) etc.

Din exprimări ca cele de mai sus, întîlnite în Epistolele Sfîntului Ignatie Teoforul, se deduce, cu certitudine, organizarea deplină a tuturor Bisericilor locale, înțelegînd prin aceasta rînduirea în toate Bisericile devenite episcopii (din principalele centre urbane sau din unele regiuni sau provincii) a episcopului. Acest fapt al prezenței generalizate a episcopului în Bisericile devenite episcopii este afirmat, în mod semnificativ, de autorul Epistolelor ignatiene, cînd vorbește în Epistola către Efeseni despre «*episcopii cei rînduiți pînă la marginile lumii*» (III, 2). Sfîntul Ignatie ține să facă această precizare pentru a pune în lumină faptul că organizarea Bisericii locale avînd în frunte pe episcop este o realitate universală, un alt moment din istoria organizării bisericesti decît acela pe care îl înregistrăm la sfîrșitul epocii apostolice (anul 67) cînd instituirea episcopului în Bisericile locale care funcționau în lumea păgînă se reducea la rînduirea lui Timotei în Biserica Efesului și a lui Tit în Biserica din insula Creta.

De la primirea de către Sfinții Apostoli a poruncii Mîntuitorului : «*Îmi veți fi Mie martori... pînă la marginea pămîntului*» (Fapte 1, 8), de la constatarea de bilanț a Sfîntului Apostol Pavel din care rezultă că Evanghelia «a fost propovăduită la toată făptura de sub cer» (Gal. 1, 23) și pînă la afirmația Sfîntului Ignatie, potrivit căreia episcopii au fost «*rînduiți pînă la marginile lumii*» (Efes. III, 1), cercetătorul ia notă de

existența a trei jaloane istorice care marchează treptele unei evoluții și dezvoltări a Bisericii «în care se cuprinde și explicația care ne va conduce la înțelegerea deplină a rînduirii celor trei trepte ale preoției ierarhice sacramentale și, mai ales, la aprofundarea importanței fenomenului de generalizare a treptei episcopatului în toate Bisericile din epocă.

Pentru a pune în lumină acest moment de maximă însemnătate pentru dezvoltarea și implantarea Bisericii în societatea timpului, Sfîntul Ignatie Teoforul subliniază înainte de orice, cu deosebită insistență nu numai existența ca atare a episcopului în fiecare din Bisericile cărora le adresează Epistole, dar ne lasă să subînțelegem că rațiunea însăși a expederii acestor Epistole este aceea de a arăta rolul unic și indispensabil al episcopului în Biserica locală.

În lumina considerațiilor de mai sus, este de la sine înțeles că, în toate cele 46²⁶ de texte în care este folosit termenul grecesc *episkopos*, desemnează, în opera ignatiană, pe cel mai înalt cîrmuitor bisericesc adică *pe episcop*. Această afirmație se susține și prin aceea că, aproape de fiecare dată cînd vorbește despre episcop, Sfîntul Ignatie adaugă, în context, pe preoți, folosind termenul *presbiteroi*, și pe diaconi, folosind termenul *dia-konoi*. Este foarte probabil că Sfîntul Ignatie Teoforul, episcopul-martir, să fi sesizat neomogenitatea și indecizia terminologică în acest domeniu al denumirii treptelor preoției, întîlnită uneori în epocă, motiv pentru care, în opera sa, tripticul episcop-preoți-diaconi va fi folosit în mod frecvent și cu insistență²⁷.

Frecvența mare cu care revine termenul *episkopos* în opera Sfîntului Ignatie Teoforul este o dovadă elocventă a circulației intense a acestui termen în epocă și a importanței funcției episcopale, în primul rînd o funcție de protecție, într-o epocă în care, prin împăratul Traian (98-117), persecuțiile împotriva creștinilor dobîndiseră un caracter sistematic și chiar oarecare bază legală prin rescriptul imperial din anii 111-112²⁸.

Termenul *episkopos* mai este folosit, în Epistolele ignatiene, într-un context ca acesta: «Pomeniți în rugăciunile voastre Biserica din Siria, care are păstor pe Dumnezeu; în locul meu Însuși Hristos îi va fi *episcop* și dragostea voastră» (Către Romani IX, 1). Desigur autorul sfînt al textului de mai sus pune în lumină situația Bisericii din Siria al cărei episcop nu se putea afla în mijlocul păstoriiților săi deoarece se afla în drum spre Roma unde va suferi martiriul pentru Hristos. Dar, dincolo de aceasta, cititorul acestui fragment ignatian va putea observa, pe de o parte, înălțimea funcției și persoanei episcopului, deoarece, deasupra lor este numai Iisus Hristos, iar, pe de altă parte, faptul că, în această mare și importantă provincie a Siriei, nu era rînduit decît un singur episcop, de unde s-a ajuns la conceptul, pus în circulație în teologia occidentală, de *episcopat monarhic*. Ivirea situației descrise în Epistola către Romani a Sfîntului Ignatie (IX, 1) ne amintește de evenimentele dramatice care au precedat arestarea Sfîntului Apostol Pavel la Ierusalim (Fapte 21, 33 ; vezi 20, 25 ; 21, 11-14) și de starea Bisericilor întemeiate de Apostolul neamu-

26. Vezi nota 11.

27. *Ibidem*.

28. Vezi Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu ș.a., *Istoria bisericească universală*, vol. I, 1-1054, ediția a II-a revăzută și completată, EIBM, București, 1987, p. 112.

rilor în condițiile vitrege ale arestării acestuia, care, din această pricină, nu-și va mai putea îndeplini îndatoririle de îndrumare și ocrotire spirituale care-i reveneau, pînă la rinduirea episcopului în Biserica locală. Trebuie să reamintim că, în aceste împrejurări, preoții înșiși rînduiți, de pildă, la Efes (Fapte 20, 28) și la Filipi (Filip. 1, 1) vor primi sarcina de a suplini pe Apostolul îndrumător, motiv pentru care vor primi și numele de episcopi. Dar aceasta este o situație avînd caracter excepțional și tranzitoriu.

Textul ignatian de care ne ocupăm ne aduce în memorie cuvintele Sfîntului Apostol Petru scrise în prima sa Epistolă, către sfîrșitul epocii apostolice : «Erați ca niște oi rătăcite, dar v-ați întors acum la Păstorul și la episcopul (ἐπίσκοπον) sufletelor noastre» (2, 25). Ca și textul ignatian, extrasul de mai sus din Epistola întîi a Sfîntului Apostol Petru evidențiază purtarea de grijă a lui Iisus Hristos, Întemeietorul și Capul Bisericii, față de turma cuvîntătoare, față de toate Bisericile locale, care, în final, vor fi cîrmuite de cîte un episcop.

Termenul ἡγούμενοι (la plural) este folosit, de asemenea, în Epistola către Corinteni a Sfîntului Clement Romanul pentru a desemna pe cîrmuitorii bisericești în totalitate : episcopi, preoți și diaconi, cum rezultă din următorul text : «Umblați în poruncile lui Dumnezeu, supunîndu-vă conducătorilor (τοῖς ἡγουμένοις) voștri, dînd cinstea cuvenită preoților (τοῖς πρεσβυτέροις) voștri» (I, 3).

Sfîntul Clement Romanul se folosește, de asemenea, de compusul προηγούμενοι, conducători, pentru a desemna pe aceiași cîrmuitori spirituali din Bisericile creștine cînd scrie : «Să ne temem de Domnul Iisus al cărui sînge s-a dat pentru noi ; să respectăm pe conducătorii (τοῖς προηγούμενους) noștri, să cinștim pe preoți» (τοῖς πρεσβυτέροις) (XXI, 8). Același termen este întrebuintat cu același înțeles de autorul Păstorului lui Herma, care scrie : «Să spui, dar, *întîistătătorilor* (τοῖς προηγούμενοις) Bisericii să meargă întru dreptate pe căile lor, ca să primească din plin, cu multă evlavie făgăduințele» (VI, 6 ; vezi și XVII, 7).

Termenul ἡγούμενοι (întîlnit în Epistola Sfîntului Clement Romanul către Corinteni și cu sensul de conducător civil sau militar — V, 7 ; XXXII, 2 ; XXXVII, 2, 3 ; LI, 5 ; LV, 1 ; LXI, 1) ca și προηγούμενος, care este un sinonim al celui dintîi nu sînt folosiți pentru întîia oară în scrierile creștine pentru a desemna pe slujitorii creștini hirotoniți. Precedentul este **întîlnit în Epistola către Evrei** în care ἡγούμενοι folosit numai la plural este ales pentru a desemna pe primii propovăduitori ai Evangheliei la Ierusalim, adică pe Sfinții Apostoli, pe primii slujitori hirotoniți din această Biserică (13, 7), răposați la data redactării Epistolei, dar și pe acei slujitori hirotoniți aflați în slujbă în comunitățile creștine din Ierusalim sau în Palestina (13, 17, 24)²⁹.

Nu începe nici o îndoială că Sfîntul Clement Romanul va folosi termenii igoumenoi și proigoumenoi pentru a desemna totalitatea cîrmuitorilor spirituali ai Bisericii din Corint, adică a slujitorilor hirotoniți (cf. I Cor. 1, 2 ; 16, 15-16, 18) din această importantă Biserică a antichității creștine.

29. Pr. Sabin Verzan, *Preoția ieratică sacramentală la sfîrșitul epocii apostolice. Preoți*, în «Ortodoxia», anul XLIII (1991), nr. 2, p. 34-35.

În textul : «Umblați în poruncile lui Dumnezeu, supunându-vă *conducătorilor* (τοῖς ἡγουμένοις) voștri și dînd cinstea cuvenită *preoților* (τοῖς πρεσβυτέροις) voștri» (Sfîntul Clement către Corinteni I, 3), conducătorii și preoții nu apar ca două categorii de persoane distincte. Termenul igoumenoi și termenul presbiteroi trebuie considerați ca sinonimi în contextul de mai sus. Expresia : «dînd cinstea cuvenită preoților voștri» trebuie considerată ca o repetiție explicativă cu sens apozitional față de sintagma : «supunîndu-vă conducătorilor voștri». Acest procedeu stilistic va fi repetat de Sfîntul Clement Romanul în aceeași operă a sa, cînd se va referi, încă o dată la slujitorii hirotoniți ai Bisericii Corintului scriind : «să respectăm pe conducătorii noștri ; să cinștm pe preoți» (XXI, 6).

Conducători (igoumenoi sau proigoumenoi) există și în societatea laică, fapt cunoscut Sfîntului Clement Romanul, care folosește acești termeni pentru a desemna pe comandanții militari, sau pe cîrmuitorii din societatea aceluia timp (V, 7 ; XXXII, 2 ; XXXVII, 2, 3 ; LI, 5 ; LV, 1 ; LXI, 1). Dar cînd acești termeni sînt folosiți de scriitorul sfînt pentru a desemna pe conducătorii bisericești, el se va gîndi, indubitabil, la acele persoane rînduite în slujirea lor, la început, de Sfîntii Apostoli din rîndul «celor ce au crezut întîi, după ce au fost probați în Duhul» (XLII, 4), «cu aprobarea întregii Biserici» (XLIV, 3), pe care-i numește, în alte contexte, episcopi (XLII, 4 ; XLIV, 1, 4) sau chiar preoți-presbiteri (XLIV, 5) acest ultim termen desemnînd, în primul rînd, pe episcopi și pe preoții propriu-ziși. În concluzie, se poate afirma că termenii igoumenoi și proigoumenoi, folosiți în contextele citate (I, 3 ; XXI, 6) indică, în primul rînd, pe cei mai înalți conducători bisericești, adică pe episcopi, dar și pe preoți, care, la rîndul lor împlinesc, la nivelul comunităților încredințate lor spre păstorie o slujire de cîrmuire spirituală.

Folosind termenul proigoumenoi, autorul Păstorului lui Herma simte nevoia ca, prin adăugirea atributului substantival genitival : «ai Bisericii», să precizeze că el are în vedere pe acei slujitori hirotoniți cărora li se încredințaseră Biserici spre păstorie, deci spre cîrmuire duhovnicească (VI, 6 ; XVII, 7), în primul rînd, pe episcopi.

Este de remarcat că, odată cu trecerea timpului, vocabularul preoției ierarhice se îmbogățește și se diversifică, autorii creștini simțind nevoia unor sinonime ale termenilor tehnici consacrați (episcopi, preoți, diaconi) pe de o parte, iar, pe de altă parte, a unor termeni ca igoumenos sau proigoumenos, care, accentuînd, prin sensul lor general, asupra uneia sau alteia din laturile activității preoțești, comune atît episcopului, cît și preoților, pot desemna, în același timp, atît pe unul cît și pe ceilalți.

În scrierile Părinților apostolici, se pot observa sinonimele folosite pentru a desemna pe slujitorii hirotoniți punînd în relief lucrarea de cîrmuire spirituală a acestora.

În această categorie terminologică, trebuia înscrisă vocabula $\pi\rho\kappa\alpha\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, întîistătător, ocrotitor al cărei sens exact este stabilit de însuși autorul Epistolei către Magnezieni, care scrie : «Vă îndemn să vă străduiți să le faceți pe toate în unire cu Dumnezeu, avînd *întîistătător* (ocrotitor) *pe episcop*, care este în locul lui Dumnezeu» (VI, 1).

Același termen *prokatimenos* este folosit de Sfântul Ignatie în continuarea textului citat mai sus când scrie : «Să nu fie nimic între voi care să vă poată dezbină, ci uniți-vă cu episcopul și cu *întiiistătătorii voștri*, potrivit chipului și învățăturii celei nesticăcioase» (Către Magnezieni V, 2). Dacă termenul la care ne referim este folosit, în Epistola către Magnezieni VI, 1 pentru a desemna *numai pe episcop*, în textul de față (Către Magnezieni V, 2), același termen desemnează și pe ceilalți slujitori hirotoniți, în primul rînd, pe preoți. Aceștia sînt numiți *întiiistătători* pentru aceea că, la nivelul comunității pe care o păstoresc, desfășoară o activitate de cîrmuire spirituală, care este una din cele trei laturi ale slujirii preoțești. Or, prin îndemnul de mai sus, un îndemn la unitate împotriva dezbinării, se pune în relief tocmai acea lucrare preoțească, cea pastorală, prin care se zidește și se conservă unitatea bisericească.

Termenul *πρωτοκαθεδριτες*, cel care stă pe scaunul din față, folosit în Păstorul lui Herma pentru a desemna pe slujitorii hirotoniți, are un înțeles sinonim cu *proigoumenoi* pe care îl și determină ca o apoziție (Păstorul XVII, 7 ; vezi și LXXIII, 4).

Un termen, care, în vocabularul creștin, a devenit unul din cuvintele-cheie ale terminologiei preoției ierarhice este, fără îndoială *ποιμήν*, care înseamnă păstor. Aplicat, în primul rînd lui Iisus (Matei 26, 31 ; Marcu 14, 27 ; Ioan 10, 11, 14, 16 ; Evrei 13, 20 ; I Petru 2, 2, 5), termenul *poimîn* apare, în Noul Testament, în lista în care sînt desemnați slujitorii bisericești, alături de apostoli, prooroci, evangheliști și învățători (Efes. 4, 11). Ideea de păstorie a turmei dreptmăritoare încredințată slujitorilor hirotoniți revine insistent în scrierile Noului Testament. Ea se întîlnește, mai întîi, în cuvîntarea de la Milet a Sfîntului Apostol Pavel : «Drept aceea, luați aminte de voi înșivă și de *toată turma*, întru care Duhul Sfînt v-a pus pe voi *episcopi*, ca să *păstoriți Biserica lui Dumnezeu*» (Fapte 20, 28).

Oricînd termenul «episcopi» poate fi înlocuit cu «păstori» care, în raport cu termenii «turma» și «a păstori» ar putea să ne apară cît se poate de potrivit, fără ca sensul sau forța formulării pauline să se diminueze. Situația este identică dacă luăm în considerație textul : «Pe preoții cei dintre voi îi rog... : *Păstoriți turma lui Dumnezeu, dată în paza voastră*» (I Petru 5, 1-2).

Deși, în Epistola către Corinteni a Sfîntului Clement Romanul, termenul «păstor» nu se întîlnește ca atare, expresia «turma lui Hristos» revine adesea în această scriere (XVI, 1 ; XLIV, 3 ; LIV, 2 ; LVII, 2). În toate cele trei texte notate în paranteza de mai sus, sintagma «turma lui Hristos» este folosită pentru a exprima unitatea și pacea care trebuie să domnească între păstorii duhovnicești, numiți în XLIV, 3, episcopi, iar în LIV, 2 ; LVII, 2, preoți, și ceilalți membri ai Bisericii. Desigur că ambele categorii de texte își au, cum am arătat, paralele desăvîrșite în Noul Testament (Fapte 20, 28 ; I Petru 5, 1-2). Dacă Sfîntul Clement preferă să folosească termenii *episkopos* și *presbiteros* în textele amintite, faptul se datorează exigenței pe care și-o impune ca, într-o scriere de apel la ordine, să folosească termenii cei mai proprii pentru a denumi pe slujitorii hirotoniți contestați fără nici un temei. Ca și în cazul textului din Faptele Apostolilor 20,

28 sau I Petru 5, 1-2, oricînd se poate opera în Epistola către Corinteni a Sfîntului Clement o substituire a termenilor episkopos sau presbiteros cu poimin fără ca înţelesul acestui text să se modifice.

Folosirea termenilor tehnici în raportul episcopi-preoţi, pe de o parte şi «turma lui Hristos», pe de altă parte, constituie şi un argument al ascultării pe care cei ce alcătuiesc «turma lui Hristos» o datorează celor cîntîi dacă «au slujit turmei lui Hristos fără prihană, cu smerenie, cu grijă, de care dau mărturie toţi de multă vreme» (XLIV, 3) şi dacă «au adus lui Dumnezeu fără prihană şi în cuvioşie darurile» (XLIV, 4).

Termenul poimin apare însă nemijlocit în Epistolele Sfîntului Ignatie Teoforul. Vom aminti mai întîi textul citat într-un alt context mai înainte din care rezultă că, în absenţa episcopului din Biserica sa, Dumnezeu Însuşi este Păstorul celor ce alcătuiesc o astfel de Biserică aflată în încercare : «Pomeniţi în rugăciunile voastre Biserica din Siria, care are Păstor pe Dumnezeu în locul meu» (Către Romani IX, 1). Textul pune în lumină sinonimia dintre episkopos şi poimin şi ocrotirea pe care episcopul o datorează turmei încredinţate lui spre păstorie.

În consecinţă, Sfîntul Ignatie va folosi poimin în unul din cele mai memorabile apeluri la unitate : «Unde este păstorul, acolo urmaţi-l... că mulţi lupi, care par vrednici de credinţă, robesc cu plăceri rele pe cei care merg pe calea lui Dumnezeu. Dar, prin unirea voastră, nu vor avea loc între voi» (Către Filadelfieni II, 1-2 ; cf. Către Smirneni VIII, 1-2).

Folosirea termenului poimin, păstor, în Păstorul lui Herma, mai ales în Pilda a VI-a (LXI, 5, 6 ; LXII, 1, 5, 6 ; LXIII, 2) rămîne o dificultate exegetică deoarece contextul nu permite să se stabilească decît într-un mod prea general sensul său ministerial-preoţesc³⁰.

Termenul *presbiteroi* (la plural) desemnează, uneori, mai cu seamă în Epistola către Corinteni a Sfîntului Clement Romanul şi pe episcopi.

Chiar la începutul scrierii sale, Sfîntul Clement Romanul, aminteşte virtuţile înalte ale creştinilor corinteni, înainte ca «unele persoane obraznice şi îndrăzneţe» să pună la cale «răscoala necurată şi nelegitimă, străină şi nemaiauzită între aleşii lui Dumnezeu» (I, 1). Între aceste virtuţi, el aminteşte : «Faceţi totul fără să vă uitaţi la faţa omului ; umblaţi în poruncile lui Dumnezeu, supunîndu-vă conducătorilor voştri şi dînd cinstea cuvenită preoţilor (οἱς... πρεσβυτέροις) voştri» (I, 3). Pentru a determina înţelesul exact al termenului presbiteros în acest context, trebuie să ţinem seama de faptul că Epistola către Corinteni a fost scrisă de Sfîntul Clement Romanul, pentru a instaura ordinea canonică în Biserica din Corint, în care se ivise o «răscoală necurată şi nelegiuită, străină şi nemaiauzită între aleşii lui Dumnezeu» (I, 1). De aceea, termenii care desemnează pe slujitorii hirotoniţi şi, în consecinţă, îndreptăţiţi să păstorească în Biserica din Corint, sînt utilizaţi, aproape fără excepţie, pornindu-se de la contestarea lor de către creştinii din Corint, care se lăsau influenţaţi şi manipulaţi de una sau două persoane : «E ruşinos, iubiţilor, scrie Sfîntul Clement, foarte mare ruşine şi nevrednic de vieţuirea în Hristos, să se audă că prea puternica şi vechea Biserică a Corintenilor s-a răsculat

30. André Lemaire, *op. cit.*, p. 187.

împotriva preoților (τοὺς πρεσβυτέρους) din pricina uneia sau a două persoane» (XLVII, 6 ; cf. I, 1 ; III, 2-4; XIV, 2, LI, 1, 3 ; LIV, 2 ; LVII, 1 ; LXIII, 1, 2, 4).

Din lectura Epistolei Sfântului Clement Romanul către Corinteni, rezultă că răscoala și împotrivirea unor creștini din Corint nu viza pe vreunul dintre slujitorii hirotoniți și nici măcar un grup mai mare sau mai mic de asemenea slujitori. Împotrivirea, la Corint, se manifesta față de *toți slujitorii hirotoniți*, chiar dacă aceștia nu se făceau vinovați de vreo abatere de la rânduiala bisericească, ci, dimpotrivă, slujeau «turmei lui Hristos fără prihană, cu smerenie, în liniște, cu grijă», fapt dovedit de-a lungul timpului (XIV, 3). Deci evenimentele din Biserica din Corint pot fi caracterizate drept o *răscoală anticlericală*, o tăgăduire a rînduirii, rostului și importanței preoției ierarhice sacramentale în Biserică. Este, probabil, cel dintîi eveniment de această natură întîlnit în istoria Creștinismului.

Acest fapt se poate constata din dovezile pe care autorul Epistolei de care ne ocupăm le aduce pentru a susține obîrșia dumnezeiască și apostolică a preoției ierarhice sacramentale (XLII, 1-4; XLIV, 1-3), pentru a arăta că «cei mari nu pot fi fără cei mici și nici cei mici fără cei mari ; este o legătură între toți și sînt de folos unul altuia» (XXXVII, 4). În același nobil scop al susținerii necesității preoției sacramentale, Sfântul Clement reia metafora dezvoltată a trupului omenesc, imagine a Bisericii, trupul tainic al lui Hristos, pentru a demonstra necesitatea tuturor mădurelor care compun acest trup și strînsa lor conlucrare în scopul realizării unei viețuiri armonioase și sănătoase (XXXVII, 5 ; cf. Rom. 12, 4-5 ; I Cor. 12, 12-31). Sfântul Clement Romanul cheamă, în consecință, pe creștinii corinteni la rînduială (XL, 1) ca odinioară Sfântul Apostol Pavel (I Cor. 14, 40). «Fiecare dintre noi, fraților, spune Sfîntul Clement, să caute cu evlavie ca, *în propriul său rang*, să fie bineplăcut lui Dumnezeu, avînd conștiința curată și *nedepășind canonul rînduit slujirii lui*» (XLI, 1). Desigur, argumentele aduse de Sfîntul Clement Romanul pentru a fundamenta teologic, istoric, liturgic (vezi de ex. XL, 2-5) și canonic rostul, necesitatea și importanța preoției ierarhice sacramentale sînt mult mai bogate și mai extinse, dar, tema prezentării de față este limitată la definirea sensului principalelor componente ale vocabularului preoției ierarhice. În orice caz, trebuie reținut că această scriere de la sfîrșitul primului secol creștin, contemporană, în ce privește apariția cu Apocalipsa, este *primul tratat teologic-apologetic asupra preoției ierarhice sacramentale*. Multe din argumentele Sfîntului Clement Romanul privind necesitatea preoției ierarhice în Biserică vor fi evocate în alte părți ale prezentării de față.

În condițiile în care, deci, Sfîntul Clement Romanul arată importanța și necesitatea preoției ierarhice pentru Biserică și pentru creștinii care o compun, în general, trebuie să tragem concluzia că, folosind orice termen din vocabularul preoției ierarhice, cu excepția celui care desemnează prima treaptă în ordine crescîndă a acestei preoții, inclusiv sinonimele acestora, indică, de regulă, atît pe episcopi, cît și pe preoți. Această remarcă este valabilă atît pentru textele în care autorul sfînt cheamă pe creștinii corinteni să cinstească sau să se supună păstorilor lor pe care-i numește presbiteri (I, 3 ; XXI, 6), fie cînd arată condițiile în care au fost aleși și rînduiți

aceiași slujitori hirotoniți (XLII, 4 ; XLIV, 2-3). În Epistola către Corințeni, Sfântul Clement Romanul folosește atât termenul episkopoi (XLIV, 1, 4), cât și presbiteroi (XLV, 5) pentru a desemna, în general, pe aceiași slujitori hirotoniți : episcopi și preoți. Sfântul Clement Romanul procedează astfel deoarece el țintește, în scrierea sa, să arate, în general, obârșia divină și necesitatea preoției ierarhice sacramentale nu a uneia sau alteia din treptele acesteia. Când citim, de pildă, în Epistola către Corințeni cuvintele : «Fericii sînt *preoții* (presbiteroi), care au plecat mai înainte, și au avut un sfîrșit plin de roade și desăvîrșit ; ei n-au a se mai teme, că-i va mai scoate cineva din locul rînduit lor» (XLIV, 5), înțelegem că autorul acestei scrieri se gîndește la toți slujitorii hirotoniți trecuți la Domnul, indiferent de treapta pe care o ocupau în ierarhia bisericească. Faptul este argumentat de constatarea că, în același context (XLIV, 1, 4), slujitorii hirotoniți contestați sînt numiți episkopoi.

Într-o *concluzie preliminară* asupra expunerilor privind terminologia preoției ierarhice în general și a episcopatului în special, se poate spune că, în general, vocabularul folosit în Noul Testament, se regăsește și în scrierile Părinților apostolici. Frecvența folosirii termenilor care denumesc o treaptă sau alta a preoției ierarhice este mai mare în scrierile Părinților apostolici decît în Noul Testament. În această epocă, ne vom găsi în fața unei scrieri speciale consacrate apărării preoției sacramentale contestate cu vehemență, după cît se pare, în Biserica din Corint. Aceasta este Epistola Sfîntului Clement Romanul către Corințeni.

Tot în această epocă se semnalează apariția celor șapte Epistole ale Sfîntului Ignatie în care, se poate spune că pentru prima dată, termenul episkopos este folosit, *în toate cele 46 întrebuintări* ale sale numai cu înțelesul *de episcop propriu-zis*. Acest fapt rezultă, în primul rînd din constatarea că, aproape în toate cazurile în care este întrebuintat, în contextul subsecvent, autorul sfînt introduce regulat termenii presbiteroi și diakonoi pentru a desemna celelalte două trepte ale preoției ierarhice sacramentale. Încă un argument pentru susținerea afirmației că termenul episkopos desemnează, de fiecare dată, pe cel mai înalt cîrmuitor bisericesc, adică pe episcop, în Epistolele Sfîntului Ignatie Teoforul, este faptul că episkopos apare, în aceste Epistole, cu două excepții justificate de conținutul afirmațiilor în care apar, (Către Efeseni III, 3 ; Către Smirneni X, 2), numai la singular ca și în Noul Testament în acele texte în care acest termen desemnează pe episcopul propriu-zis (I Tim. 3, 2 ; Tit 1, 7) sau pe Iisus Hristos (I Petru 2, 25).

Particularitatea aceasta întilnită în Epistolele ignatiene își are explicația și justificarea în faptul că, în Bisericile cărora li se adresează Sfîntul Ignatie Teoforul, ierarhia bisericească era deplin constituită și consolidată, în cele trei trepte ale sale ; faptul va permite episcopului care urma să fie martirizat la Roma să se exprime cu cea mai mare exactitate. El nu va mai fi silit, ca alți scriitori creștini din epoca apostolică și post-

apostolică, să numească episcopi pe preoți sau invers cum s-ar fi întâmplat dacă, în anumite cetăți, nu ar fi activat decât preoți. În opera Sfântului Ignatie Teoforul, se consemnează, deci, acel moment din istoria creștinismului caracterizat prin existența, în toate Bisericele, a tuturor celor trei trepte ale preoției ierarhice, inclusiv aceea a episcopatului.

2. Alegere și Hirotonie

Condiția de admitere a unei persoane la Hirotonia în treapta episcopatului au fost stabilite, o dată pentru totdeauna, în Epistolele pastorale (I Tim. 3, 2-7 ; Tit 1, 7-9). Aceste condiții și-au aflat cea mai deplină întrupare în persoana lui Timotei și Tit, doi dintre cei mai cunoscuți și apreciați ucenici și colaboratori ai Sfântului Apostol Pavel. Ei au fost primii episcopi aleși și rânduiți în Biserici întemeiate în lumea păgînă : Efes și insula Creta. Se poate afirma că, înainte de toate și în cea mai mare măsură, acele însușiri ale viitorului episcop pe care Apostolul neamurilor le va transcrie în Epistolele pastorale au fost mai întii dovedite și întrupate de Timotei³¹ și Tit și constatate de Sfântul Apostol Pavel nemijlocit.

În scrierile Părinților apostolici, nu se întîlnesc și nu se stabilesc noi condiții sau criterii de alegere a episcopului în raport cu cele pe care le întîlnim în Epistole pastorale. Dimpotrivă. Cînd, în Didahia celor 12 Apostoli, se vorbește despre alegerea episcopilor și diaconilor sînt evocate aceleași condiții ca cele întîlnite în Epistolele pastorale cu privire la însușirile pe care trebuie să le dovedească noii hirotoniți : «Hirotoniți-vă vouă episcopi și diaconi, vrednici de Domnul, bărbați blînzi, neiuibitori de argint, adevărați și încercați» (XV, 1), Este adevărat că nu regăsim în textul de mai sus întreaga listă a însușirilor candidatului la Hirotonie întîlnită în Epistolele pastorale (I Tim. 3, 2-13 ; Tit 1, 6-9), ci numai un rezumat al acestora, dar tocmai o astfel de formulare rezumativă obligă să se recurgă la formulările complete din Epistolele pastorale, al căror spirit îl găsim fără nici o modificare în acestea.

Antrenat într-o expunere apologetică asupra preoției ierarhice sacramentale, Sfântul Clement Romanul demonstrează cititorilor săi, creștinii din Corint, care contestau, fără nici un temei, pe slujitorii lor hirotoniți, că această preoție este de obîrșie divină și de sorginte apostolică totodată. «Apostolii ne-au vestit Evanghelia primită de la Domnul Iisus Hristos ; iar Iisus Hristos a fost trimis de la Dumnezeu (I Cor. 3, 23 ; Ioan 17, 18 ; 20, 21). Hristos, dar, a fost trimis de Dumnezeu, iar Apostolii de Hristos. Amîndouă s-au făcut în bună rînduială din voința lui Dumnezeu. Apostolii primind, deci, poruncă, încredințați fiind prin învierea Domnului..., au ieșit cu adevărea Duhului lui Dumnezeu, binevestind că are să vină împărăția lui Dumnezeu. Predicînd, dar, în țări și cetăți, au pus episcopi și diaconi pentru cei ce aveau să creadă pe cei ce au crezut întii, cercetîndu-i cu Duhul» (XLII, 1-4).

31. Vezi Pr. S. Verzan, *Faptele Apostolilor. O Carte a prototipurilor* (II, în Studii teologice, seria a II-a, anul XLII (1990), nr. 2, p. 73-74 ; idem, *Epistola întii către Timotei a Sfîntului Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentariu*. Teză de doctorat (extras), EIBM, București, 1990, p. 70-74.

Textul de mai sus este unul din cele mai dense din întreaga literatură creștină din cîte au fost scrise asupra acelei taine indicibile a propovăduirii Evangheliei prin Sfinții Apostoli. Textul ne dezvăluie cauzalitatea și logica momentelor și componentelor din care este alcătuită lucrarea de propovăduire a Evangheliei, subliniind importanța și preeminența factorului divin prin care se aduce la îndeplinire această lucrare. Acest text nu poate fi înțeles decît dacă se citește și se folosește netrunchiat pentru că fiecare element care-l compune se susține prin celelalte.

Din punctul de vedere al temei pe care o dezbatem, importanța acestui text este cu adevărat excepțională pentru că, prin acest text, aflăm că *rînduirea slujitorilor hirotoniți, numiți aici episcopi și diaconi, esie parte integrantă a primelor propovăduiri dintr-o cetate*. Altfel spus, textul amintit (Către Corinteni XLII, 1-4) ne arată că o dată cu întemeierea unei comunități creștine ca urmare a propovăduirii Sfinților Apostoli se producea și hirotonirea celor dintii slujitori bisericești, cum se poate constata, de altfel, și din practica lui Pavel și Barnaba, care au hirotonit preoți în fiecare Biserică întemeiată prin osteneala lor misionară în cursul primei călătorii misionare (Fapte 14, 23 ; cf. Tit 1, 5 etc.).

Avînd în vedere importanța instituirii preoției ierarhice sacramentale în fiecare Biserică nou înființată, îndată după producerea acestui eveniment pentru alegerea candidaților la Hirotonie, Sfîntul Clement Romanul precizează că două erau criteriile care au stat la baza acestei alegeri (1) primirea din primul moment a Evangheliei, prin manifestarea credinței față de propovăduirea Sfinților Apostoli și (2) probarea lor «cu Duhul». Desigur condiția vechimii în credință este înscrisă, în Epistolele pastorale, ca o însușire de seamă a candidatului la Hirotonie (I Tim. 3, 6). Dar, în textul Sfîntului Clement Romanul de care ne ocupăm, această condiție este formulată într-un fel mai deosebit. Autorul Epistolei către Corinteni constată că Sfinții Apostoli rînduiau ca slujitori bisericești «pe cei care au crezut întii» (XLII, 4). A crede de la început, fără nici o ezitare, propovăduirii creștine (vezi exemplul celor «trei mii de suflete» care au primit Botezul numai după o singură predică misionară a Sfinților Apostoli, Fapte 2, 41 ; Corneliu Sutașul, Fapte 10, 48 etc.) este mai mult decît a nu fi «de curînd botezat» (I Tim. 3, 6).

Desigur, e dificil să stabilim acum care este sensul exact al expresiei *δοκίμασαντες τῷ πνεύματι*, cercetîndu-(i) cu Duhul, dar, trebuie observat servat că, înainte de orice, ea sugerează intervenția divină, ajutorul Sfîntului Duh, pe care Sfinții Apostoli l-au primit, la început, pentru a alege pe cei mai destoinici creștini pentru a primi Taina Hirotoniei spre a deveni slujitori ai comunităților creștine nou înființate. Duhul Sfînt putea arăta vrednicia și meritele unui creștin sau altuia prin revărsarea acelor daruri speciale numite harisme (Fapte 2, 17-19 ; 10, 45-46 ; I Cor. 12, 4-11 etc.). Intervenția Sfîntului Duh în sensul desemnării unui creștin pentru o slujire hirotonită, se putea manifesta prin proorocii speciale, ca în cazul lui Timotei de exemplu (I Tim. 1, 18 ; 4, 14). În cazul alegerii lui Barnaba și Pavel pentru trimiterea în călătoria întii misionară, Sfîntul Duh a intervenit direct, spunînd : «Osebiți-mi pe Barnaba și pe Saul pentru lucrul la care i-am chemat. Atunci, postînd și rugîndu-se, și-au pus mîinile peste ei și i-au lăsat să plece» (Fapte 13, 2-3).

Verbul *δοκιμάζω* este, în Noul Testament, un verb al vocabularului întâlnit în pericopele pauline privind condițiile pe care trebuie să le îndeplinească aspirantul la Hirotonie. Vorbind despre însușirile de care trebuie să dea dovadă candidatul la treapta diaconiei, Sfântul Apostol Pavel face precizarea că, și în cazul în care acesta arată că are însușirile specifice treptei ierarhice la care năzuiește, trebuie să fie supus în prealabil unor probe și numai, după aceea, să fie hirotonit diacon: «Dar și aceștia, să fie puși la încercare (*δοκιμαζέσθωσαν*) mai întâi, după aceea să fie făcuți diaconi» (I Tim. 3, 10). În concluzie după ce pune în evidență ideea fundamentală că rînduirea slujitorilor hirotoniți este parte integrantă a procesului de propovăduire și de întemeiere a unor comunități creștine, Sfântul Clement Romanul subliniază că alegerea celor chemați la Hirotonie nu se făcea la întâmplare, ci pe baza unor criterii bine stabilite. Mai mult decît atît, alegerea noilor slujitori ai Bisericii va fi susținută prin asistență suprafirească a Sfântului Duh, dat fiind importanța acestei acțiuni care precede, de fiecare dată, plecarea Sfinților Apostoli din Bisericile nou întemeiate (Fapte 14, 23).

Sfântul Clement Romanul subliniază în textul pe care-l analizăm (XLII, 4) nu numai faptul că noii hirotoniți trebuiau să preia purtarea de grijă a celor ce crezuseră predicii apostolice și a celor «ce aveau să creadă» (XLII, 4), dar și sensul succesoral al acțiunii Sfinților Apostoli, căci, mai departe, în opera sa, Sfântul Clement va face precizarea: «Și Apostolii noștri au cunoscut, prin Domnul nostru Iisus Hristos că va fi ceartă pentru dregătoria de episcop. Din această pricină, luînd mai dinainte cunoștință, au pus episcopi *pe cei de care am vorbit, mai înainte și le-am dat lor în grijă ca, la moartea lor, să le continue slujirea lor alți bărbați încercați*» (XLIV, 1-2). Ca și în Epistola a doua către Timotei în care se atrage atenția destinatarului ca învățătura creștină să fie încredințată de el unor oameni credincioși, care vor fi destoinici să învețe și pe alții» (2, 2), Sfântul Clement Romanul dezvăluie îndrumarea apostolică lăsată urmașilor lor și anume aceea ca «la moartea lor, să le continue slujirea alți bărbați încercați» (XLIV, 2).

Este cazul să facem precizarea că Sfântul Clement Romanul își scrie Epistola către sfîrșitul secolului I, deci într-o epocă în care, în unele Biserici, nu se mai aflau acei episcopi așezați în slujbă de Sfinții Apostoli, ci urmașii acestora, rînduiți, deci, în alte condiții decît acelea în care s-au produs primele alegeri de episcopi de către Sfinții Apostoli. Insuși Sfântul Clement este cel de-al treilea episcop al Romei (92-101) după Lin și Anacleț. Deci el se afla într-o bună poziție pentru a prezenta felul în care a avut loc rînduirea episcopului dintr-o Biserică după dispariția celui așezat de Sfinții Apostoli. De aceea considerăm de mare însemnătate informația indirectă pe care o întîlnim, în această privință, în Epistola către Corinteni a Sfântului Clement, care muștrînd pe creștinii corinteni scrie: «Socotim, deci, că nu e drept să fie izgoniți din slujirea lor cei așezați de aceia (de Sfinții Apostoli), sau, mai tîrziu, de alți bărbați vrednici *cu aprobarea întregii Biserici*, mai ales cînd ei au slujit turmei lui Hristos fără prihană, cu smerenie, în liniște și cu multă iscusință, de care dau mărturie toți de multă vreme». Din acest text rezultă că numai primii episcopi dintr-o cetate au fost rînduiți de Sfinții Apostoli. Cei care le-au urmat în

slujbă au fost rînduiți de alți «bărbați vrednici», care nu pot fi decît alți episcopi și slujitori hirotoniți, dar numai «cu aprobarea întregii Biserici» (XLIV, 3). Argumentul consimțămîntului întregii Biserici (συνεδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας, consentiente universa ecclesia) pe care o persoană trebuia să-l obțină pentru a putea primi harul preoției în treapta episcopatului are o deosebită pondere pentru a fi folosit de Sfîntul Clement Romanul spre a determina pe creștinii din Corint să-și revizuiască poziția de contestare a celor pe care-i cîrmuiau duhovnicește. Din felul cum este formulat acest argument, rezultă universalitatea practicii pe care o evocă și importanța consimțămîntului «întregii Biserici» devenit condiție *sine qua non* pentru rînduirea unei persoane în slujirea de episcop. Creștinii corinteni sînt chemați să-și amintească de consimțămîntul pe care ei înșiși l-au dat la alegerea slujitorilor hirotoniți și să intre în rînduială. Desigur, acest acord putea fi retras în cazul în care cei rînduiți ca păstori spirituali nu ar fi cinstit, prin lucrarea și conduita lor, slujirea încredințată. Dar, Sfîntul Clement, episcopul Romei, atrage atenția corespondenților săi că cei repudiați de creștinii corinteni «au slujit turmei lui Hristos fără prihană, cu smerenie, în liniște, cu grijă», fapt asupra căruia «dau mărturie toți de multă vreme» (XLIV, 3). Pe baza acestor constatări, Sfîntul Clement Romanul nu poate decît să-i cheme la ordine pe corespondenții săi : «Așadar, voi, care ați făcut începutul răzvrătirii, «supuneți-vă preoților» (I Petru 5, 5) și pedepsiți-vă cu pocăința... Învățați-vă să vă supuneți, lepădînd obrăznicia cea mîndră și îngîmfată a limbii voastre» (LVII, 1-2).

Cu privire la *Hirotonia episcopului*, scrierile Părinților apostolici nu oferă date ample și importante. Didahia celor 12 Apostoli cheamă pe cititori: «Hirotoniți-vă episcopi și diaconi, vrednici de Domnul, bărbați blînzi, ne-iubitori de argint, adevărați și încercați» (XV, 1). Desigur că verbul *χρηστονόησατε* are, în primul rînd, sensul de a vota cu mîna ridicată, a alege. Acesta este motivul pentru care, în unele traduceri, acest verb este tradus prin «alegeți»³² (vezi, Către Filadelfieni X, 1; Către Smirneni XI, 2; Către Policarp VII, 2). Dar, în general, verbul *heirotoneo* a fost preluat, în literatura creștină, cu sensul sacramental de a hirotoni. Hirotonia va deveni, în Biserică, Taina prin care se împărtășește harul preoției creștine într-una din cele trei trepte ale sale. De aceea, în Didahie XV, 1, fiind vorba de slujitorii ai Bisericii, verbul *heirotoneo* trebuie tradus în sens sacramental : «*Hirotoniți-vă episcopi și diaconi*» (XV, 1)³³. În contextul de mai sus, *heirotoneo* indică, firește, și acțiunea de selecție și alegere a candidaților la Hirotonie la care participă, alături de episcopi și de preoți, și obștea creștinilor din mijlocul cărora va proveni viitorul slujitor hirotonit prin bunele mărturii pe care le dă acestuia (vezi Fapte 16, 2). De aceea, într-un anumit sens, la Hirotonia noului slujitor participă, prin susținerea pe care i-o oferă, întreaga obște creștină (vezi Fapte 6, 5-6).

32. A. Lemaire, *op. cit.*, p. 142; vezi *Scrierile Părinților apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, traduse din original de Preotul Ioan Mihălcescu, Economul Matei Pîslaru și economul G. N. Nițu, Editura Facultății de Teologie din Chișinău, 1927, p. 92; Joachen Martin, *Der priestliche Dienst* (III). *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*, Herder, Freiburg, Basel, Viena, p. 66.

33. Vezi *Scrierile Părinților apostolici*, p. 31.

În expunerile sale privind modul cum au fost rînduiți primii slujitori hirotoniți de către Sfinții Apostoli în comunitățile creștine întemeiate prin propovăduirea lor, Sfîntul Clement Romanul ne oferă cîteva prețioase informații și date asupra instituirii sacramentale a acestora. Pentru a exprima acțiunea de rînduire a slujitorilor hirotoniți în comunitățile creștine de către *Sfinții Apostoli*, autorul Epistolei către Corinteni se folosește de verbul *καθίστημι*, a rîndui, a așeza, a însărcina, a pune (în slujbă). Acest verb este un verb al așezării, prin Hirotonie, a slujitorilor bisericești într-o slujire care nu poate fi împlinită decît de cei ce sînt înzestrați cu har preoțesc. Acest verb este folosit în legătură cu rînduirea celor șapte diaconi eleniști (Fapte 6, 3), cu aceea a preoților în fiecare cetate a insulei Creta (Tit 1, 5) și cu aceea a arhiereului, care fiind, «luat dintre oameni, este *pus* pentru oameni spre cele către Dumnezeu» (Evrei 5, 1; cf. Fapte 7, 27, 35; Matei 24, 47; Luca 12, 44).

Bun cunoscător al vocabularului de instituire preoțescă sacramentală, Sfîntul Clement Romanul se va folosi aproape în exclusivitate de verbul *καθίστημι* pentru a exprima acțiunea Sfinților Apostoli de așezare prin Hirotonie a slujitorilor din comunitățile creștine.

Sfîntul Clement Romanul ne informează că Sfinții Apostoli «*așezau* (*καθίστανον*) pe cei ce credeau întîi... ca episcopi și diaconi pentru cei ce aveau să creadă» (XLII, 4). Sfîntul Clement Romanul susține afirmația de mai sus fundamentînd-o prin evocarea unor texte din Vechiul Testament în care se arată modul în care a procedat Moise pentru a arăta că Aaron și semînția sa au fost aleși de Dumnezeu să săvîrșească cele ale preoției și să-I slujească lui Dumnezeu (XLIII, 4-5). Aceeași alegere dumnezeiască au avut și cei care au primit, prin Sfinții Apostoli, harul preoției: «Și ce este de mirare că cei însărcinați de Dumnezeu (Sfinții Apostoli) *au rînduit* (*κατέστησαν*) (ca slujitori) pe cei amintiți mai sus cînd și fericitul Moise... a însemnat tot ceea ce i se poruncise» (cu privire la felul în care trebuiau aleși preoții) (XLIII, 1-3). Tot Sfinții Apostoli «*au așezat* (*κατέστησαν*) pe cei amintiți mai sus (XLII, 4) și le-au dat lege apoi ca, dacă vor repauza ei, alți bărbați încercați să primească slujirea lor» (XLIV, 2). Pe temeiul acestei acțiuni a Sfinților Apostoli de așezare sacramentală a slujitorilor bisericești este exclusă orice încercare de înlăturare din slujba lor: «Pentru aceasta, dar, socotim că nu este drept ca cei așezați (*κατασταθέντας*) de aceia sau mai pe urmă de alți bărbați vrednici cu aprobarea întregii Biserici, să fie îndepărtați din slujba lor, mai ales cînd ei au slujit turmei lui Hristos fără prihană» (XLIV, 3).

Slujitorii hirotoniți primesc numele de *preoți rînduiți*, adică de preoți îndreptățiți în mod deplin să păstorească turma lui Hristos: «Cine este, oare, nobil între voi?... Cine este plin de dragoste? Să zică: «Dacă pentru mine s-au ivit răzvrătire, ceartă și dezbinări, atunci mă dau în lături plec unde vreți... numai turma lui Hristos să trăiască în pace cu *preoții rînduiți* (*τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων*) (LIV, 2). Textul de mai sus rămîne foarte important pentru dosarul preoției ierarhice sacramentale pentru că termenul *καθεσταμένων* rînduit, echivalează cu *hirotonit* și pentru că, prin el, se stabilește raportul firesc și necesar, un raport caracterizat prin pace și colaborare, dintre «turma lui Hristos», deci totalitatea creștinilor dintr-o comunitate și preoții hirotoniți, rînduiți legitim.

Folosirea verbului καθίστημι în Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul numai în legătură cu rînduirea prin Hirotonie a slujitorilor bisericești este un fapt cu adînci semnificații, deoarece această scriere elaborată în ultima parte a primului secol creștin este consacrată, de fapt, apărării și legitimității preoțești hirotonite într-o Biserică în care era în curs de desfășurare un proces de contestare a acestei preoții. Dacă verificarea noastră este corectă, vom nota că verbul la care ne referim nu mai este folosit în Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul în alte contexte decît cele privitoare la rînduirea slujitorilor hirotoniți³⁴.

Preoții sînt numiți, în Epistola către Corinteni a Sfântului Clement, cu o fericită expresie, care pune în lumină atît caracterul sacramental al slujirii lor, cît și originea divină a darului preoției de care se învrednicesc «cei cărora li s-a dat harul de la Dumnezeu» (XXX, 3; cf. VIII, 1). Totodată, Sfîntul Clement Romanul atrage atenția cititorilor săi: «Fiecare dintre noi, fraților, în *tagma sa*, (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι) să se facă plăcut lui Dumnezeu în cucernicie, avînd conștiință curată și să nu treacă peste regula hotărîită *slujbei sale* (τῆς λειτουργίας αὐτοῦ)» (XLI, 1), ceea ce vorbește de la sine despre existența diverselor stări din Biserică și despre slujba specifică pe care trebuie s-o desfășoare fiecare dintre cei ce alcătuiesc aceste stări. De regulă, astfel de precizări sînt de natură să atragă atenția și să ocrotească slujitorii bisericești de un anumit egalitarism dăunător propășirii spirituale a obștei creștine de natură să nimicească simțul datoriei și al răspunderii personale specifice. Amintind despre «regula hotărîită fiecărei slujbe», Sfîntul Clement Romanul urmărește a pune stavilă abuzurilor și ingerințelor venite din partea elementelor turbulente, nu o dată agresive în suficiența lor, determinînd reinstaurarea ordinii și autorității preoțești. Această explicație este confirmată mai apoi cînd Sfîntul Clement se exprimă în mod direct spunînd: «E rușinos, iubiților, foarte mare rușine și nevrednic de viațuire în Hristos, să se audă că Biserica cea atît de credincioasă și veche ca cea a Corintenilor se răzvrătește împotriva preoților din cauza uneia sau a două persoane» (XLVII, 6; cf. LIV, 2; LVII, 1). Nesocotirea autorității slujitorilor hirotoniți, ajunsă la cunoștința celor de altă credință «aduce hulă numelui Domnului» (XLII, 7). Nu este, deci, de mirare că Sfîntul Clement Romanul stăruiește atît de mult asupra originii apostolice a preoției ierarhice și asupra învățaturii ca această preoție este parte constitutivă a Bisericii.

Deplin conștient de harul care sălășluiește într-însul și de îndreptățirea pe care o are de a vorbi cu autoritate pe baza numeroaselor texte scripturistice pe care le-a adus în susținerea afirmațiilor sale privind preoția ierarhică, Sfîntul Clement conchide: «Iar dacă unii nu vor da ascultare celor spuse de Dumnezeu *prin noi*, să știe că se expun păcatului și unei nu mici primejdii» (LIX, 1).

34. Folosirea acestui verb în IV, 10 nu modifică afirmația de mai sus pentru că, pe de o parte, textul în care se întîlnește este un citat din Faptele Apostolilor (7, 27, 35), iar, pe de altă parte, în context se descrie tot o acțiune de rînduire a lui Moise într-o slujbă importantă, aceea de judecător.

Fără să susțină în mod direct primirea harului preoției prin Sfânta Taină a Hirotoniei, *Sfântul Ignatie Teoforul* se folosește de exprimări care pun în lumină, în modul cel mai pregnant, acest adevăr. Astfel Onisim, episcopul Bisericii din Efes, este prezentat ca fiindu-le dăruit creștinilor din această Biserică de Iisus Hristos, Care este numit «Cel Care v-a dăruit vouă, cei ce sînteți vrednici, să aveți un episcop ca acesta» (către Efeseni I, 3).

Spre deosebire de Sfântul Clement Romanul care folosește verbul καθίστημι pentru a exprima rînduirea prin Hirotonie a slujitorilor bisericești, Sfântul Ignatie Teoforul apelează la un sinonim al acestuia și anume la verbul ὀρίξω a orîndui, a așeza, a institui (în vederea unei acțiuni speciale), care, în Noul Testament este utilizat pentru a exprima și a introduce lucrări avînd caracter unic care sînt încredințate Mîntuitorului (Luca 22, 22 ; Fapte 10, 42 ; 17, 31 ; Rom. 1, 4).

Este drept că Sfântul Ignatie Teoforul întrebuițează o singură dată verbul ὀρίξω, dar acest fapt se produce într-o exprimare cu adevărat memorabilă : «Mi-am propus a vă ruga să urmați voinței lui Dumnezeu, căci și Iisus Hristos, viața noastră cea nedespărțită, este voința Tatălui, precum și episcopii, care se află așezați (ὀρισθέντες) în marginile cele mai îndepărtate, sînt în voința lui Iisus Hristos» (către Efeseni III, 2). După cum Sfântul Apostol Pavel anunță, în Epistola către Coloseni (1, 23) vestirea Evangheliei «la toată făptura de sub cer», moment cu adevărat istoric în ce privește răspîndirea Creștinismului, Sfântul Ignatie Teoforul aduce la cunoștința tuturor că, o dată cu organizarea și consolidarea Bisericilor, au fost rînduiți episcopi.

Substantivul τὸ πέρασ înseamnă graniță, limita cea mai îndepărtată, sfîrșitul (unei țări, al pămîntului) (Matei 12, 42 ; Luca 11, 31), marginiile (lumii) (Rom. 10, 18). Folosindu-l, Sfântul Ignatie Teoforul își propune drept țel să afirme universalitatea instituției episcopatului și, indirect, a Bisericii deplin organizate. De fapt, în această precizare a universalității instituției episcopatului, a existenței, în toate Bisericile importante a episcopului constă informația fundamentală pe care ne-o oferă Sfântul Ignatie Teoforul, pentru că informațiile privind începuturile episcopatului în Biserică se cuprind în Epistolele pastorale, în primul rînd.

Pe lîngă afirmația că episcopii erau rînduiți, în epoca scrierii Epistolelor Sfîntului Ignatie, în toate Bisericile, același Sfînt Părinte poartă de grijă să pună în lumină afirmația că această stare din Biserică are drept temelie însăși «voința lui Iisus Hristos». De fapt, termenul γνῶμη, folosit de Sfîntul Ignatie în contextul de mai sus și tradus prin «voință» înseamnă acordul, avizul, sfatul, hotărîrea, decizia (cf. Fapte 20, 3 ; I Cor. 7, 25 ; II Cor. 8, 10 ; Filimon 14). Dacă ținem seama de aceste sensuri ale termenului gnomi, vom înțelege în ce măsură rînduirea episcopului în toate Bisericile este voită și decisă de Iisus Hristos, Întemeietorul Bisericii. Chiar dacă gnomi nu afirmă în mod direct instituirea sacramentală a episcopului, o subînțelege în mod cert, deoarece orice dar și putere încredințate de Hristos oamenilor le sînt împărtășite prin mijlocirea Sfintelor Taine (vezi de ex. Ioan 20, 22-23 ; cf. I Cor. 12, 5-6, 8 ; Efes. 4, 11).

Un episcop atinge această înaltă treaptă a preoției ierarhice «nici prin el, nici prin oameni, nici din dorința de slavă deșartă, ci datorită dragostei lui Dumnezeu Tatăl și a Domnului Iisus Hristos» (Către Filadelfieni 1, 1). Textul de mai sus afirmă ideea că episcopul și lucrarea sa în Biserică, «această slujire care este a întregii comunități» (ibidem), sînt semnul dragostei și purtării de grijă a lui Dumnezeu Tatăl și Fiul față de Biserică. Episcopul este, în Biserică văzută și pentru oamenii care o compun, «în locul lui Dumnezeu» (Către Magnezieni VI, 1) în sensul că el mijlocește, prin lucrarea și conduita sa cunoașterea modului în care Dumnezeu însuși își arată purtarea de grijă și dragostea de Părinte față de creștini. De aceea, Sfîntul Ignatie poate să susțină că, în absența sa din Biserică Siriei al cărei episcop era, Dumnezeu însuși îi devenea Păstor, iar Episcop, «Insuși Iisus Hristos» (Către Romani IX, 1 ; cf. Către Smirneni XI, 1 ; Către Policarp, salutarea). Episcopul însuși ca unul care este rînduit în slujba sa prin voia și puterea lui Dumnezeu Tatăl și a lui Iisus Hristos (Către Efeseni III, 2 ; Către Filadelfieni 1, 1 ; Către Policarp, VIII, 1, etc.), îl are «ca Episcop pe Dumnezeu Tatăl și pe Domnul Iisus Hristos» (Către Policarp, salutarea).

Sfîntul Ignatie Teoforul este autorul unui text, primul după cunoștința noastră, în care, amintindu-se cele trei trepte ale preoției ierarhice ca temei al unității creștine și bisericești, afirmă că cei ce le ocupă (episcopul, preoții și diaconii) sînt «rînduiți după hotărîrea lui Iisus Hristos, pe care, potrivit voinței Sale, i-a întărit în chip nestrămutat, prin Sfîntul Lui Duh» (Către Filadelfieni, salutarea). Textul ignatian este important, în primul rînd, pentru că afirmă unitatea și unicitatea Sfintei Taine a Hirotoniei, care, deși se administrează succesiv uneia și aceleiași persoane pe măsură ce aceasta este promovată în cele trei trepte ale preoției creștine, ea rămîne unitară pentru că are drept sursă și temei aceeași voință a lui Iisus Hristos și același har al preoției care se împărtășește, la nivelul trebuințelor fiecărei trepte, prin Sfîntul Duh, care prelungește în lume, pînă la sfîrșitul veacurilor, lucrarea și învățătura lui Iisus Hristos (Ioan 14, 16).

Întîlnim, în acest text ignatian, un vocabular specific, apt să exprime ideile doctrinare ale episcopului Antiohiei Siriei asupra preoției ierarhice sacramentale, preocupat, în grelele momente pe care le traversa Biserică, într-o vreme de persecuție organizată, de păstrarea unității bisericești și creștine. El era conștient că această unitate ca și întreaga forță și putere a unei Biserici perfect organizate depind de existența unei ierarhii bisericești puternic susținute de totalitatea creștinilor. Acestei ierarhii și mai cu seamă legitimității ei doctrinare, necesității ei ca factor de unitate și de cîrmuire spirituală îi dedică Sfîntul Ignatie Teoforul cele șapte Epistole ale sale. Vocabularul lor este subordonat atingerii acestor țeluri ale marelui episcop al Antiohiei Siriei.

Prima idee pe care o exprimă salutarea Epistolei către Filadelfieni este aceea că Sfînta Euharistie «este bucurie veșnică și statornică, mai ales dacă (creștinii) sînt una cu episcopul și cu preoții cei dimpreună cu el și cu diaconii».

Toți slujitorii hirotoniți, care se află pe indiferent ce treaptă a preoției sînt «rînduiți după hotărîrea (ἀποδοδεγμένοις ἐν γνῶμι) lui Iisus Hris-

tos» (Către Filadelfieni, salutarea). Verbul ἀποδείκνυμι înseamnă a desemna, a rîndui, a proclama, iar folosirea lui în contextul arătat este merit să definească o poziție a tuturor celor trei trepte ale preoției sacramentale în raport cu voia lui Dumnezeu în baza căreia există această preoție.

Această idee este susținută și dezvoltată și în continuare prin precizarea că «potrivit voinței Sale» (a lui Iisus Hristos), episcopul, preoții și diaconii au fost întăriți (cf. «i-a întărit în chip nestrămutat» ἐστηρίξεν ἐν βεβαιωσύνῃ) «prin Sfîntul Lui Duh». Verbul στηρίζω, a întări, a confirma, are, în acest text, sensul de a rîndui (în slujire), a hirotoni, cu o nuanță de a fortifica, a întări. Iar βεβαιωσύνῃ nestrămutare, definitivă fixare, pune în lumină caracterul permanent și definitiv al preoției creștine organizată sacramental, sub forma celor trei trepte ale sale. Acest caracter de nestrămutare, de definitivă așezare în Biserică a preoției creștine are și un caracter sacramental, o dată ce întărirea ei se săvîrșește prin Sfîntul Duh, în baza voinței lui Iisus Hristos. Sintagma : «Prin Sfîntul Duh» cu care se încheie acest text atît de important din Salutarea Epistolei către Filadelfieni a Sfîntului Ignatie Teoforul, ne dezvăluie că harul preoției se împărtășește tuturor celor care devin episcopi, preoți sau diaconi prin Taina Hirotoniei, căci toți aceștia primesc, pentru a deveni slujitori în Biserică un har special, care este o harismă a puterii, a dragostei și înțelepciunii (II Tim. 1, 6 ; cf. Fapte 20, 28 ; I Tim. 4, 14).

Sfîntul Ignatie vorbește, în acest sens, de «o putere a lui Dumnezeu, care este în el» (în episcop) (Către Magnezieni III, 1), care nu poate fi altceva decît harul preoției pe care episcopul îl primește prin Hirotonie (I Tim. 4, 14 ; II Tim. 1,6). În baza acestei «puteri a lui Dumnezeu Tatăl» (κατὰ δόναμιν θεοῦ πατρός) episcopul trebuie să se bucure de toată supunerea, cinstea și respectul din partea tuturor : creștini și preoți. Supunîndu-se episcopului, creștinii și clericii se supun «Tatălui lui Iisus Hristos, Episcopul tuturor» (Către Magnezieni III, 1). O atitudine de nesupunere față de episcop ar fi un gest de înșelăciune nu față de «episcopul văzut», ci față «de Cel nevăzut» (ibidem, 2). «Căci într-o împrejurare ca aceasta n-avem să dăm cuvînt trupului, ci lui Dumnezeu, Care cunoaște cele ascunse» (Către Magnezieni III, 2). Supunerea față de episcop «care este în locul lui Dumnezeu» (ibidem VI, 1) arată că sîntem creștini cu adevărat, că nu purtăm acest nume în mod formal (ibidem IV, 1).

Scriind «lui Policarp, episcopul Bisericii smirnenilor» (Salutarea), Sfîntul Ignatie zice : «Te rog, în numele harului (ἐν χάριτι), cu care ești investit, să-ți urmezi calea și să îndemni pe toți să se mîntuiască» (I, 2). Desigur, harul cu care era investit episcopul Policarp al smirnenilor nu putea să fie decît harul preoției pe care acesta îl primise prin Sfînta Taină a Hirotoniei. Dar, din textele citate mai sus, rezultă că primirea harului episcopatului echivalează cu un angajament ferm de slujire a Bisericii și a creștinilor care o alcătuiesc, cum se poate constata din începutul Epistolei către Policarp, în care, după ce evocă harul pe care Policarp l-a primit prin Hirotonie, Sfîntul Ignatie îl cheamă la îndeplinirea unui vast și istovitor program de lucru (Către Policarp I, 2-3 ; cf. I Tim. 4, 12-16; 5, 1-25).

Trebuie însă să observăm că, dincolo de textele ignatiene pe care le-am amintit mai înainte, din care rezultă, direct sau indirect, primirea

Sfintei Taine a Hirotoniei de către episcopii Bisericilor cărora le adresează Epistole, întregul conținut al acestor scrieri constituie cea mai bună dovadă a investiturii episcopilor respectivi cu harul preoției în treapta episcopatului, prin Hirotonie, firește. Acesta este, în primul rând, temeiul și motivul pentru care creștinii sînt chemați în mod repetat și insistent să urmeze pe episcopul lor, să nu angajeze nici o acțiune în Biserică sau cu caracter creștin fără știrea și aprobarea episcopului (Către Efeseni II, 2; IV, 2; VI, 1; Către Magnezieni III, 1, 2; VI, 1; VII, 1; XIII, 2; Către Tralieni II, 2; III, 1; VII, 1; XIII, 2; Către Filadelfieni, salutarea; II, 1; III, 2; VIII, 1; Către Smirneni VIII, 1-2; IX, 1; Către Policarp VI, 1).

3. Jurisdicție și autoritate

Înțelegem prin *jurisdicție* aria geografică sau administrativă asupra căreia se extinde autoritatea unui episcop, iar prin *autoritate*, puterea sau dreptul de a cîrmui și a reglementa care revine episcopului în Biserică locală, formele și limitele acestui drept.

Problema jurisdicției și autorității episcopului se pune, fără nici o îndoială, din momentul în care această treaptă ierarhică își face apariția în Biserică. Numai că, la început, cînd au fost rînduiți primii episcopi : Sfințul Iacob, «fratele Domnului», la Ierusalim, iar Timotei și Tit, în Biserică Efesului și, respectiv în cea a insulei Creta, în Biserică, își desfășurau încă activitatea Sfinții Apostoli care înființaseră majoritatea Bisericilor locale de a căror îndrumare se ocupau indeaproape. Problema jurisdicției și autorității episcopului se pune, în aceste condiții, în alți termeni decît mai tîrziu, în epoca postapostolică. Epistolele pastorale vor fi acele scrieri care oglindesc modul în care se manifestă și se afirmă autoritatea și jurisdicția primilor episcopi rînduiți în Biserici întemeiate în lumea păgînă în condițiile în care Apostolul întemeietor era în viață și își exercita încă funcția de îndrumare. Într-un cuvînt, în această epocă se poate spune că, la fața locului, în Biserică Efesului și în aceea a insulei Creta, jurisdicția și autoritatea aparțineau în exclusivitate lui Timotei și, respectiv, Tit, cărora le reveneau toate răspunderile pentru conducerea acelor Biserici. Apostolul îndrumător nu intervenea în mod direct în aceste Biserici. Îndrumările pe care le avea de transmis își vor găsi locul în Epistolele pastorale, scrisori deschise adresate lui Timotei și Tit, întîistătorii acestor Biserici, cărora le revine însă îndatorirea de a le citi în fața creștinilor din Bisericile respective (I Tim. 6, 21; II Tim. 4, 22; Tit 3, 25) pentru ca aceștia să aibă cunoștința de felul în care urmează să se desfășoare viața creștină și bisericească și de îndatoririle concrete ale episcopului lor. Epistolele pastorale rămîn, în aceste condiții, documente fundamentale ale cîrmuirii Bisericii locale, prin episcop și ele vor fi privite ca atare de-a lungul tuturor timpurilor, în Biserică.

Dar, chiar dacă, pînă la sfîrșitul deceniului al șaptelea al primului veac creștin, unsprezece din Sfinții Apsotoli se sting din viață, în mod martiric, pronia divină a rînduit ca, la sfîrșitul veacului apostolic, unul dintre cei doisprezece și anume Sfințul Ioan Evanghelistul să se afle în viață. El va putea să aprecieze starea Bisericii la acest sfîrșit de prim se-

col creștin și tot el va putea să intervină cu autoritatea sa apostolică pentru a împlini cele de lipsă sau pentru a semnala sau îndrepta acele evoluții în care se putea constata îndepărtarea de la învățătura evanghelică sau de la rînduiala bisericească. Roadele unei astfel de lucrări au ajuns pînă la noi sub forma scrierilor care aparțin Sfîntului Apostol Ioan și care se cuprind în canonul Noului Testament : Evanghelia a IV-a, cele trei Epistole care-i poartă numele și Apocalipsa.

Pentru dezbaterea temei jurisdicției și autorității episcopului în Biserica locală prezintă un interes deosebit Epistola a treia a Sfîntului Apostol Ioan, și Apocalipsa, deoarece, în aceste scrieri, autorul sfînt se referă la slujitori bisericești hirotoniți în treapta episcopatului. Tot un interes deosebit pentru cercetarea acestei probleme a jurisdicției și autorității episcopului prezintă cele șapte Epistole ale Sfîntului Ignatie Teoforul ca și Epistola către Corinteni a Sfîntului Clement Romanul.

Apocalipsa prezintă, firește, un interes deosebit pentru dezbaterea temei anunțate, nu numai pentru că este o carte canonică, ci și pentru că reprezintă o primă încercare de bilanț asupra rezultatelor activității unor episcopi rînduiți în fruntea unor importante Biserici dintr-o provincie ca aceea a Asiei Mici puternic creștinată la sfîrșitul secolului I și începutul secolului II, asupra stării generale a acestor Biserici. Dar ultima carte din canonul Noului Testament prezintă o deosebită însemnătate pentru subiectul în discuție, deoarece ea ne oferă pentru întîia oară, în literatura creștină, sintagma (ele) : «Îngerul Bisericii din Efes», «îngerul Bisericii din Smirna» (Apoc. 2, 1, 8), care se repetă de șapte ori, adică de atîtea ori de cîte ori autorul sfînt adresează scrisori care-i sînt dictate de Insuși Iisus Hristos, unor Biserici din Asia Mică (Pergam 2, 12 ; Tiatira 2, 18 ; Sardes 3, 1 ; Filadelfia 3, 7 ; Laodiceea 3, 14).

Aceste sintagme nu au relevanță pentru tema jurisdicției episcopului decît în măsura în care termenul «înger» este înlocuit cu acela de «episcop», cum am demonstrat în acea parte a lucrării de față care se referă la terminologia preoției ierarhice sacramentale în epoca postapostolică. Folosind expresia «Îngerul (episcopul) Bisericii din Efes» (Apoc. 2, 1) de exemplu, autorul nu lasă loc la nici un dubiu în ce privește identitatea destinatarului Epistolei sale, dar mai ales în ce privește aria jurisdicției sale, a răspunderilor și îndatoririlor sale. Formularea «Îngerului (episcopului) Bisericii din Efes» dezvăluie exactitatea și rigoarea sintagmelor creștine, care definesc și delimitează în mod precis cine putea stabili răspunderi și îndatoriri în seama celor investiți cu o slujire ca aceea de episcop creștin. Cînd autorul sfînt folosește exprimarea : «Îngerului Bisericii din Efes» (2, 1), ne invită să facem efortul de rememorare a momentului rînduirii primului episcop al acestei cetăți.— cea mai importantă din provincia romană a Asiei (I Tim. 1, 3) și a celei dintîi consecințe a acestui act sacramental și administrativ, în același timp, și anume, aceea a creării episcopiei Efesului. Procedînd prin asemănare, cititorul atent va putea trage concluzia că, în fiecare din celelalte cetăți amintite în Apocalipsă (capitolele 2-3), își avea reședința și își desfășura activitatea, la sfîrșitul secolului I, cite un episcop. Acesta era episcopul *Bisericii* din Smirna, din Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia sau Laodiceea. Fiecare din cei șapte

îngeri (episcopi) amintiți la începutul Apocalipsei își avea propria sa jurisdicție care era identică cu Biserica încredințată spre păstorire și cîrmuire spirituală. Aici este locul să precizăm că, avîndu-și reședința într-unul din orașele importante ale Asiei Mici, amintite în capitolele doi și trei din Apocalipsă, episcopii respectivi răspundeau, în mod cert, și de comunitățile creștine plasate în jurul localităților în care episcopul își avea reședința, deoarece funcția episcopală este una care se exercită din-spre centru spre margini pe care le cuprinde în măsura în care o atîtă autoritate identică nu s-a manifestat anterior pe aceeași arie. Cu siguranță că, în momentul rînduirii lui Timotei ca cel dintîi episcop al Bisericii din Efes, acesta purta de grijă ca episcop, de toate comunitățile și Bisericile care ființau, în acea epocă, în provincia romană Asia³⁵. Pe măsură ce se produce procesul de extindere a așezării episcopilor în principalele centre urbane ale antichității, jurisdicția fiecărui episcop se restrînge din ce în ce mai mult.

O simplă privire aruncată pe harta provinciei romane a Asiei din care fac parte toate cele șapte orașe în care ființau Biserici în fruntea cărora se aflau episcopi ne arată o foarte mare densitate a acestora³⁶. Dacă adăugăm la lista celor șapte orașe în care existau Biserici conduse de episcopi, după Apocalipsă (capitolele 2-3) și acele orașe cărora, Sfîntul Ignatie Teoforul le trimite Epistolele sale, afirmînd și existența episcopilor în fruntea Bisericilor care ființau în ele (Magnezia, Trales), vom observa că numărul acestor centre episcopale este deosebit de mare, cel puțin, pentru provincia Asia. Trebuie precizat însă, că Sfîntul Ignatie Teoforul adresează Epistole și unor Biserici ca cele din Efes, Filadelfia sau Smirna, care se numără, de asemenea, printre acelea ai căror «îngeri» (episcopi) devin destinatari ai unor scrisori din Apocalipsă (vezi 2, 1-7; 2,8-11; 3, 7-13). Acest fapt demonstrează că, în cele trei centre amintite (Efes, Filadelfia, Smirna), erau rînduiți episcopi, căci cele trei scrisori ale Sfîntului Ignatie care le sînt adresate cuprind numeroase îndrumări prin care creștinii sînt îndemnați să urmeze, să respecte și să dea ascultare episcopilor respectivi (vezi, de ex., Către Efeseni I, 3; IV, 1; V, 1; Către Filadelfieni II, 1; III, 2; IV, 1; Către Smirneni VIII, 1, 2; IX, 1 etc.).

Expedierea scrisorilor către «îngerii» (episcopii) Bisericilor amintite în Apocalipsă (capitolele 2 și 3) la mijlocul ultimului deceniu al secolului I (anul 95) și trimiterea Epistolelor Sfîntului Ignatie către trei din Bisericile amintite la începutul Apocalipsei către anul 107 este un fapt deosebit de important, deoarece permite constatarea unei continuități în existența și activitatea unor episcopi de-a lungul unei epoci în care se produce generalizarea evenimentului rînduirii episcopilor în Bisericile creștine. Este demn de reținut că Biserica Efesului care apare prima atît în lista Bisericilor cărora, prin Apocalipsă, le sînt trimise Epistole (2, 1-7), cît și în șirul celor șapte Epistole ale Sfîntului Ignatie, este și Biserica în care Sfîntul Apostol Pavel a rînduit pe unul dintre primii episcopi. Acest fapt permite urmărirea existenței și activității episcopilor în Biserica Efesului încă

35. Vezi Pr. S. Verzan, *Epistola întii către Timotei*, p. 82.

36. Vezi *Herders grosser Bibel Atlas*, Herder, Freiburg, Basel, Viena, 1989, p. 178-179.

din epoca apostolică pînă către anul 107, cînd este scrisă Epistola către Efeseni de către Sfîntul Ignatie Teoforul, dar și creșterea rolului, prestigiului și autorității episcopului, care se produce, într-un ritm foarte rapid, mai cu seamă după dispariția Sfinților Apostoli. Epistolele Sfîntului Ignatie reflectă această importantă realitate care se manifestă în Biserica vremii sale, dar o înscrie și ca un deziderat, care trebuie să devină o permanență a Bisericii locale.

Dacă, în Apocalipsă (2-3), episcopii sînt numiți ai Bisericilor din Efes, din Smirna, Pergam etc., făcîndu-se un pas important înainte de direcția definirii locului și poziției acestuia în Biserica locală, în Epistolele Sfîntului Ignatie, se săvîrșește în aceeași direcție, pasul decisiv și ultim, care constă în folosirea sintagmei care va intra definitiv în titulatura episcopului : «Episcopul Siriei» (Către Romani II, 2), cu referire la Sfîntul Ignatie, autorul Epistolelor de care ne ocupăm, «Policarp, episcopul Bisericii smirnenilor» (Către Policarp, salutarea). Dar și expresiile : «Onisim, episcopul vostru», al Efesenilor (Către Efeseni I, 3), «Daras, episcopul vostru», al Magnezienilor (Către Magnezieni II, 1 ; III, 1), «Polibie, episcopul vostru», cu privire la Tralieni (Către Tralieni I, 1), «episcopul vostru», cu privire la Filadelfieni (Către Filadelfieni I, 1) etc. Aceste expresii grăiesc tot în sensul legării episcopului de o anume Biserică locală și de creștinii care o alcătuiesc.

De la formulările mai generale ale Sfîntului Apostol Pavel adresate lui Timotei și Tit o dată cu așezarea lor ca episcopi în Biserica Efesului și în cea a Cretei : «Te-am rugat să rămii în Efes» (I Tim. 1, 3) sau «Te-am lăsat în Creta ca să îndreptezi cele ce mai lipsesc și să așezi preoți în fiecare cetate» (Tit 1, 5) și pînă la sintagma Sfîntului Apostol Ioan din Apocalipsă : «Îngerului Bisericii din Efes» (2, 1) etc. sau cea a Sfîntului Ignatie Teoforul : «Policarp, episcopul smirnenilor» (Către Policarp, salutarea) se poate urmări și înregistra nu o evoluție care privește realitatea ca atare a așezării episcopilor în Bisericile locale, ci o precizare și o clarificare terminologică ajunsă la definitivare și la ultima lor treaptă, aceea a perfecțiunii. Fenomenul se produce, totuși, într-un termen relativ scurt, (între anii 64-107). Dar, citind cu atenție Epistolele Sfîntului Ignatie Teoforul, vom putea constata cu ușurință că sintagmele privind titulaturile episcopilor constituie un exercițiu îndelung și intens practicat în graiul creștin anterior scrierii acestor Epistole pentru că aceste sintagme nu sînt niciodată însoțite de vreo ezitare sau încercare de explicare pentru cititorii lor. Înaintînd în dezvoltarea acestei idei, se impune concluzia că însăși instituția episcopatului devenise, de mult timp, parte integrantă și indispensabilă a realității istorice pe care o reprezenta și o va reprezenta, de-a lungul veacurilor, Biserica locală. În acest sens, trebuie să precizăm că ar fi o eroare care ar friza incorectitudinea dacă s-ar încerca să se acrediteze afirmația că treapta episcopatului își face apariția în epoca scrierii Epistolelor ignatiene. În această epocă, se poate susține, cel mult, că se afirmă, se constată și se înregistrează generalizarea treptei episcopatului, cum, de altfel, se și precizează fără echivoc, în Epistolele ignatiene (Către Efeseni III, 2).

Dar, dincolo de aceste considerații privind istoria începuturilor treptei episcopatului în Biserică, trebuie subliniat că, prin expresii ca «episcopul Siriei» (Către Romani II, 2), «Policarp, episcopul Bisericii Smirnenilor» (către Policarp, Salutarea) etc., se definește nu numai un titlu ierarhic creștin, care n-a fost întotdeauna la îndemîna scriitorilor bisericești, ci, mai ales, jurisdicția limitată, dar precis determinată a episcopului. În plus, aceste formulări ne conduc la susținerea afirmației că, într-o Biserică a unei cetăți importante sau a unei regiuni, exista și își putea desfășura activitatea un *singur episcop*. Ținînd seama de practica de totdeauna a Bisericii și pornind de la textul de salut al Epistolei către Filipeni : «Pavel și Timotei, robi ai lui Iisus Hristos, tuturor sfinților întru Hristos Iisus celor ce sînt în Filipi, *episcopilor* împreună cu ei și diaconilor, har vouă și pace de la Dumnezeu» (1, 1), Sfîntul Ioan Hrisostom exclamă, pe bună dreptate : «Ce este aceasta ? *Erau mai mulți episcopi ai unei cetăți ?* Nicidecum, ci pe preoți i-a numit așa...»³⁷. Sfîntul Ioan Hrisostom *cunoștea* practica Bisericii de totdeauna, care consta în rînduirea unui singur episcop într-o cetate. Această practică se întîlnește, de altfel, încă de la instituirea treptei episcopatului în Biserica Ierusalimului prin rînduirea, în această slujire, a Sfîntului Iacov sau a lui Timotei în Biserica Efesului și cea a lui Tit în Biserica din insula Creta. Aceeași practică este pusă în evidență de exprimările întîlnite în Apocalipsă de care am amintit : «Îngerului Bisericii din Efes» (din Smirna, din Pergam etc.), care se repetă obligatoriu la începutul tuturor scrisorilor din această carte canonică, întocmai unui titlu oficial prin care se indică o instituție și conducătorul acesteia ca destinatari inseparabili ai unui document oficial bisericesc.

Ar fi de subliniat apariția unor nuanțe, întîlnite în aceste sintagme care sînt și vor rămîne definitiv drept titluri oficiale ale Bisericilor, la conducerea cărora se află sau se vor afla episcopi. Ne referim la faptul că, în Apocalipsă, substantivul «îngerul» (episcopul) este determinat prin atributul «al Bisericii Efesului» etc., accentul căzînd, în această formulare, pe instituția creștină și pe localitatea în care aceasta a fost întemeiată și își desfășoară activitatea (cf. Fapte 11, 22 ; 14, 23 ; I Cor. 1, 2 ; 16, 1, 19 ; II Cor. 8, 1 ; Gal. 1, 2 etc.). În Epistolele ignatiene, accentul este pus, uneori, pe poporul credincios care alcătuiește o Biserică. Policarp este numit de Sfîntul Ignatie «episcopul Bisericii *smirnenilor*» (Către Policarp, salutarea). Același accent asupra jurisdicției pe care o are episcopul asupra creștinilor care alcătuiesc Biserica încredințată lui spre păstorie, este constat și în formulări de tipul : «Onisim, episcopul *vostru*» (Către Efeseni I, 3), «Damas, episcopul *vostru*» (Către Magnezieni II, 1 ; III, 1), «Polibie, episcopul *vostru*» (Către Tralieni I, 1 ; vezi și Către Filadelfieni I, 1 etc.). Asemenea titluri acordate episcopilor unor Biserici din Asia Mică în primul deceniu al secolului I subliniază jurisdicția, adică răspunderea spirituală generală a episcopilor, care nu este numai una asupra instituției bisericești ca atare, ci una asupra creștinilor, extinzîndu-se asupra tuturor aspectelor vieții spirituale din Biserică în care sînt implicați din toate punctele de vedere creștinii înșiși.

37. Com. la Filipeni, P. G., LXII, 183.

În cele șapte Epistole adresate «îngerilor» (episcopilor) unor Biserici din Asia Mică, responsabilitatea întreagă pentru desfășurările dintr-o Biserică sau alta revine, invariabil, «îngerilor», care ne apar ca fiind vrednici de laudă pentru toate aspectele pozitive constatate într-o Biserică sau alta și de certare și reproș pentru cele negative.

Din aceste șapte scrisori ale «Celui dintii și Celui de pe urmă» (Apoc. 1, 17) cărora Apocalipsa le oferă găzduire, se pot schița domeniile principale ale vieții bisericești și creștine în care trebuie să se afirme jurisdicția și autoritatea episcopului fiind indicate, în același timp, și principalele îndatoriri ale acestuia.

Pe scurt, episcopul apare ca răspunzător, în primul rînd, de apărarea dreptei credințe și a creștinilor de dascălii și apostolii mincinoși, pe care trebuie să-i identifice și să-i arate ca atare (Apoc. 2, 2 ; cf. Tit 1, 10-11). El trebuie să condamne fără echivoc și în mod public pe cei ce se îndepărtează de la învățătura cea adevărată, cum sînt, de pildă, nicolaiții (2, 6, 15), pe cei ce trăiesc în plăceri și imoralitate (2, 14, 20). Un episcop trebuie să rămînă mereu treaz și veghetor asupra a tot ceea ce se întîmplă în Biserica de a cărei cîrmuire răspunde (3, 2-3).

Din Epistolele cuprinse în Apocalipsă, se degajă însă o idee de bază cu privire la viața și lucrarea episcopului și anume aceea că acestea se află sub necurmata purtare de grijă și cunoștință a lui Iisus Hristos «Maimarele păstorilor» (I Petru 5, 4), Care se numește pe Sine, în aceste scrieri «Cel dintii și Cel de pe urmă, Cel Care a murit și a înviat» (Apoc. 2, 8), «Cel Care cercetez rărunchii și inimile» (2, 23), «Cel ce este Amin, martorul cel credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu» (Apoc. 3, 14) etc. Epistolele Apocalipsei încep, în toate cazurile cu verbul «cunosc», «știu» (οἶδα) (Apoc. 2, 2, 9, 13 ; 19 ; 3, 1, 8, 15), «Faptele tale» (2, 2, 19 ; 3, 1, 8, 15). Din această exprimare repetată nu se poate trage decît o singură concluzie și anume că întreaga răspundere și activitate a episcopului se află sub cunoștință dumnezeiască. Repetarea termenului «faptele» la începutul fiecărei scrisori este de natură să atenționeze pe destinatarii acestora că răspunderea lor are caracter eshatologic deoarece faptele sînt un element fundamental la care se va referi nemitarnicul judecător la sfîrșitul veacurilor, cum, de altfel, se și subliniază, deloc întîmplător, chiar într-una din Epistolele Apocalipsei : «Eu sînt Cel care cercetez rărunchii și inimile și voi da vouă, fiecăruia, după faptele voastre» (Apoc. 2, 23). Trebuie să se rețină, și de această dată, constatarea care rezultă din cercetarea textelor fundamentale ale responsabilității preoțești și anume că toți slujitorii hirotoniți vor fi judecați pentru lucrarea lor preoțească (I Tim. 6, 14 ; II Tim. 1, 12 ; 4, 8 ; Evrei 13, 17 ; I Petru 5, 4 ; Apoc. 2, 23). În asemenea condiții, Epistolele din Apocalipsă ne apar ca bilanț-avertisment pentru slujitorii hirotoniți cărora li s-au încredințat Biserici spre păstorie.

Abuzul de jurisdicție, excesul de autoritate sînt manifestări posibile în anumite situații. Dar Biserica, organism viu și autoreglabil are și găsește resurse sau numai să stopeze asemenea stări și situații, dar să le și îngrădească pentru viitor prin prevederi canonice sau reglementări speciale.

Sfântul Ioan Evanghelistul aduce la cunoștința cititorilor cazul lui Diotref numit uneori «cel dintii episcop monarhic al cărui nume îl cunoaștem»³⁸, despre care spune că a refuzat să primească o scrisoare a Apostolului pe care-l iubea Iisus, socotindu-se mai presus de îndrumările apostolice (III Ioan 9). Mai mult decât atât, considerându-se întiiștător în Biserica sa, Diotref și-a permis să defăimeze pe venerabilul Apostol al lui Hristos și a refuzat ospitalitatea, care este un atribut fundamental al unui episcop (I Tim. 3, 2 ; Tit 1, 8 etc.), interzicând și celorlalți creștini să practice această nobilă faptă creștină (III Ioan 10). Această purtare este calificată de Sfântul Apostol Ioan drept «răul» pe care destinatarul Epistolei nu trebuie să-l urmeze niciodată (III Ioan 11).

O idee deosebit de valoroasă și importantă a Sfântului Ignatie Teoforul pe care o întâlnim pentru întâia dată expusă atât de detaliat este aceea că episcopul își exercită jurisdicția și autoritatea asupra creștinilor, nu numai în mod direct și nu numai personal, ci și prin intermediul preoților și diaconilor. Ei sînt primii susținători și colaboratori ai episcopului, nu numai la nivelul comunității locale, ci și pe plan central, căci aceștia constituie acel organ de cîrmuire bisericească, cunoscut sub numele de *presbiterion* (πρεσβυτέριον).

Semnificativ este faptul că, întocmai ca Epistola întii către Timotei (5, 17, 19 ; 4, 14), Epistolele ignatiene folosesc atât termenul *presbiteros* pentru a desemna pe slujitorii din treapta de mijloc a preoției ierarhice sacramentale, cît și termenul *presbiterion* pentru a desemna totalitatea slujitorilor hirotoniți din treapta a doua a preoției ierarhice sacramentale din epocă, în Biserica locală.

Termenul *presbiterion* este folosit de 13 ori în Epistolele ignatiene (Către Efeseni II, 2 ; IV, 1 ; XX, 2 ; Către Magnezieni II, 1 ; XIII, 1 ; Către Tralieni II, 2 ; VII, 2 ; XIII, 2 ; Către Filadelfieni IV, 1 ; V, 1 ; VII, 1 ; Către Smirneni VIII, 1 ; XII, 2). Acest fapt este grăitor prin el însuși asupra importanței instituției pe care o desemnează termenul *presbiterion* în Biserica locală. Fiind folosit aproape în exclusivitate (vezi excepția în Către Filadelfieni V, 1) în sintagmă cu episcopul și cel mai adesea, cu diaconii, termenul *presbiterion* nu poate desemna, în Epistolele ignatiene, decît *totalitatea* preoților dintr-o Biserică locală pe care o putem numi, pe drept cuvînt, încă din această epocă, *episcopie*. În gândirea Sfântului Ignatie, episcopul și, în consecință, episcopia, nu pot fi concepute decît în prezența și prin activitatea preoților și diaconilor. Creștinii trebuie să fie «uniți într-o singură ascultare, supuși episcopului și preoțimii» (Către Efeseni II, 2). La rîndul său, preoțimea este «așa de unită cu episcopul precum coardele cu chitara» (ibidem II, 2). Numai într-o astfel de situație de unire totală dintre episcop și preoțime apare și posibilitatea unirii tuturor «pentru ca toate să fie de acord în unire» (Către Efeseni V, 1). Episcopul și preoții sînt prezentați de Sfântul Ignatie nu numai ca factorii cei mai importanți în conservarea unității creștine, ci și ca *purtătorii autorității bisericești*, cărora trebuie să le dea ascultare întreaga obște creștină (Către

38. A. Harnack, *Über den dritten Johannesbrief*, în *Texte und Untersuchungen*, XV, 3, Leipzig, 1897, p. 21-22 ; vezi și B. H. Streeter, *The Primitive Church*, 1929, p. 85.

Efeseni XX, 2 ; Către Magnezieni II, 1 ; Către Tralieni II, 2 ; XII, 2 ; Către Filadelfieni VII, 1 ; Către Smirneni VIII, 1). «Toți să respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos ; să respecte și pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe preoți ca pe soborul lui Dumnezeu, și ca adunare a Apostolilor. *«Fără de aceștia nu se poate vorbi de Biserică»* (Către Tralieni, III, 1). Preoții apar, așadar, în opera Sfântului Ignatie, aproape invariabil, alături de episcop ca deținători ai puterii de a cărmui pe creștini și, pe acest temei, ei sînt și participanți la luarea deciziilor în Biserică. În aceste condiții, preoții care, numeric, constituie și în epoca apostolică și în cea postapostolică, partea preoției ierarhice cea mai numeroasă și mai omogen răspîndită în Biserică, trebuie priviți ca principalii sprijinitori și factori de aplicare a hotărîrilor fundamentale, care, ca întotdeauna (vezi, de ex. Fapte 15), aparțin, în Biserică, tuturor. Sublinierea atît de insistentă de către Sfîntul Ignatie Teoforul a importanței preoților în Biserică, alături de episcop, pune în lumină atît ideea unicității episcopului în Biserica locală, cît și a rolului care revine acestei categorii de slujitori hirotoniți pe lângă episcop pe care-l sprijină decisiv în îndeplinirea misiunii sale, ocrotindu-l, totodată, de alunecare pe panta primejdioasă a unei conduceri monarhice, despotice și orgolioase. Existența unui singur episcop în Biserica locală, alcătuită dintr-un număr mare de comunități păstorite, prin forța lucrurilor, de preoți care, eventual, pot fi ajutați de diaconi creează episcopului unic o anumită dependență în raport cu ceilalți slujitori hirotoniți, mai cu seamă cu preoții, prin care se realizează, la nivelul comunității sau al parohiei planul de cărmuire spirituală. Acesta poate fi și motivul pentru care, în Epistolele ignatiene, tripticul : episcop-preoți-diaconi este inseparabil, iar, despre preoți se spune că mai ales ei, alături de toți creștinii trebuie «să întărească» pe episcop (Către Tralieni XII, 2).

Inspirîndu-se din metafora dezvoltată a trupului și mădulelor Sfîntul Clement Romanul spune în Epistola către Corinteni : «Cei mari nu pot fi fără cei mici și nici cei mici fără cei mari, este o legătură între toți și toți sînt de folos unul altuia. Să luăm ca pildă trupul nostru ; capul fără picioare nu este nimic, la fel nici picioarele fără cap ; iar cele mai mici mădule ale trupului nostru sînt de neapărată trebuință și folositoare întregului trup ; toate mădulele se înțeleg și au nevoie de o unică susținere pentru bunăstarea întregului trup» (XXXVII, 4 ; cf. Rom. 12, 4-5 ; I Cor. 12, 12-31).

Sfîntul Ignatie Teoforul face expuneri detaliate și repetate asupra formulei de conducere în Biserica locală din care rezultă că această formulă are drept fundament colaborarea permanentă și strînsă dintre episcop, preoți și diaconi, ca purtători, laolaltă ai harului preoției. Adîncind această idee, în care vede formula ideală de cărmuire în Biserica locală, Sfîntul Ignatie ajunge la o exprimare memorabilă care rezumă toate expunerile sale pe această temă : «*Unul (este) episcopul împreună cu preoțimea și diaconii*» (Către Filadelfieni IV, 1). Textul afirmă, deopotrivă, unicitatea

episcopului în Biserica locală și conservarea unității Bisericii prin conlucrarea dintre episcop și ceilalți slujitori hirotoniți : preoții și diaconii, ca purtători în solidaritate, ai răspunderilor în Biserică. În același timp, pe baza acestei îngemănări a slujirii tuturor celor înzestrați cu har preotesc, se edifică și se consolidează autoritatea în Biserică, la toate nivelurile de organizare.

Desigur că, în expunerile Sfântului Ignatie asupra acestei scheme a autorității în Biserică : episcop-preoți-diaconi, trebuie să vedem reflectarea unei situații existente, de la început în Biserică, practic din momentul rînduirii episcopului în Biserica locală. Afirmățiile din Epistolele ignatiene privind unicitatea și autoritatea episcopului în Biserica locală sau regională nu cunosc ezitări, căutări, nesiguranță, exprimări ezitante pentru că ele pornesc de la o stare de fapt, de multă vreme existentă, constatată și practică în Biserică. Acest fapt oferă episcopului Siriei care merge la Roma spre a fi martirizat acel temei neclintit necesar formulărilor ferme, clare și obligatorii. Epistolele ignatiene ne apar drept o primă sinteză asupra unicității, poziției, rolului și importanței episcopului în Biserica locală, asupra modului cum trebuie să se realizeze colaborarea dintre acesta și ceilalți slujitori hirotoniți : preoți și diaconi. Fără să fie unică, aceasta este tema fundamentală a celor șapte Epistole ignatiene, fapt care demonstrează, prin el însuși, importanța acestor ample dezbateri ca și actualitatea lor permanentă.

În demersul său teologic, Sfântul Ignatie își susține afirmațiile privind poziția, rolul și autoritatea episcopului în Biserica locală, pornind de la constatarea generală că, în fruntea Bisericilor cărora le adresează Epistole, se află episcopi vrednici de toată admirația, înțelepți, cu o conduită și viață creștină ireproșabile, animați de înalte idealuri evanghelice. *Orisim*, episcopul marii Biserici a Efesului este însuflețit «de negrăită dragoste». De aceea creștinii sînt îndemnați să fie «asemenea lui», iar Dumnezeu Care a dăruit efesenilor «un episcop ca acesta» se cuvine să fie binecuvîntat (Către Efesenii I, 3). Creștinii efeseni trebuie să se simtă fericiți pentru faptul de a avea un episcop ca acesta (ibidem V, 1). *Damas*, episcopul magnezienilor, deși tînăr și de curînd rînduit în slujbă (Către Magnezieni III, 1) este vrednic de Dumnezeu» (ibidem II, 1 ; vezi și XIII, 1 : «vrednicul vostru episcop»). *Polibie*, episcopul tralienilor, trebuie respectat pentru că «este chip al Tatălui» (Către Tralienii III, 1). Purtarea lui «este mare lecție, iar blîndețea lui, putere ; socot că și păgînii îl respectă» (ibidem, III, 2). Episcopul Filadelfienilor uimește pe autorul Epistolelor de care ne ocupăm prin «bunătatea lui, care, prin tăcerea sa, poate mai mult decît cei care grăiesc deșertăciuni». El «este în armonie cu poruncile cum e chitara cu coardele... Este virtuos și desăvîrșit» (Către Filadelfieni I, 1-2) Sfântul Ignatie cunoaște «statornicia lui (a episcopului filadelfienilor) și lipsa sa de mînie» (ibid. I, 2). Cuvinte de laudă are Sfântul Ignatie și față de epis-

copul smirnenilor (Către Smirneni XII, 2), Sfântul Policarp (Către Policarp, salutarea).

În Epistolele Sfântului Ignatie sînt schițate, cum am arătat mai sus, trăsăturile episcopului *în funcțiune*, a persoanei concrete căreia i s-a încredințat, pe cale sacramentală, cîrmuirea pastorală, generală a unei Biserici locale. El edifică autoritatea episcopului nu numai pe dreptul care decurge din instituirea sacramentală a acestuia, ci și pe exemplaritatea conduitei și vieții creștine a episcopului, semn văzut și reflex ale transformărilor pe care le operează învățătura creștină asupra acelor care o trăiesc integral. Episcopul se află în fruntea Bisericii locale pentru că, dintre toți creștinii, el a realizat, în cel mai înalt grad, în persoana și viața sa, comandamentele evanghelice, devenind un centru de iradiere creștină. Acesta este unul din temeiurile și motivațiile autorității episcopului. Acesta este fundamentul unei afirmații ca aceasta: «Trebuie să privim pe episcop ca pe Domnul Însuși» (Către Efeseni VI, 1), căci episcopul este trimis de către Stăpînul casei pentru a i-o administra (ibidem, cf. Luca 12, 42; Matei 24, 45). Episcopul «este în locul lui Dumnezeu» (Către Magnezieni VI, 1).

Pornind de la aceste afirmații generale, Sfântul Ignatie Teoforul dezvoltă, în Epistolele sale, o doctrină a necesității și importanței așezării episcopului, laolaltă cu preoții și diaconii (Către Filadelfieni IV, 1), în fruntea Bisericii, în centrul vieții creștine, ca factori cărora trebuie să li se arate supunere și ascultare spre propășirea generală și păstrarea unității creștine, a capacității Bisericii de a supraviețui persecuțiilor și persecutorilor. Aici trebuie identificate motivele scrierii celor șapte Epistole ignatiene de care ne ocupăm. Substanța acestor scrieri constă în fundamentarea teologică a rolului cîrmuitor care revine slujitorilor hirotoniți, în frunte cu episcopul.

Sfântul Ignatie dedică o bună parte a scrierilor sale îndrumărilor privind *urmarea, ascultarea și supunerea* față de slujitorii hirotoniți, în fruntea cărora se află episcopul. El folosește multe argumente în susținerea afirmațiilor cărora le dă expresie, se folosește de un vocabular bogat și variat, împrumutat, în cea mai mare parte a sa, din Noul Testament.

Mai întii, trebuie semnalată folosirea unei sintagme memorabile prin care se exprimă un îndemn adresat creștinilor efeseni cu privire la raporturile lor cu episcopul și cu preoțimea: «Se cuvine, dar, ca, *uniți într-o singură ascultare, supuși episcopului și preoțimii, să fiți sfințiți întru toate*» (Către Efeseni II, 2). Autorul sfînt exprimă, încă dintru început, ideea creștină foarte importantă că ascultarea și supunerea față de episcopi și preoți, în fapt, cîrmuitorii spirituali ai obștilor de credincioși, sînt aducătoare și generatoare de unitate și de unire în Biserică. Textul ne ajută să înțelegem care sînt ideile de bază ale Epistolelor ignatiene, accentele pe care acestea le conțin și care e direcția în care trebuie să se dezvolte, în condițiile date, viața creștină. Verbul *καταπίλω*, a face un tot, a fi în

unire, pe care Sfântul Ignatie îl folosește în textul citat mai înainte este împrumutat din vocabularul paulin al unității creștine : «Să fiți cu totul uniți (același part. perf. pas., nom. pl. masc. *κατηρισμένοι* ca și în textul ignatian citat mai sus), în același cuget și în aceeași înțelegere» (I Cor. 1, 10 ; vezi și II Cor. 13, 11). La Sfântul Ignatie apar drept condiții și componente ale unității creștine ascultarea (*ἡ ὑποταγή*) și supunerea față de episcop (*ὑποτασόμενοι τῷ ἐπισκοπῷ*).

Verbul *ὑποτάσσω* (la pasiv, a fi supus, a fi subordonat) devine, în scrierile Părinților apostolici, termenul prin care se exprimă un aspect al relațiilor dintre slujitorii hirotoniți și creștini (cf. I Petru 5, 5). Sfântul Clement Romanul este cel dintâi dintre Părinții apostolici care folosește acest verb pentru a exprima o îndatorire a creștinilor față de cîrmuitoarii lor spirituali. Încă de la începutul Epistolei către Corinteni, el descrie purtarea de odinioară a creștinilor din Corint, scriind : «Faceți totul fără să vă uitați la fața omului, umblați în poruncile lui Dumnezeu, fiind supuși (*ὑποτασόμενοι*) cîrmuitoarilor voștri și dînd cinstea cuvenită preoților voștri», (I, 3). În finalul scrierii sale, Sfântul Clement Romanul se folosește de un text nou testamentar (I Petru 5, 5) în care se întilnește același verb al ascultării creștine pentru a chema la ordine pe creștinii corinteni răzvrătiți : «Voi care ați făcut începutul răzvrătirii «supuneți-vă preoților» (I Petru 5, 5) și «pedepsiți-vă cu pocăință, plecînd genunchii inimii voastre» (LVII, 1). Folosind același verb *hipotasso*, Sfântul Ignatie prezintă îndatorirea creștinilor de a se supune episcopului ca pe o stare firească în Biserică, avînd drept model purtarea lui Iisus Hristos «care s-a supus după trup Tatălui» (Către Magnezieni XIII, 2) : «Supuneți-vă episcopului și unii altora (Efes. 5, 21), îndeamnă Sfântul Ignatie pe creștinii magnezieni, după cum Iisus Hristos s-a supus după trup Tatălui, iar Apostolii lui Hristos și Tatălui și Duhului, ca să fie unire trupească și sufletească» (XIII, 2).

Supunerea față de episcop este, în concepția Sfântului Ignatie, un semn și un mod de a fi, general și caracteristic vieții creștine : «Cînd vă supuneți episcopului ca lui Iisus Hristos, îmi păreți că viețuiți nu după om, ci după Iisus Hristos, Care a murit pentru noi, pentru ca, crezînd în moartea Lui, să scăpați de moarte» (Către Tralieni II, 1). Ca de obicei, Sfântul Ignatie își continuă îndemnul său chemînd pe credincioșii tralieni să se supună «și preoțimii ca Apostolilor lui Hristos, nădejdea noastră, în Care vom fi găsiți dacă viețuim așa» (II, 2). Îndemnul va fi repetat aidoma în încheierea aceleiași Epistole către Tralieni : «Supuneți-vă episcopului ca poruncii lui Dumnezeu, de asemenea și preoților» (XIII, 2). Sfântul Ignatie își pune viața în primejdie pentru cei ce îi ascultă îndemnul la supunere față de episcop și de preoți și chiar față de diaconi : «Sufletul meu îmi pun pentru cei care se supun episcopului, preoților și diaconilor» (Către Policarp, VI, 1).

Sfântul Ignatie se folosește de sinonime ale verbului hipotasso pentru a susține aceleași idei de urmare și supunere a episcopului. Un astfel de sinonim este verbul προσέχω, a asculta de, a lua aminte la : «Luați aminte (προσέχετε) la episcop, la preoți și la diaconi» (Către Filadelfieni VII, 1). «Ascultați (προσέχετε) pe episcop ca și Dumnezeu să vă asculte pe voi» (Către Policarp VI, 1). Creștinii sînt îndatorați să urmeze voința episcopului (Către Efeseni 4, 1), să nu se împotrivească episcopului, ci să-i arate respectul care i se cuvine, «potrivit puterii lui Dumnezeu, care este în el» (Către Magnezieni III, 1 ; vezi și Către Efeseni VI, 1 ; Către Tralieni III, 1). Episcopul trebuie privit ca cel care este trimis de Stăpînul casei pentru a-i administra casa. El trebuie cinstit «ca Însuși Cel ce l-a trimis» (Către Efeseni VI, 1 ; vezi și Luca 12, 42 ; Matei 24, 45 etc.) «Este lămurit, așadar, că trebuie să privim pe episcop ca pe Domnul Însuși», precizează, într-una din concluziile sale, Sfântul Ignatie Teoforul.

Un principiu deosebit de important de conduită creștină este acela de a nu se întreprinde nimic în Biserică fără învoirea episcopului. Acest principiu își găsește o expresie clară și categorică în opera ignatiană. Prima afirmare a acestui principiu se găsește în Epistola către Magnezieni : «După cum Domnul n-a făcut nimic, nici prin El Însuși, nici prin Apostoli, fără Tatăl, cu Care era unit, tot așa și voi să nu faceți nimic fără episcopi și fără preoți, nici să nu încercați să vi se pară că este binecuvîntat a face ceva de unul singur, ci laolaltă» (VII, 1). Același îndemn este reluat în Epistolele către Tralieni (II, 2 ; VII, 2) și Către Smirneni (VIII, 1) : «Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii». În această Epistolă ideea este dezvoltată în sensul că sînt nominalizate unele domenii în care acest principiu trebuie să fie aplicat cu strictețe : «Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit» (VIII, 1). «Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă ; că este bineplăcut lui Dumnezeu ceea ce aprobă episcopul pentru ca tot ceea ce se săvîrșește să fie sigur și întemeiat» (VIII, 2). «Cel care cinstește pe episcop, este cinstit de Dumnezeu ; Cel care face ceva fără știrea episcopului, acela slujește diavolului» (IX, 2). Episcopul trebuie să dea binecuvîntarea sa chiar în cazul unirii tinerilor prin căsătorie pentru «ca să fie căsătoria lor după Domnul și nu după poftă» (Către Policarp V, 2). Creștinii nu trebuie să se despartă de «Iisus Hristos, de episcop și de poruncile Apostolilor» (Către Tralieni VIII, 1). «Cel care face ceva fără episcop, fără preoți și fără diaconi, acela nu are conștiința curată» (VIII, 2). «Unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Hristos, acolo este și Biserica universală» (Către Smirneni VIII, 2).

După cum se poate constata din textele de mai sus, episcopul și împreună cu el și preoții și diaconii, în fruntea cărora se află, reprezintă, în concepția Sfântului Ignatie Teoforul, cîrmuirea și autoritatea, fără de care Biserica nu poate să-și desfășoare activitatea, elementul activ și de referință spre care trebuie să-și așintescă privirile întreaga obște a credincioșilor. Acesta este motivul pentru care Sfîntul Ignatie face precizarea atît de importantă că episcopii «sînt rînduiți pînă la marginile lumii» (Către Efeseni III, 2). În absența episcopului, nu se poate vorbi despre o viață creștină și bisericească normală și unitară. Conceptul «biserica universală» care apare, în Epistola către Smirneni, cu articol : *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, întîlnit aici, pentru prima dată în literatura creștină, se află în strînsă legătură cu afirmația că episcopii «sînt rînduiți pînă la marginile lumii» (Către Efeseni III, 2). Se subînțelege că astfel se afirmă nu numai existența pretutindeni a episcopilor, ci și a Bisericii, textul de mai sus putînd fi considerat paralel și ca o replică la cuvintele lui Iisus Hristos care cheamă pe Sfinții Apostoli să propovăduiască Evanghelia «pînă la marginile pămîntului» (Fapte 1, 8). Într-o astfel de lumină, noțiunea de Biserică universală, care va intra în vocabularul teologic de bază dobîndește consistență, contur și îndreptățire.

După dispariția Sfântului Apostol Ioan, la încheierea primului veac creștin, autoritatea responsabilă de bază și unică în Biserică, acel păstor fără de care «turma lui Dumnezeu» (I Petru 5, 2) «se risipește» (Matei 26, 31) devin slujitorii hirotoniți în fruntea cărora se află episcopul care, în Biserică locală, este unic. Trebuie să se rețină că episcopul este prezentat, în scrierile ignatiene nu ca deținător unic și în exclusivitate al autorității și puterii bisericești, ci împreună cu ceilalți slujitori hirotoniți. Formula preferată de îndemn a Sfântului Ignatie este aceea ca toți să fie «supuși episcopului și preoțimii» (Către Efeseni III, 2 ; vezi și IV, 1 ; XX, 2 ; Către Tralieni II, 2 ; III, 1 ; XIII, 2 etc.). Întîistătători în Biserică trebuie socotiți episcopul, preoții și diaconii (Către Magnezieni V, 1) «Fără de ăceștia nu se poate vorbi de Biserică» (Către Tralieni III, 1).

Putem considera expunerile Sfântului Ignatie Teoforul asupra poziției și rolului slujitorilor hirotoniți în Biserică, în frunte cu episcopul, ca o dezvoltare, la momentul oportun, a principiului stabilit în legătură cu purtarea creștinilor efeseni față de episcopul Timotei : «Nimeni să nu disprețuiască tineretea ta» (I Tim. 4, 12), care nu trebuie să fie privit numai ca o justificare a vîrstei biologice a primului episcop al Bisericii din Efes, ci ca o chemare adresată tuturor de Apostolul neamurilor de a cinsti treapta episcopatului și persoana episcopului (cf. Către Magnezieni III, 1).

4. Îndatoriri

În legătură cu autoritatea episcopului și a celorlalți slujitori hirotoniți în Biserică, Sfântul Ignatie Teoforul pune și problema *unității creștine*.

Termenul εὐωσις, unire, unitate, revine de mai multe ori, în opera Sfântului Ignatie Teoforul (Către Magnezieni I, 2; XIII, 2; Către Tralieni XI, 2; Către Filadelfieni IV, 1; VII, 2; VIII, 1; Către Policarp I, 2; V, 2). Acest termen va fi folosit, de autorul sfânt în expunerile și chemările sale la păstrarea unirii și înțelegerii dintre creștini, în Biserică. Cel de-al doilea termen al unității creștine (ἐνωσις, unitate), folosit și în Noul Testament (Efes. 4, 3, 13), este, de asemenea, adesea, folosit în Epistolele ignatiene (Către Efeseni IV, 2; V, 1; XIV, 1; Către Filadelfieni II, 2; III, 2; V, 2; VIII, 1; IX, 1; Către Smirneni XII, 2; Către Policarp 8, 3).

În primul rînd, în Epistolele ignatiene, se stabilește că una din îndatoririle fundamentale ale episcopului este aceea a salvagădării unirii în Biserică. Episcopul Policarp este îndrumat: «Te rog, în numele harului cu care ești investit, să-ți urmezi calea și să îndemni pe toți să se mințuiască. Apără-ți locul pe care-l ocupi, cu toată grija țrupească și duhovnicească. Poartă grijă de unire, decît care nimic nu-i mai bun. Poartă-i pe toți, precum și Domnul te poartă pe tine. Rabdă-i pe toți în dragoste; precum și faci» (Către Policarp I, 2). Am oferit acest lung citat din Epistola către Policarp pentru a se putea constata nu numai îndatorirea care-i revine unui episcop în ce privește păstrarea unirii dintre creștini, el fiind «un om rînduit spre unire» (Către Filadelfieni VIII, 1), ci și faptul că această îndatorire se numără printre cele mai importante care-i revin unui episcop. S-ar putea susține că, într-un anumit fel, întreaga activitate a unui episcop este subordonată țelului înalt al păstrării unității creștine, care este, după cuvîntul Sfântului Ignatie, bunul cel mai de preț: «Decît care nimic nu-i mai bun» (Către Policarp I, 2). În atingerea acestui nobil țel, episcopul este chemat să facă rugăciuni neîncetate prin care să ceară pricepere mai multă decît avea, să privegheze «avînd duh neadormit» (Către Policarp I, 3). În încheierea Epistolei sale către Policarp, Sfântul Ignatie face din nou apel la creștini să rămînă în unitate, ceea ce echivalează cu rămînerea în purtarea de grijă a lui Dumnezeu (VIII, 3).

Unirea creștinilor trebuie manifestată, în primul rînd în supunerea și ascultarea față de slujitorii hirotoniți, episcop și preoți (Către Efeseni II, 2). Dar această unire în ascultare față de slujitorii hirotoniți trebuie să se desfășoare într-o deplină armonie și dragoste. Sfântul Ignatie folosește metafora unui cor, care, în armonie și unire, să intoneze și să înalțe o cîntare curată către Dumnezeu Tatăl pentru ca Acesta să știe că, creș-

tinii sînt mădulare ale Fiului Său (ibidem IV, 2). Creștinii vor căuta unirea cu episcopul lor cu atît mai mult, cu cît acesta știe să păstreze cu aceștia o legătură nu omenească, ci duhovnicească, asemănătoare aceleia care se constată și se produce între Hristos și Biserica Sa și între Fiul și Tatăl «pentru ca toate să fie de acord în unire» (Către Efeseni V, 1). Unitatea creștină trebuie să se afirme prin practicarea aceluiași virtuți teologice cum sînt credința și dragostea (XIV, 1), prin mărturisirea aceleiași credințe, prin frîngerea unei singure pîini ca leac al nemuririi și merinde ale vieții veșnice, prin urmarea și ascultarea «cu mintea neîmpărțită», aceluiași episcop și aceleiași preoțimi (XX, 2). Această supunere trebuie practică în raport cu episcopul, ci și în raport cu ceilalți creștini, pentru a se realiza o autentică «unire trupească și sufletească» (Către Magnezieni XIII, 2). Creștinii sînt chemați în mod expres, la unire, devenind, prin Botez, mădulare ale lui Hristos. «Nu poate capul să se nască fără mădulare. Dumnezeu a făgăduit unire, iar unirea este El» (Către Tralieni XI, 2). Episcopul, împreună cu preoții și diaconii, sînt factori de conservare a unirii creștine : «Participanți la o singură Euharistie pentru că unul este trupul Domnului nostru Iisus Hristos, unul este potirul spre unirea cu sîngele Lui, unul este jertfelnicul după cum unul este episcopul împreună cu preoții și diaconii, cei dimpreună cu mine robi» (Către Filadelfieni IV, 1). O astfel de unitate creștină este pavază împotriva acelor lupi răpitori, care «robesc cu plăceri rele», căci «datorită unirii voastre, scrie creștinilor filadelfieni Sfîntul Ignatie, (aceștia) nu vor avea loc între voi» (II, 2). În consecință, se impune o importantă regulă de conduită : «Unde este păstorul, acolo urmați-l, ca oile» (ibidem). «Toți cîți sînt ai lui Dumnezeu și ai lui Iisus Hristos, sînt cu episcopul». Pocăința devine înșă cale de întoarcere «la unitatea Bisericii» pentru cei care, dintr-o pricină sau alta, au părăsit-o pentru un timp (Către Filadelfieni III, 2). «Dumnezeu iartă pe toți cei care se pocăiesc, dacă se pocăiesc în unire cu Dumnezeu și în comuniune cu episcopul» (ibidem VIII, 1). Dar regula de bază a conduitei creștine este cuprinsă în aceste cuvinte : «Să nu fie nimic între voi care să vă poată dezbină, ci uniți-vă cu episcopul și cu întîistătorii voștri, potrivit chipului și învățaturii nesticăcioase» (Către Magnezieni VI, 2). «Să ne unim dar, cu aceia cărora li s-a dat harul (preoției) de la Dumnezeu. Să ne îmbrăcăm cu unirea, smerindu-ne, înfrînîndu-ne, îndepărtîndu-ne de vorbirea de rău și clevetire, fiind drepti prin fapte, nu prin cuvinte» (Clement către Corinteni XXX, 3).

Este mai presus de orice îndoială că tema unirii și unității creștine se află în centrul expunerilor ignatiene, ca și tema preoției ierarhice sacramentale. Fără să dezvolte o teologie propriu-zisă a unității creștine,

Sfântul Ignatie Teoforul punctează asupra principalelor semne și moduri prin care aceasta se manifestă și se constată. Ascultarea față de episcop și de ceilalți slujitori, hirotoniți se numără, la un loc de cinste, printre acestea, iar păstrarea și consolidarea acestei unități este principala îndatorire a episcopului și a celorlalți slujitori hirotoniți.

În Epistola către Policarp, adresată, deci, unui episcop, întâlnim alte foarte importante precizări asupra *îndatoririlor, care revin episcopului*.

Episcopului îi revine mai întâi îndatorirea de a chema «pe toți la mîntuire» în baza harului special cu care este investit (I, 2). Purtarea episcopului față de *toți* creștinii trebuie să fie părintească. El trebuie să-i răbde pe toți în dragoste (I, 2). El trebuie să se îndeletnicească, neîncetat, cu rugăciunea, să privegheze cu duh neadormit, să vorbească fiecăruia (I, 3). El trebuie să iubească nu numai pe «ucenicii cei buni», ci să-i supună «cu blîndețe pe cei molipsiți» (II, 1). El trebuie să se arate ca un destoinic pedagog și doctor : «Nu orice rană se vindecă cu același plasture» (III, 1). Episcopul este, în același timp, «și trupesc și duhovnicesc pentru a mîngîia pe toți cei ce vin la el» (II, 2). El trebuie să ceară de la Dumnezeu să-i fie descoperite toate «cele nevăzute» «ca să nu-i lipsească nimic» și să aibă «cu prisosință orice harismă» (ibidem). El se cuvine să stea tare în fața oricăror încercări. Mare atlet este acela în care, deși se lovește fără încetare, iese învingător din încrîncenarea cu potrivnicii (III, 1). El trebuie să fie înțelept «să citească» vremurile și curgerea lor, să aștepte pe Cel mai presus de timp (ibidem) și hotărîrile Sale.

Episcopul trebuie să poarte grija văduvelor (cf. I Tim. 5, 3-16). După Domnul, episcopul este cel ce se îngrijește de văduve. Totul trebuie făcut cu aprobarea episcopului, dar nici episcopul nu trebuie să facă ceva «fără Dumnezeu» (Către Efeseni IV, 1).

Episcopul trebuie să rînduiască adunări de slujbă cît mai dese (ibidem IV, 2 ; cf. Către Efeseni XIII, 1). El trebuie să cunoască îndeaproape pe toți creștinii în așa fel încît să-i poată chema «pe toți după nume» (Către Policarp IV, 2). Într-o lume sclavagistă, episcopul nu trebuie să disprețuiască pe sclavi sau pe slave (ibidem IV, 3).

Familia creștină, consolidarea ei, relațiile dintre soți trebuie să se afle în centrul preocupărilor episcopului, care trebuie să intervină ori de cîte ori este necesar pentru a asigura o dezvoltare creștină armonioasă a acestei celule de bază a obștii creștine (ibidem V, 1-2).

Îndrumările Sfântului Ignatie Teoforul privind îndatoririle lui Policarp ca episcop al unei Biserici locale nu sînt expuneri ample, motivate teologic, cum se constată în Epistolele pastorale (vezi, de ex. I Tim. 1, 3-11;

2, 1-15 ; 3, 14-16 etc.), ci rememorări și accentuări ale unor îndatoriri care au revenit dintotdeauna episcopului. Reamintirea lor, pe scurt, dar insistent, demonstrează practica lor îndelungată în Bisericile Asiei Mici și importanța activității episcopului în Biserica locală, poziția centrală pe care acesta o ocupă în viața creștină, ca unul care rânduiește toate cele de trebuință în comunitățile creștine. Îndrumările ignatiene nu instituie reguli și îndatoriri pentru Policarp, ci le reia, reiterându-le importanța și oportunitatea.

Este, totuși, demn de subliniat că, atît Sfîntul Clement Romanul, cît și Sfîntul Ignatie Teoforul își exercită, prin Epistole pe care le expediază unor Biserici, dreptul de a fi învățători în Biserică. Acest drept le revine în calitate de episcopi ai unei Biserici locale. Este adevărat că aceste scrieri au caracter excepțional. Sfîntul Clement Romanul se adresează creștinilor corinteni într-o situație de criză, într-o situație de contestare, probabil generalizată, a slujitorilor hirotoniți din acea Biserică. Dar evenimentul ne dezvăluie că unui episcop nu-i poate fi indiferent faptul destrămării autorității dintr-o Biserică locală, chiar dacă acea Biserică nu constituia o componentă a jurisdicției canonice a episcopului Clement Romanul, care, împreună cu ceilalți episcopi, împarte responsabilitatea cîrmuirii întregii Biserici, a Bisericii universale.

Epistolele Sfîntului Ignatie Teoforul, dintre care, una este adresată chiar unui episcop, Sfîntul Policarp al Smirnei, sînt, la rîndul lor, expresia unei înalte responsabilități, care revine unui episcop, cîrmuitor al unei Biserici locale, aceea a Antiohiei Siriei. Fără să aibă o motivare privind vreo situație deosebită apărută în Bisericile cărora le adresează Epistole, Sfîntul Ignatie Teoforul se folosește de călătoria sa spre Roma unde mergea spre a fi supus martiriului, considerîndu-se îndreptățit și îndatorat să se adreseze Bisericilor pe care le vizitează cu o serie de considerații, îndrumări și îndemnuri de natură să contribuie la consolidarea unității Bisericilor și a unirii tuturor, a creștinilor și clericilor, în jurul episcopului. Aceste Epistole ignatiene au marele merit de a fi stabilit în persoana episcopului, pivotul întregii vieți creștine din Biserica locală, al unității și unirii creștine. Scrierile ignatiene sînt importante sub acest raport pentru că aleg ca metodă de expunere afirmația clară, neechivocă, directă, care marchează jaloane și puncte de doctrină canonică. Și aceste scrieri, alături de Epistola Sfîntului Clement Romanul și de cea a Sfîntului Policarp către Filipeni demonstrează posibilitatea episcopului unei Biserici locale de a învăța și a da îndrumări pentru întreaga Biserică în baza acelei responsabilități universale care revine episcopatului.

Dumnezeu l-a creat de la început pe om, cununa creației Sale văzute, cu trupul și sufletul nemuritor. Cu sufletul, omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, fiind înzestrat cu rațiune, cu dreapta socotință, cu logica înțelegerii faptelor sale și a răspunderii de faptele sale în conștiința sa, care este oglinda sufletului său nemuritor. Prin rațiunea sau logosul său omul a avut puțința ca și îngerii de a cunoaște pe Dumnezeu, Creatorul său, Rațiunea întregii existențe, Logosul divin, de a fi în dialog cu Dumnezeu și de a se bucura în fericirea harului divin cu care era înzestrat sufletul său ca ființă rațională și cunoscătoare în libertate de binele pe care îl trăia în rai, unde fusese așezat de Dumnezeu, căci Dumnezeu a creat pe îngeri și pe om, ființe raționale și cunoscătoare, să se bucure în comuniune într-o asemănare de fericirea dumnezeirii comuniunii Sfintei Treimi. Pentru fericirea sa omul avea îndatorirea conștiinței sale de ființă cugetătoare și liberă să fie mereu recunoscător în duhul smereniei sale Creatorului său, să-L asculte și să-I urmeze voința, ca să nu piardă starea lui de fericire dobândită. Cum știm, primii oameni, Adam și Eva, au fost ademeniți din invidie pentru fericirea lor de satana, îngerul pierzării, cu păcatul căderii lui, păcatul mândriei, de a se fi socotit mai presus decât Dumnezeu. Satana i-a îndemnat pe primii oameni că dacă vor ieși din smerenia ascultării lor de Dumnezeu și vor mânca din pomul care le-a fost oprit în Rai, al cunoștinței binelui și al răului, vor ajunge și ei dumnezei, la fel ca Dumnezeu. Călcând porunca ascultării, primii oameni au pierdut harul lui Dumnezeu și mărirea Lui care-i acoperea și au căzut în puterea răului de care fuseseră preveniți să se ferească, fiindcă dacă aveau să calce porunca ascultării, «*cu moarte veți muri*» (Fac. 2, 17). Și urmarea neascultării cuvântului lui Dumnezeu, «*Plata păcatului*» (Rom. 6, 23 ; I Cor. 15, 22), a fost moartea, cu cele trei trepte ale ei : trupească, sufletească și veșnică. Urmările păcatului strămoșesc au trecut la toți oamenii. «*Printr-un om (= Adam) a intrat păcatul în lume*» (Rom. 5, 12). Și prin puterea păcatului în om, chipul satanei a pus stăpânire pe chipul lui Dumnezeu în om, încît mintea lui i s-a întunecat și n-a mai putut să-L cunoască, să-L audă și să-L cinstească cu adevărat pe Dumnezeu, inima i s-a pervertit în patimi și plăceri și voința i-a slăbit, încît binele pe care voia să-l facă nu-l mai putea face, ci răul pe care nu-l voia îl făcea «*Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvîrșesc. Iar dacă fac ceea ce nu voiesc eu, nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine*» (Rom. 7, 19-20). Omul a ajuns astfel «*rob legii păcatului*» (Rom. 7, 23), încît nu se mai putea elibera sau mîntui pe sine din această robie a morții păcatului. În milostivirea proriei Sale, Dumnezeu a făgăduit celor dintii oameni, cînd i-a izgonit din rai, că le va trimite un Mîntuitor, care-i va izbăvi din robia morții păcatului lor, atunci cînd a blestemat pe șarpe, chipul satanei, că cineva se va naște din femeie, care-i va zdrobi capul : «*Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între seminția ta și seminția ei ; acela îți va zdrobi capul, iar tu îi vei păzi (înțepa) călcîiul*» (Fac. 3, 15).

Prin jertfa de bunăvoie a Fiului Său, Domnul Iisus Hristos, care ne-a împăcat cu Dumnezeu Tatăl și ne-a renăscut după har fii ai lui Dumnezeu, ne-a făcut parte din nou de moștenirea fericirii pierdute din cauza păcatului strămoșesc : «*Iar de sintem fii, sintem dar și moștenitori, adică, ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori ai lui Hristos*» (Rom. 8, 17). Ca să rămănim fii ai lui Dumnezeu și moștenitori ai împărăției Sale, pe care am dobândit-o prin jertfa Fiului Său, născut om fără de păcat, om adevărat, Fiul Omului, și Dumnezeu adevărat, născut din veci din Tatăl și de o ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, Treimea cea de o Ființă, datori sintem cu smerenia recunoștinței sufletelor noastre de a asculta și a împlini Cuvîntul lui Dumnezeu care ni l-a grăit prin prooroci în *Legea Veche*, iar în *Legea Nouă* deplin și desăvîrșit, prin Însuși Fiul Său întrupat, Domnul Iisus Hristos.

Cuvîntul lui Dumnezeu, învățătura și poruncile Sale, descoperite nouă oamenilor ca să le cunoaștem și să le urmăm, ne sînt cuprinse în *Cartea Sfîntă*, numită cu termenul grecesc *Biblie* (biblion = carte) sau cu termenul latinesc *Scriptura*, care este un corp sau o colecție de cărți numite ale *Vechiului Testament* și ale *Noului Testament*, scrise sub inspirația Duhului Sfînt într-un răstimp de aproape 1500 de ani, din timpul proorocului Moise, cu circa 1400 de ani înainte de Hristos și pînă la autorul Apocalipsului, Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan, circa 100 de ani după Hristos. *Vechiul Testament* a fost tradus în limba greacă în timpul lui Ptolemeu Filadelful (284-247 î.Hr.), regele Egiptului, de către 72 de bărbați trimiși de arhiereul din Ierusalim, din fiecare seminție evreiască cite șase învățați, care au tradus în 72 de zile, independent unul de altul, în limba greacă, textul ebraic al cărților canonice ale *Vechiului Testament*, limba ebraică fiind limba vorbită de urmașii lui Avraam pînă la robia babilonică. Această traducere s-a numit *Septuaginta*, după numărul celor 72 de bărbați evrei care au tradus-o.

Sfînta Scriptură sau *Biblia* cuprinde *Cuvîntul lui Dumnezeu* (Luca 3, 2 ; Fapte 4, 31 ; Efes. 6, 17), care este *Cuvîntul vieții veșnice* (Ioan 6. 63 ; Filip. 2, 16), *Cuvîntul mîntuirii* (Fapte 13, 26), și ne-a fost făcut cunoscut prin descoperirea dumnezeiască mai presus de fire, prin *Revelația supranaturală*. «*Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre învățatură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea întru dreptate, astfel ca omul lui Dumnezeu să fie desăvîrșit, bine pregătit pentru orice lucru bun*» (II Tim. 3, 16-17). Prin cuvintele : «*Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu*» înțelegem lucrarea Duhului Sfînt asupra conștiinței scriitorului biblic, de a o curăți și lumina să înțeleagă *Cuvîntul lui Dumnezeu* care i se adresează intim de a scrie cele ce în taină i se comunică, ferindu-l de greșeli și rătăcirii de la adevărurile de credință. Sfîntul Apostol Petru ne spune că «*nu prin voia oamenilor s-a făcut cîndva proorocie, ci purtîndu-se de Duhul Sfînt au grăit oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu*» (II Petru 1, 21). Despre insuflarea Sfîntei Scripturi, referindu-se la *Legea Vechiului Testament*, Mîntuitorul ne spune : «*Amin zic vouă : pînă ce va trece cerul și pămîntul, o iotă sau o cirtă nu va trece din Lege, pînă ce vor fi toate*» (Matei 5, 15) ; iar despre *Legea Noului Testament* adaugă : «*Mîngîietorul, Duhul cel Sfînt, pe care îl va trimite Tatăl*

întru numele Meu, acela vă va învăța pe voi și vă va aduce aminte toate cele ce v-am grăit» (Ioan 14, 26). Avînd autoritatea dumnezeiască, Sfînta Scriptură nimeni «nu o poate desființa» (Ioan 10, 35), și pentru aceasta ea este mai întii *Scriptura Bisericii*, pe care ea o predă și o explică credincioșilor în cadrul cultului divin fără greșeală. Nu oricine poate interpreta sau tălmăci Sfînta Scriptură fără o pregătire mai întii specială teologică și apoi fără o investire harică, în afară de învățătura normativă a Bisericii, fiindcă riscă să greșească, făcîndu-se vinovat de cuvintele de avertizare rostite de Mîntuitorul : «Vă rătăciți neștiînd Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu» (Matei 22, 29). Sfîntul Apostol Petru, referindu-se la Epistolele Sfîntului Apostol Pavel spune : «În epistolele sale sînt unele lucruri cu anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc, ca și pe celelalte Scripturi, spre a lor pierzare» (II Petru 3, 16).

Cum am arătat, *Sfînta Scriptură* cuprinde două părți : *Vechiul Testament (Legea Veche)* și *Noul Testament (Legea Nouă)*. *Vechiul Testament* cuprinde învățăturile care au fost descoperite de Dumnezeu oamenilor prin Moise și prin prooroci, bărbați aleși și călăuziți de Duhul Sfînt care au trăit înainte de venirea în lume a Domnului Iisus Hristos, a Cărui venire ei au văzut-o în duh și au vestit-o. «Dumnezeu odinioară, în multe rînduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci» (Ev. 1, 1). *Vechiul Testament* cuprinde lucrarea lui Dumnezeu în crearea și purtarea de grijă a lumii în general și în mod special cuprinde istoria poporului Israel ca popor ales dintre celelalte popoare, chemat să păstreze învățătura despre Adevăratul Unul Dumnezeu. Cărțile cuprinse în *Vechiul Testament* sînt în număr de 39 și au caracter unele *istoric*, altele *didactic* și altele *profetic*. Cele care au caracter sau cuprins *istoric* sînt : *Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, Iosua, Judecătorii, Cartea Rut, I Regi, II Regi, III Regi, IV Regi, I Cronici, II Cronici, Ezdra, Neemia (Ezdra II), Estera*. Cele cu caracter sau conținut didactic (învățătoresc) sînt : *Psalmii, Cartea lui Iov, Proverbele lui Solomon, Ecleeziastul, Cîntarea Cîntărilor*, iar cele care au cuprinsul *profetic* sînt : *Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel (Profeții mari), Plîngerile lui Ieremia, (Profeții mici 12) : Osea, Amos, Miheia, Ioil, Avdie, Iona, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia și Maleahi*.

Pe lângă cele 39 de cărți enumerate, primite de Biserică a fi insuflăte de Dumnezeu, pentru care se numesc *canonice* (cuvînt primit din limba ebraică prin mijlocirea limbii grecești care însemnează «dreptar» sau «regulă»), *Vechiul Testament* mai cuprinde un număr de cărți, pe care Biserica le-a socotit folositoare și ziditoare de suflet și le recomandă să fie citite, cărți care se numesc *deuterocanonice* și acestea sînt : 1. *Cartea lui Tobit* ; 2. *Cartea Iuditei* ; 3. *Cartea Înțelepciunii lui Solomon* ; 4. *Cartea Înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah*, numită și *Eclesiasticul* ; 5. *Cartea a treia a lui Ezdra* (cartea a doua a lui *Neemia* cuprinsă în cărțile canonice) ; 6. *Cartea întii a Macabeilor* ; 7. *Cartea a doua a Macabeilor* ; 8. *Cartea a treia a Macabeilor* (este și o a patra carte a Macabeilor) ; 9. *Cartea Baruh* și 10. *Scrisoarea Proorocului Ieremia*. Ca necanonice sînt considerate și următoarele fragmente din cărțile canonice enumerate : 1. *Rugăciunea Regelui Manase* (aflată la sfîrșitul cărții a doua *Paralipomene* sau *Cronici*) ; 2. O

parte din Cartea *Estera* (cea care nu este împărțită în versete); 3. Ultimul *Psalm* (care urmează după *Psalmul 150*); 4. *Cântarea celor trei tineri* (din Cartea lui *Daniil*); 5. *Istoria Suzanei*; 6. *Bel și balaurul* (Menționăm că unele texte, cum sînt : *Ieremia 10, 11* ; *Daniil 2, 4-7, 28* ; *Ezdra 4, 7, 11-28* au fost scrise în limba aramaică, limbă semită, cea mai apropiată de limba ebraică).

Cuvîntul lui Dumnezeu cuprins în *Vechiul Testament* sau în *Legea Veche* a chemat și a pregătit pe oameni pentru venirea Domnului Iisus Hristos și înțelegerea *Legii Noi* cuprinsă în *Noul Testament*. Pentru aceasta *Vechiul Testament* este considerat a fi un «pedagog» sau un «învățător» către Hristos (Gal. 3, 24), în special prin proorocirile care vestesc venirea Sa, în Care s-au împlinit «toate proorocirile și Scripturile». Astfel, *Noul Testament* în cel *Vechi* se ascunde, iar cel *Vechi* în cel *Nou* se descoperă. *Noul Testament* cuprinde la rîndul său un număr de 27 de cărți canonice : *Cele patru Sfinte Evanghelii* : *Matei, Marcu, Luca și Ioan* ; *Faptele Apostolilor* ; Epistolele Sfintului Apostol Pavel, în număr de 14 : *Romani, I Corinteni, II Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, I Tesaloniceni, II Tesaloniceni, I Timotei, II Timotei, Tit, Filimon, Evrei* ; Epistolele sobornicești : *Iacov, I Petru, II Petru, I, II, III Ioan, Iuda și Apocalipsa Sf. Ioan* Evanghelistul și Teologul. Cele 27 de cărți canonice ale *Noului Testament* cuprind învățăturile descoperite de Domnul Iisus Hristos și au fost transcrise de Sfinții Apostoli și urmașii lor, cele mai multe înainte de anul 70, în afară de cărțile Sfintului Ioan Evanghelistul și Teologul, care au fost scrise după anul 70, pînă la sfîrșitul secolului I. Cuvîntul lui Dumnezeu descoperit oamenilor la început prin Moise și proorcii *Vechiului Testament* a fost descoperit desăvîrșit prin Însuși Fiul Său, Domnul Iisus Hristos, după cum ni se arată : «în zilele acestea mai de pe urmă — Dumnezeu — ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile» (Evrei 1, 2). Atît *Vechiul* cît și *Noul Testament* formează o unitate, un întreg, care se completează și se armonizează într-o singură Sfîntă Carte, *Sfînta Scriptură*, care «este *insuflată de Dumnezeu*» (II Tim. 3, 16), și ne stă deschisă ca să cunoaștem, să ascultăm și să împlinim Cuvîntul lui Dumnezeu pentru mîntuirea noastră.

Prin cuvîntul *Testament* înțelegem în mod obișnuit hotărîrile luate de cineva cu scopul de a fi respectate după moartea sa. Voința Mîntuitorului pecetluită cu Sfînta Sa jertfă a fost de a mîntui neamul omenesc, de a ne face moștenitori ai împărăției lui Dumnezeu veșnice, pe cei ce vor crede în El și-I vor împlini Cuvîntul : «*Și pentru aceasta El este Mijlocitorul unui nou testament, ca prin moartea suferită spre răscumpărarea greșalelor de sub întiul testament, cei chemați să ia făgăduința moștenirii veșnice*» (Evrei 9, 15).

Din cele arătate reținem ca idei principale călăuzitoare : Omul, cununa creației văzute a lui Dumnezeu, a fost înzestrat cu suflet și grai rațional și cugetător, după chipul lui Dumnezeu, fiind în dialog cu Creatorul său și cu natura înconjurătoare care îi era supusă și putea să dispună liber de acțiunile sale. Avînd harul lui Dumnezeu și mărirea Lui care-l acoperea, omul, în fericirea existenței sale așezat în Rai, putea să ajungă nemuritor, tinzînd la asemănarea cu Dumnezeu, dacă rămînea în iubirea

față de Dumnezeu și în smerenia ascultării sale de cuvântul lui Dumnezeu. Prin ispita satanei, omul a fost mușcat de veninul morții păcatului mândriei de a deveni prin neascultare Dumnezeu, cum voise și satana, și s-a văzut dezgolit de mărirea lui și de harul ce i-l dăduse Dumnezeu la creație și a devenit «rob legii păcatului» (Rom. 7, 23), iar «plata păcatului» (Rom. 6, 23) a fost moartea trupească, sufletească și veșnică. Urmările păcatului strămoșesc au trecut la toți oamenii, căci «Printr-un om (= Adam) a intrat păcatul în lume» (Rom. 5, 12). În pronia milostivirii Sale, Dumnezeu a fâgăduit primilor oameni după cădere un *Mintuitor*, care-i va elibera din robia morții și va zdrobi puterea satanei, «capul șarpelui». Această fâgăduință, această *protoevanghelie*, dată primilor oameni a fost un *legământ* între Dumnezeu și om, un «*Testament*», pe care i l-a încredințat Dumnezeu verbal și care a fost apoi reinnoit față de Patriarhul Avraam (Fac. 12, 1-4), strămoșul poporului evreu, iar mai târziu a fost încheiat și în scris pe Muntele Sinai, când Dumnezeu i-a dat lui Moise cele două Table ale Legii, *Decalogul* (Ieș. 20, 1-17), ce cuprindea datoriile credincioșilor față de Dumnezeu și față de semenii lor.

Cuvântul lui Dumnezeu s-a adresat mereu poporului evreu prin prooroci, prin oamenii trimiși, drepti și sfinți, ca să-i învețe să nu se abată de la dreapta credință în Unul și Adevăratul Dumnezeu, să nu uite *Testamentul* primit și să fie pregătiți prin credință să primească pe Fiul Său, Domnul Iisus Hristos, care avea să vină să mîntuiască întregul neam omnesc. Toată această zestre spiritual-profetică descoperită de Dumnezeu oamenilor înainte de venirea Mîntuitorului care alcătuiește *Legea Veche* sau *Testamentul Vechi*, cuprinde 39 de cărți canonice, recunoscute și admise de Biserică, fiind inspirate mai presus de fire de Dumnezeu. Ele au pregătit *Legea Nouă*, *Testamentul Nou*, adus de Însuși Fiul lui Dumnezeu și pecetluit cu Sfînta Sa jertfă, și toți care vor crede în El și vor urma cuvîntul Său vor fi eliberați din robia morții și din stăpînirea satanei și vor fi moștenitori ai împărăției veșnice a lui Dumnezeu, căci *Legea Noului Testament*, cum o numește Sfîntul Apostol Iacob, este «*Legea libertății*» (Iacob 1, 25).

Vechiul Testament și *Noul Testament* alcătuiesc laolaltă Cartea noastră Sfîntă, *Sfînta Scriptură*, care cuprinde Cuvîntul lui Dumnezeu, cel ce este veșnic, în dialog cu noi oamenii, în limba fiecărui popor, ca să-l ascultăm, să-l cunoaștem și să-l împlinim, ca fii răscumpărați ai lui Dumnezeu prin jertfa Fiului Său, Domnul Iisus Hristos, care ne-a făcut cunoscut pe Dumnezeu Tatăl și pe Dumnezeu Sfîntul Duh, *Treimea cea de o ființă și nedespărțită* : Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh.

«*Și aceasta este viața veșnică : Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis*» (Ioan 17, 3). Prin *Sfînta Scriptură*, *Cartea cărților*, luăm cunoștință de lucrarea și de prezența lucrării Sfîntei Treimi în lume pentru dobîndirea vieții noastre veșnice. Ea este Cartea noastră de căpătii și Cartea noastră de călăuză în viață și nu poate lipsi din casa și din viața niciunui creștin. Fiind Cartea Cuvîntului vieții veșnice, *Sfînta Scriptură* este cartea Bisericii, pe care ea a făcut-o cunoscută credincioșilor și ea o interpretează fără greșală.

Trebuie să avem însă în vedere că *Sfânta Scriptură* cuprinde numai o parte a *Cuvîntului* descoperit oamenilor de Dumnezeu prin Moise și proorocii Vechiului Testament și, «la plinirea vremii», prin Însuși Fiul lui Dumnezeu făcut Om fără de păcat, de o ființă cu noi oamenii prin umanitatea Sa, Fiul Omului, ca pe noi să ne mîntuiască și să ne aducă la asemănarea prin har cu Dumnezeu, în slava îndumnezeirii veșnice. Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan ne spune : «*Sînt încă și alte multe cite a făcut Iisus, care, de s-ar fi scris cite una, cred că nici în lumea aceasta n-ar încăpea cărțile ce s-ar fi scris*» (Ioan 21, 25). *Cuvîntul* lui Dumnezeu adresat și încredințat oamenilor, care nu s-a fixat în scris și care s-a păstrat prin viu grai și prin practici cultice-rituale în Biserică alcătuiește *Sfînta Tradiție* sau *Sfînta Predanie*.

În Sfînta Biserică, după porunca încredințată de Mîntuitorul Sfinților Apostoli : «*Drept aceea, mergînd, învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învățîndu-le să păzească toate cite v-am poruncit vouă, și iată Eu sînt cu voi în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului*» (Matei 28, 19-20), se rostesc citiri din Sfînta Scriptură la slujbele bisericești și, în special la Sfînta Liturghie, cînd se citește *Apostolul*, adică părți sau pericope din epistolele sau scrisorile Sfinților Apostoli, și *Sfînta Evanghelie*, pe care credincioșii o ascultă cu evlavie în genunchi, ca fiind cuvîntul Mîntuitorului care ni se adresează, și care cuprinde părți sau pericope din cele patru Sfînte Evanghelii ale Sfinților Evangheliști : *Matei, Marcu, Luca și Ioan*, pe care slujitorii bisericești îndatorați să învețe Cuvîntul lui Dumnezeu le tilcuiesc credincioșilor prezenți, de la care nu trebuie să lipsească, fiindcă se lipsesc de lumina Cuvîntului lui Dumnezeu, care se rostește în Sfînta Lui Biserică spre mîntuirea vieții noastre.

-*Sfînta Scriptură* este darul iubirii nepieritor al lui Dumnezeu încredințat oamenilor ca un «*Testament*», de a-l urma întocmai, un «*Legămînt Sfînt*» așezat între Dumnezeu și oameni, ca să cunoaștem, să ascultăm și să urmăm *Cuvîntul* Său, ca să devenim fii după har și moștenitori ai împărăției Sale veșnice. El este viața și «*lumina oamenilor*». «*La început era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut ; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viață și viața era lumina oamenilor*» (Ioan 1, 1-4). Cuvîntul lui Dumnezeu este prezent în mijlocul nostru intrupat în graiul fiecărui neam, fiecărui popor, în *Cartea vieții*, în *Cărțile Sfîntei Scripturi*, care cuprind *Cuvîntul mîntuirii* (Fapte 13, 26), de care nu ne putem lipsi să nu-l ascultăm în Sfînta Lui Biserică explicat în lumina dreptei învățături, să nu-l citim și noi la rîndul nostru și să nu-l punem la inimă ca să-l urmăm întocmai și să-l păstrăm curat cum l-am primit și noi prin Sfînta Biserică Ortodoxă de la înaintașii noștri, nealterat de învățături și interpretări străine, căci «*fericiți sînt cei ce ascultă Cuvîntul lui Dumnezeu și-l păzesc*» (Luca 11, 28).

SFÎNTA TRADIȚIE SAU SFÎNTA PREDANIE

Pr. prof. ION IONESCU

Cînd am vorbit despre Sfînta Scriptură am arătat că ea nu cuprinde întreaga Descoperire sau Revelația supranaturală, ci numai o parte, fiindcă Descoperirea sau Revelația supranaturală este mult mai bogată decît cea cuprinsă în Sfînta Scriptură, după cum mărturisește Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan : «*Dar sînt și alte multe lucruri pe care le-a făcut Iisus și care, dacă s-ar fi scris cu de-amănuntul, cred că în lumea aceasta nu ar încăpea cărțile ce s-ar fi scris*» (Ioan 21, 25), sau : «*Multe avînd a vă scrie, n-am voit să le scriu pe hîrtie și cu cerneală, ci nădăjduiesc să vin și să vorbesc gură către gură, ca bucuria noastră să fie deplină*» (II Ioan, 1, 12).

Aceste mărturii ne încredințează că multe din învățăturile, din faptele și din minunile Mîntuitorului nu ni s-au păstrat în scris, ele fiind reținute și duse mai departe cu sfințenie prin viu grai de Sfinții Apostoli și apoi de urmașii lor, episcopii și preoții, prin Biserică pînă la noi, și care vor fi duse mai departe pînă la sfîrșitul timpurilor. Mîntuitorul, deși nu ne-a lăsat nimic scris, a poruncit Sfinților Apostoli să propovăduiască prin viu grai învățătura Sa, faptele și minunile Sale, fiind martorii Săi înaintea popoarelor pînă la marginile lumii : «*Drept aceea, mergînd, învățați toate neamurile...*» (Matei 28, 19). Au trebuit să treacă mai bine de 10 ani de la Înălțarea Domnului pînă cînd Sfîntul Apostol și Evanghelist Matei, în anul 44-45, a scris prima Evanghelie pentru creștinii dintre iudei (în limba aramaică, tradusă apoi curînd în limba greacă). Întreg Noul Testament nu este decît formularea scrisă a Tradiției apostolice. Răspîndirea creștinismului s-a făcut mai întîi prin viu grai, căci nu stătea atunci la îndemîna tuturor cunoștința scrisului, iar răspîndirea cărților scrise era un lucru greu, scump și anevoios. Această realitate o afirmă și Sfîntul Apostol Pavel : «*Credința este din auzire, iar auzirea, prin cuvîntul lui Dumnezeu*» (Rom. 10, 17), «*credința care a fost dată sfinților, o dată pentru totdeauna*» (Iuda, 3).

Din mărturiile Sfinților Apostoli înțelegem că învățătura dată de Dumnezeu prin viu grai Bisericii, din care o parte s-a fixat în scris mai tîrziu, o păstrăm în *Sfînta Tradiție* sau *Sfînta Predanie*, care este al doilea tezaur sau izvor al Revelației supranaturale, egal cu Sfînta Scriptură, între ele fiind o legătură strînsă, încît nu se poate face o deosebire între adevărul cuprins în unul și în celălalt tezaur de credință. Adresîndu-se creștinilor din Tesalonic, Sfîntul Apostol Pavel îi îndeamnă : «*Așadar, fraților, stați și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvîntul, fie prin epistola noastră*» (II Tes. 2, 15).

Sfînta Tradiție sau *Sfînta Predanie* este însăși ținerea de minte vie a Bisericii, viața Bisericii în totalitatea ei, permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos, căci conținutul Scripturii primit prin credința ce se transmite de la Apostoli în comunitatea Bisericii, nefiind un produs omenesc, ci fiind insuflat de Duhul Sfînt, trebuie pe de o parte păzit, pe de alta adîncit în înțelesurile lui nealterate primite de la Sfinții Apostoli. Prin aceasta, Sfînta Scriptură se cere înțeleasă după o Tradiție neschimbată de

la Sfinții Apostoli. Conținutul Sfintei Scripturi se cere cunoscut și trăit într-o intensitate și adâncime tot mai mare, fiindcă însuși conținutul Revelației supranaturale care este Domnul Iisus Hristos cel necuprins, se voiește cunoscut și însușit tot mai mult și iubit tot mai intens. *Sfânta Tradiție* actualizează acest dinamism al Sfintei Scripturi fără să-l altereze, fiindcă ea însăși este o aplicare și o aprofundare continuă a conținutului Sfintei Scripturi. Biserica păstrează și ține Sfânta Scriptură aplicată în viața ei prin *Sfânta Tradiție*, mereu nouă, dar mereu aceeași. O ține mereu nouă și mereu aceeași Tradiție originară prin care Sfinții Apostoli au precizat dreapta învățătură de credință prin care se comunică real Hristos în cursul generațiilor, cu bogăția inepuizabilă a bunătăților Lui. Tradiția, ca explicare mereu îmbogățită a aceluiași Hristos, nu se poate despărți de primirea Lui ca conținut neschimbat al Tradiției, de curgerea aceluiași har al Lui, sau de primirea aceleiași Persoane a Lui în Biserică prin Sfintele Taine și prin cuvântul explicativ despre El.

Sfânta Tradiție este permanentizarea transmiterii în Biserică a aceluiași Hristos revelat întreg, adică întrupat, răstignit și înviat. Este prelungirea acțiunii mîntuitoare a lui Dumnezeu din Hristos în lume descrisă esențial în Sfânta Scriptură. Numai prin *Sfânta Tradiție* conținutul Sfintei Scripturi devine mereu viu, actual și dinamic în toată integritatea lui, în cursul generațiilor din istorie chemate la mîntuire. În acest sens dogmatic, *Sfânta Tradiție* completează Sfânta Scriptură. Fără ea nu se poate pătrunde și trăi tot conținutul Sfintei Scripturi, fiindcă Sfânta Tradiție are rolul de a pune și de a ține generațiile succesive de creștini în legătură cu Hristos prin faptul că ea este în esență atît invocare a lui Hristos, cît și primirea Duhului Sfînt, ceea ce reprezintă Sfintele Taine și ierurgiile, în care se cer și se primesc prin rugăciune harurile și darurile Sfîntului Duh, care sfințesc sufletul și trupul omului, cît și natura lui înconjurătoare. *Sfânta Tradiție* nu poate deci exista fără Biserică, trupul tainic al Domnului Iisus Hristos, nu poate exista fără oamenii care cred în Sfînta Revelație, care cred adică în Hristos și în lucrarea Lui mîntuitoare, și care sînt mădulare ale Trupului lui Hristos. De aceea Biserică începe cu *Sfînta Tradiție* și *Sfînta Tradiție* începe cu Biserică. *Biserica, Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție* sînt indisolubil unite. Sfînta Scriptură este absorbită în viața Bisericii prin Sfînta Tradiție. Sfînta Scriptură se finalizează și ia forma trăirii concrete în Biserică prin Sfînta Tradiție. Biserica este cea care explică și aplică Sfînta Scriptură în conținutul ei autentic prin Sfînta Tradiție apostolică păzită de ea. Sfînta Tradiție apostolică apare o dată cu Biserică și Biserică o dată cu ea, ca aplicare practică a Sfintei Revelații, pe cînd Sfînta Scriptură nu se naște odată cu Biserică, ci ulterior în Biserică. Biserica dă garanție de la început despre Sfînta Scriptură ca parte autentică a Sfintei Tradiții (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 58-77). În acest înțeles, *Sfînta Tradiție* și *Sfînta Scriptură* formează o unitate indivizibilă, completîndu-se și armonizîndu-se reciproc, și ele împreună ne transmit adevărul Revelației supranaturale ce a fost încredințat *Bisericii* spre a fi păstrat și propovăduit pentru mîntuirea noastră.

Primii creștini, ni se spune în Faptele Apostolilor, «*stăruiau în învățătura Apostolilor și în împărtășirea, în frîngerea pîinii și în rugăciuni*» (Fapte 2, 42). Din acestea s-au dezvoltat apoi Sfînta Liturghie și rugăciunile prin care se cheamă Duhul Sfînt pentru săvîrșirea Sfintelor Taine și a diferitelor sfințiri sau ierurgii. Pe toate acestea Biserica Ortodoxă le-a păstrat, avînd mărturii despre ele de la Sfinții Părinți ai Bisericii, din primele secole creștine, fără a fi schimbat ceva. Centrul cultului nostru creștin este Sfînta Liturghie cînd se săvîrșește taina mai presus de fire a transformării pîinii și a vinului euharistic în însuși Trupul și Singele Domnului Iisus Hristos *Taina Sfintei Cuminecări* sau *Sfintei Împărtășanii*. Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur este o prescurtare a Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare, iar aceasta este o prescurtare a Liturghiei Sfîntului Apostol Iacob, de prin secolele II sau III, de la primii ucenici ai Apostolilor care, la rîndul ei, este perpetuarea *Sfintei Cine de Taină*, săvîrșită de Mîntuitorul în seara de miercuri spre joi, 13 spre 14 nisan (martie) înainte de mîntuitoarele Sale Sfînte Patimi : «*Și luînd pîinea, mulțumind a frînt și le-a dat lor, zicînd : Acesta este Trupul Meu care se dă pentru voi ; aceasta să faceți spre pomenirea Mea*» (Luca 28, 19). Porunca Mîntuitorului este o dovadă clară că din *Tradiția apostolică* s-a dezvoltat mai tîrziu *Tradiția bisericească*.

Sfinții Apostoli au primit *Sfînta Tradiție* de la Mîntuitorul, iar Biserica a primit-o de la Sfinții Apostoli, care au transmis-o urmașilor lor, episcopilor și preoților pînă în zilele noastre. Biserica, și în special Biserica ortodoxă, a păstrat neschimbată toată învățătura și practica de închinare și de unire cu Hristos prin Sfintele Taine, din vremea Sfinților Apostoli, așa cum ne sînt lăsate de Sfinții Părinți ai Bisericii în scrierile lor.

Referindu-se la Sfînta Tradiție, Sfîntul Vasile cel Mare spunea următoarele, din care cităm : «*Unele dintre dogmele și propovăduirile păstrate de Biserică le avem din învățătura scrisă, pe altele însă le-am primit din Tradiția apostolică transmise în taină. Amîndouă aceste categorii au aceeași autoritate pentru evlavie. Nimeni nu va spune cuvînt împotriva acestora, pentru că nimeni nu cunoaște cît de cît așezămintele bisericești. Dacă am încerca să înlăturăm obiceiurile nescrise, ca neavînd mare importanță, nu ne-am da seama că am păgubi Evanghelia în părțile ei principale ; mai mult, am restrînge propovăduirea la numele ei gol. De pildă (ca să pomenesc lucrul cel dintîi și foarte obștesc, cine a învățat prin scris, ca cei care nădăjduiesc în numele Domnului nostru Iisus Hristos, să se însemne cu semnul crucii ? Ce scriere ne-a învățat să ne întoarcem spre Răsărit atunci cînd ne rugăm ? Ce sfînt ne-a lăsat în scris cuvîntele de chemare a Sfîntului Duh pentru prefacerea pîinii Euharistiei și a Paharului binecuvîntării ? Nu ne mulțumim cu cele pe care le menționează Apostolul sau Evanghelia, ci spunem unele lucruri înainte, altele pe urmă, ca avînd mare putere pentru taină și pe care le luăm din învățătura nescrisă. Noi binecuvîntăm apa Botezului și untdelemnul Ungerii, încă și pe cel ce se botează. Din ce scrieri ? Nu din Tradiția tăcută și tainică ? Ce cuvînt scris ne-a învățat ungerea însăși cu untdelemn ? Iar cufundarea omului de trei ori, de unde este ? Celelalte cîte sînt în legătură cu Botezul, lepădarea de satana și de îngerii lui, din ce scriere sînt ? Nu sînt oare din această în-*

vățătură nepublicată și secretă pe care Părinții noștri au păstrat-o sub tăcere, fără iscodire, ca unii care învățaseră bine acel lucru : păstrarea în tăcere a măreției sfinte a Tainelor» ? (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, Migne P. G. XXXII, col. 188-189, cit. *Învățătura de credință ortodoxă*, București, 1952, p. 34). O altă mărturie despre Sfânta Tradiție ne-o dă și Sfântul Ioan Damaschin : «În Sfânta Scriptură nu se pomenesc cele întâmplate la moartea Sfintei Născătoare de Dumnezeu Maria. Dar acestea se istorisesc în cea mai veche și adevărată Tradiție, care ne spune că, în momentul slăvitei ei adormiri, toți Sfinții Apostoli care colindau lumea în vederea mântuirii s-au adunat la Ierusalim venind prin văzduh. Aici ei au avut o viziune cu îngeri și au ascultat melodia dumnezeiască a puterilor cerești...» (Sfântul Ioan Damaschin, *Omilii la Adormirea Fecioarei Maria*, Migne P. G. XCVI, col. 748, cit. în *Învățătura de credință ortodoxă*, București, 1952, p. 34—35).

În decursul istoriei, *Sfânta Tradiție* orală s-a exprimat și s-a formulat în diverse moduri. Ea cuprinde acele învățături, ca și practici liturgice și tipiconale, pe care Biserica universală, prin autoritatea ei teologică le-a recunoscut ca dogme. Ea vine de la Sfinții Apostoli și totdeauna și pretutindeni a fost în Biserică fără schimbare. Biserica a statornicit aceste adevăruri prin hotărârile *Sinoadelor ecumenice* și prin *Cărțile simbolice* sau *Mărturisirile de credință*. Pentru Biserica Ortodoxă sînt obligatorii definițiile celor șapte Sinoade ecumenice sau a toată lumea, despre care facem amintire în continuare : *Sinodul I de la Niceea* (325), care s-a pronunțat împotriva ereziei susținută de preotul *Arie din Alexandria* (Egipt), care învăța că Fiul lui Dumnezeu, Domnul Iisus Hristos, ar fi mai mic decît Dumnezeu Tatăl, subordonat Tatălui, fiind cea dintîi dintre făpturile umane create. Sinodul I ecumenic a stabilit învățătura că Fiul este de o ființă (sau consubstanțial) cu Tatăl, cele trei persoane ale Sfintei Treimi fiind de o ființă sau substanță : *Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat*.

Sinodul al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381) a condamnat două erezii ale timpului : *erezia lui Macedonie*, care nega deplina dumnezeire a Duhului Sfînt, și *erezia lui Apolinarie*, care nega prezența sufletului rațional în Domnul Iisus Hristos, acesta fiind înlocuit cu Cuvîntul. *Sinodul al II-lea ecumenic* a hotărît că : *Duhul Sfînt, Domnul de viață-făcătorul, Care din Tatăl purcede (pornește), cela ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, care a grăit prin prooroci*. Sinodul al II-lea ecumenic a completat crezul de la Niceea în 7 articole cu încă 5 articole despre Duhul Sfînt (art. 8), despre Biserică (art. 9), despre Botez — Sfintele Taine (art. 10) și despre viața viitoare (art. 11 și 12). Simbolul de credință «niceo-constantinopolitan» a devenit normativ și obligatoriu pentru întreaga Biserică și el este mărturisit la primirea botezului, ca și în timpul Sfintei Liturghii de către credincioși împreună cu clericii slujitori.

Sinodul al III-lea ecumenic (431, Efes) s-a ținut contra lui Nestorie, episcop de Constantinopol, care învăța că în Hristos există două persoane corespondente ca cele două firi ale Sale, umană și divină. Sinodul a stabilit învățătura că există numai o singură persoană a Fiului, preexistentă întrupării, în care s-au unit cele două firi, divină și umană fără de pă-

cat, și Maica Domnului nu este Maica trupului sau Născătoare de Hristos, cum susținea Nestorie, ci *Născătoare de Dumnezeu*, fiindcă a născut un singur ipostas sau o singură persoană în două firi, umană și divină, și a rămas *Pururea Fecioară Maria*.

Sinodul al IV-lea ecumenic (451, Calcedon) a condamnat monofizitismul, erezie care susținea că Domnul Hristos nu are decît o singură fire sau o singură natură, cea dumnezeiască, pe cînd trupul Său uman a fost luat în aparență. Sinodul a stabilit că în Domnul Iisus Hristos există două firi sau două naturi depline, cea dumnezeiască și cea omenească, unite într-o singură persoană sau într-un singur ipostas. Persoana sau ipostasul în care sînt unite cele două firi este Cuvîntul veșnic, Domnul Iisus Hristos. Cele două firi sînt unite într-o singură persoană: neîmpărțite și nedespărțite, neschimbate și neamestecate.

Sinodul al V-lea ecumenic (553, Constantinopol) a condamnat în cele «Trei Capitoare» afirmațiile unor teologi influențați de monofizitism și de nestorianism, afirmînd că Domnul Iisus Hristos păstrează cele două firi și după ce a avut loc unirea acestora într-un singur ipostas.

Sinodul al VI-lea ecumenic (noiembrie 680 — septembrie 681, Constantinopol) a condamnat *erezia monotelitismului*, care afirma existența unei singure voințe a Mîntuitorului și a stabilit existența a două voințe naturale și două lucrări, corespunzătoare celor două firi, însă voința Sa umană conlucrează în mod perfect cu cea dumnezeiască, fiind pe deplin îndumnezeită.

Sinodul al VII-lea ecumenic (787, Niceea) a condamnat *erezia iconoclasmului*, care respingea cinstirea icoanelor, pe motivul că ar fi idolatrie. Sinodul a arătat că icoana nu este o imagine a lui Dumnezeu cel nevăzut, ci a lui Dumnezeu întrupat, care confirmă realitatea istorică a întrupării lui Dumnezeu și recunoaște cinstirea umanității îndumnezeite a Fiului lui Dumnezeu. În cinstirea icoanelor nu materialul lor din care sînt confecționate este cinstit, ci persoana pe care ele o reprezintă.

După anul 787 nu s-au mai ținut sinoade ecumenice ale Bisericii întregi universale, din cauza evenimentelor istorice vitregi care au urmat în Răsăritul ortodox. În secolul al XVII-lea intensificîndu-se controversele confesionale au apărut *Mărturisirile de credință* pentru a feri pe creștinii ortodocși de rătăcirile eretice, alcătuite de: Mitrofan Kritopulos (1625); de Petru Movilă, numită *Mărturisirea Ortodoxă*, formulată la Sinodul de la Iași în 1642; de patriarhul Dositei al Ierusalimului, numită *Pavăza Ortodoxiei*, cunoscută și cu numele de *Mărturisirea Patriarhilor Ortodocși*, fiind lucrarea aprobată a Sinodului de la Ierusalim din 1672. O mărturisire de credință este și *Enciclica Patriarhilor Ortodocși* de la 1848 (în românește, textul și traducerea de prof. Teodor M. Popescu, București, 1935). Aceste *Mărturisiri de Credință ortodoxă* se bazează pe Tradiția apostolică preluată și transmisă de Bărbații apostolice, de Sfinții Părinți și de Scriitorii bisericesti și ea este învățătura Bisericii Ortodoxe, sub îndrumarea și acoperămîntul Duhului Sfînt.

Sfânta Tradiție se află cuprinsă și în cărțile de slujbă și de ritual ale Bisericii. Biserica lui Hristos este cea care a statornicit adevărurile de credință prin învățăturile și canoanele Sfințelor Sinoade ecumenice, ale Sinoadelor locale, prin Mărturisirile de credință și în cărțile ei simbolice și de cult bisericesc.

Din cele arătate reținem ca idei călăuzitoare :

a) Dumnezeu a descoperit învățătura Sa mintuitoare oamenilor prin viu grai, pentru a fi înțeleasă și urmată în viață. Numai o parte din Descoperirea sau din Revelația divină a fost cuprinsă în *Sfânta Scriptură* a Vechiului și Noului Testament. Înainte de *Sfânta Scriptură*, învățătura descoperită de Dumnezeu oamenilor s-a păstrat «*din auzire*», prin viu grai în *Sfânta Tradiție* sau *Sfânta Predanie*, cum ne spune Sfântul Apostol Pavel : «*Credința este din auzire, iar auzirea, prin cuvântul lui Hristos*» (Rom. 10, 17) ;

b) Desăvârșirea Descoperirii sau Revelației lui Dumnezeu s-a făcut «la plinirea vremii» prin Fiul lui Dumnezeu, născut om fără de păcat, pentru a noastră mîntuire, Domnul Iisus Hristos, care a învățat pe oameni în timpul petrecerii Sale pe pămînt numai prin viu grai și a poruncit Sfinților Apostoli să învețe la rindul lor prin viu grai cele auzite, cele văzute și cele trăite de ei împreună cu Domnul Iisus Hristos : «*Mergînd, învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învățîndu-i să păzească toate cîte v-am poruncit vouă, și iată Eu sînt cu voi în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului*» (Matei 28, 19) ;

c) *Sfânta Tradiție* sau *Sfânta Predanie* este deci al doilea izvor sau tezaur al Descoperirii sau Revelației divine trebuitoare mîntuirii noastre, egală și cu nimic mai prejos decît *Sfânta Scriptură*. *Sfânta Tradiție* a fost de la început și este prețuită de întreaga Biserică Ortodoxă în aceeași măsură ca și *Sfânta Scriptură* și formează o unitate deplină ;

d) *Sfânta Tradiție* primită de la Mîntuitorul de Sfinții Apostoli, numită *Tradiția apostolică*, și transmisă prin urmașii lor, episcopii și preoții, hirotoniți să conducă bisericile comunităților creștine în toată lumea, a fost fixată în parte și în scris de timpuriu și s-a păstrat fără schimbare pînă astăzi, în hotărîrile și canoanele sinoadelor ecumenice și locale, în simbolurile de credință, în scrierile Sfinților Părinți, în cărțile de slujbă ale Sfintei Biserici, în *Sfînta Liturghie*, în Mărturisirile de Credință, și se numește *Tradiție bisericească*.

Trebuie avut însă în vedere că nu orice tradiții sau tradiție în Biserică este și Sfîntă Tradiție. Pentru a deosebi *Sfînta Tradiție* în Biserică de ce sînt tradiții sau tradiție etnică, cultural-bisericească sau de altă natură, *Sfînta Tradiție* trebuie să îndeplinească următoarele condiții : a) Tradiția să fi fost ținută în Bisericile apostolice, adică să vină din timpul Sfinților Apostoli prin succesiune ierarhică, să aibă continuitate neîntreruptă pînă astăzi ; b) Să fi fost recunoscută și urmată întotdeauna de întreaga Biserică ecumenică ; c) Să nu cuprindă în sine învățatură care ar veni în contradicție cu *Sfînta Scriptură*, cu *Tradiția apostolică* sau cu scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii ; d) Adevărul de credință trebuie să fie cuprins în *Sfînta Scriptură* și în *Sfînta Tradiție* și să aibă consimțămîntul tuturor Bisericilor Ortodoxe.

Confesiunile protestante și denominațiunile lor susțin suficiența Sfintei Scripturi pentru autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu și consideră că nu există un alt criteriu al Revelației divine decît Biblia, ea fiind suficientă pentru mîntuire. Numai ce este consemnat și scris în Biblie este valabil pentru credință. Biblia este mediul prin care Hristos vorbește credincioșilor și mijlocul de transmitere a harului lui Dumnezeu pentru mîntuire. *Tradiția* este considerată numai un mijloc secundar pentru credință. Nu se poate însă nega realitatea că Biserica este aceea care a ales cărțile biblice și a fixat canonul lor. Biserica le-a păstrat autoritatea lor divină și le interpretează înțelesul fără greșală, iar această lucrare în cadrul Bisericii vorbește despre prezența *Sfintei Tradiții*. A nega rolul *Sfintei Tradiții* în sînul Bisericii însemnează a nega rolul Sfîntului Duh «de viață dătător» în Biserică. Aceasta echivalează cu a nega viața însăși a Bisericii și a te expune să ieși din matca ei ca peștele din matca unei ape pe mal, expus să moară.

Se invocă unele texte scripturistice ca justificare a suficienței Bibliei pentru autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu, căutînd să se infirme rolul *Sfintei Tradiții*, ca deținătoare împreună cu Sfînta Scriptură a Revelației supranaturale, cum sînt : «*Cercetați Scripturile, că socotiți că în ele aveți viață veșnică. Și acelea sînt care mărturisesc despre Mine*» (Ioan 5, 39). Se afirmă că Mîntuitorul a cerut să cercetăm Scripturile și nu *Sfînta Tradiție*. Textul este greșit interpretat, fiindcă atunci cînd vorbea Mîntuitorul *Noul Testament* încă nu era scris și nu făcea parte din Sfînta Scriptură. Aici este vorba despre mărturiile mesianice din Vechiul Testament care se refereau la venirea Mîntuitorului în lume. Sfînta Scriptură o formează și Vechiul și Noul Testament laolaltă. În același sens greșit se interpretează cuvintele Mîntuitorului și din parabola «Bogatul nemilostiv și săracul Lazăr» : «*Și i-a zis Avraam : Dacă nu ascultă de Moise și de prooroci, nu vor crede nici dacă ar învia cineva dintre morți*» (Luca 16, 31). Pe baza acestui text scripturistic se poate respinge *Sfînta Tradiție*, cînd se vorbește în mod clar numai de Vechiul Testament ? Un alt text scripturistic adus în discuție : «*Iar acestea s-au scris, ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și, crezînd, să aveți viață în numele Lui*» (Ioan 20, 31). Textul acesta este invocat în sprijinul înlăturării *Sfintei Tradiții*. Orice interpretare scripturistică trebuie să țină seama de textele paralele și de contextul textului discutat. Același Sfînt Apostol și Evanghelist Ioan nu se contrazice cînd afirmă că : «*Multe avînd a vă scrie, n-am voit să le scriu pe hîrtie și cu cerneală, ci nădărduiesc să vin la voi și să vorbesc gură către gură, ca bucuria noastră să fie deplină*» (II Ioan, 12). Din textul respectiv rezultă în mod clar folosirea celor două căi, și *scrisul și predania prin viu grai*. Dar un text și mai convingător scripturistic pentru adevărarea *Sfintei Tradiții* îl avem tot de la Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan, deja citat : «*Dar sînt și alte multe lucruri pe care le-a făcut Iisus și care dacă s-ar fi scris cu de-amănuntul, cred că lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris. Amin*» (Ioan 21, 25). Sfîntul Apostol Pavel le scria Tesalonicienilor : «*Deci, dar, fraților, stați neclintiiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvînt, fie prin epistola noastră*» (II Tes. 2, 15). Textul respectiv ne vorbește despre folosirea *Tradiției apostolice*

prin viu grai, de la începutul Bisericii, ca și folosirea scrisului, a *Scripturii sfinte*, care completându-se, cuprind cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor pentru mîntuire, și între ele nu se poate face o separare sau o diminuare.

O atitudine contrară poziției protestante o prezintă teologia catolică mai veche, care consideră *Tradiția* ca un izvor independent al Revelației divine, ce cuprinde adevăruri de credință care nu se găsesc și în Sfînta Scriptură. De aici a decurs atitudinea papală că pentru formularea de dogme noi nu este necesară confirmarea explicită a Sfintei Scripturi. Biserica Ortodoxă învață că o învățătură de credință nu se află exclusiv în Sfînta Scriptură sau exclusiv în Sfînta Tradiție. Orice învățătură dogmatică trebuie să aibă temei atît în Sfînta Tradiție cît și în Sfînta Scriptură.

Din cele prezentate reținem ca învățătură de credință :

Sfînta Tradiție sau *Sfînta Predanie* este Descoperirea sau Revelația supranaturală făcută din iubire de Dumnezeu prin viu grai oamenilor pentru mîntuirea lor, care, mai tîrziu, o parte s-a fixat și în scris. Ea este egală cu Sfînta Scriptură, aceasta fiind o parte a Sfintei Tradiții, și împreună alcătuiesc o unitate nedespărțită, întregindu-se reciproc.

Biserica Ortodoxă păstrează nealterat izvorul Descoperirii dumnezeiești al credinței noastre creștine cuprins în *Sfînta Tradiție* și în *Sfînta Scriptură*. Îndemnul Sfîntului Apostol Pavel către Tesaloniceni să ne fie și nouă de urmat : «*Stați neclintii și țineți predaniile pe care le-ați învățat*» (II Tes. 2, 15), și vom avea nădejdea mîntuirii noastre împreună cu părinții și înaintașii noștri, care ne-au predat dreapta credință ortodoxă.

TEOLOGI ROMÂNI DE SEAMĂ DIN PRIMA JUMĂTATE A VEACULUI AL XX-LEA

Pr. dr. Gheorghe I. DRĂGULIN

O dată cu înțelesul major de cunoaștere și de trăire în Dumnezeu din veacurile creștine primare și patristice, noțiunea de «teologie» — utilizată în mod curent în epoca noastră — cuprinde și un sens epistemologic, explicator și sistematizator al adevărilor Revelației divine păstrate în Biserica Ortodoxă. La români îndeosebi, sensul acesta larg al științei teologice poate fi susținut și altfel. Este vorba anume de legătura permanentă dintre teologie și viață, dintre teologie și istoria Bisericii în general, care nu echivalează simplu cu dezvoltarea învățămîntului religios. În definitiv, pe lângă elaborarea sistematică de către specialiști a învățaturii Bisericii, și exprimarea conștiinței acesteia intră în componența noțiunii de «teologie». Așadar, conținutul și sensul întregii cugetări bisericești pot fi trăite și formulate în moduri diferite : sinodal, didactic, pastoral, predicatorial etc.¹ În consens cu afirmațiile de mai sus, «mari teologi» pot fi numiți nu numai învățații care trăiesc și adîncesc adevărurile unui anumit domeniu teologic ci și aceia care află noi corespondențe cu disciplinele învecinate sau cu cerințele culturii și ale societății din epoca pe care o exprimă.

1. Pr. prof. dr. Ion Bria, *Teologia ortodoxă română contemporană*, în «Glasul Bisericii», XXX (1971), nr. 1-2, p. 50.

Pînă astăzi nu există o istorie a teologiei ortodoxe române. Cînd se va realiza una, credem că reprezentanții ei, ale căror strădanii le schițăm aici, vor fi analizați în capitolul *Căutări și contribuții teologice originale ale învățămîntului superior bisericesc*. Într-adevăr, dobîndirea independenței noastre de stat în veacul trecut a permis ca societatea românească să prospere liber în toate direcțiile. Biserica strămoșească a cunoscut și ea o viață nouă, reorganizîndu-se și manifestîndu-se pe diferite planuri de activitate. Învățămîntul bisericesc superior — cu rol hotărîtor pentru dezvoltarea științei sacre — se putea mîndri în această epocă cu două facultăți de teologie : la Cernăuți (1875) și la București (1881). După o perioadă de organizare și de căutări ortodoxe, generația teologilor noștri de la începutul veacului al XX-lea era chemată să aducă o contribuție originală, românească, la știința aceasta ecumenică. Utilitatea *Mărturisirii ortodoxe* a Mitropolitului Petru Movilă și apoi a traducerilor de pînă atunci — de preferință din literatura rusă — trebuia depășită calitativ. Năzuința aceasta din primele decenii ale veacului nostru poate fi recunoscută astăzi în întreaga muncă pastorală, în multe cazuri originală și metodică, pe care teologii români au desfășurat-o în mai multe direcții. Nevoile momentului istoric au cerut mai întîi publicarea manualelor universitare temeinic alcătuite și în armonie cu exigențele spirituale ale epocii. S-a urmărit apoi ca întreg *Noul Testament* să aibă comentarii românești autorizate, atît din punct de vedere filologic cît și din acela teologic. Dar pînă tîrziu, *Biblia* însăși nu dobîndise în cultura noastră o verslune unitară și întru totul satisfăcătoare. De aceea ea nu mulțumea pe deplin nici pe exegeți și nici pe cititorii însetați de frumusețile Cuvîntului dumnezeiesc. Cît privește cercetarea teologică propriu-zisă și de propovăduire bisericească, ele sînt în general restrînse, pe probleme bine delimitate. Afirmația de mai sus nu exclude apariția unor studii de sinteză. Ba unele dintre acestea intră în competiție ortodoxă și ecumenică, luînd foarte adesea o atitudine creștină cuprinzătoare față de problemele gîndirii și ale vieții contemporane.

Pentru schițarea dezvoltării aproape continuu ascendente și multilaterale a teologiei românești din prima jumătate a veacului nostru și a rezultatelor majore înregistrate, propunem în studiul de față o împărțire tripartită. În ea vrem să se valorifice îndeosebi criteriul dezvoltării învățămîntului nostru bisericesc superior și criteriul fidelității ortodoxe, utilizat cu originalitate și spirit critic. Limitele cronologice cu care lucrăm aici sînt înțelese în realitate ca generație de școală și de realizare științifică majoră.

În prima grupare adoptată, după părerea noastră, pot fi selectați teologii care au răspuns solicitărilor didactice ale momentului lor istoric. Unii dintre ei au dus prin presă un dialog rodnic cu reprezentanții unor curente de gîndire. În tot cazul, ei au ținut legătura cu dascălii și cu idealurile din timpul formării lor științifice sau au devenit, la noi, răsunetul rezolvărilor de acolo. Teologii din a doua pleiadă au în fond aceeași structură inte-

rioară, dovedită în lucrări cu caracter exegetic, istoric, omiletic și pastoral, dar manifestă și interes pentru lărgirea orizontului spiritual sau măcar pentru noi formule interpretative. În sfârșit, la învățații din ultima grupare, tonul adoptat este ferm și declarat ortodox, iar sintezele unora dintre ei pot susține o competiție cel puțin interortodoxă.

1. Preocupări și delimitări ortodoxe

1. Vorbind despre contribuția adusă la progresul studiilor *Noului Testament*, un discipol al său și mare specialist în materie afirma că Pr. prof. dr. VASILE GHEORGHIU (1872—1959), de la universitatea din Cernăuți, «a fost cel dintâi îndrumător al acestor studii pe făgașul adevărat, ortodox și științific»². Caracterizarea elogioasă de mai sus se regăsește și mai târziu, când alt ucenic al său conchide că magistrul «a înzestrat studiile teologice universitare noutestamentare cu lucrări definitive»³. Cum era și de așteptat, după legiuitele studii cerute pentru abilitarea la catedră, profesorul cernăuțean a întocmit cursuri universitare, care — în urma mai multor reeditări litografiate — aveau să se definitiveze în monumentală *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Nou* (Cernăuți, 1929). Lucrarea aceasta este nu numai o sinteză a acumulărilor științifice ale autorului ci și o sinteză ortodoxă. Bibliografia domeniului menționează, înaintea ei, și alte nume, care însă nu s-au impus cu autoritatea acestei cărți românești de isagogie. Pe lângă problemele dificile abordate metodic și rezolvate corect, precum : «frații» Domnului, biografia Sfântului Apostol Iacob, interpretarea *Apocalipsei* etc., pe lângă datele asupra diferitelor traduceri ale *Bibliei*, la care nu s-ar putea adăuga astăzi multe elemente, ea mai interesează pe cercetătorul contemporan și din alt punct de vedere. Ne referim la istoria formării canonului noutestamentar și la cunoștințele criticii de text. Se știe că în afară de ebraistul C. Bickel, de orientalistul Fr. Delitzsch și de mari exegeți contemporani autorului — catolici și protestanți —, Profesorul V. Gheorghiu a audiat și pe Gaspar René Gregory de la catedra de critică a textului cărților noutestamentare din Leipzig. Cu aceasta, el a rămas în legătură tot restul activității. Amîndoi au colaborat la semnarea manuscriselor biblice. Mai multe studii ale învățatului român vor fi dedicate criticii de text și de cronologie biblică⁴. Tot rodul unor astfel de preocupări este și *Novum Testamentum graece cum apparatu critico*, rămas în manuscris. Deși gata pentru tipar încă din anul 1930, lucrarea a fost îmbunătățită mereu după progresul specialității și în raport cu edițiile lui Erwin Nestle, socotite de el încă și mai perfectibile.

Exegeza biblică pe care profesorul cernăuțean a elaborat-o privește Epistolele : *Iuda* (1915), *Romani* (ed. a II-a, 1938) și *Sfînta Evanghelie după Matei* (vol. I, 1925 ; vol. II, 1927 ; vol. III, 1933). O caracteristică a principiilor sale de interpretare biblică : ocolește în chip intenționat arheolo-

2. Diac. dr. Haralambie Roventza, *Studiul Noului Testament la noi în ultimii 50 de ani* (1881-1931), în «Studii teologice», III, (1932), nr. 2, p. 275.

3. Pr. prof. dr. Grigorie Marcu, *Părintele profesor dr. Vasile Gheorghiu*, în «Mitropolia Ardealului», I (1956), nr. 1-2, p. 144.

4. Vezi Pr. prof. Vladimir Prelipceanu, *Profesorul Preot dr. Vasile Gheorghiu*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 1-2, p. 78-91.

gismul, deși autorul a verificat la fața locului datele scripturistice, comparându-le cu realitățile topografice și arheologice de astăzi. Evitînd de asemenea insistența asupra explicațiilor lexicografice și datele de istorie a exegezei, a urmărit surprinderea sensului nemijlocit al textului. Poate că aici ar fi nimerit să relevăm că, datorită adîncirii și sintetizării mai multor aspecte ale studiilor biblice, autorul a reușit să sesizeze unele subtilități ale domeniului, pe care un nespecialist nu le observă totdeauna. Așa au rezultat studii, precum : *Împărăția de «mii de ani» și lupta cea mai de pe urmă* (Apoc. 20, 1-10) (Cernăuți, 1938), *Despre Botezul «cu Spirit Sfînt și cu foc» și darurile harismatice* (Arad, 1929) etc.

Alte cercetări ale autorului privesc cronologia, calendaristica și calculul pascal.

Dar evlavia, modestia, erudiția și rîvna Profesorului V. Gheorghiu nu puteau să nu-l solicite și dincolo de catedra pe care a ilustrat-o. Din această «muncă de amvon» pe care a desfășurat-o au rezultat : o bogată activitate redacțională și de popularizare, conferințe, predici, recenzii. A participat la al II-lea Congres interconfesional al teologilor (Berna, 1930), la tratativele cu anglicanii (București, 1935) și a prezentat un referat la Primul congres de teologie ortodoxă (Atena, 1936).

Ales membru onorar al Academiei Române, el și-a continuat activitatea prin noi cercetări : *Codex Argenteus Uppsaliensis* (București, 1939), *Lectionarul evanghelic din Iași* (ms. 194), (București, 1940) etc.

2. Ținuta academică a studiului biblic și a exegezei științifice de la Cernăuți a fost continuată și îmbogățită de către urmașul său la catedră. Profesorul dr. Iustin Moisescu venea nu numai cu cunoștințe aprofundate de specialitate ci și cu perspectivele largi ale unei culturi generale și de asemenea cu cunoașterea deplină a limbilor clasice și a cîtorva moderne. Complexitatea epocii în care a fost chemat să profeseze, cu deplasarea sensului ei general spre social și activism concret, l-a obligat curînd să abordeze «teme mari». Astfel, bogățiile culturale ale elenismului, din perioada formării universitare la Atena, se regăsesc în studiul *Sfînta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfîntului Ioan Hrisostom* (Cernăuți, 1942). Esențialul acestei lucrări îl constituie prezentarea unui cod de ermeneutică biblică. Ea, însă, a necesitat preliminarilor substanțiale de referințe istorice și filosofice asupra profilului Școlii din Alexandria, a reprezentanților ei și a preocupărilor spirituale de acolo. În cadrul problemei inspirației se cercetează, printre altele, așa-numitele «antologii biblice». În multe cazuri, necunoașterea comentariilor hrisostomice a putut face pe unii semidocti să vadă contradicții între relatările evangheliștilor Matei și Luca, ipoteze te-meinic respinse de către autor.

Cu alt prilej, teologul român a fost determinat de afirmațiile unor critici raționaliști să se dedice și unor preocupări comparatiste. Parabolele Mîntuitorului⁵, cărora le-a închinat un studiu amănunțit, dovedesc o elevată frumusețe și originalitate. Față de literatura sapiențială budistă și iudaică, ele sînt creații unice și nepieritoare.

5. Prof. Iustin Moisescu, *Originalitatea parabolilor Mîntuitorului*, Rimnicu-Vilcii, 1945, 50 p. Vezi Lect. dr. Dorin Oancea, *Coordonate ale activității teologice a Preafericitului Părinte Patriarh Dr. Iustin Moisescu*, în «Biserica Ortodoxă Română», CIII (1985), nr. 7-8, p. 600.

Ca și ierarhia bisericească din epoca apostolică, figura Sfântului Pavel a solicitat mai mulți ani strădaniile învățatului nostru, îndeosebi activitatea sa din cetatea filosofilor antici. «În adevăr, deplina înțelegere a pericopei ateniene din *Faptele Apostolilor* este, în mare parte, dependentă de cunoașterea întregii vieți a Atenei păgâne, în epoca apariției creștinismului»⁶. De aceea, după evidențierea condițiilor politice, sociale și culturale, sînt cercetate afirmațiile și contrazicerile școlilor filosofice, pentru studierea din diferite perspective a temei abordate. Sistemele filosofice, ca și influența religiilor orientale și mai ales a cultelor de misterii, au constituit un fel de «praeparatio evangelica». Frumusețea acestei cercetări vine în primul rînd din importanța temei alese, din exegezele ei sobre și la obiect. Analiza pe texte critice derulează mult înapoi, în timp, și apoi în spațiul european, audierea scriitorilor clasici. Perspectiva orizontală solicită de asemenea pe teologii răsăriteni, fără a neglija pe cei latini și nici pe învățații moderni. Etimologiile explicate științific abundă. De aceea, urmărită cu calități exegetice reale și cu perspective clare, abordate metodic și migălos, activitatea «Apostolului Neamurilor» în Atena a dobîndit noi și valoroase explicitări. Ele contrazic sau completează în citeva rînduri unele afirmații de pînă acum, ca, de exemplu, părerile lui Eduard Norden.

Din aceeași prețuire a frumuseții culturii clasice și bizantine, pe care a posedat-o în grad superior, a rezultat și inițierea colecției de traduceri «Părinți și scriitori bisericești», din care au apărut numeroase volume.

Astfel învățatul român s-a făcut remarcat de către cercetători străini — precum Irenée Hausherr și Antoine Guillaumont — prin pregătirea sa în istoria spiritualității răsăritene⁷ și în dogmatica ortodoxă. Din acest punct de vedere, Patriarhul Iustin poate fi socotit discipolul lui Hristu Andrușoș a cărui *Simbolică* a tradus-o în românește.

Pe lîngă activitatea pastorală și de conducere ierarhică, participarea la zeci de congrese și de întruniri creștine ecumeniste întregește profilul de mare teolog al răposatului Întîistător al Bisericii Ortodoxe Române.

3. Începuturile strălucitei cariere didactice, de cercetare și de educație, pe care o va desfășura *Profesorul dr. Teodor M. Popescu* († 1973) stau sub semnul erudiției și al istoriografiei germane dintre cele două războaie mondiale. Într-unul din studiile publicate atunci, cercetătorul citează reprezentanți ai ei de frunte, ca : J. Burckhardt, Paul Barth, A. Harnack, A. Hauck, E. Troeltsch, Ch. Diehl, subliniindu-se mai întii raportul Bisericii primare cu cultura antică. Se trece apoi la reliefaarea foloaselor generale pe care societatea umană, din Apus și din Răsărit, le-a obținut din punct de vedere spiritual, artistic, dar și economic, social și politic sub influența Evangheliei. Din aceste considerații, în care nu se pun la contribuție și afirmațiile unor curente de gîndire contemporane, autorul conchide într-un mod optimist : «istoria creștinismului a fost o istorie a culturii și, poate, prin acțiunea lui morală și prin caracteru-i de durată, să fie încă totdeauna»⁸.

6. Prof. Iustin Moiescu, *Activitatea Sfîntului Apostol Pavel în Atena*, Iași, 1947, (extras din «Candela»), LVII (1946), p. 61.

7. Vezi A. Guillaumont, *Les «Képhalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962, p. 16 și 42.

8. Prof. univ. Teodor M. Popescu, *Istoria creștinismului ca istorie a culturii*, București, 1927, p. 48.

Reflecțiile de mai sus nu sînt schițate sub presiunea și cu superficialitatea unei penderii de agregat universitar. Ele fac parte dintr-un plan de studii pe durata unei vieți. La aceasta a lucrat din anii începuturilor activității, cînd a avut prilejul să definească «divinul» și «umanul» în vechia istoriografie creștină ori să mediteze asupra unor categorii de harismatici din aceeași epocă. Mai tîrziu, a cercetat apariția și evoluția schismelor și a ereziilor din Biserica primară.

Perioadele și fenomenele istorice asupra cărora erudiția și spiritul critic al marelui învățat s-au exercitat privesc epoca Sfintului Ioan Gură de Aur, a formării Bisericilor necalcedoniene, apoi a căderii Constantinopolului etc. Ca bun discipol al tradiției școlii grecești — cum a rămas în fond — și, în mod special, al fostului Arhiepiscop Hrisostom Papadopoulos — Profesorul T. M. Popescu a meditat îndelung asupra configurației istorice a catolicismului, în comparație cu ortodoxia. Străduindu-se să definească trăsăturile cezaropapismului catolic din trecut, el a studiat contribuția acestuia în producerea Schismei din 1054 și condițiile istorice reale în care s-au încheiat «unirile» cu Roma.

Dintre marile personalități creștine, o profundă admirație, dovedită prin studii substanțiale, i-au stîrnit următoarele : Sfinții Apostoli Petru și Pavel, Origen⁹, Vasile cel Mare, Dionisie Areopagitul, împăratul Justinian I, Patriarhul Fotie¹⁰.

Amintirea gândirii ierarhului umanist de pe scaunul Constantinopolului constituie numai una din piesele simbolice ortodoxo-catolice rămase cu prilejul încercărilor de unire cu Roma. Șirul acestor documente l-a încheiat, în preocupările învățatului român, cunoscuta *Enciclică a Patriarhilor Răsăriteni din 1848* (București, 1935), al cărei text original l-a editat, cu traducerea ei în românește și cu un substanțial studiu introductiv. Poate că aici este locul să menționăm o trăsătură a personalității sale remarcată de către un gazetar al vremii : «are o credință : să biruie, prin propria-i putere, știința din a sa cale»¹¹. Presupunerea exprimată cu prilejul unui strălucit debut academic s-au realizat cu prisosință. Alte studii ale profesorului român au reliefat adevăratele raporturi care trebuie să existe între Biserica Ortodoxă și cele apusene. Pentru o înțelegere din interior a credinței noastre, a fost nevoie să se evedențieze duhul și vitalitatea ei, probate prin selecția obiectivă a istoriei. Se pare că acest gen de cercetări a vizat afirmațiile exclusiviste ale istoriografiei catolice de odinioară, reprezentate prin învățații : A. Palmieri, M. Jugie, S. Tyszkiewicz.

Animat de credință religioasă senină și disciplinată, de vasta sa cultură, Teodor M. Popescu a putut fi și un bun îndrumător al atitudinilor și al raporturilor interconfesionale creștine. De aceea a fost desemnat să reprezinte Biserica noastră la câteva întîlniri academice și la Primul congres de teologie ortodoxă din 1936.

9. Idem, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în «Biserica Ortodoxă Română», 44 (1926), nr. 12, p. 710-718.

10. Idem, *Enciclica lui Fotie către Patriarhii Orientali* (867), în «Studii teologice», I (1930), nr. 2, p. 56-76.

11. Teodor P. Păcescu, *Fotografii ortodoxe*, București, 1930, p. 49.

Erudiția și cultura sistematică, competența sa didactică provenită dintr-o cunoaștere directă și critică a izvoarelor, precum și informația în specialitate, la zi, pot fi regăsite și astăzi în manualul de *Istorie bisericească universală* (2 vol., București, 1956), publicat de el împreună cu alți specialiști ai catedrei.

Portretul intelectual al Prof. dr. Teodor M. Popescu trebuie întregit cu profilul său de teolog laic, luminat de dragoste și de modestie. În această ipostază, el a cinstit preoția, educînd neobosit atîtea generații de studenți. Aceștoră le precizează într-un editorial: «o Facultate de Teologie nu pregătește atît pentru o carieră numai, sau o funcție, în înțeles de obișnuit, cît desăvîrșește pentru o misiune, care e pe pămînt cea mai sfîntă, cea mai grea desigur, dar și cea mai frumoasă»¹².

4. *Profesorul Pr. Ioan Mihălcescu* (devenit în 1939 Mitropolitul Irineu al Moldovei și Sucevei) s-a făcut cunoscut lumii științifice de peste hotare înainte de a funcționa la Universitatea din București. Este epoca studiilor pentru doctorat la Berlin și la Leipzig. Pentru a depăși contrarietatea pe care mediul protestant i-a provocat-o în acești ani, determinîndu-i totodată o puternică reacție de apărare și afirmare a credinței sale de acasă, tînărul aspirant ia o hotărîre într-adevăr curajoasă: să alcătuiască mai multe lucrări, care să convingă și pe adepții studiului confesiunilor comparate al lui A. Harnack de superioritatea Ortodoxiei. Așa au apărut *Θρησκεία Ὁρθοδοξίας*. Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der Griechisch-Orientalischen Kirche im Originaltext (Leipzig, 1904) și prima ediție a sintezei sale refăcute *La théologie Symbolique* (București, 1932). Cum teza de doctorat, prezentată în Germania, privea filosofia religioasă a unui corifeu al protestantismului francez liberal, profesorul român a căutat și mai tîrziu să adîncească această teologie și îndeosebi pe cea calvină.

Numit titular al catedrei de Teologie Dogmatică și Simbolică, el are prilejul să desfășoare o activitate prodigioasă. Mărturie despre puterea sa de muncă neobișnuită și despre vastitatea cunoștințelor acumulate stau cele 540 de lucrări care, împreună cu manuscrisele rămase, însumează un total de 150.000 de pagini. Această activitate științifică și publicistică tratează mai întîi disciplinele incluse în programul catedrei pe care a ilustrat-o. De la Apologetică la Istoria religiilor, de la manualul secundar la tratatul academic, ele sînt aproape egal reprezentate. Dacă amintim și preocupările pentru cercetarea lucrărilor altor specialități: *Acatistul, Prohodul, Visul Maicii Domnului* (a editat și un frumos *Liturghier* cu piesele neobizantine ale pictorului George Rusu și un *Nou Testament* cu o traducere în colaborare) și nenumăratele manuale (rămase clasice în învățămîntul mediu), putem afirma că acest învățat este un N. Iorga al teologiei românești.

În cadrul primei discipline a specialității sale a definitivat un curs și a publicat numeroase articole. Urmașul său la catedră le apreciază și le enumeră astfel: «*Cinstirea Sfinților*, în «Biserica Ortodoxă Română»

12. Prof. Teodor M. Popescu, *Preocupări și îndemnuri pentru studenții noștri*, în «Raze de lumină», I (1929), nr. 5, p. 299.

(1924-1925), *Rezumatul cursului său* (litografiat prima oară de Preotul C. Provian și a doua oară de Pr. Gh. Tilea), *Dogma soteriologică și Cursul său ultim, nepublicat*¹³.

Începînd cariera științifică îndeosebi cu probleme de simbolică dogmatică, Ioan Mihălcescu a evitat să dea și o sinteză de teologie dogmatică, deși *Catehismul* său a rămas clasic. De asemenea el s-a îngrijit de întocmirea manualelor și a antologiilor de texte educative. Ezitarea aceasta poate să aibă și o altă explicație pe care unii contemporani au indicat-o cu timiditate, dar pe care urmașii o afirmă ca pe o certitudine. Străduindu-se să mențină o metodă rațională și simbolică, utilizată în chip clasic de Sfîntul Chiril al Ierusalimului, profesorul nu a putut evita un anumit conflict cu spiritualitatea ortodoxă patristică. Stîngăcia poate fi surprinsă într-un fel în polemica teologică purtată odinioară cu Preotul profesor Ștefan Zankov și mai ales în conferințele despre viața duhovnicească a Bisericii sale. Oricum, metoda pe care el a întrebunțat-o a contribuit la constituirea unei mai vii conștiințe de sine a Ortodoxei în fața mentalității protestante, fără a arăta întotdeauna și ce este ea.

Dar viitorul mitropolit al Moldovei a rămas un vestit teolog al vremii sale și prin punerea problemelor contemporane pe care s-a străduit să le rezolve prin lucrări apologetice variate și extinse. Unele dintre ele au fost reluate și definitivitate într-un volum cu titlu sugestiv¹⁴. Cele rămase răspîndite prin diferite publicații ale epocii privesc raportul religiei cu morala, cu filosofia, cu arta, cu știința. Istoricitatea Mîntuitorului, învierea și alte minuni ale persoanei Sale au reținut ani în șir atenția apologetului. Prin ele, preocupările acestuia se interferează cu cercetări aprofundate de studiu biblic. Cosmogonia popoarelor din Antichitate de asemenea l-a atras. Totuși, în afara volumului I, cursul său de teologie fundamentală a rămas în manuscris.

Încurajat de buna primire în cercurile bisericești și în cele laice a problemelor apologetice, teologul de la București a prezentat frecvent și unele noutăți ale Istoriei religiilor. După ce discută problema religiei, cursul său tipărit de teologie fundamentală trece la expunerea chestiunilor care astăzi aparțin precis celeilalte discipline. L-au mai atras religia popoarelor vechi, starea etico-filosofică a grecilor și a romanilor în timpul întrupării Mîntuitorului, morala și cultul evreilor, credința mahomedanilor. Sinteza tuturor aprofundărilor sale o va constitui *Istoria religiilor lumii* (București, 1946). Tratatul, realizat mai mult ca o istorie a culturii umane, este astăzi depășit la români de acelea pe care le-au elaborat Mircea Eliade și Diac. prof. dr. Emilian Vasilescu. El a dat imbold dezvoltării specialității, dar și o configurație distinctă în raport cu disciplinele înrudite. Transpunerea în românește a unora dintre capodoperele religioase ale Antichității i-a adus și un binemeritat renume printre orientaliști¹⁵.

13. Prof. dr. N. Chișescu și Pr. prof. D. Radu, *Catedra de Dogmatică, Teologie fundamentală și Istoria religiilor*, în «Studii teologice», XXXIII (1981), nr. 7-10, p. 551.

14. Irineu, Mitropolitul Moldovei, *Teologia luptătoare*, București, 1941.

15. Vezi Diac. prof. Emilian Vasilescu, *Orientalistica română*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 4, p. 627.

Traducerile din operele Sfinților Părinți pe care le-a efectuat sau le-a încurajat, precum și activitatea sa ecumenistă, întregesc în chip fericit imaginea personalității celui ce a rămas «un titan al teologiei ortodoxe românești, înălțat prin muncă și nemuritor prin opera lăsată!»¹⁶.

5. În ciuda calităților sale intelectuale, a cunoașterii mai multor limbi moderne din Apusul și din Răsăritul Europei și a unei puteri de muncă excepționale, de la *Arhim. Iuliu Scriban* nu au rămas voluminoase lucrări teoretice de teologie. Activitatea sa s-a materializat în peste 30 de lucrări și mai multe mii de articole, pentru care a fost numit un «stup al scrisului bisericesc»¹⁷. În afara disciplinelor eminentamente practice din învățămîntul în care a activat, poate și temperamentul său constituie o cauză explicativă a faptului. Așa îi zugrăvește personalitatea și posteritatea: «A fost un îndrumător, un călăuzitor și, de aceea, un luptător și un polemist. A fost purtătorul de cuvînt al Bisericii în toate problemele de ordin social, cultural și religios ale vremii sale, îndrumînd și învățînd cu convingere și înțelepciune»¹⁸. De aceea, poate că cea mai nimerită creionare a meritelor și a muncii sale ar fi reliefaarea eforturilor pe care le-a depus în domeniile în care s-a și distins: cultural, bisericesc și teologic.

Născut într-o familie de intelectuali, viitorul arhimandrit purta în suflet nu numai optimismul și credința căminului părintesc ci și amintirea și bunele tradiții ale unchilor săi, arhieriei Neofit și Filaret Scriban. Temperament tumultuos și personalitate complexă, el este curînd remarcat și trimis ca slujitor al capelei române din Baden-Baden. Aici își adîncește formația culturală și teologică, apoi călătorește și-si stringe o bogată bibliotecă. Toate acestea vor concura la obținerea doctoratului în teologie (1919). În noua sa lucrare academică se analizează unele cărți de cultivare a evlaviei, mai ales apusene, precum: *Urmarea lui Hristos, Călătoria creștinului* etc. Dar zestrea spirituală acumulată la parohia de peste hotare însemna în primul rînd folos și îndemn pentru cei de acasă. Ba ea îl ajută să pună în lumină marile sale daruri de pedagog, de combatere a relelor sociale, de disciplinare a membrilor periferici ai Bisericii. Reportajele, impresiile și articolele pe care le trimitea periodicelor din țară, știrile despre societățile religioase apusene și despre unele evenimente din catolicism se întregeau cu îndemnuri pentru o mai constantă credință ortodoxă și cu îndrumări pastorale pentru preoți.

Cînd devine director al Seminarului Central din București, stadiul înfărmării sale culturale îl ajută în chip eminent să formeze pe tinerii seminariști cu pasiune, disciplină și entuziasm pentru cunoașterea viitoarei lor misiuni pastorale.

După primul război mondial, Arhimandritul Iuliu Scriban își extinde vocația și activitatea de îndrumător și animator în cuprinsul întregii noastre țări unificate și independente. Ca secretar de redacție al revistei centrale «Biserica Ortodoxă Română», cercetătorul neobosit și încurajatorul

16. Pr. prof. N. C. Buzescu, *Profesorul de Teologie și Mitropolitul Ioan-Irineu Mihălcescu*. O sută de ani de la nașterea sa, în «Biserica Ortodoxă Română», XCIII (1975), nr. 1-2, p. 119.

17. Teodor P. Păcescu, *Ibid.*, p. 15.

18. Pr. prof. I. Constantinescu, *Arhimandritul Iuliu Scriban (1878-1949)*. în «Studiile teologice», XXVIII (1976), nr. 7-10, p. 743.

lucrărilor altora își dovedește întreaga lărgime de vederi, spiritul nou de care era animat, receptivitatea pentru nevoile de moment și de perspectivă ale clerului nostru.

Desigur că nu putem enumera aici toate obiectivele pe care le-a îndeplinit de la tribuna în care îl situaseră darurile sale intelectuale și cerințele epocii. Amintim doar misionarismul său pentru o prezență românească mai activă la Locurile Sfinte și pledoaria pentru unitatea Bisericii, în mod special pentru o apropiere ortodoxă de Comuniunea anglicană. Legea pentru unificarea bisericăscă a tuturor provinciilor românești, lămuririle în problema reformei calendarului, combaterea dezbinării provocate de uniție la noi îi datorează enorm. De-a lungul anilor, activitatea sa publicistică prezintă punctul de vedere creștin și românesc în chestiuni de largă interogație socială : cremațiunea, concordatul cu Vaticanul, repausul duminical, beția, jocurile de noroc, filmele și literatura imorală, puritatea limbii românești.

Din anul 1928, Arhimandritul Scriban funcționează ca profesor la Facultatea de Teologie din Chișinău. Ca și în cazul seminaristilor de odinioară, prelegerile sale devin adevărate conferințe, într-atît de bogate erau punctele de vedere prezentate, largile orizonturi culturale, ca și personalitatea didactică și pedagogică a vorbitorului. Studenții erau ținuți la curent cu mișcările pastorale și cu direcțiile teologice din alte țări, după cum și profesorul lor urmărea toate achizițiile noi ale specialității. Rolul preotului în societatea românească dintre cele două războaie mondiale se putea valida ușor prin reconsiderarea idealului culturii multilaterale, a activității sale sociale și a fugii de laicizare. Monahii de asemenea trebuiau să se mențină pe picururile evlaviei, virtuții și spiritualității. Pentru trezirea energiilor creatoare și pentru evanghelizarea obștii, episcopii urmau să se înalțe dincolo de îndatoririle administrative și să-și făurească un ideal de credință dinamică și de meditație sfîntă asupra cursului vieții cotidiene.

Din toate speciile literaturii moral-religioase la îndemîna oricui, *Sfînta Scriptură* era socotită — ca întotdeauna — cel mai indicat mijloc pentru înfăptuirea unui înalt ideal duhovnicesc. De aceea, prin numeroase studii și comentarii, el a popularizat-o printre credincioșii ortodocși, fapt care i-a adus un merit printre specialiștii români în studiul *Noului Testament*.

După cum în domeniul pastoral, autorul nostru s-a străduit să introducă metode noi pentru o activitate bisericească vie și modernă, tot așa în omiletică a lăsat piese model (*Predici pentru popor*, București, 1904; mai multe ediții) și medalioane de mari predicatori : Franck Thomas, Spurgeon, Filaret al Moscovei, Pêre Samson ¹⁹.

O valoare indiscutabilă a avut și *Cursul de teologie morală* (București, 1921).

Ca teolog multilateral și-a pus problema liberului arbitru și a certitudinii în credință. A apărat adevărul învierii Mîntuitorului și, în general, dumnezeirea persoanei Sale. A reliefat superioritatea creștinismului care a creat pe sfinți și a cultivat un suflet echilibrat. În mai multe rînduri, Ar-

19. Acestea au fost strînse în volumul *Privești din cîmpul omileticii*, București, 1936.

himandritul Iuliu Scriban propune principii științifice pentru editarea *Bibliei*. Privitor la structura Bisericii și la poziția ierarhiei ortodoxe, el este adeptul convins al direcției tradiționale. De aceea, la primul Congres de teologie ortodoxă (1936), a fost singurul delegat care s-a ridicat împotriva teoriei sobornicității în forma în care a teoretizat-o A. S. Homiakov, intuind astfel etosul filosofiei romantice germane care îi stă la bază.

Dintre foarte numeroasele întruniri interortodoxe și ecumenice la care a participat, amintim : Constantinopol (1923), Stockholm (1925), Belgrad și Paris (1930), Oxford (1937) etc.

2. Căutări ale unor noi orizonturi spirituale

1. Disciplinele studiului biblic din perioada care ne preocupă amințesc la loc de frunte contribuțiile științifice ale neliniștitei și originalei personalități a scriitorului *Gala Galaction*. Am numit astfel pe Profesorul universitar Grigore Pișculescu, preot și literat promovat mai târziu printre «nemuritorii» Academiei Republicii Populare Române. «În Gala Galaction Ortodoxia română are un simbol de grandoare și smerenie, de slujire preoțească, intelectuală și artistică»²⁰.

Într-adevăr, se pare că două amănunte biografice au avut o influență deosebită asupra evoluției sufletești a distinsului creator. Ne gândim la popasul de câteva săptămîni la mănăstirile moldovene din vara anului 1899, urmat de hotărîrea lui pentru o viață de credință și de studii teologice încheiate cu diploma de doctor, și la idealul primirii preoției, împlinit în anul 1922. Cele două evenimente delimitează în general și două etape sufletești cu preocupările majore corespunzătoare.

Apostolatul preoției lui Gala Galaction începe cu mult înainte de data hirotonirii lui. Este vorba de acea necesitate sufletească a scriitorului de a evidenția temeiurile credinței ortodoxe și ale vieții creștine, în special, nu numai cu mintea ci și cu inima sa de teolog, de propovăduirea predicatorului itinerant și de patosul «cu timp și fără timp» al conferențiarului laic. Sub vălul diafan al genului *Scrisorilor către Simforoză* (București, 1930) și mai târziu în numeroasele foiletoane, specialistul poate identifica severe probleme teologice prezentate literar. S-a afirmat cu dreptate că una din formele permanente de manifestare a apostolatului și deci ale preoției sale a constituit-o literatura. Beletristica acestui teolog cuprinde multe citate biblice și o întregă viziune creștină despre lume, pentru că ea este un anumit gen de tâlcuire a *Sfintei Scripturi*. Gala Galaction, teolog al veacului al XX-lea, a fost «chemat să scrie pentru aceste vremuri un comentariu trăit al Revoluției creștine»²¹.

Dintre studiile de specialitate și de pură exegeză pot fi amintite *Sfîntul Apostol Pavel și proconsulul Galion, Inscriptia de la Delphi, Piatra din capul unghiului, De la «mormîntul gol» la porțile Damascului* etc.

20. Pr. prof. Dumitru Radu, *Reflecții și considerații asupra activității Facultății și Institutului de Teologie din București*, în «Studii teologice», XXXIV (1982), nr. 1-2, p. 15.

21. Pr. prof. Sebastian Chilea, *Teologie și literatură la Gala Galaction*, în «Mitropolia Olteniei», XXX (1978), nr. 7-8, p. 549.

Tot atîta revărsare de har și de învăluire artistică au avut întreținerile cu studenții, alocuțiile și întreaga asistență duhovnicească orală, menită să ducă la formarea conștiinței profești și a devotamentului teologic.

«Să aducem în inima și în viața poporului românesc *Sfînta Scriptură* și eterna auroră care înconjoară chipul lui Iisus Hristos» — îndeamnă el într-una din scrisorile sale literare. Pentru atingerea acestui scop al devoțiunii de o viață, Gala Galaction s-a documentat, a studiat și s-a întărit în credință mai mult de două decenii, după absolvirea liceului. Tot cam atît timp s-a scurs de la începerea efectivă a traducerii *Noului Testament* (1920) pînă la transpunerea completă în românește a Cuvîntului dumnezeiesc. În ciuda vastei sale culturi teologice, a cunoașterii mai multor limbi vechi și moderne, a teoriilor estetice, a graiului strămoșesc, a simțului literar înnăscut, scriitorul se hotărăște să publice *Biblia* în limba română (1936), numai în colaborare. Este o versiune literară în care traducătorul recrează textul prin îmbinarea armonioasă a arhaismului cu neologismul, sugerînd astfel o intensă atmosferă religioasă cu armonia ei specifică²². Calitățile ei literare și doctrinare sînt evidente și acestea au fost recunoscute, în general, la vremea respectivă ca o modernizare a vechiului nostru limbaj biblic. Reeditările, ca și fragmentele publicate anterior de probă, precum și întreaga acțiune de mobilizare a opiniei publice culturale au cerut autorului multă energie, competență și erudiție. Pledoaria talmăcitorului pentru dreptul originalului ebraic este de asemenea cunoscută.

2. Întors de la studiile de specializare la Universitatea din Viena, poetul și gazetarul *Nichifor Crainic* (1889-1972) este încadrat la 1 noiembrie 1926 la Facultatea de Teologie din Chișinău și mai tîrziu la aceea din București. Catedra nou-înființată poartă numele, în formula ei completă, de Istoria literaturii bisericești și religioase moderne. Ca oricare începător al domeniului, el se mulțumește în fapt cu generalitățile culturale și teologice despre gînditorii ruși ai veacului trecut. Am numit pe cei mai importanți : Gogol, Kireevski, Leontiev. Dacă pe A. S. Homiakov îl explică în optica occidentală, pe F. M. Dostoievski îl interpretează cu profunzime, publicînd despre el un eseu remarcabil.

Cunoștințele la care îl obliga profilul specialității didactice vor fi completate și adîncite mai tîrziu, în perspective comparatiste, în cursul despre mistica germană medievală.

Pentru a surprinde cugetarea teologică a lui Nichifor Crainic în toată întinderea ei, trebuie să pornim de la o intuiție a sa fundamentală. Încă de la preluarea catedrei de Apologetică și Dogmatică, acesta constata că teologia românească de atunci nu era pe deplin legată de preocupările spirituale patristice. Convingerea îl va determina să reia concepțiile *Filocaliei* și ale Sfinților Părinți, dintre care o evlavie deosebită a arătat-o Areopagitului. În concordanță cu aceste izvoare, noțiunea de Biserică a teologului nostru va dobîndi o îmbogățire cu aspectul pancosmic. Instituția mîntuirii este mediul desăvîrșirii credincioșilor prin harul necreat izvorît din Hristos, Mîntuitorul lumii. Dar aceasta din urmă prezintă diferite categorii de

22. Vezi Pr. Gheorghe I. Drăgulin, *Traducerile biblice ale lui Gala Galaction și preluarea lor în cultura română*, în «Glasul Bisericii», XXX (1971), nr. 11-12, p. 1105.

făpturi asupra cărora coboară razele și darurile dumnezeiești. De asemenea Biserica nu este numai «cosmosul organizat» ci și evidența iubirii și a frumuseții divine.

Asupra acestor chestiuni de eclesiologie, de soteriologie și de estetică teologică, armonios îmbinate, Nichifor Crainic a zăbovit îndelung. Preocupările apologetice l-au purtat apoi asupra întrebărilor creației din nimic, a intrupării Logosului, a raportului dintre revelație și rațiune etc.

Cel de al doilea aspect al teologhisirii sale privește strădanile sufletului pe treptele urcușului duhovnicesc pînă la unirea cu Dumnezeu. Aici se însumează toate preocupările și sistematizările de spiritualitate ortodoxă pe care le-a urmărit. «Nichifor Crainic e cel dintii care e preocupat în teologia românească nu de stadiul comun al vieții creștine, ci de virfurile ei ce ard în lumina dumnezeiască»²³. Este incontestabil că pledoaria sa pentru un curent de viață spirituală sănătoasă era cerut și așteptat într-o epocă în care sufletului uman i se impuneau în mod abuziv categoriile subconștientului ori acelea ale inconștientului. O rezolvare mai puțin fericită au propus-o unele dintre considerațiile sale asupra formelor de cultură românească și a prezenței Ortodoxiei în societatea modernă, considerații care nu țin seama suficient de factorii contemporani : organizarea socială, vitalitatea ideologiei progresiste etc.²⁴. Totuși criticul de odinioară a putut identifica în cultura noastră și în spiritualitatea ei ortodoxă anumite categorii sufletești proprii — cum este cazul cu delimitarea paisianismului. Prin opera lui poetică, Nichifor Crainic a adus bogăția, prospețimea religioasă și optimismul autohton. De asemenea prin revista «Gîndirea», pe care a condus-o aproape trei decenii, el a invitat la un dialog fecund asupra formelor de cultură cu care Ortodoxia a venit în atingere : filosofie, artă, literatură, știință. De aceea — cum constată un cercetător recent²⁵ — revista a izbutit «să impună un stil în stare a da efectiv o expresie spiritualității naționale, și nu pitorescului ieftin».

Caracterizarea aceasta din domeniul culturii confirmă statutul de mare creator al teologului, care i-a fost recunoscut, în general, chiar din epocă.

3. *Pr. prof. dr. Petru Rezuș* (născut la 22 iunie 1913) se străduiește la începuturile sale științifice să transforme o neșansă într-o situație de provincialism creator. Doctor în teologie «magna cum laude» și specializat la Strasburg, la Oxford, la Cambridge și la Viena, el nu reușește să fie utilizat deocamdată decît la catedra de Teologie Dogmatică și de Teologie fundamentală de la fosta Academiei Teologice de la Caransebeș. Primele sale lucrări reflectă preocupări legate de specialitatea catedrei amintite la început. Ele apar cu o regularitate de un volum pe an : *Dezvoltarea dogmatică* (Cernăuți, 1938), *Tradiția dogmatică ortodoxă* (Caransebeș, 1939), *Aspecte soteriologice* (ibid.), *Aghiologia ortodoxă* (Caransebeș, 1940), *Despre Duhul Sfînt* (Sibiu, 1941) etc. Din simpla enumerare a titlurilor se pot deduce năzuința îmbrățișării integrale a temelor alese și orizontul larg în

23. Pr. prof. D. Stăniloae, *Opera teologică a lui Nichifor Crainic*, în «Gîndirea», XIX (1940), nr. 4, p. 270.

24. Vezi D. Micu, *Gîndirea și gîndirismul*. București, 1975, p. 997.

25. Ov. S. Crohmălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale*, vol. I, București, 1967, p. 89.

rezolvarea lor, după utilizarea unei întinse informații spre evidențierea punctului de vedere ortodox. Remarcabilă este și năzuința spre sinteză a autorului, relativ tânăr pe atunci. Se întâlnește la el spiritul clasic al școlii teologice cernăuțene, după care superioritatea poziției ortodoxe reiese mai mult din afirmațiile cercetătorilor decât din realitățile organice și spirituale pe care le prezintă. Profesorul însuși pare că a năzuit mereu după spiritul Sfinților Părinți, căci îl vedem neconținut preocupat de noile rezultate ale domeniului și aceasta în comparație cu teologia celorlalte ramuri creștine de azi.

Încă din anul 1944 avea redactate șase volume de teologie dogmatică ortodoxă (ca și *Istoria dogmelor*) din care nu a reușit să tipărească decât partea introductivă. Împletind expunerea dogmatică cu istoria dogmelor, autorul se dovedește ferm în privința adevărului rezolvărilor doctrinare ale Sinoadelor Ecumenice. Un merit al său, în cadrul acestor preocupări, îl constituie punerea problemei teologumenelor ortodoxe și reliefația poziției sănătoase a Bisericii noastre față de ea. Alte contribuții notabile au fost publicate în revista «Altarul Banatului» pe care a și întemeiat-o. Experiența de redactor-șef de aici o va folosi în aceeași calitate la periodicele «Studii teologice» și «Ortodoxia» de la București. O contribuție și mai prestigioasă a adus Pr. prof. Petru Rezuș în câmpul Teologiei Fundamentale, disciplină care are drept instrument principal de lucru rațiunea. Față de înaintașii săi de mare renume în specialitate, el are meritul tipăririi la noi a primului curs cu acest nume. În 1955, lucrarea (o nouă ediție, rămasă în manuscris) este reluată și completată cu noi capitole, precum acela despre combaterea superstițiilor și a tuturor formelor de ocultism. Revistele mitropolitane și patriarhale cuprind apoi un număr de aproximativ 130 de articole cu aceeași problematică, tratate după metode interdisciplinare și interconfesionale. De o statornică prețuire s-au bucurat în aceste studii problema religiei, a revelației divine, a persoanei istorice a Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Asupra contribuțiilor sale la cultivarea printre teologi a istoriei religiilor (din care a rămas în manuscris, pregătit pentru tipar, un manual) nu zăbovim. Nu stăruim nici asupra atitudinii ecumeniste, mereu reînnoite a autorului, care se dovedește un adept al abordării doctrinare a fenomenului²⁶.

Ca și cum nu ar fi aflat o deplină satisfacție în domeniul său didactic, unde nu se vede o distincție clară între noțiunea «teologiei fundamentale» și aceea a «apologeticii», Pr. prof. Petru Rezuș a abordat și alte specialități: psihologie religioasă, istorie națională și bizantinologie, pastorală literatură. Astfel într-unul din studiile închinat lui Ion Creangă, teologul nostru reflectează în stilul exegezelor lui Mircea Eliade: «Tipologia preferată de Gh. Asachi (...) este înlocuită de tipologia țăranilor autentici, cu probleme familiale și sociale specifice mediului rural, care ne indică preocupări cu munca zilnică, cu școala, cu biserica, cu viața, cu dragostea și cu

26. Vezi Pr. prof. Petru Rezuș, *Circulația dogmatică interconfesională*, în «Altarul Banatului», Caransebeș, I (1944), nr. 9-10, p. 340-367; idem, *Filosofia confesiunilor creștine*, Caransebeș, 1944; idem, *Teologi, probleme și curente noi în protestantismul contemporan*, în «Studii teologice», XIX (1967), nr. 5-6, p. 247-275.

moartea, vădind o înțelepciune arhaică, moștenită și deprinsă pînă la a deveni paremiologică» (p. 98). Pe lângă cele cinci volume de versuri, numeroase nuvele, romane istorice și de literatură pentru copii, pe lângă culegerile de folclor publicate (12 volume de *Memorii* au rămas în manuscris, aceeași pătrundere și erudiție o cuprinde și masiva lucrare de exegeză poetică *Mihai Eminescu. Mit și adevăr* (București, 1983)²⁷.

Recunoașterea muncii prodigioase, pe diferite planuri ale culturii contemporane, pe care P. C. pr. prof. Petru Rezuș a desfășurat-o în atâtea domenii de activitate, s-a făcut și prin alegerea sa ca membru titular al Uniunii Scriitorilor Români.

Distinsul scriitor are acum în curs de tipărire volumul cu cuprins teologic *Mîntuitorul nostru Iisus Hristos*.

3. Noi adînciri și sinteze ortodoxe

1. Cariera științifică a *Pr. prof. dr. Milan-Pavel Șesan* (1910-1981) echivalează în general cu ilustrarea și justificarea unui mit al tradiției de familie. Născut și educat în parte la Praga, de către părinți intelectuali, el a avut curînd în fața ochilor modelul acestora, atracția studiilor clasice, diversitatea limbilor și a credințelor. Sub impulsul realităților amintite și a unei naturi mistuite de cunoaștere, înzestratul tînăr a cucerit curînd titlul științific al celor două doctorate.

Activitatea didactică o începe la Facultatea de Teologie din Cernăuți și o continuă, în cea mai mare parte din viață, la Sibiu. Cu cunoașterea atitor limbi vechi și moderne, multe din ele est-europene, cu adîncirea izvoarelor printr-un fel de «divinație» specifică, totdeauna la curent cu ultimele noutăți în urma a numeroase călătorii (a deținut din 1950 o rubrică bibliografică la «Byzantinoslavica»), Profesorul Milan Șesan era menit să dea la lumină cercetări autentice și aprofundate. În această privință, biograful²⁸ conchide că el are o operă de «peste 3000 de titluri publicate sub semnătura sa». Sub imperiul realităților vieții din copilărie, primele sale studii se referă la chestiuni de istorie a Bisericilor slave, în special la problema chirilo-metodiană și la aceea a husitismului ceh.

O altă categorie a cercetărilor pe care le-a întreprins privesc Ortodoxia, Biserica și teologia ei și, în general, disciplina bizantinologiei. Sînt deosebit de impresionante — în cazul acestui învățat născut pe meleguri îndepărtate — fidelitatea sa față de mesajul integral al Bisericii neîmpărțite, precum și prețuirea statornică a tradițiilor bizantino-române. Din asemenea preocupări a publicat numeroase articole despre noțiunea de «ortodoxie», circulația și sensul ei în Răsărit și în Apus, despre cinstirea sfintelor icoane, despre epoca postpatristică, despre sinodalitate ș.a. De aceea, a fost pe deplin îndreptățit să redacteze volumul *Die orthodoxe Kirche vom Jahre 1054 bis heute* (Lausanne, 1969, p. 73-129 din colecția *Le monde religieux*).

27. Vezi Marian Popa, *Dicționar de literatură română contemporană*, ed. a II-a, București, 1977, p. 474; Pr. dr. Gheorghe I. Drăgulin și Prof. Augustina Drăgulin, *P. C. Pr. prof. Petru Rezuș la a 75-a aniversare* (1913-22 iunie-1988), în «Mitropolia Olteniei», XL (1988), nr. 3, p. 72-82 (și bibliografia pentru ilustrarea activității sărbătoritului).

28. Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *In memoriam : Preotul profesor dr. Milan Șesan*, în «Studii teologice», XXXIII (1981), nr. 7-10, p. 622.

Evenimentele și personalitățile ale căror nume amintesc dureroasa sfișiere a creștinismului de astăzi au reținut de asemenea atenția recunoscutilui istoric bisericesc, în scopul proiectării a noi lumini : problema Iliricului, Schisma din 1054, Sfântul Patriarh Fotie al Constantinopolului, Reforma protestantă, Ieronim de Praga, uniaticismul, concordatul. Sinteza acestor aprofundări științifice o oferă *Istoria bisericească universală*, manual universitar în două volume, și ajunsă la ediția a II-a (București, 1975 și 1988, în colaborare).

Ca o contribuție originală în domeniul istoriei culturii naționale amintim studiile despre începuturile și organizarea bisericească a creștinismului «vechi carpatic» și despre teoria «autohtonă» în problema limbii liturgice românești ²⁹.

Marile discuții ecumeniste și bunele relații intercreștine au aflat în Pr. prof. Milan Šesan un militant calificat, iubitor de pace și colaborare între popoare. În sprijinul acestor afirmații pot fi citate numeroasele sale participări la congrese străine, precum și următoarele articole, apărute în țară și câteva în străinătate : *Comenius și românii*, *Leibnitz și Cantemir*, *Din relațiile româno-cehoslovice* și *Din relațiile anglicano-ortodoxe*.

2. Cele două doctorate — în științele filologiei clasice și în teologie — i-au înlesnit Pr. prof. Ioan G. Coman (născut în 1902) să desfășoare o strălucită carieră didactică și de îndrumare pastorală ; i-au permis de asemenea «să peregrineze» prin mai multe sectoare ale erudiției și ale teologiei. Desigur că profilul primei specializări l-a atras mai mult la început. Marele învățat i-a dedicat pagini și volume substanțiale, oprindu-se asupra unor eroi și autori ai Antichității și chiar ai Renașterii : Prometeu, Homer, Orfeu, Eschil, Plathon.

Pentru a sugera competența și tot patosul autorului pentru disciplina aceasta care te fascinează prin frumusețe, claritate, armonie și erudiție, cităm numai titlul unuia din volumele sale, apărut sub egida Academiei Române : *Miracolul clasic* (București, 1940).

Cronologic, înainte de chestiunile de cultură clasică, studiul religiilor de misterii a constituit un adevărat miraj pentru profesorul român. O diplomă în această disciplină poseda încă din perioada specializării la Universitatea din Strasburg. Asemănările între orfism și religia egipteană în unele probleme de eshatologie individuală și critică situații orfismului în raport cu creștinismul pe care o făcuse Vitorio Macchioro se dovedesc nu numai obiecte de studiu ; ele vorbesc de o anumită ambianță și emulație. Ne gândim la școala din jurul revistei specializate «Zalmoxis» (1938-1942) pe care a înființat-o Mircea Eliade la București cu concursul mai multor colaboratori din țară și din străinătate.

Acestei influențe fructuoase îi datorăm contribuțiile temeinice, reluate și completate în zilele noastre, pe care Pr. prof. Ioan G. Coman le-a publicat despre sciți, despre Zalmoxis și despre Deceneu. Ele i-au dobândit un nume printre cunoscătorii religiei grecilor și aceea a geto-dacilor ³⁰.

29. Prof. univ. dr. Ștefan Ștefănescu și colab., *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, 1978, p. 314.

30. Vezi Diac. prof. Emilian Vasilescu, *Studiul Istoriei religiilor în România*, în «Studii teologice», XI (1959), nr. 1-2, p. 102-104.

Hirotonirea autorului și chemarea lui la o catedră din învățămîntul teologic l-au determinat să nu mai oscileze între studiile clasice, de istorie a religiilor și de bizantinologie, ci să se întoarcă la vocația și la opțiunea din tinerețe. Ca primul specialist patrolog în sensul plener al noțiunii, de la noi, el a elaborat lucrări despre marile personalități creștine din Răsărit și din Apus: Justin Martirul și Filozoful, Origen, marii Capadocieni, Ioan Gură de Aur, Tertulian, Ciprian, Augustin. În altele analizează și compară învățăturile Sfinților Părinți cu concluziile științifice de astăzi referitoare la următoarele virtuți și vicii: credința, pacea, prietenia, înțelepciunea, mila, răbdarea, solidaritatea, invidia, sclavia, bogăția etc.

Deschizător de drumuri în specialitatea la care a fost chemat, Pr. prof. Ioan G. Coman a adîncit, mai ales în lumina Sfintei Tradiții, numeroase puncte de credință ortodoxă — de la adevărul Cuvîntului întrupat și al Preasfintei Treimi pînă la acela al existenței Răului și al problemelor de duhovnicie³¹.

O mențiune de cinste și de prioritate i se cuvine, o dată mai mult, pentru strădaniile sale de întemeiere științifică a unei patrologii cu conținut românesc. Volumul *Scriitori bisericești din epoca străromână* (București, 1979) sintetizează tocmai aceste preocupări. În ciuda unor analogii doar poetice și a cîtorva ipoteze care au nevoie de confirmare prin noi documente, efiigiile unor «sciți» (Teotim de Tomis, Ioan Cassian sau Dionisie Smeritul) apar just conturate, deși perfectibile.

O caracteristică a activității științifice a distinsului profesor român o constituie grija sa de a lăsa sinteze pentru fiecare din grupele de studii pe care le-a frecventat³². Reluările din vremea maturității pun accentul pe expunerea doctrinară patristică, fapt care le înlătură un anumit iz psihologizat de simplă cercetare literară creștină. Remarca aceasta vrea să arate totodată și depășirea utilizării capitolelor respective din dicționarele teologice catolice pe care a practicat-o, uneori, mai înainte.

Cît privește deschiderea sa față de activitatea ecumenistă și participările la diferitele congrese științifice sau la întruniri intercreștine, acestea sînt bine cunoscute în țară și peste hotare³³.

După stingerea sa din viață, în primăvara anului 1987, i-a apărut volumul cu alte preocupări patristice (Timișoara, 1989).

3. Personalitatea și opera P. C. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae (născut în 1903) constituie un alt pisc al teologiei românești din această jumătate a veacului nostru. Pentru a sugera etapele formării cugetării sale originale teologico-filozofice, cu căutările și depășirile ei, poate că cea mai potrivită imagine ar fi aceea a Proorocului Moise urcînd muntele Sinai, pe care o utilizează Sfîntul Grigorie al Nissei. După studii strălucite

31. Pr. prof. Ștefan C. Alexe, *Preotul profesor dr. Ioan G. Coman, ibidem*, XXV (1973), nr. 1-2, p. 103.

32. Este cazul, pe lîngă volumele citate, cu *Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, 1944, 276 p. și cu manualul intitulat *Patrologia*; București, 1956, 323 p. Cel din urmă este proiectat să fie reluat în patru volume, dintre care au apărut trei (vol. I, 1984; vol. II, 1985; vol. III, 1989).

33. Vezi Lector dr. Cezar Vasiliu, *Participarea și activitatea profesorilor români de teologie la dialogurile interconfesionale*, în «Ortodoxia», XXXIII (1981), nr. 4, p. 534 și urm.

la Cernăuți, unde va lua și doctoratul în 1928, tânărul licențiat se îndreaptă către Facultatea de Teologie de la Atena. Se pare că spiritul teologic al epocii de atunci n-a corespuns pe deplin așteptărilor lui. Totuși studiile postuniversitare de aici și-au arătat eficiența lor. În afară de posibilitatea pregătirii tezei de doctorat asupra activității neobositului Patriarh Dositei al Ierusalimului, el s-a hotărît să traducă în românește *Dogmatica* a lui Hristu Andrușoș (Sibiu, 1930); totodată a ajuns la concluzia necesității studierii operelor patristice și bizantine. O solicititudine specială o va arăta cercetătorul față de tratatele Sfântului Grigorie Palama. Pentru a depista și compara toate variantele manuscriselor de care avea nevoie, au fost necesare mai multe călătorii de studii: la Atena, la Biblioteca Națională din Paris, la Belgrad și la Carloviț. Rezultatul stăruințelor acestor ani se poate constata din monografia specială apărută mai târziu³⁴. El mai poate fi apreciat după prețuirile și recomandările bibliografice pe care le-au făcut specialiști de talia lui E. von Ivanka sau Jean Meyendorff, care au publicat lucrări înrudite cu tema amintită.

Totuși, Profesorul D. Stăniloae nu a devenit un istoric, fie el un mare bizantinolog, după cum nu l-a satisfăcut nici statutul teologului de abordare scolastică. De aceea, s-a îndreptat curînd către scrierile teologilor ruși din Apus (Prot. S. Bulgakov, N. Berdiaev, Prot. G. Florovski, S. Frank etc.), pe care însă le-a preluat critic și le-a completat cu rezolvările teologice patristice.

Dar și alte orizonturi culturale, precum filozofia existențialistă și în mod special opera lui Karl Barth, au atras ani îndelungați atenția gînditorului român. Amprente ale modului de exprimare propriu acestei teologii protestante, la modă între cele două războaie mondiale, se recunosc pînă tîrziu în lucrările de perfectă ortodoxie ale autorului. Viața duhovnicească — citim în *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Sibiu, 1943, p. 59) — «e o viață raportată la supremul Tu al nostru, la transcendența reală, care ne împlinește ca existență».

P. C. Sa se interesează totodată de fenomenele culturale românești și de raportul lor cu patrimoniul Ortodoxiei strămoșești. O abordare critică, sistematică și profundă a filosofiei lui Lucian Blaga, după criteriul de mai sus, nu există nici pînă astăzi — la noi — în afară de aceea pe care marele teolog i-a făcut-o acum cinci decenii.

Cercetător autorizat al laturii duhovnicești a teologiei și al înaltei vieți interioare (Sfîntul Maxim Mărturisitorul, isihasmul atonit etc.), Pr. prof. D. Stăniloae este transferat, prin chemare, de la Sibiu la București. În această calitate, P. C. Sa are prilejul să adîncească studiile de spiritualitate ortodoxă și de apologetică în concordanță cu cerințele și cu posibilitățile epocii noastre. Așa se reiau, la proporții originale, științifice și sistematice, intuițiile și încercările similare de mai înainte ale lui Nichifor Crainic. Pe lîngă cele zece volume ale *Filocaliei*, traduse din grecește (1946-1981), pe lîngă istoria isihasmului românesc, *Spiritualitatea ortodoxă* (București, 1981) atestă cu evidență profunzimea preocupărilor și capacitatea deosebită a autorului.

34. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, cu trei tratate traduse în limba română, Sibiu, 1938, 400 p.

Dar și alte strădăni fac ca acest teolog să fie un deschizător de drumuri la noi. Studiile și articolele sale pe teme dogmatice, morale, istorice, de relații intercreștine și de slujire evanghelică a lumii, în continuă prefacere și căutare, de astăzi — necuprinse în volum — totalizează mii de pagini tipărite. A colaborat și la manualul colectiv al specialității sale pentru institutele teologice³⁵.

Pentru a surprinde însă contribuția personală și spiritul autentic ortodox al operei Pr. Prof. D. Stăniloae nu este suficient să recurgem la manualul amintit și nici măcar la cunoscuta *Carte de învățătură creștină ortodoxă* (București, 1952) la care de asemenea și-a dat contribuția în chip substanțial. Cariera științifică a P. C. Sale are prilejul rar al oferirii sintezelor. *Teologia dogmatică ortodoxă*, în trei volume (București, 1978), scoate reflecția noastră bisericească din comoditatea sistemelor importate, pîndite de fragmentări și de vocabular scolastic. O dată cu un suflu nou se propun acum împărțiri firești ale materiei cu rezolvări autentice ale temelor. Pentru justificarea afirmațiilor noastre, cităm ordinea expunerii atributelor lui Dumnezeu, aceea a creației și elucidarea întrebărilor de eshatologie în sensul comuniunii sporite cu El și al materiei înduhovnicite. Aătorul însuși a conceput această operă dezvoltată cu scopul evidențierii «semnificației duhovnicești a învățăturilor dogmatice» ca astfel ele să răspundă pe deplin aspirațiilor sufletești ale credinciosului contemporan. De altfel, legătura dintre om, societate și cosmos sau dialogul teologului cu cultura vremii și cu cercetarea științifică sint urmările unui postulat al său fundamental și totodată universal ortodox: Lumea este un dar al lui Dumnezeu în scopul răspunsului iubitor și modelator al omului.

Din punctul de vedere al preluării createoare a învățăturilor Sfinților Părinți se poate afirma, schematizînd lucrurile, că această sinteză teologică reia în învățatura despre revelație pe Sfinții Maxim Mărturisitorul și Chiril al Alexandriei, la aceea a cunoașterii lui Dumnezeu și a atributelor Sale, pe Dionisie Areopagitul și pe Grigorie al Nissei, la definirea persoanei unice a Mintuitorului, pe același patriarh egiptean și pe Leontie de Bizanț etc.

Tot o preocupare de maturitate a Pr. prof. D. Stăniloae o constituie revenirea la estetica teologică, la atitudinea formelor artistice pe care le exprimă locașul ortodox de cult și slujbele divine din el.

Contemporaneitatea preia însă o atît de bogată și de originală moștenire cu un oarecare sentiment de regret. Ne gîndim la lipsa unui studiu mai extins al autorului referitor la lucrarea Providenței divine asupra veacurilor, la explicarea ortodoxă a desfășurării istoriei umane, la unele pagini autobiografice, care se ghicesc deosebit de bogate în cazul unei personalități bisericești românești în dialog cu marii teologi ai ecumenismului de astăzi și, uneori, în interogații neașteptate cu unii creatori ai culturii noastre contemporane, de talia lui C. Rădulescu-Motru, a lui Nae Ionescu sau a lui Lucian Blaga.

Pentru întreaga zbatere a ființei sale charismatice și pentru condeii unic și neobosit pe care îl minuieste, marele nostru teolog este inclus în rîndul acelor învățați care «pot fi numiți arhieriei ai Ortodoxiei românești

35. Idem, *Teologia dogmatică și simbolică*, 2 vol., București, 1958 (în colab.).

contemporane»³⁶. Opera sa se rînduiește «net pe cea mai înaltă treaptă în cadrul teologiei noastre de specialitate și cu profunde rezonanțe în întreaga teologie contemporană»³⁷. Se constată că ea a exercitat o atracție deosebită și asupra altor sfere ale culturii românești de astăzi³⁸.

Peste hotare, gîndirea originală și fascinantă a teologului și ecumenistului a radiat de asemenea³⁹. Prețuită la justa valoare, ea a fost tradusă în mai multe limbi europene, încoronînd pe autor cu mai multe distincții academice și copleșindu-l cu elogiile specialiștilor de diferite convingeri: M. J. Le Guillou, J. Moltmann, A. M. Allchin, J. Meyendorff, O. Clément, Nikos Nissiotis.

În general i se recunoaște meritul unuia dintre cei mai mari teologi ortodocși, dacă nu creștini, ai veacului nostru⁴⁰. Cele două sinteze de adîncire patristică din urmă: *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă* (Craiova, 1986) și *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (București, 1987), precum și volumele traduse în seria *Părinți și scriitori bisericești* (Sfinții Maxim Mărturisitorul, Grigorie al Nissei, Atanasie cel Mare etc.) confirmă pe deplin admirația unanimă pentru imaginea teologului și gînditorului creator, iubitor de isihie.

Din strădaniile celor cîteva personalități prezentate mai sus se poate conchide că teologia românească din deceniile primei jumătăți a veacului nostru și-a conturat pe deplin originalitatea și unitatea în varietatea preocupărilor și a modalităților ei de exprimare.

Întrebările vieții moderne și ale celorlalte premise de cugetare au aflat-o dispusă pentru un dialog fecund, căci a păstrat fără abatere legătura cu adevărurile *Bibliei* și cu modelul interpretării ei de către Sfinții Părinți. Pe măsură ce s-a revenit la toate marile surse duhovnicești și la spiritul Tradiției păstrate în Biserică, izul și limbajul scolastic au fost părăsite. Datorită acestei integrități și fidelități, ea a putut exercita întotdeauna o transfigurare a valorilor locale, date fiind legăturile și sinteza Ortodoxiei cu varietatea spiritualității și a culturii românești.

Temele majore abordate în această perioadă — chiar atunci cînd s-a năzuit și după alte orizonturi ale cunoașterii decît cel tradițional — au pornit nu numai din necesitatea precizării conștiinței de sine ci și din preocuparea delimitării ei față de ispititoarele moduri de exprimare din afară. Abia după aceea s-au putut urmări noi adînciri ortodoxe și sintezele corespunzătoare.

Dar meditația asupra identității ei spirituale și culturale nu s-a limitat la un orizont strict local. Prin deschiderea către gîndirea și viața contemporană și prin năzuințele ecumeniste care au animat-o, teologia noastră din perioada amintită a păstrat în general o ținută modernă și o conștiință europeană.

36. Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, București, 1981, p. 375.

37. Prof. dr. N. Chițescu și Pr. prof. dr. D. Radu, *op. cit.*, p. 558.

38. Comp. capitolele respective din *Istoria filosofiei românești*, vol. II/1 București, Edit. Academiei R. S. România, 1980, *passim*.

39. Vezi Pr. asist. dr. Alexandru I. Stan, *Lucrări ale profesorilor Institutului Teologic Universitar din București apărute în limbi străine*, în «Ortodoxia», XXXIII (1981), nr. 4, p. 567.

40. Comp. Ronald G. Robertson, CSP, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and younger colleagues. Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Roma, 1988, p. 2, nota 3* (Allocution d'Olivier Clément).

ATITUDINI MAI NOI ALE CONSILIULUI ECUMENIC AL BISERICILOR FAȚĂ DE RELIGIILE NECREȘTINE *

Pr. drd. NICOLAE ACHIMESCU

Pluralismul religios contemporan este o realitate evidentă și incontestabilă. Faptul că aproape întotdeauna religiile lumii au constituit în mod tradițional mai mult un element de separare și diferențiere între oameni decât unul de înțelegere și unire explică îndeajuns preocupările tot mai largi ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor din ultimele decenii privind relațiile dintre Bisericile creștine și religiile necreștine actuale.

Într-o lume ce a devenit sub aspectul religios, și nu numai, o comunitate tot mai restrânsă și divizată, este firesc să se pună întrebarea, care ar fi alternativa optimă între o înțelegere și prietenie profundă și un fanatism religios intolerant. Care ar fi îndatorirea fundamentală a creștinismului în încercarea de realizare a unei comunități umane unite în contextul acestui pluralism religios? Poate fi privită întâlnirea cu religiile necreștine actuale drept un prilej de dispută, de prozelitism sau, dimpotrivă, de dialog sincer, în care toți partenerii să-și aducă propria lor contribuție?

Privite în ansamblul lor — cel puțin începând cu anul 1970, când pentru prima oară Consiliul Ecumenic al Bisericilor a sponsorizat câteva întâlniri bilaterale și multilaterale majore între creștini și reprezentanți ai altor religii actuale (mozaism, islam, hinduism și buddhism)¹, opțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor au subliniat cu preponderență o singură cale eficientă în apropierea, cunoașterea și înțelegerea între marile religii ale lumii contemporane, și anume calea *dialogului sincer*.

1. Întâlnirea cu religiile necreștine actuale — prilej de dialog sincer

S-a spus uneori că noțiunea de «dialog» nu se găsește în Sfânta Scriptură și că, din acest motiv, dialogului îi lipsește autoritatea biblică. Cu toate acestea, există o mulțime de alte cuvinte în vocabularul ecumenic contemporan care nu se găsesc în Biblie. În plus, deși substantivul «dialog» nu se găsește în Biblie, totuși relațiile prietenoase și întâlnirile personale frecvente sugerate de verbul activ sînt evidențiate în mod pregnant în paginile Sfintei Scripturi. Legătura lui Dumnezeu cu poporul Său ales și cu celelalte neamuri, relațiile și obligațiile reale implicate în legământul Său cu Noe și cu Avraam, activitatea regilor și judecătorilor, a profeților și preoților, cartea lui Iov, scrierile profeților și anumiți psalmi în care se prezintă întoarcerea poporului la Dumnezeu, toate acestea nu reprezintă, desigur, nici pe departe forme de monolog.

Tot la fel, în Noul Testament, unde descoperim diferite modalități în care Mîntuitorul intră în legătură cu oamenii, dialogul nu pare a fi contra-

* Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie la Catedra de Istoria Religiilor, sub conducerea și îndrumarea Dl. Prof. Dr. Remus Rus, care a dat și avizul de publicare.

1. Cf. *Dialogue between Men of Living Faiths. Papers presented at a consultation held at Ajaltown, Lebanon, March -1970*. Ed. by S. J. Samartha, W.C.C., Geneva, 1971, p. 97—106.

riu spiritului în care El ia contact cu Nicodim, cu femeia samarineancă, sutașul și cu propriii Săi ucenici în tot timpul activității Sale. Există, desigur, și prilejuri în care El refuză să intre în discuții și când prezența Sa divizează poporul, motiv pentru care nimeni nu poate exagera, pretinzând că pretutindeni în Sfânta Scriptură ar fi vorba doar de dialog. Însă Biblia oferă un suport considerabil pentru aceia care nu doresc să devină «buldozere teologice» ce încearcă să-și croiască drum prin «jungla religiilor», urmărind să «niveleze munții» de «credințe și ideologii» atât de diverse².

Dialogul reprezintă, în fapt, o parte integrantă a relației dintre oameni de diferite credințe și ideologii, care participă la viața comunității. Creștinii din diferite țări ale lumii sînt deja angajați în dialog cu oamenii lor de alte credințe și ideologii. Situația istorică actuală ca și imperativele credinței creștine în sine însăși de altfel fac necesară preocuparea creștinismului pentru cultivarea și continuarea acestui dialog. De aceea, una din sarcinile esențiale pe care le avem în acest sens în calitate de creștini este tocmai recunoașterea acestui fapt, tratarea cu multă atenție a posibilităților și problemelor legate de dialog, ca și analizarea implicațiilor pe care le incumbă acest dialog pentru viață și mesajul Bisericii într-o lume pluralistă din multe puncte de vedere, inclusiv cel religios³.

În cele din urmă, există, practic, trei rațiuni pentru care dialogul este și trebuie să fie o preocupare permanentă a creștinismului. În primul rînd, prin Iisus Hristos, Dumnezeu a intrat El însuși în relație cu oameni de toate credințele și din toate timpurile, oferind Evanghelia mîntuirii. Întruparea Mîntuitorului reprezintă, din această perspectivă, dialogul lui Dumnezeu cu umanitatea. De aceea, a fi în dialog înseamnă a fi parte integrantă a lucrării continue a lui Dumnezeu în mijlocul nostru și a tuturor semenilor noștri, indiferent de credința lor. În al doilea rînd, încercarea de realizare a unei adevărate comunități — absolut indispensabilă din perspectiva Evangheliei lui Hristos prin iertare, reconciliere și o nouă creație —, pentru care Biserica trebuie să fie o mărturie și un simbol, conduce în mod inevitabil la dialog. Pacea și iubirea lui Hristos ne cer să regăsim comuniunea cu toți semenii noștri, indiferent de credința lor, pentru a putea deveni cu toții împreună cetățeni ai «casei» lui Dumnezeu. Și în al treilea rînd, dar nu mai puțin semnificativ, există făgăduința lui Iisus Hristos în legătură cu faptul că Duhul Sfînt ne va descoperi tot adevărul⁴: «Iar cînd va veni Acela, Duhul adevărului, vă ca călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci cite aude va vorbi și cele viitoare vă va vesti» (Ioan 16, 3). Această făgăduință nu numai că face necesară

2. Vezi *The Ecumenical Review*, vol. XXIII, Nr. 2, Aprilie 1971, p. 139, I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Sesiunea 1987 a Comitetului Executiv și a Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, în: «Biserica Ortodoxă Română», Nr. 1—2, CV (1987), p. 64.

3. S. J. Samartha, *Courage for Dialogue. Ecumenical issues in inter-religious relationship*, World Council of Churches, Geneva, 1981, p. 1; Cf. H. Kraemer, *World Cultures and World Religions. The Coming Dialogue*, Lutherworth Press, Londra, 1960, 386 p; St. Neil, *Foi religieuse et autre 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.; W. Stolz, und H. Waldenfels (Hrsg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, Freiburg-Bassel-Wien, 1983, 132 p.

4. S. J. Samartha, *ibidem*, p. 11.

pentru noi intrarea în dialog cu ceilalți, dar ne și stimulează să-l continuăm fără teamă, cu speranță și deschidere deplină. Această, desigur, nu pentru că dialogul ar reprezenta singura modalitate de căutare a adevărului, întrucât nu putem uita că descoperirea adevărului poate eșua chiar și în cadrul dialogului. Posibilitățile de eroare, distorsiune sau confuzie pot exista și în cazul dialogului, ca și în oricare alte împrejurări, de altfel. Nu există garanția că orice dialog îi va conduce automat pe participanții la el spre adevărul deplin. Însă, modul în care este revelat, înțeles și împărtășit adevărul în Sfânta Scriptură, arată clar faptul că «cele viitoare» trebuie căutate în sfera relației personale cu Dumnezeu și cu celelalte ființe umane. De aceea, dialogul cu celelalte religii necreștine contemporane poate fi privit, în cele din urmă, ca una dintre posibilitățile oferite nouă de Mîntuitorul și care trebuie valorificate⁵.

Prin urmare, orice discuție legată de contactele dintre creștini și religiile necreștine actuale ridică în mod indispensabil problema dialogului ca mijloc de realizare treptată a unei vieți comunitare, bazate pe înțelegere și cunoaștere reciprocă. Este necesar însă să se facă distincția între două modalități de dialog. Mai întii, există un dialog în care scopul principal este acela de a investiga împreună anumite probleme, în intenția de a realiza un acord, oriunde acest lucru este posibil. Această modalitate de dialog este, de fapt, un dialog științific, în baza căruia au loc tot felul de investigații cu caracter religios în diverse părți ale lumii, pentru o cunoaștere mai temeinică și reciprocă a diferitelor religii actuale. În baza acestei forme de dialog sînt eliminate erorile, prin consens comun și se creează în mod treptat, printr-un acord intelectual, un sistem permanent de cunoaștere reciprocă. Violența nu-și poate avea locul în acest dialog, fiindcă, în căutarea adevărului, sînt descoperite și eliminate multe erori prin discuții și experimentări raționale, ca și prin acceptarea generală a evidenței⁶.

Un al doilea tip de dialog are loc în sfera credințelor și convingerilor, în care îndatoririle spirituale se confundă reciproc, iar unanimitatea nu poate fi realizată. Acolo unde conviețuiesc oameni de diferite credințe religioase, dialogul produce un adevărat conflict al îndatoririlor spirituale atît de diferite. Deși eliminarea îndoielilor și neînțelegerilor este absolut posibilă, problema fundamentală într-un asemenea dialog nu este esențialmente una a adevărului și a erorii, ci a respectului față de libertatea oamenilor de a-și păstra propria lor credință fără nici o constringere. Problema adevărului nu este eliminată cu desăvîrșire, dar, acolo unde sînt implicate îndatoririle spirituale proprii, discuțiile devin cu mult mai profunde decît anumite neînțelegeri verbale sau controversate intelectuale. Acesta este unul dintre motivele pentru care libertatea religioasă este o problemă atît de importantă în societățile multireligioase. «Dialogul repre-

5. *Ibidem*, p. 14. Cf. Theodore A. Grill, *Die grosse Konvergenz*, in: «Okumenische Diskussion», Band IV, 1968, p. 136.

6. *Ibidem*, p. 32—33.

zintă o căutare comună a libertății și, ca o consecință a progresului în libertatea fiecăruia, el este un efort comun pentru a progresa în direcția Adevărului»⁷.

Temeiul pe baza căruia creștinii intră în dialog cu reprezentanții religiilor necreștine îl constituie, desigur, credința lor în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat în numele tuturor oamenilor din toate timpurile și din toate locurile. El este «lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul» (Ioan 1, 9); El este Cuvântul întrupat, «plin de har și de adevăr» (Ioan 1, 14); El este Acela prin care Dumnezeu «a împăcat lumea cu Sine Însuși» (II Corinteni 5,19); El este Acela Care S-a făcut ascultător pînă la moarte, «și încă moarte pe cruce», și «pentru aceea, și Dumnezeu L-a preainălțat» (Filipeni 2, 8-9); și, prin El, Dumnezeu a făcut cunoscută taina voinței Sale, «ca toate să fie cuprinse iarăși în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pămînt — toate întru El» (Efeseni 1, 10).

Credința noastră desăvîrșită în Iisus Hristos trebuie să ne stimuleze permanent spre o viață comunitară, «căci El (Hristos) este pacea noastră, El care a făcut din cele două lumi — una, adică a surpat peretele din mijloc al despărțiturii, desființînd vrăjmășia... ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea. Și să-i împăce pe amîndoi cu Dumnezeu, uniți într-un singur trup, prin cruce, omorînd prin ea vrăjmășia...» (Efeseni 2,14-19). Pentru creștini, lupta împotriva a tot ceea ce distruge adevărata comunitate, căutarea unor resurse spirituale pentru a stimula toate eforturile de edificare a acestei adevărate comunități, ca și căutarea ultimului și adevăratului sens al existenței umane în comunitate, nu pot fi separate nicidecum de credința în Iisus Hristos⁸.

Prin urmare, hristologia, și nu «religia comparată», trebuie să fie baza preocupărilor noastre. Interesul nostru primordial nu-l reprezintă «conferințele interreligioase» în sine; el trebuie să constea în prezența noastră împreună cu Hristos în lucrarea Sa continuă în mijlocul oamenilor de alte credințe religioase. Hristos ne scoate din izolarea proprie și ne pune într-o legătură intimă cu toți semenii noștri. În numele Său, există oameni care au ajuns pînă la capătul pămîntului ca participanți umili la activitatea Sa răscurpătoare continuă în istorie. El ne liberează din orice fel de robie, inclusiv din robia izolării și închistării egoiste, determinîndu-ne să intrăm într-un dialog conștient, liber și sincer cu toți ceilalți. Credința în Hristos implică un mod de viață care cere ascultare și o viziune asupra vieții, ce influențează înțelegerea noastră cu privire la Dumnezeu, la semenii noștri, cu privire la natura înconjurătoare și istoria din care noi facem parte integrantă. Participarea creștină la dialog reprezintă, de aceea, parte a vieții concrete izvorite din viziunea despre viață și mod de viață ce decurge din credința în Hristos⁹.

7. D. Dubarle, *Dialogue and its Philosophy, Concurrence*, Spring, 1969, p. 3—12; Cf. *Christian-Muslim Dialogue. Papers presented at the Broumara Consultation*, 12—18 July, 1972. Ed. by S. J. Samartha and J. B. Taylor, Geneva, W.C.C., 1973, pp. 151—161.

8. S. J. Samartha, *ibidem*, p. 13—14; Cf. I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *Lucrările Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor* (Geneva, 4—8 februarie, 1985), în «Biserica Ortodoxă Română», Nr. 3—4, CIII (1985), p. 197—204; idem, *Ședința de lucru cu directorii Unității I «Credința și Mărturisite» din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor* (Geneva, 9 februarie, 1985), *ibidem*, p. 204.

9. *Ibidem*, p. 12; Cf. W. A. Visser't Hooft, *Asian Churches in the Ecumenical Movement*, in: *Decisive Hour for Christian Mission*, London, 1963, pp. 46—58.

«Datorită credinței în Dumnezeu prin Iisus Hristos și datorită credinței noastre în realitatea creației, în faptul întrupării și în dragostea lui Dumnezeu arătată în întrupare, noi tindem spre o relație pozitivă cu oamenii de alte credințe»¹⁰.

Tot referitor la temeiurile dialogului creștin cu religiile necreștine contemporane, s-a afirmat că orice creștin trebuie să fie, într-un mod fericit și responsabil, mai conștient decât de obicei de solidaritatea sa umană cu toți semenii săi, indiferent de culoarea, cultura, credința sau necredința lor. Există o identitate esențială a tuturor oamenilor, de o semnificație deplină, întrucât Dumnezeu este Creatorul tuturor oamenilor, al tuturor neamurilor. În plus, orice om face parte din una și aceeași istorie universală și devine din ce în ce mai conștient de misiunile și speranțele comune ale umanității. Acest lucru oferă o bază certă pentru dialogul la care pot lua parte toți oamenii. Și atunci când dialogul nostru cu reprezentanții altor religii se dezvoltă, noi putem dobîndi lumină în privința locului ocupat de alte tradiții religioase în planul lui Dumnezeu vis-a-vis de purtătorii acestora și de noi înșine. Aceasta, pentru că o asemenea problemă nu poate fi soluționată *a priori* sau în afara unei apropieri sincere, ci numai în urma unui dialog permanent¹¹.

În ceea ce privește natura dialogului, mulți reprezentanți în Consiliul Ecumenic al Bisericilor sînt de părere că iubirea cere totdeauna comunicare. Experiența comunicării lui Dumnezeu cu noi ne obligă la comuniune cu oameni de alte credințe¹². Numai așa poate creștinul trăi mărturia întrupării lui Hristos. Relațiile sale iau forma dialogului, întrucît el respectă diferențele dintre el și ceilalți și pentru că el condescinde să-l asculte pe semenul său, ca și cum ar vorbi el însuși¹³. Natura fundamentală a dialogului reprezintă entuziasmul sincer în a asculta pe cel cu care dorim să comunicăm. Preocuparea noastră nu va fi aceea de a dobîndi argumente. Un dialog real se dezvoltă atunci cînd un partener vorbește de o asemenea manieră încît celălalt consimte să-l asculte, ca și atunci cînd unul ascultă în așa fel, încît celălalt trebuie să vorbească. Și în această situație, dialogul este rezultatul lucrării Duhului¹⁴.

Într-un anume fel, dialogul există de dragul omului, pentru a ajuta la redescoperirea sensului său religios într-o lume modernă *vis a vis* de forțele antireligioase ale acesteia. Iar redescoperirea sensului religios al cuiu înseamnă, între alte multe lucruri, depistarea unor surse de ireligiozitate în el însuși, mai precis în sentimentul său de automulțumire și auto-suficiență *vis-a-vis* de credința religioasă a altuia. Un dialog poate fi efi-

10. *International Review of Mission*, LIX, Nr. 236 (oct. 1970), p. 384.

11. *Study Encounter*, vol. III, Nr. 2, 1967, pp. 53—55.

12. Cf. *Christian Conference of Asia, Sixth Assembly at Penang, Malaysia*, 31 May, 9 June, 1977, Singapore, CCA, 1977, p. 95.

13. Cf. *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*. Geneva, WCC, 1979.

14. *Study Encounter*, *ibidem*; Cf. H. Ott, *Einander verstehen. Thesen und Bemerkungen zum Dialog*, in: M. Mildenberger, *Denkpause in Dialog. Perspektiven der Begegnung mit anderen Religionen*, Frankfurt a.M., 1978, p. 38.

cient doar atunci când reușește să-l ajute pe cineva să-și revină, să nu se mai considere o ființă pierdută și izolată din punct de vedere religios, alimentat fiind de o autoîncredere, de o autoîmplinire¹⁵.

Prin urmare, în cazul unui pluralism religios dialogul este inevitabil. El nu poate și nu trebuie să reprezinte o activitate opțională. Cu toate acestea, există oameni în orice comunitate de credință, care, din anumite motive, refuză în mod deliberat noile relații ce trebuie să existe și preferă să rămână izolați. Acest lucru duce la o izolare în propriile particularități și, cu timpul, îngreuiază viața comunității. Dialogul este o stare sufletească, un spirit, o atitudine de iubire și respect față de semenii de alte credințe. El privește partenerii ca persoane, și nu ca simple statistici. Înțeles și practicat ca un mod de viață intențională, el depășește cu mult coexistența sterilă sau bunăvoința lipsită de spirit critic. El nu evită controverseele și nici nu accentuează doar punctele de concordie generală; el recunoaște în mod evident dificultățile din relațiile dintre oameni. El nu este și nu trebuie să fie o întrunire a unor oameni ce se «împung» reciproc. Înțeles în chip sensibil, el îi ajută pe oameni să nu denatureze imaginea semenilor lor de alte credințe. În societățile multireligioase — și lumea reprezintă o societate realmente multireligioasă — dialogul nu poate fi doar activitatea câtorva indivizi interesați. Dialogul nu poate exista decât ca «dialog în comunitate». Trebuie să existe dialoguri *înlauntru* anumitor comunități de credință și, de asemenea, *între* diferite comunități, așa încât să poată apărea noi comunități, comunități de oameni preocupați și pregătiți să depășească anumite obstacole existente¹⁶.

Dialogul trebuie acceptat ca un mod de relație între oameni de credințe diferite care-și au integritatea lor proprie. El are valori intrinseci, și nu doar o uzanță instrumentală. Mărturia creștină cu privire la Împărăția lui Hristos nu trebuie să reprezinte un pericol în cadrul dialogului. Însăși suspiciunea poate fi un simptom al trufiei și aroganței sau al nesiguranței și temerii. Tot mai multe opinii în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor converg în a sublinia că dialogul nu trebuie să fie sau să devină o «armă secretă» din arsenalul unei militării creștine agresive. Dialogul are distincția și integritatea sa proprie. El reprezintă o afirmare fericită a vieții împotriva haosului, ca și o coparticipare a tuturor partizanilor vieții în căutarea unei comunități umane mai bune. Dialogul și mărturia nu stau niciodată într-o contradicție reciprocă. Tocmai de aceea, se recomandă Bisericilor membre ale Consiliului Ecumenic această modalitate a dialogului, ca una prin care Hristos Însuși poate fi mărturisit în lumea contemporană. În același timp, partenerii de dialog ai acestora trebuie asigurați și convinși de faptul că toți creștinii adepți ai dialogului nu se îndreaptă spre acest dialog ca «manipulatori», ci ca pelerini veritabili, pentru a vorbi

15. *Dialogue between Men of Living Faiths. Papers presented at a consultation held at Ajaltoun, ibidem*, pp. 109—113.

16. S. J. Samartha, *ibidem*, p. 100. Cf. *Christian Conference of Asia, Seventh Assembly at Bangalore, India, 18-28 May, 1981, Singapore, CCA, 1981, p. 92.*

cu ei despre ceea ce ei înșiși cred că Dumnezeu a realizat prin Iisus Hristos, Care a trăit și învățat înaintea lor, dar pe care ei încearcă să-L întâlnească din nou prin dialog ¹⁷.

Pe de altă parte, imperativul mărturiei creștine prin dialog implică și o altă îndatorire fundamentală, atât pentru creștini, cât și pentru credincioșii altor religii actuale. Dacă creștinii vorbesc despre «misiune», nu e mai puțin adevărat că ei trebuie să recunoască, de asemenea, faptul că și semenii lor de alte religii își au propriile lor «misiuni» în această lume pluralistă. Posibilitatea unei «mărturii reciproce» a învățăturii, de la unul spre celălalt și invers, nu poate fi evitată ¹⁸.

În aceste condiții, este absolut necesar să se pună o întrebare mai profundă și, firește, mai stinjenitoare. Oare, n-a sosit timpul să se reformuleze sensul «misiunii» în contextul pluri-religios actual, ținându-se seama și de integritatea celorlalte religii? A pretinde că doar creștinii au «misiune» și că ceilalți iau parte doar la o «prozelitizare» n-ar însemna, bineînțeles, nimic altceva decât aroganță, deși ar putea purta mantia unei smerenii creștine amăgitoare. Este dificil să te detașezi de pretenții și contrapretenții cu privire la această problemă. Dacă cineva analizează, de pildă, doar cele trei mari religii, iudaismul, creștinismul și islamul, fiecare dintre acestea revendicând o revelație, o Scriptură, un sens al poporului lui Dumnezeu și o «misiune», este foarte evident faptul că fiecare și-a creat în mod treptat, de-a lungul secolelor, propriile sale pretenții împotriva celorlalți, atât ca o apologie teologică cât și ca bază pentru un anume progres ¹⁹. Astfel, teologul iudaist Arthur Cohen, discutând despre caracterul anticreștin al iudaismului, îl remarcă, pur și simplu, ca «o ideologizare a unui dezacord fundamental și ireconciliabil». El ajunge să spună mai departe că «noi așteptăm cu răbdare reînțoarcerea creștinismului la sinagogă, așa cum așteptăm cu aceeași răbdare venirea lui Mesia» ²⁰. De asemenea, teologul musulman Amir Ali afirmă și el că «musulmanii nu recunosc faptul că creștinismul modern, supraîncăreat cu filozofia greacă și misticismul paulin ar reprezenta adevărata religie gândită de Iisus. Ei consideră că islamul reprezintă adevăratul creștinism...» ²¹.

Nu e necesar să amintim aici vreuna din numeroasele pretenții creștine în acest context sau să acordăm atenție apologiilor tot mai crescînde din partea misiunilor hinduiste și buddhiste din Apus. A pretinde că acestea sînt simple neînțelegeri ale creștinismului nu folosește la nimic, fiindcă o observație similară poate fi făcută și cu privire la declarațiile creș-

17. *Ibidem*, p. 100—101; Cf. M. Mildenerger (Hrsg.), *Denkpause im Dialog...*, p. 58; A. Standler, *Mission-Dialogue. A digest and Evaluation of the Discussion in the Roman Catholic Church and within the World Council of Churches, 1965—1975*, Ph. D., Union Theological Seminary, New York, 1976; R. C. Bassham, *Mission Theology: 1948—1975*, Ph. D. Union Theological Seminary, New York, 1976; R. C. Bassham, *Mission Theology: 1948—1975. Years of Worldwide Creative Tension*, Ecumenical, Evangelical and Roman Catholic, Pasadena, 1979, p. 352 sq.

18. *Ibidem*; Cf. P. A. Potter (Hrsg.), *Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission*, Stuttgart-Berlin, 1973, p. 262.

19. *Ibidem*, pp. 30—31.

20. David W. McKain (ed.), *Christianity: Some Non-Christian Appraisals*, New York, 1964, p. 222.

21. *Ibidem*, p. 29.

tine despre celelalte religii din punctul *propriu* de vedere. Este improbabil că Biserica creștină se va întoarce la «sinagogă», după cum tot la fel de improbabil este că declarația legată de faptul că islamul reprezintă «adevăratul creștinism» va avea ca rezultat un exod creștin spre islam. Însă, ceea ce este esențial este faptul că relațiile creștinismului cu celelalte religii nu se pot îmbunătăți doar printr-o atitudine de deschidere și dialog. Mulți teologi creștini sînt de părere că va fi nevoie de o serioasă revizuire a înțelegerii teologice vis-a-vis de «misiune» în contextul general al istoriei umane și cu privire la persistența pluralismului religios²². Astfel, afirmînd că «misiunea» Bisericii — deși vizează întreaga lume — nu este *singura* misiune a lui Dumnezeu, Wilfred Cantwell Smith notează că puțini dintre noi, creștinii, cunoaștem suficiente lucruri despre misiunea lui Dumnezeu în sfera islamică, despre misiunea lui Dumnezeu în India sau în Asia Extremului Orient. De asemenea, noi cunoaștem prea puține lucruri despre misiunea lui Dumnezeu în lumea iudaică post-biblică. Cu toate acestea, noi învățăm, noi trebuie să învățăm. Numai dacă învățăm să vedem lucrarea lui Dumnezeu și în alte comunități religioase decît cele creștine, fie și numai în baza acelor reminiscențe ale Revelației primordiale sau prin legea morală naturală (Romani 2, 14), vom învăța să-L slujim cu adevărat în și prin noi înșine²³. În plus, inadvertența instrumentelor create pentru a exprima «misiunea» în perioadele anterioare trebuie recunoscută și să se facă încercări conștiente pentru a crea noi forme, conlu-crînd acum cu cei ce s-au angajat să participe la misiunea lui Dumnezeu în lumea contemporană²⁴.

Dacă ar fi să analizăm problema dialogului și misiunii din perspectiva relațiilor cu religiile necreștine, trebuie amintit neapărat că, în anii de început, sentimentul general din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor a părut să pledeze fie pentru dialog, fie pentru misiune. Acestea două erau privite ca alternative ce se exclud reciproc. Mai tîrziu însă, s-a recunoscut cu șovăială faptul că ambele își au propria lor integritate și vocație în viața Bisericii într-o lume pluralistă. Tocmai de aceea, dialogul și misiunea ar putea coexista. Cu toate acestea, în 1975, la Nairobi, s-a accentuat atît de mult sentimentul de împotrivire față de dialog, așa încît s-a ajuns la o stare de teamă față de el. Din acest motiv s-a căutat ca dialogul să fie înțeles doar ca *misiune*. Aceste îndoieli și temeri generate de dezbaterile de la Nairobi au dispărut însă în următorii ani. E semnificativ, astfel, faptul că în 1979 Comitetul central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor a adoptat în unanimitate un set de linii directoare cu privire la dialog («Guidelines on Dialogue») împreună cu o declarație teologică și le-a încredințat Bisericii. Acest fapt ar putea constitui începutul unei noi etape în relațiile dintre comunitățile creștine și semenii lor de alte religii²⁵.

Dar, actualmente nu avem nevoie de o teologie a dialogului, ci de curaj pentru acest dialog. Dialogul ar trebui să reprezinte o încercare de a

22. S. J. Samartha, *ibidem*, pp. 31-32.

23. W. C. Smith, *The Mission of the Church and the Future of Mission*, in: G. Johnston and W. Roth (eds), *The Church in the Modern World*, Toronto, 1967, pp. 154-170.

24. S. J. Samartha, *ibidem*.

25. *Ibidem*, pp. 98-99.

înțelege și exprima particularitățile noastre nu numai în termenii propriei noastre moșteniri spirituale, ci și corelat cu moștenirea spirituală a semenilor noștri aparținători altor religii ²⁶.

Dialogul creștinului cu necreștinii nu implică, desigur, nici o negare a unicității lui Hristos, nici afectarea într-un fel a obligațiilor sale proprii față de Hristos, ci reflectă faptul că o apropiere reală a creștinului față de ceilalți oameni trebuie să fie totdeauna una umană, personală, relevantă și smerită. În dialog, noi împărtășim umanitatea noastră comună, demnitatea ei și exprimăm preocuparea noastră comună pentru această umanitate. Dialogul deschide posibilitatea unității noastre în aceleași preocupări și aspirații. Fiecare îl întilnește și îl solicită pe celălalt, aducând mărturie în legătură cu ultimele sale preocupări ce capătă expresie în cuvânt și faptă. În calitate de creștini, noi credem că Hristos însuși este prezent cumva și comunică cu noi prin acest dialog, revelându-Se aceluia care nu L-au cunoscut și oferind sens și argumente cunoașterii limitate a celor ce deja îl cunosc ²⁷.

Din această perspectivă, dialogul și propovăduirea nu sînt același lucru. Ele se completează însă reciproc într-o mărturie totală. Totuși, din nefericire, uneori creștinii nu reușesc să se angajeze într-un dialog sau într-o propovăduire sinceră și deschisă. În acest caz, mărturia înseamnă, de fapt, o necomunicare de viață creștină și o suferință pentru Hristos, modelul și izvorul comuniunii noastre ²⁸.

Ambele pot fi deschise abuzului și ineficienței. Astfel, dialogul poate degenera într-un intelectualism sofistic sau într-o «diluare» a oricărei convingeri de dragul unei false armonii. El poate avea ca rezultat îmbogățirea reciprocă, descoperirea de noi dimensiuni ale adevărului sau dimpotrivă, poate conduce la confuzii sterile și conflicte ireconciliabile. Oricum, obiectul dialogului nu poate fi un consens superficial. El urmărește, în primul rînd, să fie o expresie a dragostei, pentru că numai aceasta face ca adevărul să devină creator. Dragostea este totdeauna vulnerabilă. Însă în dragoste nu există loc pentru teamă. Adevărata dragoste este permanent transformatoare. Prin urmare, dialogul implică riscul ca un partener să fie determinat de celălalt să-și schimbe părerile. Prefacerea unei false «securități» în așa-numite «comunități-ghetto» sau continuarea unui anume fel de propovăduiri sau misiuni, fără deschiderea reală spre ceilalți, trădează teamă și aroganță, trădează absența dragostei. Adevăratul dialog este un proces progresiv și cumulativ, în care comunitățile se detașează de

26. *Ibidem*, pp. 99—100; Cf. *Central Committee of the World Council of Churches, Minutes and Reports of the Twenty-Fourth Meeting*, Adis Abeba, Ethiopia, Jan. 10—21, 1971, Geneva, WCC, 1971, pp. 130—135, 18—22.

27. *The Uppsala Report*, 1968, ed. by Norman Goodall, Geneva, WCC, 1968, p. 29; Cf. *Theologische Fragen im Bereich von «Kirche und Gesellschaft» Erklärung der Konsultation in Sagorsk*, in: «Okumenische Diskussion», Band IV, Nr. 2, 1968, p. 85; Martin Müller, *Wo liegen die Grenzen der Gemeinde?*, in: «Die Zeichen der Zeit», 1969, p. 4.

28. *The Uppsala Report, ibidem*; H. J. Margull, *Die beschränkte Suche nach der Gemeinschaft*, in: «Okumenische Rundschau», Nr. 25, 1976, p. 202.

teama și neîncrederea lor reciprocă, întrînd într-un dialog de viață. El este, deci, un contact dinamic de viață, de transformare și de creștere reciprocă²⁹.

Așa cum am mai amintit, există fără îndoială creștini care se tem că dialogul cu religiile necreștine ar reprezenta o *trădare* a misiunii creștine. Dar, tot la fel de bine, există și foarte mulți necreștini care suspectează că dialogul ar reprezenta, pur și simplu, un nou instrument al misiunii creștine, un mijloc de prozelitism³⁰. Acest lucru, așa cum s-a putut observa, se datorează mai mult faptului că există o neînțelegere corespunzătoare a misiunii, care nu trebuie să trădeze nici îndatoririle creștinului, dar nici să exploateze încrederea necreștinilor.

Însă, pentru a înțelege mai bine acest lucru, să încercăm să vedem care ar fi atitudinea Consiliului Ecumenic al Bisericilor față de problema unui eventual dialog doctrinar cu religiile necreștine. Se poate realiza un asemenea dialog ?

2. Dialog doctrinar cu religiile necreștine actuale ?

Indiferent de forma și modalitățile pe care le implică, orice dialog cu necreștinii trebuie să țină seama de îndatoririle pe care le avem față de propria noastră credință. Asumarea propriilor îndatoriri spirituale, ca și deschiderea spre ceilalți, constituie premisa oricărui dialog veritabil³¹. Orice creștin care intră în dialog cu semenii săi necreștini trebuie să o facă, în primul rînd, pe baza credinței sale în Iisus Hristos. Din nefericire însă, modalitățile în care această îndatorire creștină fundamentală a fost statuată, în contextul dialogului interreligios, au fost greșit înțelese și au dus la acuza de «hristomonism» din partea religiilor necreștine³². De aceea, în opinia unor teologi creștini, pentru abordarea unei anume forme de dialog doctrinar cu religiile necreștine, decisivă ar putea fi înlocuirea bazei «hristocentrice» a acestui dialog cu o teologie «teocentrică». Aceasta, mai ales datorită faptului că în acest dialog s-ar putea și ar trebui să se țină seama într-o măsură egală și de lucrarea Sfântului Duh în întreaga lume, în întreaga creație și, prin urmare, nu numai în aceea a religiilor, ci și în aceea a credințelor și ideologiilor profane³³.

29. Vezi *Living Faiths and the Ecumenical Movement*, Ed. by S. J. Samartha, Geneva, WCC, 1971, p. 34 sq.; Cf. R. Scheffbuch, *Vergebliche Liebesmühe*, in: «Ökumenische Rundschau», Nr. 24, 1975, p. 361.

30. Cf. *Uniting in Hope. Reports and Documents from the Meeting of the Faith and Order Commission*, 23 July—5 August, 1974, University of Ghana, Legon, Geneva, WCC, 1975 (Faith and Order Paper, Nr. 72) pp. 86—87; Cf. M. Mildnerberger, *Dialog der Religionen und Weltanschauungen. Zur Begengung der Christen mit Menschen anderen Glaubens*, in: «EZW Information», Nr. 51, Stuttgart, 1975, p. 10 sq.; H. J. Margull — S. J. Samartha (Hrsg.), *Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung*, Frankfurt a. M., 1972, p. 37.

31. *Living Faiths and...*, p. 33; Cf. *Faith and Order*, Louvain, 1971. *Study Reports and Documents*, Geneva, WCC, 1971 (Faith and Order Paper, Nr. 59), pp. 191—192; J. V. Taylor, *The Theological Basis of Interfaith Dialogue*, in: IRM, Nr. 68, 1979, p. 380.

32. *Gathered for Life. Official Report of the Sixth WCC Assembly*, Vancouver, Canada, 24 July-10 August, 1983. Ed. by David Grill, Geneva, WCC; Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1983, pp. 31, 40.

33. S. J. Samartha, *Courage for Dialogue...*, p. 43; *Living Faiths and...*, p. 136.

Referitor la problema aceasta a Duhului Sfânt față de adepții altor credințe religioase, culturi sau ideologii, subliniem că acest subiect a căpătat o pondere tot mai mare în preocupările Consiliului Ecumenic al Bisericilor din două motive. În primul rând, s-a ajuns la concluzia că întreaga viață umană — nu numai un segment artificial izolat, numit dimensiunea «religioasă» — intră în sfera activității lui Dumnezeu. În al doilea rând, este vorba de un fapt existențial, în baza căruia toate ființele umane — nu numai creștini, ci și oameni de toate credințele, culturile și ideologiile — împărtășesc un viitor comun, fie din perspectiva supraviețuirii, fie din aceea a dispariției. Acest lucru îi face dependenți pe toți oamenii în căutarea sensului vieții și existenței. Semnificația teologică a acestui fapt nu poate fi ignorată mult timp. Faptul că toți oamenii sînt deschiși, într-un anume fîl, spre activitatea Duhului lui Dumnezeu sîfidează oricum în mod serios acel «dogmatism legalist», care limitează lucrarea Duhului la un segment îngust al timpului, la o anume așezare geografică izolată și la istoria unui anume popor. Duhul lui Dumnezeu nu poate fi priyit «ca o proprietate monopolizată de tradiția iudeo-creștină, închistată în structurile rigide și concrete ale dogmelor apusene»³⁴. Așa cum remarca I.P.S. Mitropolit G. Khodr, «este cu totul inacceptabil faptul că teologii vorbesc în mod autoritativ despre relația dintre creștinism și celelalte religii, fără ca mai înainte să fi cunoscut în mod critic și creator probleme legate de religiile necreștine»³⁵.

De aceea, ceea ce se urmărește în baza și în contextul celor afirmate mai sus «nu este atît o extindere a lucrării Duhului Sfânt în afara hotarelor Bisericii, cît o doctrină mai generoasă despre Dumnezeu însuși». O recunoaștere mai sensibilă a lucrării cuprinzătoare a Duhului Sfânt poate, de asemenea, contribui la «îmbogățirea înțelegerii noastre cu privire la activitatea mîntuitoare a lui Dumnezeu..., ajutîndu-ne să nu devinăm prea înguste sau prea statice concepțiile noastre despre Dumnezeu»³⁶.

De altfel, Tradiția ortodoxă însăși refuza să limiteze lucrarea Duhului Sfânt doar la aria ființelor raționale, ci include întreaga creație în sfera prezenței și activității sale. Acest lucru ar putea însemna, în mod implicit, o atitudine mai generoasă față de recunoașterea lucrării Sfîntului Duh printre oamenii aparținători altor religii³⁷. În acest caz, s-ar putea ridica o mulțime de probleme, care să fie discutate în noi modalități în anii următori. De pildă, cum își explică creștinii, din punct de vedere teologic, relația dintre lucrarea Sfîntului Duh în Biserică și lucrarea Duhului lui Dumnezeu printre oamenii de alte tradiții religioase. Este vorba, oare, de același Duh care Se purta peste apele de la începutul creației (Facere 1, 2), despre același Duh care grăia prin gura profeților Vechiului Testament (Avacum 3, 2; Isaia 6, 5, 9, etc.), care era prezent în Iisus în timpul vieții și slujirii Sale pămîntești, care «a acționat în Yajnavalkya, Buddha, Mohamed», etc? Sau există o diferență calitativă? Dacă este așa, atunci pe baza

34. S. J. Samartha, *ibidem*, pp. 63—64; Cf. George S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*, Philadelphia, Westminster, 1965, p. 29.

35. *Living Faiths and...*, p. 132.

36. Cf. S. J. Samartha, *ibidem*.

37. Cf. P. Evdokimov, *Nature, Verbum Caro*, LXXIII, 1965; Metropolitan Emilianos, *The Spirit Enlightens the Whole Mankind*, Mid-Stream, X, Nr. 4, 1971, p. 6 sq.

căror criterii ? Fără îndoială, aceste întrebări, pe care și le pun o serie de teologi din Consiliul Ecumenic al Bisericilor, sînt dificile, iar implicațiile lor sînt fundamentale nu numai pentru că ele ating teme cum ar fi revelația, misiunea, pacea, justiția și colaborarea cu religiile necreștine actuale, ci și pentru că aduc în discuție însăși problema adevărului³⁸. Desigur, trebuie făcută mai întii o distincție în ce privește lucrarea *exclusivă* și *inclusivă* a Duhului Sfînt. Atitudinea creștină față de celelalte credințe și religii poate fi diferențiată; dacă considerăm adevărul lui Dumnezeu redus la limitele istorice ale Bisericii sau dacă acceptăm că adevărul Său e tot la fel de liber ca și Duhul Său, totdeauna activ și acționînd la toate popoarele³⁹.

Din toate preocupările și eforturile Consiliului Ecumenic al Bisericilor reiese în mod evident faptul că, în prezent, există o nevoie acută de înțelegere între oameni pe toate planurile, inclusiv cel religios. Dacă această problemă este tratată cu cea mai mare sinceritate și seriozitate, soluția de perspectivă ar ptea fi crearea unei comunități umane mondiale, a cărei temelie să fie, desigur, înțelegerea, pacea și dragostea. Cu toate acestea, necesitatea reală a unei comunități umane unite și dorința unei conviețuiri armonioase ar putea crea o anume tendință spre evitarea discuțiilor referitoare la implicațiile pluralismului religios și ar putea conduce, de asemenea, la anumite aspecte și situații cu totul negative și nocive. Dintre acestea, ar fi de amintit *relativismul* și *sincretismul*, care sînt cele mai periculoase : prima, pentru că-i face pe oameni să renunțe la «lupta» spirituală, pentru a lua anumite decizii fundamentale, căzînd deci într-un anumit formalism ; ultima, pentru că tinde să folosească religia pentru atingerea unor țeluri omenești și degenerază în așa-numite «loialități» religioase și confesionale divizate⁴⁰.

Relativismul argumentează întotdeauna că pluralismul ar fi corolarul firesc al libertății religioase. Dreptul conștiinței de a împărtăși orice convingere religioasă trebuie să ne determine să respectăm acest lucru, fără a încerca să constrîngem pe ceilalți să accepte o altă convingere decît aceea pe care au împărtășit-o pînă atunci. Teologul Visser't Hooft sublinia într-un mod cu totul justificat faptul că un asemenea relativism «ar putea forma o rasă de ființe umane spirituale, care vor trăi într-un fel de noapte, în care toate pisicile sînt gri. Nimeni nu va înfrunta problemele fundamentale ale vieții»⁴¹.

Cu toate acestea, membri credincioși ai unor societăți multireligioase ar putea accepta pluralismul religios fără să devină fanatici, intoleranți sau relativiști lipsiți de simț critic. Acest lucru devine posibil dacă pluralismul este acceptat ca o situație realmente deschisă, în care oamenii sînt dispuși să accepte nu numai dreptul de a-și păstra convingerile proprii, dar, de asemenea, și dreptul de a vorbi despre ele celorlalți într-un climat de pace și înțelegere, de încredere și responsabilitate reciprocă. Faptul că asemenea discuții vor avea loc într-o manieră formală, în cadrul unor

38. S. J. Samartha, *ibidem*, p. 65—66.

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem*, pp. 23—24.

41. W. A. Visser't Hooft, *Pluralism-Temptation or Opportunity ?*, in : *The Ecumenical Review*, XVIII, Nr. 2, April, 1966, p. 140.

«dialoguri» organizate, prin conversații firești în viața cotidiană, sau prin colaborare în planul unor preocupări comune, nu are nici un fel de importanță. Ceea ce este important este recunoașterea unor asemenea posibilități care vor deveni firești în momentul în care suspiciunile vor fi eliminate. Însă, a fi indiferent față de aceste preocupări profunde în numele libertății religioase, al libertății de conștiință sau armoniei publice, va însemna, de fapt, o abdicare de la responsabilitatea spirituală, într-un moment în care aceasta este atât de necesară. O lume «de amurg» în care toate «pisicile sînt gri» nu va putea crea condiții pentru o sporire în libertate și comunitate responsabilă, fiindcă ea va înlătura necesitatea luptei, preferinței, deciziei și acțiunii interioare. Fără o «coloană vertebrală» teologică, oamenii vor rămîne, probabil, simple «meduze» spirituale, înotînd în apele mici ale relativismului ⁴².

Și dacă relativismul constituie o alternativă periculoasă pentru realizarea unei noi comunități mondiale umane, se pune, desigur, întrebarea dacă sincretismul ar putea reprezenta răspunsul potrivit la problemele generate de pluralismul religios. În anumite țări, realitatea pluralismului religios pare să creeze condiții favorabile pentru sincretism. Atunci cînd tensiunile create de diferite religii tulbură serios viața comunității, se face apel în mod frecvent la oameni de diferite credințe și convingeri pentru a se uni și încerca să manifeste o receptivitate reciprocă față de propriile credințe. S-a observat faptul că sincretismul n-a înflorit nicăieri în altă parte, așa cum s-a întîmplat în India. Potrivit marelui teolog Visser't Hooft, «vechiul sincretism oriental a fost un fenomen religios, un rezultat al creativității religioase. Sincretismul oriental modern se corelează cu indiferentismul și agnosticismul secular. Și acesta este, în ultimă instanță, periculos și superficial» ⁴³. În acest context, Bisericile asiatice sînt chemate să demonstreze pacea lor esențială în Hristos. «Ele trebuie să insiste ca Mișcarea Ecumenică să devină tot mai pregnant o mișcare de eliberare..., ca să fie destrămate din ce în ce mai evident orice alianțe încălcate în care au fost implicate Bisericile» ⁴⁴. Libertatea pe care o aduce Hristos ⁴⁵ este libertatea de a face ce ne place, ci «de a fi întru totul disponibili pentru lucrarea lui Hristos în lume» ⁴⁵.

În general, sînt relevate trei motive pentru a arăta că sincretismul prezintă o tendință periculoasă și un răspuns eronat la problema pluralismului religios în lume. În primul rînd, pentru că nu poate fi realizată o religie universală, sincretistă; în al doilea rînd, întrucît crearea unei credințe universale nu poate constitui o alternativă la conflictele religioase; și, în al treilea rînd, pentru că orice religie cu un caracter profetic își va apăra integritatea ei spirituală împotriva încercărilor de a o folosi în scopuri pur umane, oricît de nobile ar fi acestea. Înțelesul și implicațiile sincretismului au fost atât de controversate, încît în prezent este aproape imposibil să se discute această problemă în mod clar și fără pericolul de a fi greșit înțeleasă. Punctul central al acestei probleme nu este, de fapt, posibili-

42. S. J. Samartha, *ibidem*, p. 23 sq.

43. W. A. Visser't Hooft, *ibidem*, p. 234.

44. Idem, *Asian Churches in the Ecumenical...*, *ibidem*.

45. Idem, *Pluralism-Temptation...*, *ibidem*, p. 142; K. Blaser, *Bemühungen und den interreligiösen Dialog. Ein Überblick*, in: Th Pr., 15, 1980, p. 59.

tatea teologică de realizare a sincretismului, ci integritatea religiilor înseși în aportul sau impedimentul pe care ele îl pot reprezenta în progresul comunității umane. Este absolut îndoielnic faptul că discuția despre o «credință universală» pentru realizarea unei «comunități universale» poate fi realistă în momentul de față al istoriei umane, în pofida unor speranțe entuziaste în această direcție. Fără îndoială, tehnologia și industrializarea actuală produc o anume solidaritate exterioară în viața oamenilor din diferite părți ale lumii, dar este de departe evident faptul că există în continuare o deosebire profundă în gândurile, atitudinile și valorile oamenilor de diferite culturi ⁴⁶.

«Obstacolul» («stumbling block») Evangheliei ne va însoți totdeauna. Porunca cea mare a lui Iisus Hristos, care ne cere să mergem în toată lumea spre a boteza «neamurile» în numele Sfintei Treimi (Matei 28, 19-20) nu poate fi abandonată, trădată, neîmplinită sau compromisă. În plus, s-a stabilit că «noi toți, creștinii, trebuie să ne opunem oricărei forme de sincretism incipient sau dezvoltat..., conștient sau inconștient, care ar încerca să creeze o nouă religie compusă din elemente preluate din diferite religii» ⁴⁷.

De aceea, ceea ce este absolut necesar în prezent nu este sincretismul, ci dialogul sincer sub toate aspectele lui. După cum se știe, dialogul nu diminuează nicidecum în vreun fel îndatorirea capitală a cuiva față de propria sa credință, ci dimpotrivă o îmbogățește și o consolidează. Departe de a reprezenta o tentație spre sincretism, dialogul este o garanție împotriva acesteia, pentru că prin dialog noi ajungem să ne cunoaștem mai în profunzime credințele unul altuia. Și tot prin dialog, credința noastră proprie devine mai puternică, mai «ascuțită». De asemenea, dialogul este fundamental pentru înlăturarea atitudinii negative a oamenilor de alte credințe, care fac ca propovăduirea Evangheliei să fie inefficientă și irrelevantă. O atitudine negativă cere întotdeauna un răspuns negativ; dacă noi nu sîntem pregătiți să acceptăm pe ceilalți în iubire, nici ei nu ne vor accepta. Mai mult decît atît, dialogul este esențial pentru noi, ca să putem descoperi «față asiatică» a lui Iisus Hristos, ca un Hristos și Slujitor pătimitor, așa încît «Biserica însăși să se poată elibera cumva de autointeresul ei instituțional și să joace rolul de slujitoare în constituirea mării comunități de iubire sau împărăției lui Dumnezeu» ⁴⁸.

Acum, cînd s-a intensificat tot mai pregnant activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericilor legată de dialogul cu religiile necreștine, se opinează că accentul ar trebui pus nu atît de mult asupra dialogului în sine însuși, cît mai ales asupra «dialogului în comunitate» («Dialogue in Community»). Comunitatea creștină, care face parte din comunitatea umană uni-

46. S. J. Samartha, *ibidem*, p. 26; Cf. R. Bäumer, u.a. (Hrsg.), *Weg und Zeugnis*, Bad Liebenzell-Bielefeld, 1980, p. 206 sq.

47. *Breaking Barriers*, Nairobi, 1975. Ed. by David M. Paton, London, SPCK; Grand Rapids, Wm. Eedermans, 1976, pp. 72, 73-85; W. A. Visser't Hooft, *Okumenischer Aufbruch*, Hauptschriften, Band II, Berlin, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1976, p. 267; Cf. I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *Sesiunea Comitetului executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Atlanta, SUA, 1987)*, în: «Biserica Ortodoxă Română», Nr. 9-10, CV (1987), p. 156.

48. *Breaking Barriers, ibidem*.

versală, are o moștenire comună și un mesaj distinct de împărtășit; tocmai de aceea, este nevoie să se reflecteze serios asupra naturii comunității pe care noi, în calitate de creștini, intenționăm să o realizăm, ca și asupra relației de dialog, vis-a-vis de viața Bisericilor fiindcă ele însele își pun problema cum pot fi comunități de slujire și mărturisire, fără să se altereze credința lor, sau fără ca îndatorirea lor față de Hristos să fie compromisă. O asemenea cercetare necesită desigur, o documentare atît pe baza cunoașterii temeinice a diferitelor religii și societăți, cît și pe baza înțelegerii dobîndite în urma dialogului actual cu aceste religii ⁴⁹.

Întîlnirea cu celelalte religii ne face să devenim mai conștienți de faptul că concepția dominantă apuseană referitoare la relația dintre Dumnezeu, umanitate și natură nu este singura viabilă. Concepții ale anumitor religii necreștine în această privință se pot dovedi și ele apropiate de învățătura Sfintei Scripturi și pot răspunde chiar unor necesități intelectuale și sociale actuale ⁵⁰. Aceasta înseamnă că «învățarea sau însușirea anumitor lucruri de la oamenii de altă credință poate conduce la o îmbogățire valoroasă a modului de înțelegere a Bibliei din partea noastră și la o reformulare fructuoasă a teologiei noastre» ⁵¹.

Între aspectele pozitive ce caracterizează anumite religii necreștine în acest context și de care trebuie să ținem oricum seama, în calitate de creștini, ar fi: o pietate și o obediență profundă față de un Dumnezeu milostiv, care este apropiat credinciosului; conștiința interconexiunii tuturor lucrurilor, accentuarea caracterului tranzitoriu al întregii existențe, o continuitate persistentă în locul anumitor discontinuități, totul sfîrșind în seninătate, calm și acceptarea suferinței ca parte integrantă a vieții; spiritul de non-atașament, capacitatea omului de a nu se lăsa stăpînit de bunurile materiale; acționarea potrivit principiului de a cauza cît mai puțin rău și neliniște întregii creații, căreia aparținem cu toții ⁵².

Deși toate aceste lucruri pot fi găsite și în tradiția noastră creștină, totuși, se susține, că noi nu vom dobîndi credibilitate în fața religiilor necreștine dacă pretindem într-un mod triumfalist că doar noi sîntem aceia care posedăm și dispunem de absolut totul. Noi putem fi credibili în mărturisirea credinței noastre proprii doar dacă ne aflăm pe «drumul» (Fapte 18, 24 sq.) către «viitorul lui Dumnezeu». Dacă sîntem sensibili, dacă ascultăm și sîntem receptivi, celelalte religii ne amintesc, cumva, de «petele» și concepțiile greșite pe care noi le-am «pierdut», de care ne-am detașat în timpul «călătoriei» noastre. Noi avem nevoie de acest «ajutor» în efor-

49. *Faith in the Mist of Faiths. Reflections on Dialogue in Community*, ed. by S. J. Samartha, Geneva, WCC, 1977.

50. Acest lucru e menționat într-un mod explicit în raportul Conferinței Consiliului Ecumenic al Bisericilor asupra credinței, științei și viitorului prezentat la Cambridge (1979), care conține și dezbaterea temei «*The Christian Understanding of God. Humanity and Nature in Relation to Neighbours of other Faiths*»; Vezi *Faith and Science in an Unjust World. Report of the WCC Conference on Faith, Science and the Future*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, USA, 12-24 July, 1979, vol. 2: *Reports and Recommendations*, Ed. by Paul Albrecht, Geneva, WCC, 1980, pp. 35-36.

51. *Ibidem*.

52. *Ibidem*.

turile noastre pentru a înțelege realmente umanitatea, natura și pe Dumnezeu în ideea noastră comună de a întemeia «o societate justă, participativă și susținută»⁵³.

Un exemplu foarte concludent în această privință îl constituie, de pildă, aprecierile legate de dialogul dintre creștini și evrei. Pe marginea acestui dialog se consemnează, astfel, faptul că, «credințele creștină și mozaică împărtășesc o speranță comună», în sensul că lumea și istoria ei sînt conduse de Dumnezeu spre realizarea și manifestarea plenară a Împărăției Sale, iar apoi că «o întîlnire cu evreii poate însemna o îmbogățire reală a propriei noastre credințe». Din acest motiv, creștinii trebuie să fie mult mai receptivi față de orice posibilitate de dialog, atît pe tărîmul cooperării sociale cît și în ce privește discuțiile teologice la un nivel mai profund. Astfel, orice dialog cu mozaismul «trebuie să aibă loc într-un spirit de respect și deschidere reciprocă, cercetînd împreună și punîndu-ne întrebări reciproc, avînd încredere în faptul că împreună vom putea progresa într-o înțelegere mai profundă a revelației Dumnezeului lui Avraam, Isaac și Iacob. Orice formă va lua această înțelegere, noi va trebui să credem în mîna Lui ocrotitoare, să avem încredere că El ne va conduce atît pe noi creștinii cît și pe mozaici spre plinătatea adevărului Său»⁵⁴.

Într-un plan strict concret însă, una dintre cele mai dificile și delicate probleme, ce ar putea fi abordată în cadrul unui atare dialog creștin cu religiile necreștine în general, o reprezintă, desigur, problema rugăciunii și a cultului religios, care sînt atît de diferențiate de la o religie la alta. Anumiți reprezentanți ai Consiliului Ecumenic al Bisericilor, mai ales din Asia și Europa, și-au exprimat mari rezerve în această privință. Cultul nu este, desigur, totalmente ignorat în adunările interreligioase, dar nici nu este acceptat fără critici, cu dezinteres față de diferențele fundamentale legate de tradiție, liturghie și alte probleme spirituale. Cultul este acela care atinge miezul profund al vieții religioase și implică persoana umană în totalitatea ei, în comunitatea credincioșilor. Experimente provizorii făcute în anumite locuri au ridicat probleme serioase. Într-o consultare la Hong Kong⁵⁵ se afirma că această problemă atinge punctele fundamentale caracteristice cultului creștin, recunoașterea validității altor forme de cult, relația dintre credință, cuvinte și simboale, ca și raportul dintre toate acestea în viața oamenilor ce conviețuiesc în comunitate. Există o largă varietate de opinii referitoare la această problemă, deși s-a recunoscut că o eventuală rezumare doar la dimensiunea culturală a religiilor

53. *Ibidem*; Cf. Pr. drd. Ioan Săbăduș, *Consultația Bisericilor membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor din țările Europei de răsărit asupra problemelor privind misiunea și evanghelizarea (30 august — 6 septembrie, 1987, Polonia)*, în «Biserica Ortodoxă Română», Nr. 1—2, CVI (1988), p. 77 sq.

54. *Jewish-Christian Dialogue. Six Years of Christian-Jewish Consultations, The Quest for World Community: Jewish and Christian Perspectives*. Published by the International Jewish Committee on Interreligious Consultations and the Sub-unit on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, Geneva, WCC, 1975, p. 9; Cf. *Ecumenical Considerations on Jewish-Christian Dialogue*, Geneva, WCC, 1983.

55. Consultarea a avut loc între 4-10 ian. 1975, pe tema «*Muslims and Christians in Society. Towards Goodwill, Consultation and Working Together in South-East Asia*».

necreștine va sărăci conviețuirea și conlucrarea comună. În același timp, o deschidere lipsită de simț critic, spre alte forme de cult este plină de pericole⁵⁶.

Un alt punct sensibil îl constituie problema «participării» la cult. Această problemă poate crea o serie întreagă de neînțelegeri, dacă nu avem grijă să lămurim noțiunea de «participare» (sharing) și o delimităm. Ea poate apare în mod frecvent acolo unde sînt implicați oameni aparținători unor anumite credințe monoteiste — evrei, musulmani și creștini —, și mai puțin acolo unde creștinii se întîlnesc, de pildă, cu hinduiștii și budhiștii. Oricum, în situația actuală, primul caz poate fi mai delicat decît cel din urmă. Indiferent de posibilitățile existente în acest domeniu, anumite puncte trebuie clarificate de la început. Mai întii, nimeni nu poate «participa» la un anume cult ce vine în contradicție cu ceea ce el crede despre Dumnezeu. În al doilea rînd, trebuie să se poarte de grijă să nu fie ofensat în chip inutil sau neintenționat vreunul dintre credincioșii comunității. În al treilea rînd, posibilitățile de «participare» vor depinde de diferiți factori implicați — condiția culturală a persoanelor, speranțele partenerilor, natura religiilor —, ca și de simboalele și ritualurile folosite. De asemenea, trebuie spus faptul că, în acest context, creștinii și necreștinii vor trebui să ia în serios «formele de exprimare nereligioasă a spiritualității», în cazul unor persoane preocupate constant de taina existenței umane. De aceea, discuțiile «religioase» referitoare la cult nu epuizează profunzimea acestui subiect decît dacă ele sînt semnificative și pentru aceia pentru care vechile simboale și-au pierdut puterea de comunicare, iar formele tradiționale de cult par să fi devenit rutină și, tocmai de aceea, sînt nesemnificative⁵⁷.

În concluzie, problema dialogului prin cult nu trebuie înțeleasă eronat. Cultul creștin reprezintă un act corporativ al Bisericii care-L adoră pe Dumnezeu prin Iisus Hristos și nu poate fi confundat cu rugăciunile și meditațiile altor religii. Scopul prezenței noastre în timpul cultului altor religii luate separat nu poate fi decît acela de a depăși cumva «ideile teologice și de a ne deschide noi înșine și ceilalți spre dimensiuni mai profunde ale simbolismului religios»⁵⁸.

Așa cum s-a putut observa din cele expuse mai sus, problema unui eventual dialog doctrinar cu religiile necreștine contemporane este și rămîne o problemă foarte delicată, datorită implicațiilor serioase pe care le presupune. Singura formă de dialog ce poate fi promovată cu succes în prezent este dialogul care are ca bază de pornire principiile umanitare sociale și morale, care sînt universal valabile.

56. S. J. Samartha, *Courage for Dialogue...*, p. 46-47; I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *Sesiunea 1987 a Comitetului Executiv și a Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor*, *ibidem*, p. 63.

57. *Ibidem*.

58. *The Ecumenical Review*, *ibidem*, p. 139.

3. Principiile umanitare, sociale și morale — premise ale dialogului interreligios

Nu în puține rînduri, în cadrul anumitor consultări din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, s-a insistat asupra formării unei «comunități mondiale» (World community), pornindu-se de la necesitatea slujirii de către toți oamenii, indiferent de credința lor religioasă, a principiilor umanitare, sociale și morale⁵⁹. Această «comunitate mondială nu este privită însă ca o «superorganizație» (super organization), ci mai degrabă ca o problemă de interdependență, ca o posibilitate de a întreține relații reciproce și de a conlucra în vederea împlinirii unor scopuri imediate.

Există, desigur, actualmente multe organizații religioase mondiale, cuprinzînd evrei, hinduși, buddhiști, creștini sau musulmani, care sînt angajate în vederea unei conlucrări pentru realizarea păcii și justiției universale. Consiliul Ecumenic al Bisericilor, deși acționează pentru unitatea creștinilor din întreaga lume, totuși accentuează și necesitatea conlucrării în vederea realizării unei comunități universale, indiferent de credința religioasă⁶⁰.

Cu toate acestea, analizînd rolul religiilor în acest context, în opinia multor teologi se evidențiază faptul că termenii «universal», «mondial» sau «global» nu trebuie înțeleși într-un sens organizatoric. O «comunitate mondială» nu este creată prin unirea tuturor religiilor sub «umbrela» unei organizații. Încercarea de realizare a unei comunități a dreptății și păcii poate deveni sau fi «mondială» în sensul că toate popoarele tind spre ea; în sensul că apropierea dintre popoare — diferite atît ca religie cît și ca ideologie — este pe atît de necesară pe cît de posibilă; în sensul că destinele popoarelor lumii se împletesc reciproc atît în mai bine cît și în mai rău; în sensul că eforturile de realizare a dreptății și păcii, de realizare a unei vieți comunitare în diferite părți ale lumii, trebuie să constituie o problemă și un țel comun; în sensul că dimensiunea speranței și a păcii depășește granițele și barierele dintre popoare, țări și religii, și-i poate sprijini pe oameni în mijlocul unor tragedii ale istoriei⁶¹.

59. Un exemplu concludent în această privință îl constituie, de pildă, dialogul interreligios ce a avut loc la Colombo, Sri Lanka, 17-26 aprilie, 1974, avînd ca temă «Towards World Community: Resources and Responsibilities for Living Together». Memorandum-ul acestei consultări de la Colombo include în acest context următoarele titluri: I. «Towards World Community» (Multilateral Dialogue; Provisional Approach to World Community; Structures towards World Community). II. «Resources for Living Together» (Obstacles to our Search for World Community; Possibilities of Finding Common Resources; The Sharing of Distinctive Resources; Dialogue as One of the Resources for World Community; Yardsticks for Religions and Ideological Resources). III. «Responsibilities for Living Together» (Responsibility to Overcome Barriers; Common Commitment to Reconstruct Community; Ways of Working Together); Cf. Ans J. van der Bent, *The Dialogue with People of Living Faiths*, Geneva, WCC, 1984, pp. 52-53.

60. S. J. Samartha, *ibidem*, p. 122; Cf. George A. Tavara, *Problems of a «Wider Ecumenism*, în: «Journal of Ecumenical Studies», vol. III, Nr. 3, 1970, p. 552; I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *Sesiunea Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor*, (Kinshasa, Zair, 9-18 martie, 1986), în: «BOR», Nr. 3-4, CIV (1986), p. 17 sq.

61. *ibidem*, p. 123. Cf. A. P. Nirmal, *Some Theological Issues Connected with Inter-Faith Dialogue and their Implication for Theological Education in India*, în: «Bangalore Theological Forum», 12, 1980, p. 108, 110, 126; S. W. Ariarajah, *Dialogue in the Asian Context*, în: S. Amirtham (Hrsg.), *A Vision for Man*, Madras, 1978, p. 263-271; Dr. Lengyel Lorand, *Pacea lumii și dreptatea socială în preocupările celei de-a șasea Adunări Generale a C.E.B. de la Vancouver*, în «Studii Teologice», Nr. 5-6, XXXVI (1984), p. 438-443.

Iar în ce privește această «dimensiune a speranței» ea este o parte constitutivă fundamentală a tuturor religiilor și o premisă a realizării unei comunități mondiale ; cel puțin în speranță, toți credincioșii din această lume se simt și ar trebui să se simtă uniți. Ei trebuie să nădăjduiască în faptul că, în cele din urmă, Dumnezeu, Adevărul sau Binele absolut va birui, în ciuda persistenței oricăror forțe distructive. Astfel, amintim că profeții Vechiului Testament vorbesc despre *Împărăția lui Dumnezeu* acolo unde prevalează justiția, corectitudinea, moralitatea în general și pacea. Hinduștii vorbesc și ei despre *Brahmaloka* («lumea lui Brahma») și *Ramarajya* («împărăția lui Rama»), acolo unde *Dharma* este pe deplin statornicită. *Sangha* buddhistă, la rîndul ei, e un ideal în care distincțiile dintre bogat și sărac sînt respinse, urmărindu-se realizarea unei societăți ce urmează lui Buddha și care e caracterizată de virtutea «marii compasiuni» (*mahakaruna*). Creștinii nădăjduiesc și ei într-un «cer nou și pămînt nou» (Apocalipsa 21, 1), în care moartea nu va mai exista și Dumnezeu va fi totdeauna cu poporul Său credincios. La rîndul lor, musulmanii accentuează faptul că o comunitate devine realitate atunci cînd credincioșii acceptă suveranitatea lui Dumnezeu și urmează preceptele Lui ⁶³.

Fără îndoială, pluralitatea, dar în același timp unitatea speranțelor, nu minimalizează realitatea speranței în sine, existentă în sufletele oamenilor și care persistă în mijlocul diferențelor copleșitoare. Speranța este în sine o dimensiune a credinței. Ea luptă împotriva fricii și neajutorării paralizante ; ea dă putere oamenilor pentru a suporta suferințele și a înfrunta incertitudinile și riscurile ; ea dă curaj oamenilor ca să năzuiască după pace în mijlocul violenței, după libertate în mijlocul oprimărilor, după reconciliere în mijlocul conflictelor, după cele necesare în mijlocul neajunsurilor și sărăciei ⁶⁴.

În perspectiva crizei actuale din lume, există — în viziunea Consiliului Ecumenic al Bisericilor ⁶⁵ — cinci aspecte ce trebuie examinate cu mai multă atenție, și anume: 1. Reașezarea relațiilor dintre țările dezvoltate și cele în curs de dezvoltare, respectiv o redistribuire radicală și eficientă a puterii și mijloacelor, concretizată în realizarea și reașezarea posibilităților de acces la știință și tehnologie, ca și lupta comună pentru o nouă formă de societate ⁶⁶. 2. Criza morală atît în cadrul țărilor dezvoltate, cît și în cele în curs de dezvoltare. 3. Fenomenul violenței în lupta pentru eli-

63. *Ibidem*, p. 127.

64. *Ibidem*, Cf. K. Dohorn, *Identität, Dialog und Dienst in Indischer und Okumenischer Perspektive*, în «Fides Pro Mundi Vita», Gütersloch 1980, p. 290 sq. ; I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *Sesiunea Comitetului Executiv al C.E.B. (Istanbul 7-12 martie 1988)*, în «B.O.R.», Nr. 3-4, CVI (1988), p. 45.

65. Cf. *Towards World Community. The Colombo Papers*. Ed. by S. J. Samartha, Geneva, WCC, 1975, pp. 117-118, 121-122.

66. Cf. *Man in Nature : Guest or Engineer ?* Ed. by S. J. Samartha and L. de Silva. Published by the Ecumenical Institute for Study and Dialogue, Colombo, in cooperation with the WCC, 1979; I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *Sesiunea Comitetului Executiv al C.E.B.*, Kinshasa, 9-18 martie, 1986, *ibidem*, p. 18.

berare și schimbări sociale⁶⁷. 4. Criza internă în statele nou înființate, unde oamenii se confruntă cu probleme de naționalism, regionalism, exclusivism lingvistic. 5. Apariția unor noi modele de societate și impactul lor asupra destinului și rolului religiei.

În același context, o conferință asupra cooperării mondiale pentru dezvoltare («The Conference on World Cooperation for Development») ținută la Beirut cu mulți ani în urmă îi solicită deja insistent pe creștini să întreprindă o largă colaborare interreligioasă în problema dezvoltării lumii. Astfel, cu acest prilej, se recunoștea faptul că în multe din țările în curs de dezvoltare, pentru ca efortul creștin să devină eficient, el trebuie să reprezinte o acțiune unită cu aceea a tuturor religiilor necreștine. O colaborare interreligioasă ar putea deschide noi perspective spre o extindere a spiritului de colaborare, implicând toate religiile lumii în acțiunea comună pentru progresul umanității, pentru o nouă ordine socială în lume⁶⁸.

De aceea, s-a recomandat ca toate religiile să-și valorifice doctrina, cultul și disciplina proprie nu doar spre satisfacerea necesităților religioase imediate ale credincioșilor lor, ci și în vederea împlinirii marilor idealuri

67. Legat de această problemă, amintim că la Rajpur din nordul Indiei a avut loc o consultare între 30 mai-6 iunie 1981, fiind susținută tema «*Religious Resources for a Just Society*». Cu acest prilej s-au întâlnit pentru prima dată creștini și hinduiști din acele regiuni ale lumii, mai ales că aici locuiesc laolaltă mulți credincioși creștini și hinduiști. Participanții au inclus în rândurile lor teologi, filozofi, lideri spirituali, pastori și lucrători în domeniul social, care au adus în discuție multe aspecte ale justiției sociale. Vezi *Religious Resources for a Just Society. A Hindu-Christian Dialogue*, Geneva, WCC, 1981.

68. Vezi *World Development-The Challenge to the Churches. The Conference on World Cooperation for Development*, Beirut, Lebanon, 21-27 April, 1968, Geneva, SO-DEPAX, 1968, p. 42. Pe aceeași temă sau abordând și multe aspecte referitoare la această problemă, în anii următori, prin grija C.E.B. s-au derulat o mulțime de alte dialoguri, între care amintim: «*Jewish-Christian Dialogue: Six Years of Christian-Jewish Consultations*», la Lugano, Elveția, între 27-30 oct. 1970. Cu acest prilej s-a discutat tema «*The Quest for World Community: Jewish and Christian Perspectives*»; o altă consultare, având ca temă «*Biblical Interpretation and Its Bearing on Christian Attitudes Regarding the Middle-East*», a fost ținută la Cartigny (Elveția) și a dezbătut multe probleme legate de dialogul interreligios pe teme umanitare, sociale și morale. Șase alte consultări s-au ținut între evrei și creștini: la Londra (13-16 ian. 1975), pe tema «*The Concept of Power in Jewish and Christian Traditions*»; la Sigtuna (Suedia), în iunie 1975, cu tema «*Jewish and Christian Worship*»; la Zürich (20-23 febr. 1977), cu tema «*Jewish and Christian Traditions Concerning Nature, Science and Technology*»; la Ierusalim (16-26 iunie 1977), cu tema «*Christian-Jewish Relations in Ecumenical Perspectives*»; la Toronto (sept. 1980), cu tema «*Religion and the Crisis of Modernity*»; la Boston (nov. 1984), cu tema «*Religious Pluralism*», etc.

În același sens, amintim de «*Christians Meeting Muslims*», ce include documente asupra dialogului dintre creștini și musulmani între 1966-1976, Vezi *Christians Meeting Muslims*, WCC, *Papers on Ten Years of Christian-Muslim Dialogue*, Geneva, WCC, 1977. Alte consultări au mai avut loc la Legon, Ghana, între 17-21 iulie, 1974 pe tema «*The Unity of God and the Community of Mankind. Cooperation between African Muslims and African Christians in Work and Witness*»; la Hong Kong (4-10 ian. 1975) pe tema *Muslims and Christians in Society. Towards Goodwill, Consultation and Working Together in South East Asia*; la Chambesy (Elveția), 26-30 iunie 1976, pe tema «*Christian Mission and Islamic Da'wah*»; la Beirut (nov. 1977), pe tema «*Faith, Science and Technology and the Future of Humanity*»; la Colombo (20 mar.-5 apr. 1982), pe tema «*Christian and Muslims Living and Working Together: Ethics and Practices of Humanitarian and Development Programmes*», etc.

ale lumii contemporane în general. Toate religiile pot și trebuie să intre în dialog unele cu altele, dar în special într-un dialog umanitar la scară universală.

Vremurile actuale cer în mod hotărît depășirea oricăror dezbinări sau învrăjbiiri între religii, întrucît experiența veacurilor trecute a dovedit din plin cît de dăunătoare pot fi acestea pentru progresul moral social și cultural al omenirii. Nevoia actuală de unitate și solidaritate umană obligă religiile lumii să înceteze orice «război» vizibil sau tacit dintre ele și să colaboreze pentru binele umanității.

Lumea contemporană este, așa cum se știe, o lume interdependentă⁶⁹. Dincolo de orice convingere religioasă există idealuri nobile de pace și dreptate. Mai mult ca oricînd, în zilele noastre se confirmă adevărul cuvintelor rostite de Sfîntul 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.

Numai prin dialog oamenii își pot dovedi responsabilitatea lor unii față de alții. Totdeauna, cel care intră într-un dialog sincer și creator cu ceilalți se identifică, într-un anume fel, cu aspirațiile spre unitate, spre solidaritate umană.

Unul dintre țelurile Consiliului Ecumenic al Bisericilor este acela de a lărgi «conștiința ecumenică» pînă la interpretarea unității Bisericii cu slujirea lumii⁷⁰, promovarea unei extensiuni panumane a slujirii creștine și aspirația către o unitate înălțată prin relații frățești din ce în ce mai profunde, însuflețite de dragoste și de dreptate și încoronată de pace, care este apogeul acestora.

Însăși Evanghelia lui Hristos implică un dinamism umanist, neîmpiedicat sau atenuat de interese locale sau confesionale, sau de o îngustă concepție religioasă «triumfalistă», de către o interpretare tradiționalistă statică sau de interese unilaterale⁷¹.

Învățătura creștină apreciază toate eforturile menite să contribuie la binele și fericirea oamenilor. Ea nu desconsideră nici una din formele și manifestările iubirii față de semeni întîlnite în alte religii, ci le socotește ca făcînd parte din darurile comune ale întregii omeniri. Din această perspectivă, iubirea față de semeni poate constitui un vast teren de activitate pentru reprezentanții și credincioșii tuturor religiilor, deasupra oricăror

69. *Ecumenical Chronicle. The Quest for World Community — Jewish and Christian Perspectives*, în «*The Ecumenical Review*», vol. XXV, Nr. 2, 1973, p. 214; Cf. Asist. V. Răducă, *Consultația ortodoxă a C.E.B. cu tema «Perspective ortodoxe asupra creației»*, în «B.O.R.», Nr. 1-2, CVI (1988), p. 80-86.

70. Pr. prof. P. Rezuș, *Teologia contemporană a «slujirii» și principiile ortodoxe*, în «*Ortodoxia*», XXI (1969), Nr. 1, p. 25-40; D. C. Mulder, *Dialogue with people of living faiths and ideologies. Minutes of the Fifth Meeting of the Working Group*, Bali/Indonezia, Dec.-Ian., 1981/1982, Geneva, 1982, p. 76 sq.

71. P. F. Patriarh Justinian, *Evangelical humanism and Christian responsibility*, în «*The Ecumenical Review*», vol. XIX, 1967, Nr. 2, p. 157-160; I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *Sesiunea Comitetului Executiv al C.E.B. (Geneva, 1989)*, în «B.O.R.», Nr. 1-2, CVII (1989), p. 137-142.

deosebiri doctrinare. În acest sens, iubirea față de semeni poate fi un punct comun de întâlnire pentru toate religiile actuale, avînd menirea să contribuie în modul cel mai eficient la binele și progresul întregii omeniri.

4. Concluzii

Avînd în vedere cele expuse mai sus, se impun, desigur, anumite concluzii care-și pot afla suportul lor în preocupările de viitor ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor cu privire la relațiile dintre creștinism și religiile necreștine contemporane.

1. Deschiderea spre un dialog real și util cu religiile necreștine actuale, în această lume pluralistă și multireligioasă va trebui să reprezinte și în viitor una dintre preocupările constante ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Declarațiile rezultate în urma unor întruniri din cadrul acestui înalt forum, convingerile și preocupările exprimate în ultimul timp relevă profunde sensibilitate și perspicacitate îndrăzneată a unor teologii, punînd bazele pentru o reflecție și activitate intensă în sfera dialogului interreligios.

2. Va fi necesar să se depună un efort ecumenic mai intens pentru eliminarea oricăror reticențe în ce privește utilitatea și oportunitatea unui asemenea dialog, chiar dacă e bine știut faptul că acesta va fi un proces anevoios. Dintr-o perspectivă creștină, utilitatea acestui dialog este confirmată de însuși Iisus Hristos, care a promovat dialogul de la persoană la persoană într-un mod foarte frecvent. Apropierea Sa prin dialog de popor este fără egal în iudaismul timpului Său. În toate întîlnirile cu Iisus, interlocutorii Săi se prezintă cu legile lor, păcătoșii cu vinovăția lor, rabinii cu povara doctrinei lor, bolnavul, nevoiașul și cei stăpîniți de diavol cu obîrșia și conșecințele mizeriei lor. Iisus le propune să se lepăde de ei înșiși fără nici o teamă sau rezervă și să se bucure de tămăduirea și iertarea Sa. Atunci cînd i se propovăduiește cuvîntul lui Dumnezeu, poporul este chemat să răspundă și să-și încredințeze viața lui Hristos. Totuși, Hristos nu cere nimănui o convertire spectaculoasă și convulsivă. Poporul Său experimentează o mare bucurie și pace interioară. «*Nu te osîndesc nici Eu. Mergi, de acum să nu mai păcătuiești*» (Ioan 8, 11), sau «*Îndrăznește, fiică, credința ta te-a mîntuit. Mergi în pace*» (Luca 8, 48). Așa cum se observă, accentul se pune pe «*mergi*», și nu pe «*vino*».

3. Procesul educațional al misiunii prin dialog și al dialogului prin misiune trebuie angajat la absolut toate nivelele, pentru ca, la viitoarele Adunări ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, discuțiile legate de mărturisirea Evangheliei lui Hristos și dialogul uman în general să nu stagneze și pentru ca adevărata misiune a Bisericii să sporească și să devină eficientă. Dialogul reprezintă atît o practică continuă a solidarității și dragostei umane, cît și un exercițiu fidel pentru convertirea celorlalți la Iisus Hristos. Numai prin dialog și în dialog putem experia suferința și lipsa de finalitate și speranță a semenilor noștri de alte religii.

În același context, problema sincretismului trebuie eliminată, fiindcă multe dialoguri interreligioase au dovedit din plin faptul că umanitatea nu poate realiza o religie mondială sincretistă, o nouă credință normativă

pentru toți membrii comunității universale. O astfel de credință sincretistă nu reprezintă doar o alternativă inefficientă în căutarea religioasă a adevărului și o sărăcire spirituală a oricărui credincios, ci este obstaculată cu tărie de orice religie care-și apără propria ei integritate spirituală.

4. În ultimul timp s-a făcut frecvent referință la funcția și rolul centrelor de studiu, mai ales în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Misiunile lor sînt numeroase și vitale. Dar, dialogul între oameni aparținători diferitelor religii nu mai poate fi limitat în perspectivă doar la cîteva institute și experți religioși în dialog. Programele de studiu ale multor școli teologice trebuie să pledeze și pentru un studiu comparat al religiilor lumii, pentru că, din nefericire, sînt foarte mulți creștini și chiar teologi care cunosc prea puține lucruri despre literatura ecumenică în general și despre credința atîtor milioane de necreștini în special. Cunoașterea spiritualității și moralei celorlalte religii poate conduce la un plus de maturitate creștină. Cunoașterea acestor religii, în pofida unor păreri vehiculate în mod netemeinic nu poate fi nicidecum dăunătoare. Nimeni nu poate vorbi de sublimitatea și măreția creștinismului, dacă nu le și experiază pe acestea față de toate celelalte religii naturale existente în prezent în lume.

Mai mult decît atît, un anume «Ciclu de rugăciune ecumenică» pentru întreaga lume, indiferent de credință, cultură sau ideologie, care a fost lansat în cadrul Consiliului Ecumenic cu mulți ani în urmă, sub numele de «For all God's People — Ecumenical Prayer Cycle», schițează rugăciuni de mijlocire pentru toți credincioșii religiilor necreștine și chiar pentru necredincioși. Toți trebuie tratați ca frați și surori ale noastre, ca fii ai Aceluiași Părinte ceresc⁷². Întreg poporul lui Dumnezeu nu trebuie să se roage doar în lume, ci pentru lumea și cu întreaga lume din care face parte, pentru eliminarea oricărui diviziuni, slăbiciuni sau «ranchiuni» care îl stăpînesc.

5. Se împune și se va împune și în viitor tot mai pregnant necesitatea apărării necondiționate a libertății religioase. Toți credincioșii și nu doar o majoritate sau o minoritate privilegiată, trebuie să se bucure de drepturi personale depline și de o pace religioasă și să fie imuni față de orice coerciție venită din partea unor grupuri individuale, sociale, sau din partea vreunei puteri de stat. Războiul, terorismul și omuciderea reprezintă perversiunea totală a oricărei religii. O pace trainică va putea fi realizată doar atunci cînd toate religiile lumii vor declara și respecta libertatea religioasă, ca un drept fundamental al omului. Adevărata democrație nu poate fi instaurată nicăieri, atîta timp cît manifestarea oricărei religii prin învățătură, practică și tradiție este negată. Negarea acestora conduce, de fapt, la o superioritate umană, opresiune amenințătoare, rasism zgomotos și omucidere oribilă. Orice fanatism religios este mai nociv și mai destructiv decît fanatismul politic sau ideologic⁷³.

6. Încă de mulți ani, Consiliul Ecumenic al Bisericilor s-a dovedit incapabil să exploreze în profunzime relația dintre «unitatea Bisericii» (unity of the Church), «unitatea umanității» (unity of Humankind) și «reînnoirea comunității umane» (Renewal of Human Community). Din nefericire, nu s-a

72. *For all God's People-Ecumenical Prayer Cycle*, Geneva, WCC, 1978, p. 183.

73. Ans. J. van der Bent, *ibidem*, p. 62.

realizat încă nici o cooperare programatică și fructuoasă în această privință cu «Comisia pentru Credință și Constituție»⁷⁴. Motivația pentru aceasta este credința că unitatea crescîndă a Bisericii va iradia în mod automat și va influența în mod magic renașterea celorlalte comunități religioase necreștine. Cu toate acestea, în opinia multora, nu există nici o perspectivă de unitate a Bisericii în mărturisirea ei de credință, în viața sacramentală și în activitatea ei pastorală, dacă cei ce tînjesc și își doresc acest lucru nu sînt și nu se consideră deja parte integrantă a acelei unități. Dacă unitatea Bisericii nu e corelată în mod necondiționat cu calitatea unei noi comunități umane în Hristos, Biserica continuă să manifeste doar o pseudo-unitate⁷⁵.

Mișcarea Ecumenică își dorește doar să poată admite faptul că diviziunile și conflictele din cadrul unor Biserici oglindesc într-o mare măsură diviziunile și conflictele dintr-o lume multireligioasă și multisecularizată, în timp ce dialogul cu religiile necreștine sau chiar ideologiile secularizate este practicat intens la toate nivelele. În acest dialog, creștinii pot și trebuie să mărturisească faptul că unitatea potențială a lumii, animozităților și sciziunilor ei, ca și reînnoirea iminentă a lumii, sînt părți ale aceleiași scop al mîntuirii universale din partea lui Dumnezeu.

7. Consiliul Ecumenic al Bisericilor va trebui să abordeze în viitor într-un mod mai profund problema relației dintre creștinism și culturile necreștine. În dialogul actual cu religiile necreștine va trebui să se realizeze o înțelegere mai profundă a semnificației, a funcției culturii și pluralismului ei, ca și o mai bună înțelegere a modalităților în care Evanghelia lui Hristos a cunoscut și încă mai cunoaște o influență în relația ei cu diferitele culturi ale lumii. Explicarea semnificației religioase a celorlalte religii necreștine devine posibilă doar atunci cînd se va ajunge la concluzia că cunoașterea celorlalte culturi umane decît cea proprie creștinismului reprezintă, în fond, o parte esențială a însăși împărtășirii mesajului Evangheliei lui Hristos.

După cum se știe, există o oarecare complementaritate structurală în ce privește năzuințele ființei umane, comună în toate religiile. Ființa omului este pretutindeni aceeași în năzuințele ei de viață și, drept urmare, există o tendință comună de realizare a binelui și de accentuare a valorilor umaniste universale, deși aplicarea lor în practică diferă din motive obiective, circumstanțiale și mai ales doctrinale⁷⁶.

În consecință o primă sarcină a marilor religii este participarea lor chiar de pe poziții strict tradiționale, la tezaurul umanist și cultural al întregii omeniri, încercînd să evalueze, pe cît mai mult posibil, modul în care pot contribui fiecare în mod concret la apropierea între oameni și po-poare⁷⁷. Este tot mai evident faptul că atitudinile rigide și intolerante ale creștinismului în general față de religiile necreștine au fost abandonate

74. Cf. *Nairobi to Vancouver 1975-1983. Report of the Central Committee to the Sixth Assembly of the World Council of Churches*, Geneva, WCC, 1983, p. 114.

75. Ans J. van der Bent, *ibidem*, p. 62-63.

76. Asist Remus Rus, *Concepția despre om în marile religii*, teză de doctorat, București, 1978, p. 174.

77. *Ibidem*, p. 179.

în vremea noastră și cele mai multe aparțin deja trecutului. A mai aborda problemele religioase contemporane de pe poziții depășite, care ar implica anumite confruntări între marile religii actuale, se apreciază, pe drept cuvânt, a fi o atitudine anacronică⁷⁸.

MOKSA ȘI THEOSIS — CONCEPȚIA HINDUSĂ DESPRE DESĂVÎRSIRE ȘI ÎNVĂȚĂTURĂ CREȘTINĂ DESPRE ÎNDUMNEZEIRE

Drd. TITI DINCA

În structura activității umane, pot fi conturate, fără a fi susceptibile de a se constitui ca definiții, două mari determinante care sînt complementare atunci cînd sînt privite prin prisma scopului lor. Aceste determinante sînt legate de activitatea omului. Prima determinantă ar fi aceea care este în relație cu activitatea umană spre exterior, spre situațiile concrete din afara eului uman. Cu alte cuvinte, în manifestările sale cotidiene, omul ia decizii în funcție de propriul eu, care este răspunzător de fiecare act; în acest caz omul pornește din sine și se îndreaptă spre lumea înconjurătoare, apoi, printr-un amplu proces psihologic, revine în sine.

Ce caută omul în exteriorul său? În primul rînd o împlinire în concret a năzuințelor sale, o situare a propriilor valori omenești într-un plan social și bineînțeles spațial și temporal bine determinat. O a doua determinantă este îndreptarea omului spre sine însuși, spre eul propriu care de fapt constituie esența ființei sale. În acest moment apare amplificată năzuința sa spre mai bine, spre desăvîrsire și în același timp apare și complementaritatea între activitatea exterioară și cea interioară a omului.

Năzuința, ca noțiune are prevalentă calitatea de progres, de avansare spre o țintă superioară, și se poate opina că omul este într-o continuă transformare în bine, transformare care pornește din interior, se structurează ca evidentă în actele sale externe și revine apoi în interiorul omului pentru a relua drumul de la capăt. Acestea constituie în esență un suport psihologic a ceea ce omul încearcă și reușește în mare măsură să facă pentru determinarea unui plan existențial concret, progresiv îndreptat spre bine. Aria largă a esențelor metafizice ale religiilor pune însă pe om în fața unor probleme care își găsesc rezolvarea în acest stadiu prin identificarea între năzuințele interioare și complexele doctrinare cu care este confruntat eul uman. Înțelegerea unei credințe, aderarea la acea credință, apariția și consolidarea credinței precum și manifestarea acesteia vor constitui un suport pentru ca omul religios să fie încadrat în coordonatele de înaintare spre bine care vor fi comune cu sintagmele doctrinare care conduc spre ideal în credința respectivă.

78. Prof. N. Chițescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, în «Ortodoxia», XI (1959), Nr. 2, p. 197 sq.; Pr. prof. P. Rezuș, *Slujirea ca funcție esențială a Bisericii*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), Nr. 4., p. 580-sq.; Arhim. prof. N. Mladin, *Adevărata cale spre felacerea unității Bisericii lui Hristos*, în «Ortodoxia», XIV (1962), Nr. 3, p. 335; Pr. prof. P. Rezuș, *Premisele ortodoxe ale dialogului interconfesional și interreligios*, în «Mitrop. Mold. și Sucevei», XLVIII (1972), Nr. 3-4, p. 159.

Consecința imediată este că omul, în năzuința lui spre bine, acționează în mod diferit pentru a atinge desăvârșiri structural diferite. Axiomatic se poate afirma că : doi oameni diferiți nu pot ajunge la două lucruri diferite decât la fiecare pe rînd. Din această perspectivă apare evident faptul că desăvârșirea poate fi înțeleasă în mod diferit și înțelegerile, diferite la rîndul lor, să se deosebească una față de cealaltă în același timp.

Desăvârșirea în hinduism (moksa) și în creștinism (theosis) oferă două posibilități largi de dezbateră a unei probleme vitale pentru existența umană.

Texte sacre și temeuri doctrinare ale desăvârșirii în hinduism

O trecere în revistă a scrierilor sacre ale hinduismului este de importanță relativă în lucrarea de față. Ceea ce interesează în mod deosebit este în ce fel complexul doctrinar emană din aceste scrieri și cît de eficient se grefează în structura umană, în cazul de față cît de eficient determină în hindus «dorința anihilării existenței umane individuale în acel Principium Aeternitatis cunoscut sub numele de Brahman în Hinduism»¹. Scrierile *shruti*, revelația sacră păstrată prin tradiție orală, de origine supranaturală, și transmise prin oameni sfinți, oferă o imagine evolutivă a dezvoltării ideilor religioase culminînd către sfîrșitul perioadei vedice cu o «anihilare a zeilor individuali cu funcțiile pe care fiecare dintre ei le îndeplinesc în ansamblul creației»² și prefigurează «panteismul» Upanishadelor. Sinteza gîndirii religioase indiene este prezentă în Upanishade prin care se face încercarea de a infiltra spiritul contemplativ și actul meditației ascetice în locul jertfei.

«Ideea fundamentală a Upanishadelor se axează în jurul unui monism rigid. Există doar o singură realitate, cea a lui Brahman. Existența empirică în totalitatea ei este o manifestare a acestui principiu ultim care stă la baza ei și o penetrează»³. Legea karmică și samsara, care în ultimă instanță sînt piedici ontologice în calea desăvârșirii personale, pot fi anulate prin realizarea unei cunoașteri, tot ontologice — *tat tvam asi* — (Acela ești tu) — adică prin deținerea identității dintre spiritul uman (atman) și spiritul universal (Brahman).

Ramayana și Mahabharata, marile epopei ale indienilor, se orientează spre finalizarea unei structuri doctrinare care să ofere posibilitatea cît mai realizabilă pentru ruperea din înșiruirea ciclică a existenței. Eficiența metodelor de a atinge desăvârșirea este încă relativă dar principial se consideră că o cunoaștere finală va elibera pe om. O așa-zisă cheie a desăvârșirii o găsim la începutul Ramayanei : «Cel care citește și repetă această sfîntă și dătătoare de viață Ramayana este eliberat de toate păcatele sale și este ridicat de toți urmașii săi în cel mai înalt cer». În conținutul Mahabharatei mentalitatea indiană se îndreaptă spre sinteza cea mai profundă a geniului religios hindus — Bhagavad-gita (Cîntecul Fericitului) supranumită datorită importanței sale și «Mesațul hinduismului».

1. Remus Rus, *Scrierile sacre ale marilor religii*, art. în «Ortodoxia», nr. 1/1973, pp. 73.

2. *Ibidem*, p. 74.

3. *Ibidem*, p. 74.

Gita «este izvorul doctrinar principal al numeroaselor secte religioase din care este alcătuit hinduismul»⁴, o sinteză atât prin amplul proces pe care îl predetermină, cât și prin posibilitatea asimilării sale la nivel conceptual de către toate categoriile sociale și religioase ale hindușilor. Ea are asigurată astfel o difuzare panindiană generând speculații în jurul conceptului de moksa (eliberare), care sînt viabile și asimilabile în contextul sincretist al diferențelor de opinii dintre diferitele darsăna (școli ermineutice din India. Este momentul să specificăm că, în ceea ce privește conceptul de *moksa*, ne vom strădui să-l analizăm mai des în contextul generat de școala Vedanta, care promovează metoda ermineutică cea mai populară și propune în esență un panteism clasic. Esențialul doctrinei vedantine poate fi găsit în Gita care oferă o reînvioreare religioasă atât acestei școli cât și celorlalte *darsăna* clasice.

După o sumară trecere în revistă a principalelor texte scripturistice și a învățăturilor care se degajă din acestea în lumea indiană, se cuvine să facem o analiză a premizelor doctrinare care s-au cristalizat în timp prin referință la aceste texte și care constituie punctul de pornire în relația individ-desăvîrșire, atât de prezentă în contextul religios analizat.

Acțiunea de cunoaștere a realității se înscrie în gîndirea hindusă ca o coordonată principală a activității umane ; cunoașterea realității cuprinde atât persoana proprie cât și lumea înconjurătoare în care se răsfrînge activitatea individuală. Fără îndoială, în procesul acestei cunoașteri, textele scripturistice au avut un impact progresiv pentru conștiința umană orientînd, prin rugăciune și meditație asupra lor, spre adevăratele esențe ale existenței. Doctrina despre atman și Brahman evoluează constructiv și se impune ca prioritară, avîndu-se în vedere faptul că «conținutul ideatic al acestor două cuvinte este în gîndirea indiană identic deoarece realitatea exprimată de fiecare cuvînt în parte este identică cu cealaltă, adică Brahman, sufletul și esența lumii este identic cu atman»⁵. Atman nu trebuie privit ca o conștiință personală în primul rînd pentru că în acest caz nu ar mai fi posibilă identitatea Brahman-atman și în al doilea rînd pentru că atman nu ar mai fi pur și deasupra actelor psihice și fizice ale omului. Atman este o supraconștiință a identității și existenței, aflată mai presus de conștient și subconștient și, fiind în relație de identitate cu Brahman, este în același timp și eu transcendent. «Totuși nu trebuie să facem distincție absolută între eul individual imuabil și organul psihosomatic de care este legat, căci «eul» este centrul întregii personalități, principiul unității sale»⁶.

Reluînd problema eului, Gita afirmă și propune eliminarea acestuia deoarece este un centru fals al personalității și nu el acționează ci părțile constitutive ale naturii : *settva*, *rajas*, *tamas* — puritatea, energia și întunericul.

4. C. I. Vizitiu, *Hinduism și creștinism*, art. în «Ortodoxia» nr. 4/1959, p. 584.

5. Remus Rus, *Concepția despre om în marile religii*, teză de doctorat, în «Glasul Bisericii», nr. 7-8/1978, p. 766.

6. *Ibidem*, p. 769.

În paralel, într-o analiză soteriologică hinduistă trebuie analizată și concepția karmică a existenței. Deși identitatea atman-Brahman este mai presus de orice îndoială, ea nu se poate realiza în mod obiectiv individual din pricina inefabilei legi karmice care determină șirul încarnărilor (samsara), prin care o ființă se îndepărtează de Brahman. Determinantă în structura gândirii religioase indiene, legea karmică îndreaptă pe om spre activități care de fapt prevalează prin încercarea de detașare de sub această lege și de a scăpa de transmigrare, care împiedică o eliberare finală a sufletului. În contextul indian moartea este relativizată datorită transmigrării; ea trebuie privită doar ca modalitate probabilă de eliberare. Karma este un rezultat al ignoranței umane (avidya) care trebuie depășită; cunoașterea, care se realizează progresiv în om, duce treptat la detașarea de sub legea karmică; omul poate să cunoască pe Brahman cunoscându-se pe sine însuși și în același timp să se elibereze de efectul faptelor sale care îl supun legii karmei.

Cunoașterea supremă (jnana) este principala modalitate prin care omul poate pătrunde în mod eficient în transcendent. Cunoașterea esenței adevărate (atman-Brahman) îl eliberează pe om din propriile iluzii și din dependența de bunurile terestre. «El își recunoaște atunci ființa adevărată... și înțelege că Ființa este ceea ce el însuși este. Astfel, ochii săi sînt eliberați de legătura iluziei create de neștiință (avidya)... și își regăsește atman-ul cu bucurie și seninătate»⁷.

Desăvîrșirea în hinduism și căi de realizare ale ei

Desăvîrșirea omului în hinduism este importantă în primul rînd prin necesitate; această calitate generează ca notă esențială o specificație. Omul trebuie să scape din lanțul transmigrărilor dependente de legea karmică deoarece reîntrupările pot fi infinite ca moduri și timp, deci și suferința să fie infinită. Pentru a scăpa de infinitul inexorabil al transmigației, omul trebuie să își discearnă existența sa ca suflet individual (atman) însă în Brahman, deci într-un infinit care de astă dată îl scutește de obligația reîncarnării (samsara). Se poate evidenția faptul că aici avem de a face cu o *coincidentia oppositorum* pentru că, pe de o parte, tot ceea ce există, există în Brahman, deci și materie (prakriti), și ca atare viața de perpetuă transmigrare există tot în Brahman. Pe de altă parte, ignoranța (avidya) leagă pe om de procesele empirice ale existenței și îl abate de la scopul său transcendental.

Înlăturarea ignoranței prin cunoaștere (jnana) conduce la evidența că întreg universul empiric este fals și că omul are contact permanent cu o iluzie (maya). Deci omul are de ales între un infinit transcendental (viața în Brahman) și un infinit empiric (eterna revenire ca ciclu existențial).

Se poate observa că această alegere nu poate fi enunțată decît pleonastic (ca și cum am spune «infinite infinit de mare» sau «infinite al infinitului») căci infinitul prin noțiunea sa este «totul» oricum, oriunde și oricînd.

⁷ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II., Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 49.

Depășind speculațiile logice și analizând dintr-o perspectivă a evoluției pragmatice procesul de desăvârșire al omului, se poate observa că în doctrina hindusă «nu se poate vorbi... de un progres moral ci de o cunoaștere ontologică... În hinduism problema fundamentală nu este cum să realizăm juncturi, accentul cade pe fiecare dintre aceste căi alternativ încît la elirarea din lanțul transmigrării»⁸. Căutarea ferventă a eliberării, atît de prezentă în hinduism, este fundamental generată de legea transmigației (samsara) care este o consecință a legii karmice. Trebuie reamintit acest lucru pentru a sublinia faptul că lupta pentru a atinge desăvîrșirea se dă practic între om și anumite legi sau realități de care acesta este înconjurat.

Trebuie avut în vedere și faptul că omul, în lupta aceasta, caută modalități de depășire a legilor sus-menționate și astfel, în timp, se conturează anumite căi practice, pentru ca omul să fie integrat cît mai mult cu puțință în Sanātana Dharma (calea eternă) cum este supranumit hinduismul.

În gîndirea indiană există trei căi spre eliberare care își proclamă superioritatea și eficiența; nu este stabilită cu strictețe o cale prevalentă datorită caracterului compozit al doctrinei hinduse... În funcție de con-juncturi, accentul cade pe fiecare dintre aceste căi alternativ, încît la eliberare se poate ajunge ori pe calea faptelor (harma marga) ori a cunoaș-terii (jnana marga) ori pe cea a dragostei (bhakti marga). Deși aceste căi nu se exclud una pe cealaltă, «idealul soteriologic rămîne net gnostic»⁹.

a) Calea faptelor (karma marga).

Pînă a se ajunge la așa-numita sinteză hinduistă a Bhagavadgitei, fap-ta, ca act voluntar, a fost evaluată în India în diferite feluri; fapta era cea care împiedica eliberarea (moksa) și astfel, au apărut o suită de con-tradicții între fapta ca act voluntar și existența empirică a omului. Gita arată că «unii înțelepți spun că fapta trebuie părăsită că e un păcat; al-ții spun că nu trebuie părăsită fapta care privește jertfa, milostenia și as-ceza» (XVII, 3-5) și oferă o cale de mijloc care se dovedește a fi deose-bit de eficientă în contextul contradictoriu al valorificării faptei ome-nesți. «Fiecare om este condamnat la acțiune» (III, 4-5) și ca atare singura posibilitate de a anihila efectul acțiunii este o revalorizare a faptei. Fapta care nu suscită un interes are un rezultat care în aceeași măsură este dez-interesat iar o faptă dezinteresată are valoare nulă la nivelul individual astfel încît în acest caz «omul transformă actele sale în sacrificiu, adică în dinamisme transpersonale care contribuie la menținerea ordinii cos-mice»¹⁰.

Prin această evaluare karma marga devine o cale extrem de facilă pentru toți oamenii, fără a avea pretenții de intelectualizare și conceptua-lizare a faptei, astfel încît orice om, indiferent de activitatea socială pe care o desfășoară poate spera la eliberare. Abandonul fructului faptei elimină cupiditatea și egoismul acțiunilor umane și realizează o purificare a sufletului. «În numărul căilor de salvare acceptate de tradiția ortodoxă, trebuie să recunoaștem subordonata căii cunoașterii sau căii devoțiunii, o cale a

8. Remus Rus, *op. cit.*, p. 822.

9. F. Lamotte, *Notes sur Bhagavadgita*, Paris, 1929, p. 80-83.

10. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 234.

acțiunii dezinteresate la loc de onoare în Bhagavad-Gita... în înțelesul de a menține întregul tot sub lumina credinței»¹¹. Se poate observa că această cale are ca atu principal popularitatea și ușurința în a o urma fără a da însă satisfacții de mare intensitate la nivel emoțional și noetic.

b) Calea cunoașterii (jnana marga).

Doctrina vedantină legată de avidya (ignoranță) generează în planul căutării desăvârșirii o serie de elemente care se structurează în cele din urmă într-un tot unitar pentru a dezvălui omului o a doua cale spre desăvârșire jnana-marga. Rătăcirea în care se află omul este determinată de ignoranța ontologică cu care este confruntată existența sa empirică. Pentru a defini atmanul său omul are nevoie de înlăturarea reală a vălului din existența sa în vederea unei reale treziri. «Neștiința care este în fond o ignorare de sine poate fi asemuită cu o «uitare» a sinelui veritabil (atman purusa). Gnoza (jnana) suprimând ignoranța și sfîșiind vălul maya deschide calea eliberării : adevărata știință echivalează cu o «trezire»¹². Gnoza indiană își propune ca obiectiv cognitiv pe Brahman ; prin cunoaștere nu trebuie să se înțeleagă în mod neapărat o teoretizare care decurge din procesul noetic ci mai ales o intuire incomunicabilă, intuire care avansează în interiorul personal la pragul iluminării. Ceea ce află cel care urmează jnana marga este indicibil însă coerent pentru subiect.

Sufletul, ajuns prin cunoaștere la Brahman este iluminat și nu va mai fi supus metempsihoezei deoarece «jnana marga eliberează de rău și purifică, face pe om conștient de identitatea ființială a tuturor lucrurilor cu Brahman»¹³ și ca efect soteriologic dezvăluie celui ce practică gnoza că «Dacă ai fi mai plin de păcate decât toți păcătoșii vei trece peste toate cu barca conștiinței» (IV, 36). Cunoașterea hindusă gravitează în jurul identificării atman-Brahman și se realizează atunci când omul trece prin mai multe stadii de conștiință (asramas) : ucenic, gospodar, eremit și sfînt rătăcitor. «Cele patru asramas reprezintă o îmbinare armonioasă între calea faptelor și calea cunoașterii»¹⁴ pentru că începîndu-se de la eficiența faptelor se ajunge la eficiența unei vieți dusă în singurărate și indiferență față de lume, viața care inerent apropiie pe om de eliberare și unirea cu Brahman în acest stadiu este numită Samadhi.

Așa cum menționam anterior procesul cunoașterii se desfășoară într-un sistem în care nu atît cunoașterea logică are prevalență ci mai ales cunoașterea metafizică intuitivă, cunoaștere care depășește cadrele silogismelor stricte și se situează într-un paradox care poate fi enunțat astfel : cunoașterea poate fi și în același timp nu poate fi învățată. Dezvoltînd ideea, cunoașterea poate fi învățată în măsura în care cel care pornește pe acest drum obține o cunoaștere «prin așezarea la picioarele unui preceptor»¹⁵. Este vorba în acest caz despre o preluare a fluxului

11. Olivier Lacombe, *L'Absolu selon le Vedanta*, Paris, 1937, p. 338-339.

12. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 50.

13. C. I. Vizitiu, *op. cit.*, p. 585.

14. Remus Rus, *op. cit.*, p. 823.

15. René Guénon, *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues*, Paris, 1932, p. 265.

cognitiv-afectiv de la învățător spre cel care învață. Pe de altă parte cunoașterea nu poate fi învățată datorită faptului că are un caracter incomunicabil, total și definitiv «care provine de la ceea ce este în mod necesar inexprimabil în ordinea metafizică»¹⁶.

Jnana-marga conține un évantai destul de larg în ceea ce privește condiția socială și morală a celor ce o urmează pentru că este în același timp «calea filozofului și misticului, mai mult sau mai puțin esoterică și care nu întîmpină restricția recunoașterii vreunei caste sau clase»¹⁷. Calea cunoașterii impune un anumit tip de gnoză care nu este teoretică sau erudită, ci care conduce spre esență și spre o conștiință elevată care aduce cu sine existența în om a unui «suflet copilăresc»¹⁸, în sensul aproximativ celui creștin de umilință și ignoranță, de sărăcie cu duhul care anticipează o participare efectivă la căile de desăvîrșire cu finalitate viabilă.

c) Calea dragostei (bhakti marga).

Calea dragostei se evidențiază înainte de toate prin dimensiunea temporală din istoria activității umane pe care o ocupă în conștiința religioasă indiană. Din perioada vedică și pînă la sectele moderne hinduse, bhakti marga ocupă un loc important și este apreciată ca o cale eficientă pentru dobîndirea eliberării finale însemnînd «dăruirea în iubire totală și plină de speranță față de o anumită zeităte ca recunoștință pentru ajutorul promis și primit»¹⁹. Bhakti marga se conturează independent dar și complementar în raport cu celelalte căi de eliberare cu ale căror practici, adeseori prin întrepătrunderi își sporește eficiența și calitatea. Prin calea iubirii, sufletul omului se apropie de divinitate, caută o întrepătrundere cu transcendentul prin devoțiune și imne de laudă, se ancorează în structuri afective printr-o sinceră și profundă adorare astfel încît sufletul uman să se simtă unit cu Dumnezeu.

Procesul afectiv însă, este legat strîns și de aspectul voluntar și noetic al ordinii existente astfel încît în final conceptualizarea iubirii apare de fapt ca o formă supremă de cunoaștere. «Grad suprem al cunoașterii, bhakti lasă departe în spatele ei toate celelalte grade, nu numai profane, ci și sacre»²⁰. Bhakti se bazează pe meditații care declanșează emoția devoțională și ajută în abstractizarea conceptelor care apar în diferitele stadii de cunoaștere.

În structurile esențiale ale cunoașterii apare însă și nota teistă a căii dragostei, aspect fără de care dragosteă nu poate fi concepută. Referiri la această cale de eliberare s-au făcut mai ales în aserțiunea că bhakti este și mijloc al eliberării dar și fruct. «Această opoziție de limbaj trebuie să ne determine să recunoaștem că dacă bhakti în devenire este mijlocul propriei sale consumări el este și propriul său fruct, care, fiind de natură spirituală și dezinteresată nu are de-a face cu recompense extrinsece»²¹.

16. *Ibidem*, p. 264.

17. J. W. Parker, *The idea of salvation in the world's religions*, London, 1935, p. 85.

18. Olivier Lacombe, *op. cit.*, p. 352.

19. Remus Rus, *op. cit.*, p. 824.

20. Olivier Lacombe, *op. cit.*, p. 365.

21. *Ibidem*, p. 364.

Metafizica generată de elevarea concepției despre bhakti tinde spre un anumit grad de conștientizare a divinității și a apartenenței omului la divinitate în viața hindusului. Prin calea iubirii omul luptă împotriva conștințelor generate de samsara și caută să-și actualizeze mental locul pe care divinitatea îl ocupă în ordinea pură a existenței pentru a contempla, cel puțin la nivel conceptual, o lume ideală, ajungînd ca «meditația să transforme reprezentarea lui Dumnezeu în prezentare». «Bhakti este deci în primul rînd o anticipare a lui Dumnezeu și o odihnă în această anticipare»²².

Calea dragostei impune în conștiința personală anumite momente care supraveghează progresul spre divinitate ; toate aceste momente fac parte dintr-un complex doctrinar vast în care, deși la prima vedere sînt unele contradicții, totuși, în final, ordinea logică nu este zguduită și încununarea cu succes a căutărilor devine evidentă.

Simplitatea iubirii ca sentiment general-uman conferă căii dragostei pe de o parte universalitate ca fiind specifică tuturor dar și relații de dependență cu diferite procese natural umane fără de care bhakti nu se poate dezvolta.

Desăvîrșirea în hinduism

Doctrina formulată în decursul timpului, practici și metode, credințe și interpretări hinduse, nu fac decît să călăuzească pe om spre țelul final al unei existențe în suferință — eliberarea sau desăvîrșirea (moksa). Moksa este o stare total diferită de toate stările prin care individul trece în procesul soteriologic. Moksa «denotă într-o manieră generală eliberarea sau libertatea în raport cu o servitute suferită efectiv sau considerată ca o simplă posibilitate abstractă, și, prin excelență, înseamnă eliberarea, salvarea sufletelor sau libertatea lui Brahman, ținînd seama de transmigație care conține toate servituțile»²³. Întregul ansamblu doctrinar care conduce la moksa este dificil de surprins într-un context redus și ca atare se impune doar punctarea unor repere esențiale pentru această stare atît de importantă pentru spiritul uman.

Tendința continuă a omului spre eliberare survine constatării că lumea este ireală și că de fapt Brahman este singura realitate. În Vedanta se consideră că libertatea se realizează atunci cînd sufletul individual se dizolvă în sufletul universal.

În acest moment unul devine totalitate ; caracterul individual dispare atît în folosul individului cît și în scopul alipirii sale irevocabile la spiritul universal pentru participarea la veșnicie în forma superlativă, nemaifiind încartiruit de legea karmică și de suferințele determinate de transmigație. Eliberarea vedantină este o evadare din empirism și imanent ; afilierea personală la cele trei căi produce automat această stare.

Moksa este o unire cu temeiul existenței și o eliberare de ceea ce nu este temei al existenței, adică de lume și de manifestările ei care sînt materiale, deci ireale. În ordinea consecutivă, atunci cînd începe moksa, in-

22. Pierre Johans, S. J., *Vers le Christianisme par le Vedanta*, Louvain, 1932, p. 217-218.

23. Olivier Lacombe, *op. cit.*, p. 271.

cetează existența condiționată de realitatea empirică. Moksa ca stare posibilă subzistă în procesul evolutiv al fiecărui hindus dar privită drept consecință nu se realizează decît prin abordarea principală și obiectivă a celor trei marga eliberatoare.

Eliberarea poate fi progresivă sau imediată însă toate sufletele salvate trebuie să parcurgă anumite căi și etape sub supraveghere divină pentru a fi prezente la întîlnirea supremă cînd «sufletul este total eliberat. Acum el a regăsit integritatea și puritatea în esența naturii sale, toată lumina și fericirea și conștiința ca mod de existență al lui Brahman și element al corpului său cosmic, individul și absolutul fiind în raport de unitate indivizibilă substanțială»²⁴. Eul uman în starea de eliberare este o masă de conștiință, autonom dar fără a fi în mod metafizic independent de Brahman. Sufletul uman nu numai că transcende irealitatea materială prin eliberare ; mai mult decît atît, el devine o conștiință divină și în acest moment, în raport cu sufletul «natura pierde toate calitățile sale dezorganizatoare și paralizante — rajas și tamas»²⁵. Planul superior de existență al sufletului determină relații superioare de existență în dimensiunea reală a cunoașterii. În acest moment procesul afectiv servește numai complementară funcția noetică a conștiinței eliberate prin continua eliberare de energie în unitatea-totalitate denumită Brahman.

Dimensiunea și consecințele eliberării sînt desigur mult mai complexe însă, în concluzie, esențialul care trebuie reținut este că prin eliberare conștiința umană a atins un scop care a existat în întreaga sa existență empirică. Rezultatul obținut se impune în primul rînd prin superioritatea scopului și ca atare moksa se evidențiază prin atingerea unui scop propus.

Desăvîrșirea în creștinism

Atunci cînd o conștiință finită este copleșită de o noțiune infinită teoretizările sînt susceptibile de a fi subiective.

Theosis — noțiune și stare de fapt în același timp încearcă să definească o încununare a străduințelor creștine spre starea reală de fiu al unui Dumnezeu personal, spre sintetizarea aspirațiilor creștine într-un quantum global al întregii activități al entității trup-suflet ca centru de gravitație personalizat și ca relație permanentă cu realitatea transcendentă. Subiectul este atît de vast încît este aproape imposibilă o sinteză; trebuie însă conturat și în același timp subliniat faptul că o desăvîrșire în sensul de îndumnezeire, prezentă în creștinism, trebuie privită înainte de toate prin prisma unei trăiri autentice în acest spirit. Cu cît nivelul de trăire creștină este mai profund cu atît teoretizările expuse tind să aibă mai mult credit în fața conștiinței personale și se stratifică în structuri care în cele din urmă vor duce la identificarea scopului cu cauza în accepțiile determinate de interdependențele dintre gîndire, sentiment și faptă și traduse în viață prin trăire creștină.

De la începutul abordării problematicii desăvîrșirii creștine trebuie stabilit rolul faptelor în activitatea fiecăruia și opinat că «nici un lucru

24. *Ibidem*, p. 374-375.

25. Pierre Johans S. J., *op. cit.*, p. 101.

care se face după Dumnezeu, cu smerenie, nu este rău» și «tot ce este în afară de trebuința neapărată, adică tot ce nu ajută la mîntuirea sufletului sau la viața trupului se face piedică celui ce vrea să se mîntuiască»²⁶.

Creștinul urmărește mîntuirea în viața sa; gîndurile și faptele sale se cristalizează în pietre de temelie pentru elevarea sa spirituală dar, toate acestea, pot fi concretizate obiectiv numai cu ajutorul lui Dumnezeu și al harului Său, primit nu pentru merite ale faptelor sau gîndurilor pioase ci mai ales ca dar și cheazăse a înfierii reale de care beneficiază creștinul în raportul său cu Dumnezeu căci «fiecare din noi primește mîntuirea prin harul și darul dumnezeiesc al Duhului, dar poate ajunge prin credință, prin iubire și prin lupta voinței libere la măsura desăvîrșită a virtuții ca precum prin har, așa prin dreptate să moștenească viața veșnică»²⁷. Mîntuirea creștinului înseamnă o ridicare reală spre o stare divină, stare care devine concretă prin îndumnezeirea obținută. Se impune o precizare în acest sens și anume că îndumnezeirea cuprinde omul în totalitatea sa ființială printr-o purificare spre superlativ a acestuia și că «adevărata mîntuire nu se poate realiza în alt fel decît prin asumarea naturii umane autentice prin adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, pentru că mîntuirea constă în victoria asupra morții și asupra cauzelor care au produs-o, chiar dinlăuntru acestei naturi, nu dintr-un act exterior al naturii»²⁸.

Mîntuirea în Dumnezeu — iată adevăratul sens al îndumnezeirii creștinului căci «întru nimeni altul nu este mîntuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni în care trebuie să ne mîntuim» (Fapte 4, 12). «Mîntuirea acționează ca o forță dumnezeiască cu o îndoită lucrare: pe de o parte ne eliberează de blestem, de păcat, de patimi și de moarte, de toate urmările căderii; pe de altă parte ne înzestreaază cu harul necreat, cu viață din viața lui Dumnezeu, forța sfîntă care ne face aici pe pămînt membri ai «casei lui Dumnezeu iar în viața cealaltă părtași ai fericitelor împliniri ale vederii lui Dumnezeu»²⁹. Desigur că soteriologia creștină în complexitatea ei impune căi și mijloace prin care omul colaborează cu harul, însă scopul urmărit este să încercăm un relevu despre starea numită theosis ca un corolar al nevoițelor creștinești spre mîntuire. Starea aceasta se poate defini mai ales prin analogia cu acel «cer nou și pămînt nou» despre care se vorbește atît de mult în izvoarele Revelației divine.

Theosis înseamnă un om nou cu suflet nou și trup nou dobîndit ca rezultat al purificării, o direcționare spre un rezultat suprafiresc care există virtual în fiecare om. Și nu trebuie uitat faptul că o existență virtuală nu înseamnă o existență ascunsă sau umbrită de ceva anume, ci doar o existență al cărei embrion îl constituie potența de a deveni ceva. Starea de theosis nu există în creștin decît în perspectivă de realizare însă o dată dobîndită nu se mai poate pierde.

26. Petru Damaschin, *Învățăturile duhovnicești*, în «Filocalia», vol. V, București, 1976, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, p. 127.

27. Sfîntul Simeon Metafrastul, *Parafrază în 150 capete la cele 50 cuvinte ale Sfîntului Macarie Egipteanul*, în «Filocalia», vol. V, București, 1976, p. 293.

28. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *La doctrine de Saint-Athanase sur le salut*, Paris, 1973, p. 287.

29. I.P.S. Nicolae Corneanu, *Învățătura ortodoxă despre mîntuire*, Timișoara, 1984, p. 33.

Coordonate fundamentale și evaluări în relația moksa-theosis

Theosis și moksa, o relație care aduce cu sine diferite confruntări de opinie, pornind de la existența unor similitudini evidente între aceste două stări, pină la postularea unor deosebiri flagrante de doctrină și între rezultatele punerii în practică a doctrinelor respective. Se cuvine să facem câteva precizări orientative în acest sens și să încercăm o stabilizare într-o orientare constructivă de la inferior spre superior. Mîntuirea este propusă ca scop atît de hinduism cît și de creștinism. În paralel se arată și căi pentru obținerea mîntuirii care sînt oarecum comune : fapte, activitate intelectuală, manifestare afectivă — bineînțeles fiecare în sensul și cu semnificația proprie fiecărui sistem doctrinar.

Problema cunoașterii este absorbită în spirit conciliar pentru că atît în creștinism cît și în hinduism cunoașterea are efecte benefice. Atunci cînd problema cunoașterii este corelată cu noțiunea de persoană apar dificultăți majore deoarece o concluzie inerentă este că în hinduism omul nu poate nici în stadiul suprem de cunoaștere să se cunoască decît pe sine. Înlăturarea învelișurilor eului se realizează prin cunoaștere însă finalul este doar o cunoaștere proprie și în mod logic, ceea ce se considera cunoaștere în treptele prin care se trecea în acest proces nu era decît o falsă cunoaștere. Atunci cînd obiectul de cunoscut este fals (pînă nu se cunoaște identitatea atman-Brahman, nu e nimic real) și cunoașterea ca acțiune devine non-cunoaștere deci iluzie. Acest viciu de fond ar putea fi corectat printr-o abordare din altă perspectivă a cunoașterii. În cunoașterea hindusă subiectul se identifică cu obiectul și apare ca atare nulitatea relativă a unei acțiuni.

În creștinism conceptul de persoană apare diversificat și individualizat de la caz la caz ; creștinul se cunoaște pe sine, pe semenii și pe Dumnezeu. Cunoașterea în acest caz nu este numai progresivă ci și reală pentru că există atît subiect cunoscător cît și obiect de cunoscut. Și pentru că acțiunea gnostică are loc între persoane apare prin cunoaștere sentimentul de comuniune bazat pe realitatea obiectivă care devine în același timp bază complementară a celorlalte dimensiuni ale acțiunii creștine ; iubirea și faptele care nu se pot produce decît în comuniune de persoane. Creștinul caută prin activitatea sa să se implice în mod personal în o realitate personală care îl depășește pentru un anumit moment în timp ce hindusul caută o integrare și contopire într-un tot impersonal și abstract. Conceptul hindus de integrare nu implică în mod necesar pe cel de comuniune care nu poate avea loc decît între persoane. În hinduism se pune problema unei depersonalizări în timp ce în creștinism apare o personalizare continuă, esența persoanei fiind total deosebită de Absolut. Problema faptelor rezolvată realist și pragmatic în Bhagavad-Gita impune și ea anumite observații. Necesitatea faptelor hinduse deriva numai din faptul că ele sînt efecte inexorabile ale unei existențe empirice iar soluția eliberării de fapte prin dezinteresul față de rodul acestora dezvăluie precaritatea unui mecanism de evaluare simplistă a faptelor.

În creștinism valoarea faptelor decurge din evaluarea categoriilor morale de bine sau rău, categorii străine într-o oarecare măsură doctrinei soteriologice hinduse. Fapta creștină îndreptată spre aproapele fiecăruia în cadrul Bisericii este acreditată ca eficientă prin faptul că se desfășoară într-un cadru sfânt și are eficiență în sfîntirea proprie. Temeiurile revelaționale ale eficienței faptei creștine vin ca argumentare în sprijinul utilității faptei pentru mîntuire.

Pentru a aborda problema iubirii personale este necesar să se stabilească dacă iubirea este sau nu este faptă în hinduism. Conform unor teorii hinduse, ajungînd la un stadiu superior de cunoaștere se ajunge să nu se iubească. Această aparentă anomalie trebuie analizată și s-ar putea propune o explicație în sensul că iubirea este considerată acțiune. Dar Gita profesează ideea că atunci cînd se renunță la rodul faptelor acțiunea capătă valoare de non-acțiune. Fără veleități de opinie definitivă s-ar putea spune că iubirea hindusă este acțiune în sensul că ea se poate concretiza în iubirea celui iubit față de cel care iubește. Astfel, acțiunea determină o altă acțiune și se riscă un cerc vicios de acțiuni pentru că acțiunea care ar trebui să fie dezinteresată (conform Gitei) devine, prin cunoașterea dinainte a efectului ei, o acțiune interesată și ea nu poate fi o jertfă, deoarece nu poate fi făcută ca și cum nu ai face nimic pentru că ești conștient că faci ceva cu efecte reale cunoscînd produsul necesar al faptei tale.

Iubirea hindusă (bhakti) tinde în această ordine de idei mai mult spre un quietism decît spre o iubire angajantă. Tot în această lumină legătura de iubire între hindus și divinitate este mai mult o descărcare sentimentală și neavînd ca obiect o persoană riscă să fie o iluzie. Procesul soteriologic în hinduism progresează din iluzie în iluzie pentru a se ajunge la realitatea ultimă care nu este iluzie în timp ce în creștinism realitatea imanentă progresează spre transcendent păstrîndu-și permanent caracterul de realitate. Astfel, în timp ce în hinduism participă la starea de moksa numai sufletul, în creștinism atît sufletul cît și trupul se îndumnezeiesc pentru că perspectiva mîntuirii deschisă de creștinism este structurată pe baza unei desăvîrșiri ontologice și valorice a persoanei.

Moksa și theosis au puncte comune în abordarea exterioară însă esențele fiecărei stări se constituie ca fiind generatoare de moduri de existență deosebite. Eliberarea hindusă nu înseamnă îndumnezeire creștină iar existența în Absolutul hindus nu este egală cu viața de fericire și continuă cunoaștere creștină alături de Dumnezeu. Însuși infinitul indian nu mai este infinit atît timp cît în această dimensiune categoriile cunoașterii ajung la o limită și nu pot suporta progres continuu. Dimensiunea credinței care integrează pe creștin în acțiunea divino-umană pe care o realizează este ignorată în hinduism prin imposibilitatea realizării mentale a conceptului de comuniune între realitatea imanentă și cea transcendentă.



PUNCTE DE VEDERE

EDUCAȚIA TEOLOGICĂ ÎN EPOCILE PATRISTICĂ ȘI BIZANTINĂ ȘI LECȚIILE EI ASTĂZI *

JOHN MEYENDORFF

Scrierile Noului Testament conțin primul și cel mai autoritar model al naturii și scopului învățaturii creștine. Domnul Iisus Hristos, în timpul slujirii Sale pămîntești, a acționat ca un *rabbi*, sau învățător, și cei care I-au urmat au fost numiți «ucenici», nu numai în timpul vieții Sale, ci și în timpul primei propovăduiri a Evangheliei în toată regiunea mediteraneană. Există multe exemple de folosire a termenului «ucenic», ca sinonim pentru «creștin», în cartea Faptele Apostolilor («Unii dintre ucenicii din Cezareea au mers cu noi și ne-au dus în casa lui Mnason din Cipru, un ucenic timpuriu» — Fapte 21, 16 ; și multe alte exemple în Fapte 9, și 10). Comunitatea creștină timpurie s-a văzut pe sine ca o școală, primind instrucție de la un singur Învățător.

Oricum, învățămîntul care începea cu Iisus nu era ca învățămîntul scribilor, pentru că avea putere (Matei 7, 29). Această autoritate venea din identitatea Învățătorului și din țelul slujirii Sale. Iisus Hristos nu era doar fondatorul unei noi tendințe filosofice sau morale ; El era Fiul lui Dumnezeu, care își asumase natura umană pentru a o aduce înapoi la viața veșnică în Dumnezeu, (viață) din care căzuse. Acesta este motivul pentru care ucenicii lui Iisus nu erau chemați doar să memorizeze sau să asimileze învățăturile Lui într-un mod intelectual, ci și să devină *martori* ai lucrărilor teribile săvîrșite de El : moartea Sa, învierea Sa, înălțarea Sa la cer. Ceea ce *făcuse* era incomparabil mai decisiv decît orice altă învățătură particulară a Lui. De aceea demnitatea de a fi simplu «ucenic» al lui Iisus este întrecută de titlul dat de Hristos însuși apostolilor Săi : «Voi sînteți *martori* ai acestor lucrări» (Luca 24, 48). Cel care îi urmează lui Hristos nu doar învață o doctrină ; el este apreciat după fapte care au fost constatate și mărturisite.

Într-adevăr, învățătura apostolică pe care este construită Biserica vorbește despre ceea ce Iisus a *făcut* și ucenicii au văzut : «Ceea ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit, și mîinile noastre au pipăit» (I Ioan 1, 1). Apostolii erau aleși să devină martori ai evenimentelor istorice, în particular, Mormîntul gol și Învierea. Aceste evenimente sînt *evenimente mîntuitoare*, dar noi — ucenicii lui Iisus din secolele următoare — știm despre ele prin mărturia apostolilor.

* Comunicare citită, în absența autorului, la Conferința școlilor teologice ortodoxe, sponsorizată de către «Syndesmos» (Academia Teologică din Leningrad, ianuarie 1986) și publicată în *St. Vladimir's Theological Quarterly* (vol. 31, nr. 3/1987, p. 197—213).

Hristos, desigur, n-a scris nimic, și tehnologia elaborată de înregistrare a vorbirii omenеști, care ne este atît de familiară azi, nu exista în acea vreme. Noi știm despre Hristos — despre lucrările și învățăturile Lui — doar prin intermediul discipolilor pe care i-a ales, adică prin mijlocire umană, care în ziua Cincizecimii a fost pecetluită de către Duhul, «făcînd pescarii să devină teologi» (stihire de la Cincizecime). Prin *Biserică* — întemeiată de către Iisus însuși atunci cînd Și-a chemat ucenicii și continuată prin puterea Duhului peste secole de istorie umană — și noi am devenit «ucenici», deși cunoștința noastră despre Iisus depinde de «mărturia» apostolilor.

Aceste remarci preliminare despre prima generație creștină sînt necesare pentru ca să înțelegem ce înseamnă cu adevărat predarea teologiei și ce implică ea. Așa cum ne-a arătat exemplul apostolilor înșiși, predarea implică nu numai comunicarea despre doctrine și evenimente conectate cu Hristos, ci ea privește interpretarea lor într-un mod care să devină accesibil diverselor societăți și culturi. «Cu iudeii am fost ca un iudeu», scrie Sf. Pavel, «ca să dobîndesc pe iudei ; cu cei de sub lege, ca unul de sub lege ; ...cu cei ce n-au Legea, m-am făcut ca unul fără Lege..., ca să dobîndesc pe cei ce nu au Legea ; cu cei slabi m-am făcut slab, ca pe cei slabi să dobîndesc ; tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mintuiesc pe unii» (I Cor. 9, 20-22).

Astfel, chiar originea credinței creștine face pe toți creștinii «ucenici» ai singurului Învățător, dar implică de asemenea faptul că ei — și, în particular, cei care primesc harisma personală a predării — devin profesorii altora. Chiar natura Bisericii este ceva similar cu aceea a unei școli, deși relația între maestru și discipoli este o relație de comuniune intimă ; prin Duhul Sfînt, Hristos învață, dar dă și puterea de a învăța ; El desemnează apostoli, profeți și învățători (I Cor. 12, 28) cărora li se încredințează sarcina de a chivernisi nu propriile lor idei și propria lor înțelepciune, ci aceiași adevăr «apostolic» despre Învierea lui Hristos — în moduri și forme care pot contribui la creșterea Trupului lui Hristos.

Biserica post-apostolică

Tot ce știm despre viața Bisericii creștine din primele două secole indică faptul că învățămîntul ocupa un loc central în viața fiecărei comunități și era determinat de înțelegerea sacramentală sau euharistică a Bisericii. Candiadații la botez sau catehumenii trebuiau pregătiți pentru intrarea în comunitate : aceasta era prima treaptă a slujirii învățătoresți.

Apostolii, care erau martorii inițiali ai lui Hristos, nu au mai fost acolo prea mult timp, dar comunitatea însăși era încă alcătuită din «ucenici» care trebuie să fi fost pregătiți de către ei. Această învățătură era făcută, în mod obișnuit, în cadrul colaborării euharistice, de către cel care ocupa în adunare locul Domnului însuși. Învățătura consta din citiri din Scriptură și din comentarii omiletice făcute de către «președinte» (*proistamenos*), sau de către cel care săvîrșea Euharistia, care, eventual, era peste tot desemnat ca «episcop». Evenimentul Cincizecimii a fost continuat în Biserică : Duhul Adevărului era invocat și rămînea ca «Mîngîietorul» care îi învața pe ucenici «toate» (Ioan 14, 26).

Reiese că în Biserica primară instrucția catehumenilor — ca și sarcina mai generală a mărturisirii credinței creștine pentru cei din afară — aparținea nu episcopilor, ci unei categorii speciale de «învățători» (*didaskaloi*), investiți cu o *harismă* specifică (I Cor. 9, 21) și împlinind un rol similar cu cel al teologilor profesioniști de azi. Propovăduirea liturgică din timpul adunării euharistice era funcția episcopilor, în timp ce învățătorii se adresau celor din afara (Bisericii). Se crede adesea că scrieri precum *Epistola lui Barnaba* și *Scrisoarea către Diognet* au fost scrise de către «învățători». Într-adevăr, aceste documente din secolul al II-lea sînt deosebite ca stil și conținut de documente în mod clar «interne», precum *Scrisorile Sfîntului Ignatie de Antiohia*. Autorul *Scrisorii către Diognet* care este, probabil, fondatorul școlii catehetice din Alexandria, Panten, se numește pe sine un «învățător al neamurilor» (cap. 11).

Această predare specială a acelor *didaskaloi* era deosebită de omilia solemnă a episcopului, din timpul comuniunii euharistice. Sf. Iustin Martirul scrie cum «în ziua numită ziua soarelui are loc o adunare a tuturor... și, atît cît timpul o permite, se citeasc memoriile apostolilor sau scrieri ale profetilor. Cînd învățătorul a terminat, președintele (*proistamenos*) ține un discurs în care ne povățuiește și ne îndeamnă să imităm aceste exemple excelente» (*Apol.* I, 67). Astfel, învățătura era inseparabilă de celebrarea euharistică: fiecare biserică, în comuniune cu toate celelalte biserici, păzea credința apostolică și acea credință era exprimată de către episcop la adunarea întregii biserici pentru Euharistie. Episcopul era înzestrat cu o «anume harismă a adevărului» (Sf. Irineu, *Adv. Haer.* IV, 26, 2). Aceasta nu era un privilegiu personal al infailibilității, ci o funcție care trebuia împlinită în interiorul Bisericii și pentru Biserică, pentru că doar Biserica, considerată ca întreg, a fost văzută ca păzitoarea credinței apostolice. «Pentru că episcopilor», scrie Sf. Irineu, «le-a fost încredințată de către apostoli grija Bisericii care este în fiecare loc, care a ajuns pînă în vremea noastră păstrată fără vreun document scris» (*ibid.* IV, 33, 8). Funcția învățătorească era inseparabilă de episcopat și era de neconceput «succesiunea apostolică» într-un mod mecanic, fără fidelitatea față de *doctrina* apostolilor. Episcopul stătea pe *scaunul lui Petru (cathedra Petri)*, după faimoasa expresie folosită de Sf. Ciprian al Cartaginei: *scaunul* adevăratei învățături. El nu era infailibil, ci supus judecății de către colegii săi și de către întreaga Biserică: el stătea pe scaun, mai exact, ca să exercite *harisma* învățăturii, care era văzută ca inseparabilă de rolul său de slujitor al Euharistiei.

Această viziune integrală a învățămîntului creștin este o moștenire esențială lăsată nouă de către Biserica primară. A preda teologie în Biserica Ortodoxă nu este o ocupație școlară independentă: ea este un act creator de transmitere, de interpretare, de grijă pastorală. De aceea, același Sfînt Irineu, după descrierea harismei episcopilor în termenii unui dar care le permite să discearnă tradiții false, corupții și erezii, vorbește imediat de «darul special al iubirii care este mai prețios decît cunoașterea, mai glorios decît profetia, depășind orice alt dar spiritual» (*ibid.*, IV, 33, 8). Acesta este exact motivul pentru care cel mai bun cadru al instrucției era adunarea euharistică.

Acesta este, cel mai probabil, motivul pentru care Biserica secolului al III-lea a experimentat niște tensiuni între structura conducătoare a *eclesiei* și activitățile a cel puțin citorva *didaskaloi* sau «învățători».

Deja sub conducerea lui Clement, școala catehetică din Alexandria — întemeiată într-un centru intelectual major și jucînd rolul unui pod între elenism și creștinism — pare să fi dobîndit o anume detașare de viața concretă a Bisericii. Învățăturile ei au devenit mai puțin «eclesiale». Desigur, intenția mea aici nu e să condamn moștenirea lui Clement și, în particular, nici a marelui său succesor, Origen. Fără ei, teologia creștină nu ar fi cucerit lumea păgînă. Toți marii Părinți ai secolului al IV-lea își recunosc îndatorarea lor gîndirii lui Origen. Eu vreau să spun doar că marile strădanii creatoare implică asumarea riscului, iar Origen nu s-a temut de riscuri. Sub el, în locul unei școli pregătitoare pentru catehumeni, *didaskaleion*-ul alexandrin a devenit o universitate creștină cu înscriere liberă : «Nenumărați eretici și un număr considerabil de filosofi, dintre cei mai eminenti, îl ascultau cu atenție sporită în timp ce îi instruia nu numai în teologie, ci, într-o oarecare măsură, și în filosofia laică» (Eusebiu, *Eccl. Hist.* 6, 18).

Criticii lui Origen i-au contestat dreptul de a preda, pentru că nu era hirotonit preot. Timpurile se schimbaseră, iar titlul neo-testamentar de *didaskalos* («învățător») nu mai era considerat a fi suficient de autoritar. Funcția învățătorescă începea să fie văzută ca aparținînd exclusiv episcopilor sau, cel puțin, preoților. În realitate, titlul de *didaskalos* va dispărea complet în curînd. Oricum, de vreme ce nu mai era posibil ca episcopul să distribuie toată învățătura cerută de numeroasa comunitate a bisericilor unui mare oraș, preoții — care deja împărțeau cu episcopul funcțiile de conducere și administrative — erau adesea încredințați să predea. În aceeași perioadă istorică, și preoții deveneau slujitori obișnuiți ai Euharistiei, așa cum bisericile locale la început, conduse de episcopi, erau divizate în «parohii».

Această tendință implica o oarecare «clericalizare» a funcțiilor învățătoresci din Biserică, deși — așa cum vom vedea mai tîrziu — vor fi și contratendințe, mai ales în Est. Oricum, trebuie să remarcăm în folosul nostru că tensiunea dintre un învățămînt «eclesial» înrădăcinat în adunarea euharistică și năzuințele intelectuale de colaborare externă a acelor *didaskaloi* alexandrini, a reflectat probleme reale : probleme de metodologie, de apropiere de teologie. Pe de o parte, Sf. Irineu scrisese : «Părerea noastră este conformă cu Euharistia, și Euharistia susține părerea noastră» (*Adv. Haer.* IV, 38, 5). Pe de altă parte, pentru Origen, ceea ce conta cu adevărat era găsirea anumitor acorduri între creștinism și neoplatonism, astfel încît intrarea intelectualilor greci în Biserică să devină posibilă. Acest lucru nu era totdeauna posibil în cadrul învățăturii «euharistice»...

O astfel de tensiune este inerentă gîndirii creștine, atunci cînd luptă cu schimbarea istorică, cu misiunea, cu dorința de a se face pe sine înțeleasă de către oameni ale căror convingeri culturale sau ideologice nu sînt creștine.

Faptul remarcabil este acela că tensiunea și conflictul potențial dintre episcopi și *didaskaloi* au fost istoric învinse în secolul al IV-lea, atunci cînd, în persoanele marilor Părinți capadocieni, episcopii înșiși au dobîn-

dit abilitățile și preocupările *didaskaloi*-lor, cernind prin ideile lui Origen, păstrînd angajamentul său pentru o sinteză între creștinism și gîndirea greacă contemporană, dar abandonînd acele puncte din sistemul său care într-adevăr contraziceau revelația biblică și care fuseseră adoptate în locul subtilităților înțelepciunii grecești păgîne. Părinții au reușit să stabilească o veritabilă sinteză între *Tradiția Apostolică*, menținută în cadrul succesiunii episcopale sacramentale a Bisericii, și nevoile misiunii îndreptate către lumea grecească.

Sarcina noastră astăzi constă, desigur, în a urma exemplul lor și a ne așeza cu tărie în tradiția lor. Oricum, aceasta nu poate fi împlinită prin simpla imitare a lor sau prin repetarea afirmațiilor făcute de către Părinți cu secole în urmă. Pentru a fi cu adevărat fideli duhului Sfinților Părinți, trebuie să ne identificăm în întregime cu conținutul permanent, neschimbător al credinței creștine așa cum o avem transmisă de la apostoli. Dar mărturia noastră despre credință ar fi inefficientă dacă nu am adresa-o *contemporanilor noștri* și dacă nu am formula-o în lumina chestiunilor cărora omenirea contemporană trebuie să le facă față.

În secolul al IV-lea, Părinții Bisericii au făcut față sarcinii acceptării creștinismului de către civilizația greco-romană. Împlinirile intelectuale și culturale ale acelei civilizații erau glorioase, iar o persoană educată la Academia din Atena găsea că e dificil să cauți Adevărul în Scriptura creștină — produsă de o nație «barbară» mică și obscură de evrei a căror inferioritate culturală îi părea evidentă. Cu toate acestea, Părinții au trebuit să-i facă pe greci să citească și să înțeleagă Biblia, să descopere unicitatea speranțelor mesianice și, în final, realizarea lor în persoana lui Iisus din Nazaret. Apostolul Ioan identificase deja pe acel obscur Mesia al evreilor cu *Logosul*, «prin care toate s-au făcut» (Ioan 1, 3) — o noțiune familiară grecilor. Părinții secolului al IV-lea au construit pe această bază și au exprimat în grecește și pentru greci marile adevăruri biblice despre Treime și Întrupare. Ei au luptat cu ereticii care, în cele mai multe cazuri, nu reușeau să înțeleagă conținutul Scripturii și îngăduiau categoriilor filosofice să controleze gîndirea creștină. Părinții — cel puțin mulți dintre ei — nu au folosit acest insucces al citorva creștini de a utiliza filosofia într-un mod propriu, ca un pretext pentru retragerea din mediul intelectual al timpului lor. O asemenea retragere ar fi însemnat o trădare a misiunii Bisericii. Dimpotrivă, ei au reușit acolo unde alții au dat greș. Ei ne-au lăsat o sinteză teologică coerentă despre Treime (theologia) și despre sensul mîntuirii (*oikonomia*), care nu este — așa cum afirma teologia liberală protestantă din secolul al XIX-lea — o formă de «creștinism elenizat», ci, dimpotrivă, un triumf real al gîndirii creștine în convertirea «mîinții» lumii elene la Hristos.

Sinteza patristică a fost una creatoare. Ea implica din partea Părinților Bisericii o iubire adevărată, o grijă reală pentru lumea pe care Hristos a venit să o salveze — lumea concretă a timpului lor. Într-adevăr, fiecare generație de creștini este trimisă într-o lume care s-a schimbat, care este diferită de lumea cunoscută generațiilor anterioare. Sarcina celor care predau sau care-și însușesc teologia trebuie, de aceea, să includă cu necesitate două imperative :

— să împărtășească punctul de vedere al identității și continuității cu doctrina apostolică, menținută de către Biserică fără vreo schimbare sau alterare ;

— să exprime această doctrină într-un asemenea mod încît ea să devină ușor de înțeles de către *oamenii vii* — acei oameni în mijlocul cărora Biserica trăiește și pe care e chemată să-i salveze.

Fiecare dintre aceste două imperative implică propriile ei pericole și ispite.

Calea cea mai ușoară de a menține neschimbată credința Bisericii este printr-un conservatorism orb și rece în expresii și atitudini, ca și cum n-ar fi nici o diferență între unica Sfîntă Tradiție a Bisericii și numeroasele «tradiții omenești». Domnul Iisus Hristos însuși ne-a prevenit împotriva ținerii unor astfel de tradiții ca scopuri în sine, în vreme ce lăsăm deoparte poruncile lui Dumnezeu (Marcu 7, 8). Un astfel de conservatorism orb conduce Biserica la a deveni un muzeu, inefficientă în misiunea ei către ființele omenești vii, concrete; și de aceea ea favorizează scopurile acelor care cu bucurie ar dori să vadă Biserica dispărînd.

Dar celălalt imperativ — care-i conduce pe teologi la modernizarea predării, la îndreptarea permanentă a atenției lor către chestiuni contemporane — implică ispita «modernismului», a pierderii continuității cu Tradiția ortodoxă, a dominării lui de acele capricii urgente și trecătoare, care — în special în societatea occidentală contemporană — subminează adesea stabilitatea spirituală și intelectuală a creștinilor.

În încercarea de a defini moștenirea Părinților pentru vremea noastră, va trebui să ne dăm seama atît de cele două imperative cît și de ispitele inerente lor. Trebuie să rămînem fideli *conținutului* tradiției, dar să fim capabili să-l împărtășim și contemporanilor noștri într-un mod nou, fără a-l trăda, ca moștenitori liberi și copii spirituali ai epocii patristice.

Moștenirea patristică

Ar fi în mod evident imposibil să definim în cîteva propoziții natura și semnificația teologiei patristice. Dar este posibil să punctăm unele afirmații fundamentale făcute în epoca patristică, care ar contribui astăzi la fondarea predării de către noi a teologiei ortodoxe.

1. O primă asemenea afirmație este natura «teocentrică» a omului. Cu Sfîntul Irineu de Lyon, care a descris posedarea de către om a Duhului Sfînt al lui Dumnezeu ca elementul esențial și cel mai înalt al ființei sale naturale; cu Sfîntul Grigorie de Nyssa, care a identificat «chipul lui Dumnezeu în om cu libertatea — o caracteristică ce-i permite omului să ia parte la viața lui Dumnezeu, care este singurul cu adevărat liber ; cu Sf. Grigorie Palamas, care a susținut cu tărie că omul, din cauza directei sale afinități cu Dumnezeu, este mai presus decît înșiși îngerii, noi posedăm într-adevăr un consens patristic, care explică ceea ce au avut în vedere Părinții atunci cînd au definit destînul omului prin cuvîntul «îndumnezeire» (*theosis*). «Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să poată deveni dumnezeu», scria Sf. Atanasie al Alexandriei. Credința ortodoxă implică guvernarea omului asupra creației. Progresul științei și al tehnologiei care înzestrea, azi, omul cu puteri înfricoșătoare asupra materiei, asupra ener-

giei, și poate curînd, asupra cosmosului însuși, este înrădăcinat în faptul că omul a fost creat după Chipul Creatorului, fiindu-i de aceea în mod potențial îngăduit să împartă puterea lui Dumnezeu peste natura creată. Dar, deoarece chipul lui Dumnezeu implică și libertate, el presupune *responsabilitate*. Omul este chemat să reflecteze imaginea lui Dumnezeu, nu să-și asume locul lui Dumnezeu; să ia parte la bunătatea lui Dumnezeu, nu să o înlocuiască cu răul; să exercite puterea lui Dumnezeu; nu să se joace cu natura ca un copil egoist și capricios. Omul, în mod statornic, își folosește greșit puterile sale, și în vremurile noastre amenință să distrugă într-o catastrofă atomică întreaga civilizație omenească. Dar în mijlocul istoriei tragice și greșit îndrumate a speciei umane, stă Persoana Dumnezeu-omului Iisus Hristos, și realitatea Trupului Său, Biserica, pentru a arăta «acelora care au urechi de auzit și ochi de văzut» adevăratul înțeles al chipului lui Dumnezeu în om. Cel care nu vede adevărul lui Hristos este orb și față de natura omului în general. Aceasta se manifestă în faptul că adesea, cînd cineva neagă pe Unul adevărat Dumnezeu, își creează noi falși dumnezei. Fiind «teocentric» prin natură, omul caută absoluturi, fie Unul adevăratul Dumnezeu, fie unul dintre nenumărații substituenți care ies mereu la iveală.

2. O a doua afirmație patristică ce stă ca un centru permanent al credinței noastre este aceea că *Dumnezeu este Treime* și, de aceea Dumnezeu este Iubire (I Ioan 4, 8). El nu ar putea să fie iubire, dacă ar fi singur: iubirea este întotdeauna o relație, și Dumnezeu este acea iubire care unește veșnic pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh. Unind cele trei persoane dumnezeiești prin natură, acea iubire divină, prin puterea harului, devine accesibilă oamenilor. Domnul spune: «Părinte, doresc ca și aceia pe care Mi i-ai dat, să fie cu Mine acolo unde sînt Eu, ca să vadă slava Mea pe care Tu Mi-ai dat-o; fiindcă Tu M-ai iubit încă înainte de întemeierea lumii» (Ioan 17, 24).

Aceasta implică faptul că îndumnezeirea, sau *theosis*-ul, pe care am menționat-o ca prima afirmație patristică, nu distruge persoana umană sau libertatea umană. Ea nu absoarbe omul înlăuntrul unui absolut divin impersonal buddhist. Viața lui Dumnezeu este relație interpersonală, fără de care nu există iubire, iar Dumnezeu este *acea iubire*. Mai departe, natura treimică a lui Dumnezeu are implicații pentru ceea ce înseamnă a deveni creștin și a trăi o viață creștină în împrejurările concrete ale lumii noastre «căzute».

Dacă destinul ultim al omului stă în relații interpersonale înăuntrul vieții însăși a lui Dumnezeu, mișcarea esențială a ceea ce numim *credința noastră* este, de asemenea, în mod necesar un act personal. Lui Nicolai A. Berdiaev îi plăcea să spună: «Nimeni nu se naște creștin; el devine creștin». De secole, creștinii — și în special creștinii ortodocși — au căzut în ispita de a lua credința creștină ca neîndoielnică: ei au văzut-o ca o parte a culturii, au identificat-o cu moștenirea națională, au solicitat și s-au bucurat de protecția ei de către stat. Noi încă plătim un preț ridicat pentru asemenea iluzii.

Pentru că, într-adevăr, iluzii au fost acestea. Sfînta Biserică crede și a crezut întotdeauna că nimeni nu poate *boteza lucruri* sau concepte, ci doar *persoane vii*, pe baza credinței lor personale (sau pe baza unei asi-

gurări, date de către nași că o astfel de credință le va fi comunicată și sporită pe parcursul vieții lor). Doar persoana poate participa la tainele Bisericii, fiindcă numai persoana poate răspunde iubirii lui Dumnezeu și poate să participe la comuniunea cu El. Chiar atunci când Biserica binecuvîntează sau sfințește obiecte neînsuflețite, ea face aceasta pentru a le reazeza în relația lor originară și proprie cu Dumnezeu, și pentru a permite persoanelor umane să le folosească în acord cu voința lui Dumnezeu. Așa stau lucrurile, de pildă, atunci când binecuvîntăm apa ca ea să devină — pentru noi oamenii — «harul răscumpărării, binecuvîntarea Iordanului, fîntîna nesticăciunii, darul sfințirii». Dar Biserica nu poate sfinți o instituție, precum statul, sau chiar o tendință ideologică particulară sau o filosofie. Aceste realități impersonale într-adevăr își împlinesc funcția lor proprie în această lume — în care, ca creștini, sîntem trimiși să fim ucenici ai lui Hristos — dar ele nu posedă atribute divine. Dacă le «sfințim» sau «îndumnezeim», ele devin idoli.

Un slujitor al lui Dumnezeu este botezat «în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh». El intră apoi în comuniune cu Persoanele Treimii dumnezeiești și în comuniune cu Sfînta Biserică, cea care, pe pămînt, anticipează și prefigurează noile relații stabilite și voite de Dumnezeu și care constituie pacea și bucuria din Împărăția lui Dumnezeu.

Școlile teologice

În această prezentare despre moștenirea patristică și bizantină în educația teologică ortodoxă, pînă acum am vorbit despre Biserica timpurie, cînd, din motive evidente, tînăra comunitate creștină căută moduri de a-și face cunoscută mărturia ei în fața unei societăți bătrîne și infatuată, formată de elenism. Pentru a înțelege cum și de ce a reușit, trebuie să ne reamintim presupunerile teologice fundamentale despre înțelegerea ortodoxă a destinului omului și a naturii Bisericii.

Aceasta a fost necesară nu numai în afara interesului istoric. Pentru că, într-adevăr, sînt convins că în lumea noastră de astăzi este necesară mai mult ca niciodată o reorientare constantă a minților noastre spre rădăcinile și bazele credinței creștine. Trăim într-o lume care este adesea definită ca «post-creștină», în sensul că, deși recunoaște importanța istorică a creștinismului în formarea stării ei actuale, nu mai consideră că creștinismul este și fundația viitorului. Acest «scepticism religios» ia diverse forme în diferite societăți, dar realitatea lui tot mai răspîndită este un fapt decisiv pentru noi toți.

Școlile teologice ortodoxe contemporane erau organizate în contextul *întîlnirii Ortodoxiei cu Apusul*. Ele toate au adoptat inițial programele și metodologia apuseană. Prima astfel de școală a fost celebra academie înființată la Kiev, în secolul al XVII-lea, de mitropolitul Petru Movilă. Orientarea apuseană a academei era simbolizată de faptul că predarea se făcea în latină și că programele ei erau modelate îndeaproape după școlile ieșuite din Polonia și Lituania.

Această orientare latină a primit mai tîrziu, pe merit, o evaluare critică, atunci cînd teologia ortodoxă s-a maturizat și a început să-și descopere sursele ei scripturistice și patristice. Părintele George Florovsky, în

lucrarea lui clasică *The Ways of Russian Theology* (Căile teologiei ruse) vorbea de o «captivitate occidentală» a gândirii ortodoxe. Oricum, privind la academia lui Movilă și la imensa ei influență, urmînd introducerea metodelor ei în Rusia în timpul reformelor țarului Petru I, trebuie de asemenea să recunoaștem că teologia ortodoxă nu s-ar fi putut dezvolta rodnic, dacă nu ar fi fost reorientată către problemele lumii moderne, ci ar fi rămas amorfă în forme pur rituale și repetitive. Desigur, inocularea ideilor și metodologiei apusene s-a făcut mult prea brutal — după cum a fost cazul cu reformele petrine în general. Mințile și inimile oamenilor nu erau gata pentru asimilarea unei doze atît de masive de idei occidentale. Greșeli majore au fost făcute. Dar, în cele din urmă, o adevărată întîlnire spirituală și intelectuală — similară în multe privințe confruntării dintre creștinism și elenism în secolele al III-lea și al IV-lea — a avut loc. O teologie ortodoxă, folosind metodele apusene, dar păstrînd conținutul Tradiției așa cum a fost conservată în Liturghie și în scrierile patristice, a apărut treptat în secolul al XIX-lea. Figura impresionantă a mitropolitului Filaret (Drozdov) al Moscovei este pe drept cuvînt văzută de către Florovsky ca însuși simbolul acelei tranziții între o perioadă de servitute intelectuală față de ideile apusene și epoca cea nouă de renaștere liberă și neconstrînsă a tradiției ortodoxe. Întîlnirea cu Occidentul, începută de către Movilă, a fost un pas istoric inevitabil al ieșirii din izolare, în direcția întăririi convingerii că teologia ortodoxă rămîne o martoră vie a adevărului imuabil al lui Hristos în lumea modernă.

În secolul al XIX-lea țările ortodoxe din Balcani — Serbia, Grecia, Bulgaria și România — au avut posibilitatea atît de a-și recîștiga libertatea națională cît și de a-și organiza viața bisericească într-un nou mod. Au întemeiat școli teologice, urmînd de asemenea modele apusene. În multe cazuri, ele au adoptat modelul german al înființării facultăților teologice în cadrul structurilor universităților finanțate de stat. Oricum, separarea între Biserică și Stat, care a avut loc după războiul al II-lea mondial, a implicat cu necesitate ca organizarea școlilor teologice să fie în mod clar separată de universități. Astăzi, numai Grecia mai păstrează modelul secolului al XIX-lea la facultățile ei teologice din Atena și Tesalonic.

Adoptarea sistemului apusean de învățămînt în școlile teologice ortodoxe a implicat o ispită majoră : de a reduce teologia la statutul unei *discipline științifice* printre multe altele. Încă la începuturile scolasticismului medieval, teologia a fost definită ca o disciplină care, ca și alte discipline, folosea metodele logicii aristotelice, cu singura diferență că ea putea să adopte Revelația dumnezeiască — Scriptură și Tradiție — ca premise legitime (și necesare) ale gândirii savante. Desigur, teologia în Apusul latin era considerată a fi coroana tuturor științelor ; celelalte discipline, mai ales filosofia, erau văzute ca subordonate (*philosophia ancilla theologiae*). Însă metoda de a raționa rămînea întotdeauna aceeași : cunoașterea rațională era singura formă legitimă de cunoaștere. Evidența lui Dumnezeu putea fi dovedită rațional. Erezile puteau fi înfățișate ca nefiind altceva decît absurdități raționale. Descrierea de către Scriptură a originii universului putea fi folosită ca evidență științifică de către naturaliști. *Magisterium*-ul Bisericii emitea decrete care trebuiau să fie acceptate ca adevăruri rațional-dogmatice care serveau ca bază pentru discursul teologic ulterior.

Am văzut mai înainte că tradiția patristică ne-a lăsat cu o înțelegere diferită a apropierii omului de Dumnezeu. Calea de a-l cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu nu constă dintr-o însușire rațională a *conceptelor despre El*, ci dintr-o reală comuniune care implică atât mințea cât și sufletul și trupul. Această comuniune restaurează adevărata umanitate a omului, așa cum a creat-o Dumnezeu și așa cum o iubește El. Într-adevăr, El l-a creat pe om «după chip și asemănare», care înseamnă — în acord cu Părinții — că comuniunea cu Dumnezeu și creșterea în Dumnezeu este *firească omului*. Fără o astfel de comuniune, omul își pierde integritatea ca ființă umană : este incomplet, ignorant, muritor și orb. Prin asumarea naturii umane, prin moartea pe cruce și învierea din morți, Fiul lui Dumnezeu a restaurat natura umană originară și adevărată.

Cum pot și trebuie școlile noastre contemporane — inițial create după modele apusene latine sau protestante — să dezvolte această tradiție patristică a teologiei ? Desigur — ele pot și trebuie să o facă.

Mai întâi, Părinții înșiși, așa cum am observat mai înainte, au fost recunoscuți ca «Părinți» de către Biserică tocmai pentru că au exprimat adevărul creștin în limbajul vremii lor, folosind categoriile gândirii filosofice grecești oricând era posibil, studiind la Academia din Atena (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul), adoptînd stilul literar și politic al timpului lor, care este păstrat pînă azi în Biserică, mai ales în iconografia ei liturgică.

Pe de altă parte, pentru noi astăzi este în mod evident imposibil să dezvoltăm teologia ortodoxă fără a folosi din plin realizările activității științifice occidentale și ale metodologiei occidentale. Problema este de a nu fi robit de această metodologie, de a nu o urma într-un mod necritic. Părinții nu au acceptat conceptele grecești fără a le purifica, fără a le transfigura din interior, fără a respinge cu putere acele presupuneri care erau incompatibile cu revelația creștină (comp. mai ales condamnarea origenismului). Astfel, în zilele noastre, o acceptare necritică a erudiției dezvoltate în alara Bisericii, întemeiată pe determinismul rațional, secular, ar fi catastrofală pentru teologia ortodoxă. În cîmpul biblic mai ales, nu putem înțelege adevăratul sens al textului sacru dacă nu admitem că Dumnezeu acționează în istorie nu numai prin acea ordine naturală care este studiată de către oamenii de știință obișnuiți, ci și în mod direct, prin transcenderea citeodată a acelei ordini și prin manifestarea puterii Sale de Creator și Mîntuitor. Oricum, erudiția occidentală poate să ne și învețe — într-un mod perfect acceptabil și fertil — cum să distingem feluritele genuri literare găsite în Biblie : istorie, poezie, parabole, care se înțeleg exact ca atare atunci cînd Biserica citește, interpretează și slăvește Scriptura în calitate de Cuvînt al lui Dumnezeu. De asemenea, chiar accesibilitatea scrierilor patristice azi este datorată muncii erudiților apuseni, fără a mai vorbi de bogăția literaturii secundare produsă de autori romano-catolici preocupați, ca și noi, de restaurarea Tradiției Părinților în interiorul gândirii creștine contemporane.

Oricum, în timp ce afirmăm îndatorarea noastră continuă față de literatură și metodologia apuseană, școlile noastre teologice trebuie să fie școli ortodoxe, înzestrate cu capacitatea de a discerne, critica și cerné

ideile apusene, pentru a fi capabile să experimenteze și să predea substanța credinței ortodoxe — despre Dumnezeu, despre om și lumea creată. Această credință este conținută în Scriptură, dar a fost de asemenea exprimată de către Părinți și păstrată în marea tradiție bizantină care a fost transmisă altor culturi ca atare. Poate cea mai palpabilă cale în care această Tradiție este ținută azi în Biserica Ortodoxă, este *liturghia*: experiența directă și organizată a Împărăției lui Dumnezeu, manifestată în Euharistie, în celelalte taine, în întreaga ordine (*taxis*) liturgică, în înțelegerea specifică a textelor scripturistice atunci când sînt folosite în cult, în bogata moștenire a imnografiei bizantine, care conservă — uneori în parafraze aproape literale — mesajul doctrinal exact al Părinților.

Fidelitatea față de tradiția ortodoxă a cultului a conservat credința ortodoxă în Balcani și în Orientul Mijlociu de-a lungul secolelor de domnare otomană — într-o vreme cînd nu erau școli teologice sau erudiție teologică. Chiar astăzi, aceeași funcție a cultului liturgic este accentuată de către Biserica din Rusia și, de fapt, experimentată de creștinii ortodocși din Uniunea Sovietică, ca expresia principală a vieții Bisericii, incluzînd predarea și învățarea credinței. Aproape acum o mie de ani, trimișii Prințului Vladimir, cînd au asistat la liturghia de la Sfînta Sofia din Constantinopol, se întrebau dacă «sînt în cer sau pe pămînt», și experiența a fost decisivă în alegerea de către ei a unei noi religii.

Se pare, de aceea, că unul din factorii esențiali în viața școlilor noastre teologice este azi înrădăcinarea respectivelor lor comunități academice în Tradiția credinței ortodoxe, așa cum a fost ea menținută în tradiția cultului. Marginalizarea cultului liturgic, atunci cînd există, este un semn sigur de occidentalizare în înțeles greșit și periculos. Dacă cultul este doar o expresie a pietății, fără legătură cu viața creștină reală, separat de teologie și periferic față de activitățile centrale ale unei școli teologice, cu nici un chip el nu poate juca rolul pe care l-a jucat timp de secole în Biserica Ortodoxă: acela de a fi expresia unei «minți» (*phronema*) ortodoxe cu adevărat, acela de a transforma Biserica dintr-o simplă adunare omenescă în Trupul lui Hristos, și, de aceea, de a transforma o școală — văzută în mod obișnuit doar ca un loc pentru exerciții intelectuale — într-un adevărat atelier de viață creștină, un centru de la care tradiția Bisericii să radieze în eparhii și parohii, ajutînd episcopatul și preoții să învețe și să predice Adevărul.

Concluzie

Centrele contemporane de învățămînt teologic ortodox își indeplinesc misiunea lor înăuntrul diferitelor societăți. Un observator exterior ar putea ușor să-și formeze impresia că între ele nu e decît puțină unitate și puțină inspirație comună. Dar această impresie ar fi una superficială. În ciuda slăbiciunilor noastre și a tuturor barierelor care ne separă, în ciuda diferențelor de limbă și de condiții, unitatea de tradiție și, în esență, aceeași apropiere față de elementele principale ale teologiei și experienței ortodoxe sînt un fapt pe care eu personal continui să-l descopăr mereu atunci cînd mi se oferă prilejul de a vizita școli teologice din diverse țări ortodoxe. Omenеște vorbind — în termeni de cantitate și chiar de calitate cri-

tică — literatura noastră teologică nu este poate așa de puternică cum ar trebui să fie. Cu toate acestea, înrădăcinarea ei în tradiția patristică, faptul că este consecventă cu propovăduirea creștină primară, mesajul ei despre destinul omului chemat la comuniune cu Dumnezeu, este suficient ca să ne unească pe toți și să facă mărturia ortodoxă să fie profund semnificativă multora din exterior.

Să profităm de ocazie pentru a realiza mai bine unitatea «rădăcinilor» noastre și, de aceea, indivizibilitatea viitorului nostru. A descoperi din nou și a trăi această unitate este o experiență prețioasă, mai ales pentru aceia dintre noi care au fost chemați să ducă mesajul Ortodoxiei în lumea apuseană. În America azi, noi constituim o minoritate în interiorul unei societăți care a fost, din punct de vedere religios, pluralistă încă de la începuturile ei și care a devenit astăzi profund secularizată. Sintem conștienți de responsabilitatea care stă pe umerii noștri, de a rămâne fideli Ortodoxiei, dar și de a fi capabili să o exprimăm, nu ca pe o doctrină sectară și exotic «închisă», ci ca pe Adevărul creștin de astăzi. Învățămîntul teologic este esențial pentru noi, dar-lă fel sînt și rugăciunile și cooperarea tuturor acelor care, în întreaga lume, sînt angajați în învățămîntul teologic ortodox.

(Traducere de student LUCIAN TÎRCESCU)

PE MARGINEA UNUI STUDIU INTERESANT DE MORALĂ CREȘTINĂ

de Prof. dr. CONSTANTIN C. PAVEL

Printre lucrările de Morală creștină apărute cu niște ani în urmă se înscrie și studiul lui Jacques Ellul, intitulat *Le vouloir et le faire — Recherches éthiques pour les chrétiens*.

Titlul acestei lucrări este inspirat desigur de cuvintele Sfîntului Apostol Pavel: «Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează întru voi și ca să voîți și ca să înfăptuiți după a Lui bunăvoință» (Filipeni II, 13). Aceasta precizează de la început ideea principală pe care o afirmă și o apără autorul și care reduce viața morală a creștinului la lucrarea exclusivă a harului divin (*sola gratia*). Dar trebuie să precizăm și noi tot de la început că sensul corect al textului amintit nu-i de excludere totală a participării omului la lucrarea virtuților, ci numai de subliniere a contribuției efective și depline a harului divin. Această interpretare reiese cu evidență din îndemnurile pe care Sfîntul Apostol Pavel le face spre a-i determina pe creștini la efort personal și care se găsesc în aceeași epistolă. Astfel, chiar în epistola către Filipeni 2, 12, Sfîntul Pavel spune: «Cu frică și cu cutremur *lucrați* la mîntuirea voastră». Iar mai departe, la capitolul 3, versetul 12 spune: «Nu că am și luat răsplata, ori că sînt desăvîrșit dar alerg după ea s-o cuceresc». Îndemnul la acțiune este lămurit și în cuvintele sale: «Cele ce ați învățat și ați primit și ați auzit și ați văzut la mine, acestea să le faceți și Dumnezeuul păcii va fi cu voi» (Filipeni 4, 9). În fine, concluzia: «Toate le pot întru Hristos, cel ce mă îmbracă cu putere» (Filipeni 4, 13).

În toate acestea se afirmă limpede pe lângă ajutorul permanent al lui Dumnezeu și contribuția omului exprimată prin cuvintele: «lucrați», «alerg», «să le faceți», «toate le pot». Altfel, aceste îndemnuri n-ar mai avea nici un sens.

Jacques Ellul, autorul studiului, deși nu este teolog, nici filosof de profesie — cum singur mărturisește — ci profesor de Drept la universitatea din Bordeaux, se dovedește foarte familiarizat cu problemele teologice, pe care știe să le pună și să le rezolve în spiritul celui mai consecvent luteranism¹.

Pornind de la premisele dogmatice ale luteranismului «ortodox» J. Ellul se va strădui să scoată din acestea toate consecințele privitoare la problemele etice. Vom prezenta pe cele mai importante, însoțindu-le și încheindu-le cu scurte observații din punctul de vedere ortodox.

În capitolul întâi, intitulat *Cunoașterea binelui*, autorul afirmă că originea moralei naturale este căderea în păcat, pentru că înainte de ispita satanică, omul nu știa de existența binelui și a răului.

În capitolul al doilea, intitulat *Binele*, autorul încearcă să determine noțiunea binelui moral după Sfânta Scriptură. Binele nu-i — după el — o calitate a vieții, ci însăși viața, adică Dumnezeu. Binele nu e o cunoștință spontană, intuitivă, ci e expresia voinței lui Dumnezeu: «ți s-a făcut cunoscut, omule, ce este binele» (Miheia 6, 8).

«Biblic, o faptă nu e bună nici pentru că realizează valori, nici pentru că e conformă cu o regulă morală, nici pentru că e motivată de intenții bune, ci e bună pentru că este lucrarea lui Dumnezeu». Iată o afirmație care se vede contrazisă de texte precise, cum sint cele de la epistola I către Corinteni, capitolul 13, în care Apostolul stabilește ca o condiție principală a faptelor bune aceea de a izvorî din iubire, adică din cea mai bună intenție, precum și de alte cuvinte ale Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan, după care iubirea lui Dumnezeu se arată prin faptele de iubire față de semenii (I Ioan 3, 17 ; I Ioan, 5, 3).

Toată viața creștinului privește pe Dumnezeu. Nu poate exista o neutralitate din partea omului, binele fiind însăși viața.

În capitolul al treilea, care poartă titlul *Morala este din ordinea căderii*, autorul pornește de la constatarea că în teologia protestantă actuală există tendința de a micșora gravitatea căderii în păcat. Minimalizarea căderii este însă, după autor, minimalizarea lucrării lui Iisus Hristos. Morala este o ordine a căderii în păcat, adică a separării de Dumnezeu. În nici o parte Hristos nu consacră morala umană. Sfințenia nu-i acumularea virtuților, a faptelor bune, a sentimentelor înalte. «Sfințenia lui Dumnezeu nu-i o morală dusă la absolut și nici perfecțiunea, ci însăși viața lui Dumnezeu» (p. 41). Susținând teza pervertirii totale a omului prin păcatul originar, morala naturală devine imposibilă. În consecință, conștiința

1. Din numeroasele sale lucrări, amintim: *L'éthique et la liberté, La trahison de l'Occident, l'Apocalypse, Mythes modernes, La technique en jeu du siècle etc.* Pentru ansamblul operei sale și cu deosebire pentru lucrarea: *La trahison de l'Occident*. Fundația Charles Veillon i-a acordat lui Jacques Ellul premiul european al eselui la 15 dec. 1975 (Vezi «Reforme», 7 febr. 1976).

Notă: ne vom referi numai la lucrarea *Le vouloir et le faire*.

morală nu deține nici o cunoaștere : vocea conștiinței nu e identică cu vocea binelui. Validarea conștiinței echivalează cu «evacuarea doctrinei grației» (p. 50).

Capitolul al patrulea e intitulat *Morala e din ordinea necesității*. După păcatul strămoșesc, libertatea aflându-se despărțită de dragoste acceptă ordinea necesității, robia păcatului. «Viața nu se poate menține decît datorită rețelei totale și minuțioase a constrîngerilor» (p. 33). «Pe plan natural, morala privește conservarea grupei... Morala formulată de om nu-i niciodată un act al libertății sale...». Dar «în orice morală, necesitatea tinde să devină justificare». Dar, deși morala e umană, relativă și nu exprimă voința lui Dumnezeu, ea este necesară, căci n-am realizat statura perfectă a lui Hristos. Deși nu exprimă revelația, o acceptăm, ca fiind condiția umană a vieții. «A pretinde negarea moralei făcută de om este a face fie demonism, fie angelism...» (p. 68). Alături de morala elaborată de om, există morala ca revelație a Binelui după Dumnezeu. Aceste două morale se opun pe toate planurile (p. 70). În creștinism, ascultarea e condiția prealabilă a libertății. Morala umană tinde spre o autonomie crescîndă a individului, pe cînd morala creștină spre o apartenență din ce în ce mai adîncă la Dumnezeu, apartenență care din punct de vedere umanist este considerată ca o alienare, dar care în realitate e realizarea adevăratei libertăți (p. 72).

Ellul nu e de acord cu considerarea moralei creștine ca o continuare a moralei naturale (p. 79). Efortul statornic al creștinilor în stabilirea unei morale a fost, după autor, de a recuza tensiunea dintre porunca lui Dumnezeu și decăderea lumii, fie fugînd de lume (monahism), fie relativizînd poruncile (p. 82). De altfel, el declară că este imposibil a se formula o morală creștină ca sistem. «Soluția găsită vremelnice unei contradicții de către un individ nu poate servi vecinului sau fiului său. Experiența contradicției trebuie reînnoită de fiecare» (p. 83).

În partea a doua, intitulată *Morala lumii*, autorul cercetează diferitele morale umane. Astfel, expune morala teoretică, întemeiată pe autoritatea unei religii sau a unui filozof, morala sociologică, rezultată dintr-o exigență colectivă, morala conformistă a cutumelor etc.

În capitolul întii, *Diversitatea moralelor*, se arată că nu există un conținut permanent al moralei. Morala obiectivă variază după timp și loc (p. 108).

În capitolul al doilea, *Moralele teoretice*, se arată că acestea nu-s niciodată independente de contextul lor social, putînd fi chiar cristalizarea credințelor difuze, a aspirațiilor inconștiente și se constată că ele au fost rar aplicate (p. 116).

În capitolul al treilea, *Valorile*, se expune «etica de situație care pretinde și restituie libertatea individului, degajîndu-l de predeterminarea binelui și răului, respectînd deplin subiectivitatea individului. Cît despre noțiunea de valoare, aceasta «este atît de vagă și nesigură încît fiecare poate pune în ea orice vrea» (p. 124), putînd fiecare s-o absolutizeze.

Din capitolul al patrulea, *Moralele trăite*, reținem constatarea autorului că nici o societate nu poate subzista și nu se poate dezvolta fără o morală, adică «un ansamblu de imperATIVE sociale, care determină cîmpul libertății libere» (p. 132). Dar morala nu trebuie să fie numai social-poli-

tică, ci și individual psihică. De aceea, morala exprimă structurile economice, tehnice, religioase, politice, culturale, demografice în termeni de obligații și datorii spre a le conserva și perpetua (p. 136). Nici indivizii, nici statele nu pot crea arbitrar morala. De aceea criza morală nu poate fi rezolvată printr-o decizie.

În fond, după Ellul, creștinul nu are libertatea alegerii, «Idea unei alegeri posibile este deja în sine opera neascultării și necredinței noastre» (p. 138). Morala trăită nu-i o morală a deciziei, ci a obiceiurilor, reacțiilor, imitațiilor etc. (p. 139-140).

Capitolul al cincilea, *Atitudinea omului în fața moralei. Moralismul și imoralismul*, este unul din cele mai interesante. Pentru că omul nu împlinește niciodată deplin moralitatea, își caută o ieșire, fie în moralism, fie în imoralism. În cazul moralismului, omul ia în serios morala ca instrument de justificare, fie pentru a-și afirma superioritatea, fie ca mijloc de a duce o viață comodă, înlesnind relațiile cu alții, fie ca paravan, ca o mască, spre a evita relațiile personale cu oamenii.

Moralismul face din Morală un proces de autodeterminare față de societate, față de care se crede chit și de justificare față de Dumnezeu (p. 143). Dar moralismul distruge persoana și refuză relațiile personale; distruge credința, atribuindu-și cele patru operații rezervate lui Dumnezeu și anume: de a fi autonom, de a judeca, a determina binele și de a se justifica (p. 147).

Imoralismul se prezintă sub trei forme: 1. Refuzul moralei, pentru că urmează pasiunile condamnate de morală; 2. Negarea moralei de ieri încă în vigoare; 3. Recuzarea moralei pe temeuri teoretice și înlocuirea ei cu alta.

În concluzie, omul nu poate trăi în situația de acuzat și de aceea recurge fie la moralism, fie la imoralism (p. 149).

În continuare, autorul expune pe larg morala tehnică, care tinde să armonizeze comportamentul omului cu lumea tehnică, făcând din om un bun tehnician. Este o morală de comportament. Problemele privitoare la intenție, sentimente, idei, n-o privesc dacă acestea rămân în forul intern. Numai actul extern are valoare și trebuie determinat pentru motive tehnice. Adaptarea psihologică la tehnică trebuie să se facă fără scrupule morale. Se cere, apoi, o scară de valori care să-i permită să găsească satisfacție și demnitate în exercitarea tehnicii (p. 154). O altă trăsătură a acestei morale este faptul că exclude ambiguitatea. Binele e clar. Omul actual e convins că tehnica e binele lui. Când nu se arată convins, este constrins de evidența reușitelor, necesitatea dezvoltării, certitudinea progresului. Se va ajunge la un conformism desăvârșit. Omul va ajunge în situația când nu va mai putea alege răul și prin aceasta, la sfârșitul moralei (p. 155).

În morala tehnică, după tehnică, ce este o valoare, vine la rind noțiunea de normal, care tinde să înlocuiască noțiunea de moral. Astfel, criminalul nu-i un răufăcător, ci un bolnav, care trebuie îngrijit. Cea mai înaltă virtute este adaptarea. A treia valoare este reușita. Munca e o virtute nouă. O altă virtute e încrederea deplină în viitor. Sancțiunea nu mai este interioară, ci social-politică. Această morală apare ca «o suprimare a moralei prin integrarea totală a individului în grup» (p. 160).

În capitolul *Imposibilitatea unei etici creștine*, autorul pleacă de la afirmația că «etica există numai într-o întâlnire și confruntare a existenței noastre concrete cu porunca lui Dumnezeu, care nu e o decizie în noi, ci deasupra noastră» (p. 166). Decalogul și Predica de pe Munte nu cuprind decât porunci, adică relative la o realitate istorică dată și deci nu pot fi generalizate. Apoi, binele este voința lui Dumnezeu, care nu poate fi cunoscută decât prin revelație, iar aceasta este totdeauna un act nou, care nu poate fi nici analizat, nici sistematizat. Deci, porunca lui Dumnezeu nu-i nici o regulă generală, nici un imperativ categoric, nici un principiu de acțiune. Erezile s-au născut tocmai din transformarea cuvântului lui Dumnezeu în principii. Etica nu are a-și pune problema: «care sînt principiile creștine», ci cum poate fi întrupat Hristos în noi. Voința lui Dumnezeu nu se prezintă ca regulă generală, ci ca un dialog personal (p. 169). Din punctul de vedere al credinței, cazuistica e imposibilă, căci etica creștină este o etică a vieții, în care fiecare situație este originală, iar cazuistica este în mod necesar statică (p. 172). Dar chiar așa, autorul afirmă că omul nu poate face niciodată binele, nici chiar cînd este grațiat.

Afirmația principală: «nu există viață creștină fără acțiunea Sfîntului Duh» este justă, dar felul cum se exercită această acțiune, după autor, este diferit de felul cum îl înțelegem noi, ortodocșii. După Ellul, Dumnezeu nu dirijează viața creștinilor prin Biserică, ci direct și personal prin Duhul Sfînt, eliminînd astfel rostul Bisericii; declarînd că nu există metode de a obține Duhul Sfînt, înlătură Sfintele Taine; afirmînd că binele nu-i niciodată lucrarea noastră personală, ci exclusiv a lui Dumnezeu, nu face decât să repete principiile protestante cunoscute: *sola fide, sola gratia* (p. 176). Mai departe, autorul afirmă predestinaționismul și se ridică împotriva modelelor de imitat, pretinzînd că creștinismul trebuie să inoveze sub inspirația Duhului Sfînt (p. 182).

Autorul conchide: «Noi credem cu tărie că o etică creștină e în definitiv imposibil de construit» (p. 186). Dar se întrebă: cum se face că totuși Biserica și creștinii au considerat problema etică ca foarte importantă, iar necreștinii au ajuns să nu mai considere sau să rețină din tot creștinismul decât morala? În capitolul *Formarea istorică a moralelor* autorul încearcă să răspundă la aceste întrebări.

În prima și a doua generație a creștinismului problema morală nu s-a pus concret. «Creștinii iudei moșteniseră munca imensă împlinită în iudaism pentru cunoașterea și recunoașterea voinței lui Dumnezeu». «Lucrarea fariseilor a fost cea mai înaltă experiență făcută vreodată» (p. 187). Cum apar preocupările etice? Creștinii, neavînd o viață fără prihană, trebuia arătat ce fapte trebuie evitate de cei renăscuți în Duhul. Sfîntul Apostol Pavel dă sfaturi și porunci. Legea este opusă grației, spre a combate moralismul. În secolul al doilea, episcopii au trebuit să dea hotărîri etice: interziceau divorțul, recăsătorirea, unele profesii etc. Cu Clement Alexandrinul, morala devine criteriu și semn al lui Dumnezeu. Edictul lui Calist instituie oficial penitența pentru greșeli imorale (adulter și desfrînare). Marcion a construit cel dintîi o etică, apoi Montanus, ambii osîndiți de Biserică. La Apologeți, morala e pe primul plan. În secolul al treilea morala va fi întemeiată pe filozofie, apoi pe lucrarea teologilor, hotărîrea sinoadelor și a papilor. Trecerile formale la creștinism fac creștini formali,

care trebuie măcar să asculte de anumite legi, cu speranța de a trece astfel de la exterior la interior. Pe de altă parte, Biserica este o societate care are neapărat nevoie de o morală (p. 194), dar aceasta e o morală de tip sociologic cu caracter autoritar și totalitar, neavând nimic specific. Temelele ei nu arată în mod necesar intervenția Sfintului Duh, ea n-a putut traduce exclusiv Revelația (p. 195). De aici, tendința moralei de a deveni autonomă (secolul XVIII), ceea ce pentru morala creștină este un *nonsens* (p. 197).

Autorul recunoaște că nici teologia protestantă n-a elaborat o etică legată de Teologie, ci a construit o etică speculativă, urmînd pe Toma d'Aquino, emancipată de Scriptură și fără relație cu Stăpînirea lui Iisus Hristos (p. 200).

Și totuși, etica creștină e necesară. În capitolul al treilea și ultimul, autorul caută să demonstreze lucrul acesta. El pleacă de la recunoașterea că fără morală creștinismul cade în idealism metafizic. Autorul e nevoit să recunoască faptul că referința permanentă la grație sau la Duhul Sfînt, ca în «Berufsethika» luterană poate lăsa pe credincios dezarmat în lume și-l poate duce la un indiferentism moral cu trei orientări posibile, toate greșite și anume : spre pietism spiritual, care pretinde să plaseze pe credincios sub călăuzirea directă, imediată și permanentă a Sfîntului Duh ; spre indiferentism față de problemele lumii și în fine, spre un interes excesiv față de acestea, «la care creștinismul nu are nimic de spus și la care lucrăm după morala lumii» (p. 202). Caracterul relativ al eticii creștine vine de la faptul că ea este formulată de oameni. Biserica, întrucît este o societate umană, vrînd-nevrînd, produce, secretează o morală care, însă, nu-i creștină, deși este în slujba credinței. Morala trebuie să exprime felul nostru de a fi prezenți în lume. De aceea, ea trebuie să se modifice în funcție de lume. Nu poate exista decît o morală de actualitate (p. 202). Deci relativism etic. După Ellul, morala creștină constă din aplicarea la situații particulare și concrete ale creștinilor a exigențelor și făgăduințelor credinței în Iisus Hristos pentru a-i învăța să trăiască în libertatea credinței. În această etică nu există posibilitatea alegerii, nici aprecierea, acestea fiind proprii păcatului, ci există numai acțiune pură nedeliberată, fără intenții, dar călăuzită de prudența șarpelui și blîndețea porumbelului (p. 213). Autorul citează pe Hillerdal, care atribuie eticii o triplă sarcină : de a descrie ethosul Noului Testament, de a fi o metodă de interpretare biblică pentru predica actuală și de a analiza vremurile actuale în care se situează omul care trebuie să-și trăiască credința (p. 215).

Drept concluzie, autorul afirmă : «Oricum, noi nu putem scăpa de necesitatea de a răspunde la chestiunile : ce înseamnă faptul de a fi eliberat prin Iisus Hristos de tirania lucrurilor și de a dobîndi astfel posibilitatea de a se servi de acestea fără a fi aservit ? Ce înseamnă faptul de a fi angajat de Iisus Hristos într-o întîlnire adevărată cu alții și de a dobîndi astfel posibilitatea de a-i sluji iubindu-i ? Ce înseamnă faptul de a fi luminat de Iisus Hristos asupra destinului lumii și de a cîștiga astfel posibilitatea de a sluji pe Dumnezeu iubindu-L din toată inima sa, din tot sufletul său, din tot cugetul său ? (p. 216).

Chiar și din expunerea sumară pe care am făcut-o acestei cărți se poate lesne constata că autorul nu face altceva decât să expună fidel și să apere poziția luteranismului, consecvent cu principiile sale fundamentale de la început. Acestea sînt : coruperea radicală a naturii prin păcatul original, care-l face pe om total incapabil de a cunoaște și săvîrși vreun bine, mîntuirea *sola fide* și *sola gratia*, caracterul exclusiv juridic al Răscumpărării și justificării, fără nici un fel de transformare a naturii umane și deci fără puțința de a o îmbunătăți, individualismul și subiectivismul ; respingerea Sfințelor Taine ca mijloace sigure pentru primirea Harului divin, nesocotirea Bisericii cu rolul ei în mîntuire și altele asemenea. Evident că din aceste principii rezultă, în mod logic imposibilitatea unei etici creștine, căci etica înseamnă o oarecare capacitate a omului în cunoașterea și săvîrșirea binelui, iar aceasta nu se potrivește deloc cu învățătura protestantă a decăderii totale a naturii umane prin păcatul strămoșesc și nu se împacă nici cu ideea că, prin Răscumpărare, credinciosul n-a scăpat de această neputință. Nu vom face aici o examinare amănunțită a tezelor susținute în această carte, ci ne vom opri numai asupra cîtorva, remarcînd că în general, ele sînt unilaterale, nu se sprijină pe texte biblice categorice și nici pe argumente convingătoare.

Concepția Bisericii Ortodoxe înglobează în viziunea sa cuprinzătoare toate principiile valabile afirmate de autor, dar nu în mod unilateral și exagerat, cum face acesta, ci armonizate cu alte principii, tot atît de valabile, topite într-o sinteză perfectă, care singură corespunde realității. Astfel, după concepția ortodoxă, prin păcatul original natura s-a alterat, dar nu s-a distrus, de unde decurge posibilitatea unei etici naturale, deși imperfecte ; prin Răscumpărare, apoi, natura omului a fost regenerată, adică însăși, făcînd deci posibilă o etică creștină autentică. Avînd la bază premise dogmatice precum cele arătate, pe care Biserica Ortodoxă nu le împărtășește, e firesc să aflăm în cartea lui Ellul multe afirmații tendințioase și neîntemeiate, deși în perfectă concordanță logică cu acelea. Astfel, spre pildă, afirmația că omul nu poate judeca pe fratele său pentru că nu cunoaște care e binele și cînd îl judecă reînnoiește greșeala lui Adam nu ni se pare justă. Într-adevăr, cînd fratele nostru comite un păcat grav ca omuciderea, nu se poate susține că nu ne dăm seama că acesta este un rău. Nu ignoranța, ci dragostea ne face să nu-l osîndim. Nu sîntem de acord nici cu afirmația lui Soë, că «omul nu-i niciodată stea, ci totdeauna planetă, fără nici o lumină proprie» (p. 23). Metafora este bine aleasă ca să exprime concepția pesimistă a protestantismului despre natura omului total coruptă prin păcat, dar nu corespunde concepției ortodoxe, după care, chiar după păcat, omului tot i-a mai rămas măcar o scînteie, iar prin Răscumpărare creștinul primește de la Dumnezeu regenerarea prin Taina Botezului, iar prin Mirungere cele 7 daruri ale Sfîntului Duh, care-l întăresc, fiind forțe pozitive puse în slujba binelui.

O altă afirmație cu aparență de adevăr, dar care, bine analizată, este exagerată, este următoarea : «minimalizarea căderii înseamnă minimalizarea lucrării lui Iisus Hristos» (p. 37). Precizăm că în concepția ortodoxă nu se minimalizează căderea în păcat, dar este înțeleasă în limitele ei juste și reale. Distrugerea totală a bunătății naturii umane prin păcatul original n-are cum spori valoarea lui Iisus Hristos, dacă mai ales aceasta se re-

duce la un simplu act juridic de nesocotire a vinei, așa cum o înțelege autorul și la o acțiune exclusivă a harului divin, care se exercită asupra unei naturi total neputincioase și fără măcar întrezărirea unei înzdrăvenirii. Totuși, printr-o oarecare inconsecvență logică, autorul afirmă că morala umană ține de ordinea necesității, că «a pretinde negarea moralei făcute de om este a face fie demonism, fie angelism» (p. 68).

Subscriem la afirmația că există două morale: una, în care binele e revelat de Dumnezeu și alta, în care binele este creația omului, dar nu și la părerea exagerată că aceste două morale se opun pe toate planurile (p. 70). Astfel, de exemplu, între autonomia crescîndă a individului, spre care tinde morala umană și apartenența tot mai adîncă, spre care se străduiește morala creștină, nu există o opoziție reală, ci numai aparentă și legată de imperfecțiunea naturii noastre. În fond și pe treapta desăvîrșirii lor, ele coincid.

Interesante și juste mi se par expunerile și analizele critice făcute diferitelor sisteme de morală mai vechi și mai noi. Dar pledoaria pentru eliminarea din viața morală a libertății nu știm cum se împacă cu principiul individualist, la care autorul nu renunță (p. 138). Critica moralismului și imoralismului este ingenioasă și în bună parte justă, dar putem reproșa cu drept cuvînt autorului de a nu vedea decît aceste două atitudini față de morală, cîtă vreme mai poate exista și o atitudine morală ireproșabilă, cum este aceea a sfinților, care nu se determină la bine, spre a se apăra de situația de acuzați, ci din sinceră iubire față de Dumnezeu.

Morala tehnică este bine expusă și bine înțeleasă.

Capitolul *Imposibilitatea unei etici creștine* este conceput integral în spiritul individualist și subiectivist, deci relativist, propriu moralei protestante. De aici aderența la morala de situație inspirată și de filozofia existențialistă. Recunoaștem și noi că viața morală a creștinului se cere să fie cît mai personală, dar nu prin suprimarea sau nesocotirea normelor generale, cum este iubirea care nu poate fi schimbată, ci prin aplicarea lor personală și creatoare la situațiile deosebite. De altfel, un capitol din *Morala creștină* intitulat *Imprejurările* au în vedere aceste condiții diferite ale vieții omului. În legătură cu această idee găsim la autor și o idee despre acțiunea Sîntului Duh, perfect adecvată individualismului, așa cum am arătat în expunere.

Afirmația autorului: «Creștinismul este în fond o antimorală» (p. 185) exprimă caracterul exagerat al afirmațiilor lui Ellul și constituie, de fapt, concluzia logică a premiselor sale. Aceasta, cu tot modul special în care concepe morala ca o independență totală și chiar opoziție față de Dumnezeu. Pentru justificarea acestei afirmații, autorul se aplică să interpreteze formarea moralelor creștine ca fiind elaborate sub influența filozofiei antice și pentru suplinirea unei viețuiri cu adevărat creștine care lipsea cu deosebire maselor convertite global la creștinism. Dar aceste morale nu au — după autor — nimic specific creștin.

Și totuși, autorul ne surprinde cînd pledează în capitolul al III-lea pentru o etică creștină ca fiind necesară. Desigur, că în mintea sa o etică creștină veritabilă nu-i posibilă și numai o etică creștină «relativă» fără pretenții este necesară.

Ceea ce face etica creștină necesară sînt, după Ellul, evitarea pietismului spiritual, a indiferentismului față de problemele lumii și interesul excesiv față de acestea. Viața morală a creștinului nu are deci nici o valoare soteriologică, ci este necesară numai pentru ducerea convenabilă a unei vieți pămîntești în societate. Și pentru că morala trebuie să exprime felul nostru de a fi prezenți în lume, ea trebuie să se modifice în funcție de lume. Nu poate exista decît o morală de actualitate. De acord, dar cu condiția de a nu se aduce atingere gravă principiilor morale creștine fundamentale.

În general și în contextul confruntărilor ecumenice actuale, lucrarea de față răspunde cel puțin nevoii reale de cunoaștere mai deplină a pozițiilor unor teologi de marcă, precum Karl Barth, Bonhöffer, Soë, Quervain, Hillerdal etc.

Ținem să precizăm că poziția intransigentă a luteranismului inițial nu este împărtășită de către toți teologii protestanți. Spre pildă, chiar Emil Brunner are o părere mai optimistă despre capacitatea morală a omului, admitînd o moralitate naturală în cadrul instituțiilor constituite. A. Zwickler, în lucrarea sa *Reich Gottes. Nachfolge Neuschöpfung*, Bern, 1948, a părăsit concepția luterană *sola fide*, adică a negativismului etic îmbrățișînd ideea împărăției lui Dumnezeu. De asemenea, alt teolog protestant, Georg Wehrung (în lucrarea *Welt und Reich — Grundlegung und Aufbau der Ethik* Stuttgart, 1952) susține, împotriva dualismului Reformei și absenteismului bisericesc al secolelor următoare, ideea îndrăzneată că împărăția lui Dumnezeu este posibil să fie realizată aici pe pămînt. În afară de aceasta, el operează o adevărată revoluție copernicană în etica luterană făcînd să graviteze totul în jurul mărețelor realități sociale, adică lumea și Împărăția lui Dumnezeu sau a lui Iisus Hristos depășind în felul acesta individualismul care caracteriza etica luterană.

Mai recent, Paul Lehmann (în lucrarea sa *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia Ethik*, München, 1966) acordă o imensă valoare eticului. El crede că etica se realizează în comunitate și se lasă determinată de contextul situației. După el, lumea a fost creată spre a deveni din ce în ce mai mult o comunitate. Misiunea Bisericii este de a întinde duhul comuniunii în lumea întregă. Lehmann se ridică, deci, categoric împotriva individualismului pe care s-a pus accentul în mod greșit în Reformă.

Declarîndu-se pentru fapta conformă exigențelor contextului, el nu-i adeptul relativismului, nici al cazuismului. Dovada o avem în faptul că și el fixează o normă statornică de acțiune și anume: slujirea umanului, ca să se descopere și să se dezvolte în autenticitatea lui — așa cum ne-a fost arătat și realizat de Iisus Hristos, dar nu contrar umanismului, ci în general, ca desăvîrșitor al acestuia.

În final, trebuie să recunoaștem, însă, că, deși J. Ellul susține o poziție în bună parte depășită, lectura acestei cărți prezintă un real folos atît pentru că oferă informații prețioase și bogate, cît și pentru că aduce și o contribuție pozitivă în cunoașterea unor aspecte importante ale problemei morale, menite să contracareze tendințele — atît de insistente în ultima vreme — spre o secularizare totală a moralei creștine.

STRUCTURI TEMATICE CU IMPLICAȚII ÎN GÎNDIREA TEOLOGICĂ DUPĂ LUCRAREA LUI ERWIN SCHRÖDINGER : «CE ESTE VIAȚA ? ȘI SPIRIT ȘI MATERIE» *

Pr. drd. IOAN POPESCU

Din cele mai vechi timpuri, omul și-a pus întrebări în legătură cu propria sa existență, de unde vine, cine este și încotro se îndreaptă. Răspunsurile le-a căutat în mituri, religie, știință și în filozofie. Volumul lui Erwin Schrödinger «Ce este viața ? și Spirit și materie» încearcă să răspundă la aceste probleme, folosind legile de bază ale fizicii: Autorul, unul dintre cei mai mari fizicieni ai secolului al XX-lea, unul din fondatorii fizicii cuantice, laureat al premiului Nobel, cu o vastă cultură filosofică, este și un om profund religios. Dacă neștiința îl îndepărtează pe om de Dumnezeu, știința (adeverată cunoaștere a raționalității lumii) îl apropie pe om de Dumnezeu.

Deși fizician de formație, cunoscător al legilor materiei și al ultimelor particule materiale, autorul are și o impresionantă informație în materie de biologie. Cunoscător profund al legilor fizice ale materiei și al structurilor materiei vii, Erwin Schrödinger constată o raționalitate pe care materia nu o are de la sine și prin sine, aceasta fiindu-i dată de un creator. Pentru a demonstra că viața este spirit și materie, că spiritul nu este produsul materiei superior organizate, ci independent de materie și indestructibil prin timp, autorul pornește la drum analizând mai întâi problemele fundamentale ale biologiei și ale fizicii. Evident, nu vom intra în prea multe detalii de natură științifică, acestea nefăcînd obiectul acestei lucrări, ci vom încerca să arătăm care sînt structurile gîndirii lui Erwin Schrödinger și ce implicații au acestea în gîndirea teologică. Autorul își începe lucrarea dezbătînd probleme fundamentale ale biologiei precum : celula vie, diviziunea celulară, reproducerea celulelor, metabolismul și sinteza (fără de care reproducerea n-ar fi posibilă), fenomenul eredității, codul genetic și transmiterea lui, rolul enzimelor, probleme legate de sistemul nervos central etc.

Esențial este că unitatea de bază a vieții o constituie celula vie și că un număr relativ restrîns de atomi sau molecule controlează într-un mod destul de precis toate proprietățile și funcțiile biologice. Important de subliniat este faptul că astăzi se recunoaște unanim că la baza fenomenelor fizice, chimice și biologice, stau aceleași legi generale care dezvăluie unitatea și raționalitatea lumii materiale.

Pentru lucrarea de față este necesar să analizăm mai întâi structurile gîndirii lui Erwin Schrödinger în legătură cu materia, structura și legile ei, o componentă de bază a vieții și apoi problema spiritului, întrucît la întrebarea autorului «Ce este viața ?», el însuși răspunde «Spirit și materie». Desigur, importante pentru noi sînt implicațiile pe care problemele cu caracter științific prezentate de autor le au în gîndirea teologică, implicații pe care le vom semnală ori de cîte ori aceasta se impune.

* Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la catedra de Teologie fundamentală, sub conducerea Dl. prof. dr. Remus Rus, care a dat și avizul de publicare.

Din punctul de vedere al fizicii, problemele prezentate și analizate în lucrarea lui Schrödinger și care au o deosebită importanță sînt : caracterul statistic al legilor care guvernează materia ca rezultat al agitației ter-mice suferită de atomi și molecule (al tendinței lor spre dezordine), caracterul discontinuu al proceselor ce au loc la scară atomică, curgerea irever-sibilă a timpului, atemporalitatea unor adevăruri științifice și imposibi-litatea de a determina simultan în fizica atomică mărimile experimentate, fapt ce era posibil în fizica clasică. Autorul vrea să demonstreze unitatea lumii, arătînd că atît materia anorganică, cît și cea organică sînt compuse din atomi și au aceleași legi fizice. De aceea, cu ajutorul fizicii și al me-canicii cuantice explică fenomene ale biologiei ca : diviziunea celulară, re-producerea, metabolismul, mutațiile, selecția, transmiterea codului gen-etic etc.

Marea problemă pe care autorul o pune la începutul lucrării sale, atunci cînd se ocupă de materia vie, este : «Cum pot fi explicate de către fizică și chimie evenimentele spațio-temporale care se desfășoară în limi-tele spațiale ale organismului viu»¹.

În încercarea de răspuns la această întrebare, autorul pornește de la ideea că legile fizicii și ale chimiei sînt legi statistice. De fapt, e bine să precizăm că vechea concepție despre o cauzalitate lineară (cauză-efect) a fizicii clasice a fost depășită de fizica modernă care a descoperit existența unei cauzalități nelineare, numită cauzalitate statistică. Însăși lumea vie e guvernată de o cauzalitate statistică. Fizicienii studiază anumite cristale periodice, obiecte complicate și interesante, dar partea esențială a materiei vii — fibra de cromozom numit de autor «cristal aperiodic», este mult mai complicat decît primele, el fiind «purtătorul material al vieții»². Organismele vii, pentru a putea să reziste tuturor acțiunilor materiale din afară, trebuie să se conducă după legi fizice exacte, pentru a nu fi distruse. Deoa-rece atomii se află într-o mișcare termică dezordonată, acest fapt nu per-mite ca în cadrul unui număr mic de atomi să apară vreo lege care poate fi percepută. Doar în cazul în care un număr imens de atomi cooperează, atunci apar și operează legile statistice a căror «exactitate crește o dată cu numărul atomilor implicați. Toate legile fizice și chimice care știm că au un rol important în viața organismelor sînt statistice»³. Concluzia care se desprinde de aici este că un organism trebuie să posede o structură volu-minoasă pentru a putea să se conducă după niște legi suficient de exacte, în interacțiunea sa cu lumea exterioară.

Implicațiile teologice ale cauzalității statistice, care operează și în or-ganismele vii sînt majore. Fizica statistică a demonstrat că acel determi-nism al cauzalității clasice (relația lineară cauză-efect) devine inoperant chiar și în lumea materială. În fizica atomică, care este statistică, nu poa-te fi stabilită poziția x a unui electron care se învîrtește în formă de spi-rală în jurul unui nucleu atomic și viteză cu care acesta se deplasează. Aceste două lucruri nu pot fi măsurate simultan cu exactitate. În acest fel se vorbește de un indeterminism al materiei în structura sa intimă. Mate-

1. Erwin Schrödinger, *Ce este viața ? și Spirit și materie*, Idei contemporane, Bucu-rești, 1980, p. 18.

2. *Ibidem*, p. 20.

3. *Ibidem*, p. 25-26.

ria este condusă de legi paradoxale și se poate vorbi despre un indeterminism al structurilor ei. Această stare paradoxală a materiei și a legilor care o guvernează nu este alogică, ci am putea spune antinomică. Indeterminismul material a fost demonstrat și de fizicianul german Verner von Heisenberg și explicat în lucrarea sa «Pași peste graniță». De asemenea, problema naturii luminii a suscitat discuții foarte aprinse timp de două secole. S-a crezut, rînd pe rînd, că lumina este cînd undă, cînd corpuscul. Cu ajutorul fizicii cuantice s-a demonstrat că lumina are o structură paradoxală, ea fiind și undă și corpuscul în același timp. La întrebarea «Ce este lumina?», fizica modernă răspunde : și undă și corpuscul.

Am văzut că atomii luați fiecare în parte, datorită unei mișcări termice, tind spre dezordine, dar adunați într-un număr cît mai mare, într-o cooperare, devin stăpîniți de o lege statistică care generează ordine. În ceea ce privește natura luminii și toate celelalte fenomene paradoxale din lumea materială nu se poate vorbi de factori aleatorii. Lumea materială creată de Dumnezeu este complexă, realitatea ei este paradoxală, antinomică. Ea este condusă de legi statistice, în care ordinea poate învinge dezordinea. În structurile ei intime, mulțimea tainelor crește direct proporțional cu tentativele de a le dezvălui. Dacă există indeterminism în lumea materială, nu credem că în ceea ce-l privește pe om se mai poate afirma că libertatea este necesitatea liber înțeleasă. Aceasta, pentru că măreția omului constă în libertatea lui, în posibilitatea pe care Dumnezeu i-a dat-o de a alege binele sau răul.

Implicațiile teologice ale realității structurii paradoxale a materiei pusă în lumină de legile statistice ale fizicii moderne sînt considerabile, fiindcă «a fost o vreme cînd coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea. Oriunde se întîlnea o sinteză de felul acesta — și toată realitatea este așa — rațiunea o fărîmița în noțiuni ireconciliabile, contradictorii, ridicînd pe unele împotriva altora, sau căutînd să le contopească cu forța. Rațiunea s-a obișnuit acum să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității în așa măsură, încît nu-i mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități⁴.

Structura materiei vii. Mecanismul eredității

*«Das Sein ist ewig denn Gesetze
Bewahren die lebendigen Schätze⁵
Aus welchen sich das All geschmückt»
Goethe*

Viața este un miracol greu de înțeles și explicat. Autorul însuși întrebă pentru sine și pentru noi toți : Ce este viața ?

Din Sfînta Scriptură aflăm că Dumnezeu Tatăl are viață în Sine Însuși : «așa precum Tatăl are viață în Sine Însuși, așa I-a dat și Fiului să aibă viața în Sine Însuși» (Ioan 5).

Dumnezeu este viață, El are viața în Sine Însuși, El este dătătorul vieții. Omul a încercat să explice rațional (nu totdeauna împotriva cre-

4. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Bucu-rești, 1978, p. 288.

5. Ființa este veșnică ; fiindcă legile apără comorile vieții din care-și trage frumusețea Universul.

dinței) ce este viața, din ce se compune ea, să înțeleagă cu mintea care sînt structura și mecanismul acestui dar al lui Dumnezeu. După credința creștină, omul este cununa creației lui Dumnezeu și este alcătuit din trup și suflet.

Dar viața, în general, ce este ea ?

Erwin Schrödinger, în lucrarea sa, cercetează mai întîi structura materiei vii în general și toate fenomenele legate de perpetuarea vieții pe pămînt, problema eredității. Nu vom intra în multe amănunte cu caracter științific. Important este să surprindem care sînt fenomenele care stau la baza vieții, cum se face perpetuarea ei (fenomenul eredității).

La baza vieții este celula vie. Continuitatea vieții se face de către celula-ou, ovulul fecundat. Nucleul celulei vii poartă un mesaj codificat (cromozomii), căci «în procesele vitale importante ale diviziunii celulare (mitoza și meioza) îl aflăm constituit dintr-un set de particule, de obicei de formă fibroasă sau asemănătoare unor bețișoare numite cromozomi, care sînt în număr de 8 sau 12 la om 48»⁶.

De fapt sînt două seturi și ar trebui scrise 2x4, 2x6... 2x24. Un set vine de la mamă (ovul), iar celălalt de la tată (spermatozoidul fecundant). Astfel «acești cromozomi sau poate numai fibra axială «coloana vertebrală» a ceea ce numim la microscop a fi cromozomul, posedă într-un fel de mesaj codificat... întreaga configurație a viitoarei dezvoltări a individului și a funcționării sale în stadiul de maturitate»⁷. Mirarea autorului devine manifestă atunci cînd afirmă că pornind de la structura fibrelor cromozomiale (mesaj codificat) ar putea cineva să cunoască ce va deveni în viitor acesta. Iată ce spune în acest sens : «numind structura fibrelor cromozomiale mesaj codificat, mă gîndesc că spiritul atotpătrunzător, conceput cîndva de Laplace, căruia i se dezvăluie toate legăturile cauzale, pornind de la structura acestor fibre, ar putea spune dacă un ovul, în condiții adecvate, va deveni un cocoș negru sau o găină pestriță, muscă sau știulete de porumb, cărăbuș, șoarece sau femeie și am mai putea adăuga că înfățișarea ovulelor este extraordinar de asemănătoare, iar structurile cromozomiale sînt codul de legi și puterea executivă sau, ca să folosim altă comparație, planul arhitectural și forța constructorului la un loc»⁸. Creșterea corpului se face prin diviziunea celulară numită mitoză. Desigur, mecanismul ereditar este foarte complicat, dar nu este cazul să expunem aici felul în care autorul descrie în cartea sa acest mecanism. Important este să arătăm că într-un cromozom există un «locus» sau dacă avem în vedere structura materială ipotetică ce stă la baza lui — o genă»⁹.

Schrödinger încearcă să explice cu ajutorul teoriei cuantice fenomenele care se petrec în sistemele vii, deoarece «marea revelație a teoriei cuantice a fost descoperirea caracterelor discontinuității în Cartea Naturii, într-un context care, după conceptele susținute pînă atunci, tot ce nu era continuitate părea absurd»¹⁰. La nivel atomic, în sistemele mici, ener-

6. Erwin Schrödinger, *op. cit.*, p. 37.

7. *Ibidem*, p. 38.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*, p. 46.

10. *Ibidem*, p. 68.

gia este discontinuă, iar «trecerea dintr-o stare în alta este un eveniment plin de mister, care se numește de obicei «salt cuantic»¹¹.

Deci, în sistemele mici energia variază în mod continuu și este cuantificată. Urmarea acestui fapt și care are o importanță deosebită este că nucleeele atomice împreună cu electronii care se învîrtesc în jurul lor, atunci cînd se află unul lângă altul și alcătuiesc un sistem, nu pot, sînt incapabili prin natura lor, să producă dezordine. Singura lor posibilitate este să adopte o serie numeroasă, dar discontinuă de nivele sau stări. Trebuie remarcată ordinea extraordinară ce există la nivel atomic, ceea ce demonstrează în chip vădit că materia are în structurile sale ultime o raționalitate de nețăgăduit. Evidența acestei raționalități a materiei și structurile ei fundamentale demonstrează că ea (materia) a fost creată de o ființă rațională, de Dumnezeu, care i-a imprimat această raționalitate.

Studiînd ultimele elemente ale materiei și relațiile dinamice sau schimbările energetice, oamenii de știință cu adevărat onești, precum Schrödinger, văzînd că nimic aleatoriu nu se întîmplă acolo, afirmă existența unei Rațiuni Supreme, a lui Dumnezeu, Creatorul lumii. Mergînd mai departe, vedem că o apropiere strînsă între un număr relativ mic de atomi formează o moleculă. Aici există aceleași fenomene discontinue prezentate mai sus, trecerea de la un nivel de energie la alt nivel, de la o stare la alta se face într-o serie numeroasă, dar nu în mod continuu. Se constată aici aceeași ordine care nu permite nici unui element să ia o poziție arbitrară care ar putea să genereze dezordine. Substanța ereditară se află în genă, iar gena este o moleculă. Gena este o moleculă capabilă doar de o schimbare discontinuă.

Așadar, «mecanica cuantică este primul aspect teoretic care explică, pornind de la niște principii prime toate agregatele de atomi întîlnite în Natură»¹². Important de subliniat este că aceste structuri atomice, de exemplu moleculele compuse din atomi relativ puțini, sînt capabile să reziste perioade îndelungate la influența perturbatoare a mișcării termice la care este supusă încontinuu substanța ereditară.

Concluzia este că materia vie este condusă de legi fizice care o feresc de dezordine, care înseamnă distrugere. Substanța ereditară, în ciuda faptului că are o mărime infimă, are o durabilitate extraordinară, fiind ferită de niște legi proprii materiei vie, care o apără de trecere spre dezordine, într-un cuvînt de distrugere.

Implicațiile teologice ale realității ordinii în materia vie, la nivel microscopic sînt considerabile. Schrödinger, în lucrarea sa, sugerează ideea de multe ori în mod indirect, că această ordine a materiei vie este opera Creatorului ei, a lui Dumnezeu. Materia vie posedă sisteme dăruite ei de Creator, de a lupta împotriva tendinței spre dezordine a materiei în general, sisteme prin care își apără substanța ereditară de distrugere, dînd marea șansă vieții de a continua.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*, p. 77.

Ordine și Dezordine. Entropie

Omul și întreg cosmosul sînt produsul unui act de creație mai presus de natură al lui Dumnezeu și sînt menținuți în stare de existență tot de Dumnezeu prin purtarea Sa de grijă. Sfînta Scriptură ne spune că : «La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul ; și pămîntul era netocmit și gol» (Geneză 1, 1, 2). Dumnezeu a creat lumea din nimic, dar i-a imprimat o raționalitate conformă cu scopul aducerii ei la existență, căci după fiecare lucrare a lui Dumnezeu autorul Genezei spune : «Și a văzut Dumnezeu că este bine» (Geneză cap. 1). La începutul începutului, cînd a apărut viața pe pămînt, ce anume a făcut ca ea să se dezolte în continuare și ce anume a ferit-o de distrugere ?

Raționalitatea imprimată de Dumnezeu lumii, ordinea cu care Dumnezeu a înzestrat-o o ferește de dezordine care ar putea genera distrugerea ei, căci «raționalitatea cosmosului e o mărturie a faptului că el e produsul unei ființe raționale»¹³ care este Dumnezeu. Viața nu ar putea exista fără ordine. Ordinea domnește de la cele mai tainice structuri ale materiei vii pînă la cele mai mari realități și fenomene cosmice.

Din punct de vedere teologic, ordinea materiei este dată de Dumnezeu, iar tendința ei spre dezordine (care este constatată științific) este urmarea păcatului strămoșesc care a alterat întreaga natură. Este o consecință a acestui păcat, întrucît Dumnezeu a creat lumea bună. La sfîrșitul veacurilor, cînd materia va fi covîrșită de spirit, ea va deveni deplin transparentă, transfigurîndu-se.

O legendă românească spune că la început pămîntul era atît de transparent, încît, ca să nu se vadă crima uciderii fratelui său Abel, Cain a încercat în mod disperat să acopere pămîntul cu trupul său. Lumea este opera rațională a lui Dumnezeu, fiindcă această raționalitate se constată atît în domeniul naturii, cît și în viața omului. După Părinții Bisericii, «toate lucrurile își au rațiunile lor în Logosul dumnezeiesc sau în Rațiunea Supremă»¹⁴. În lucrarea sa, Schrödinger dezvăluie cu argumente științifice ordinea existentă în natură, dar și tendința naturală a materiei de a trece spre dezordine. O mare taină este felul cum materia vie, în special substanța ereditară, reușește să evite trecerea spre dezordine și distrugerea vieții. Iată ce spune în acest sens autorul : «pentru a împăca marea durabilitate a substanței ereditare cu mărimea ei infimă, a trebuit evitată tendința ei spre dezordine prin «inventarea moleculei», o moleculă neobișnuit de mare, care trebuie să fie o capodoperă de ordine extrem de diferențiată, protejată de bagheta magică a teoriei cuantice»¹⁵. Dar viața nu se poate menține și perpetua luptînd numai împotriva dezordinii, ci, luptînd și pentru a menține ordinea existentă, deoarece «viața pare a fi un comportament legic și ordonat al materiei care nu se întemeiază exclusiv pe tendința ei de a trece de la ordine la dezordine, ci, în parte, și pe ordinea existentă»¹⁶. Așadar, ordinea materiei vii se întemeiază pe ordine. Această ordine este imprimată de Dumnezeu lucrurilor fără de care ele n-ar putea exista.

13. *Ibidem*.

14. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G. 91, 1365 H. C. 27.

15. Erwin Schrödinger, *op. cit.*, p. 90.

16. *Ibidem*.

Dar ce anume este tendința naturală a materiei de a trece de la ordine la dezordine și care este fenomenul ? Legile fizicii se bazează pe tendința materiei de a trece în dezordine, acest principiu este celebra Lege a doua a termodinamicii — principiul entropiei. Ce este entropia ? Entropia nu este o idee vagă, un concept abstract, ci o cantitate fizică care poate fi măsurată.

Orice eveniment, întâmplare sau proces ireversibil petrecut în natură, înseamnă o mărire a entropiei. Entropia este o «mărime de stare termică a sistemelor fizice, care crește în cursul oricărei transformări reversibile»¹⁷.

Energia consumată în orice proces se transformă în energie calorică. Energia calorică (căldura) nu se mai transformă în energie și astfel ea se acumulează și acționează negativ, producând dezordine în materie și în structura sistemelor vii. În acest sens Schrödinger spune : «La temperatura zero absolut (aproximativ -273°) entropia oricărei substanțe este zero. Dacă aduceți substanța dată, în orice altă stare în etape scurte (chiar dacă prin aceasta substanța își schimbă natura fizică sau chimică), entropia crește cu o cantitate care se calculează prin împărțirea fiecărei cote mici de căldură pe care a trebuit să o furnizați în această procedură la temperatura absolută la care a fost furnizată, iar apoi însumând toate aceste «contribuții». Să vă dau un exemplu : când topiți un solid, entropia lui crește cu cantitatea de căldură necesară topirii, împărțită la temperatura la punctul de topire. Vedeți din această imagine că unitatea de măsură a entropiei este $\text{cal.}^{\circ}\text{C}$, așa cum caloria este unitatea de căldură sau centimetrul unitatea de lungime»¹⁸. Asupra organismului entropia are influență distrugătoare, creșterea ei produce dezintegrare, ceea ce înseamnă moarte. Omul încearcă să evite moartea (în sens biologic) prin mîncare, băutură, respirație etc., care se numesc procese metabolice.

Orice proces care se produce în natură aduce cu sine creșterea entropiei în acea parte a naturii. Creșterea entropiei înseamnă moarte, «câci un organism își mărește permanent entropia, sau produce entropie pozitivă și astfel se apropie de periculoasa stare de entropie maximă, moartea. Poate să o țină la distanță, adică să fie viu, doar dacă extrage în permanență din mediul său înconjurător entropie negativă... Lucrul esențial în metabolism este că organismul reușește să se elibereze de entropia pe care nu poate să nu o producă atît timp cît trăiește»¹⁹. Dar ce anume înseamnă entropie negativă și ce anume conțin respirația, mîncarea, băutura etc., de ne feresc de moarte ?

Entropia negativă cu care se hrănește organismul pentru a împiedica distrugerea lui este materia într-o stare extrem de bine ordonată a compuşilor organici mai mult sau mai puțin complicați. Dar nu este suficient numai atît, trebuie să arătăm că în realitate conținutul de energie al hranei noastre contează, deoarece «energia este necesară pentru a înlocui nu numai energia mecanică a eforturilor noastre corporale, ci și căldura pe care o cedăm continuu mediului înconjurător, pentru că ne debarasăm în acest fel de surplusul de entropie pe care îl producem continuu în procesul fizic al vieții noastre»²⁰.

17. *Dicționarul explicativ al Limbii române*, Editura Academiei..., 1975.

18. Erwin Schrödinger, *op. cit.*, p. 94.

19. *Ibidem*, p. 97.

20. *Ibidem*, p. 97.

Entropia negativă se mai numește și energie liberă, iar entropia pozitivă — energie legată. Prin urmare, pentru ca un organism să poată supraviețui, este absolut necesar să se hrănească cu materie extraordinar de bine organizată posedând o energie negativă sau liberă. Organismul se hrănește astfel cu entropie negativă.

Implicațiile teologice ale acestei realități sînt deosebit de importante. Organismul trăiește de fapt, extrăgînd din mediul înconjurător *ordine*. Am putea afirma, în sens metaforic, că omul se hrănește cu ordine, el absoarbe neconținut din mediul înconjurător pentru supraviețuirea sa (biologic vorbind) ordine. Deci, lumea în totalitatea ei a fost creată de o ființă rațională care i-a imprimat o ordine fără de care ea s-ar fi întors în haos. Lumea întregă (materia anorganică cu legile ei fizice, materia vie în toate formele ei și omul ființă superioară) toate se supun unor legi raționale date lor de Dumnezeu și unei ordini desăvîrșite fără de care toate ar fi nimicite.

Ce este viața ? Am văzut pînă aici (cel puțin cu referire la aspectele ei fizice și biologice) că viața este un comportament legic și ordonat al materiei, care se întemeiază pe ordine.

Dar viața nu este numai materie, ci și spirit.

Spirit și Materie. Determinism și Liberul Arbitru

Din datele cu caracter științific prezentate anterior, s-a putut constata că fizica modernă a descoperit că fenomenele fizice au un caracter statistic. Indeterminismul cuantic a spulberat acea concepție rigidă a fizicianului clasic în legătură cu determinismul absolut al legilor și fenomenelor fizice.

Referitor la fenomenele fizice nu se mai poate vorbi acum despre un determinism implacabil, cel al cauzalității lineare (cauză-efect), ci de fenomene cu caracter statistic-determinist.

Referindu-se la ființele vii (cu siguranță la oameni), Schrödinger afirmă că «evenimentele spațio-temporale din corpul ființei vii corespund activității spiritului său, acțiunilor conștiente de sine și altor acțiuni»²¹. Evenimentele spațio-temporale din ființele vii nu sînt pur deterministe, deoarece ar «contrazice Liberul Arbitru, așa cum este (el) îndreptățit printr-o introspecție directă»²². În acest sens, Schrödinger, din două premise, pe care le vom prezenta în continuare, trage o concluzie uimitoare : I. «Corpul meu funcționează ca un mecanism pur în conformitate cu legile Naturii». II. «Știu, totuși, din incontestabila experiență directă, că îi controlez mișcările ale căror efecte le prevăd, care pot fi fatale și extrem de importante, în care sînt și a căror responsabilitate mi-o asum. Singura diferență posibilă din aceste două fapte este, cred, că eu în sensul cel mai larg al cuvîntului, adică orice spirit conștient care a simțit și a spus vreodată «Eu» — sînt persoana care controlează «mișcările atomilor», în conformitate cu Legile Naturii»²³.

21. *Ibidem*, p. 109.

22. *Ibidem*, p. 110.

23. *Ibidem*.

Plecînd de la raționamentul de mai sus, se poate spune că există o relație între evenimentele spațio-temporale din corpul unei ființe vii și spiritul sau conștiința sa. Conștiința acestei legături intime, a unirii intime pînă la identitate între spirit și corp, între «eul» personal și «eul» etern, se găsește mai ales în filosofia indiană, începînd cu Upanișadele. În acest sens, Schrödinger spune : «Să ne gîndim dacă raționamentul de mai sus nu este cel mai concis la care putea să ajungă un biolog, în demonstrarea dintr-un condei a nemuririi și a lui Dumnezeu»²⁴.

Dorind să scoată în relief existența și rolul spiritului, Schrödinger ia ca exemplu gîndirea veche indiană, în care filosofia n-a fost niciodată despărțită de religie. Iată ce spune : «Începînd cu marile Upanișade identitatea ATMAN = BRAHMAN (eul personal este egal cu eul etern, atotcuprinzător și omniprezent) a fost considerată în filosofia indiană, departe de orice blasfemie, ca reprezentînd chintesența intuiției celei mai profunde în accidente lumii. Năzuința tuturor învățaților vedantini, ale căror buze abia învățaseră să rostească cuvinte, era de a însufleți în spirit această idee, cea mai mare dintre toate. Apoi, de-a lungul mai multor secole, misticii, independent unul de altul, dar în perfectă armonie între ei (cam ca particulele într-un gaz ideal), au descris fiecare în parte, experiența unică a vieții lor în termeni care pot fi rezumați în fraza : DEUS FACTUS SUM (Am devenit Dumnezeu)»²⁵.

În creștinism, omul sfînt poate deveni asemenea lui Dumnezeu, dar Dumnezeu după har și nu după natură. Această experiență a unirii intime cu Dumnezeu au avut-o și misticii creștini, dar nu în sens panteist, ca în alte religii ale lumii.

Rezultatele cercetărilor științifice și concluziile lor ce se desprind din capitolul «Determinism și Liberul Arbitru» al lucrării lui Schrödinger, sînt foarte importante pentru gîndirea teologică. În primul rînd, este afirmată existența spiritului, a «eului personal» și rolul pe care îl are acesta în ființa umană. Apoi, existența miraculoasă a unui indeterminism de tip statistic, care există la nivelul proceselor fizice atît în materia anorganică, cît și în materia vie. Independența spiritului față de materie și imposibilitatea unui determinism absolut în legătură cu ființa umană. Omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu libertate. Dumnezeu l-a creat pe om liber și l-a pus să stăpînească asupra naturii, căci «dacă nu avea libertate să și renunțe la ea în mod liber, nu i s-ar fi cerut să și-o afirme stăpînind asupra naturii. Baza întregii măreții a chipului dumnezeiesc al omului stă în libertatea lui»²⁶. Dumnezeu l-a creat pe om din pămînt și i-a dat suflet prin suflarea Sa dumnezeiască. Omul este alcătuit așadar din suflet și trup (din spirit și materie), avînd o constituție dihotomică. Dumnezeu l-a creat pe om liber în totalitatea sa, nu numai sufletul a fost creat liber, ci omul ca ființă alcătuită din suflet și trup.

Nu numai spiritul este liber, dar și trupul are în sine acea raționalitate, acea ordine și acea posibilitate de a fi cunoscut și condus de spirit, către realizarea scopului existenței ființei umane, îndumnezeirea. De alt-

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*, p. 111.

26. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 413.

fel, în acest sens, un mare teolog al Eisericii Ortodoxe spune : «După credința creștină, trupul e într-un mod particular interior spiritului, participând prin aceasta la viața spiritului, depășind planul biologic și fizico-chimic. În trup, raționalitatea capătă o complexitate particulară, datorită bogăției spiritului din el... Participant la spirit ca subiect, trupul nu poate fi definit ca un obiect pur și simplu. Trupul omului nu e numai materie sau numai raționalitate plasticizată, ci materie subiectivizată, participând la spirit ca subiect»²⁷.

Astfel, «în realitatea trupului meu e ceva care transcende ceea ce s-ar putea numi materialitatea lui și mișcările ei pur automate, ceva ce nu se poate reduce la proprietățile lui materiale»²⁸.

Spirit și materie

Materia este o realitate. Existența ei nu poate fi pusă la îndoială din punct de vedere științific. Ea este condusă de legi care o fac rațională și plină de sens. Raționalitatea materiei, demonstrată de altfel și de Schrödinger în lucrarea sa, este un fapt cert, neîndoielnic, cu toate că, principiul indeterminării ne pune în fața unui alt fel de înțelegere a acestei raționalități. Schrödinger pune la baza metodei sale științifice de cercetare a naturii două principii : 1. principiul inteligibilității naturii ; 2. principiul obiectivării.

Despre principiul inteligibilității naturii am vorbit anterior și el se poate reduce la o scurtă definiție : Natura poate fi înțeleasă. Principiul obiectivării pune în discuție ipoteza lumii reale din jurul nostru. Pentru a putea sesiza realitatea obiectivă din jurul nostru este necesară «autoexcluderea noastră din imagine, prin retragerea în rolul unui observator dezinteresat am ajuns la o imagine suficient de satisfăcătoare a lumii»²⁹. Acest fapt generează două antinomii : «prima din aceste antinomii este uimirea care ne cuprinde atunci când descoperim că imaginea noastră despre lume este palidă, rece, mută. Culoare și sunet, fierbinte și rece sînt senzații omeștești imediate. Nu este de mirare că ele lipsesc într-un model al lumii din care ne-am retras persoana mentală. A doua este căutarea sterilă a locului unde spiritul acționează asupra materiei sau invers... Lumea materială a fost construită numai cu prețul excluderii, retragerii eului, adică a spiritului din ea, spiritul nu face parte din ea»³⁰.

Mergînd mai departe în această privință, C. G. Jung spune : «Întreaga știință (Wissenschaft) este o funcție a sufletului în care este înrădăcinată întreaga cunoaștere. Sufletul este cel mai mare din toate miracolele cosmice, el este «conditio sine qua non» a lumii ca obiect... Puhoiul de obiecte externe ale cunoașterii a constrîns subiectul cunoscător să se retragă în afund, deseori într-o aparentă non-existență»³¹.

27. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 366-367.

28. Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 230.

29. Erwin Schrödinger, *op. cit.*, p. 148.

30. *Ibidem*, p. 148—149.

31. Eranos Jahrbuch (1946), p. 398.

Sir Charles Scherrington, în cartea sa «Man on his Nature», încearcă să găsească dovezi obiective ale interacțiunii dintre materie și spirit. Spiritul însă este «ceva» care nu depinde de materie, el este imaterial, liber și nemuritor. Încercarea de a-l găsi, de a-l localiza în corp a fost sterilă pentru toți cei care au crezut că pot să facă acest lucru. În acest sens, Schrödinger spune : «Spiritul, din tot ceea ce poate sesiza percepția, intră în lumea noastră spațială, mai fantomatic decît o fantomă. Invizibil, intangibil, el este un lucru care nu poate fi nici măcar conturat, el nu este un «lucru». Rămîne fără confirmare senzorială și rămîne astfel pentru totdeauna»³².

Știința fizicii nu poate demonstra relația dintre spirit și materie, nu poate explica acel «cum» al spiritului asupra materiei. Este explicabil, întrucît știința fizicii poate cunoaște și explica numai fenomenele legate de materie ale vieții, spiritul fiind imaterial nu cade sub incidența legilor fizice. Despre această neputință a fizicii Sherrington spune : «Știința fizicii... ne sfidează punindu-ne în fața impasului : spiritul «per se» nu poate cînta la pian, spiritul «per se» nu poate mișca nici măcar un deget. Apoi ne întîmpină impasul. Golul celui «cum» al acțiunii spiritului asupra materiei. Inconsecvența ne descumpănește. Ea este o neînțelegere?»³³.

Este aici o antinomie extraordinară și o situație ieșită din comun pentru cunoașterea științifică. Iată de ce : materialul din care este construită imaginea noastră despre realitatea înconjurătoare ne parvine prin organele de simț, ca organe ale spiritului, încît fiecare persoană are o imagine proprie despre lume, corespunzătoare spiritului său, totuși spiritul conștient nu poate fi identificat în nici un loc al corpului omenesc. Din cele mai vechi timpuri, omul a încercat să localizeze spiritul în diferite organe, în cap, în inimă etc., dar el nu poate fi localizat nicăieri.

Cu ajutorul științei fiziologiei, omul a putut să cunoască multe din mecanismele creierului și ale celulelor nervoase ale creierului. Unii au crezut că spiritul omului depinde de celulele nervoase ale creierului, socotind spiritul drept produs al materiei superior organizate. Despre aceasta Schrödinger spune : «nicăieri, puteți fi siguri, oricît de departe ar progresa fiziologia, nu veți întîlni durerea cumplită, neliniștea tulburătoare din suflet, deși de realitatea lor sînteți la fel de convins ca și cum le-ați îndura personal — ceea ce și faceți de fapt... Desigur, craniile voastre nu sînt goale. Dar ceea ce descoperim în ele, în ciuda interesului extraordinar pe care îl suscită, este un nimic în comparație cu viața și emoțiile sufletului»³⁴.

Indestructibilitatea spiritului prin timp

Din cele prezentate mai sus, în spiritul lucrării lui Schrödinger, s-a putut constata că spiritul nu e produs al materiei indiferent de stadiul ei de organizare și dezvoltare, nu e dependent de ea și nu poate fi localizat în nici o zonă a corpului omenesc. Dar autorul nu afirmă numai existența spiritului, ci și veșnicia lui, el neputînd fi distrus prin timp.

32. Erwin Schrödinger, *op. cit.*, p. 151.

33. Charles Scherrington, *Man on his Nature*, p. 222.

34. Erwin Schrödinger, *op. cit.*, p. 154—156.

Plecînd de la raportul știință-religie, de la posibilitatea științei de a explica adevărurile religioase, autorul socotește că ajutorul esențial pe care l-a dat știința «a fost idealizarea graduală a timpului. În legătură cu aceasta, Schrödinger socotește că trei oameni au adus o importantă contribuție : Platon, Kant și Einstein. Platon pentru că a «fost primul care a luat în considerație ideea existenței atemporale, reliefind-o împotriva bunului simț — ca o realitate. Mai reală decît existența noastră adevărată : aceasta, spunea el, este doar o umbră a celei dintîi, din care este împrumutată întreaga realitate trăită»³⁵. Platon a arătat că există o lume a ideilor atemporale și că ea este mai reală decît propria noastră existență. Un adevăr matematic nu se naște atunci cînd l-am descoperit, el este atemporal.

Spiritul este mai presus de spațiu și timp, el este atemporal. Kant a susținut idealitatea spațiului și timpului. Importanța lui Kant în această problemă constă în faptul că el a emis ideea că acest «lucru unic» — spiritul — poate apărea sub alte forme, pe care noi nu le putem sesiza și care nu implică ideea de spațiu și timp. Este o impresionantă eliberare din prejudecata noastră tradițională. Există probabil și alte ordini de apariție decît cea spațio-temporală... Această eliberare deschide calea credinței în sens religios, fără a fi împotriva rezultatelor evidente pe care le pronunță mai presus de orice îndoială experiența despre lume așa cum o cunoaște și gîndirea limpede»³⁶. De exemplu, experiența care este inseparabil legată de viață nu poate supraviețui după nimicirea trupului. Deci, după această viață nu va mai fi nimic ? Nu. Nu, în modalitatea experienței care așa cum o cunoaștem, se desfășoară inevitabil în spațiu și timp. Într-o ordine de apariție unde timpul nu mai are nici un rol, această noțiune de «după» este fără sens. Desigur, gîndirea pură nu ne poate garanta că asemenea situație există. Dar ea poate înlătura obstacolele evidente care îi stau în cale, concepînd-o ca posibilă»³⁷. Einstein a descoperit că există în Univers fenomene simultane, care nu presupun un «înainte» și un «după» cronologic. În raport cu un eveniment A, există în Univers evenimente care nu sînt nici anterioare, nici ulterioare evenimentului A, ci simultane.

O contribuție și mai importantă a adus-o teoria statistică a timpului a lui Boltzmann. Cu foarte puține excepții (care sînt într-adevăr excepții), direcția desfășurării evenimentelor din natură este ireversibilă. Reversibilitatea evenimentelor temporale ar fi ca un film proiectat în ordine inversă și total împotriva legilor cunoscute ale fizicii. Și totuși, Boltzmann demonstrează prin teoria sa că timpul nu curge linear, într-un singur sens, într-o singură direcție (dînspre trecut spre viitor), ci timpul este statistic și se poate scurge în direcții opuse»³⁸. Se poate adăuga că la scară foarte mică, atît în spațiu și în timp, au putut fi observate aceste inversiuni.

Teoria statistică a timpului are o importanță foarte mare pentru filozofia timpului în special, poate mai mare decît teoria relativității care nu se atinge de curgerea într-un singur sens a evenimentelor temporale. Dar teoria statistică a timpului are implicații foarte mari și în gîndirea teologică.

35. *Ibidem*, p. 175.

36. *Ibidem*, p. 180.

37. *Ibidem*, p. 81.

38. *Ibidem*, p. 187.

Spiritul există și nu poate fi distrus prin timp. Spiritul sau sufletul nostru nu depinde de materie, timp și spațiu, el este creat de Dumnezeu liber și nemuritor. Consecințele acestor descoperiri (teoria relativității a lui Einstein și teoria statistică a timpului a lui Boltzmann) sînt deosebit de importante.

În primul rînd este vorba de o eliberare din stăpînirea lui «înainte» și «după», căci, «într-adevăr», timpul este stăpînul nostru cel mai sever, cel care în aparență restrînge existența fiecăruia dintre noi în niște limite înguste — șaptezeci sau optzeci de ani. Este o mare ușurare cînd ți se îngăduie să nu ieși în serios programul acestui stăpîn pînă atunci inatacabil, să-ți bați joc de el măcar un pic ; ba încurajează, se pare, gîndul că întregul «orar» nu ar fi deloc atît de serios cum pare la prima vedere. Iar acest gînd este un gînd religios, mai mult, l-aș numi gîndul religios»³⁹.

Concluzie

Pentru gîndirea teologică, lucrarea lui Erwin Schrödinger, «Ce este viața ? și Spirit și materie» — are o importanță deosebită. Viața are două aspecte, spirit și materie. Cunună a creației, omul are o constituție dihotomică — trup și suflet. În lucrarea sa, Schrödinger se ocupă mai întîi de materia anorganică și organică și mai apoi de spirit. Materia anorganică se conduce după anumite legi fizice și chimice, materia organică după legi fizice, chimice și biologice, care demonstrează raționalitatea lumii materiale. Pentru gîndirea teologică, lumea este raționalitate plasticizată. Dar fenomenele care se petrec în natură se desfășoară după anumite legi care, de multe ori, depășesc posibilitățile de înțelegere a omului.

Astfel se poate constata că întreaga realitate a lumii este antinomică. Găsim astfel antinomie în lumea fizică (principiul indeterminismului, lumina-undă și corpuscul etc.), antinomie în materia vie care se supune aceluiași legi fizice și antinomie în raportul spiritului cu trupul în legătură cu acel «cum» al acțiunii spiritului asupra trupului. Existența spiritului este evidentă, trupul neputînd exista fără el, dar nu poate fi cercetat, pîrceput și localizat în corpul omenesc.

Două concluzii majore cu implicații în gîndirea teologică desprindem din lucrarea lui Schrödinger : 1. Viața este spirit și materie. Omul, în calitate sa de cunună a creației, este în mod eminent spirit și materie. Lumea a fost creată pentru om și nu omul pentru lume. Raționalitatea lumii materiale poate fi sesizată de om care este o ființă rațională. Raționalitatea lumii nu poate fi înțeleasă în afara existenței omului, ar fi chiar absurdă, ar însemna ca întregul cosmos să dea un spectacol în fața unei săli goale. Raționalitatea lumii nu poate fi percepută decît de rațiunea umană, de spiritul omului.

Cosmosul e organizat într-un mod corespunzător capacității noastre de gîndire și cunoaștere, deoarece el «însuși ar fi fără sens împreună cu raționalitatea lui, dacă n-ar fi dată rațiunea umană care să-l cunoască pe baza raționalității lui»⁴⁰. Dar raționalitatea cosmosului are un specific aparte. Fenomenele care se petrec în natură și în corpul omenesc sînt

39. *Ibidem*, p. 184.

40. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 10.

antinomice, sînt paradoxale. În natură se petrec fenomene contradictorii, paradoxale (după principiile logicii clasice) dar ele nu sînt ilogice, ci, dimpotrivă, au o logică mai înaltă. La baza întregii realități stă Sfînta Treime. Sfînta Treime este suprema Unitate în pluralitate, un Dumnezeu în Trei Persoane — Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh! 2. Existența spiritului și independența lui de materie, spațiu și timp.

Pentru Schrödinger, existența spiritului este o realitate evidentă. S-a crezut că viața spirituală, viața sufletească a omului depinde de procesele nervoase care se petrec în creier, că spiritul omului este un produs al materiei superior organizate. Spiritul există, împreună cu trupul alcătuiește ființa umană, însă felul în care el există în trup, este un mister și pentru Schrödinger. El nu poate fi găsit și nici localizat în nici un organ al trupului omenesc. Aceasta demonstrează că sufletul este natură spirituală și nu materială, el fiind creat de Dumnezeu. De fapt, în mod indirect, lucrarea lui Schrödinger acest aspect îl scoate în relief, iar concluzia ei majoră este afirmarea (deși indirectă, numai sugerată) a existenței lui Dumnezeu. Spiritul este creat de Dumnezeu, nemuritor și liber, nelegat de spațiu și indestructibil prin timp. Ce este viața? Răspunsul dat de Schrödinger în cartea sa este acesta: «Spirit și materie».

Lucrarea lui Erwin Schrödinger, unul din titanii fizicii secolului al XX-lea, pune probleme fundamentale pentru gîndirea teologică, este un izvor de continuă reflecție teologică și filosofică.

R E S U M E S

Le ministère hiérarchique sacramental à l'époque post-apostolique (I), par P. Dr. Sabin V e r z a n

Les données essentielles du thème se trouvent dans les écrits du Saint Apôtre Jean (II et III Jean et l'Apocalypse) et dans les écrits des Pères Apostoliques, dont la plupart étaient évêques de l'Eglise de leur époque. La terminologie du ministère hiérarchique sacramental est, en grandes lignes, identique à celle néotestamentaire. Dans l'Apocalypse, écriture à caractère spécial, on rencontre le terme *angelos* pour *episkopos* (chapitres 2 et 3).

Le terme *episkopos* est utilisé dans les écrits des Pères apostoliques d'une première étape chronologique dans un sens plus général, pouvant désigner tant l'évêque proprement-dit que les prêtres (l'Épître aux Corinthiens de St. Clément de Rome, la Didaché, le Pasteur d'Herma). Dans la seconde étape chronologique, celle où apparaissent les sept épîtres de St. Ignace le Théophore et l'épître aux Philippiens de St. Polycarpe de Smyrne, le terme *episkopos*, qui, d'habitude, apparaît en syntagme ou en péricope avec *presbiteroi* et *diakonoi*, désignera, exclusivement, l'évêque proprement-dit. En ce qui concerne l'élection et l'ordination de l'évêque, dans les écrits des Pères apostoliques sont répétées les recommandations du Nouveau Testament (I Tim. 3, 2-7; Tite 1, 7-9). Tout le contenu des écrits des Pères apostoliques soutient et implique le fait que personne ne peut devenir évêque dans l'Eglise que par élection et ordination. Dans l'Apocalypse, par le syntagme «L'ange de l'Eglise de...» et dans les Épîtres de St. Ignace le Théophore, par la formule «L'évêque de l'Eglise de Smyrne» etc. est définie la juridiction de ceux ainsi désignés. Les Pères apostoliques définissent et soutiennent dans leurs écrits l'autorité de l'évêque par rapport aux autres ecclésiastiques et à tous les chrétiens. L'évêque est présenté dans les écrits des Pères apostoliques comme un facteur déterminant dans la conservation et la consolidation de l'unité de l'Eglise.

La Sainte Ecriture, par P. I. I o n e s c u

On y présente l'enseignement chrétien orthodoxe au sujet de la Sainte Ecriture, le Livre des Livres, qui contient la Parole de Dieu, la Parole du Salut (Actes 13, 26). Elle est avant tout l'Ecriture de l'Eglise, que l'Eglise enseigne et explique aux fidèles lors du culte divin. La Sainte Ecriture ne peut pas être interprétée ou expliquée par n'importe qui, sans formation théologique spéciale et sans ordination sacramentelle. Sont exposées ensuite les deux parties de l'Ecriture, l'Ancien et le Nouveau Testament, et les livres qui les composent, qui se complètent et s'harmonisent dans un livre sacré, la Sainte Ecriture, qui est «d'inspiration divine» (II Tim. 3, 16) et portée à la connaissance des hommes par révélation surnaturelle, en vue de leur salut. La Sainte Ecriture ne contient qu'une partie de la Parole divine révélée aux hommes par Moïse et les prophètes de l'Ancien Testament et, «à l'accomplissement des temps», de manière plénière, par le Fils de Dieu, notre Seigneur Jésus Christ. La Parole de Dieu révélée aux hommes et qui ne fut pas fixée par écrit, mais s'est conservée oralement et par des pratiques culturelles-rituelles dans l'Eglise, constitue la Sainte Tradition.

La Sainte Tradition, par P. I. I o n e s c u

Dieu a révélé aux hommes son enseignement salvifique de vive voix pour qu'ils le comprennent et l'observent dans leur vie. Seulement une partie de la révélation divine a été incluse dans la Sainte Ecriture de l'Ancien et du Nouveau Testament. La seconde source ou trésor de la Révélation divine, égale à la Sainte Ecriture, est formée par la Sainte Tradition, qui est la vie de l'Eglise dans son ensemble, le permanent dialogue de l'Eglise avec le Christ. Bien des préceptes, des actes et des miracles du Seigneur ne se sont pas conservés par écrit, étant transmis oralement par les Saints Apôtres et puis par leurs successeurs, les évêques et les prêtres, par l'Eglise, jusqu'à nous. Au long de l'histoire, la Sainte Tradition orale s'est exprimée et formulée de différentes

manières. Elle contient ces doctrines, ces pratiques liturgiques et typiconales que l'Eglise Universelle, par son autorité théologique, a reconnues comme dogmes. Elle vient des Apôtres et, toujours et partout, elle a été dans l'Eglise sans changement. L'Eglise a établi ces vérités par les décisions des Synodes Oecuméniques et par les Symboles de Foi ou les Confessions de Foi. Tout enseignement dogmatique doit avoir ses fondements tant dans la Sainte Ecriture que dans la Sainte Tradition, qui constituent ensemble une unité indivisible, se complétant réciproquement.

Théologiens roumains de marque de la première moitié du XX-e siècle, par P. Dr. Gheorghe I. Drăgulin

Jusqu'à aujourd'hui, il n'y a pas encore une Histoire de la théologie orthodoxe roumaine. Au moment où un tel ouvrage sera écrit, l'auteur de cet article considère que les théologiens qu'il nous y présente pourront être inclus au chapitre : «Recherches et contributions théologiques originales de l'enseignement supérieur ecclésiastique». Se référant au développement de la théologie roumaine dans la première moitié de notre siècle, il adopte une division tripartite. Le premier groupe comprend les théologiens ayant répondu aux sollicitations didactiques de leur moment historique (P. Prof. Vasile Gheorghiu, Prof. Iustin Moisescu, Prof. Teodor Popescu, Prof. Ioan Mihăilescu, Archim. Iuliu Scriban). Il y a ensuite les théologiens qui ont manifesté de l'intérêt pour l'élargissement de l'horizon spirituel, pour de nouvelles formules interprétatives (P. Prof. Gala Galaction, prof. Nichifor Crainic, P. Prof. Petru Rezuş). Enfin, le troisième groupe, qui adopte un ton ferme et résolument orthodoxe (P. Prof. Milan Şesan, P. Prof. Ioan G. Coman, P. Prof. Dumitru Stăniloae).

Attitudes plus récentes du Conseil Oecuménique des Eglises à l'égard des religions non-chrétiennes, par P. Nicolae Achimescu, candidat au doctorat

Le fait que les religions du monde ont constitué un élément plutôt de séparation que d'union entre les hommes explique les préoccupations de plus en plus intenses du COE visant les relations entre les Eglises chrétiennes et les religions nonchrétiennes actuelles. Abordant le délicat problème du dialogue doctrinaire avec les religions nonchrétiennes vivantes, l'auteur attire l'attention sur les dangers qui guettent les attitudes trop enthousiastes et concessives. Il montre également que le COE n'a pas suffisamment exploré la relation entre l'unité de l'Eglise, «l'unité de l'humanité» et «le renouvellement de la communauté humaine». Il souligne en même temps la nécessité qu'à l'avenir le COE approfondisse les rapports entre le christianisme et les religions nonchrétiennes.

Moksa et theosis — la conception hindoue de la perfection et la doctrine chrétienne de la déification, par Titi Dinică, candidat au doctorat

La conception de la perfection occupe une place extrêmement importante dans les différents complexes doctrinaires. L'ouvrage analyse du point de vue critique la conception hindoue de la perfection et l'enseignement chrétien de la déification, tenant compte aussi de l'application de ces principes religieux. Dans d'hindouisme, la dimension et les conséquences de la libération sont complexes, mais l'essentiel à retenir, c'est que, par la libération, la conscience humaine touche à un but qui a existé dans toute son existence empyrique. Dans le christianisme, la perfection en tant que déification doit être considérée avant tout du point de vue d'un vécu authentique dans cet esprit. Plus le niveau de vie chrétienne est plus profond, plus les théories exposées tendent à avoir plus de crédit devant la conscience personnelle et se constituent dans des structures qui, en dernière instance, auront pour résultat l'identification du but à la cause dans les acceptions déterminées par les interdépendances entre la pensée, le sentiment et l'acte, traduites dans l'existence par la tradition chrétienne. Le salut du chrétien signifie une réelle élévation jusqu'à un état divin, état qui devient concret par la déification atteinte.

L'éducation théologique aux époques patristique et byzantine et ses leçons aujourd'hui, par Jean Meyendorff

Dans cette communication, lue à la Conférence des écoles théologiques orthodoxes de Leningrad (1986), le Père Meyendorff fait une présentation de l'éducation théologique aux époques susmentionnées, soulignant l'élément qui a fait que la doctrine chrétienne connût une telle diffusion, à savoir sa formulation à la lumière des questions auxquelles était confrontée la société de l'époque. C'est ce que devrait être notre mission aujourd'hui : témoigner de la continuité et de l'identité à la doctrine apostolique, maintenue par l'Eglise sans aucun changement, mais, en même temps, d'exprimer cette doctrine de manière à être comprise par les contemporains, par ces hommes vivants au milieu desquels elle vit et qu'elle est appelée à sauver.

Structures thématiques avec des implications dans la pensée théologique, d'après l'ouvrage d'Erwin Schrödinger «Qu'est ce que'est la vie? et Esprit et matière», par P. Ioan Popescu, candidat au doctorat

Pour la pensée théologique, l'ouvrage d'E. Schrödinger a une importance spéciale. L'auteur du présent article montre que de cet ouvrage peuvent être tirées les conclusions suivantes, à profondes implications pour la pensée théologique ; la vie est en même temps esprit et matière. C'est le monde qui a été créé pour l'homme et non pas l'homme pour le monde. La rationalité du monde ne peut être comprise en dehors de l'existence de l'homme. Le cosmos est organisé selon notre capacité de connaissance. Une autre conclusion majeure est celle concernant l'indépendance de l'esprit par rapport à la matière, à l'espace et au temps. De manière indirecte, l'ouvrage de Schrödinger — souligne l'auteur de l'article — affirme l'existence de Dieu.

